

---

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI “FEDERICO II”**



Dottorato di ricerca in Scienze filosofiche XXIX ciclo

Tesi di dottorato:

**IDEA DEL NULLA E PRINCIPIO DI RAGION SUFFICIENTE  
IN KANT**

Tutor

Ch.mo Prof. Giuseppe Giannetto

Dottoranda

Angela Meoli

Coordinatore

Ch.mo Prof. Edoardo Massimilla

ANNO ACCADEMICO 2016/2017

---

*Alla mia famiglia,  
con smisurato affetto*

## INDICE

<i>Introduzione</i>	4
---------------------	---

### CAPITOLO I

#### *LIBERTÀ E PRINCIPIO DI RAGION SUFFICIENTE NELLA NOVA DILUCIDATIO: LA RISPOSTA KANTIANA ALLE OBIEZIONI DI CRUSIUS A WOLFF*

1. <i>Indimostrabilità e limiti del principio di ragion sufficiente in Crusius</i>	14
2. <i>Libertà e legge divina nell'etica di Crusius</i>	21
3. <i>Principio di ragione e causalità nella Nova Dilucidatio</i>	28
4. <i>Dalla libertà di indifferenza di Crusius alla libertà razionale di Kant</i>	33

### CAPITOLO II

#### *IL NULLA E IL PRINCIPIO DI RAGIONE NEGLI SCRITTI PRECRITICI DI KANT*

1. <i>Necessità e contingenza nella Nova Dilucidatio</i>	43
2. <i>Essere e nulla nel Beweisgrund del 1763</i>	52
3. <i>Opposizione e causalità nelle Negativen Grössen</i>	68
4. <i>Uso reale dell'intelletto e idea di Dio nella Dissertazione del '70</i>	83

### CAPITOLO III

#### *LA TAVOLA KANTIANA DEL NULLA E IL SUO SIGNIFICATO TEMPORALE NELL'INTERPRETAZIONE DI E. MAYZ VALLENILLA*

1. <i>Il nulla e il tempo. Osservazioni generali</i>	98
2. <i>Il significato di oggetto in generale nell'ontologia critica di Kant</i>	102
3. <i>L'ens rationis e l'anti-categoria Keines</i>	113
4. <i>Dal concetto kantiano di privazione ai fenomeni del nulla assoluto</i>	119
5. <i>Sulla struttura temporale dell'ens imaginarium</i>	125
6. <i>Nihil negativum: dall'impossibilità ontologica all'impossibilità assoluta</i>	134

### CAPITOLO IV

#### *IL PRINCIPIO DI RAGION SUFFICIENTE TRA L'ANALITICA E LA DIALETTICA TRASCENDENTALE*

1. <i>Principio di ragione, giudizi analitici e giudizi sintetici</i>	152
2. <i>La deduzione del concetto di causa e il suo significato gnoseologico nella seconda analogia dell'esperienza</i>	163

3. <i>Le antinomie dinamiche della ragione: dalla causa nel mondo alla causa del mondo</i>	174
4. <i>L'Essere necessario e l'abisso della ragione</i>	188

#### APPENDICE

Christian August Crusius, <i>Dissertazione filosofica sull'uso e sui limiti del principio di ragion determinante, comunemente sufficiente</i>	199
---	-----

<i>Bibliografia</i>	288
---------------------	-----

## Introduzione

Il presente lavoro si è sviluppato intorno a due nuclei tematici di grande interesse e rilievo speculativo, l'idea del nulla e il principio di ragion sufficiente in Kant. Sebbene nell'opera kantiana non compaia un'esplicita teorizzazione del legame logico-metafisico che unisce i due concetti in esame, né, si riconosce, una tematizzazione specifica dei singoli concetti considerati separatamente – salvo alcuni luoghi che espressamente indicheremo –, si possono, tuttavia, individuare, per un verso, i punti teoretici in cui quei concetti si incontrano, per un altro, i significati specifici in cui si manifestano.

L'indagine svolta dimostra, infatti, l'impossibilità di elaborare un discorso univoco e, di contro, la necessità di articolarlo in relazione ad ambiti ben distinti di riferimento in cui quei due concetti prendono forma. Senza alcuna pretesa esaustiva, ritengo si possono individuare almeno quattro significati del principio di ragion sufficiente – morale, logico, reale e metafisico – e, analogamente, può dirsi del concetto del nulla il quale compare sotto forme diverse e secondo modalità specifiche che andranno di volta in volta chiarite. Un'idea generale, più profonda e radicale, unisce però la molteplicità di questi concetti e traspare, a mio avviso, da un'interna tensione del pensiero kantiano che, pur nella sua problematicità e complessità, sembra propendere sempre verso l'affermazione dell'essere e non del nulla. Si tratta di una tensione che diviene, in fase precritica, quasi un'esplicita lotta al nichilismo e matura, in fase critica, come esigenza dell'incondizionato, sebbene dal punto di vista teoretico nulla può essere dimostrato di ciò che trascende l'esperienza fenomenica.

Considerata la complessità dell'argomento, ho ritenuto essenziale seguire una prospettiva di carattere storico-teoretico che, ad un'indagine genetica dei concetti in esame, contestualizzati in rapporto all'evoluzione del pensiero kantiano dal periodo precritico a quello critico, unisce una ricerca speculativa che problematizza, spesso con sforzo ermeneutico in mancanza di riferimenti espliciti, il contenuto di quei concetti. Assunto il punto di vista indicato, ho articolato il lavoro in quattro capitoli con l'aggiunta di un'appendice nella quale è esposta la traduzione, da me realizzata, in lingua italiana, della dissertazione latina di Christian August Crusius, *De usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis* (Lipsia, 1743), che, come si vedrà più analiticamente, ha avuto un ruolo rilevante nella genesi del concetto kantiano del principio di ragion sufficiente. Ed è questa la motivazione principale dell'attenzione rivolta al rapporto Kant-Crusius, oggetto del primo capitolo del presente lavoro nel quale

si discute il contenuto della dissertazione crusiana parallelamente all'esame della *Nova Dilucidatio* (1755), il cui referente principale sembra essere proprio Crusius. Non a caso, la dissertazione kantiana si inserisce nel contesto di un vivace dibattito rispondendo alle obiezioni di Crusius a Wolff sul tema del rapporto tra libertà e principio di ragion sufficiente. Oltre a questioni più specificamente gnoseologiche concernenti l'uso e la funzione del principio di ragione, la discussione ha, quindi, inevitabilmente implicato una riflessione sul problema della libertà che diviene, in questo contesto, centrale soprattutto per la determinazione di un significato morale del principio di ragione in Kant, maturato proprio in opposizione alla soluzione crusiana del problema della libertà.

Nel tentativo di rilevare, per quanto possibile, gli aspetti che, per un verso, accomunano, e, per un altro, distinguono il pensiero crusiano da quello kantiano, si è dato ampio spazio alla critica che Crusius rivolge, nella sua dissertazione, alla dimostrazione wolffiana del principio di ragion sufficiente, esaminando analiticamente i passaggi logici che hanno portato il filosofo a confutare la validità di quella dimostrazione e a dichiarare, da un lato, l'indimostrabilità del grande principio, dall'altro, i limiti della sua applicazione. Conclusione che si accorda con l'esigenza, sempre più impellente in Crusius, di distaccarsi dall'orizzonte formalistico e deterministico della gnoseologia wolffiana, nonché con la sua preoccupazione di ordine etico di salvaguardare la libertà del volere dai pericoli che un'estensione illimitata del grande principio avrebbe comportato. Il carattere necessitante del principio di ragione è valido, a giudizio di Crusius, soltanto in riferimento alle cose fisiche, soggette appunto ad una ragione *determinante* – denominazione che si afferma proprio con l'opera crusiana nella quale all'espressione diffusa di "ragion sufficiente" si sostituisce quella di "ragion determinante" –, ma non in rapporto alle azioni umane, per le quali valgono, invece, ragioni morali soltanto *sufficienti* nel significato di condizioni sufficienti a produrre liberamente la realtà di un'azione. Il discorso sulla libertà del volere si presenta, per certi versi, complesso e caratterizzato da una serie di distinzioni interne al concetto stesso di libertà – come la distinzione tra *libertas contradictionis* e *libertas contrarietatis* –, ma tutte culminanti, a mio avviso, in quella che per Crusius rappresenta la libertà perfetta, ovvero la *libertas indifferentiae* o *aequilibrii*.

Nella *Nova Dilucidatio* Kant ha ben presente i contenuti di questa discussione e sembra porsi, contro gli esiti deterministici della concezione wolffiana, in una prospettiva di continuità, almeno per ciò che concerne la necessità di limitare l'uso del grande principio e di articolarlo in relazione ad ambiti specifici di riferimento, con il pensiero crusiano. Kant, infatti, che da Crusius deriva la stessa denominazione del principio, completa la

risposta crusiana al problema dell'ambiguità del grande principio introducendo la distinzione tra ragione antecedentemente determinante – *ratio cur* o *ratio essendi vel fiendi* – e ragione conseguentemente determinante – *ratio quod* o *ratio cognoscendi*. Ma se questa distinzione, da cui deriva una prima articolazione del principio in un senso logico e reale – nell'accezione di causa (*Ursache*) riferibile all'ordine delle esistenze contingenti –, in linea di principio si accorda con il pensiero di Crusius, non può dirsi allo stesso modo per ciò che concerne il problema della libertà del volere. In opposizione alla libertà di indifferenza di Crusius, Kant rivendica un significato morale del principio di ragione, senza con ciò giungere alla concezione di un determinismo assoluto. Ogni agire libero presuppone, infatti, nella prospettiva kantiana, una ragione determinante nella misura in cui questa ragione non è esterna, ma interna al soggetto agente – l'uomo – che diviene, pertanto, l'autore consapevole e responsabile di ogni sua azione. In tal caso l'azione sarà sì determinata, ma ad un tempo compiuta volontariamente. Crusius, a giudizio di Kant, non ha centrato il problema soffermandosi sulla necessità intrinseca dell'azione piuttosto che sull'origine causale dell'azione stessa. Se avesse posto l'attenzione sul *donde* derivano le azioni libere, avrebbe certamente compreso che è l'uomo, in quanto essere razionale, la causa determinante di ogni suo agire.

Proseguendo, la discussione nel secondo capitolo si è articolata soprattutto rispondendo all'esigenza di fare emergere il significato metafisico del principio di ragion sufficiente, strettamente legato, sotto tale riguardo, alla tematica del nulla, come la domanda leibniziana, “perché esiste qualcosa piuttosto che nulla?”, pone lucidamente in evidenza. Questa domanda ontologica fondamentale ha implicato una riflessione sulla dimostrazione dell'esistenza di Dio che, negli scritti precritici cui si è dato attenzione, trova una certa unità di pensiero, tranne in quei luoghi esplicitamente distinti e legati al processo di evoluzione e di sviluppo del pensiero kantiano. Fin dalla *Nova Dilucidatio*, la distinzione tra contingente e necessario, fondata sulla dimostrazione dell'esistenza di Dio, quale unico essere cui compete un'esistenza assolutamente necessaria, ha introdotto una difficoltà teoretica legata all'impossibilità di riferire a Dio il principio di ragion determinante. Sebbene si riconosca, come Kant fa giustamente emergere, che in rapporto a Dio, non si dà alcuna ragione antecedentemente determinante, né si può fare ricorso al concetto di *causa sui* ritenuto contraddittorio, è possibile, a mio avviso, avanzare l'ipotesi di un altro significato del principio – distinto da quello reale e temporale – che giunge a giustificare l'esistenza necessaria di Dio sul fondamento dell'impossibilità di pensare l'opposto. Dal fatto cioè che l'opposto, ovvero il nulla assoluto è impossibile, si deduce che Dio deve esistere necessariamente. In ciò è rinvenibile la ragion sufficiente

dell'esistenza necessaria piuttosto che del nulla, ragione che, però, Kant interpreta soltanto come *ratio cognoscendi* e che, a mio avviso, potrebbe, invece, valere come *ratio essendi* là dove si consideri che la posizione dell'essere supremo, proprio in quanto esistenza assoluta e necessaria, esclude già da sé tutto ciò che è opposto alla sua determinazione completa. È possibile cioè, a mio avviso, riabilitare il concetto di *causa sui*, da Kant negato, purchè si interpreti la causa come ragione metafisica e non come causa reale, pena la contraddizione.

Nell'*Unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio* (1763), nel quale Kant prosegue ulteriormente in quel processo di separazione tra il piano logico del concetto e il piano reale dell'esistenza (*absolute Position o Setzung*), a sostegno dell'affermazione dell'essere piuttosto che del nulla, sembra ritrovarsi il criterio, già sottolineato nella *Nova Dilucidatio*, dell'impossibilità di pensare l'opposto, sebbene, in questo contesto, l'impossibilità viene più distintamente spiegata in rapporto alla distinzione tra il formale e il materiale della possibilità: è assolutamente impossibile che non esista nulla affatto giacché se non esiste nulla, neppure è dato nulla che sia pensabile e, in tal caso, ogni possibilità viene negata. Il nulla diviene in questo senso, logicamente e realmente impossibile, condizione che, di contro, conduce ad affermare che qualcosa esiste. Questa affermazione viene, peraltro, rafforzata e dimostrata nella prova ontoteologica dell'esistenza di Dio, da cui si conclude che esiste un *ens* realissimo cui compete assoluta necessità reale (*absolute Realnothwendigkeit*) e sul quale si fondano la possibilità e l'esistenza di tutte le altre cose. Dio è il fondamento reale (*Realgrund*) da cui tutto dipende e, come tale, non può essere negato. È, infatti, impossibile negare ciò su cui si fonda la possibilità di ogni possibile. "L'unico argomento" si ripresenta nelle sue linee essenziali anche nell'*Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale* (1764), scritto vicinissimo nel tempo al *Beweisgrund* e nel quale Kant ribadisce l'impossibilità logico-ontologica del nulla, derivante non tanto da una mera contraddizione interna al suo concetto, quanto dal fatto che la posizione effettiva del nulla implicherebbe la soppressione di ogni possibilità, inclusa quella del suo stesso concetto. È, dunque, impossibile che nulla sia. E da questa impossibilità assoluta il filosofo conclude all'esistenza dell'essere necessario.

Un'esposizione più articolata del concetto del nulla si trova, invece, nel saggio precritico del 1763, *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, dove alla distinzione più esplicita tra *nihil negativum irrepraesentabile* e *nihil privativum, repraesentabile*, derivata dai due tipi di opposizione da Kant esaminati, quella logica e quella reale, si aggiunge un significato meno esplicito del nulla, per un verso, da

riguardare in rapporto al problema dell'esistenza di Dio, che in questo contesto si presenta in una prospettiva diversa da quella sopra analizzata, per un altro, in rapporto alla distinzione tra causa logica e causa reale. Quanto alla prima questione Kant afferma che Dio non ammette alcuna causa di privazione: la pienezza e l'assoluta positività che appartengono alla sua natura escludono ogni negazione. In questo senso, la ragione sufficiente dell'esistenza di Dio dovrebbe trovarsi nella pienezza di realtà che caratterizza la sua natura e che implica l'esclusione assoluta del nulla. Più problematica è, invece, la distinzione tra causa logica e causa reale derivata dall'esigenza di giustificare l'ambito concreto del divenire. Con il concetto di causa logica (*logischen Grund*) che, a mio avviso, andrebbe meglio tradotto con ragione logica, si individua una relazione di *Grund und Folge*, di principio e conseguenza, comprensibile del tutto *a priori* secondo il principio di identità. La causa reale (*Realgrund*), invece, implica una relazione con il diverso da sé, per cui l'effetto che pone non è una mera conseguenza logica deducibile analiticamente. Come, quindi, spiegare il passaggio dal non essere all'essere, proprio del divenire, se sul piano reale non si verifica alcuna opposizione di natura logica, l'unica che potrebbe giustificare il concetto di *nihil negativum*? Kant si vede così costretto, per un verso, a riconoscere l'impossibilità di ridurre la causa reale al principio logico di non contraddizione – problema che resterà aperto fino allo sviluppo critico del suo pensiero – , per un altro, ad escludere il nulla assoluto dall'ambito concreto del divenire che ammette, invece, solo negazioni reali e relative.

Nella *Dissertazione del '70*, che conclude il secondo capitolo del mio lavoro, il problema della causalità è stato considerato in una duplice prospettiva che se, da un lato, coinvolge l'uso reale dell'intelletto, dall'altro, rinvia alla questione metafisica dell'origine causale del mondo e, dunque, a Dio. Si è avuto modo, quindi, di fare emergere un primo, sebbene non sviluppato, riferimento alle categorie, messo in luce in rapporto all'uso reale dell'intelletto, i cui concetti non sono né empirici né innati, ma «astratti dalle leggi insite nella mente (prestando attenzione alle sue azioni in occasione dell'esperienza) e, perciò, *acquisiti*<sup>1</sup>». La causalità viene da Kant indicata come uno di questi concetti acquisiti, insieme alla possibilità, alla necessità, alla sostanza, con i loro opposti e correlativi. Manca, senza dubbio, la teorizzazione della deduzione metafisica e della deduzione trascendentale delle categorie, ma il filosofo aveva già intuito che per ricavare

---

<sup>1</sup> E. Kant, *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, in *Dissertazioni latine*, a cura di I. Agostini, Bompiani, Milano 2014, p. 243; I. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, in *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, 29 Bände, De Gruyter, Berlin-Leipzig 1902-1978, Bd. II, 395.

tali concetti puri occorre far leva sulle leggi insite nella mente che poi nella *Critica della ragion pura* saranno riconducibili ad una sola legge: pensare è giudicare.

Quanto alla seconda questione che riguarda l'origine causale del mondo, Kant si serve del concetto di perfezione noumenica – che viene indicato come Ideale o «Idea per Platone» – il quale, assunto in senso teoretico, individua l'ente sommo, Dio. Sebbene nel riferimento alla *perfectio noumenon* non vi sia una dimostrazione diretta dell'esistenza dell'Essere necessario, Kant sembra, tuttavia, ipostatizzare l'idea di Dio – in ciò indugiano ancora su posizioni dogmatiche –, assumendola come principio realmente esistente, presupposto necessario alla spiegazione della possibilità di tutte le cose e della loro esistenza contingente. Aspetto quest'ultimo che viene confermato anche nella prova *ex commercio substantiarum* che conduce all'affermazione dell'Essere necessario come ente extramondano, il quale è causa reale (*Realgrund*) del mondo. Il filosofo accentua, in questo contesto, proprio l'aspetto della dipendenza causale del mondo da Dio, dipendenza che non solo è fondata sulla contingenza delle sostanze, per cui ciò che è contingente ha in altro la sua ragion d'essere, ma anche sulla necessità di ammettere un principio unitario che giustifichi il *commercium* tra le sostanze. In questa prospettiva, Dio appare come la causa suprema che regge e conserva il mondo, l'unico assoluto fondamento che preserva da ogni caduta nichilistica.

Il passaggio alla fase critica del pensiero kantiano, esaminata nel terzo capitolo del presente lavoro, si configura come un'articolazione sistematica del concetto del nulla che, in rapporto alle rispettive classi di categorie, viene esposto in una tavola posta a conclusione dell'*Analitica trascendentale*, nella quale oltre alle due modalità del nulla già emerse nelle *Negativen Grössen* – il *nihil negativum* e il *nihil privativum* –, si aggiungono i concetti di *ens rationis* e *ens imaginarium*. La discussione sulla quadruplici modalità del nulla si è sviluppata nel contesto di un vivace confronto con l'interpretazione che di questo concetto è stata data dal fenomenologo venezuelano Ernesto Mayz Vallenilla nel suo scritto *El problema de la nada en Kant*. L'autore, che tenta di operare una sintesi suggestiva tra il pensiero kantiano e quello heideggeriano, si propone di comprendere l'eventuale connessione tra il tempo e il nulla con lo scopo di mettere in luce una temporalità *sui generis* radicalmente distinta, per ciò che concerne il significato, da quel tempo “ontologico” concepito a partire dall'orizzonte degli enti senza tener conto della *differenza ontologica*: questo tempo fornirebbe uno schema interpretativo del nulla soltanto relativo e mancherebbe di accedere alla sua dimensione originaria e assoluta. Tuttavia il *nihil negativum* di Vallenilla non coincide con il *nihil negativum* della tavola kantiana. Quest'ultimo, considerato all'interno della nuova ontologia critica che

sostanzialmente è una scienza costitutiva dell'essere fenomenico – e non dell'essere in generale –, assume un significato soltanto relativo e prevalentemente gnoseologico più che ontologico: è il nulla del fenomeno, ciò che non possiamo conoscere, implicando nella sua stessa formulazione la negazione di quelle condizioni necessarie che determinano il costituirsi dell'oggetto per noi. Questa negazione, al di là delle modalità specifiche in cui si manifesta producendo un vuoto o dalla parte del concetto – come nel caso dell'*ens rationis* e del *nihil negativum* – o dalla parte dell'oggetto – come nel caso del *nihil privativum* e dell'*ens imaginarium* –, comporta, a mio avviso, un annullamento dell'uso schematizzato delle categorie e, quindi, del tempo.

È difficile in questa prospettiva accogliere l'interpretazione di Vallenilla che propone, invece, un ripensamento del nulla kantiano proprio a partire dal tempo. Ma questa concezione può essere giustificata soltanto spingendosi “oltre” Kant e ipotizzando la possibilità di una temporalità originaria – diversa da quella ontologica – considerata nell'orizzonte del nulla assoluto e non dell'essere. Ciò ha implicato una ricomprensione delle categorie e degli schemi alla luce del nuovo orizzonte indicato, sicché queste ultime – le categorie – diventano condizioni di pensabilità del nulla piuttosto che dell'essere. In quanto tali, hanno una funzione originariamente negativa, per cui il loro operare non determina quel processo sintetico in virtù del quale una molteplicità indeterminata dell'intuizione sensibile riceve l'unità e la determinazione di un oggetto, ma esattamente la condizione contraria che giunge a sopprimere e a nullificare tutti i dati intuitivi. Quest'attività nullificante delle categorie e dei loro rispettivi schemi puramente negativi, viene applicata alle quattro modalità del nulla della tavola kantiana ridefinendo così il loro significato in un ambito di riferimento che, senza dubbio, supera i limiti della filosofia critica.

Nell'ultimo capitolo ho esposto la concezione critica del principio di ragion sufficiente (*Satz vom zureichen den Grunde*) che, lungi dal poter conseguire una trattazione univoca, è stata considerata in rapporto ai diversi ambiti di applicazione in cui quel principio effettivamente opera. Pur riconoscendo che l'uso reale del principio di ragione che coincide con la seconda analogia dell'esperienza è senza dubbio il significato prevalente del grande principio che si afferma in fase critica, ho ritenuto necessario riflettere più analiticamente sulla funzione che tale principio assume in rapporto alla distinzione kantiana tra giudizi analitici e giudizi sintetici che, più in generale, può essere letta come distinzione tra logica formale e logica trascendentale. Questa funzione, si riconosce, non emerge esplicitamente nella *Critica della ragion pura*, ma può essere appresa soltanto mediante un confronto con altri scritti critici di Kant, in particolar modo con lo scritto *Su*

*una scoperta secondo la quale ogni nuova critica della ragion pura sarebbe resa superflua da una più antica* (1790), in cui il filosofo risponde agli attacchi del leibniziano A. J. Eberhard il quale, nel «Philosophisches Magazin», la rivista filosofica da quest'ultimo fondata nel 1788, critica aspramente alcuni dei concetti essenziali della filosofia kantiana e, tra questi, quello del principio di ragion sufficiente. Nella replica a Eberhard, Kant chiarisce il significato logico del principio di ragion sufficiente in base al quale si afferma che ogni proposizione deve avere un fondamento. Trattandosi di un fondamento (*Grund*) logico, il principio risulta sufficiente soltanto alla determinazione dei giudizi analitici, ma non può fondare la possibilità dei giudizi sintetici in generale. Di conseguenza il giudizio sintetico *a priori* secondo cui “tutto ciò che accade ha la sua causa” non può essere giustificato in rapporto ad un fondamento logico, ma richiede, per essere dimostrato, il riferimento all'intuizione sensibile. Il concetto di causalità (*Begriff der Causalität*), sul quale si fonda il significato reale del principio di ragion sufficiente, viene, così, nettamente distinto dal concetto di fondamento (*Begriff des Grundes*) in generale.

Quanto al concetto di causalità, si è data particolare attenzione alla sua deduzione, sia metafisica che trascendentale, giustificando, per un verso, la sua natura di concetto *a priori* dell'intelletto – mediante l'accordo con la forma logica del giudizio ipotetico –, per un altro, la sua applicazione ai dati sensibili dell'esperienza. Questa applicazione, mediata dallo schema della successione, dimostra l'oggettiva validità del concetto di causa e, quindi, della legge causale che su quel concetto si fonda e trova la sua verifica gnoseologica nella seconda analogia dell'esperienza, principio valido nell'ambito delle relazioni tra i fenomeni e secondo il quale si afferma che: «Tutti i mutamenti accadono secondo la legge della connessione di causa ed effetto<sup>2</sup>». Ed è proprio in questa legge che Kant riconosce il significato reale e oggettivo del principio di ragion sufficiente che, valido nell'ambito fenomenico, non può avere alcuna applicazione metafisica.

Tuttavia questa conclusione soddisfa solo parzialmente il discorso sul principio di ragion sufficiente che pure, sebbene in un significato diverso, può avere un'estensione oltre l'ambito dell'esperienza. Si ponga attenzione al fatto che i limiti a cui è vincolato il conoscere non sono gli stessi limiti a cui è vincolato il pensare, rispetto al quale il conoscere stesso è solo una determinazione. Proprio per tale ragione ho ritenuto necessario separare la categoria di causa dalla sua determinazione temporale –

---

<sup>2</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2007, p. 375; A 189, B 232 (indichiamo con A e con B, rispettivamente, la prima e la seconda edizione della *Critica della ragion pura* secondo l'impaginazione originaria).

schematizzazione – e considerarla solo quale concetto puro dell'intelletto che entra in rapporto con l'incondizionato, seppure tale relazione non è conoscitivamente valida. In questo senso si può avere un'applicazione metafisica del grande principio che ho considerato, da un lato, in rapporto alla struttura antinomica e relazionale della ragione metafisica; dall'altro, in rapporto alla concezione dell'Essere necessario che il filosofo teorizza nella prova cosmologica dell'esistenza di Dio. Quanto al primo aspetto, l'indagine svolta, mi ha consentito di individuare due significati del concetto di causa considerato in rapporto all'incondizionato: il primo, è ricavabile dall'analisi della terza antinomia della ragione nella quale quel concetto, interpretato metafisicamente, dà luogo alla causalità mediante libertà che agisce nel mondo fenomenico senza con ciò contraddire la legge inviolabile della natura; il secondo, è, invece, deducibile dalla riflessione sulla quarta antinomia della ragione, là dove il filosofo sembra accentuare, sebbene si riconosca che in alcuni punti il testo kantiano non appaia coerente, la trascendenza di Dio quale Essere necessario e causa assolutamente intelligibile di tutti i fenomeni. Nonostante le differenze rilevabili nelle due antinomie dinamiche, ritengo si possa cogliere un aspetto che le accomuna nella misura in cui entrambe descrivono un rapporto tra l'incondizionato e il condizionato che può tradursi come rapporto tra fondamento – ragione metafisica – e fondato. Riflettendo, inoltre, sul significato della causalità mediante libertà, si giunge ad un ulteriore e definitivo sviluppo di un'articolazione in senso morale del principio di ragione che Kant aveva, per certi aspetti, già anticipato nella *Nova Dilucidatio*. Nelle pagine dedicate alla terza antinomia, la ragione è presentata come una facoltà determinante, un principio interno di determinazione in base al quale si manifesta il suo carattere eminentemente pratico. La ragione coglie se stessa quale causa razionale e determinante dei fenomeni, ai quali va attribuito un significato morale proprio in quanto manifestazioni della causalità libera e incondizionata.

Per ciò che concerne, invece, la questione dell'Essere necessario, affrontata da Kant nella prova cosmologica dell'esistenza di Dio, sembra che il problema del nulla riaffiori in tutta la sua radicale abissalità. Non si tratta semplicemente di un nulla gnoseologico nella misura in cui dell'Essere necessario non possiamo dire nulla perché nulla si conosce. La riflessione kantiana si estende oltre giungendo all'ipotesi estrema di Dio che interroga se stesso circa la sua origine ponendo la sconcertante domanda: «ma da dove provengo io, allora?». Qui si apre il vero abisso per la ragione umana, sedotta da un pensiero che non può evitare, ma al tempo stesso annichilita da un pensiero che non può sopportare. Uno stato della ragione che, come il filosofo spiega analogamente nello scritto *La fine di*

*tutte le cose* (1794) a proposito dell'eternità, ha in sé qualcosa di attraente e terrificante al tempo stesso. Come, infatti, sostenere che Dio, fondamento di tutte le cose, si interroghi sul suo stesso fondamento? L'ulteriorità della domanda apre un processo inarrestabile che culmina nell'ipotesi del nulla assoluto. Questo è il luogo in cui la ragione speculativa manifesta la sua totale impotenza al punto da negare ogni ragione, ogni fondamento. Rappresenta, a mio avviso, il collasso stesso del principio di ragion sufficiente, condizione che potrebbe avallare l'ipotesi di una "teoria del senza fondamento", a cui non sarebbe errato aggiungere interpretazioni che potrebbero sfociare nella mistica. Ma forse, in questo senso, siamo già oltre lo spirito del criticismo che richiama pur sempre alla modestia piuttosto che all'esaltazione della ragione.

## CAPITOLO I

### LIBERTÀ E PRINCIPIO DI RAGION SUFFICIENTE NELLA *NOVA DILUCIDATIO*: LA RISPOSTA KANTIANA ALLE OBIEZIONI DI CRUSIUS A WOLFF

#### 1. *Indimostrabilità e limiti del principio di ragion sufficiente in Crusius*

La dissertazione latina del 1755, *Nuova delucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, rappresenta, a mio avviso, il primo scritto strettamente metafisico nel quale il filosofo discute circa il significato del grande principio inserendosi nel contesto di un vivace dibattito nel quale già sembrava delinarsi una decisiva rottura con i presupposti concettuali del sistema leibniziano-wolffiano. Non è un caso, infatti, che il referente principale della dissertazione sopra citata sia Christian August Crusius<sup>3</sup>, uno dei più noti oppositori di Wolff e della scuola wolffiana, autore del *De usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis* (Lipsia, 1743). Quest'opera è, a mio avviso, di fondamentale importanza non soltanto perché, in una prospettiva storico-filosofica, individua un passaggio cruciale dell'evoluzione concettuale del principio di ragion sufficiente nella filosofia moderna – non opportunamente considerato nel panorama della letteratura critica e della storia della filosofia –, ma anche perché agisce come uno dei fattori determinanti, in direzione antiwolffiana, nella genesi della stessa speculazione kantiana sul grande principio<sup>4</sup>. Per tale ragione è necessario comprendere, almeno nei suoi aspetti teoretici essenziali, il contenuto della dissertazione crusiana sul principio di ragion sufficiente che si oppone polemicamente allo sterile formalismo della gnoseologia di Wolff e al determinismo della sua metafisica deduttiva. La riflessione di Crusius, infatti, si articola essenzialmente intorno a due questioni fondamentali, una di ordine conoscitivo, l'altra di ordine etico. Per ciò che concerne la prima, si avverte

---

<sup>3</sup> Il pensiero di Christian August Crusius (1715-1775) appare come il più maturo sviluppo di una direzione speculativa che, pure se concepita nello stesso orizzonte illuministico, era riuscita ad affermarsi come un'alternativa credibile a quella wolffiana. Come ricorda N. Merker, Crusius può essere inserito nella cerchia di quegli *Aufklärer* di ascendenza thomasiana, cui appartenevano anche Rüdiger, Hoffmann, A. F. Müller, i quali, soprattutto sul terreno della logica e della teoria della conoscenza, si erano «acquistati non lievi meriti nel correggere con iniezioni empiristico-sensiste l'edificio formalistico della logica e gnoseologia wolffiana», in N. Merker, *L'illuminismo tedesco*, Laterza, Bari 1974, p. 257.

<sup>4</sup> Per le ragioni indicate, seguirà in *Appendice* la traduzione, da me realizzata, in lingua italiana della dissertazione crusiana *De usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis*.

l'esigenza di una riforma gnoseologica, finalizzata a rivalutare l'ambito concreto dell'esperienza contro la chiusura concettuale della logica razionalistica dell'identità; per quanto riguarda la seconda, emerge, con sempre più veemenza, la preoccupazione ben fondata di salvaguardare la libertà del volere umano dai pericoli che un'estensione incondizionata del principio di ragione potrebbe comportare.

Nel *De usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis* Crusius espone, quindi, la sua concezione del grande principio modificandone, in primo luogo, la stessa denominazione che, all'espressione leibniziana "ragion sufficiente", sostituisce quella di "ragion determinante"<sup>5</sup>. Ciò che, infatti, implica il suddetto principio altro non è che la posizione necessaria di quell'unico modo di esistere di una cosa che, in presenza di certe circostanze, può determinarsi solo così e non altrimenti. Determinare equivale a porre un solo modo di esistere: «determinare enim est, non nisi unicum existendi modum ponere, quomodo res positis his circumstantiis comparata sit vel esse queat»<sup>6</sup>. Crusius riporta un esempio geometrico secondo cui dati due lati e l'angolo compreso sarà inevitabile determinare un triangolo in quanto il terzo lato e gli angoli ad esso adiacenti non avranno che una sola determinazione, quella che inerisce loro necessariamente sul presupposto dei dati indicati.

Prima di discutere sul carattere della necessità che la natura del grande principio comporta e sulla validità ed estensione della sua applicazione, è opportuno notare che dal punto di vista propriamente gnoseologico, secondo Crusius, non è possibile fornirne alcuna dimostrazione e che neppure Leibniz nei suoi scritti abbia voluto<sup>7</sup> darne una. È piuttosto da ascrivere al celebre Wolff la dimostrazione del principio di ragion sufficiente a cui Crusius rinvia direttamente, seppure con intento polemico, citando il paragrafo 30 della *Metafisica Tedesca* in cui il principio è giustificato nel seguente modo:

Se c'è qualcosa da cui si può comprendere perché esso esiste, questo ha una ragione sufficiente. Se, perciò, non c'è alcuna ragione sufficiente, non c'è nulla da cui è

---

<sup>5</sup> Va detto che per quanto nell'opera leibniziana l'espressione "ragion sufficiente" sia quella prevalente non mancano casi in cui si riscontra anche un uso del termine "determinante" come il seguente passo attesta: «Per meglio intendere questo punto, bisogna considerare che vi sono due grandi principi dei nostri ragionamenti: l'uno è il principio di contraddizione, che afferma che di due proposizioni contraddittorie, se l'una è vera, l'altra è falsa; l'altro è il principio della ragione determinante: che nulla accade senza che vi sia una causa o almeno una ragione determinante, che possa, cioè, servire a rendere ragione a priori perché una cosa è esistente piuttosto che non esistente e perché è così piuttosto che in un altro modo», in G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, in *Scritti filosofici*, a cura di D. O. Bianca, Utet, Torino 1967, vol. I, p. 484.

<sup>6</sup> Chr. A. Crusius, *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis*, in *Die philosophischen Hauptwerke*, hrsg. von S. Carboncini und R. Finster, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1987, Bd. IV, p. 192. D'ora in poi *De limitibus*.

<sup>7</sup> Nel § X della dissertazione sul principio di ragion sufficiente è detto: «Leibnitium quidem hoc principium ne demonstrare quidem ausum esse, ex scriptis eius abunde constat», *Ibidem*, pp. 205-206.

possibile comprendere perché qualcosa esista, ossia perché può diventare reale, e quindi esso deve sorgere dal nulla. Di conseguenza ciò che non può sorgere dal nulla deve avere una ragione sufficiente della sua esistenza, come pure dev'essere in sé possibile e deve avere una causa che possa realizzarlo, se parliamo di enti che non sono necessari. Poiché, ora, è impossibile che dal nulla possa sorgere qualcosa, *anche tutto ciò che esiste deve avere la ragione sufficiente della sua esistenza*, ossia deve esserci sempre qualcosa da cui sia possibile comprendere perché esso può diventare reale. Chiameremo questo principio *il principio di ragion sufficiente*<sup>8</sup>.

Secondo Crusius questa dimostrazione non è corretta in quanto nasconde una petizione di principio dovuta all'ambiguità dell'assioma razionalistico «dal nulla non sorge nulla»<sup>9</sup>. Seguendo, infatti, la sua argomentazione, dall'assunzione della proposizione «A sorge dal nulla» si può dedurre una duplice interpretazione: o si ammette che A sorge senza il presupposto di una causa precedente e che quindi A non ha una causa; oppure si ammette che il nulla è la causa del sorgere di A. Un conto è, infatti, dire «Adamus non habuit patrem», un altro è dire «non ens fuit pater Adami»<sup>10</sup>. Sulla base della prima interpretazione il filosofo riconduce la dimostrazione wolffiana al seguente sillogismo:

Tutto ciò che non può sorgere se non da una qualche causa, ha una ragione sufficiente. Ora, però, tutto ciò che è non può sorgere senza un'altra causa. Dunque, tutto ciò che è ha la sua ragion sufficiente<sup>11</sup>.

Come fa notare Crusius la proposizione minore altro non è che una parte del principio di ragion sufficiente che appare, dunque, surrettiziamente presupposto piuttosto che dimostrato. Il ragionamento è manifestamente circolare e la caduta in una petizione di principio è inevitabile. Inoltre, pur essendo formalmente corretto, il sillogismo presenta un indebito passaggio dalla premessa maggiore a quella minore estendendo impropriamente l'ambito di riferimento dalla sfera ben più circoscritta delle cose che sorgono – premessa maggiore – alla sfera di tutte le cose che sono – premessa minore. La conclusione del sillogismo non può godere, pertanto, del carattere di universalità a cui

---

<sup>8</sup>C. Wolff, *Metafisica tedesca, con le Annotazioni alla metafisica tedesca*, a cura di R. Ciafardone, Bompiani, Milano 2003, § 30, p. 79.

<sup>9</sup> Chr. A. Crusius, *De limitibus*, cit., § XI, p. 208; Sulla critica di Crusius alla dimostrazione wolffiana del principio di ragion sufficiente si veda R. Ciafardone, *L'illuminismo tedesco. Metodo filosofico e premesse etico-teologiche (1690-1765)*, Il Velino, Rieti 1978, pp. 117-122; Id., *L'illuminismo tedesco*, Loescher, Torino 1983, pp. 71-73.

<sup>10</sup> Chr. A. Crusius, *De limitibus*, cit., § XI, p. 209.

<sup>11</sup> *Ibidem*; Seguiamo la traduzione del sillogismo data da R. Ciafardone in Id., *L'illuminismo tedesco. Metodo filosofico e premesse etico-teologiche (1690-1765)*, cit., p. 120.

erroneamente aspirava, ma può soltanto inferire che tutto ciò che è, limitatamente al fatto che sorge, ha una ragione sufficiente<sup>12</sup>.

Consideriamo ora la seconda interpretazione dell'assioma a cui sopra abbiamo fatto riferimento facendo valere il nulla quale causa del sorgere di qualcosa. Il sillogismo che ne deriva è il seguente:

Ciò di cui la causa sufficiente non può essere il nulla, ha una ragione determinante.

Ora, però, di tutto ciò che è, il nulla non può essere la causa sufficiente. Dunque, tutto ciò che è ha la sua ragione determinante<sup>13</sup>.

Come Crusius afferma, la premessa minore è immediatamente evidente in forza del principio di non contraddizione, ma non lo è la premessa maggiore che viene negata dal filosofo. Non c'è, infatti, un rapporto di implicazione tra la proposizione che nega il principio di ragion determinante e la proposizione che afferma il nulla quale causa sufficiente del sorgere di qualcosa. Più esplicitamente dal fatto che A non abbia una ragione determinante non si ricava che il nulla sia la causa sufficiente di A, ma semplicemente che in relazione ad A non si ammette nessuna causa. Inoltre il sillogismo non presenta la cogenza logica che dovrebbe avere a sostegno del suo valore dimostrativo proprio in ragione del fatto che la proposizione contraddittoria del principio di ragion sufficiente, quella che cioè nega l'agire di questo principio, non è realmente abolita. Non si giunge, infatti, a negare la proposizione secondo cui qualcosa non ha una ragione sufficiente affermando di contro che tutto ciò che esiste debba avere una ragione sufficiente della sua esistenza. Resta soltanto abolita, data la contraddizione che ne potrebbe derivare, la proposizione che afferma il nulla quale causa sufficiente dell'esistenza di qualcosa, ma, come già notato, ciò non dimostra l'universalità e la necessità del principio di ragion sufficiente.

La critica di Crusius al principio di ragion sufficiente, oltre a sottolineare l'impossibilità di una dimostrazione che ne garantisca la sua universale validità, manifesta la necessaria esigenza di articolare il discorso intorno al suddetto principio su un piano diverso da quello propriamente logico-analitico contestando, ancora una volta contro l'ontologia wolffiana, la sua pretesa derivazione dal principio di non contraddizione. Quest'ultimo, infatti, si limita a stabilire che date due determinazioni tra loro opposte, la verità dell'una

---

<sup>12</sup> «Conclusio ergo erit: quicquid est, illud, si oritur, habet rationem sufficientem», in Chr. A. Crusius, *De limitibus*, cit., p. 209.

<sup>13</sup> *Ibidem*. Anche in tal caso seguiamo la traduzione del sillogismo data da R. Ciafardone in Id., *L'illuminismo tedesco. Metodo filosofico e premesse etico-teologiche (1690-1765)*, cit., p. 120.

implica necessariamente la falsità dell'altra (*tertium non datur*). Occorre però precisare che le determinazioni opposte comportano tale meccanismo escludente – o l'una o l'altra – solo in quanto si riferiscono ad un medesimo soggetto nel medesimo tempo e sotto il medesimo riguardo<sup>14</sup>. La relazione causale, invece, individua un rapporto reale tra cose del tutto differenti ed aventi, inoltre, una collocazione temporale diversa considerando che l'effetto segue sempre nel tempo la causa che lo ha prodotto. È possibile rintracciare in questa separazione del piano logico da quello reale un primo tentativo di superare l'ambiguità che lo stesso Crusius aveva rilevato del principio di ragion sufficiente – «ob ambiguitatem vocabuli rationis»<sup>15</sup> – indicante indistintamente sia i principi della conoscenza, sia quelli dell'essere, ovvero sia l'*Idealgrund*, sia il *Realgrund*<sup>16</sup>. La mera ragione logica, infatti, esaurisce il suo campo di applicazione nell'indagine delle relazioni di conseguenza logica tra i concetti che può essere effettuata del tutto *a priori* in virtù del principio di non contraddizione. Quest'ultimo, però, non può più valere come principio di deduzione dell'intero campo del reale e da questo punto di vista è una proposizione del tutto vuota<sup>17</sup>. Quando, infatti, pensiamo ad una cosa esistente non indichiamo con ciò un mero completamento della possibilità<sup>18</sup>, ma qualcosa di cui si può affermare un *ubi* e un

---

<sup>14</sup> Si tenga presente la definizione aristotelica secondo cui «è impossibile che la stessa cosa insieme inerisca e non inerisca alla medesima cosa e secondo il medesimo rispetto», Aristotele, *La Metafisica*, a cura di C. A. Viano, Utet, Torino 2005, Libro IV, 1005 b15-20, pp. 272-273. Sul significato del principio di non contraddizione nella storia del pensiero filosofico si veda E. Berti *et al.*, *La contraddizione*, Città nuova, Roma 1977; E. Berti, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'Epos, Palermo 1987; Per ciò che concerne, invece, il rapporto tra principio di non contraddizione e principio di ragion sufficiente considerato nel quadro più ampio della polemica di Crusius con l'ontologia wolffiana, si veda E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, Einaudi, Torino 1953, vol. II, pp. 576-583 e 597-601; S. Vanni Rovighi, *Storia della filosofia moderna*, La Scuola, Brescia 1976, pp. 525-530; L. W. Beck, *Early German Philosophy. Kant and his predecessors*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1969, pp. 394 e sgg.; G. Tonelli, *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768*, ed. «Filosofia», Torino 1959, pp. 128-135; P. Pimpinella *et al.*, *Indici e concordanze degli scritti latini di Immanuel Kant*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1991, vol. II, pp. 18-37.

<sup>15</sup> Chr. A. Crusius, *De limitibus*, § XVI, p. 221.

<sup>16</sup> Id., *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Warheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden*, in *Die philosophischen Hauptwerke*, hrsg. von G. Tonelli, Olms, Hildesheim 1964, Bd. II, p. 53; D'ora in poi *Entwurf*. Sulla distinzione crusiana tra *Idealgrund* e *Realgrund* si veda L. W. Beck, *Early German Philosophy. Kant and his predecessors*, cit., p. 398.

<sup>17</sup> Chr. A. Crusius, *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*, in *Die philosophischen Hauptwerke*, hrsg. von G. Tonelli, Olms, Hildesheim 1965, Bd. III, § 260. D'ora in poi *Weg zur Gewißheit*.

<sup>18</sup> Si pensi alla definizione dell'esistenza data da Wolff: «Hinc *Existentiam* definitio per complementum possibilitatis: quam definitionem nominalem esse patet, et ad recte philosophandum utilem ipso opere experiemur. Dicitur existentia etiam *Actualitas*», in C. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, hrsg. von J. Ecole, Olms, Hildesheim 1962, § 174, p. 143; Sul rapporto tra possibilità ed esistenza in Wolff e più in generale sulla nozione fondamentale di possibile si veda M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1939, vol. I, pp. 167-176; F. L. Marcolungo, *Le radici del possibile. Note per una interpretazione problematica della filosofia di Ch. Wolff*, in *Logica e semantica ed altri saggi*, Padova 1975, pp. 199-218; Id. *Wolff e il possibile*, Antenore, Padova 1982, pp. 31-34; H. Lüthje, *Christian Wolffs Philosophiebegriff*, in «Kant-Studien», 30 (1925), pp. 39-66; H. Pichler, *Ueber Christian Wolffs Ontologie*, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, Leipzig 1910, pp. 91 e sgg.

quando al di fuori del pensiero. Il carattere distintivo dell'esistenza di una cosa è il suo trovarsi immediatamente in un certo punto dello spazio e del tempo<sup>19</sup>.

Proprio in ragione di tali caratteristiche la realtà di una cosa esistente non è deducibile *a priori*, ma al contrario può essere conosciuta solo mediante l'analisi e la constatazione empirica di ciò che soltanto i nostri sensi sono in grado di fornirci. I nostri primi pensieri, infatti, afferma Crusius, sono sensazioni e quindi pensieri di cose esistenti. Il processo conoscitivo comincia sempre con l'esperienza per poi giungere, attraverso l'analisi di ciò che è composto, ai concetti più semplici e non ulteriormente scomponibili. Il passaggio dal composto al semplice implica una precisa gradazione nella chiarezza dei concetti per la quale «è sufficiente che si possa almeno distinguere in tal modo la cosa da ogni altra, anche se la conoscenza di essa non è ancora completa»<sup>20</sup>. Nel caso specifico dell'esistenza, è necessario mostrare nell'ontologia come, partendo dai dati sensibili, siamo in grado di astrarre il concetto dell'esistenza e dell'essenza per poi individuare cosa rimane all'esistenza dopo aver separato ciò che appartiene all'essenza<sup>21</sup>.

Oltre all'importanza del metodo analitico che Crusius fa valere contrapponendolo al procedimento deduttivo della metafisica wolffiana, il filosofo sottolinea – come del resto farà anche Kant – il carattere extraconcettuale dell'esistenza in relazione alla quale non si può parlare più di ragione logica, ma di causa reale concernente le relazioni sussistenti tra le cose. Per meglio chiarire la distinzione tra piano logico e piano reale ci serviamo di un'argomentazione che il filosofo utilizza per confutare la deduzione del principio di ragion sufficiente da quello di non contraddizione. Che qualcosa, afferma Crusius, sorga da sé senza alcuna ragione, può apparire assurdo e incredibile, ma non per questo contraddittorio: «Dicit enim, A in momento secundo est, in primo non fuit; hoc non implicat. B vero non est. Hoc iterum nihil habet repugnantiae»<sup>22</sup>. Asserire che A sorge in un secondo momento e che in quello precedente non era, mentre B (la sua presunta causa) non esiste, non implica un'assurdità logica. Ciò che sorge senza una causa fa, infatti, pensare il venire all'essere di qualcosa in un determinato momento del tempo, un passaggio dal non essere all'essere indicante che prima di quel preciso cominciamento temporale quel qualcosa non esisteva. In questa argomentazione non c'è alcuna

---

<sup>19</sup> Chr. A. Crusius, *Entwurf* cit., § 46; Cfr. B. Bianco, *L'illuminismo tedesco*, estratto da *Grande antologia filosofica. Il pensiero moderno (secoli XVII- XVIII)*, Marzorati, Milano 1968, pp. 1464-1465.

<sup>20</sup> Chr. A. Crusius, *Weg zur Gewißheit*, cit., § 3. In riferimento al passo citato seguiamo la traduzione di B. Bianco, *L'illuminismo tedesco*, cit., p. 1475.

<sup>21</sup> Chr. A. Crusius, *Entwurf* cit., § 45.

<sup>22</sup> Id., *De limitibus*, § XIV, p. 216; In relazione al passo citato si veda R. Ciafardone, *L'illuminismo Tedesco. Metodo filosofico e premesse etico-teologiche (1690-1765)*, cit., p. 122; E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, cit., p. 599.

contraddizione perché ci si riferisce a momenti diversi del tempo non riguardanti il medesimo soggetto<sup>23</sup> e date tali condizioni il principio stesso di non contraddizione, che è una proposizione identica<sup>24</sup>, non ha alcuna validità. La confutazione dell'argomento dovrebbe piuttosto derivare da una riflessione che faccia leva sul principio di causa-effetto – significato reale del principio di ragion sufficiente – e non sul principio di non contraddizione. La legge del divenire è altra dalle pure leggi logiche che descrivono relazioni fra meri concetti.

Interessante notare come lo stesso Kant, al pari di Crusius, giunga alla conclusione che non si dia contraddizione nel presupporre un ente che non abbia alcuna ragione. Rettificando, infatti, la dimostrazione wolffiana del principio di ragione, l'argomento avrebbe dovuto essere formulato nel seguente modo: «se l'ente non ha ragione, la sua ragione è il niente, ovvero il non ente»<sup>25</sup>. Questo, continua Kant, «lo concedo a piene mani perché, se non vi è alcuna ragione, il concetto ad esso corrispondente sarà quello di non-ente»<sup>26</sup>. Se, infatti, ad un ente non può essere assegnata altra ragione al di fuori di quella cui non corrisponde assolutamente alcun concetto, allora l'ente mancherà di ragione, il che conferma semplicemente quanto già era presupposto nell'ipotesi. Non si giunge, dunque, all'assurdo, come Wolff e i suoi seguaci<sup>27</sup> avrebbero voluto identificando surrettiziamente il concetto di “nulla” con quello di “qualcosa” là dove si fosse ammessa l'ipotesi che un ente sia senza ragione – secondo la loro opinione, afferma Kant, «potrei spingermi sino a dimostrare che anche il primo uomo è stato generato da un padre»<sup>28</sup> –,

---

<sup>23</sup> A riguardo Cassirer afferma: «Chi sostiene il verificarsi di un avvenimento privo di causa, non dice altro se non che un avvenimento ora presente non può essere sussistito prima; in ciò non si potrà trovare mai la minima contraddizione, poiché i due giudizi di cui si tratta riguardano differenti istanti di tempo e non possono quindi venire attribuiti al medesimo soggetto», in E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, cit., p. 599.

<sup>24</sup> «Principium enim contradictionis est propositio prorsus identica, ideoque quatenus applicari potest, necesse est de una eademque re uno eodemque respectu et tempore sermonem esse», in Chr. A. Crusius, *De limitibus*, § XIV, p. 215.

<sup>25</sup> E. Kant, *Nuova delucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, in *Dissertazioni latine*, cit., p. 91; G. S. I, p. 397.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 91-93; G. S. I, 397.

<sup>27</sup> Anche per Baumgarten, in accordo con Wolff, il presupposto del nulla quale ragione di qualche possibile avrebbe dato luogo ad un'impossibilità. Se si tiene presente che il criterio discriminante del razionalismo moderno per discernere il possibile dall'impossibile si fonda sul principio di non contraddizione, è facile concludere che l'impossibilità di cui parla Baumgarten equivale ad un'assurdità logico-ontologica: «Si nihil foret ratio alicuius possibilis, foret ex nihilo cognoscibile, cur illud sit, hinc ipsum nihilum repraesentabile et aliquid § 8 nihil aliquid § 14, 8. Hinc quoddam possibile impossibile § 7. 8. Q. a. § 9. Ergo omnis possibilis aliquid est ratio, s. omne possibile est rationatum, s. nihil est sine ratione, seu, posito aliquo, ponitur aliquid eius ratio. Haec propositio dicitur principium rationis», in A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2012, § 20, p. 7.

<sup>28</sup> E. Kant, *Nuova delucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, cit., p. 93; G. S. I, 398.

ma si esplicita semplicemente quanto era già contenuto nell'ipotesi riconducendo l'argomento ad una proposizione identica<sup>29</sup>.

Riprendendo, ora, la critica di Crusius al principio leibniziano-wolffiano di ragion sufficiente, è importante sottolineare due rilevanti conclusioni a cui siamo giunti: la prima, attesta l'indimostrabilità del suddetto principio; la seconda, pone dei limiti alla sua pretesa universalità. Come si è accennato, oltre alle ragioni di natura teoretica esposte, l'esigenza di limitare il campo di applicazione del principio di ragion sufficiente nasce anche da preoccupazioni di ordine etico e teologico dirette a difendere la libertà del volere da una possibile caduta in una concezione fatalistica della realtà. Con l'intento di giustificare e comprendere adeguatamente la posizione di Crusius in merito alla questione indicata sulla libertà, cui principalmente lo stesso Kant risponderà nella *Nova Dilucidatio*, è opportuno soffermarsi su alcuni aspetti dell'etica crusiana che tratteremo nel seguente paragrafo.

## 2. Libertà e legge divina nell'etica di Crusius

Considerando la definizione crusiana, sopra indicata, del principio di ragione determinante, emerge con chiarezza il carattere compiuto ed univoco nonché necessario dell'agire di quel principio in rapporto alla determinazione di una cosa, data una serie di condizioni. Il principio introduce una necessità inevitabile e assolutamente immutabile di tutte le cose<sup>30</sup> tale che l'ipotesi di una sua estensione nel campo dell'agire morale avrebbe comportato la negazione di qualsiasi forma di libertà e con ciò l'impossibilità di una vita morale. Per Crusius diventava, pertanto, fondamentale articolare e circoscrivere il campo di applicazione di quel principio separando l'ambito delle cose fisiche, soggette appunto ad una ragione determinante, da quello proprio delle azioni umane. Poste tali premesse, il principio necessitava di essere riformulato nel modo seguente:

---

<sup>29</sup> Su questo punto G. Petrassi afferma: «Ora, non v'è alcuna contraddizione nel dire che se un ente non ha alcuna ragione, la sua ragione è "nulla" ossia: "non-ente", perché questa è appunto una proposizione identica», in G. Petrassi, *Il problema della causalità in I. Kant*, Bulzoni, Roma 1991, nota 17, p. 74.

<sup>30</sup> Chr. A. Crusius, *De limitibus*, cit., § V, pp. 194-195.

Tutto ciò di cui si può pensare che forse una volta non è stato, sorge da una causa sufficiente, e se non vi è stata nessuna prima azione libera, sorge da essa, così che, poste certe circostanze, non ha potuto sorgere o accadere diversamente<sup>31</sup>.

La libertà, come si può dedurre dal passo appena citato, è sottratta dalla sfera necessitante delle ragioni determinanti, la forma di causalità che le compete è meramente sufficiente – *actiones liberae vere habent rationem sufficientem*<sup>32</sup> – nella misura in cui una sostanza che agisce liberamente deve essere fornita di forze sufficienti per produrre la realtà dell'azione – *sufficientibus praedita est viribus ad actionem*<sup>33</sup> –, oppure per ometterla, o ancora per produrne altre che erano in egual modo possibili:

Vado, ma mi posso anche sedere. Mi siedo, ma posso anche andare. Entrambe le azioni sono in mio potere e non ho bisogno di una nuova ragione determinante, ma mi determino da me stesso<sup>34</sup>.

L'aspetto interessante da rilevare è la distinzione posta da Crusius fra ragione determinante, che individua l'ambito delle ragioni reali riferibili all'esistenza e al divenire – più propriamente potremmo parlare della relazione di causa-effetto –, e ragione sufficiente morale, necessaria a produrre liberamente l'azione senza con ciò essere la causa determinante di un unico modo di agire in presenza di certe circostanze. Siamo, infatti, coscienti che, proprio nelle medesime circostanze, potremmo anche omettere un'azione o regolarla diversamente: «in me trovo che, scrivendo questa cosa, potrei anche interromperla ed eseguire un'altra faccenda o andare su e giù nella stanza»<sup>35</sup>. Proprio per tale motivo Crusius distingue nella libertà due facoltà:

la facoltà di poter fare e anche omettere qualcosa proprio nelle medesime circostanze, cosa che si chiama *libertas contradictionis*, e la facoltà di poter

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, § XLIV, p. 258. Cfr. R. Ciafardone, *L'illuminismo Tedesco. Metodo filosofico e premesse etico-teologiche (1690-1765)*, cit., p. 123. Per un approfondimento del significato della libertà in Crusius si veda S. Carboncini, *Crisi della metafisica dogmatica e fondazione del concetto di libertà nella filosofia di Christian August Crusius* (MS Dissertation), Firenze 1980/81; R. Finster, *Spontaneität, Freiheit und unbedingte Kausalität bei Leibniz, Crusius und Kant*, in «Studia Leibnitiana», 14 (1982), 2, pp. 266-277; A. Von Seitz, *Die Willensfreiheit in der Philosophie des Chr. Aug. Crusius*, Göbel, Würzburg 1899.

<sup>32</sup> Chr. A. Crusius, *De limitibus*, cit., § XLV, p. 259.

<sup>33</sup> *Ibidem*

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 259-260. Cfr. R. Ciafardone, *L'illuminismo Tedesco. Metodo filosofico e premesse etico-teologiche (1690-1765)*, cit., p. 123.

<sup>35</sup> Chr. A. Crusius, *Istruzione per vivere in modo razionale*, a cura di R. Ciafardone, Orthotes, Napoli-Salerno 2014, p. 73.

intraprendere, proprio nelle medesime circostanze, al posto dell'azione attuale, anche un'altra azione; il che è chiamato *libertas contrarietatis*<sup>36</sup>.

Sul piano dell'agire libero il principio logico di non contraddizione perde ogni validità nella misura in cui – riprendendo l'esempio di Crusius – mentre sto scrivendo questa cosa, potrei anche negare tale azione ammettendo, nello stesso tempo e nelle medesime circostanze, la possibilità che si dia l'azione opposta – *libertas contradictionis* – così come sono ammissibili azioni contrarie là dove potrei fare qualcosa di diverso rispetto all'azione attuale di scrivere – *libertas contrarietatis* –. In relazione all'agire, infatti, non si tratta di proposizioni o sillogismi, ma di forze e attività riferibili a ciò che Crusius chiama in senso lato “spirito”, cioè «ogni sostanza la quale è, ha idee o, il che fa per me lo stesso, pensa»<sup>37</sup>. Tutti gli spiriti devono avere una volontà, la loro capacità di azione è infatti possibile solo sul presupposto di una tale facoltà. La questione da porre non è come determinare la realtà partendo dal possibile, ma come una forza prosegua dalla possibilità della sua azione alla realtà. La libertà altro non è che una forza naturale della volontà<sup>38</sup> che, in identiche circostanze, è in grado di iniziare, dirigere e nuovamente interrompere da sé un'attività, e parimenti capace di intraprendere nello stesso tempo «un'attività in modo molteplice più che in modo identico»<sup>39</sup>. Tuttavia, pur essendo consapevoli della realtà di una tale forza, non è possibile determinare *a priori*, per mezzo di un intelletto finito, il modo in cui si esplicherà, se per un certo tempo e che cosa farà. Ciò, infatti, richiederebbe l'agire di un intelletto intuitivo che l'uomo non possiede<sup>40</sup>, limitandosi in tal modo ad una conoscenza soltanto *a posteriori* della manifestazione di quella forza. Da quanto appreso appare evidente l'esigenza di Crusius di sottrarre la libertà al giogo della necessità e di giustificarla sul piano di una concezione volontaristica che rompe lo schema intellettualistico di matrice leibniziano-wolffiana<sup>41</sup>.

Che la volontà sia una forza fondamentale (*Grundkraft*<sup>42</sup>) del tutto distinta dall'intelletto è un dato di cui siamo immediatamente certi e lo sperimentiamo ogni qualvolta abbiamo

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>40</sup> Chr. A. Crusius, *Weg zur Gewißheit*, cit., § 382. Cfr. B. Bianco, *L'illuminismo tedesco*, cit., p. 1488.

<sup>41</sup> Sul rapporto intelletto-volontà in Crusius si veda R. Ciafardone, *L'illuminismo Tedesco. Metodo filosofico e premesse etico-teologiche (1690-1765)*, cit., pp. 125-132; S. Vanni Rovighi, *Storia della filosofia moderna*, cit., p. 526; W. R. Jaitner, *Thomasius, Rüdiger, Hoffmann und Crusius. Studien zur Menschenkunde und Theorie der Lebensführung im 18 Jahrhundert*, Bleicherode 1939.

<sup>42</sup> «Nelle cose finite, però, non possiamo avere nessun altro concetto di forza fondamentale che questo, che cioè essa è la possibilità di un certo effetto prossimo, dal quale il rimanente deve poter essere compreso», in Chr. A. Crusius, *Istruzione per vivere in modo razionale*, cit., p. 49.

coscienza di noi stessi. Un conto è pensare di scrivere, un altro è voler scrivere: «Aliud est scribentem vel scriptionem cogitare, aliud velle scribere»<sup>43</sup>. Non si tratta di una mera distinzione di grado o di direzione rispetto all'oggetto rappresentato o voluto, come se intelletto e volontà fossero semplici modificazioni di una medesima facoltà, ma la distinzione sembra essere ontologicamente fondata in quanto dalla natura dell'intelletto non è possibile derivare alcun contrassegno della volontà. L'intelletto può tendere da un pensiero ad un altro, generare nuovi pensieri, ma ciò non consente di uscire dalla sfera del meramente pensato e di rendere intelligibile l'origine<sup>44</sup> dell'atto volitivo. A quest'ultimo spetta la decisione di attuare o meno quanto l'intelletto ha semplicemente rappresentato nel suo pensiero. Sussiste, senza dubbio, un rapporto fra le due facoltà, ma da ciò non consegue che siano identiche o che l'intelletto sia da considerarsi la causa sufficiente della volontà.

Nella Telematologia – «scienza teoretica delle proprietà, delle forze e delle azioni della volontà umana»<sup>45</sup> – Crusius definisce la volontà come «la forza di uno spirito di agire secondo le sue rappresentazioni»<sup>46</sup>. Oltre ad essere una forza fondamentale distinta dall'intelletto, la volontà è anche una forza dominante tale da dirigere e sottomettere, totalmente o parzialmente, tutte le altre forze dello spirito. Più nello specifico è la libertà che, in quanto forza della volontà ed espressione della sua determinazione morale, deve esercitare un potere dominante: «essa deve essere la forza dominante che debba governare e servirsi delle altre forze dell'anima che le sono sottomesse»<sup>47</sup>. Di conseguenza è la volontà a dirigere l'intelletto su determinati oggetti per lungo o breve tempo e tutto ciò che può eventualmente sorgere come errore o difetto dell'intelletto è in realtà attribuibile alla cattiva direzione della volontà.

Tuttavia la volontà non si estende a tal punto da mutare le leggi stesse con le quali l'intelletto agisce per sua essenza, né tantomeno si identifica con una forza cieca le cui azioni sono prodotte ad arbitrio, private di ogni scopo o causa intelligente e senza che ci sia una ragion sufficiente tale da giustificarle. Ogni suo agire, pur non essendo determinato, presuppone concetti dell'intelletto e ciò è detto nella definizione stessa della volontà, sopra citata. D'altronde una volontà libera che può decidere di fare o di omettere qualcosa e, parimenti, può scegliere di fare qualcos'altro, ha bisogno quantomeno di un

---

<sup>43</sup> Id., *Dissertatio philosophica de corruptelis intellectus a voluntate pendentibus*, in *Die philosophischen Hauptwerke*, Bd. IV, cit., § VII, p. 37.

<sup>44</sup> *Ibidem*, § VIII, p. 38.

<sup>45</sup> Id., *Istruzione per vivere in modo razionale*, cit., p. 47.

<sup>46</sup> *Ibidem*

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 76.

intelletto in grado di rappresentare l'oggetto del volere e di distinguere l'uno dall'altro il fare e l'omettere in generale. Se, dunque, alla volontà è ascrivibile la ragione sufficiente dell'agire morale, all'intelletto si attribuisce il fondamento di possibilità della stessa determinazione della volontà in quanto fornisce il modello o *causa exemplaris*<sup>48</sup> delle nostre azioni. Seguendo questo ragionamento, è possibile intravedere una forma di libertà razionale che, in qualche modo, completa il significato che Crusius attribuisce alla libertà. Tuttavia, non è su questo aspetto che il filosofo pone l'accento. La libertà *perfetta* è la *libertas indifferentiae* o *aequilibrii*:

essa non ha luogo dappertutto, ma soltanto quando due oggetti sono indifferenti per gli scopi ultimi, almeno secondo il nostro giudizio; oppure quando tra due scopi ultimi che desideriamo con lo stesso grado di intensità ci dobbiamo determinare per uno dei due<sup>49</sup>.

Quale ragione oggettiva, in questo caso, potrebbe mai determinarci a favore di un oggetto piuttosto che dell'altro? La verità è che non esiste alcuna ragione oggettiva e determinante dell'azione libera, ma esiste una ragione meramente sufficiente che dovremmo pensare interna allo stesso soggetto agente – all'uomo, quindi –, capace, in tal modo, di autodeterminarsi per un oggetto fra due o più oggetti indifferenti<sup>50</sup>. Il ragionamento di Crusius è finalizzato, a mio avviso, a fondare un concetto di libertà in cui il potere decisionale sia pienamente attribuibile all'uomo e alla sua volontà. Nel caso, infatti, della libertà di indifferenza in cui due o più oggetti del volere sono egualmente desiderabili, potrebbe facilmente generarsi una situazione di stallo se non ci fosse una ragione "sufficiente" e soggettiva in grado di determinare la scelta dell'uno piuttosto che dell'altro. Se interpretiamo la nozione di indifferenza come pura possibilità di scelta in cui, in assenza di ragioni oggettive determinanti, è il soggetto stesso a decidere delle proprie azioni, si può in ciò rinvenire il tentativo da parte di Crusius di dare un fondamento morale alle azioni umane. Il soggetto agente in quanto è autore delle proprie azioni è al contempo suscettibile di imputazione<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>50</sup> In riferimento al concetto di *libertas indifferentiae*, R. Ciafardone afferma: «Crusius propende, dunque, per un "indeterminismo limitato", cioè per una concezione della libertà intesa come possibilità dell'uomo di decidersi "bei indifferenten Objekten"», in R. Ciafardone, *L'illuminismo tedesco. Metodo filosofico e premesse etico-teologiche (1690-1765)*, cit., p. 132.

<sup>51</sup> Come afferma H. Klemme: «Proprio perché per Crusius non vale il principio di ragion sufficiente, che in Wolff costituisce il fondamento del concetto del volere umano, una persona è responsabile della propria decisione e della propria azione nel senso pieno della parola», H. Klemme, *Necessità pratica e indifferenza*

La libertà non può essere assoluta, né la si può fondare illusoriamente sulla natura dell'uomo, in quanto darebbe luogo ad una sorta di giustificazionismo universale in cui nulla è veramente lodato o biasimato, premiato o condannato. Se un uomo si determina al male piuttosto che al bene, ciò non avviene per una disposizione naturale che rende l'azione necessaria, ma in virtù di una scelta consapevole e libera del soggetto che in quel momento avrebbe anche potuto negare quell'azione oppure agire diversamente. D'altra parte che ci siano spiriti liberi di tal sorta è un dato che Crusius dimostra sul concetto di perfezione divina. Se Dio avesse attuato questo mondo senza il minimo scopo ultimo formale<sup>52</sup>, non avrebbe aggiunto nulla di più a quel mero rapporto già esistente nella posizione della sola possibilità, ovvero l'essere e l'essenza delle creature sarebbero dipese completamente da lui, il che contraddice alla perfezione divina. Chiunque, inoltre, conceda che ci siano leggi divine deve anche concedere che ci sia un soggetto agente, la cui libertà lo renda capace di sottomettersi alla legge e di poter agire in conformità ad essa. La vera libertà «deve essere ciò che ci rende idonei a essere sottomessi a una legge e a una obbligazione e a rendere conto dell'organizzazione delle nostre azioni»<sup>53</sup>. Il fine più alto della morale crusiana si risolve, in ultima analisi, nell'obbedienza al comando divino che il filosofo presenta come la suprema legge fondamentale naturale:

*Fà per obbedienza al comando del tuo creatore, come tuo sovrano naturale e necessario, tutto ciò che è conforme alla perfezione di Dio e, inoltre, alla perfezione essenziale della tua propria natura e di tutte le altre creature; fà, infine, anche tutto ciò che è conforme ai rapporti tra loro delle cose da lui create e ometti il contrario*<sup>54</sup>.

È inevitabile a questo punto della trattazione domandarsi in che modo la teoria della libertà di indifferenza si accordi con il fondamento teologico della legge morale. Seguono, infatti, alcune importanti considerazioni.

L'intera polemica condotta da Crusius contro il determinismo wolffiano se, da un lato, giunge ad isolare la libertà dalla sfera di influenza del principio di ragion determinante, dall'altro, non è in grado di legittimare adeguatamente il principio dell'autonomia della

---

*del volere. Considerazioni sulla libertas indifferentiae in Kant*, in *Etica e mondo in Kant*, a cura di L. Fonnesu, il Mulino, Bologna 2008, p. 64.

<sup>52</sup> Quanto allo scopo ultimo formale Crusius afferma: «Infine deve essere pensato un certo rapporto del medesimo oggetto con lo spirito volente, che esso cerca di attuare e per cui ha intrapreso l'azione; rapporto che si chiama scopo ultimo formale», in Chr. A. Crusius, *Istruzione per vivere in modo razionale*, cit., p. 53. Lo scopo ultimo formale è distinto sia dallo scopo ultimo soggettivo – la volontà attiva che tende a qualcosa – sia dallo scopo ultimo oggettivo – l'oggetto a cui si tende –, *Ibidem*, pp. 52-53.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>54</sup> *Ibidem*, pp. 157-158.

volontà. La rivendicazione del primato di quest'ultima sull'intelletto, l'idea di una ragione sufficiente – non determinante – dell'azione libera, pur favorendo una “soggettivazione” dei motivi del volere, non consentono, a mio avviso, di giustificare sufficientemente sul piano morale il concetto di una causalità mediante libertà – utilizzando il linguaggio kantiano –. Secondo la prospettiva di Crusius esiste un soggetto agente – l'uomo – che in virtù di una ragione sufficiente è in grado di autodeterminarsi, ma nello stesso tempo tale determinazione per essere effettivamente morale richiede l'obbedienza ad un comando esterno, la volontà di Dio. È indubbio che potremmo scegliere di non seguire il comando divino, ma è anche indubbio che la legge divina, che fonda la moralità dell'azione, comanda di omettere il contrario e cioè di determinarci in quell'unico modo conforme alla volontà di Dio. Il piano dell'obbligazione morale implica certamente una forma di necessità diversa da quella fisica, ciò però non ci esime dal pensare che Dio stesso potrebbe fungere da causa determinante delle nostre azioni facendo in tal caso valere un principio esterno a fondamento della morale e non una ragione sufficiente immanente al soggetto dell'agire libero, all'uomo.

Inoltre, ci si chiede, è possibile mantenere realmente un equilibrio di indifferenza rispetto ai motivi del volere se questi motivi vanno ad identificarsi con la legge divina che funge da movente dell'agire morale? E, quindi, generalizzando, in che modo conciliare la teoria della libertà di indifferenza con la suprema legge di Dio? La risposta, a mio parere, conduce all'impossibilità di un accordo fra le due prospettive e, anche nell'ipotesi che fosse possibile, ritengo, confermando le motivazioni iniziali di queste considerazioni, non si possa parlare di autonomia della volontà, nemmeno nella forma più attenuata di un'autonomia limitata, come sottolinea M. Benden<sup>55</sup>. La stessa teoria dell'*arbitrium indifferentiae* si rivela, a mio avviso, troppo debole per fondare teoreticamente il principio di autodeterminazione in sede morale. Più che renderlo intelligibile, lo costruisce sul falso presupposto che si dia in ogni caso un agire arbitrario del soggetto finito, il quale può sempre creare da sé le rappresentazioni che fungono da moventi delle proprie azioni, indipendentemente da tutte le ragioni determinanti che, in rapporto a certe circostanze, porterebbero ad un'azione piuttosto che ad un'altra. Questo aspetto conduce per lo più a teorizzare il carattere di indeterminazione della libertà, ma non quello di autodeterminazione. Non a caso Kant dirà a riguardo: «usare la libertà non significa essere portati da un vago slancio da una parte e dall'altra verso gli oggetti»<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup>M. Benden, *Christian August Crusius. Wille und Verstand als Prinzipien des Handelns*, Bonn, Bouvier Verlag 1972, pp. 220 e sgg.

<sup>56</sup>E. Kant, *Nuova delucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, cit., p. 101; G. S. I, 401.

### 3. Principio di ragione e causalità nella *Nova Dilucidatio*

Nella Sezione II della *Nova Dilucidatio* Kant argomenta intorno al significato del principio di ragion sufficiente seguendo, almeno nelle sue linee fondamentali, la discussione avviata da Crusius<sup>57</sup> con il quale condivide l'esigenza di articolare il suddetto principio contestandone, in opposizione al razionalismo leibniziano-wolffiano, la sua derivazione dal principio di non contraddizione. Anche per Kant la dimostrazione wolffiana del principio secondo cui per ragion sufficiente si intende ciò donde si può capire perché qualcosa sia piuttosto che non<sup>58</sup>, si rivela del tutto insufficiente nonché tautologica. Wolff, infatti, scambia il definito con la definizione<sup>59</sup> commettendo una petizione di principio in quanto nel *cur* della definizione è già tacitamente inclusa la nozione di ragione. Il suo ragionamento, oltre ad essere inficiato dai limiti di un procedimento aprioristico-deduttivo, non consente di spiegare adeguatamente il significato del grande principio del quale è, in primo luogo, opportuno modificarne, seguendo l'esempio di Crusius, la denominazione. L'espressione "ragione sufficiente" è, infatti, ambigua proprio perché paradossalmente rivela la sua insufficienza a giustificare in modo necessario perché qualcosa sia così e non altrimenti. Sostituendola, invece, con l'espressione "ragione determinante" si chiarisce il significato di ragione come quella condizione necessaria che consente la determinazione di qualcosa con esclusione del suo opposto: «determinare significa porre in modo tale che sia escluso ogni opposto»<sup>60</sup>. Considerando che ogni verità ha luogo proprio mediante la determinazione di un soggetto rispetto ad un predicato, il che implica appunto l'aver escluso il predicato opposto, allora si conclude che «niente è vero senza ragione determinante»<sup>61</sup>.

---

<sup>57</sup> Sul rapporto Kant-Crusius si veda E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, cit., vol. II, pp. 569-607; R. Ciafardone, *L'illuminismo tedesco. Metodo filosofico e premesse etico-teologiche (1690-1765)*, cit.; Id., *Sul rapporto Kant-Crusius*, in «Il Pensiero», 12 (1967), pp. 86-104; G. Tonelli, *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768*, cit.; M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano*, Magenta, Varese 1953; P. Pimpinella et al., *Indici e concordanze degli scritti latini di Immanuel Kant*, cit.; A. Lamacchia, *La formazione del criticismo nei primi scritti kantiani (1746-1770)*, Levante, Bari 1995; S. Carboncini, *Crisi della metafisica dogmatica e fondazione del concetto di libertà nella filosofia di Christian August Crusius*, cit., pp. 182-239; L. W. Beck, *Early German Philosophy. Kant and his predecessors*, cit.; A. Marquardt, *Kant und Crusius*, Kiel 1885; M. Wundt, *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Enke, Stuttgart 1924; H. Heimsoeth, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und Ontologische Grundlagen*, Kölner Universitäts-Verlag, Köln 1956, vol. I, p. 125-188; R. Finster, *Spontaneität, Freiheit und unbedingte Kausalität bei Leibniz, Crusius und Kant*, in «Studia Leibnitiana», cit.; C. Kanzian, *Kant und Crusius 1763*, in «Kant-Studien», 84 (1993), 4, pp. 399-407.

<sup>58</sup> «Per rationem sufficientem intelligimus id, unde intelligitur, cur aliquid sit», in C. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, cit., § 56, p. 39.

<sup>59</sup> E. Kant, *Nuova delucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, cit., p. 79; G. S. I, 393.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 81; G. S. I, 393.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

Non si può non notare nella definizione kantiana un retaggio della tradizione razionalistica che lega il principio di ragione a quello di non contraddizione, per quanto lo stesso Kant neghi esplicitamente la pretesa derivazione del primo dal secondo. Si confronti a riguardo il testo di Baumgarten: «Quod aut ponitur esse A, aut ponitur non esse A, DETERMINATUR. Quod vero tantum ponitur esse aut A, aut non A, est INDETERMINATUM»<sup>62</sup>. Si deduce dal testo citato che affinché qualcosa sia determinato, è necessario che convenga ad esso l'attribuzione di un predicato con l'esclusione del suo opposto: si pone che qualcosa è A (escludendo non A) oppure che qualcosa è non A (escludendo A). Nel caso in cui, infatti, di un soggetto si pone soltanto che sia o A oppure non A, il soggetto resta ancora indeterminato rispetto ai predicati contraddittori. La ragione del determinare è il determinante: «ratio determinandi est DETERMINANS»<sup>63</sup>. Come si può notare anche in Baumgarten la relazione posta dal principio di ragione è intesa come rapporto tra determinante e determinato e, proprio come in Kant, “determinare” mediante ragione significa attribuire un predicato ad un soggetto con esclusione del suo opposto.

Pur tenendo conto di una tale vicinanza di pensiero, va detto che in Baumgarten il rapporto tra determinante e determinato ha un significato essenzialmente ontologico ed, inoltre, questione centrale, non compare ancora un'articolazione del principio di ragion sufficiente che, invece, Kant introduce proprio con il deciso intento di superare sia i limiti della posizione razionalistica, sia l'accusa di ambiguità mossa dallo stesso Crusius al suddetto principio.

Il filosofo, infatti, perviene ad una fondamentale distinzione che cade sotto la comune radice del principio di ragione determinante. La ragione (*ratio*) cioè si distingue in antecedentemente determinante – *ratio cur* o *ratio essendi vel fiendi* – e conseguentemente determinante – *ratio quod* o *ratio cognoscendi*:

*Antecedentemente* determinante è quella la cui nozione precede il determinato, vale a dire quella senza la quale il determinato non è intelligibile.

*Consequentemente* determinante è quella che non sarebbe posta se non fosse già posta, in base ad altro, la nozione che è da essa determinata<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, cit., § 34, pp. 10-11.

<sup>63</sup> *Ibidem*, cit., § 35, p. 11.

<sup>64</sup> E. Kant, *Nuova delucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, cit., p. 77; G. S. I, 392. Cfr. Id., *Reflexion* 5616 (1778-1779), G. S. XVIII, 256: «A posteriori also werden wir Ursache haben, den Grund der Handlung, nemlich den Erklärungs-, aber nicht Bestimmungsgrund derselben, in der Sinnlichkeit zu finden; a priori aber, wenn die Handlung als künftig vorgestellt wird (antecedenter), werden wir uns zu derselben unbestimmt und uns vermögend fühlen, einen ersten Anfang der Reihe der Erscheinungen zu machen». Sulla distinzione tra *ratio cognoscendi* e *ratio essendi vel fiendi* nella *Nova Dilucidatio* si veda

Questa distinzione, oltre a favorire il completo superamento dell'accusa di ambiguità mossa da Crusius al principio di ragione sufficiente – come d'altronde lo stesso Kant dichiara esplicitamente<sup>65</sup> –, sembra superare anche la stessa soluzione crusiana che pure era giunta a separare il fondamento reale (*Realgrund*) da quello ideale (*Idealgrund*) e l'ambito delle ragioni determinanti da quello delle ragioni sufficienti proprie della sfera morale.

Nella proposizione quarta Kant afferma che non si deve cercare la ragione del *quod* dal momento che ciò si determina solo conseguentemente, in rapporto cioè all'esperienza. La *ratio cognoscendi* non può, infatti, che constatare sulla base della osservazione empirica che qualcosa sia così e non altrimenti, un dato quest'ultimo che produce certezza, ma non verità. Si deve, invece, indicare la ragione del perchè, la *ratio cur*, ovvero la ragione posta la quale si rende intelligibile la determinazione del predicato di un soggetto con esclusione del suo opposto. In tal caso la ragione non è solo il criterio di verità, ma è anche la fonte di verità e ciò nella misura in cui sia possibile *a priori*. Come si può notare, oltre all'interessante distinzione che Kant fa emergere tra certezza e verità, ne compare, a mio avviso, anche un'altra che va esplicitata, quella tra possibile e vero. Sembra che Kant faccia coincidere la nozione di indeterminato – in riferimento ad un soggetto – con quella di possibile nel senso che fino a quando non è data alcuna ragione antecedentemente determinante si può avere il possibile, ma non il vero<sup>66</sup>. Infatti nella condizione in cui ad un certo soggetto A conviene o il predicato B oppure il predicato non B, si ha che entrambi i predicati sono possibili rispetto al soggetto che, in tal caso, risulta ancora indeterminato – ragionamento che risente dell'influenza di Baumgarten –, ma nessuno dei due predicati è vero rispetto alla nostra conoscenza. Solo la ragione – *ratio cur* – consente il passaggio dall'indeterminato al determinato mediante l'attribuzione di uno solo dei due predicati con l'esclusione del suo opposto. E sotto tale riguardo la ragione è fonte di verità.

Si noti che, in questo contesto, compare una definizione della verità, ben lontana dal senso classico dell'*adaequatio rei et intellectus*, che sembra risolversi nella razionalità

---

A. Lamacchia, *La filosofia della religione in Kant*, Lacaia, Bari 1969, pp. 119-125; Id., *La formazione del criticismo nei primi scritti kantiani*, cit., pp. 73-79; M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano*, cit., pp. 117-122; G. Tonelli., *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768*, cit., pp. 133-137; G. Petrassi, *Il problema della causalità in I. Kant*, cit., pp. 71-77; per un approfondimento del significato del principio di ragion sufficiente nella filosofia kantiana con riferimento non solo alla *Nova Dilucidatio* si veda S. Künkler, *Kant e la determinazione. Fondazione e anfibia nella prima Critica*, Marsilio, Venezia 2009; M. Paolinelli, *Fisico-teologia e principio di ragion sufficiente. Boyle, Maupertuis, Wolff, Kant*, Vita e Pensiero, Milano 1971, pp. 70-124; G. Giannetto, *Principio di ragione e metafisica in Leibniz e Kant*, Loffredo, Napoli 1996, pp. 77-90.

<sup>65</sup> E. Kant, *Nuova delucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, cit., p. 93; G. S. I, 398.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 79; G. S. I, 392.

tutta interna al rapporto, necessario ed univoco, fra soggetto e predicato<sup>67</sup>. Affinché qualcosa sia vero rispetto alla nostra conoscenza è necessario che vi sia una ragione – *ratio cur* – che renda determinato ciò che ancora apparirebbe indeterminato sul piano della mera *ratio cognoscendi*. Se dall’osservazione dell’eclissi dei satelliti di Giove – per riprendere l’esempio kantiano<sup>68</sup> – è possibile ricavare la ragione conoscitiva della propagazione della luce che avviene secondo una velocità non istantanea, è solo mediante la ricerca della ragione di simile accadere che siamo in grado di spiegare perché il movimento della luce avvenga proprio in quel modo e non in un altro, e cioè risalendo all’ipotesi dell’elasticità delle particelle di aria che la luce deve successivamente attraversare. Quest’ultima è la ragione antecedentemente determinante senza la quale alcun determinato sarebbe posto.

Riflettendo sulla relazione che passa tra il soggetto e il predicato il filosofo parla anche di ragioni *identiche* nelle quali il predicato è determinato o in virtù di un rapporto di implicazione con il soggetto – nel caso dell’identità con il predicato di nozioni che sono già implicate dal soggetto –, oppure per mezzo della sua identità con il soggetto e in tal caso ci si limita semplicemente a palesarlo. Come si può notare si tratta di un ambito logico di riferimento – *ratio veritatis* – che fa leva sul principio di identità e di non contraddizione. Tuttavia nel testo kantiano non si individua chiaramente quale sia il rapporto tra *ratio veritatis* e *ratio cur* e se la prima possa essere riconducibile alla seconda considerata però sotto il profilo logico del rapporto soggetto-predicato. È, infatti, possibile individuare nel discorso kantiano anche un significato logico del principio di ragione nella misura in cui la relazione tra il soggetto e il predicato è spiegabile come rapporto tra fondamento e fondato<sup>69</sup> rendendo, in tal modo, il soggetto stesso la *ratio essendi* del predicato. Quest’ultimo caso rischia però, a mio avviso, una ricaduta nello schema razionalistico dell’identità se non si tiene ben presente la separazione effettuata da Kant tra l’ambito puramente logico-formale e quello proprio dell’esistenza. La relazione logica di fondamento (*Grund*) e conseguenza non va scambiata con quella reale

---

<sup>67</sup> Su questo aspetto si veda M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano*, cit., pp. 117-122.

<sup>68</sup> E. Kant, *Nuova delucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, cit., p. 79; G. S. I, 392-393.

<sup>69</sup> Si tenga presente quanto Kant affermerà più tardi in una fase ormai matura del suo pensiero: «D’una proposizione io posso benissimo affermare che essa possiede in se stessa il fondamento (quello logico) della sua verità, poiché il concetto di soggetto è qualcosa di differente da quello di predicato e può racchiudere il fondamento di questo», in E. Kant, *Su una scoperta secondo la quale ogni nuova critica della ragion pura sarebbe resa superflua da una più antica*, in *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Laterza, Bari 1991, pp. 74-75; G. S. VIII, 198.

(*Realgrund*) nella quale il fondamento materiale – come Kant preciserà in una lettera a Reinhold<sup>70</sup> – dell’esistenza delle cose è chiamato più propriamente causa (*Ursache*).

Quando, infatti, il filosofo pone l’accento sulla ragione determinante della possibilità dell’esistenza – *ratio actualitatis* – la *ratio cur* sembra assumere un significato più temporale che logico esplicitandosi come relazione causale nella quale il determinante precede nel tempo il determinato. La *ratio cur* cioè diviene una causa reale che agisce nel tempo e si riferisce alle esistenze contingenti: «niente che esiste in modo contingente può mancare di una ragione antecedentemente determinante l’esistenza»<sup>71</sup>. Che il contingente esista solo sotto la condizione di un altro contingente come sua causa è una tesi che il filosofo porterà avanti sino alla fase critica del suo pensiero<sup>72</sup> nella quale la nozione di ragione antecedentemente determinante troverà il suo pieno sviluppo nella teorizzazione della seconda analogia dell’esperienza, principio valido nell’ambito dei fenomeni e non in quello atemporale del noumeno. Il legame che Kant stabilisce tra il principio di ragione e l’ordine delle esistenze contingenti è di fondamentale importanza per la presente discussione in quanto motivo di profondo distacco dal pensiero crusiano secondo il quale, come sopra si è cercato di spiegare, il principio di ragione determinante introduce una necessità assoluta in tutte le cose che sono e che accadono. Da ciò segue che la distinzione tra contingente e necessario, assunta da Kant e fondata sulla dimostrazione dell’esistenza di Dio quale unico essere che esiste in modo assolutamente necessario<sup>73</sup>, appare del tutto inammissibile secondo l’argomentazione crusiana.

Se è, quindi, possibile rintracciare, nelle sue linee generali, una sorta di continuità concettuale tra i due pensatori, soprattutto per ciò che concerne l’esigenza di rivalutare il piano concreto dell’esistenza e di uscire dal circolo infecondo della logica razionalistica, non è possibile trovare la stessa continuità in riferimento all’applicazione reale del principio di ragione. È vero che nel campo delle realtà fisiche, Crusius distingue tra

---

<sup>70</sup> Nella lettera a Reinhold del 12 maggio 1789 Kant fa un interessante osservazione facendo emergere una distinzione interna allo stesso fondamento reale che può essere formale o materiale: «osservo che il fondamento reale è a sua volta duplice: o *formale* (dell’*intuizione* degli oggetti), per es. i lati del triangolo contengono il fondamento degli angoli; o *materiale* (dell’*esistenza* delle cose). È quest’ultimo a far sì che ciò che contiene il fondamento sia chiamato causa (*Ursache*)», in Id., *Epistolario filosofico, 1761-1800*, a cura di O. Meo, Il Melangolo, Genova 1990, p. 184; G. S. XI, 36.

<sup>71</sup> Id., *Nuova delucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, cit., p. 87; G. S. I, 396.

<sup>72</sup> Si consideri il testo della *Critica della ragion pura*: «Ma il mutamento è l’accadimento che, in quanto tale, è possibile solo tramite una causa, il cui non-essere è dunque per sé possibile, e così si conosce la contingenza dal fatto che qualcosa può esistere soltanto come effetto di una causa; pertanto, se si assume una cosa come contingente, dire che essa ha una causa sarà una proposizione analitica», in Id., *Critica della ragion pura*, cit., p. 447; B 291.

<sup>73</sup> Nella Proposizione VII Kant afferma: «Si dà un ente la cui esistenza precede la stessa possibilità e di se medesimo e di tutte le cose e che perciò è detto esistere in modo assolutamente necessario. Si chiama Dio», in Id., *Nuova delucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, cit., p. 85; G. S. I, 395.

ragioni conoscitive e ragioni reali, ma la *ratio cur* non sembra rientrare nella sfera delle ragioni di esistenza presentandosi in una sorta di ambigua identificazione con la *ratio cognoscendi*<sup>74</sup>. Lo stesso Kant, d'altronde, dichiara esplicitamente che la suddivisione in causa ideale e causa reale fatta da Crusius è del tutto diversa dalla sua e insufficiente a spiegare la distinzione tra piano logico e reale, l'intelligibilità dei quali poggia su principi di natura differente:

Osservo per inciso che la suddivisione del signor Crusius in causa ideale e causa reale è del tutto diversa dalla mia. La sua causa ideale infatti coincide con la causa conoscitiva, e in tal caso è facile vedere che se già considero una cosa come causa, ne posso dedurre la conseguenza. Perciò secondo lui il vento serotino è una causa reale delle nuvole che portano la pioggia ed è contemporaneamente una causa ideale perché da esso riesco a riconoscerle e a prevederle. Secondo i miei concetti invece la causa reale non è mai una causa logica, e la pioggia non viene posta dal vento in conformità al principio di identità<sup>75</sup>.

Tenendo conto della separazione tra piano logico e piano reale Kant riferisce la *ratio cur* alle esistenze contingenti ponendo un assunto di fondamentale importanza non solo dal punto di vista teoretico, ma anche pratico in quanto presupposto necessario allo sviluppo della sua concezione della libertà che, come vedremo, si oppone radicalmente all'arbitrarietà morale di Crusius.

#### 4. Dalla libertà di indifferenza di Crusius alla libertà razionale di Kant

L'applicazione reale del principio di ragione come determinazione genetica o causale delle esistenze contingenti pone un netto distacco della posizione kantiana da quella razionalistica superando sia l'illegittima estensione dell'assioma *nihil est sine ratione* –

---

<sup>74</sup> A riguardo A. Lamacchia osserva: «Per il Crusius la *ratio cognoscendi o cur* (*Erkenntnisgrund*) è separata dalla *ratio existentiae* (*Realgrund*). Per Kant invece la *ratio cur*, *a priori*, non è distinta dalla *ratio existentiae* (nella quale rientra anche la *ratio quod*): le cause fisico-reali sono quindi determinabili e conoscibili *a priori*», in A. Lamacchia, *La filosofia della religione in Kant*, cit., pp. 122-123; Come, inoltre, fa notare Tonelli «vi sono, però, tra *Realgrund* e *Idealgrund* (*ratio essendi e cognoscendi*) di Crusius e quelli di Kant, differenze che non vanno dimenticate», in G. Tonelli *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768*, cit., p. 135; Cfr. A. Marquardt, *Kant und Crusius*, cit., pp. 17-19.

<sup>75</sup> E. Kant, *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in *Scritti precritici*, Laterza, Bari 2000, p. 288; G. S. II, 203.

come si riscontra in Wolff e Baumgarten – sia la posizione crusiana nella quale la *ratio cur* è separata dalla *ratio existentiae*. I risultati teoretici raggiunti valgono come premesse necessarie per avviare la riflessione kantiana ad una soluzione diversa del problema della libertà che colpisce proprio la teoria dell'*arbitrium indifferentiae* di Crusius.

In primo luogo, il filosofo considera errata la tesi crusiana sulla libertà del volere in quanto esclude vi siano ragioni antecedentemente determinanti l'azione libera. Crusius, spiega Kant, «ritiene che una libera volizione sia determinata in atto per mezzo della sua esistenza, non antecedentemente per mezzo di ragioni che precedono la sua esistenza»<sup>76</sup>. La sola posizione dell'attualità non è mai sufficientemente determinante tale da escludere tutte le determinazioni opposte – salvo il caso in cui si tratti di un'esistenza necessaria – e se non è sufficientemente determinante non può esserci alcuna determinazione completa dell'ente, dunque, neppure la determinazione della sua esistenza che, come abbiamo indicato, presuppone, invece, sempre una ragione antecedentemente determinante. Anche nel caso di una libera volizione si ammettono, pertanto, ragioni che precedono la sua esistenza.

L'ammissione di una *ratio determinans* dell'agire morale non significa introdurre un'inevitabile necessità tale da costringere l'individuo ad agire in quel solo e unico modo contro la sua stessa volontà. Quell'ammissione non comporta l'accusa di determinismo in sede morale, come di seguito sarà chiarito. Infatti, in difesa della libertà del volere, Kant non si trova costretto a ricorrere ai presupposti concettuali del sistema leibniziano, ripresi anche da Wolff<sup>77</sup>, quali la distinzione tra necessità assoluta e necessità ipotetica, e la teoria dell'armonia prestabilita. Quanto alla distinzione tra i due tipi di necessità che Kant considera ormai logora (*tritum*), il filosofo appoggia le obiezioni di Crusius riportando il suo argomento nella Proposizione IX della *Nova Dilucidatio*<sup>78</sup>. Anche per Kant, infatti, quella distinzione non salvaguarda dal rischio di cadere nel fatalismo. Non ha alcuna importanza, secondo il ragionamento kantiano, che l'opposto di un evento, già determinato da ragioni antecedenti, sia in sé possibile perché sul piano concreto dell'accadere questo opposto non può mai attuarsi mancando di ragioni antecedenti che ne determinano la sua esistenza. Per tale motivo accade unicamente quell'evento che è fondato su ragioni antecedentemente determinanti. La distinzione tra necessità assoluta e

---

<sup>76</sup> Id., *Nuova delucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, cit., p. 91; G. S. I, 397.

<sup>77</sup> Nella *Metafisica tedesca* Wolff distingue ciò che è *assolutamente necessario*, in quanto è necessario di per sé o ha in sé la ragione della necessità, da ciò che è *necessario a una condizione*, cioè «diventa necessario solo riguardo a un'altra cosa» e, in tal caso, ha la ragione della necessità fuori di sé, in C. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., § 575, pp. 465-467.

<sup>78</sup> E. Kant, *Nuova delucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, cit., pp. 95-97; G. S. I, 399-400.

necessità ipotetica non annulla, quindi, la forza e l'efficacia della necessità che risulta determinante anche in rapporto alle azioni umane.

Consideriamo l'esempio kantiano – che è anche di Crusius<sup>79</sup> –, il caso in cui Caio ha detto una menzogna<sup>80</sup>. Ebbene a quest'ultimo non ripugna la sincerità se lo consideriamo dal punto di vista delle sue determinazioni primitive, cioè in quanto è uomo, ma nel caso concreto in cui Caio mente, quell'attributo è impossibile perché contraddice all'ordine delle ragioni antecedentemente determinanti. Ciò porterebbe alla conclusione che Caio è determinato alla menzogna e, riprendendo Crusius, che tutto «ciò che facciamo non va imputato a noi; invece, la sola causa di tutte le cose è Dio, che ci ha vincolato a leggi in maniera tale che adempiamo in ogni modo alla sorte che ci è destinata»<sup>81</sup>.

Per quanto Kant concordi con Crusius sul fatto che la distinzione tra i due tipi di necessità non consente di eliminare la forza e la certezza della determinazione, non può non mettere in luce l'errore in cui il suo illustre avversario è caduto. A suo giudizio, Crusius non coglie il punto centrale della questione prestando la sua attenzione al problema della necessità intrinseca dell'azione piuttosto che alla questione dell'origine causale dell'azione stessa: «Qui, però, il nodo della questione non è *fino a che punto*, ma *dove* sia necessario l'accadimento futuro dei contingenti»<sup>82</sup>. Un'azione libera, secondo Kant e contrariamente a quanto afferma Crusius, non è meno determinata di qualsiasi altro accadimento fisico. In quanto determinata implica l'esclusione del suo opposto, ma ciò avviene non per ragioni poste al di fuori del soggetto agente, quanto piuttosto per ragioni interne al soggetto stesso che risiedono nei suoi appetiti e nelle sue inclinazioni spontanee. In tal caso l'azione sarà sì determinata, ma ad un tempo compiuta volontariamente. Riferendosi alle azioni libere degli uomini Kant afferma:

Le azioni sono determinate da quella connessione, certissima ma volontaria, secondo una legge stabile, all'interno della stessa propensione delle volizioni e degli appetiti, in quanto l'uomo si sottomette di buon grado alle tentazioni provenienti dalle rappresentazioni<sup>83</sup>.

---

<sup>79</sup> Cfr. Chr. A. Crusius, *De limitibus*, cit., pp. 197-202.

<sup>80</sup> E. Kant, *Nuova delucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, cit., p. 97; G. S. I, 399.

<sup>81</sup> *Ibidem*

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 99; G. S. I, 400.

<sup>83</sup> *Ibidem*

Kant parla di una connessione certissima ma volontaria secondo una legge stabile, il che conferma, a mio avviso, l'agire di una *ratio determinans* interna al soggetto che consente di giustificare perché l'azione compiuta sia stata proprio quella e non un'altra.

Per i sostenitori dell'*arbitrium indifferentiae*, come Crusius, non avrebbe alcun senso porre la domanda circa il perché di un'azione piuttosto che di un'altra. Secondo la loro opinione un uomo che agisce per libera volizione si limita a dire semplicemente che ha compiuto quell'azione «perché così a lui è *piaciuto* di più»<sup>84</sup> e se l'azione è già avvenuta direbbe che ormai l'ha già compiuta senza porsi una questione ulteriore sul perché della propria azione. Condizione, quest'ultima, che andrebbe a minare il concetto stesso di libertà cadendo in una sorta di irrazionalità pratica che Kant non potrebbe accettare. Il filosofo, infatti, perviene ad una confutazione della teoria della libertà di indifferenza sostenuta da Crusius e lo fa servendosi di strumenti interni a quella stessa teoria. Dire che un soggetto agisce per nessun'altra ragione se non quella legata alla sua volontà o meglio ancora al suo piacere, produce l'illusione che non vi siano ragioni determinanti dell'azione e che tutto sia lasciato al potere decisionale del soggetto che crea arbitrariamente le rappresentazioni contenenti i moventi di una scelta in dato caso. Ma, afferma Kant, «Difatti, cos'è il piacere, se non l'inclinazione della volontà verso una parte, piuttosto che verso quella opposta, a seconda della tentazione proveniente dall'oggetto?»<sup>85</sup>. Il filosofo fa leva sul significato di piacere (*lubitus*<sup>86</sup>) che esprime una tendenza della volontà, un'acquiescenza della stessa nell'oggetto, proporzionale all'attrazione da quest'ultimo esercitata. La volontà, quindi, sceglie tra rappresentazioni già date, determinandosi per quella che più l'attrae e non creando e modificando le rappresentazioni arbitrariamente e secondo i propri appetiti<sup>87</sup>.

Anche nel caso in cui due oggetti sono indifferenti per la nostra azione, dal punto di vista delle motivazioni coscienti, c'è sempre una ragione interna che inclina più da una parte che dall'altra e che porta il soggetto a decidersi per ciò che più gli è gradito. E non sempre le ragioni interne che determinano la scelta sono congiunte ad una rappresentazione cosciente del soggetto agente. Infatti vi sono molteplici ragioni di cui

---

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 101; G. S. I, 401.

<sup>85</sup> *Ibidem*

<sup>86</sup> *Ibidem*. Riferendosi al significato di *lubitus* nella *Nova Dilucidatio* A. Lamacchia afferma: «Pertanto egli risolve l'essenza della libertà nel *lubitus* o *Belieben*, che è una specie di *cognitio subiectiva*, ed esprime la stessa tendenza della volontà a determinarsi o decidere per l'oggetto conosciuto che più l'attrae», in A. Lamacchia, *La filosofia della religione in Kant*, cit., p. 142.

<sup>87</sup> Si tenga presente quanto Crusius afferma: «Scilicet libertas est interna voluntatis activitas, qua nos ipsi determinare possumus, et eodem tempore iisdemque rebus circumstantibus secundum appetitum aliquem agere, vel actionem omittere, vel eius loco agere secundum alium», in Chr. A. Crusius, *Dissertatio philosophica de appetitibus insitis voluntatis humanae*, in *Die philosophischen Hauptwerke*, Bd. IV, cit., pp. 165-166; Inoltre Cfr. Id., *Istruzione per vivere in modo razionale*, §§ 38, 44, 56, pp. 69-70, 75, 82-83.

non si ha consapevolezza e che derivano, in accordo con Leibniz<sup>88</sup>, da rappresentazioni oscure nelle quali è difficile stabilire un equilibrio perfetto dei moventi:

Il risultato di questo dubbio ancipite è, infatti, solo questo, che la questione passa dalla facoltà superiore a quella inferiore, da una rappresentazione congiunta a coscienza a rappresentazioni oscure in cui è difficile stabilire che tutte le cose sono perfettamente identiche da una parte e dall'altra<sup>89</sup>.

Ogni azione dell'uomo è, dunque, consapevolmente o inconsapevolmente, sempre determinata da ragioni interne.

La distinzione fra il piano della realtà fisica e quello dell'agire dell'uomo non è riconducibile ad una diversa connessione dell'accadere che in entrambi i casi implica, quindi, una ragione determinante, ma alla natura della causa che determina questo accadere. Tutte le azioni umane, come abbiamo visto, si determinano per una spontanea inclinazione della volontà e, più nello specifico, tutte le azioni morali si producono per mezzo di moventi dell'intelletto applicati alla volontà, contrariamente alle azioni fisico-meccaniche i cui moventi sono determinati da sollecitazioni ed impulsi esterni. Interiorizzando la ragione dell'azione libera Kant è in grado di fondare il concetto di libertà su quello di spontaneità rendendo il soggetto agente la causa determinante delle proprie azioni: «Questo è tanto lungi dal togliere la spontaneità che, anzi, la rende certissima, solo che la si intenda correttamente. E, infatti, la *spontaneità* è un'azione originata da un *principio interno*»<sup>90</sup>. Kant parla, quindi, di un principio interno al soggetto che come tale non rende necessaria l'azione, ma al contrario è la condizione di possibilità della stessa libertà. Da questa prospettiva tutte le azioni dipendono interamente dal soggetto agente al quale va attribuita completa responsabilità e imputabilità. Tuttavia a ciò il filosofo aggiunge:

---

<sup>88</sup> Nei *Saggi di Teodicea* Leibniz sostiene: «V'è, dunque, una libertà di contingenza o, in qualche modo, d'indifferenza, purché per indifferenza s'intenda che nulla ci necessita per l'uno o per l'altro partito; non v'è mai, però, indifferenza di equilibrio, nella quale, cioè, tutto sarebbe perfettamente uguale da una parte e dall'altra, senza che vi sia una qualche inclinazione verso una delle due. Un'infinità di moventi piccoli e grandi, interni ed esterni, dei quali il più delle volte noi non appercepiamo, concorre in noi», in G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, in *Scritti filosofici*, cit., p. 485.

<sup>89</sup> E. Kant, *Nuova delucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, cit., p. 115; G. S. I, 406.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 103; G. S. I, 402. Sul significato di spontaneità in Kant tenendo conto dei suoi sviluppi anche nel periodo critico si veda A. Gunkel, *Spontaneität und moralische Autonomie*, Haupt, Bern-Stuttgart 1989; K. Kawamura, *Spontaneität und Willkür*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996; I. Heidemann, *Der Begriff der Spontaneität in der Kritik der reinen Vernunft*, in «Kant-Studien», 47 (1955/56), pp. 3-30; M. Sgarbi, *Kant's Ethics as a Part of Metaphysics: The Role of Spontaneity*, in «Kant e-prints», 2 (2008), pp. 265-278; Id., *Spontaneity from Leibniz to Kant. Sources and Studies*, in H. Breger et al. (a cura di), *Einheit in der Vielheit. XII. Internationaler Leibniz-Kongress*, Leibniz Gesellschaft, Hannover 2006, pp. 989-996.

Quando tale azione è determinata in conformità alla rappresentazione dell'ottimo, si dice *libertà*. Quanto più certamente ciascuno è detto ottemperare a questa legge e, quindi, quanto più è determinato, posti tutti i moventi per volere, tanto più egli è un uomo libero<sup>91</sup>.

Sembra evidente dal ragionamento kantiano che la spontaneità è soltanto uno degli elementi costitutivi della libertà. Potremmo, in tal caso, parlare di una condizione necessaria, ma non sufficiente per fondare compiutamente quello che nel discorso kantiano può dirsi un agire libero che sia anche morale e razionale. Non bastano spontanee inclinazioni, ma la volontà deve riconoscere i motivi dell'intelletto e determinarsi sotto questa legge. L'azione libera, quindi, deriverà senza dubbio da un principio interno, che vale come condizione necessaria dell'autodeterminazione, ma quest'ultimo sarà moralmente determinato in conformità alla rappresentazione razionale dell'ottimo.

La tesi della spontaneità<sup>92</sup> dell'azione in ambito morale era stata sostenuta anche da Leibniz, ma trovava un limite all'interno del suo sistema dell'armonia prestabilita con la conseguenza di concepire l'anima come una sorta di automa spirituale<sup>93</sup>, le cui azioni sono state programmate *ab initio* dall'Essere supremo. Ed è proprio tale conseguenza che Kant intende evitare<sup>94</sup> giustificando il concetto di spontaneità nel quadro di un sistema metafisico i cui nuovi principi, *principium successionis* e *principium coexistentiae*<sup>95</sup>,

---

<sup>91</sup> E. Kant, *Nuova delucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, cit., p. 103; G. S. I, 402.

<sup>92</sup> A riguardo Leibniz afferma: «Nondimeno è bene dimostrare come questa dipendenza delle azioni volontarie non impedisca che nel fondo vi sia una meravigliosa *spontaneità*, che in un certo senso rende l'anima indipendente dall'influenza fisica di tutte le altre creature», in G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, in *Scritti filosofici*, cit., p. 492. È bene sottolineare che la spontaneità, anche per Leibniz, è soltanto uno dei requisiti fondamentali dell'atto libero. L'altro elemento costitutivo è, infatti, l'intelligenza senza la quale non sarebbe possibile una scelta deliberata. Su questo aspetto si veda F. Piro, *Spontaneità e Ragion sufficiente. Determinismo e filosofia dell'azione in Leibniz*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002, pp. 147-195.

<sup>93</sup> G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, in *Scritti filosofici*, cit., p. 488. Sul rapporto Leibniz-Kant in riferimento alla questione dell'anima come automa spirituale si veda P. Pimpinella *et al.*, *Indici e concordanze degli scritti latini di Immanuel Kant*, cit., pp. 30-33.

<sup>94</sup> Su questo aspetto è probabile che Kant sia stato influenzato dalle obiezioni che lo stesso Crusius aveva rivolto al determinismo wolffiano e che sembrano ripetere nei contenuti essenziali la polemica tra Wolff e Lange. Cfr. P. Pimpinella *et al.*, *Indici e concordanze degli scritti latini di Immanuel Kant*, cit., pp. 30-31. Sulla disputa Wolff-Lange si veda B. Bianco, *Libertà e fatalismo. Sulla polemica tra Joachim Lange e Christian Wolff*, in «Verifiche», 15 (1986), nn. 1-2, pp. 43-89.

<sup>95</sup> Nella sezione III della *Nova Dilucidatio* Kant presenta i due principi della conoscenza metafisica come derivanti dal principio di ragion determinante. Il *principium successionis* afferma che «nessun mutamento può accadere alle sostanze se non in quanto sono connesse ad altre; e la loro reciproca dipendenza ne determina il mutuo mutamento di stato»; Il *principium coexistentiae*, invece, afferma che: «Le sostanze finite non si rapportano fra loro mediante relazione alcuna per mezzo della loro sola esistenza e, perciò, non sono legate da alcun commercio se non in quanto sono sostenute, conformate ai loro mutui rapporti, da un principio comune della propria esistenza, ossia dall'intelletto divino», in E. Kant, *Nuova delucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, cit., pp. 125-139; G. S. I, 410-416.

consentono di superare sia la teoria dell'influsso fisico, sia la dottrina delle cause occasionali, sia i limiti dell'armonia prestabilita. Kant giunge alla teorizzazione di un'armonia universale tra le cose nella quale la loro reciproca connessione è stabilita in modo tale che «i mutamenti esterni possono essere prodotti mediante cause efficienti con lo stesso diritto con cui ciò che accade nei mutamenti interni è ascrivito alla forza della sostanza interna»<sup>96</sup>. Se da un lato, dunque, il principio di ragion sufficiente agisce come causa reale dei mutamenti esterni, dall'altro è teorizzato come una forza interna dell'anima nella quale si fa consistere la spontaneità propriamente detta, principio interno necessario alla costituzione di ogni atto libero.

Lo spostamento operato da Kant, per superare la posizione di Crusius, dal piano della necessità intrinseca dell'azione alla domanda sulla causa dell'azione libera pone già in fase precritica il punto cruciale della questione che porterà il filosofo allo sviluppo critico dell'idea di libertà trascendentale, oggetto della terza antinomia della ragione speculativa<sup>97</sup>, cui dedicheremo in seguito un esame più dettagliato. Al momento è sufficiente notare, come Kant preciserà nell'osservazione *Sulla tesi*<sup>98</sup>, che la libertà trascendentale, lungi dall'indicare un contenuto psicologico, riguarda solo la questione dell'ammissibilità di un inizio spontaneo posto come fondamento di una serie di cose o stati successivi. L'idea di un inizio assolutamente primo concerne, nel caso specifico, non l'origine del mondo, ma l'agire di una causa intelligibile nel mondo fenomenico. L'interrogativo kantiano è posto ancora una volta sul *donde* derivano le azioni libere nel mondo. Non certamente si può parlare della stessa causalità che agisce in natura che renderebbe le azioni umane necessarie e determinate, ma di una *causa noumenon* che non ammette legami con ciò che la precede in quanto la sua origine è puramente

---

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 139; G. S. I, 415.

<sup>97</sup> Sulla terza antinomia della ragione e, in generale, sul problema dell'antinomia nella metafisica di Kant si veda M. Failla (a cura di), *Leggere il presente. Questioni kantiane*, Carocci, Roma 2014; R. Ciafardone, *L'illuminismo Tedesco. Metodo filosofico e premesse etico-teologiche (1690-1765)*, cit., pp. 124-125; G. Giannetto, *Serie, rapporto fra serie e tempo*, ScriptaWeb, Napoli 2009; M. Mori, *Libertà, necessità, determinismo*, il Mulino, Bologna 2001; N. Hinske, *La via kantiana alla filosofia trascendentale, Kant trentenne*, tr. it. di R. Ciafardone, Japadre, L'Aquila 1987, pp. 89-104; M. Visentin, *Il significato della negazione in Kant*, Il Mulino, Napoli 1992, pp. 399-552; S. J. Al-azm, *The origins of Kant's arguments in the antinomies*, Oxford University Press, 1972; V. S. Wike, *Kant's antinomies of reason. Their origin and their resolution*, University Press of America, Washington (D. C.) 1982; F. Evellin, *La raison pure et les antinomies. Essai critique sur philosophie kantienne*, Alcan, Paris 1907; Id., *La dialectique des antinomies kantienne troisième antinomie: Le déterminisme des causes physiques et la liberté*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 11 (1903), 6, pp. 749-772; W. Rauschenberger, *Die Antinomien Kants*, Berlin 1923; J. F. Bennett, *Kant's Dialectic*, Cambridge University Press, London-New York 1974, pp. 184-227; H. E. Allison, *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 1990; L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, University of Chicago Press, 1960, pp. 24-28.

<sup>98</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 681; A 448, B 476.

extratemporale<sup>99</sup>. Tuttavia, in quanto causa che agisce nel mondo, non rinvia all'Essere necessario – oggetto della quarta antinomia della ragion pura –, ma all'uomo che, quale essere ragionevole, ha in se stesso un fondamento intelligibile in grado di determinarlo secondo libertà, senza con ciò contraddire la regola inviolabile della natura.

Il rapporto fra tesi e antitesi, che sinteticamente riassume l'ardua questione di leibniziana memoria fra libertà e necessità, non si risolve nella scelta dell'una con l'esclusione dell'altra o in uno stallo della ragione che aporeticamente non trova soluzione, ma nella compatibilità delle due posizioni proprio perché quanto all'origine causale dell'accadere esse rinviano a piani completamente differenti seppure in rapporto tra di loro: noumenico per ciò che concerne la libertà, fenomenico per ciò che concerne la natura<sup>100</sup>.

Si avverte in questo contesto tutta la distanza del pensiero critico da quello di Crusius, ma, come si è potuto constatare, sono molti gli aspetti che accomunano i due pensatori e che consentono di giustificare la loro appartenenza a quella linea di pensiero che può dirsi a tutti gli effetti antiwolffiana.

Tutte le distinzioni rilevate sul principio di ragion sufficiente, l'esigenza di garantirne un'interna articolazione, la confutazione della dimostrazione wolffiana, la necessaria separazione del piano logico da quello reale, non sono altro che l'inevitabile conseguenza di una rottura con lo schema razionalistico dell'identità proprio del sistema leibniziano-wolffiano. Si è avuto modo di esplicitare questo aspetto in Crusius attraverso la distinzione tra fondamento reale (*Realgrund*) e ideale (*Idealgrund*) e attraverso l'ulteriore separazione delle ragioni determinanti da quelle sufficienti proprie della sfera morale; lo si è evidenziato in Kant mediante l'articolazione del concetto di ragione (*ratio*) in antecedentemente determinante e conseguentemente determinante, nonché mediante l'applicazione reale del principio di ragione meglio individuato nel nesso di causa-effetto che agisce nel tempo. In questa prospettiva non sembra errato leggere nella riflessione kantiana un completamento, ma anche un superamento in senso antirazionalistico, delle tesi a cui lo stesso Crusius era giunto.

---

<sup>99</sup> Sul rapporto tra tempo e libertà si veda D. Venturelli, *Tempo, autoscienza e libertà nella filosofia di Kant*, in «Giornale di metafisica», 15 (1993), 1, pp. 19-39; P. Rebernik, *Causalità, libertà, tempo. Heidegger e l'antinomicità della ragione in Kant*, in *Leggere il presente. Questioni kantiane*, cit., pp. 81-114.

<sup>100</sup> Sulla questione della compatibilità fra tesi e antitesi nella terza antinomia della ragione Kant afferma: «quando la necessità naturale è riferita soltanto ai fenomeni e la libertà soltanto alle cose in sé, non risulta alcuna contraddizione se anche si ammettano o si concedano entrambe le specie di causalità, per quanto difficile o anche impossibile possa essere il render concepibile la causalità dell'ultima specie», in E. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Laterza, Bari 2002, p. 207; G. S. IV, 34.

Certo non si può sostenere la stessa conclusione pacifica per ciò che riguarda la tematica della libertà. Come infatti si è spiegato, la soluzione al problema del determinismo morale di Wolff non poteva trovarsi nella teoria della libertà di indifferenza sostenuta da Crusius. Secondo Kant non può esserci libertà là dove non si è in grado di rendere ragione del proprio agire. A chi imputare la responsabilità di un'azione se tutto fosse indifferente rispetto alla scelta del soggetto agente? Colui che agisce vuole veramente quell'azione? Ne è egli stesso l'autore consapevole e responsabile? È molto più facile, sul presupposto dell'*indifferentia*, cadere in una forma vuota di indeterminismo o lasciare tutto al caso, non trovando alcuna ragione del perché un individuo abbia agito in quel modo e non in un altro.

La vera libertà non è, quindi, arbitrio della volontà che riduce il bene ad oggetto di una scelta indifferente, ma ha una *ratio* e si realizza solo mediante un principio interno di determinazione che porta il soggetto ad agire autonomamente e responsabilmente. Questo assicura sia dall'indifferentismo di Crusius, sia dal determinismo di Wolff considerando che la libertà si manifesta come possibilità di agire indipendentemente da quell'ordine di ragioni antecedentemente determinanti che ordinano gli eventi fisici e, tuttavia, di agire mediante una *ratio* che sia interna al soggetto stesso. Kant riesce a dare un fondamento razionale alla libertà e a giustificare teoreticamente quanto Crusius aveva lasciato irrisolto subordinando la volontà umana a quella divina, ovvero pone le condizioni teoretiche necessarie alla teorizzazione del concetto pienamente compiuto di autodeterminazione e di autonomia della volontà.

Non è, infatti, casuale che nella *Critica della ragion pratica* Kant, riferendosi ai possibili fondamenti materiali di determinazione della volontà, che possono essere « semplicemente *soggettivi*, e pertanto empirici o anche *oggettivi* e razionali»<sup>101</sup>, annovera Crusius tra i moralisti teologi<sup>102</sup> i cui principi morali, pur essendo oggettivi e razionali, riposano su un fondamento esterno, la volontà di Dio, l'obbedienza della quale se considerata come «oggetto della volontà senza un precedente principio pratico indipendente da quell'idea, può a sua volta divenire motivo della volontà solo mediante la felicità che da ciò ci si attende»<sup>103</sup>. Ne seguirebbe, ammessa questa prospettiva, la completa abolizione del concetto di autonomia e di autodeterminazione razionale della volontà.

---

<sup>101</sup> Id., *Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2004, p. 105; G. S. V, 39.

<sup>102</sup> *Ibidem*; G. S. V, 40. Si veda a riguardo R. Ciafardone, *L'illuminismo Tedesco. Metodo filosofico e premesse etico-teologiche (1690-1765)*, cit., p. 135; S. Drago Del Boca, *Kant e i moralisti tedeschi*, Loffredo, Napoli 1937.

<sup>103</sup> E. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 107; G. S. V, 41.

Come si può notare Kant mantiene una coerenza concettuale nello sviluppo del suo pensiero che, dalla fase precritica a quella critica, sembra restare fermo ad una soluzione diversa del problema della libertà, contraria a quella crusiana. È, tuttavia, probabile che senza le acute osservazioni dell'illustre e celeberrimo<sup>104</sup> Crusius, Kant non sarebbe giunto a questa soluzione che, come spesso accade, matura proprio nel mezzo di un vivo confronto dialettico.

---

<sup>104</sup> Id., *Nuova delucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, cit., p. 89; G. S. I, 396-397.

## CAPITOLO II

### IL NULLA E IL PRINCIPIO DI RAGIONE NEGLI SCRITTI PRECRITICI DI KANT

#### 1. *Necessità e contingenza nella Nova Dilucidatio*

Alla luce di quanto esposto nel capitolo precedente, si deve accuratamente porre attenzione al duplice livello di riferimento in cui Kant articola la sua riflessione sul principio di ragione sufficiente, distinguendo l'ambito logico da quello reale. Si riconosce, senza dubbio, la difficoltà di stabilire una distinzione netta e rigorosa che, molto spesso, anche nello stesso ragionamento kantiano risulta adombrata e poco chiara. Come abbiamo accennato il filosofo separa la ragione della verità (*ratio veritatis*) da quella dell'esistenza (*ratio actualitatis*), «sebbene potesse sembrare che l'universalità del principio di ragione determinante nell'ambito delle verità si estendesse anche alla stessa esistenza<sup>105</sup>». In effetti è possibile individuare un condizionamento del piano logico su quello reale, ammissibile almeno negativamente, per cui se niente è vero, se cioè un soggetto non è determinato rispetto ad alcun predicato, allora non dovrebbe essere determinato nemmeno rispetto all'esistenza. Tuttavia, questo condizionamento non è invertibile considerando che dal punto di vista della determinazione positiva della verità logica, non è implicata alcuna ragione antecedentemente determinante, ma è sufficiente l'identità che intercorre tra soggetto e predicato:

è questione soltanto di quella posizione del predicato che si produce per mezzo dell'identità fra il predicato e le nozioni che sono incluse nel soggetto considerato o assolutamente o in connessione, e il predicato, che già si accorda col soggetto, è solo scoperto<sup>106</sup>.

---

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 89; G. S. I, 396.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 95; G. S. I, 398.

Consideriamo, ad esempio, la proposizione verissima “il triangolo ha tre lati”. In tal caso, la nozione del determinato non segue, né precede la nozione del determinante, ma si ricava da un’articolazione ed esplicitazione dell’identico, per cui non c’è alcun bisogno di giustificarla in base ad una *ratio cur*. Questo è quanto si ricava dal testo kantiano, sebbene il mancato chiarimento, come si è fatto già notare, circa il rapporto tra *ratio veritatis* e *ratio cur* lascia in sospeso non pochi problemi.

In primo luogo, come conciliare la Proposizione V secondo cui “niente è vero senza ragione determinante” con il significato che Kant attribuisce alla *ratio veritatis*? In entrambi i casi ci si riferisce all’ambito logico della verità, ma mentre la proposizione V giustifica l’inerenza del predicato ad un soggetto mediante una ragione determinante, la *ratio veritatis*, come si è visto, la giustifica per mezzo dell’identità logica. Ora, o si ammette che la *ratio veritatis* può essere impiegata anche come *ratio cur*<sup>107</sup> (logicamente intesa), oppure, nel caso vi fosse una distinzione, resta sostanzialmente indeterminato il modo in cui debba intendersi il rapporto tra *ratio veritatis* e *ratio cur*. È probabile che il filosofo non indugi oltre su questo argomento per evitare di ricadere nello schema razionalistico e commettere l’errore di ricondurre il principio di ragion sufficiente a quello di identità o non contraddizione. Ma questa resta solo un’ipotesi ermeneutica, non ulteriormente verificabile considerando che dal testo kantiano non si ricava una disamina specifica circa il rapporto tra *ratio cur* e i principi logici di identità e non contraddizione. In ciò è manifesta la problematicità di un pensiero ancora in divenire che non si arresta in definizioni rigorose e già stabilite. Un aspetto della questione risulta però senza dubbio certo, l’applicazione logica del principio di ragion determinante va distinta dalla sua applicazione reale che si riferisce, secondo la Proposizione VIII citata, all’ambito delle esistenze contingenti.

In rapporto alla determinazione dell’esistenza, il filosofo fornisce una dimostrazione per assurdo. Si supponga che manchi la ragione antecedentemente determinante. Il ragionamento kantiano, differentemente da quello wolffiano, non riduce il discorso ad un’impossibilità logica per cui se qualcosa non ha una ragione, allora la sua ragione è il nulla, identificando contraddittoriamente il *nihil* con l’*aliquid*<sup>108</sup>. L’assenza di una

---

<sup>107</sup> G. Tonelli, ad esempio, si serve della distinzione interna alla *ratio cur* tra *essendi* e *fiendi*, per giustificare rispettivamente la *ratio veritatis* e la *ratio existentiae*. In tal caso la *ratio veritatis* è impiegata come *ratio essendi*, in G. Tonelli, *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768*, cit., p. 135. Su questo punto si veda anche A. Lamacchia, *La filosofia della religione in Kant*, cit., p. 122.

<sup>108</sup> Kant riconduce questa dimostrazione sia a Wolff che a Baumgarten, spiegandola essenzialmente nel seguente modo: «Se qualcosa non avesse ragione, la sua ragione sarebbe il niente; dunque il niente sarebbe qualcosa, il che è assurdo», in E. Kant, *Nuova delucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, cit., p. 91; G. S. I, 397. Nel testo dell’*Ontologia* di Wolff è, infatti, detto «Admittitur adeo A esse, propterea quod nihil esse sumitur: quod cum sit absurdum (§69), absque ratione sufficiente nihil est, seu, si quid esse

ragione implica piuttosto che nulla determinerà la cosa come esistente se non la posizione dell'esistenza stessa:

Poiché, dunque, nondimeno, l'esistenza è determinata, vale a dire è posta in modo tale che è completamente escluso tutto ciò che è opposto alla sua determinazione completa, non vi sarà altra esclusione dell'opposto che quella che si origina dalla posizione dell'esistenza. E poiché questa esclusione è identica (in quanto null'altro impedisce che una cosa non esista se non il fatto che la sua non esistenza sia stata rimossa), l'opposto dell'esistenza sarà escluso per se stesso, vale a dire sarà assolutamente impossibile; ossia, la cosa esisterebbe in modo assolutamente necessario, il che ripugna all'ipotesi<sup>109</sup>.

Supposto che non vi sia alcuna *ratio cur*, è l'esistenza stessa che esclude da sé tutto ciò che si oppone alla sua determinazione completa. Ma un concetto di tal sorta rinvia all'affermazione di un'esistenza assolutamente necessaria, il che contraddice l'ipotesi iniziale riferita all'esistenza contingente. Il ragionamento kantiano, se considerato isolatamente, sembra cadere in una petizione di principio, presupponendo come già data la distinzione tra contingente e necessario. In realtà la dimostrazione del principio di ragione qui esposta è consequenziale alla dimostrazione dell'esistenza di Dio su cui si fonda la stessa distinzione tra contingente e necessario<sup>110</sup>. Ciò che sembra presupposto secondo un ragionamento circolare è, quindi, già stato dimostrato in rapporto alla Proposizione VIII: «Si dà un ente la cui esistenza precede la stessa possibilità e di se medesimo e di tutte le cose e che perciò è detto esistere in modo assolutamente necessario. Si chiama Dio<sup>111</sup>». Articolando il contenuto di questa proposizione, che sembra anticipare la prova ontoteologica sviluppata più dettagliatamente nel *Beweisgrund* del 1763, si può osservare che il concetto fondamentale da cui Kant parte sia quello della possibilità logicamente intesa. Quest'ultima presuppone la «non ripugnanza di alcune nozioni congiunte<sup>112</sup>», quindi, esplicitando, la connessione non contraddittoria di alcune nozioni,

---

ponitur, admittendum etiam est aliquid, unde intelligitur, cur sit», in C. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, cit., § 70, p. 47; Cfr. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, cit., § 20, p. 7. Come fa notare anche Cassirer, Wolff aveva intrapreso «una dimostrazione del principio di ragione, la quale sfociava certamente in un semplice circolo», E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, La Nuova Italia, Firenze 1984, p. 86.

<sup>109</sup> E. Kant, *Nuova delucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, cit., pp. 87-89; G. S. I, 396.

<sup>110</sup> Come afferma P. Pimpinella: «La prova dell'esistenza di Dio nella *Nova dilucidatio* ha dunque anche la funzione di fondare la distinzione tra necessità e contingenza e di permettere quindi una dimostrazione non circolare del principio di ragione», in P. Pimpinella *et al.*, *Indici e concordanze degli scritti latini di Immanuel Kant*, cit., p. 25.

<sup>111</sup> E. Kant, *Nuova delucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, cit., p. 85; G. S. I, 395.

<sup>112</sup> *Ibidem*

pena cadere nell'impossibilità logica. L'aspetto singolare è che Kant fonda questo collegamento logico non contraddittorio, da cui si ricava il carattere semplicemente formale della possibilità, sull'ammissione necessaria dei *data* o delle *realitates*<sup>113</sup>. In sintesi non vi sarebbe alcuna connessione logica necessaria se non vi fosse in primo luogo qualcosa di reale da connettere. Tutto ciò che può essere concepito come possibile e, quindi, come logicamente pensabile richiede l'esistenza del dato reale cui il concetto possibile si riferisce. Pensare in questo senso significa pensare qualcosa di esistente. Senza questo esistente niente sarebbe possibile.

Kant invita a riflettere sulla natura di questo esistente. Se le *realitates*, che individuano l'aspetto materiale di tutti i concetti possibili, fossero distribuite in più cose esistenti, allora ogni cosa avrebbe l'esistenza limitata in una determinata maniera, «vale a dire congiunta ad alcune privazioni<sup>114</sup>». Considerando che queste privazioni, non meno che le realtà stesse, sono necessarie alla determinazione completa della cosa, senza la quale la cosa non potrebbe esistere, le *realitates* così limitate avrebbero un'esistenza solo contingente. Ma come può un'esistenza contingente garantire quel nesso necessario della possibilità cui sopra si è fatto riferimento? Saremmo piuttosto sempre esposti al pericolo dell'impossibilità assoluta e del nulla metafisico. Ciò che infatti esiste contingentemente, potrebbe anche non essere e se nulla è, secondo il ragionamento kantiano, nulla è possibile. Per tale ragione, se la molteplicità implica limitazione e contingenza, le *realitates* devono esistere necessariamente e senza alcuna limitazione in un unico e solo essere infinito: «Si dà dunque Dio, ed è unico, principio assolutamente necessario di ogni possibilità<sup>115</sup>». Solo Dio, essere infinito e assolutamente necessario, che riunisce in sé tutte le *realitates*, fonda la possibilità di ogni cosa. Dio, quindi, non può non esistere. La sua esistenza determina da sé, mediante la sua stessa attualità, l'esclusione del suo opposto, l'esclusione del non-essere assoluto. Per tale motivo questa esclusione non è giustificata per mezzo di una ragione antecedentemente determinante, ma si fonda sull'impossibilità di pensare l'opposto<sup>116</sup>: esiste necessariamente ciò il cui opposto non è pensabile.

---

<sup>113</sup> A riguardo A. Lamacchia sottolinea: «La necessità logica o *non repugnantia* tra le nozioni non sarebbe pensabile se non si ammettessero i *data* o le *realitates* da confrontare», in A. Lamacchia, *La filosofia della religione in Kant*, cit., p. 130.

<sup>114</sup> E. Kant, *Nuova delucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, cit., p. 85; G. S. I, 395.

<sup>115</sup> *Ibidem*

<sup>116</sup> Nel corollario alla proposizione VI, Kant lo afferma esplicitamente: «Tutto ciò, dunque, che è asserito esistere in modo assolutamente necessario non esiste per una qualche ragione, ma perché l'opposto non è assolutamente pensabile», *Ibidem*, p. 83; G. S. I, 394.

Questo criterio dell'impensabilità dell'opposto, adoperato soprattutto da Crusius<sup>117</sup>, diviene la ragione del conoscere (*ratio cognoscendi*) dell'esistenza necessaria di Dio. Ma, come si ricorderà, la *ratio cognoscendi*, non pone la domanda sul "perché", ma attesta semplicemente un "che". Di Dio si può quindi solo asserire che esiste: «basta, invero, che di esso si dica e si concepisca questo<sup>118</sup>». Ma può davvero essere sufficiente questo? In realtà l'argomentazione kantiana lascia senza risoluzione non pochi problemi. In primo luogo, avendo ricondotto la nozione di esistenza su un piano extraconcettuale ed avendo legato quest'ultima, in quanto esistenza contingente, alla *ratio cur*, va da sé che l'esistenza necessaria propria di Dio non può essere conoscitivamente determinata. Questo è il motivo per cui Kant ricorre, escludendo la *ratio cur*, alla *ratio cognoscendi*, la cui applicazione, tuttavia, in questo contesto metafisico, appare, a mio avviso, problematica perché, secondo la definizione data nella *Nova Dilucidatio*, la *ratio cognoscendi* è impiegata come *ratio quod, consequenter determinans*, cioè indica un procedimento conoscitivo *a posteriori* fondato sull'esperienza. Come può quindi essere applicata a Dio la cui esistenza necessaria non è riducibile al piano della realtà empirica? È probabile che in questo contesto ci sia un uso soltanto ideale della *ratio cognoscendi* che, però, il filosofo non spiega e che, a mio avviso, impiega per sottolineare ancora una volta la distinzione già citata tra certezza e verità. In rapporto all'esistenza di Dio cioè si può avere un grado di conoscenza assimilabile alla certezza, ma non alla verità<sup>119</sup>. E questa certezza secondo Kant dovrebbe derivare, come si è visto, dall'impossibilità di pensare l'opposto, impossibilità che però il filosofo non giustifica ulteriormente e che sembra piuttosto rifuggire dalla domanda ontologica fondamentale "perché c'è l'essere e non il nulla?". Per tale ragione Kant si limita ad affermare che Dio esiste in base ad una necessità logico-ontologica che esclude la possibilità di pensare l'opposto, di pensare cioè il nulla assoluto. Tuttavia, nella prospettiva di una mera certezza che non produce una conoscenza determinata circa la ragione per la quale (*cur*) una tale esistenza sia così e non altrimenti, il concetto di Dio come Essere necessario resta senza dubbio problematico e tale resterà in tutta la speculazione kantiana<sup>120</sup>.

---

<sup>117</sup> Su questo punto si veda M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano*, cit., p. 123.

<sup>118</sup> E. Kant, *Nuova delucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, cit., p. 83; G. S. I, 394.

<sup>119</sup> Ciò vuol dire che dell'Essere necessario «l'uomo ha, al massimo, o una comprensione solo logica o una *ratio cognoscendi* e non una *ratio essendi* in grado di spiegare la ragione per la quale (*cur*) è, cioè l'uomo ha, tutt'al più, la certezza dell'Essere necessario, senza però essere in grado di cogliere il significato, connesso all'uso della ragione antecedentemente determinante, di quanto sostiene solo nell'ambito della ragione conseguentemente determinante», in G. Giannetto, *Principio di ragione e metafisica in Leibniz e Kant*, cit., p. 83.

<sup>120</sup> Cfr. J. Schmucker, *Die Gottesbeweise beim vorkritischen Kant*, in «Kant-Studien», 54 (1963), 1-4, p. 445.

Riflettendo sulla questione teologica, Il filosofo è così giunto a separare l'esistenza necessaria di Dio, che è senza ragione determinante<sup>121</sup>, dall'esistenza delle cose contingenti, la cui fondazione ontologica implica, invece, necessariamente il ricorso ad una ragione antecedentemente determinante. Appare però legittima la seguente domanda: se Dio, in quanto Essere necessario, non ha la ragione della propria esistenza in altro da sé, si può, tuttavia, affermare che abbia in se stesso la ragione della propria esistenza? Secondo la Proposizione VI, la risposta sembrerebbe negativa: «è insensato che qualcosa abbia in se stesso la ragione della sua esistenza<sup>122</sup>». Da una prima analisi, limitata alla proposizione citata, si può dedurre che Kant prende le distanze da una posizione di pensiero che aveva caratterizzato i maggiori esponenti del razionalismo moderno – da Cartesio a Spinoza, fino a confluire nella scolastica wolffiana –, ritenendo del tutto insensato il concetto di *causa sui*:

Tutto ciò, infatti, che contiene in sé la ragione dell'esistenza di qualche cosa è causa di questa cosa. Si supponga dunque che ci sia qualcosa che abbia in se stesso la ragione della sua esistenza; esso, allora, sarebbe causa di se stesso. Poiché, però, la nozione di causa viene prima per natura della nozione di causato e questa viene dopo di quella, la stessa cosa sarebbe, al tempo stesso, prima e dopo se stessa<sup>123</sup>.

L'argomentazione kantiana ha, a mio avviso, valore dimostrativo se si considera il principio di ragion sufficiente nel suo significato reale, inteso cioè come principio causale delle esistenze contingenti. Come già sottolineato, nella sua applicazione reale, la *ratio cur* è la causa (*Ursache*) dell'esistenza e del divenire delle cose. Non va quindi confusa con la mera relazione logica di *Grund und Folge*, di principio e conseguenza<sup>124</sup>, che andrebbe più propriamente considerata in rapporto alla *ratio veritatis*. La causa reale (*Realgrund*) descrive una relazione non tra meri concetti, ma tra cose esistenti e diventa determinante solo se temporalizzata, cioè se precede nel tempo il determinato quale suo effetto prodotto. La precedenza temporale implicata nel concetto di causa pone una distinzione anche ontologica: il determinante cioè è altro dal determinato.

---

<sup>121</sup> Cfr. I. Kant, *Reflexion* 3736 (1762-1763), G. S. XVII, 276; Id., *Reflexion* 4156 (1769-1770), G. S. XVII, 437.

<sup>122</sup> Id., *Nuova delucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, cit., p. 83; G. S. I, 394.

<sup>123</sup> *Ibidem*

<sup>124</sup> Cfr. A. C. Ewing, *Kant's treatment of Causality*, Archon Books, London 1969, pp. 32-33; L. W. Beck, *Early German Philosophy. Kant and his predecessors*, cit., p. 452; E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, cit., p. 88.

Riprendendo ora il ragionamento kantiano relativo al passo citato, là dove il concetto di causa, nel significato temporale descritto, fosse applicato a Dio nella forma tradizionale della *causa sui*, produrrebbe contraddizione. Dall'ipotesi della *causa sui*, deriverebbe, infatti, che Dio sia al contempo causa ed effetto di se stesso e, siccome la causa precede nel tempo l'effetto, Dio dovrebbe contemporaneamente precedere e seguire se stesso, il che è assurdo. Kant rivolge esplicitamente la sua critica ai "filosofi più recenti"<sup>125</sup> tra i quali «è continuamente ripetuta questa sentenza: Dio ha, posta in se stesso, la ragione della sua esistenza<sup>126</sup>». Avendo dimostrato che da questa proposizione deriva l'assurdo il filosofo nega categoricamente la possibilità di un'applicazione metafisica del principio di ragion determinante. L'Essere supremo, in quanto necessario e assoluto, non può avere la ragione della sua esistenza fuori di sé – non esiste, infatti, un concetto più ampio di quello di Dio che possa precederlo quale sua ragion d'essere –, ma, dal fatto che non ci sia una ragione che lo preceda non deriva che Dio sia *causa sui*.

Conseguenza diretta di questa negazione è l'impossibilità di ricavare dall'essenza di Dio la ragione determinante della sua esistenza<sup>127</sup> e, quindi, l'impossibilità di procedere per via *a priori* ad una sua dimostrazione. In questa prospettiva, l'argomento ontologico formulato da Anselmo d'Aosta, ripreso in età moderna da Cartesio e Leibniz e sostenuto da molti filosofi della scuola leibniziano-wolffiana, non ha alcuna validità. L'errore fondamentale in cui incorre tale argomento consiste nello scambio indebito tra ideale e reale. L'esistenza dell'Essere necessario è, infatti, ricavata dal concetto di un ente che

---

<sup>125</sup> Il riferimento più diretto è a Wolff e Baumgarten. Si confrontino i seguenti passi: «*Ens necessarium est, cujus existentia absolute necessaria, seu, quod perinde est (§ 308), quod rationem sufficientem existentiae suae in essentia sua habet*», in C. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, cit., § 309, p. 245; «*In deo est ratio sufficiens, cur ipsi inexistant ipsius perfectiones*», in A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, cit., § 830, p. 339. Le due formulazioni hanno il loro antecedente teoretico nel concetto cartesiano di *causa sui* che, differentemente dall'accezione negativa della filosofia scolastica in cui è preferibile parlare di aseità, non si arresta all'affermazione di una causa suprema che non richiede più alcuna causa per esistere, ma giunge positivamente all'affermazione di una causa che è causa di sé per mezzo della sua onnipotenza: «quando noi diciamo che Dio è per sé, possiamo anche, a dire il vero, intendere ciò negativamente, e non avere altro pensiero, se non che non v'è causa alcuna della sua esistenza; ma se abbiamo prima ricercato la causa per cui esso è, o per la quale non cessa di essere, e, considerando l'immensa ed incomprendibile potenza che è contenuta nella sua idea, l'abbiamo riconosciuta sì piena e sì abbondante, che, in effetti, essa è la causa per cui egli è, e non cessa di essere, e non può essercene altra che quella, noi diciamo che Dio è *per sé*, non più negativamente, ma, al contrario nel modo più positivo», Cartesio, *Risposte I*, in *Opere filosofiche*, Laterza, Bari 2009, vol. II, p. 105. Cfr. Id., *Risposte IV*, in *Opere filosofiche*, cit., vol. II, pp. 220-232.

<sup>126</sup> E. Kant, *Nuova delucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, cit., p. 83; G. S. I, 394.

<sup>127</sup> Kant separa in questo modo l'essenza dall'esistenza mettendo in discussione uno dei concetti fondamentali della teologia scolastica – ripresi anche in epoca moderna – nella quale l'esistenza di Dio è inclusa nella sua stessa essenza, non potendo Egli, in quanto unico Essere necessario, riceverla da altro; diversa, invece, la condizione delle creature in cui è possibile distinguere l'essenza dall'esistenza nella misura in cui quest'ultima è una derivazione da altro, cioè da Dio. Si osservi, inoltre, che nella separazione kantiana tra essenza ed esistenza vi è già preannunciata la tesi, teorizzata poi esplicitamente nel *Beweisgrund* del '63, che l'esistenza non è un predicato logico ricavabile dal concetto di un soggetto. Ed è proprio questa tesi che conduce alla confutazione dell'argomento ontologico cartesiano, come risulta anche dalla *Reflexion* 3706, G. S. XVII, 240-243, scritta verosimilmente verso la fine degli anni '50.

racchiude in sé la totalità della realtà. In quanto *omnitudo realitatis*, si conferisce a un tale ente anche l'esistenza. Ma un tale ragionamento conduce solo alla determinazione dell'idea di Dio, rispetto alla quale l'esistenza non è che un attributo meramente pensato e non realmente dimostrato. Se, infatti, in un ente tutte le realtà «sono solo concepite come unite, anche la sua esistenza si trova solo nelle idee<sup>128</sup>». Dall'idea di Dio, quindi, non si ricava l'affermazione della sua esistenza reale.

Inoltre, sebbene Kant non lo espliciti direttamente, la stessa prova ontologica può condurre all'affermazione della *causa sui* – riflettendo sul rapporto tra essenza ed esistenza – e ricadere così nell'assurda condizione di considerare Dio, nel medesimo tempo, causa ed effetto di se stesso. Ecco perché la soluzione kantiana al problema teologico ricerca vie diverse che, escludendo la possibilità di un'applicazione metafisica della *ratio antecedenter determinans*, giungono ad affermare l'esistenza necessaria di Dio sul fondamento dell'impossibilità dell'opposto, criterio implicito nella stessa prova ontoteologica cui sopra si è fatto riferimento: non si può negare l'esistenza di Dio perché l'opposto, ovvero il nulla assoluto, è impossibile. Dio esiste necessariamente ed è fondamento di tutte le cose esistenti e della loro stessa possibilità interna<sup>129</sup>. Nulla sarebbe esistente e in generale pensabile «se in Dio, fonte di ogni realtà, non esistesse come reale tutto ciò che vi è nella sua nozione<sup>130</sup>». Alla luce della critica all'argomento cartesiano questa affermazione diviene centrale: non è dalla nozione di Dio che si ricava l'affermazione della sua esistenza reale, ma, al contrario, quella stessa nozione non potrebbe essere concepita se non si assumesse come reale l'esistenza di Dio<sup>131</sup>. Kant sembra, in tal modo, attribuire all'esistenza di Dio una posizione assoluta, antipredicativa, come emerge, in qualche modo, anche dal seguente passo: «Dio è l'unico di tutti gli enti in cui l'esistenza precede o – se si preferisce – è identica alla possibilità<sup>132</sup>».

Dimostrata l'esistenza necessaria di Dio e confutata la possibilità di un uso metafisico della causalità, Kant può, a buon diritto, giustificare, senza il pericolo di cadere in una petizione di principio, la dimostrazione sul principio di ragione sopra esposta e ricavarne il seguente corollario:

è così evidente, in base a quanto si è dimostrato, che solo l'esistenza delle cose contingenti deve poggiare sulla ragione determinante, che l'unico ente assolutamente

---

<sup>128</sup> E. Kant, *Nuova delucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, cit., p. 85; G. S. I, 394.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 87; G. S. I, 395-396.

<sup>130</sup> *Ibidem*; G. S. I, 396.

<sup>131</sup> E difatti Kant afferma: «di un tale ente non resta alcuna nozione non appena si fa a meno della sua esistenza», *Ibidem*. Cfr. Id., *Reflexion* 6389 (1790-...); G. S. XVIII, 702.

<sup>132</sup> Id., *Nuova delucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, cit., p. 87; G. S. I, 396.

necessario non è soggetto a questa legge; quindi, il principio non deve essere ammesso in un senso così generale da comprendere sotto il suo dominio l'universo di tutti i possibili<sup>133</sup>.

Solo il contingente, in quanto realtà mutevole e limitata, deve avere una ragione antecedentemente determinante la propria esistenza<sup>134</sup>. Infatti la modalità caratteristica dell'essere contingente si lega alla possibilità, non alla necessità: è contingente ciò il cui opposto è possibile. È, quindi, possibile che qualcosa sia, ma potrebbe anche darsi che non sia. Solo una causa precedente nel tempo determinerebbe l'esistenza del contingente. Il grande principio, strettamente legato all'ambito della contingenza e del divenire, viene in tal modo privato del suo carattere assoluto e incondizionato.

Tuttavia va fatta, a mio avviso, una precisazione. L'impossibilità di un'applicazione metafisica, come si è detto, riguarda il significato reale del principio, Kant cioè nega che il principio di ragione inteso quale relazione causale che agisce nel tempo possa valere anche per Dio che è fuori del tempo. In tal senso il filosofo legittimamente esclude il concetto di *causa sui* se la causalità ha, appunto, un significato efficiente e temporale. Prima ancora della teorizzazione della dualità dei mondi, sensibile e intelligibile, il filosofo comprende che ciò che è valido sul piano dell'esperienza, del divenire, non può valere per ciò che è oggetto della metafisica.

Se, però, poniamo la questione in una prospettiva diversa, più strettamente metafisica, prescindendo da ogni considerazione temporale del principio di ragione, è possibile, avanzare l'ipotesi di un altro significato del principio, sebbene da Kant non teorizzato, ma ricavabile, a mio avviso, dal testo della dissertazione in esame. Riprendendo il passo sopra citato della Proposizione VIII, Kant afferma che là dove qualcosa sia senza ragione «non ci sarà niente che lo determini in quanto esistente, oltre la stessa esistenza della cosa<sup>135</sup>». Ma quale esistenza può essere tale da determinarsi da sé, senza una ragione antecedentemente determinante? Non si tratta certamente dell'esistenza contingente, ma dell'esistenza necessaria e assoluta che spetta unicamente all'Essere supremo. Dio non ha una ragione antecedentemente determinante, ma la sua esistenza non è per questo indeterminata.

---

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 89; G. S. I, 396.

<sup>134</sup> Sulla contingenza S. Künkler afferma: «la contingenza è una modalità dell'esistenza, e proprio questa modalità costituisce l'esigenza ontologica di dischiudere la realtà diveniente al suo fondamento ontologico. Per il Kant precritico ciò implica che il mutevole, in quanto oggetto di esperienza, non gode di quella pienezza di realtà che gli consente di essere principio ontologico», in S. Künkler, *Kant e la determinazione. Fondazione e anfibia nella prima Critica*, cit., p. 33.

<sup>135</sup> E. Kant, *Nuova delucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, cit., p. 87; G. S. I, 396.

La posizione dell'essere come esistenza assoluta e necessaria esclude già da sé tutto ciò che è opposto alla sua determinazione completa, ed è proprio attraverso l'esclusione dell'opposto che Dio afferma e determina se stesso negando il non-essere assoluto. Dire, quindi, che Dio non ha una ragione antecedentemente determinante non significa, a mio avviso, dire che Dio sia assolutamente senza ragione perché la sua stessa esistenza è sufficientemente autodeterminata e, quindi, avrà la sua ragion d'essere in se stessa – interpretando il termine ragione in senso metafisico e non come causa reale, pena la contraddizione –. Questa conclusione non è, a mio avviso, da sottovalutare perché inciderà nello sviluppo della problematica teologica del Kant precritico tenendo ferma la distinzione tra il piano della necessità assoluta e l'ordine delle esistenze contingenti a cui più propriamente il filosofo limita l'applicazione del principio di ragione in quanto causa reale dell'essere e del divenire.

## 2. Essere e nulla nel *Beweisgrund* del 1763

Nell'*Unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio* (1763), Kant procede, secondo una certa coerenza e continuità speculativa, verso quel processo di ulteriore separazione del piano logico del concetto dal piano reale dell'esistenza. Giunge, in questo scritto, ad una più completa e matura riflessione, quanto il filosofo aveva già intuito nella *Nova Dilucidatio* a proposito della determinazione dell'esistenza e che lo aveva spinto a ricercare vie differenti per la soluzione della problematica teologica, non più indirizzate verso correnti troppo essenzialistiche. E difatti, già nella prima considerazione secondo cui «l'esistenza non è affatto predicato, o determinazione di una qualche cosa<sup>136</sup>», il filosofo afferma:

noi ci serviamo dell'espressione di esistenza come di un predicato; e questo si può fare sicuramente e senza inquietanti errori, sempreché non ci sia pericolo di voler dedurre l'esistenza da concetti semplicemente possibili, come si suol fare, quando si vuol provare l'esistenza assolutamente necessaria<sup>137</sup>.

---

<sup>136</sup> E. Kant, *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in *Scritti precritici*, cit., p. 113; G. S. II, 72.

<sup>137</sup> *Ibidem*

In maniera indiretta Kant colpisce ancora l'argomento ontologico: l'esistenza assolutamente necessaria, l'esistenza di Dio, quindi, non può essere dedotta da concetti semplicemente possibili. L'esistenza (*Dasein*), infatti, contrariamente alla concezione razionalistica, non è un predicato ricavabile dal mero concetto di un soggetto. Per meglio comprendere la posizione kantiana, soffermiamoci brevemente sulla tesi antagonista. Secondo la metafisica razionalistica, l'esistenza non è separata dall'ambito della possibilità che, per tale ragione, ha un significato non soltanto logico, ma anche ontologico<sup>138</sup>. E difatti l'esistenza di una cosa è totalmente compresa – prescindendo da una sua considerazione sul piano fattuale – nel concetto di una tale cosa di modo che il possibile non risulta determinato soltanto riguardo all'essenza – che coincide con la possibilità interna di una cosa –, ma anche rispetto all'esistenza. Più nello specifico, tenendo presente Baumgarten, se l'essenza è il complesso delle determinazioni primarie (*essentialia*) interne del possibile<sup>139</sup>, l'esistenza è il complesso delle affezioni (*affectiones*) composibili in qualcosa<sup>140</sup>, cioè un complemento dell'essenza in quanto ne completa la sua determinazione interna. Considerando che le affezioni non sono altro che i “razionati” dell'essenza<sup>141</sup>, ossia determinazioni che, pur non facendo parte direttamente degli *essentialia*, hanno in essa la loro *ratio essendi*, ne consegue che l'esistenza, in quanto complesso delle affezioni, ha la sua ragion d'essere nell'essenza. In questa prospettiva, l'esistenza stessa è un possibile, sebbene un possibile determinato rispetto a tutte le affezioni in esso composibili. Se non ci fosse questa determinazione esistenziale si avrebbe, secondo Baumgarten, il nulla privativo, il meramente possibile, quindi un non-ente:

possibile praeter essentiam §. 53. aut est determinatum, qua omnes affectiones etiam in ipso composibiles, aut minus §. 34, 10. Illud est ACTUALE, hoc NON ENS (nihil cf. §.7.) PRIVATIVUM (mere possibile) vocatur<sup>142</sup>.

<sup>138</sup> Come afferma J. Schmucker, riferendosi alla posizione razionalistica, il concetto della *Wirklichkeit* concepito come possibile esprime una dimensione più profonda della stessa esistenza concreta delle cose constatabile sul piano dell'esperienza, «vale a dire la dimensione della loro possibilità ontologica», in J. Schmucker, *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, De Gruyter, Berlin-New York 1980, p. 70.

<sup>139</sup> L'essenza è definita come «complexus essentialium in possibili, seu possibilitas eius interna», in A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, cit., § 40, p. 13.

<sup>140</sup> *Ibidem*, § 55, pp. 15-16. Cfr. C. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, cit., § 174, p. 143.

<sup>141</sup> A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, cit., §§ 41-42, p. 13. Il rapporto tra essenza e affezioni è fondato sul principio di ragion sufficiente, per cui posta la *ratio*, cioè l'essenza, sono posti anche i “razionati”, cioè le affezioni: «posita in possibili essentia ponuntur affectiones», *Ibidem*, § 43, p. 13. Su questo punto Cfr. M. Casula, *La metafisica di A. G. Baumgarten*, Mursia, Torino 1973, p. 99; A. Cicatello, *Ontologia critica e metafisica. Studio su Kant*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 46-47.

<sup>142</sup> A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, cit., § 54, p. 15. L'eguaglianza posta da Baumgarten tra *nihil privativum* e *mere possibile* è presente, sebbene in una formulazione diversa, anche in P. Reusch che

Il passaggio dal meramente possibile al concetto di ente<sup>143</sup> implica, quindi, a giudizio di Baumgarten, la determinazione dell'esistenza come complemento dell'essenza. Ma in tal modo si giunge, a mio avviso, semplicemente ad un ampliamento della sfera del possibile senza effettivamente poter attribuire una qualificazione di carattere extraconcettuale alla nozione di esistenza. Ed è proprio questo il limite che Kant intende superare:

Baumgarten dice che ciò che vi è di più nell'esistenza di fronte alla semplice possibilità, è la completa determinazione interiore, in quanto che questa compie ciò che è lasciato indeterminato dai predicati giacenti nell'essere o scaturenti da esso; ma noi abbiamo già visto come una cosa non si distingua mai da un puro possibile, nel legame che essa ha con tutti i predicati che si possono immaginare<sup>144</sup>.

Alla luce di questa osservazione critica che Kant rivolge a Baumgarten appare meno oscuro il passo sopra citato secondo cui si può «sicuramente e senza inquietanti errori» considerare l'esistenza un predicato. Ad una prima considerazione, sembrerebbe, infatti una contraddizione, ma è evidente che Kant in questo contesto usi il termine predicato non nella mera accezione logico-analitica, ma in quella concreta ed empirica di predicato reale<sup>145</sup> nel senso che rinvia alla dimensione dell'esistenza, posta completamente fuori dal piano del concetto e non riducibile ad un mero completamento della possibilità. Come, infatti, il filosofo osserva, una cosa non si distingue dal puro possibile per il legame che ha con tutti i predicati immaginabili. Dal punto di vista dei predicati, infatti, il puro possibile è completamente determinato quanto il mero esistente. La distinzione deve, quindi, trovarsi in altro.

Il primo e fondamentale aspetto da rilevare che caratterizza la concezione kantiana dell'esistenza è dato dal suo legame con l'esperienza, anzi, più rigorosamente, si può affermare che l'esistenza, lungi dall'appartenere all'universo dei possibili, è propriamente

---

eguaglia *ens potentiale* a *nihil privativum*, in P. Reusch, *Systema metaphysicum*, II ed., Jena 1743, § 24, citato da M. Casula, *La metafisica di A. G. Baumgarten*, cit., p. 102.

<sup>143</sup> Sul significato di "ente" si tenga presente anche la definizione wolffiana fondata sul concetto di possibile: «chiamiamo ente tutto ciò che può essere, sia reale o no», in C. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., § 16, p. 71.

<sup>144</sup> E. Kant, *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., p. 117; G. S. II, 76. In riferimento a questo passo cfr. M. Paolinelli, *Fisico-teologia e principio di ragion sufficiente*. Boyle, *Maupertuis, Wolff, Kant*, cit., p. 94.

<sup>145</sup> Anche M. Failla parla di predicato reale rinviando però «ad un oggetto del pensiero posto in modo positivo e verace. Ma l'esistenza, ammonisce in questo contesto Kant, per diventare oggetto del pensiero deve essere già data e presupposta», in M. Failla, *Dell'esistenza. Glosse allo scritto kantiano del 1762*, Quodlibet Studio, Macerata 2012, p. 23.

un concetto di esperienza (*Erfahrungsbegriff*). Conclusione estremamente importante che consente di distinguere, ad esempio, la possibilità semplicemente logica di un liocorno di terra dalla possibilità reale di un liocorno di mare: il primo, è un concetto rappresentabile, ma non esistente, meglio individuabile, a mio avviso, come ente immaginario; il secondo, oltre ad essere logicamente rappresentabile, è un concetto di esperienza, fondato, quindi, sul dato, empiricamente constatabile, dell'esistenza. Per tale ragione, afferma Kant,

anche per dimostrare l'esattezza di questa proposizione dell'esistenza di una tale cosa, non si cerca nel concetto del soggetto, poiché in esso si trovano soltanto i predicati della possibilità; ma nell'origine della conoscenza che io ho della cosa<sup>146</sup>.

Cercare nell'origine della conoscenza (*in dem Ursprunge der Erkenntnis*) significa appunto partire dall'esperienza. Con il linguaggio del Kant critico, potremmo dire che il giudizio esistenziale è sempre sintetico *a posteriori*, mai analitico. Alle considerazioni appena fatte, il filosofo aggiunge, però, un'ulteriore caratterizzazione del concetto di esistenza che è quella che ne arricchisce in maniera essenziale e positiva la definizione: «L'esistenza è la posizione assoluta di una cosa e in ciò anche si distingue da ogni predicato, che, in quanto tale, è posto sempre solo relativamente ad un'altra cosa<sup>147</sup>». L'esistenza nel significato di posizione assoluta di una cosa (*absolute Position o Setzung*) sembra indicare l'esserci (*Dasein*) o l'essere qui della cosa<sup>148</sup>, considerata nella sua particolare individualità. Se si tenta di scomporre il concetto di posizione assoluta si possono, a mio avviso, ricavare le seguenti considerazioni. Il concetto di posizione (*Position*) è del tutto semplice e in generale identico con quello di essere. Nel caso specifico della posizione assoluta esprime l'essere nel suo significato esistenziale, non predicativo: “questa cosa esiste”.

Se questa cosa esiste, deve esserci una ragione della sua esistenza. La posizione cioè rinvia, a mio avviso, al porre (*Setzung*) o più esplicitamente ad una causa reale che ha posto in essere questa cosa, rinvia cioè, in ultima analisi, all'atto creativo di Dio. Nel porre l'esistenza di una cosa, Dio non aggiunge alcun predicato o determinazione logica al concetto della cosa ed è proprio per tale ragione che la si dice assolutamente posta. La posizione è, infatti, assoluta proprio perché sciolta, cioè non vincolata ad alcun concetto

---

<sup>146</sup> E. Kant, *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., p. 114; G. S. II, 72-73.

<sup>147</sup> *Ibidem*; G. S. II, 73.

<sup>148</sup> Cfr. A. Lamacchia, *La filosofia della religione in Kant*, cit., p. 188.

del soggetto, come nel caso della relazione logica tra soggetto e predicato. Ciò trova conferma nel seguente passo:

si può porre un *quid* soltanto in modo relativo, o, meglio, si può pensare di un *quid*, come carattere di una cosa, soltanto la relazione con questa (*respectus logicus*), e allora l'essere, cioè la posizione di tale relazione, non è se non il concetto della copula di un giudizio. Quando invece è considerata non soltanto questa relazione, ma la cosa stessa in sé e per sé, allora questo essere val quanto esistenza<sup>149</sup>.

Come si può dedurre dal testo appena citato, Kant distingue un uso logico del termine "essere" che indica propriamente il concetto della copula in un giudizio, da un uso reale che individua, invece, la cosa stessa in sé e per sé (*die Sache an und für sich selbst*), in quanto cosa esistente. Nel primo caso, la posizione è soltanto relativa perché implica una relazione, di natura logica, che riferisce il predicato ad un soggetto. Nel secondo caso, invece, la posizione è assoluta perché, come si è spiegato, individua l'esserci della cosa in sé e per sé, non riducibile ad una nota logico-predicativa del soggetto. In questo senso la posizione assoluta di una cosa è del tutto semplice e non vincolata ad alcuna relazione se non a quella di carattere esistenziale che la lega, in quanto effetto prodotto, al suo fondamento reale, a Dio. Va da sé che, non risultando l'esistenza un predicato del soggetto, il suo concetto è così semplice «che a suo sviluppo non si può dire altro che notare l'accortezza che bisogna avere, di non scambiare con i rapporti che le cose hanno con i loro caratteri<sup>150</sup>». Kant, come si può notare, risponde in questo caso solo negativamente, consapevole che il concetto di esistenza non è ulteriormente analizzabile, indicando ciò che della cosa non si può definire. Se, infatti, riferisco ad un soggetto tutti i suoi predicati, non sto con ciò affermando che quel soggetto esiste, a meno che non venga già presupposto come esistente. L'esistenza può essere soltanto ammessa, supposta, ma non dedotta analiticamente. Per tale ragione non aggiunge nulla al concetto della cosa, ma individua semplicemente il modo in cui il concetto della cosa è posto<sup>151</sup>. Dal punto di vista meramente logico delle determinazioni e dei predicati di una cosa, il

---

<sup>149</sup> E. Kant, *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., p. 114; G. S. II, 73.

<sup>150</sup> *Ibidem*, pp. 114-115; G. S. II, 73.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 115; G. S. II, 74. Si tratta di una concezione che in Kant resterà costante fino allo sviluppo critico del suo pensiero e andrà a caratterizzare nello specifico le categorie della modalità, nelle quali appunto rientra anche l'esistenza. Come, infatti, si ricorderà il filosofo afferma che: «le categorie della modalità hanno in sé la particolarità di non accrescere minimamente, in quanto determinazioni dell'oggetto, il concetto al quale vengono aggiunte come predicati, ma esprimono soltanto la relazione con la facoltà conoscitiva» in Id., *Critica della ragion pura*, cit., p. 417; A 219, B 266.

possibile non è meno del reale – nel significato di esistente (*Wirklichen*)<sup>152</sup> – nel senso che il concetto della cosa resta invariato sia che si consideri la cosa come possibile, sia che la si consideri come esistente. Ma dal punto di vista del modo in cui è dato il concetto della cosa, «dalla realtà sicuramente è posto di più<sup>153</sup>».

Nella semplice possibilità (*bloßen Möglichkeit*), ciò che è posto, è considerato relativamente alla cosa, esprime cioè la relazione logica tra soggetto e predicato per cui, ad esempio, dato un triangolo, sono dati tre lati. Ma se il triangolo esiste, la posizione non è più relativa, ma assoluta per cui esiste la cosa con tutti i suoi predicati e con ciò, afferma Kant, è posto sicuramente di più. Sintetizzando quanto detto:

in (*in*) un esistente non è posto nulla più che in un puro possibile (poiché allora si tratta dei predicati di esso); ma da (*durch*) qualcosa esistente è posto più che da un puro possibile, poiché si tratta anche della posizione assoluta della cosa stessa. Anzi nella pura possibilità non è posta la cosa stessa, ma sono poste soltanto semplici relazioni di qualcosa con qualcosa secondo il principio di contraddizione, e rimane assodato che l'esistenza propriamente non è punto predicato di una qualche cosa<sup>154</sup>.

Interessante notare che nella mera possibilità logica sono poste soltanto semplici relazioni «von Etwas zu Etwas» regolate dal principio di non contraddizione, non relazioni tra cose, quindi, rilevabili soltanto sul piano dell'esistenza. Anzi, più rigorosamente, il filosofo afferma che nella pura possibilità non è posta la cosa stessa. Sotto questo riguardo possiamo asserire che la mera possibilità logica è una non-cosa<sup>155</sup>

---

<sup>152</sup> I termini tedeschi *Wirklichen* (esistente) e *Wirklichkeit* (esistenza) denotano più specificamente la posizione effettiva, esistenziale della cosa. Hanno quindi nel discorso kantiano un significato strettamente ontologico, da non confondere con il mero contenuto reale, qualitativo di una cosa, cui meglio si adatta il termine tedesco *Realität*. A tal proposito Heidegger afferma: «per Kant la parola “reale” (*real*) ha ancora il suo significato originario. Essa significa ciò che fa parte di una *res*, di una cosa, del contenuto reale di una cosa. Un predicato reale, una determinazione che fa parte della cosa, è per esempio il predicato “duro” riferito alla pietra, indipendentemente dal fatto che la pietra esista effettivamente oppure no. Nella tesi di Kant, quindi, “reale” non significa ciò che noi oggi intendiamo quando ad esempio parliamo di politica realistica per indicare quella politica che tiene conto dei fatti e della realtà. Per Kant realtà (*Realität*) non significa realtà effettiva (*Wirklichkeit*), ma ciò che fa parte della cosa, la cosalità (*Sachheit*)», M. Heidegger, *La tesi di Kant sull'essere*, in *Segnavia*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 399. Per un approfondimento della questione relativa al significato dei termini tedeschi *Realität* e *Wirklichkeit* nel pensiero kantiano si veda A. Maier, *Kant Qualitätskategorien*, «Kant-Studien», 65 (1930), pp. 8-23; M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano*, cit., pp. 279-290; M. Failla, *Dell'esistenza. Glosse allo scritto kantiano del 1762*, cit., pp. 51-60; S. Grapotte, *La conception kantienne de la réalité*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2004, pp. 21-26.

<sup>153</sup> E. Kant, *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., p. 116; G. S. II, 75.

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 117; G. S. II, 75.

<sup>155</sup> Questo aspetto sembra avvicinare il concetto kantiano di possibilità logica a quello crusiano di essenza possibile che, come abbiamo in precedenza rilevato, è considerato separatamente da quello proprio dell'esistenza, trovandosi quest'ultima al di fuori del pensiero in un certo spazio e in un certo tempo. Cfr.

– intendendo con “cosa” la realtà effettiva, esistente –. Kant sembra però introdurre un ulteriore distinzione nel concetto di possibilità, distinguendo il formale dal materiale. Il primo, esprime l’accordo logico secondo il principio di non contraddizione per cui il possibile equivale al non-contraddittorio; il secondo, è ciò che è dato in questo accordo e che è in sé qualcosa e può essere pensato. In ogni possibilità, dunque, «devesi distinguere il *quid* pensato, dall’accordo che ha col principio di contraddizione ciò che in quel *quid* vien pensato contemporaneamente<sup>156</sup>». Un triangolo che ha un angolo retto, ad esempio, è in sé possibile non soltanto perché vi è un accordo logico tra triangolo e angolo retto secondo il principio di non contraddizione (il formale della possibilità), ma anche perché i dati, e quindi il triangolo e l’angolo retto, sono in sé qualcosa di pensabile (il materiale della possibilità). Il mero accordo formale Kant lo chiama anche il “logico” della possibilità (*das Logische in der Möglichkeit*) che forse potrebbe avvicinarsi al significato della semplice possibilità (*bloßen Möglichkeit*) sopra descritto in cui pure si faceva riferimento alla sola relazione logica di qualcosa con qualcosa secondo il principio di non contraddizione. Il qualcosa, ovvero ciò che sta in questo accordo, Kant lo chiama, invece, il reale della possibilità (*das Reale der Möglichkeit*). Le coppie concettuali saranno quindi “formale-logico” e “materiale-reale”, indicanti rispettivamente i due aspetti descritti della possibilità che, come Kant precisa, deve intendersi nel significato di possibilità intrinseca o assoluta<sup>157</sup>.

Ed è proprio sulla distinzione interna al concetto di possibilità che il filosofo costruisce il suo argomento contro il nulla giungendo ad affermare, nella *Considerazione seconda*, che «è assolutamente impossibile che non esista nulla affatto<sup>158</sup>». Seguiamo il ragionamento kantiano. Data la distinzione tra il logico e il reale della possibilità, il concetto correlato della impossibilità si costituisce in rapporto a questo duplice aspetto, per cui

ogni possibilità cade, non solo quando si trovi una intrinseca contraddizione, come il “logico” della impossibilità, ma anche quando non vi è da pensare un materiale, un dato. Poiché allora non è dato niente di pensabile, laddove ogni possibile è

---

Chr. A. Crusius, *Entwurf*, cit., §§ 45-48. Sul rapporto Kant-Crusius per ciò che concerne il concetto di possibilità, si veda S. Veca, *Fondazione e modalità in Kant*, Il Saggiatore, Milano 1969, pp. 52-53.

<sup>156</sup> E. Kant, *L’unico argomento possibile per una dimostrazione dell’esistenza di Dio*, cit., p. 119; G. S. II, 77.

<sup>157</sup> A. Lamacchia sottolinea che la possibilità intrinseca o assoluta cui Kant allude «è un concetto leibniziano-wolffiano, che qui potrebbe significare l’essere come oggetto del pensiero, il pensabile (*denklich-cogitabile*)», in A. Lamacchia, *La filosofia della religione in Kant*, cit., p. 191.

<sup>158</sup> E. Kant, *L’unico argomento possibile per una dimostrazione dell’esistenza di Dio*, cit., p. 120; G. S. II, 79.

qualcosa che può essere pensato, e cui conviene la relazione logica in conformità al principio di contraddizione<sup>159</sup>.

Superando il limite della concezione razionalistica che identifica impossibile e contraddittorio, Kant estende il concetto di impossibilità anche all'aspetto materiale della possibilità, di modo che non si parla soltanto di impossibilità logica dovuta alla violazione del principio di non contraddizione, ma anche di impossibilità reale causata dalla mancanza di un dato, di una realtà pensabile. Pur riconoscendo la problematicità dell'uso che Kant fa del termine "reale", sembra che in questo contesto – considerato in rapporto al materiale della possibilità – sia impiegato in un significato più strettamente concettuale riferendosi ad un contenuto del pensiero – non ad un'esistenza attuale –, a qualcosa, più nello specifico, che può essere indicato come elemento materiale di un concetto, ovvero le sue note o predicati<sup>160</sup>. Tolto questo contenuto viene meno ogni possibilità. E allora si comprende che il materiale della possibilità fonda il formale della possibilità, perché se non vi è nulla di pensabile, non può nemmeno costituirsi la relazione logica di qualcosa con qualcos'altro secondo il principio di non contraddizione.

Tuttavia nel passo successivo a quello citato, ricompare il concetto di esistenza (*Dasein*) che Kant sembra utilizzare nel significato di *Wirklichkeit*, operando un passaggio non del tutto chiaro, dal piano concettuale a quello proprio della realtà effettiva degli enti. E difatti afferma: «se ogni esistenza viene tolta, non è posto semplicemente nulla, non è dato nulla affatto in generale, non è dato materiale a un qualche pensabile: vien così del tutto meno ogni possibilità<sup>161</sup>». È come dire, essenzializzando il discorso, se nulla esistesse, nulla sarebbe pensabile, ma se nulla è pensabile – e con ciò si intende la negazione del materiale della possibilità –, allora cadrebbe, come abbiamo visto, anche il formale della possibilità, e, dunque, ogni possibilità. In questo passo Kant pone il lettore di fronte all'ipotesi del nulla assoluto, il cui concetto sembra essere spiegato come negazione di ogni esistenza (*Verneinung aller Existenz*), ma non nel senso logico che venga nello stesso tempo posta e negata ogni esistenza – condizione, d'altronde non attribuibile all'esistenza, di per sé irriducibile al principio logico di non contraddizione –, ma nel senso effettivo che non è

---

<sup>159</sup> *Ibidem*, p. 119; G. S. II, 78.

<sup>160</sup> Cfr. H. Heimsoeth, *C. Wolffs Ontologie und die Prinzipienforschung I. Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Kategorienlehre*, in Id., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, cit., vol. I, p. 21; A. Lamacchia, *La filosofia della religione in Kant*, cit., p. 192; G. Santinello, *Metafisica e critica in Kant*, Pàtron, Bologna 1965, pp. 59-60.

<sup>161</sup> E. Kant, *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., p. 119; G. S. II, 78.

posta assolutamente alcuna esistenza, «non è posto nulla in tutto e per tutto<sup>162</sup>». Questa distinzione può essere intesa come un corollario della concezione kantiana dell'esistenza come posizione assoluta. Considerata in una dimensione extralogica, non predicativa, l'esistenza non è sottoposta al principio di non contraddizione, per cui negare l'esistenza non significa negare contraddittoriamente il predicato di un soggetto. Per tale ragione, secondo Kant, la negazione di ogni esistenza non contiene alcuna contraddizione intrinseca e, quindi, interpretando, il nulla, che appunto deriva dalla negazione di ogni esistenza, è un concetto possibile almeno dal punto di vista logico perché esclude la contraddizione.

Sorge, però, una difficoltà ermeneutica che, in fondo, riflette una delle aporie interne al concetto stesso del nulla, come si può cioè affermare la possibilità logica del concetto del nulla se nulla esiste? Dire che non esiste nulla «val quanto dire: nulla affatto è; l'aggiungere, ciò nonostante, che qualcosa sia possibile, è evidentemente contraddittorio<sup>163</sup>». La contraddizione che se ne ricava va, a mio avviso, riguardata sotto un duplice aspetto. In primo luogo, se il nulla comporta la negazione di ogni esistenza, la posizione ontologica del nulla stesso data dall'affermazione “nulla affatto è”, che equivale a dire che nulla esiste, è in se stessa contraddittoria<sup>164</sup>. Come affermare, infatti, l'esistenza del nulla se nel suo concetto è implicata la negazione di ogni esistenza? Un'aporia che resta aperta. In secondo luogo e tenendo conto più nello specifico del ragionamento kantiano, la contraddizione si ricava dal rapporto non conciliabile tra esistenza del nulla e possibilità del suo concetto. Se nulla esiste, come giustificare la possibilità logica del concetto del nulla, considerando che l'esistenza è il fondamento di ogni possibilità? Il presupposto esistenziale del nulla farebbe cadere il suo stesso concetto che pur sembrava essere ammissibile dal punto di vista logico.

Alla luce delle contraddizioni e delle aporie rilevate, nel paragrafo 3 della *Considerazione seconda*, il filosofo afferma che «è assolutamente impossibile ciò da cui viene tolta ogni possibilità in generale<sup>165</sup>». Ma in quale condizione viene tolta ogni

---

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 120; G. S. II, 78.

<sup>163</sup> *Ibidem*

<sup>164</sup> A tal proposito M. Failla afferma: «Dire allora che nulla è, senza contraddirsi, è una vana pretesa perché la negazione assoluta dell'esistenza coinvolge anche il *quid* concettuale nulla, il quale può essere pensato senza contraddizione, ma non può essere posto come esistente senza incorrere in contraddizione. Se nulla è, non è possibile che qualcosa sia e pertanto non è possibile che lo stesso nulla, in quanto *quid* posto e materiale del possibile logico, sia; il nulla *formaliter* ammette, come parimenti possibile, l'essere *formaliter*; è invece impossibile, perché contraddittorio, *pensare* (possibilità) e al tempo stesso *porre come qualcosa d'esistente (Dasein)* il nulla», in M. Failla, *Dell'esistenza. Glosse allo scritto kantiano del 1762*, cit., p. 75.

<sup>165</sup> E. Kant, *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., p. 120; G. S. II, 79.

possibilità in generale? Sappiamo, da quanto spiegato, che ciò si verifica non solo quando si nega il formale della possibilità – il che implica contraddizione logica – ma anche quando viene tolto il materiale della possibilità – il che implica l’assenza di “dati” (*Data*) da pensare –. Ma ancora più alla radice «ciò avviene col togliere ogni esistenza; dunque, se si nega ogni esistenza, viene tolta anche ogni possibilità. Quindi è assolutamente impossibile che non esista nulla affatto». La conclusione kantiana non ha equivoci: dichiara l’assoluta impossibilità del nulla, impossibilità sia logica che reale. Il nulla non può esistere perché impossibile.

Dimostrata l’impossibilità del nulla, si può di contro affermare che qualcosa esiste. Ma ciò non è ancora una ragione sufficiente, occorre dimostrare che qualcosa esiste necessariamente. L’argomento contro il nulla è, per tale ragione, intrinsecamente collegato a quello che Kant definisce “l’unico argomento possibile per una dimostrazione dell’esistenza di Dio”, ovvero alla prova *a priori* ontoteologica, brevemente esposta, come si è visto, già nella *Nova Dilucidatio*. Gli strumenti concettuali raggiunti nel *Beweisgrund* del '63 consentono, rispetto alla dissertazione del '55, un approfondimento della questione teologica in rapporto alla nuova definizione dell’esistenza come *absolute Setzung*. L’unico argomento si propone, infatti, una dimostrazione dell’esistenza necessaria di Dio come “posizione assoluta” e non più come predicato logico ricavabile dalla mera definizione della necessità assoluta che impone l’impossibilità di pensare l’opposto, e quindi il nulla. Si dovrebbe piuttosto porre attenzione a ciò che realmente (*wirklich*) costituisce l’assoluta necessità:

L’argomento della esistenza di Dio che noi qui diamo, è unicamente costruito su ciò: qualcosa è possibile. Perciò esso è una prova che può essere portata completamente *a priori*. Non è presupposta l’esistenza né mia, né degli altri spiriti, né del mondo corporeo. Esso infatti è tratto dalla caratteristica intrinseca della necessità assoluta. In tal modo si riconosce l’esistenza di questo essere da ciò che realmente ne costituisce la assoluta necessità, e quindi appunto geneticamente<sup>166</sup>.

Come Kant afferma esplicitamente, si tratta di una prova completamente *a priori* che, differentemente dall’argomento cartesiano, non muove dal concetto dell’Ente realissimo, ma è costruita sul presupposto della possibilità in generale e si propone di dimostrare il concetto dell’esistenza necessaria, cioè dell’assoluta necessità reale (*absolute Realnothwendigkeit*). Kant si sofferma, in primo luogo, sul concetto di necessità per poi

---

<sup>166</sup> *Ibidem*, pp. 133-134; G. S. II, 91.

arrivare, procedendo per esclusione, all'esistenza assolutamente necessaria. Se si riflette sulle condizioni che rendono possibile il formale della possibilità, si individua un primo significato del concetto di necessità legato all'accordo, appunto, necessario dei contenuti del pensiero secondo il principio di non contraddizione. Questo accordo è necessario perché il suo opposto è contraddittorio e, dunque, impossibile. Non può, quindi, non esserci accordo tra gli elementi materiali del pensiero: si tratta di una necessità logica (*logische Nothwendigkeit*) che non può essere in alcun modo negata. La necessità dell'accordo, però, non potrebbe sussistere se non vi fossero dei *data* da accordare. Gli stessi *data*, quindi, devono essere necessari, pena cadere in un annullamento assoluto di ogni possibilità. E difatti il filosofo afferma:

qualcosa può essere assolutamente necessario o se il suo opposto toglie "il formale" di ogni pensabile, cioè se detto opposto si contraddice, ovvero anche se il suo non-essere toglie "il materiale" di ogni pensabile e tutti i suoi dati<sup>167</sup>.

Considerando che le modalità della necessità sono date dall'alternativa indicata, a quale delle due occorre riferirsi per ricavare il concetto dell'esistenza necessaria? Il filosofo non può fondare questo concetto sulla necessità logica in quanto, avendo quest'ultima luogo unicamente nella relazione dei predicati col loro soggetto, non è valida in rapporto all'esistenza che, come spiegato, non è un predicato. Non è, quindi, in rapporto al principio di non contraddizione e in generale in rapporto ad un ambito meramente logico che può essere dimostrata l'esistenza necessaria. Non resta allora che riferirsi alla necessità dei dati del possibile perché, se quest'ultima non ammette la possibilità dell'opposto in quanto toglie il materiale di ogni pensabile, a maggior ragione non potrebbe essere ammessa la negazione dell'esistenza – che si dirà necessaria – su cui lo stesso materiale della possibilità, e quindi, ogni possibile, si fonda. È, dunque, impossibile in generale che non esista nulla affatto – ricollegandoci all'argomento contro il nulla sopra esposto –, ma più nello specifico, è impossibile ciò che distruggerebbe la possibilità di ogni possibile<sup>168</sup>.

Da questa impossibilità di natura ontologica da cui deriva, tuttavia, anche quella logica perché il non-essere e, quindi, il nulla assoluto nega i dati che in ogni possibile sono posti in relazione, Kant ricava il concetto dell'esistenza necessaria: «ciò, la cui soppressione o negazione distrugge ogni possibilità, è necessario assolutamente. Dunque esiste qualcosa

---

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. 124; G. S. II, 82.

<sup>168</sup> A. Lamacchia, *La filosofia della religione in Kant*, cit., p. 194.

in un modo assolutamente necessario<sup>169</sup>». È, quindi, l'esistenza necessaria il fondamento di ogni possibilità. E solo dalla negazione di un'esistenza necessaria, potrebbe derivare la soppressione di ogni possibile. Se, infatti, l'esistenza fosse contingente, dalla sua negazione non conseguirebbe la distruzione del materiale di ogni possibilità. E ciò si spiega in rapporto alla natura propria del contingente, il cui non-essere è pensabile<sup>170</sup> e, quindi, qualora la sua esistenza venga negata, è ancora pensabile, cioè possibile, qualcosa. Tuttavia, come si è fatto già notare in rapporto alla dimostrazione della *Nova Dilucidatio*, proprio in ragione del fatto che il contingente potrebbe non essere, la connessione degli elementi materiali del pensiero mancherebbe, in tal caso, di necessità e, quindi, non potrebbe, essere fondata. Il punto centrale della dimostrazione kantiana è, invece, rinvenibile proprio in questo, cioè nella ricerca di un fondamento ultimo e necessario della possibilità intrinseca di tutte le cose. Il materiale della possibilità, infatti, non ha una consistenza ontologica tale da conferire al possibile un'esistenza originaria, anzi l'insieme dei *data* di cui si compone costituisce una realtà del pensiero proprio perché rinvia all'esistenza di qualcos'altro, nella quale è contenuta la sua *ratio essendi*. Ciò trova conferma nel seguente passo del *Beweisgrund* che, a mio avviso, è di estrema importanza anche per lo slancio metafisico che sembra emergere in rapporto al principio di ragione:

Ora questa relazione di tutta la possibilità con una qualche esistenza può essere duplice. O il possibile è soltanto pensabile in quanto è anche reale, e allora la possibilità è data nel reale come una determinazione; ovvero esso possibile è possibile, perché è reale qualcos'altro, cioè la sua possibilità intrinseca è data, come conseguenza, da un'altra esistenza<sup>171</sup>.

Questo passo dimostra che la possibilità e, più nello specifico, i *data* del possibile posti in una relazione logica, non indicano di per sé qualcosa di esistente nel possibile<sup>172</sup>, o meglio, non conferiscono un'esistenza alla possibilità che richiede, piuttosto, di essere fondata a partire da qualcosa di esistente o nel modo di una sua determinazione, o come sua conseguenza. Ed è proprio quest'ultimo aspetto ad evidenziare la relazione di natura

<sup>169</sup> E. Kant, *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., p. 124; G. S. II, 83.

<sup>170</sup> In questo caso il termine contingente è impiegato in senso reale ed è da Kant definito nel modo seguente: «è contingente ciò, il cui non-essere è pensabile, ossia ciò, la cui negazione non toglie ogni pensabile». Dal significato reale va distinto il contingente in senso logico che, come predicato di un soggetto, è «ciò il cui opposto non contraddice a questo. Per esempio, per un triangolo in generale è contingente che esso sia rettangolo», *Ibidem*, p. 125; G. S. II, 83.

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. 121; G. S. II, 79.

<sup>172</sup> Cfr. A. Ciatello, *Ontologia critica e metafisica. Studio su Kant*, cit., p. 72.

causale tra il materiale della possibilità e l'esistenza di qualcosa che, come si è visto, per garantire la necessità stessa dei dati del pensiero, non può che essere un'esistenza necessaria nella quale sono riuniti senza contraddizione tutti i reali della possibilità. Il concetto di *ens realissimum* così raggiunto è soltanto un risultato di questa dimostrazione *a priori*, non il punto di partenza, come nella prova ontologica cartesiana. Ma questa modalità propria dell'essere come ente realissimo e necessario compete solo a Dio, primo principio reale (*Realgrund*) della possibilità e dell'esistenza di tutte le cose:

Esiste qualcosa di assolutamente necessario. Questo è unico nel suo essere, semplice nella sua sostanza, spirito per la sua natura, eterno nella sua durata, immutabile nella sua costituzione, onnisufficiente riguardo a tutto il possibile e a tutto il reale. Vi è un Dio<sup>173</sup>.

Viene così dimostrata la ragione ultima e determinante di tutto il possibile e di tutto il reale. In questa prospettiva si intravede un'applicazione metafisica del principio di ragione che non resta vincolato all'ordine delle esistenze contingenti, ma rinvia, almeno per ciò che concerne la causa, ad un fondamento ultimo e incausato che trascende, in quanto essere necessario, interamente il piano della realtà sensibile. Certo diviene problematico comprendere la modalità di questa applicazione considerando che il principio di ragion determinante nel suo significato reale, indica essenzialmente una relazione temporale e, nel caso specifico, invece, il determinante, in quanto fondamento ultimo, è fuori dal tempo. Tuttavia se non ci fosse stato questo rinvio causale dal materiale della possibilità, che richiedeva di essere ontologicamente fondato, ad un primo principio reale che è a fondamento della possibilità e dell'esistenza di tutte le cose, l'argomento kantiano rischiava di avvicinarsi ad una concezione panteistica. E Kant si era ben guardato da ciò. L'esigenza di fornire un argomento *a priori* che partisse proprio dal concetto della possibilità trovava, a mio avviso, una forte motivazione proprio in questo, cioè nell'obiettivo di sottrarsi alle accuse di panteismo.

Kant aveva, infatti, avvertito i limiti del sistema leibniziano<sup>174</sup> in cui la dipendenza da Dio del migliore dei mondi possibili sembrava, per certi aspetti, ostacolata dalla necessità essenziale delle verità eterne. Il mondo doveva intendersi, quindi, come il prodotto di una scelta divina che segue il criterio del meglio o come l'espressione di quella necessità

---

<sup>173</sup> E. Kant, *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., p. 131; G. S. II, 89.

<sup>174</sup> Su questo punto si veda A. Lamacchia, *la filosofia della religione in Kant*, cit., pp. 197-199.

essenziale connessa alle verità eterne? Kant non poteva incorrere in una tale ambiguità e argomenta la sua prova ridimensionando la sfera del possibile che, pur presentando un aspetto materiale, non gode tuttavia di un'autosufficienza ontologica. L' "unico argomento" dimostra, infatti, la totale dipendenza da Dio della possibilità intrinseca di tutte le cose. Il rinvio all'Essere necessario quale fondamento ultimo di ogni possibilità, che proprio in quanto principio primo e reale è altro da tutto ciò che pone come sua conseguenza, introduce quell'elemento di trascendenza essenziale che salvaguarda da soluzioni panteistiche superando, in questo senso, i limiti teoretici che la prova ontoteologica presentava ancora nella *Nova Dilucidatio*<sup>175</sup>.

Un elemento che però resta costante e che forse non libera completamente Kant da possibili obiezioni, è il concetto dell'assoluta necessità reale: era presente nella *Nova Dilucidatio* e strettamente collegato al criterio dell'impensabilità dell'opposto per cui Dio non poteva non esistere, la sua negazione avrebbe implicato l'impossibilità assoluta; ritorna nel *Beweisgrund* in cui la dimostrazione dell'esistenza necessaria si fonda proprio sull'impossibilità ontologica del non-essere, giacché se non esiste nulla, neppure è dato nulla che sia pensabile e, in tal caso, ogni possibilità viene negata.

Per omogeneità di contenuti si aggiunga che nell'*Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale* (1764), scritto vicinissimo nel tempo al *Beweisgrund*, il filosofo ripresenta nelle sue linee essenziali "l'unico argomento" e, sebbene vi siano delle differenze rispetto allo scritto del '63 legate soprattutto ad un'accentuazione della trascendenza divina che sottolinea l'infinita superiorità di Dio rispetto alle cose create, anche in questo contesto, il concetto principale che si presenta al metafisico nell'indagine teologica è l'esistenza assolutamente necessaria di un essere. Per giungere a tale concetto,

egli potrebbe cominciare col domandarsi *se sia possibile che non esista proprio nulla*. E allora, quando si rende conto che in tal caso non si dà *esistenza* alcuna, e che non si può *pensar nulla*, e che non vi ha nessuna *possibilità*, non avrà che da esaminare il concetto della esistenza di ciò che deve essere a fondamento di ogni

---

<sup>175</sup> Come sottolinea A. Cicatello: «proprio in questo punto l'argomento del *Beweisgrund* presenta significative modifiche rispetto alla versione datane sette anni prima nella *Nova dilucidatio*. Nell'opera del '55, infatti, il rapporto tra il materiale della possibilità e l'esistenza sembra risolversi, pur non senza ambiguità, in una vera e propria relazione di identità. Ad esistere sarebbe proprio il materiale della possibilità», in A. Cicatello, *Ontologia critica e metafisica. Studio su Kant*, cit., nota 75, p. 72. Per un approfondimento della questione relativa al superamento degli esiti panteistici in cui sembrava incorrere ancora la dissertazione del '55 si veda G. B. Sala, *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*, De Gruyter, Berlin-New York 1990, pp. 118-119.

possibilità. Questo pensiero si allargherà, e cristallizzerà il concetto determinato dell'essere assolutamente necessario<sup>176</sup>.

La domanda più originaria che un metafisico dovrebbe porsi è “se sia possibile che non esista proprio nulla”. Domanda che è essenzialmente collegata a quella posta dal grande principio nella formula leibniziana, «Perché esiste qualcosa piuttosto che nulla?<sup>177</sup>». Se in Leibniz la posizione di questo problema ontologico fondamentale sembra non trovare risposta<sup>178</sup>, probabilmente per eludere un'interpretazione manicheista<sup>179</sup> che avrebbe comportato l'affermazione di due principi, l'essere e il nulla, assolutamente contrapposti, in Kant, invece, giunge ad una soluzione che non rischia di cadere nel manicheismo, perché il nulla non è o meglio è assolutamente impossibile. Riflettere cioè sulla possibilità del nulla, induce piuttosto a constatare la sua impossibilità logico-ontologica derivante non tanto da una mera contraddizione interna al suo concetto, quanto dal fatto che la posizione effettiva del nulla implicherebbe la soppressione di ogni possibilità, inclusa quella del suo stesso concetto. È, dunque, impossibile che nulla sia. E da questa impossibilità assoluta il filosofo conclude all'esistenza dell'essere necessario. Ritorna, quindi, anche in questo caso, il “concetto-guida” che, a mio avviso, è implicato nella dimostrazione dell'unico argomento e che, per certi versi, sembra addirittura presupposto

---

<sup>176</sup> E. Kant, *Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale*, in *Scritti precritici*, cit., pp. 242-243; G. S. II, 298.

<sup>177</sup> G. W. Leibniz, *I principi razionali della natura e della grazia*, in Id., *Monadologia*, a cura di S. Cariati, Bompiani, Milano 2008, p. 47.

<sup>178</sup> Considerando la domanda in questione, ne *I principi razionali della natura e della grazia*, più che una risposta, si trova un'osservazione che lascia in sospeso il problema senza effettivamente risolverlo. Leibniz cioè aggiunge che il Nulla, per quanto sia più semplice e più facile del qualcosa, tuttavia non perviene all'esistenza. Ma dall'osservazione posta non consegue una vera e propria indagine sul nulla che renda ragione del perché non sia. Il filosofo sembra piuttosto avviare la sua ricerca partendo dall'ammissione dell'Essere, per cui «ammesso che debbano esistere delle cose, bisogna allora che sia possibile rendere ragione del perché esse devono esistere così e non altrimenti», *Ibidem*. Analogamente in *Dio e i possibili*, la domanda metafisica posta dal grande principio non sembra veramente avviare una discussione circa l'eventuale possibilità del nulla assoluto, ma serve per giustificare il passaggio dei possibili all'esistenza, il che presuppone un Ente necessario esistente in atto: «vi è, dunque, una causa perché l'esistenza prevalga sulla non esistenza; l'Ente necessario è, cioè *esistentificante*», in Id., *Dio e i possibili*, in *Scritti filosofici*, cit., vol. I, p. 228. Il nulla, in questa prospettiva, non indica il nulla assoluto, ma il possibile non attualizzato. Secondo S. Givone la domanda di Leibniz suona come una domanda retorica: «in Leibniz a sollevare la domanda “perché c'è qualcosa piuttosto che niente?” è il fatto che qualcosa c'è, non l'eventualità che davvero il nulla possa essere. Ma per l'appunto qualcosa c'è, dunque, in base al “grande principio”, c'è anche la ragione di questo essere. E la ragione di questo essere è comunque salvaguardata da Dio (...) nella prospettiva leibniziana la domanda fondamentale può benissimo essere letta come se fosse una risposta. Le si tolga il punto interrogativo, e la si faccia precedere dalla tesi: Dio è il fondamento dell'essere, perché c'è qualcosa piuttosto che niente», in S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Bari 2008, pp. 181-186.

<sup>179</sup> Su questo aspetto e per un approfondimento della questione relativa alla problematica del nulla in Leibniz si veda G. Giannetto, *Principio di ragione e metafisica in Leibniz e Kant*, cit., pp. 13-24; L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, pp. 353-361; R. Gradi, *Il principio di ragion sufficiente in Leibniz*, in «Sapienza», 5 (1952), pp. 406-414; B. Carrière, *Raison suffisante et raison déterminante de Leibniz à Kant*, in «Ann. Univ. Toulouse-Le Mirail. Philos.», 12 (1976), 5, pp. 49-58.

creando non pochi problemi alla coerenza della dimostrazione: quello dell'assoluta necessità reale. Secondo una definizione nominale, è necessario ciò il cui opposto è impossibile. Ma tale impossibilità considerata in rapporto all'esistenza, non può consistere in una mera contraddizione logica perché l'esistenza non è un predicato. Non si tratta quindi della negazione dell'essere in senso logico, ma dell'essere in senso reale e questa negazione, come si è spiegato, è impossibile.

Alla luce delle argomentazioni esposte, l'ammissione dell'essere piuttosto che del nulla è necessaria perché il nulla – l'opposto dell'essere – è assolutamente impossibile. La risposta kantiana ci pone di fronte alla ragione sufficiente dell'essere necessario, contravvenendo a una delle tesi fondamentali della *Nova Dilucidatio* in cui il principio di ragion determinante, in quanto *ratio existentiae*, era posto a fondamento esclusivamente delle esistenze contingenti. Ma è evidente che la *ratio existentiae* implica una divisione interna al suo concetto che Kant non teorizza esplicitamente, ma che, a questo punto della trattazione, possiamo dedurre, a mio avviso, legittimamente. La *ratio existentiae* cioè può essere impiegata come causa efficiente, secondo il significato temporale spiegato, e, in questo senso, è la ragione determinante di tutte le esistenze contingenti; ma può essere anche impiegata come ragione metafisica che, escludendo ogni riferimento temporale, diviene la ragione determinante dell'esistenza assolutamente necessaria. Non una ragione, quindi, che precede nel tempo l'esistenza necessaria – che, a rigor di termini, non ammette rinvii al di fuori di essa – e che sia in questo modo positivamente individuata, ma una ragione dedotta solo per via negativa, cioè mediante l'impossibilità assoluta dell'opposto.

La via negativa scelta da Kant risulta probabilmente consequenziale anche alla sua concezione dell'esistenza come posizione assoluta. Esclusa cioè la considerazione dell'esistenza come predicato logico, non poteva più valere la soluzione cartesiana che dalla causa efficiente aveva operato un passaggio alla causa formale<sup>180</sup> per spiegare positivamente l'esistenza necessaria di Dio come conseguenza logica della sua stessa

---

<sup>180</sup> Cartesio, riferendosi a Dio, attribuisce al concetto di *causa sui* il significato di causa formale che distingue dalla causa efficiente riferita alle cose finite: «e così, in tutti gli altri luoghi, ho in tal modo paragonato la causa formale, o la ragione attinta dall'essenza di Dio, per la quale egli non ha bisogno di causa per esistere, né per essere conservato, con la causa efficiente, senza la quale le cose finite non possono esistere, che dappertutto è facile conoscere dai miei propri termini ch'essa è affatto diversa dalla causa efficiente», in Cartesio, *Risposte IV*, in *Opere filosofiche*, cit., vol. II, p. 224. Secondo Cartesio, la potenza inesauribile o immensità di essenza, propria di Dio, è la ragione per la quale Egli non ha bisogno di alcuna causa efficiente per esistere. La sua stessa essenza, in quanto onnipotente ed immensa, è la causa formale della sua esistenza. Solo in questo senso Dio è causa di se stesso. Sulla concezione cartesiana della causa formale riferita a Dio, si veda E. Scribano, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Laterza, Bari 1994, p. 86; A. Ciatello, *Ontologia critica e metafisica. Studio su Kant*, cit., pp. 51-57.

essenza. Per evitare la contraddizione Kant non estende la causa efficiente all'ambito metafisico, ma tuttavia nemmeno ricorre alla causa formale come Cartesio. La *ratio* che il filosofo tedesco individua è colta solo negativamente e per mezzo di un procedimento indiretto che, tuttavia, non annulla la sufficienza della ragione stessa, considerando che, proprio mediante questa ragione, si giunge ad affermare l'esistenza necessaria di Dio (*Realgrund*), piuttosto che del nulla.

### 3. *Opposizione e causalità nelle Negativen Grössen*

Merita particolare attenzione per le tematiche in esame, il saggio precritico del 1763, *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*. Data l'importanza delle problematiche emergenti, articoleremo l'indagine intorno a due nuclei tematici fondamentali tenendo, in primo luogo, conto della teorizzazione esplicita del concetto kantiano del nulla, ricavabile dalla distinzione tra opposizione logica e opposizione reale; in secondo luogo, della teorizzazione implicita del problema del nulla conseguente alla distinzione tra causa logica e causa reale.

Ciò detto, consideriamo la distinzione kantiana tra opposizione logica (o contraddizione) e opposizione reale<sup>181</sup>. La prima, legata al principio logico di non contraddizione, «consiste nell'affermare e negare contemporaneamente un predicato di una cosa<sup>182</sup>», condizione che ha come conseguenza il nulla assoluto (*nihil negativum irrepraesentabile*): un corpo che contemporaneamente sia e non sia in moto non è logicamente rappresentabile (impossibilità logica). La contraddizione nullifica la possibilità logica della rappresentazione del corpo – secondo l'esempio citato – e, di conseguenza, riprendendo la distinzione del *Beweisgrund*, anche il reale della possibilità

---

<sup>181</sup> Sulla differenza tra opposizione logica e opposizione reale si veda A. Lamacchia, *Il discorso metafisico di Kant nel tentativo di introdurre in filosofia il concetto di grandezze negative*, in Id., *Percorsi kantiani*, Levante, Bari 1990, pp. 33-54; Id., *La filosofia della religione in Kant*, cit., pp. 224-242; Id., *La formazione del criticismo nei primi scritti kantiani (1746-1770)*, cit., pp. 128-141; G. Marigo, *La contraddizione e l'opposizione reale nel pensiero precritico di Kant dal 1755 al 1763*, in *La contraddizione*, cit., pp. 71-83; M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano*, cit., pp. 349-382; R. Franchini, *Le origini della dialettica*, a cura di F. Rizzo, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2006, pp. 151-161; H. J. De Vleeschauwer, *The Development of kantian Thought*, trans. by A. R. C. Duncan, Nelson, London 1962, pp. 31-32; E. Bloch, *La filosofia di Kant. Dalle Leipziger Vorlesungen*, tr. it. di V. Scalonì, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 37-41.

<sup>182</sup> E. Kant, *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, cit., p. 255; G. S. II, 171.

che presuppone sempre il concetto di un soggetto pensabile e coerente. In verità, in questo contesto, il filosofo non fa alcun cenno alla distinzione tra il formale e il materiale della possibilità, accentuando piuttosto il principio logico – quello di non contraddizione – che fonda la relazione tra soggetto e predicato e che diviene, ad un tempo, il principio discriminante tra possibile e impossibile. Se cioè nel *Beweisgrund* la possibilità logico-materiale era fondata sul presupposto di un fondamento reale (*Realgrund*) che salvaguardava dalla caduta nel nulla, nelle *Negativen Grössen* sembra riscontrarsi una maggiore vicinanza alla concezione razionalistica per cui diviene assolutamente impossibile ciò che si contraddice<sup>183</sup>. Il vero fondamento che esclude l'ipotesi del nulla assoluto (*nihil negativum irrepraesentabile*) è il principio logico di non contraddizione cui Kant attribuisce, in questo scritto, un significato temporale. L'opposizione logica, infatti, non deriva dalla semplice unione di predicati contrapposti in un soggetto, ma dall'unione *contemporanea* di un predicato col suo opposto contraddittorio in rapporto ad un medesimo soggetto: «un corpo che sia in moto, e contemporaneamente non sia in moto, non è nulla<sup>184</sup>». Questo tipo di opposizione non determina soltanto la distruzione reciproca dei due termini in contrasto – considerando che uno degli opposti contraddittori è la negazione dell'altro –, ma anche l'impossibilità assoluta del soggetto cui si riferiscono, impossibilità che quindi possiamo intendere sia dal punto di vista formale che materiale: se vi è contraddizione non vi è più nulla da pensare. Il *nihil negativum* è, infatti, irrepresentabile. Si presuppone che dalla irrepresentabilità del *nihil negativum* sul piano del pensiero derivi anche la sua non esistenza sul piano concreto dell'esperienza. Un cerchio quadrato, ad esempio, è un oggetto impensabile e, di conseguenza, anche inesistente. Ciò conduce ad affermare che in natura non esistono negazioni assolute, ma soltanto negazioni relative che il filosofo tenta di spiegare introducendo il concetto di opposizione reale<sup>185</sup>.

---

<sup>183</sup> Nella scolastica razionalistica prekantiana il principio di non contraddizione rappresentava il fondamento logico-ontologico della possibilità di tutti gli enti. L'impossibile veniva, pertanto, identificato con il contraddittorio come emerge dal § 79 dell'*Ontologia* di Wolff e dai §§ 7-8 della *Metaphysica* di Baumgarten cui rinviamo. Si precisa però che l'identità di contraddittorio e *nihil negativum* è propria di Baumgarten sebbene, come osserva M. Casula, trova il suo antecedente in P. Reusch e F. Chr. Baumeister: «il primo, dopo aver definito, al solito, l'impossibile col contraddittorio, continua affermando che l'*aliquid* è la nozione di un oggetto possibile, il *nihil negativum* quella di un oggetto impossibile; il secondo, sostiene che *non-ens et nihil negativum sunt nobis synonyma*, mentre il non-ente è ciò che è impossibile e quindi contraddittorio», in M. Casula *La metafisica di A. G. Baumgarten*, cit., nota 14, pp. 91-92. Il concetto del *nihil negativum* nel significato spiegato sembra, invece, assente in Wolff che definisce il nulla ciò cui non corrisponde alcuna nozione: «Nihilum dicimus, cui nulla respondet notio», in C. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, cit., § 57, p. 40.

<sup>184</sup> E. Kant, *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, cit., p. 255; G. S. II, 171.

<sup>185</sup> Si tenga presente che già nel *Beweisgrund*, il filosofo aveva brevemente introdotto questo concetto distinguendo l'ambito logico da quello reale: «realtà e realtà non si contraddicono mai l'uno coll'altra,

L'opposizione reale «è quella in cui due predicati di una cosa siano opposti, ma non per il principio di contraddizione. Anche qui l'uno annulla ciò che è posto dall'altro, ma la conseguenza è *qualcosa (cogitabile)*»<sup>186</sup>. È possibile, quindi, un tipo di opposizione, non riconducibile a quella logica, che il filosofo deriva dall'ambito matematico e che intende estendere anche a quello filosofico col fine di introdurre un nuovo principio di determinazione della realtà.

Il concetto matematico delle quantità negative presuppone l'agire dell'opposizione reale che viene convenzionalmente indicata mediante l'impiego dei segni + e - : «una quantità è negativa nei riguardi di un'altra quando non può essere unita con essa se non per opposizione, in modo che l'una annulla nell'altra il proprio valore<sup>187</sup>». Le quantità che si oppongono, ad esempio +8 e -8, si annullano reciprocamente, ma in modo tale che nessuna di esse può dirsi una quantità assolutamente negativa, ma solo relativamente negativa rispetto al termine cui si oppone. In questo senso si parla di quantità negativa non in se stessa, ma solo nel rapporto con la quantità opposta e il risultato derivante da questa opposizione equivale a zero. La somma di due quantità dello stesso valore, ma di segno opposto, il cui risultato è zero, non indica alcuna contraddizione logica. Lo zero matematico non è, infatti, equiparabile al concetto di *nihil negativum* dell'opposizione logica, ma rappresenta un numero come un altro, altrettanto reale, perfettamente rappresentabile e in sé non contraddittorio.

Tenendo conto dei risultati raggiunti in matematica, ciò che al filosofo interessa introdurre in campo filosofico non è tanto il concetto delle quantità negative – come il titolo dell'opera induce a pensare –, ma l'opposizione reale che sottende alla determinazione di queste quantità e lo zero quale sua conseguenza:

per poter estrarre da questo concetto ciò che di esso è l'oggetto vero e proprio della filosofia, senza badare particolarmente alla quantità, osserviamo anzitutto che in esso è contenuta la opposizione che più sopra abbiamo chiamato reale<sup>188</sup>.

---

giacché entrambe sono vere affermazioni; perciò esse neppure si oppongono l'un l'altra in un soggetto. Ora, sebbene io ammetta che qui non vi sia contraddizione logica, pure non è tolta con ciò la ripugnanza reale. Questa ha sempre luogo, quando qualcosa, in quanto principio, annulla la conseguenza di qualcos'altro con una contrapposizione reale», in Id., *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., p. 128; G. S. II, 86.

<sup>186</sup> Id., *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, cit., p. 255; G. S. II, 171.

<sup>187</sup> *Ibidem*, p. 258; G. S. II, 174.

<sup>188</sup> *Ibidem*. A riguardo M. Campo afferma: «Ma le intenzioni di Kant erano ben limitate. Nello scrivere il *Saggio* egli non intendeva tanto di dimostrare l'applicabilità universale del metodo matematico alla filosofia, quanto di mostrare la fecondità di una particolare applicazione di concetti già in uso presso i

Nell'opposizione reale o, più in senso fisico, nella ripugnanza reale (*Realrepuganz*<sup>189</sup>) si verifica la condizione particolare in cui due predicati, che si riferiscono nello stesso tempo ad un medesimo soggetto, si oppongono, ma non per il principio di non contraddizione. Si pensi alla presenza contemporanea di due forze di eguale intensità e direzione, ma di senso contrario, che agiscono su uno stesso corpo determinando una condizione di quiete. Le due forze in contrasto non si contraddicono tra di loro, pur annullando l'una ciò che è posto dall'altra<sup>190</sup>. Non si tratta, infatti, di una contrapposizione tra termini di cui l'uno rappresenta logicamente la negazione dell'altro – come nel caso, ad esempio, della contraddizione logica di A e non A –, ma di termini in se stessi positivi<sup>191</sup> che solo in relazione ad un medesimo soggetto entrano in opposizione, determinando come conseguenza il nulla. In questo caso il nulla<sup>192</sup>, non avendo il significato logico dell'impossibilità per contraddizione, deve intendersi come privazione<sup>193</sup> (*nihil privativum, repraesentabile*) che non è assoluta assenza del reale, ma anzi è qualcosa di reale e rappresentabile, come, ad esempio, lo stato di quiete – risultato dell'opposizione reale tra due forze contrarie – dimostra.

Il *nihil privativum* dell'opposizione reale si esprime mediante lo zero proprio perché non contiene alcuna contraddizione ed ha un significato relativo indicando soltanto una certa conseguenza che non è: riferendoci all'esempio sopra menzionato, diremo che la quiete in un corpo è una privazione del moto, cioè non è un certo moto. La privazione però non va confusa con la semplice *absentia*:

---

matematici. E il concetto da introdurre in filosofia non era tanto quello delle grandezze negative, quanto quello dell'opposizione reale», in M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano*, cit., p. 359.

<sup>189</sup> In questo senso Kant sembra accentuare il riferimento a Newton che «paragona la forza d'attrazione che agisce a distanza, ma che, avvicinandosi ai corpi, si trasforma a poco a poco in una forza di repulsione, con le serie in cui, dove terminano le quantità positive, cominciano quelle negative», in E. Kant, *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, cit., p. 253; G. S. II, 169.

<sup>190</sup> È la prima *regola fondamentale* dell'opposizione reale: «La repugnanza reale ha luogo soltanto quando tra due cose, in quanto cause positive, l'una annulla la conseguenza dell'altra», *Ibidem*, p. 259; G. S. II, 175.

<sup>191</sup> La ripugnanza reale, afferma Kant, «si fonda sulla relazione reciproca di due predicati di una stessa cosa, ma questa relazione è di specie del tutto diversa. L'uno non nega ciò che è affermato dall'altro, il che è impossibile, ma sono affermativi ambedue i predicati A e B», *Ibidem*, p. 256; G. S. II, 172.

<sup>192</sup> Su questo punto M. Visentin afferma che l'opposizione reale «produce l'*annullamento* o la reciproca elisione dei termini che si oppongono, e questo annullamento non è *nulla* perché, piuttosto, è il *luogo del reciproco neutralizzarsi* delle forze in gioco. Tali forze, a loro volta, diversamente da quanto accade nella contraddizione, dove uno degli opposti è la *negazione* dell'altro, sono, nel caso della *Realrepuganz, entrambe positive*», in M. Visentin, *Il significato della negazione in Kant*, cit., pp. 428-429.

<sup>193</sup> Si noti che Kant attribuisce al concetto di privazione un significato nuovo che differisce da quello espresso nel manuale di metafisica di Baumgarten dove, come abbiamo già sottolineato, il *nihil privativum* viene identificato con ciò che è meramente possibile, non determinato rispetto all'esistenza, in A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, cit., § 54, p. 15.

Chiamerò *privazione* (*privatio*) la negazione che sia conseguenza di una opposizione reale, mentre dirò *difetto* (*defectus, absentia*) ogni negazione che non derivi da questo tipo di repugnanza. Quest'ultima non richiede una causa positiva ma soltanto la sua assenza; la prima invece ha una causa vera di posizione ed una causa altrettanto grande che le è opposta<sup>194</sup>.

La quiete, ad esempio, può essere pensata o come assenza di moto in quanto non vi è alcuna forza motrice, oppure come privazione, cioè in rapporto all'opposizione reale in cui pur essendoci una forza motrice, la sua conseguenza, il moto, è annullata dall'agire di una forza opposta<sup>195</sup>. Questo spiega la difficoltà, come Kant più volte fa notare, di riconoscere il significato autentico di quelle negazioni che si presentano in natura, se siano cioè soltanto assenze per mancanza di una causa o se siano, invece, privazioni determinate dall'opposizione reale di due cause positive.

Nell'opposizione reale, come abbiamo sottolineato, ciascuna delle determinazioni opposte non può mai essere il contraddittorio dell'altra, presupposto fondamentale per introdurre una importante considerazione circa la natura dell'opposizione reale, ovvero in che modo si può definire il rapporto tra i termini in opposizione là dove è esclusa la contraddizione? Si tratta, come Kant stesso afferma, di un rapporto di contrari:

È chiaro naturalmente, visto che tutto si riduce ad un rapporto di contrari, che sono altrettanto autorizzato a chiamare il tramonto un sorgere negativo, quanto a chiamare il sorgere un tramonto negativo; e parimenti anche i capitali sono debiti negativi, così come questi sono capitali negativi. Il buonsenso tuttavia ci dice che è meglio chiamare col termine di *negativo* ciò che di volta in volta si intende, quando se ne vuole indicare il contrario reale<sup>196</sup>.

---

<sup>194</sup> E. Kant, *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, cit., pp. 261-262; G. S. II, 177-178.

<sup>195</sup> Il filosofo trae numerosi esempi non solo dall'ambito fisico, ma anche da quello economico (credito e debito), psicologico (piacere e dolore), morale (merito e demerito, virtù e peccato ecc.). Il demerito, ad esempio, è un merito negativo nel senso che può sussistere soltanto in rapporto alla coscienza di una legge interiore che è causa positiva di una buona azione. Tuttavia la conseguenza di questa causa, quindi la buona azione, può essere annullata dall'agire di una causa opposta e altrettanto positiva legata alla sfera delle inclinazioni. In questa prospettiva il demerito non è né il contraddittorio del merito, né la sua assenza, bensì il risultato di un'opposizione reale, Cfr. *Ibidem*, pp. 266-267; G. S. II, 182-183.

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 259; G. S. II, 175.

Il tipo di rapporto tra i termini di un'opposizione reale, si specifica, quindi, come contrarietà.

C'è, a mio avviso, una relazione, seppure non esplicita, tra privazione e contrarietà che, per certi aspetti, rinvia al caso particolare della privazione “perfetta” di cui Aristotele si occupa nella *Metafisica*. La privazione perfetta, che va distinta da quella per natura e dalla privazione assoluta<sup>197</sup>, coincide, secondo Aristotele, con la contrarietà proprio perché perfetta<sup>198</sup>, cioè massimamente distante dal possesso all'interno di uno stesso genere. In questo caso particolare, possesso e privazione si oppongono come contrari. Il presupposto fondamentale che consente di identificare privazione perfetta e contrarietà è dato dal concetto di mutamento che richiede il sostrato e due contrari, «cioè forma e privazione della forma»<sup>199</sup>. Non si può, a mio avviso, sottovalutare la funzione del tempo che sottende a questo processo, ovvero la forma e la privazione della forma vanno riguardati come momenti successivi del mutamento di un sostrato e ne individuano un suo stato.

Detto ciò si può, a mio avviso, avvicinare la concezione kantiana a quella aristotelica se si considera che anche nel filosofo di Königsberg, la contrarietà relativa all'opposizione reale dà luogo ad un caso particolare di privazione (*nihil privativum*), con la differenza, però, che i termini contrari non si danno successivamente, ma agiscono contemporaneamente sul medesimo soggetto in modo tale che ciascuno di essi annulli le conseguenze poste dall'altro. A ciò si aggiunga il carattere dinamico dell'opposizione reale teorizzata da Kant che, lungi dall'indicare una semplice attribuzione di predicati che ineriscono, seppure in tempi diversi, ad un soggetto – come nel caso dei contrari

---

<sup>197</sup> La privazione per natura o “propria” fonda il suo concetto sullo stato di natura, cioè si ha privazione in questo senso solo nei casi in cui il possesso è richiesto per natura e per tutto il tempo in cui per natura dovrebbe sussistere: «infatti diciamo *senza denti* non ciò che non ha denti, e diciamo *cieco* non ciò che non ha vista, ma ciò che non li ha quando per natura dovrebbe averli. Chè, alcuni esseri fin dalla nascita non hanno né vista né denti, ma non sono detti *senza denti* né *ciechi*», in Aristotele, *Le Categorie*, a cura di M. Zanatta, Bur, Milano 2007, 12a 30-34, p. 363; la privazione assoluta o “impropria” è, invece, una certa contraddittorietà ed ha luogo nel caso in cui una cosa è priva di ciò che per natura è impossibilitata ad avere: «si dice che c'è privazione, in un senso, quando manca ciò che è naturale avere, anche se la cosa cui manca non è quella che per natura dovrebbe averlo: per esempio si dice che un albero è privo di occhi», Id., *La Metafisica*, cit., Libro V, 1022 b22-24, p. 332.

<sup>198</sup> Nella *Metafisica* Aristotele afferma: «La prima contrarietà è quella costituita dal possesso e dalla privazione. Non ogni privazione costituisce contrarietà (perché la privazione si dice in molti modi), ma soltanto la privazione che è perfetta», Id., *La Metafisica*, cit., Libro X, 1055 a30-35, p. 450. Sulla privazione-contrarietà e, più in generale, sui diversi tipi di opposizione in Aristotele si veda E. Berti, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, cit., pp. 103-141; Id., *La contraddizione in Aristotele, Kant, Hegel e Marx*, in *La contraddizione*, cit., pp. 9-31; N. Bellin, *I diversi tipi di opposizione nelle Categorie di Aristotele*, in *La contraddizione*, cit., pp. 33-41; C. Rossitto, *Opposizione e non contraddizione nella Metafisica di Aristotele*, in *La contraddizione*, cit., pp. 43-69; L. Colletti, *Intervista politico-filosofica*, Laterza, Bari 1974.

<sup>199</sup> C. Rossitto, *Opposizione e non contraddizione nella Metafisica di Aristotele*, in *La contraddizione*, cit., p. 61.

aristotelici –, fa leva sull’agire concreto di cause reali su un solo e medesimo soggetto. Entrambi i casi, però, tanto i contrari aristotelici quanto gli opposti reali kantiani, offrono, seppure con modalità diverse, un principio di spiegazione del divenire reale, certamente condizionato dalla fisica del loro tempo: classificatoria quella di Aristotele, dinamica quella newtoniana cui Kant si riferisce<sup>200</sup>.

Va rilevato, tuttavia, nonostante le differenze emerse, che il concetto di privazione teorizzato da Kant, pur se considerato in rapporto all’opposizione reale, soddisfa le esigenze logiche richieste dalla contrarietà secondo il significato aristotelico. In questo senso non è errato, a mio avviso, mantenere la denominazione di privazione “perfetta” anche in rapporto agli opposti reali, sebbene Kant non la usi e sebbene questo concetto debba essere svuotato, per così dire, dell’impianto metafisico implicato nel discorso aristotelico. Dal punto di vista meramente logico, però, la privazione kantiana è, al pari di quella aristotelica, “perfetta” perché si dà soltanto in rapporto a termini che, entro lo stesso genere o quantomeno all’interno di realtà che si comportano come se fossero omogenee, distano massimamente tra loro, cioè sono contrari<sup>201</sup>.

Gli opposti reali, seguendo gli esempi kantiani, sembrano infatti individuare grandezze omogenee – ad esempio due numeri o due forze – che, agendo contemporaneamente su un determinato soggetto, danno luogo ad un terzo termine altrettanto omogeneo, quello che Kant ha espresso in generale mediante lo zero e che in senso fisico può essere esemplificato dalla quiete, come sopra indicato. Questo terzo termine è l’espressione più immediata del rapporto di contrarietà che si dà tra i termini in opposizione in quanto, se i contraddittori non ammettono intermedi, i contrari invece li ammettono. Considerando le due forze contrarie che agiscono su un medesimo corpo, non si rischia di cadere in un’assurdità logica se vengono entrambe negate, perché vale un terzo termine, cioè la quiete che è l’intermedio tra le forze opposte e che indica uno stato reale e non contraddittorio.

Alla luce dei risultati raggiunti dall’analisi del concetto di opposizione reale va attribuito a Kant il grande merito di aver rivalutato la sfera concreta del divenire sulla base di leggi non riducibili alla logica razionalistica dell’identità. L’opposizione reale

---

<sup>200</sup> Interessante, a riguardo, l’osservazione di G. Marigo secondo cui si può affermare che «se Kant avesse voluto descrivere gli stati successivi determinati in un corpo dal mutare degli opposti reali che su di esso agiscono, non avrebbe escluso la teoria “classificatoria” dei contrari di Aristotele. Perciò le due dottrine sono diverse, ma non si escludono», in G. Marigo, *La contraddizione e l’opposizione reale nel pensiero precritico di Kant dal 1755 al 1763*, in *La contraddizione*, cit., p. 78.

<sup>201</sup> Si tenga presente la definizione aristotelica secondo cui «le cose che tra loro sono più distanti tra quelle comprese nello stesso genere si definiscono contrarie», in Aristotele, *Le Categorie*, cit., 6 a17-18, p. 329; Cfr. Id., *La Metafisica*, cit., Libro X, 1055 a27-28, pp. 449-450.

consente una spiegazione in termini causali della realtà sensibile e, proprio per tale ragione, si distingue dall'opposizione logica come l'essere concreto si distingue dal nulla assoluto. Affermare, però, che la realtà non si annulla per contraddizione non significa eliminare ogni forma di negazione dalla realtà. L'ambito proprio del reale presenta una sua interna e positiva strutturazione dialettica<sup>202</sup> che dà luogo a negazioni concrete (non logiche), esistenti oggettivamente in natura e, differentemente dal *nihil negativum* della contraddizione logica, sono perfettamente rappresentabili.

Va fatta però una precisazione. L'ambito del reale cui ci riferiamo individua nello specifico quella molteplicità spazio-temporale propria della realtà sensibile in cui il filosofo giustifica, mediante l'applicazione dell'opposizione reale, l'agire di cause fisiche tra loro contrapposte. Se, quindi, l'opposizione reale consente una spiegazione in termini fisici della causalità, può allo stesso modo essere applicata oltre la sfera sensibile per giustificare anche una causalità di ordine diverso, di ordine metafisico? È una domanda che nella riflessione del filosofo si pone con questa alternativa: «resta dubbio nella maggior parte dei casi se possiamo applicare questa idea in senso proprio, ovvero soltanto analogicamente a questo oggetto tanto incomprensibile<sup>203</sup>». Kant si sta riferendo alla possibilità di applicare a Dio l'opposizione reale e riflettendo sulla natura dell'Essere supremo conclude che non possono esservi in Lui cause di privazione o di opposizione reale. Il possesso completo di tutte le determinazioni nell'esistenza divina esclude la possibilità di un annullamento interiore, come avviene, invece, nel caso dell'uomo dove operano forze positive e contrastanti. Quando, ad esempio, un buon maestro desidera educare bene il suo allievo, i risultati non conformi a questo proposito, sono conseguenze dell'agire di una causa contraria a ciò che desidera e che produce dispiacere. Il rapporto tra la volontà divina e i suoi oggetti è, invece, del tutto differente. Non si può pensare in rapporto a Dio che vi siano cause esterne di piacere o di dispiacere che agiscono contrariamente alla sua volontà, perché non vi è nulla fuori di Dio e la sua volontà è assolutamente autonoma, non dipendente da altro. Non si può parlare, quindi, in senso proprio di opposizione reale in rapporto alla volontà divina. E ciò conduce ad una spiegazione diversa della causalità metafisica nei confronti del mondo.

---

<sup>202</sup> Da non confondere con la dialettica degli opposti di matrice neoidealista, come sottolinea A. G. Manno, precisando che l'opposizione reale si riferisce nello specifico all'ambito del divenire e del mutamento sensibile, in A. G. Manno, *Il criticismo kantiano alla luce della filosofia analitica e della scienza*, 2 voll., Adriatica, Bari 1975-1976, vol. I (1975), pp. 180-182.

<sup>203</sup> E. Kant, *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, cit., p. 285; G. S. II, 200.

La totalità del mondo, afferma Kant, in se stessa è nulla, ed è qualcosa soltanto in relazione alla volontà di Dio. Tutte le cause reali dell'universo, infatti, «se si sommano quelle che concordano e si sottraggono quelle che sono opposte tra loro, danno un risultato che equivale a zero<sup>204</sup>». La somma di ciò che esiste nel mondo, considerata in se stessa, è uguale a zero, nondimeno se considerata in rapporto a quella causa che è al di fuori del mondo – Dio –, è positiva. Come si spiega questa distinzione? Proprio in ragione del fatto che in rapporto alla volontà divina non può esservi opposizione reale e, quindi, mentre nei riguardi della totalità delle cause interne al mondo si produce quell'annullamento che abbiamo indicato con lo zero – che non è annullamento assoluto –, nei riguardi della causalità divina non si ha alcun annullamento e la somma di ciò che esiste nel mondo è positiva. Difatti «non può mai aversi una opposizione delle cause reali del mondo contro la volontà divina<sup>205</sup>». Dobbiamo, in questo senso, assumere un duplice punto di vista ed affermare che il mondo è in sé negativo in rapporto alle determinazioni interne delle sue cause reali, ma è qualcosa di positivo e di reale in rapporto a Dio. Una conclusione importante che consente di individuare il modo di operare proprio della causalità divina da cui non derivano negazioni, ma soltanto realtà positive. Se, quindi, in rapporto alle cause reali fisiche possiamo parlare di opposizione reale e, di conseguenza, solo di una parziale positività dell'agire causale, in rapporto alla volontà divina si può affermare l'assoluta positività della sua causalità, il che esclude da sé ogni negazione e privazione.

Come si può notare, riflettendo sulla natura di Dio e sulla pienezza di realtà che gli compete, si ricava una dimostrazione immediata della necessità della sua esistenza che preserva da una caduta nichilistica. L'assoluta positività, il possesso completo di tutte le determinazioni del reale in Dio, escludono già da sé il negativo, il non-essere<sup>206</sup>. In questo senso la ragione sufficiente dell'esistenza di Dio dovrebbe trovarsi nella pienezza di realtà che caratterizza la sua natura e che implica l'esclusione assoluta del nulla. E proprio in questa intuizione non esplicitata dal filosofo, troviamo un'ulteriore conferma di un'applicazione metafisica del principio di ragione che riabilita positivamente il concetto di *causa sui* e consente di far luce sul modo di operare proprio della causalità metafisica,

---

<sup>204</sup> *Ibidem*, p. 281; G. S. II, 197.

<sup>205</sup> *Ibidem*

<sup>206</sup> Su questo punto A. Lamacchia osserva: «l'intuizione balenata alla mente del filosofo della necessità che la pienezza della realtà di Dio, e quindi della sua volontà, escluda assolutamente il negativo, ossia il non essere, avrebbe potuto condurre a definire la necessità reale assoluta, in modo più diretto e valido speculativamente che non "l'Unico argomento", dove la distinzione tra il *formale* della necessità e il *materiale*, rendeva difficile cogliere la necessità dell'*ens realissimum* nella sua piena positività, ossia nell'esclusione assoluta da sé del nulla o del non essere», in A. Lamacchia, *La filosofia della religione in Kant*, cit., p. 237.

distinta dalla causalità fisica vincolata all'ordine temporale. In questa prospettiva la *ratio* metafisica non ha un significato negativo, indirettamente dedotto a partire dall'impossibilità assoluta del nulla – come “nell'unico argomento” –, ma ha un significato positivo ricavabile dalla pienezza della realtà divina. Probabile che Kant non abbia esplicitato questi concetti perché, com'è facile notare, poteva incorrere in una interpretazione essenzialistica che mal si accordava con la sua concezione dell'esistenza come posizione assoluta. Va, però, senza dubbio osservato che, prima ancora della “grande luce” (*großes Licht*) del '69, ovvero dell'intuizione fondamentale della distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile, il filosofo già distingue la causalità metafisica dalla causalità fisica, operando quella duplicazione del concetto di causa che meglio emergerà in rapporto allo sviluppo critico del suo pensiero.

Proprio nelle *Negativen Grössen*, Kant sembra dedicare particolare attenzione al concetto di causa, messo in discussione non solo in rapporto alla questione teologica considerata, ma anche in riferimento ad un'ulteriore distinzione che il filosofo introduce e che si affianca parallelamente a quella già esaminata tra opposizione logica e opposizione reale. Ci riferiamo alla distinzione tra causa logica e causa reale. Nell'*Annotazione generale* che conclude il saggio del '63, il filosofo si interroga sul problema del divenire nel quale è implicato il concetto di causa reale e la questione gnoseologica che immediatamente si presenta è stabilire come possa derivare da una causa un effetto del tutto differente da essa. E difatti la causa reale implica una relazione con il diverso da sé, per cui l'effetto che pone non è una mera conseguenza logica deducibile analiticamente. Come il filosofo afferma, problematizzando il discorso,

comprendo assai bene in che modo una conseguenza venga posta da una causa secondo la regola dell'identità, poiché la si ritrova in essa attraverso la suddivisione dei concetti. Così la necessità è una causa dell'immutabilità, la composizione una causa della divisibilità, l'infinita una causa dell'onniscienza ecc. ecc., e riesco chiaramente a concepire questo nesso tra causa e conseguenza perché la conseguenza è veramente identica con uno dei concetti parziali della causa; e poiché essa è già racchiusa in quest'ultima, viene posta da questa secondo il principio di identità. In che modo però una cosa nasca da un'altra cosa, ma non seguendo il principio di identità: ecco un punto che vorrei mi fosse chiarito<sup>207</sup>.

---

<sup>207</sup> E. Kant, *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, cit., pp. 286-287; G. S. II, 202.

In questo passo il filosofo spiega in maniera molto chiara cosa debba intendersi con il concetto di causa logica (*logischen Grund*) che, a mio avviso, andrebbe meglio tradotto con ragione logica<sup>208</sup>. Quest'ultima individua una relazione di *Grund und Folge*, di principio e conseguenza, comprensibile del tutto *a priori* secondo il principio di identità. Posto il principio (*Grund*), è analiticamente dedotta la conseguenza (*Folge*) per mezzo della mera scomposizione di un concetto. Se la necessità è la ragione dell'immutabilità, per riprendere l'esempio kantiano sopra citato, vuol dire che l'immutabilità come conseguenza è già implicitamente contenuta nel concetto di necessità e coincide con uno dei suoi predicati. La conseguenza è, in questo senso, una mera articolazione dell'identico che viene semplicemente esplicitata. Questo tipo di causalità, come si può notare, si risolve, quindi, su un piano meramente analitico ed è del tutto interna alla relazione logica tra soggetto e predicato.

In questo contesto Kant non fa alcun riferimento diretto al principio di ragion sufficiente, pur, tuttavia, parlando di ragione logica. L'unico principio citato è quello di identità. È inevitabile, quindi, la domanda, già posta in relazione alle problematiche emerse nella *Nova Dilucidatio*, circa il rapporto tra il principio di identità e il principio di ragion sufficiente almeno per ciò che concerne il piano logico di riferimento. Considerare il rapporto tra soggetto e predicato nei termini di una relazione tra principio e conseguenza, induce a pensare che il principio di ragione sia logicamente impiegato ed ammesso come fondamento analitico per cui, se è valida questa interpretazione, il principio di ragion sufficiente dovrebbe considerarsi subordinato a quello di identità. Ma è proprio questo schema, di matrice razionalistica, che il filosofo intende superare e che, dunque, rende problematica anche l'interpretazione avanzata. Tuttavia, nell'ipotesi che l'interpretazione sia valida, la si può riferire all'ambito strettamente logico senza con ciò interferire con la dimensione concreta dell'esistenza in cui il principio di ragion sufficiente è impiegato come causa reale (*Realgrund*), non riducibile al principio di identità.

L'ambito dell'esistenza, infatti, in cui l'accadere prende forma, si presenta come un insieme di relazioni esprimibili nella loro pura fatticità che, in quanto tali, non possono

---

<sup>208</sup> Il termine causa (*Ursache*), come abbiamo già spiegato, viene da Kant utilizzato per indicare non tanto un fondamento di natura logica, ma reale (*Realgrund*), mediante il quale non viene giustificato un rapporto tra meri concetti, ma un rapporto tra cose esistenti. Cfr. la lettera a *Carl Leonhard Reinhold*, 12 maggio 1789, in E. Kant, *Epistolario filosofico, 1761-1800*, cit., p. 184; G. S. XI, 36. Sulla distinzione tra ragione logica e causa reale si veda E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, cit., pp. 88-89; A. C. Ewing, *Kant's Treatment of Causality*, cit., pp. 32-33; L. W. Beck, *Early German Philosophy. Kant and his predecessors*, cit., p. 452; G. Petrassi, *Il problema della causalità in I. Kant*, cit., pp. 80-84; M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano*, cit., pp. 373-381.

venir comprese muovendo da semplici concetti. Nello specifico la relazione causale che qui si presenta, descrive un rapporto reale tra cose del tutto differenti considerando che l'effetto prodotto non è identico o già contenuto nella sua causa. Come spiegare, quindi, «perché, *essendoci una cosa, ce n'è un'altra?*<sup>209</sup>». La volontà di Dio, ad esempio, contiene la causa reale dell'esistenza del mondo, ma questa esistenza non è contenuta nel suo concetto, ciò nonostante è posta dalla volontà divina ed è una cosa del tutto diversa da essa. È qui introdotto il problema dell'origine dell'esistenza che appare coerentemente consequenziale al concetto discusso nel *Beweisgrund* dell'*absolute Setzung*. L'esistenza, come abbiamo più volte ribadito, non è un predicato logico ricavabile analiticamente, dunque, riferendoci all'esempio citato, l'esistenza del mondo è assolutamente posta da Dio, ma non secondo il principio di identità: si tratta di un effetto reale, non di una mera conseguenza logica. Riconosciuti i limiti della logica dell'identità, come spiegare, quindi, il tipo di relazione (non logica) che il concetto di causa reale introduce? Il filosofo risente in questo contesto delle argomentazioni di Crusius che pure, come spiegato, aveva distinto la causa ideale da quella reale, senza però, a giudizio di Kant, operare un'effettiva separazione tra il piano logico dei concetti e quello reale dell'esistenza. Infatti la causa ideale (*Idealgrund*) di Crusius coincide con la causa conoscitiva (*Erkenntnißgrunde*) e, in tal caso, se si parte dal presupposto che qualcosa sia una causa, è possibile dedurne le conseguenze. Il vento serotino<sup>210</sup>, ad esempio, è una causa reale della pioggia, ma ad un tempo una causa ideale perché dalla considerazione del vento come causa, è possibile dedurre la pioggia come sua conseguenza. E questa conclusione per Kant tende a risolvere ambiguamente la causa reale in quella ideale non dando valore alla loro effettiva distinzione<sup>211</sup>. Una distinzione che, tra l'altro, va mantenuta non solo per ragioni teoretiche, ma anche e soprattutto per motivazioni morali legate alle possibili conseguenze deterministiche e panteistiche – come lo stesso Crusius, d'altronde,

---

<sup>209</sup> E. Kant, *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, cit., p. 287; G. S. II, 202.

<sup>210</sup> *Ibidem*, p. 288; G. S. II, 203. Si tratta di un esempio che abbiamo già citato a proposito del confronto Crusius-Kant sul tema del principio di ragion sufficiente, preso in esame nel primo capitolo del presente lavoro, cui si rinvia.

<sup>211</sup> Come osserva giustamente E. Cassirer, la distinzione crusiiana tra causa ideale e causa reale costituisce «solo un elemento di importanza relativamente secondaria, e non rappresenta affatto il *nucleo* della sua teoria. Il risultato *essenziale* della sua gnoseologia consiste invece nell'aver compreso come per le nostre deduzioni causali debba essere introdotto un principio particolare, distinto dal principio di contraddizione, e un autonomo fondamento di certezza; proprio questa comprensione peraltro costituisce anche il vero contributo, offerto dallo scritto sulle grandezze negative», in E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, cit., nota 1, pp. 651-652. Sulla distinzione crusiiana tra causa ideale e causa reale Cfr. M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano*, cit., nota 27, p. 378.

sottolineava – che deriverebbero dalla riduzione di tutto il reale alla pura relazione di *Grund un Folge*.

La realtà, quindi, non può essere in alcun modo spiegata per mezzo di semplici relazioni logiche. Se qualcosa comincia ad esistere, allora vi è una causa reale determinante che l'ha posta in essere e che si distingue ontologicamente da ciò che essa stessa ha posto. Il punto problematico che resta irrisolto è la comprensione del modo in cui opera questo tipo di causalità e la possibile giustificazione razionale della stessa, una volta escluso il ricorso alla logica dell'identità. Problema che, d'altronde, si complica quando il filosofo teorizza l'altro aspetto del divenire: «in che modo, *essendoci una cosa, possa esserne annullata un'altra?*<sup>212</sup>». Si ripresenta il problema del nulla, del non essere, in tutta la sua complessità, che pone un nuovo limite alla spiegazione. Una volta posta, infatti, la distinzione tra il *nihil negativum* dell'opposizione logica e il *nihil privativum* dell'opposizione reale, come spiegare che ciò che esiste, cessa di essere? Come spiegare cioè il subentrare del non essere all'essere se nei rapporti causali tra cose esistenti non ha luogo alcuna contraddizione logica, ma solo il nulla relativo dell'opposizione reale? Se si pone il concetto dell'infinità di Dio, afferma Kant, è facile comprendere l'annullamento del predicato della mortalità in quanto, secondo il principio di non contraddizione, quel predicato è logicamente incompatibile con il concetto posto. Ma «in che modo il moto di un corpo possa annullare il moto di un altro corpo, mentre non v'ha contraddizione tra i due, questo è il punto in questione<sup>213</sup>». Una volta esclusa la possibilità di applicare all'ambito dell'essere e del divenire un'opposizione di natura logica, l'unica che giustificerebbe il concetto di *nihil negativum*, risulta praticamente impossibile affermare l'annullamento assoluto di qualcosa, dal momento che l'unica forma di annullamento rilevabile sul piano concreto dell'esperienza ha un significato soltanto relativo ed è la conseguenza di un'opposizione reale. Come osserva A. Lamacchia: «Qui Kant ha sfiorato ancora l'affermazione della necessità reale assoluta con il riconoscimento della impossibilità del nulla assoluto della causalità reale<sup>214</sup>». E in effetti l'osservazione, a mio parere, è giusta. Il problema sussiste, però, nella giustificazione di questa impossibilità

---

<sup>212</sup> E. Kant, *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, cit., p. 288; G. S. II, 203.

<sup>213</sup> *Ibidem*

<sup>214</sup> A. Lamacchia, *La filosofia della religione in Kant*, cit., p. 240. Anche G. Bontadini, riferendosi al problema del divenire posto da Kant e riconoscendo l'impossibilità del nulla assoluto in rapporto alle cause reali, sembra intravedere un argomento valido per la dimostrazione dell'esistenza di Dio: «l'annullamento è possibile per l'intervento della "quantità negativa", ossia di un principio che è in sé positivo, ma che è in opposizione a ciò che viene annullato. Qui è sottinteso che non può essere il nulla come tale l'annullatore. Questo sottinteso è, per sé, gravido della più alta conseguenza metafisica e costituisce, per lo meno, un argomento per una dimostrazione dell'esistenza di Dio», in G. Bontadini, *Studi di filosofia moderna*, Vita e pensiero, Milano 1996, p. 323.

considerando che, in rapporto all'essere e al divenire, non può trattarsi di un'impossibilità logica, derivata dalla violazione del principio di non contraddizione. L'esclusione del nulla assoluto cioè non avviene perché si oppone contraddittoriamente all'essere. Le leggi dell'essere sono altre, non seguono il principio logico di non contraddizione.

Rimane, dunque, aperta la questione di giustificare positivamente queste leggi e si avverte, nelle stesse parole kantiane, tutta la tensione di una speculazione ancora in divenire:

Io ho riflettuto sulla natura delle nostre conoscenze nei riguardi dei nostri giudizi circa le cause e le conseguenze, e un giorno esporrò compiutamente il risultato di quelle meditazioni. Da esse risulta che il rapporto tra una causa reale e una cosa che da essa venga posta od annullata non si può affatto esprimere mediante un giudizio, ma soltanto mediante un concetto<sup>215</sup>.

Kant afferma che la causa reale individua un rapporto non esprimibile mediante un giudizio, si intende, in tal caso, un giudizio analitico<sup>216</sup> in cui la relazione tra soggetto e predicato è spiegabile secondo il principio di identità e di non contraddizione. Questo rapporto può, invece, esprimersi soltanto mediante un concetto, il quale per analisi può essere ricondotto a concetti più semplici di cause reali fino al raggiungimento di quel punto di arresto in cui termina la nostra conoscenza che coincide con i concetti delle cause reali non più divisibili (*unauf löslichen Begriffe*), i cui rapporti con le conseguenze non possono essere chiariti. I concetti semplici e non più divisibili sembrano rinviare al riconoscimento di contenuti reali non ulteriormente analizzabili – dato che Kant aveva rilevato anche nel *Beweisgrund* a proposito dell'esistenza come posizione assoluta –, non dimostrabili e non deducibili in base alla logica dell'identità<sup>217</sup>. Aspetto quest'ultimo, di

---

<sup>215</sup> E. Kant, *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, cit., p. 288; G. S. II, 203-204.

<sup>216</sup> Va tenuto presente che, nel periodo precritico in cui si colloca il saggio sulle quantità negative, il filosofo non conosceva altra forma di giudizio che quello analitico. Come, infatti, si può dedurre dallo scritto contemporaneo *La Falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche*, “giudicare” significa attribuire un predicato ad un soggetto, ma questa relazione è fondata analiticamente, cioè per mezzo del principio di identità e di non contraddizione: «Tutti i giudizi affermativi sottostanno ad una formula comune, al principio di identità: *Cuilibet subjecto competit praedicatum ipsi identicum*; tutti quelli negativi al principio di contraddizione: *Nulli subjecto competit praedicatum ipsi oppositum*», in Id., *La falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche*, a cura di S. Marcucci, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 2001, p. 39; G. S. II, 60.

<sup>217</sup> Riconoscimento che, secondo M. Campo, rappresenta «un'istanza empirista contro il razionalismo», in M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano*, cit., p. 379.

notevole importanza, mediato con certezza dall'influsso di Crusius<sup>218</sup> e probabilmente da quello di Hume<sup>219</sup>, che consente di operare nella gnoseologia kantiana una prima separazione tra giudizi analitici e concetti ad essi non riducibili, come quello della causa reale, il cui rapporto, come Kant spiegherà in uno scritto di qualche anno dopo, può essere colto solo mediante l'esperienza:

la filosofia infatti, nel rapporto di causa ed effetto, di sostanza ed azione, da principio serve a sciogliere il viluppo dei fenomeni e ridurli a rappresentazioni più semplici. Ma quando in fine si arriva ai rapporti fondamentali, finisce il compito della filosofia, giacché è impossibile conoscer mai con la ragione, come qualcosa possa esser una causa o avere una forza; questi nessi devono semplicemente esser presi dall'esperienza<sup>220</sup>.

Anche in questo passo il filosofo parla di una riduzione dei fenomeni a rappresentazioni più semplici, il che conferma quanto sopra detto, ovvero che solo mediante la scomposizione dell'esperienza nei suoi elementi ultimi, possiamo acquisire il concetto di causa reale. Ma, come osserva Bontadini, «l'analisi, che ci procura quella prima e fondamentale acquisizione dei nessi reali, non è quella della logica; è un'altra<sup>221</sup>». Solo nella prospettiva di questa separazione, si delineano i presupposti concettuali per la futura teorizzazione della distinzione critica tra giudizi analitici e giudizi sintetici, in fondo già

---

<sup>218</sup> Come afferma Cassirer, riferendosi a Crusius: «questi aveva già dichiarato, con grande energia e determinatezza, che il principio di contraddizione non serve per spiegare e per giustificare le nostre deduzioni causali», in E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, cit., vol. II, p. 651.

<sup>219</sup> Sebbene sia verosimile che, già in questa fase della sua speculazione, Kant abbia conosciuto l'*Enquiry* del filosofo scozzese, non si può ancora parlare, come suggerisce E. Cassirer, «di un influsso decisivo da parte della dottrina di Hume», *Ibidem*. Nel saggio sulle quantità negative, d'altronde, non vi è alcun riferimento diretto a Hume e l'impostazione del problema sembra essere molto più vicina a quella di Crusius, cui Kant stesso attribuiva il merito, in uno scritto contemporaneo al saggio citato, di aver separato i principi formali dai principi "materiali" della conoscenza, i quali «costituiscono il fondamento e la solidità della ragione umana», in E. Kant, *Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale*, cit., p. 240; G. S. II, 295. Per un approfondimento della questione relativa all'influsso di Hume sul pensiero kantiano, che sembra non trovare un pacifico accordo tra gli interpreti soprattutto per ciò che concerne l'individuazione di un preciso momento temporale in cui collocare l'inizio di tale influsso – alcuni lo collocano nel 1763, altri, tra cui E. Cassirer, nel 1766 –, si veda A. Guzzo, *Kant precritico*, Fratelli Bocca, Torino 1924, pp. 8-21; M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano*, cit., pp. 373-381; H. J. De Vleeschauwer, *The Development of kantian Thought*, cit., pp. 31-33; L. W. Beck, *Early German Philosophy. Kant and his predecessors*, cit., pp. 452-453; G. Petrassi, *Il problema della causalità in Kant*, cit., pp. 84-109; N. Kemp Smith, *A commentary to Kant's Critique of pure reason*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2003, pp. XXXIII- XL e pp. 61-64; H. Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 voll., Verlag von W. Spemann, Stuttgart 1881-1882, vol. I, pp. 347-348.

<sup>220</sup> E. Kant, *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, in *Scritti precritici*, cit., pp. 401-402; G. S. II, 370.

<sup>221</sup> G. Bontadini, *Studi di filosofia moderna*, cit., p. 320.

potenzialmente contenuta, sebbene ancora nella forma di un problema di cui si ricerca la soluzione, in questo saggio del '63.

#### 4. *Uso reale dell'intelletto e idea di Dio nella Dissertazione del '70*

Nella *Dissertazione del '70*, primo scritto che presenta un'evoluzione in senso critico della filosofia kantiana, consequenziale alla “grande luce” (*großes Licht*) del '69 nella quale è contenuta l'intuizione fondamentale della distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile, il problema della causalità emerge, a mio avviso, in rapporto a due questioni fondamentali: per un verso, in relazione all'uso reale dell'intelletto, la causa assume il significato di un concetto *acquisito*, anticipando, almeno nell'impostazione generale, il problema della deduzione metafisica delle categorie; per un altro, si ripropone la questione metafisica dell'origine causale del mondo, il che rinvia ad una riflessione sull'idea di Dio.

Comprendere il riferimento all'uso reale dell'intelletto richiede, in primo luogo, una riflessione sulla facoltà dell'intelligenza (*intelligentia*) che, come si ricorderà, il filosofo distingue dalla sensibilità in accordo con la concezione della dualità dei mondi. Se la sensibilità è una facoltà essenzialmente recettiva, per mezzo della quale lo stato rappresentativo del soggetto può essere modificato dalla presenza di un qualche oggetto, l'intelligenza «è la *facoltà* del soggetto per mezzo della quale esso è in grado di rappresentare ciò che per propria qualità non può cadere sotto i suoi sensi<sup>222</sup>». Non si tratta, quindi, di un oggetto sensibile, meglio definito da Kant come fenomeno, ma di un oggetto intelligibile, pensabile solo mediante l'intelletto. E proprio in relazione a ciò che è intellettuale (*intellectualia*),

occorre ben notare che l'uso dell'intelletto, ossia della facoltà superiore dell'anima, è duplice: per mezzo del primo uso, *sono dati* i concetti stessi o delle cose o dei loro

---

<sup>222</sup> E. Kant, *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, in *Dissertazioni latine*, cit., p. 235; G. S. II, 392. A questa distinzione Kant rinvierà nella lettera a J. Schultz del 26 agosto 1783, riferendosi in particolare modo alla sez. V della *Dissertazione del '70*, in cui discute circa l'importante questione del metodo, il quale non può essere esteso ad ogni ambito della conoscenza secondo regole universali, ma va teorizzato tenendo conto, appunto, della distinzione tra l'ambito delle scienze fenomeniche – scienze naturali e matematica – e l'ambito proprio della metafisica. Cfr. la lettera *A Johann Schultz*, 26 agosto 1783, in Id., *Epistolario filosofico, 1761-1800*, cit., p. 133; G. S. X, 351.

rapporti, e questo è l'USO REALE; per mezzo del secondo uso, invece, i concetti, non importa donde siano dati, *sono* soltanto *subordinati* tra loro (in base alle note comuni) – quelli inferiori a quelli superiori, evidentemente –, e rapportati l'un l'altro secondo il principio di non contraddizione, e quest'USO è detto LOGICO<sup>223</sup>.

L'uso logico, aggiunge Kant, è comune a tutte le scienze e, come si deduce dal passo citato, consiste essenzialmente in un'attività riflessiva che subordina concetti meno estesi sotto quelli più estesi mediante il rinvenimento di note comuni e in modo conforme al principio di non contraddizione. Quest'uso sembra riferirsi soprattutto alla conoscenza sensibile che se, per un verso, rinvia alle intuizioni pure dello spazio e del tempo – già presentate nella *Dissertazione del '70* come «principi formali dell'*universo fenomenico*<sup>224</sup>» –, per un altro, richiede l'attività logica dell'intelletto che subordina le conoscenze sensibili a concetti comuni e i fenomeni alle leggi più generali dei fenomeni. Senza l'intervento dell'intelletto che effettua questa subordinazione logica, non potrebbe giustificarsi il passaggio dalla mera *apparenza* – ciò che è dato in riferimento alla sola intuizione sensibile e che precede l'uso logico dell'intelletto – all'*esperienza*:

In ciò che è sensibile, poi, e nei fenomeni, ciò che precede l'uso logico dell'intelletto è detto *apparenza*, mentre la conoscenza riflessa che si origina da più apparenze paragonate per mezzo dell'intelletto si chiama *esperienza*. E, così, dall'*apparenza* all'*esperienza* non si passa se non attraverso la riflessione secondo l'uso logico dell'intelletto<sup>225</sup>.

L'*esperienza*, si intende quella fenomenica, viene in tal modo appresa mediante la riflessione esercitata dall'intelletto sulla sensibilità, o meglio sui contenuti sensibili “coordinati” dalle forme pure dello spazio e del tempo. Kant distingue, in questo contesto, mettendole però in rapporto, due operazioni: da un lato, la coordinazione del materiale della sensazione, che sembra denotare una certa attività della facoltà sensibile in grado, mediante le forme pure dello spazio e del tempo<sup>226</sup>, di raggruppare in un tutto di

---

<sup>223</sup> Id., *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, cit., p. 239; G. S. II, 393.

<sup>224</sup> *Ibidem*, p. 251; G. S. II, 398.

<sup>225</sup> *Ibidem*, p. 239; G. S. II, 394. Sul significato di “esperienza” nella *Dissertazione del '70* si veda H. J. De Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, 3 voll., De Sikkel-Leroux-Nijhoff, Anvers-Paris 1934-1937, vol. I, p. 205; F. Paulsen, *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie*, Fues, Leipzig 1875, p. 104.

<sup>226</sup> Nel § 4 della *Dissertazione del '70* il filosofo distingue, nella rappresentazione sensibile, la materia – legata alla sensazione – dalla forma che «attesta, certo, un qualche rapporto, o relazione, fra ciò che è sentito, ma, propriamente, non è un qualche abbozzo o schema dell'oggetto, bensì solo una legge, insita nella mente, per coordinare a sé (*sibimet coordinandi*) i sentiti originati dalla presenza dell'oggetto», E.

rappresentazione «i vari aspetti dell'oggetto che affettano il senso<sup>227</sup>»; dall'altro, la subordinazione logica dell'intelletto che riconduce a concetti comuni la molteplicità sensibile. Solo dall'unione di queste due operazioni deriva propriamente ciò che Kant chiama esperienza.

Il filosofo precisa che i concetti comuni dell'esperienza, che sono detti empirici, non diventano intellettuali *in senso reale* per quanto, mediante l'astrazione, possano ascendere ad una maggiore universalità. Questi concetti rimangono sempre empirici a causa della loro origine sensibile. Diversa, invece, è la natura di quei concetti che riguardano l'uso reale dell'intelletto. Il filosofo teorizza quest'uso tenendo conto dell'ambito strettamente intellettuale in cui si manifesta, non riferito, quindi, agli oggetti fenomenici, ma a quelli intelligibili. Considerando, quindi, che le cose intellettivamente pensate (*intellectualia*) rinviano ad un ordine metafisico e non empirico, i concetti tanto degli oggetti – non fenomenici –, quanto dei loro rapporti, sono dati, in tal caso, «per mezzo della natura stessa dell'intelletto e non sono astratti da alcun uso dei sensi, né contengono forma alcuna di conoscenza sensitiva in quanto tale<sup>228</sup>». Il filosofo sottolinea la spontaneità dell'intelletto in grado di darsi da sé i concetti degli oggetti e delle loro relazioni senza la mediazione della sensibilità. I concetti intellettuali in senso stretto non sono, quindi, come i concetti comuni ottenuti per astrazione da un molteplice sensibile, osservazione di non poco conto, considerando che il filosofo ritiene più corretto parlare, nel caso specifico dei concetti intellettuali, di concetti astraenti<sup>229</sup> – nel senso che astraggono da tutto ciò che è sensibile – che astratti.

Quanto alla loro origine, i concetti intellettuali possono dirsi puri o, come più precisamente il filosofo afferma, idee pure. Sebbene si sottolinea la loro origine puramente intellettuale, Kant non sembra attribuire a questi concetti una natura intuitiva, in grado di cogliere immediatamente gli oggetti intelligibili. L'uso reale dell'intelletto non coincide, infatti, con un'intuizione intellettuale archetipica capace di accedere immediatamente e direttamente al mondo intelligibile: una siffatta facoltà la si può

---

Kant, *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, cit., p. 237; G. S. II, 393. La forma è data propriamente dallo spazio e dal tempo che, in quanto leggi insite nella mente, coordinano i dati sensibili in un tutto di rappresentazione. Questa attività del coordinare, mediante la quale il molteplice sensibile viene raggruppato in un tutto per formare una rappresentazione, sembra anticipare, almeno nel suo significato generale, il concetto critico di “sintesi”, sebbene il filosofo, nell'*Analitica dei concetti*, riferirà propriamente questa operazione alla facoltà dell'intelletto. Cfr. Id., *Critica della ragion pura*, pp. 203 e 239; A 77, B 103 e B 129-130.

<sup>227</sup> Id., *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, cit., p. 237; G. S. II, 393.

<sup>228</sup> *Ibidem*, p. 241; G. S. II, 394.

<sup>229</sup> *Ibidem*

pensare come propria di Dio, il cui conoscere è tutt'uno col creare<sup>230</sup>. Anticipando una concezione che resterà tale fino allo sviluppo del criticismo, sembra valga la tesi che l'intelletto non possa intuire nulla, ma soltanto pensare mediante l'uso di quei concetti che si dà spontaneamente senza l'ausilio dell'esperienza. Questo aspetto è confermato anche dal fatto che tali concetti non sono innati, «ma astratti dalle leggi insite nella mente (prestando attenzione alle sue azioni in occasione dell'esperienza) e, perciò, *acquisiti*<sup>231</sup>». Il fatto che non siano innati, esclude la possibilità di considerare questi concetti come contenuti già dati nell'intelletto, esclude in questo senso una visione statica a favore di una visione dinamica che, invece, sembra far leva sulle operazioni dell'intelletto in occasione dell'esperienza e sulle leggi fondamentali di questo operare. Il filosofo, infatti, afferma che questi concetti sono astratti, ma non nel significato del procedimento astrattivo da cui si ricavano i concetti comuni secondo l'uso logico dell'intelletto, bensì nel significato di concetti astratti dalle leggi insite nella mente. Per tale ragione i concetti intellettuali non sono originari, ma derivati, il che conferma anche l'esclusione di quell'immediatezza intuitiva cui, ad un primo momento, potevano indurre a pensare. Non a caso il filosofo parla di concetti acquisiti e ne elenca alcuni: «di tal genere sono la possibilità, l'esistenza, la necessità, la sostanza, la causa, ecc., con i loro opposti e correlativi<sup>232</sup>». Come si può notare la causalità viene da Kant indicata come uno di questi concetti acquisiti, concezione che preannuncia un'evoluzione in senso trascendentale del concetto di causa e che supera parzialmente le problematiche emerse nella *Deutlichkeit* e nelle *Negativen Grössen*, legate soprattutto all'impossibilità di ridurre la causa reale al principio logico di non contraddizione.

Nel caso in esame riferito ai concetti acquisiti e, quindi, anche al concetto di causa, il principio di non contraddizione non ha alcuna influenza perché, tale principio, riguarda l'uso logico dell'intelletto e nulla determina circa la spiegazione di questi concetti che rinviano, piuttosto, all'uso reale. Occorre però giustificare perché il filosofo li definisca “acquisiti”. In primo luogo, si rifletta sul riferimento kantiano alle leggi insite nella mente

---

<sup>230</sup> Sulla tematica dell'intuizione intellettuale in Kant si veda X. Tilliet, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, trad. it. di G. Losito, a cura di F. Tomasoni, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 11-46; G. Giannetto, *Pensiero e Disegno. Leibniz e Kant*, Loffredo, Napoli 1990, pp. 113-173; M. Visentin, *Il significato della negazione in Kant*, cit., pp. 159-207; S. Blasucci, *Il problema dell'intuizione in Cartesio, Kant e Bergson*, Levante, Bari 1979; M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Bari 2006, pp. 30-33; R. Eisler, *Anschauung und Intuition in Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Mittler, Berlin 1927, pp. 56-60, 773-778; G. Thiele, *Kant's intellektuelle Anschauung als Grundbegriff seines Criticismus: dargestellt und gemessen am kritischen Begriffe der Identität von Wissen und Sein*, Niemeyer, Halle 1876. Per un'introduzione, invece, alla concezione kantiana dell'intuizione empirica si rinvia a A. Aportone *et al.*, *Il problema dell'intuizione. Tre studi su Platone, Kant, Husserl*, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 63-157.

<sup>231</sup> E. Kant, *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, cit., p. 243; G. S. II, 395.

<sup>232</sup> *Ibidem*

da cui questi concetti devono essere astratti. Il filosofo ha già individuato quel filo conduttore che consentirà poi, in sede critica, di teorizzare la deduzione metafisica delle categorie. Ha compreso cioè che i concetti intellettuali derivano da leggi originarie<sup>233</sup> del pensiero che, nella *Dissertazione del '70*, non vengono ulteriormente spiegate, ma che, com'è noto, saranno riconducibili ad una sola legge: pensare è giudicare. Se da questo rapporto con le leggi fondamentali del pensiero sembra potersi ricavare la struttura categoriale dell'intelletto, in questo contesto appena accennata, a complicare la questione è il riferimento kantiano all'esperienza, cioè questi concetti puri sono astratti dalle leggi insite nella mente, ma prestando attenzione alle operazioni dell'intelletto in occasione dell'esperienza. In questo senso la stessa esperienza diviene un fattore determinante, non tanto in rapporto all'origine di questi concetti che, come abbiamo visto, è di natura intellettuale, ma in relazione al loro manifestarsi che sembra aver luogo proprio nell'incontro tra esperienza e operazioni dell'intelletto, o meglio, quando l'intelletto riferisce le sue operazioni all'esperienza<sup>234</sup>. Ma se il manifestarsi di questi concetti presuppone la mediazione dell'esperienza e di talune operazioni dell'intelletto, allora meglio si comprende perché il filosofo li definisca concetti acquisiti e non originari. Tuttavia, si riconosce che questo riferimento all'esperienza appare problematico.

L'uso reale dell'intelletto non avrebbe dovuto riferirsi agli oggetti intelligibili? È probabile che il filosofo, una volta esclusa la possibilità di un'intuizione intellettuale, abbia rivolto l'attenzione alla struttura concettuale dell'intelletto che fonda la possibilità del puro pensare, riferibile tanto all'oggetto sensibile quanto a quello intelligibile, anticipando, a mio avviso, un aspetto importante del più maturo pensiero critico nel quale le categorie andranno a costituire quella struttura comune sia al pensare logico-metafisico che al conoscere fenomenico. Certo questo aspetto non può essere giustificato teoreticamente nella *Dissertazione del '70* perché mancano gli strumenti concettuali adeguati, in primo luogo, il riferimento alla deduzione trascendentale cui è strettamente legato il grande problema della legittimazione dell'uso delle categorie.

---

<sup>233</sup> Anche nella lettera a M. Herz del 21 febbraio 1772, Kant fa riferimento ad alcune leggi fondamentali dell'intelletto dalle quali poter derivare e ordinare le categorie: «Mentre cercavo in tal modo le fonti della conoscenza intellettuale, senza le quali non si possono determinare la natura e i limiti della metafisica, suddivisi questa scienza in parti essenzialmente diverse e cercai la filosofia trascendentale, ossia di ricondurre tutti i concetti della ragione interamente ad un certo numero di categorie; tuttavia non come Aristotele, che nei suoi 10 predicamenti le collocò l'una accanto all'altra meramente a caso, così come le trovò, ma così come esse si dividono da se stesse in classi grazie ad alcune poche leggi fondamentali dell'intelletto», in Id., *Epistolario filosofico, 1761-1800*, cit., pp. 68-69; G. S. X, 131-132.

<sup>234</sup> Sul rapporto tra intelletto ed esperienza in relazione alla tematica esposta dei concetti acquisiti si veda G. Giannetto, *Principio di ragione e metafisica in Leibniz e Kant*, cit., pp. 190-191.

Se il riferimento all'esperienza nella teorizzazione kantiana dei concetti acquisiti ha consentito un'interpretazione nella direzione della prospettiva critica, non si può non riconoscere che, nella *Dissertazione del '70*, siano presenti anche posizioni dogmatico-razionaliste e motivi platonizzanti che emergono soprattutto quando, accentuando la distinzione tra oggetto fenomenico e oggetto noumenico, l'uso reale dell'intelletto viene esclusivamente considerato in rapporto alle cose pensate intellettivamente (*intellectualia*). Sotto tale riguardo l'uso reale dell'intelletto è strettamente metafisico e diviene, a mio avviso, inappropriato parlare dei concetti intellettuali come concetti acquisiti che, implicherebbero, come spiegato, un rapporto con l'esperienza. Sebbene nel testo kantiano questi aspetti non siano chiariti, ritengo che, in relazione all'ambito metafisico, sia più opportuno far leva sulla concezione che sottolinea l'originaria datità dei concetti, tanto degli oggetti, quanto dei loro rapporti, per mezzo dell'intelletto: «i concetti primitivi delle cose e delle relazioni e gli stessi assiomi sono dati primitivamente per mezzo dello stesso intelletto puro<sup>235</sup>». Una concezione quest'ultima che, sebbene richiami motivi razionalistici, consente tuttavia di sottolineare la spontaneità dell'intelletto che agisce con i concetti primitivi indipendentemente dall'esperienza. Ed è proprio questa indipendenza che introduce alla metafisica, aspetto, d'altronde, centrale della *Dissertazione del '70* che può essenzialmente essere considerata, proprio nell'assunzione del principio metodologico<sup>236</sup> fondamentale secondo cui occorre sempre distinguere l'ambito noumenico da quello fenomenico – pena cadere in un vizio di surrezione dell'intelletto –, un saggio di propedeutica alla metafisica:

Ora, la filosofia che contiene *i primi principi dell'uso dell'intelletto puro*, è la METAFISICA. C'è però una scienza ad essa *propedeutica* che insegna la differenza fra conoscenza sensitiva ed intellettuale; e ne daremo un saggio in questa nostra dissertazione<sup>237</sup>.

---

<sup>235</sup> E. Kant, *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, cit., p. 283; G. S. II, 411.

<sup>236</sup> Nel § 24 della *Dissertazione del '70*, il filosofo afferma: «Il metodo dell'intera metafisica riguardo a ciò che è sensitivo e a ciò che è intellettuale si riduce a questo principale precetto: occorre badare con sollecitudine a che i principi propri della conoscenza sensitiva non travalichino i propri termini e affettino ciò che è intellettuale», *Ibidem*

<sup>237</sup> *Ibidem*, p. 243; G. S. II, 395; Cfr. la lettera del 2 settembre 1770 inviata da Kant a J. H. Lambert insieme alla sua *Dissertazione* e nella quale si sottolinea la necessità di «far precedere alla metafisica una scienza affatto speciale, ancorché semplicemente negativa (*phaenom[en]ologia generalis*), nella quale siano determinati validità e limiti dei principi della sensibilità, affinché essi non vengano a turbare i giudizi su oggetti della ragion pura, come finora è quasi sempre accaduto», Id., *A Johann Heinrich Lambert*, 2 settembre 1770, in Id., *Epistolario filosofico, 1761-1800*, cit., p. 59; G. S. X, 98. Sul significato della *Dissertazione del '70* quale saggio propedeutico alla metafisica si veda C. Arata, *A proposito della critica kantiana della metafisica speculativa*, in «Giornale di Metafisica», 13 (1958), 4, p. 726.

Ciò è ribadito anche nella considerazione di quel fine *elentico* delle conoscenze intellettuali, per cui esse procedono negativamente, evitando ogni forma di *contaminatio* con la conoscenza sensibile. La via negativa è senza dubbio utile per preservare la conoscenza dall'errore, ma non consente di avanzare minimamente nella sfera del soprasensibile. In questa prospettiva siamo in grado di affermare ciò che la metafisica non è, ma non ciò che essa è, conseguenza diretta dell'impossibilità di tradurre l'uso reale dell'intelletto in un'intuizione intellettuale dell'incondizionato. Tuttavia è possibile rintracciare anche un fine *dogmatico* delle conoscenze intellettuali che ha un significato positivo nella misura in cui fornisce «un modello esemplare che è la PERFEZIONE NOUMENICA»<sup>238</sup>, che, in questa sede, considereremo soltanto nel suo significato teoretico, non pratico<sup>239</sup>. La *perfectio noumenon* in senso teoretico è l'ente sommo, Dio, al quale si risale indipendentemente dal rapporto con il mondo fenomenico.

Nel concetto di perfezione noumenica si esprime il *maximum* della perfezione che Kant chiama Ideale o «Idea per Platone»<sup>240</sup>. Il riferimento a Platone appare in questo contesto problematico perché se, per un verso, il termine idea ci rinvia al concetto dell'intelligibile che è privo di tutti i dati sensibili e non è condizionato dalle forme pure spazio-temporali, nondimeno non si può affermare, come in Platone, che l'idea sia l'oggetto di un'intuizione

<sup>238</sup> E. Kant, *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, cit., p. 245; G. S. II, 396.

<sup>239</sup> Ai fini del presente lavoro considereremo soltanto il significato teoretico della perfezione noumenica perché introduce direttamente alla riflessione sulla problematica teologica, essenzialmente connessa, come vedremo, al problema del fondamento che più da vicino interessa la presente ricerca. Ma è bene ricordare anche il significato che Kant attribuisce alla perfezione morale la quale, lungi dal rappresentare una ricaduta nella concezione dogmatica wolffiana, secondo cui la *perfectio moralis* coincideva con l'ordine razionale del mondo, consente di fondare la filosofia morale sull'intelletto puro e sulla natura razionale dei suoi principi opponendosi, in tal modo, anche alle teorie del sentimento morale: «Dunque, la *filosofia morale*, in quanto fornisce i primi *principi del giudicare*, non si conosce se non per mezzo dell'intelletto puro ed appartiene essa stessa alla filosofia pura; ed a più che buon diritto si biasima Epicuro, insieme ad alcuni neoterici, come Shaftesbury e i suoi accoliti, che l'hanno seguito un pò da lontano, per averne ricondotto i criteri alle sensazioni di piacere e di noia», *Ibidem*. L'accostamento tra epicureismo e moralismo inglese compare anche nella *Critica della ragion pratica* dove, nella riflessione sui principi materiali di determinazione pratica, che Kant distingue in soggettivi ed empirici ed oggettivi e razionali, Epicuro viene considerato, insieme ad Hutcheson, sostenitore di una morale fondata su principi soggettivi – quindi empirici – ed interni, in Id., *Critica della ragion pratica*, cit., pp. 103-105; G. S. V, 39-40.

<sup>240</sup> Id., *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, cit., p. 245; G. S. II, 396. Sull'influenza di Platone nella *Dissertazione del '70* si veda A. Lamacchia, *La filosofia della religione in Kant*, cit., pp. 341-343; M. Wundt, *Kant als Metaphysiker*, cit., pp. 161 e sgg.; R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen 1921, p. 35. Più in generale, sul rapporto Platone-Kant si veda P. Manganaro, *Platone in Kant*, in Id., *Saggi e studi kantiani*, CUECM, Catania 2008, pp. 179-204; A. L. Siani, *Kant e Platone. Dal mondo delle idee all'idea nel mondo*, Edizioni ETS, Pisa 2007; G. Micheli, *Platone e la matematica nell'interpretazione kantiana*, in *Kant a due secoli dalla Critica*, a cura di G. Micheli e G. Santinello, La Scuola, Brescia 1984, pp. 255-273; H. Heimsoeth, *Kant und Plato*, in «Kant-Studien», 56 (1965), pp. 349-372; S. Marck, *Platos Erkenntnislehre in ihren Beziehung zur Kantischen*, in «Kant-Studien», 18 (1913), pp. 246-262; G. Mollowitz, *Kants Platoauffassung*, in «Kant-Studien», 40 (1935), pp. 13-67; H. Perls, *Plato und Kant, ein Dialog*, in Id., *Goethes Ästhetik und andere Aufsätze zu Literatur und Philosophie*, Francke, Bern-München 1969, pp. 96-125; J. L. Vieillard-Baron, *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Beauchesne, Paris 1979, pp. 29-56; A. Meoli, *Elementi di un'ontologia dinamica in Kant e Platone. Il Sofista e la Critica della ragion pura a confronto in Platone nel pensiero moderno e contemporaneo*, a cura di A. Muni, Limina Mentis, Villasanta (MB) 2015, vol. VI, pp. 75-94.

intellettuale che, come abbiamo visto, Kant nega al soggetto razionale finito, ammettendo soltanto una conoscenza simbolica<sup>241</sup> del soprasensibile. Dell'accezione platonica di idea, Kant conserva, a mio avviso, il significato di modello esemplare concepito come misura comune di tutte le altre cose rispettivamente alle loro realtà. Ed è in questi termini che giustifica il riferimento all'ente sommo, a Dio, il quale «poiché in quanto ideale di perfezione è principio del conoscere, è insieme, in quanto realmente esistente, principio dell'accadere di ogni perfezione senza eccezione<sup>242</sup>». Dio, quindi, non soltanto è principio necessario del conoscere, ma, in quanto realmente esistente, è anche fondamento dell'essere di tutte le cose e del grado di perfezione che può loro competere, considerando che i gradi minori sono determinati soltanto limitando il *maximum perfectionis*.

Sebbene nel riferimento alla *perfectio noumenon* non vi sia una dimostrazione diretta dell'esistenza dell'Essere necessario, Kant sembra, tuttavia, ipostatizzare l'idea di Dio – in ciò indugiando ancora su posizioni dogmatiche –, assumendola come principio realmente esistente, presupposto necessario alla spiegazione della possibilità delle cose e della loro esistenza contingente. Tuttavia la necessità di questo presupposto appare con una maggiore chiarezza dimostrativa nella prova *ex commercio substantiarum*, cui Kant faceva riferimento già nella *Nova Dilucidatio* del '55. Trovandosi però attuata, nella *Dissertazione del '70*, la separazione tra mondo sensibile e mondo intelligibile, ed avendo il filosofo teorizzato la sua dottrina dell'idealità dello spazio e del tempo, questa prova deve essere riguardata in una prospettiva diversa da quella esposta nello scritto del '55. Per le ragioni indicate, il filosofo sottolinea che i principi della sensibilità sono insufficienti a spiegare l'ordine dell'universo e biasima coloro che considerano lo spazio e il tempo come un vincolo reale e assolutamente necessario fra le possibili sostanze e i possibili stati. In primo luogo, non si tratta di un vincolo reale perché lo spazio e il tempo sono leggi sensitive del soggetto che tuttavia riguardano i rapporti tra i fenomeni; in secondo luogo, riferendosi allo spazio, «anche nel caso in cui si accordasse ad esso realtà, non denoterebbe tuttavia se non la possibilità, data intuitivamente, di una coordinazione universale<sup>243</sup>».

---

<sup>241</sup> La conoscenza simbolica rivolta all'intelligibile consente un riferimento soltanto indiretto e mediato da concetti universali in astratto: «di ciò che è intellettuale non è data (all'uomo) intuizione, ma solo conoscenza simbolica; e ci è concessa intellesione solo per mezzo di concetti universali in astratto e non per mezzo di un concetto singolare in concreto», E. Kant, *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, cit., p. 247; G. S. II, 396. Sulla conoscenza simbolica in Kant si veda A. Lamacchia, *La filosofia della religione in Kant*, cit., pp. 343-351; Id., *Percorsi kantiani*, cit., pp. 55-97; V. Melchiorre, *Analoga e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano 1991, pp. 75-80; F. Manco, *Schematismo e simbolicità. La questione dell'immaginare in Kant*, CUEM, Milano 2009; G. Giannetto, *Principio di ragione e metafisica in Leibniz e Kant*, cit., pp. 188-194.

<sup>242</sup> E. Kant, *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, cit., p. 245; G. S. II, 396.

<sup>243</sup> *Ibidem*, p. 273; G. S. II, 407.

In realtà la questione posta da Kant è più originaria e riguarda l'intelletto piuttosto che la sensibilità, considerando che l'oggetto della ricerca è quella condizione primitiva che, in quanto principio formale del mondo intelligibile, spiega anche la possibilità della stessa relazione spaziale tra i fenomeni. E così

il cardine della questione del principio della forma del mondo intelligibile consiste nel mostrare in che modo sia possibile *che più sostanze siano in mutuo commercio* e, in questa maniera, appartengono allo stesso tutto che è detto mondo<sup>244</sup>.

Non si tratta, quindi, di considerare il mondo dal punto di vista materiale – riflettendo sulla natura materiale o immateriale delle sostanze – ma dal punto di vista formale concernente il modo in cui tra più sostanze ha luogo una connessione e, più alla radice, tra tutte le sostanze, una totalità. Il principio che determina una tale connessione non può fondarsi sulla sola esistenza delle sostanze singole perché l'esistenza in quanto tale rinvia soltanto alla causa genetica (*ratio cur*) che l'ha posta e, in tal caso, sarebbe con ciò spiegata la dipendenza unilaterale del causato dalla causa, ma non il *commercium* tra le sostanze che implica, invece, una dipendenza reciproca dei loro stati. Opponendosi ai sostenitori della teoria dell'influsso fisico<sup>245</sup>, Kant ritiene, quindi, impossibile spiegare la relazione reciproca tra le sostanze partendo dalla sola considerazione della loro esistenza individuale. Ritiene, inoltre, impossibile a tale scopo, considerare il mondo come un tutto di sostanze necessarie, poiché la necessità esclude sia la dipendenza da altro che la dipendenza reciproca, da cui deriverebbe anche l'esclusione di una possibile interazione tra le sostanze. Se, dunque, si vuole ammettere una sostanza necessaria, la si deve pensare come causa fuori del mondo, non come parte interna al mondo:

---

<sup>244</sup> *Ibidem*

<sup>245</sup> Come spiegato, i sostenitori dell'influsso fisico ritenevano che la sola esistenza delle sostanze fosse una condizione sufficiente dell'intelligibilità della loro interazione. Molto probabilmente Kant polemizza contro Crusius che nell'*Entwurf* aveva sostenuto proprio questa tesi. Cfr. Chr. A. Crusius, *Entwurf*, cit., § 92. Ma, più in generale, la sua obiezione potrebbe essere rivolta anche agli altri sostenitori della teoria dell'influsso fisico tra cui, ricordiamo, il wolffiano J. Ch. Gottsched che la espone nelle *Vindiciae systematis influxus physici* (1727-29) e M. Knutzen che, com'è noto, fu professore di Kant e, nel suo *Systema causarum efficientium* (1745), intendeva sostituire, proprio con questa teoria, il concetto leibniziano dell'armonia prestabilita. A riguardo cfr. A. Lamacchia, *La filosofia della religione in Kant*, cit., nota n. 49, p. 347; M. Puech, *Kant et la causalité: étude sur la formation du système critique*, Vrin, Paris 1990, pp. 91-106. Sull'influsso fisico nell'opera kantiana, cfr. E. Kant, *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive*, a cura di I. Petrocchi, Istituti Editoriali e Poligrafici internazionali, Pisa-Roma 2000, pp. 57-58; G. S. I, 20; Id., *Nuova delucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, cit., sez. 3, prop. XIII, pp. 137-139; G. S. I, 415-416; Id., *Reflexionen 5422 e 5424* (1766-1768), G. S. XVIII, 178; 4216 (1769-1770), G. S. XVII, 460-461; Id., *Critica della ragion pura*, cit., p. 1301; A 392.

nessuna sostanza necessaria è in connessione col mondo se non come causa col causato e, perciò, non come parte con i suoi complementi rispetto al tutto (perché la connessione fra le parti è di mutua dipendenza e questa non cade nell'ente necessario). E, così, la causa del mondo è un ente extramondano e, perciò, non è l'anima del mondo, né la sua presenza nel mondo è locale, bensì virtuale<sup>246</sup>.

Questo passo è, a mio avviso, estremamente importante per almeno due motivi che ne derivano. In primo luogo, perché conduce all'affermazione dell'Essere necessario come ente extramondano, il quale è causa reale (*Realgrund*) del mondo. Kant accentua il carattere della trascendenza di Dio rispetto al mondo con una consapevolezza diversa rispetto agli scritti precedenti. Alla luce, infatti, della distinzione tra fenomeno e noumeno, Dio – come tutte le sostanze immateriali – non è soggetto alle condizioni spazio-temporali del mondo sensibile, quindi, anche la sua presenza nel mondo non può essere locale<sup>247</sup> – come avviene per i corpi fisici –, ma soltanto virtuale. In secondo luogo, e consequenzialmente a quanto detto, la riflessione sull'origine del mondo non è considerata in relazione al tempo, ma in relazione alla causa, aspetto che conduce ad un'accentuazione della dipendenza causale del mondo da Dio. Questa dipendenza non solo è fondata sulla contingenza<sup>248</sup> delle sostanze, per cui ciò che è contingente ha in altro la sua ragion d'essere, ma anche sulla necessità di ammettere un principio unitario che giustifichi il *commercium* tra le sostanze: «*Le sostanze del mondo sono enti che vengono da altro, ma non da diversi enti, bensì tutti da un solo ente*<sup>249</sup>». L'ipotesi, infatti, di una dipendenza delle sostanze da più enti necessari, avrebbe moltiplicato non solo la causa, ma anche l'effetto prodotto nel senso che le relazioni causali si sarebbero dispiegate come serie parallele senza alcuna possibilità di contatto e questo avrebbe implicato la negazione di ogni mutua relazione tra le sostanze e, quindi, di ogni *commercium*. Per tale ragione, Dio non è soltanto l'essere necessario che fonda il contingente, ma anche l'unico e solo essere trascendente da cui dipende la connessione necessaria delle sostanze in un tutto unitario chiamato mondo.

---

<sup>246</sup> E. Kant, *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, cit., p. 275; G. S. II, 408.

<sup>247</sup> La pretesa attribuzione di una presenza locale a Dio produce un vizio di surrezione – come Kant spiegherà nella sezione V della *Dissertazione del '70* – riconducibile alla prima classe degli assiomi surrettizi nella quale si verifica il caso in cui «la stessa condizione sensitiva sotto la quale soltanto è possibile l'intuizione dell'oggetto è condizione della stessa possibilità dell'oggetto», in Id., *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, cit., p. 289; G. S. II, 413.

<sup>248</sup> Il filosofo afferma: «il tutto delle sostanze è un tutto di sostanze contingenti e il mondo, per sua essenza, consta di mere sostanze contingenti», *Ibidem*, p. 275; G. S. II, 408.

<sup>249</sup> *Ibidem*

Sofferamoci ancora sull'ipotesi dell'esistenza di più cause necessarie. Come si è detto, nel caso in cui questa ipotesi fosse valida, si avrebbe come conseguenza l'impossibilità della congiunzione degli effetti in un medesimo tutto. Infatti, dalla molteplicità della causa deriverebbero molteplici mondi indipendenti tra loro, non un solo mondo, e, viceversa, aggiunge Kant,

se vi fossero più mondi attuali esterni l'un l'altro, si darebbero più cause prime e necessarie, in modo tale, però, che non sarebbero in commercio alcuno né un mondo con un altro, né la causa di un mondo col mondo causato di un'altra causa<sup>250</sup>.

In questo passo, ancora più esplicitamente, il filosofo fa emergere l'ipotesi di serie causali assolutamente indipendenti tra loro da cui deriverebbero più mondi attuali, ipotesi che viene però negata sul presupposto dell'unicità della causa e non procedendo secondo la via wolffiana che, a giudizio di Kant, esclude la possibilità di più mondi attuali sulla base dello stesso concetto di mondo. In effetti, riferendoci alla *Metafisica Tedesca* di Wolff, il giudizio di Kant può essere verificato. Il mondo, secondo Wolff, «è una serie di enti mutevoli che sono l'uno accanto all'altro o seguono l'uno all'altro, ma che, nel loro insieme, sono connessi l'uno con l'altro<sup>251</sup>». Questa connessione è fondata sul principio di ragion sufficiente, per cui ogni ente contiene in sé la ragione per la quale un altro ente coesiste con esso o segue ad esso. Il mondo, quindi, è il risultato di una connessione ordinata degli enti rispetto allo spazio e al tempo, i cui rispettivi rapporti di coesistenza e di successione sono necessari perché razionalmente fondati. Inoltre, pur essendo un ente composto di parti differenti – dove le parti sono gli enti che coesistono o si susseguono mediante ragione –, il mondo è uno e questa unicità scaturisce dal modo specifico di composizione delle sue parti che non può essere modificato perché, proprio in questa determinata composizione, si fa consistere l'essenza stessa del mondo<sup>252</sup>. E, così, in quanto l'essenza del mondo è un qualcosa di unico, anche lo stesso mondo è un ente unico<sup>253</sup>. Ed è proprio questa la conclusione contro cui Kant sembra obiettare:

---

<sup>250</sup> *Ibidem*, p. 277; G. S. II, 408.

<sup>251</sup> C. Wolff, *Metafisica Tedesca*, cit., § 544, p. 441; Cfr. Id., *Cosmologia generalis*, § 48, in Id., *Gesammelte Werke*, II.4, hrsg. von J. Ecole, Olms, Hildesheim 1964, p. 44.

<sup>252</sup> Considerando che «l'essenza del mondo è immutabile, non rimarrebbe più il medesimo se la parte più piccola di esso fosse tolta o al suo posto ne fosse messa un'altra o anche ne fosse aggiunta una nuova, pur rimanendo per lo più simile a quello precedente», Id., *Metafisica Tedesca*, cit., § 553, p. 445.

<sup>253</sup> È quanto si ricava dal testo wolffiano: «Quatenus itaque mundi essentia unum quid est, ipse quoque mundus ens unum est», Id., *Cosmologia generalis*, § 60, in Id. *Gesammelte Werke*, II.4, cit., p. 58.

più mondi attuali esterni l'un l'altro sono *impossibili non per il loro stesso concetto* (come erroneamente ha concluso Wolff per mezzo della nozione di complesso, ossia di molteplicità, che ha ritenuto essere sufficiente al tutto in quanto tale), ma solo a questa condizione: *se esiste soltanto una causa necessaria di tutte le cose*<sup>254</sup>.

Sebbene la critica di Kant a Wolff risulti, a mio avviso, fondata – l'unicità del mondo non può essere giustificata a partire dal suo mero concetto –, non si può non riconoscere che l'argomento kantiano potrebbe, a sua volta, essere oggetto di critica, considerando che l'impossibilità dell'esistenza di più cause necessarie non viene effettivamente dimostrata, ma soltanto affermata sul presupposto che si dia una sola ed unica causa necessaria di tutte le cose: il che sembra essere una petizione di principio. Tuttavia, nonostante le riserve avanzate, è solo sul presupposto di questa causa, unica e trascendente, principio comune di tutte le sostanze, che è stabilito il loro *commercium* ed è «stabilito generalmente per mezzo dell'influsso fisico (correttamente inteso)<sup>255</sup>». Il filosofo, quindi, rettificando la teoria dell'influsso fisico, conclude che il nesso reciproco tra le sostanze non è fondato sulla mera esistenza delle sostanze individuali, ma su Dio dal quale deriva quella che Kant chiama *armonia generalmente stabilita*, in cui il *commercium* è reale e fisico e non semplicemente ideale e simpatetico – come nel caso dell'*armonia stabilita singolarmente*<sup>256</sup>. Dio non è soltanto la causa reale che determina l'esistenza e la conservazione delle sostanze – il che consente di affermare l'essere piuttosto che il nulla –, ma anche il principio incondizionato della loro reciproca e universale relazione.

L'argomento teologico che in questa sede Kant fornisce, nonostante la problematicità emersa in relazione ad alcuni passaggi della sua dimostrazione, presenta un elemento di novità rispetto alla formulazione che dello stesso argomento viene data nella *Nova Dilucidatio*<sup>257</sup> perché si inserisce nel contesto della determinazione del principio formale

---

<sup>254</sup> E. Kant, *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, cit., p. 277; G. S. II, 408.

<sup>255</sup> *Ibidem*, pp. 277-279; G. S. II, 409.

<sup>256</sup> *Ibidem*, p. 277; G. S. II, 409. Il filosofo si serve di questa distinzione, esposta nel par. 22 della *Dissertazione del '70*, per mantenere le distanze da quella concezione di pensiero in cui il *commercium* tra le sostanze è semplicemente «accordato individualmente ai loro stati; quest'ultimo, poi, è o fondato originariamente per mezzo della prima costituzione di una qualsiasi sostanza o impresso in occasione di un mutamento qualsiasi; e, di questi, quello si chiama *armonia prestabilita*, questo *occasionalismo*», *Ibidem*, p. 279; G. S. II, 409. Kant conferma in questo paragrafo quanto aveva già affermato, con intento polemico, nella prop. XIII della *Nova Dilucidatio* a proposito dell'*armonia prestabilita* e dell'*occasionalismo*. Entrambe le concezioni, secondo Kant, individuano più un accordo che un reale commercio tra le sostanze, «un'armonia senza un vero commercio». Sulla critica di Kant all'*armonia prestabilita* e all'*occasionalismo* cfr. Id., *Reflexionen* 3729 (1762-1763), G. S. XVII, 271; 8081 (1760-1764), G. S. XIX, 620; 3730 (1762-1763), G. S. XVII, 272; 5987 (1780-1789), G. S. XVIII, 416.

<sup>257</sup> Cfr. Id., *Nuova delucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, cit., pp. 131-139; G. S. I, 412-416.

del mondo intelligibile e rileva, nel contempo, il limite dei principi del mondo sensibile, di per sé insufficienti a spiegare l'ordine dell'universo. Senza il ricorso alla causalità divina, unica e trascendente, «la forma essenziale dell'universo» non potrebbe mai essere giustificata, così come resterebbe ingiustificata la stessa relazione di coesistenza nello spazio e di successione nel tempo se non fosse anteposto un principio sul quale fondare il nesso reciproco delle sostanze. Tale principio non va inteso soltanto come condizione di possibilità dei rapporti spaziali e temporali perché ha un significato ontologico più originario, rinviando all'Essere supremo quale loro fondamento. Come per le cose del mondo, la cui esistenza e il cui *commercium* dipendono da una causa comune che li sostiene, allo stesso modo lo spazio e il tempo dipendono da una causa sostentatrice comune:

infatti, la mente umana non è affetta dalle cose esterne e il mondo non si apre all'infinito al suo sguardo se non *in quanto essa stessa è sostenuta con tutte le altre cose dalla medesima forza infinita di una sola cosa*<sup>258</sup>.

E proprio nella prospettiva di questa dipendenza dalla causa divina che regge il mondo, lo spazio e il tempo non sono soltanto considerati forme *a priori* della sensibilità, ma rappresentano, rispettivamente, l'onnipresenza e l'eternità dei fenomeni. Infatti le relazioni nello spazio sono possibili soltanto sul presupposto della causa divina che «è intimamente presente in tutte<sup>259</sup>», così come i mutamenti e le successioni nel tempo sono possibili soltanto supponendo che le cose, cui ineriscono tali mutamenti e successioni di stati, permangano e durino per mezzo della causa divina: poiché

ciò i cui stati fluiscono non dura a meno che non sia sostenuto da altro, il concetto di tempo come di qualcosa di unico, infinito, immutabile, in cui sono e durano tutte le cose, è *fenomeno di eternità della causa generale*<sup>260</sup>.

Oltre ai caratteri, già fatti emergere, della trascendenza e dell'unicità della causa divina, si aggiunge, in questo contesto, l'idea di una causa che regge e conserva il mondo, di un Dio che preserva dal nulla.

---

<sup>258</sup> Id., *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, cit., p. 279; G. S. II, 409.

<sup>259</sup> *Ibidem*; G. S. II, 410.

<sup>260</sup> *Ibidem*, pp. 279-281; G. S. II, 410.

Sebbene la concezione dello spazio e del tempo come onnipresenza ed eternità dei fenomeni abbia dato luogo ad interpretazioni panteistiche<sup>261</sup>, non va sottovalutato, a mio avviso, il concetto di *ens extramundanum* che Kant riferisce a Dio e che, lungi da ogni panteismo metafisico, sembra sottolineare proprio la trascendenza della causa divina che è esterna e fuori dal mondo. Il rapporto tra fondamento e fondato, inteso in termini causali, non è di identità, ma di distinzione, considerando che il fondato è diverso dal fondamento che l'ha posto. Tuttavia questo rapporto potrebbe essere interpretato nella prospettiva di una metafisica simbolica che intende l'effetto come simbolo della causa:

Die Wirkungen sind symbole der Ursachen, also der Raum (durch den doch wirkliche Dinge als nothwendig vermittelt eines gemeinschaftlichen Grundes verknüpft vorgestellt werden) ein symbolum der gottlichen allgegenwart oder das phaenomenon der gottlichen causalitaet. Im Raume ist Moglichkeit nicht von der Wirklichkeit unterschieden. Alle sinnliche Vorstellung ist ein symbolum des intellectualen. Alle (sinnliche) Vorstellung von dem verhältnis der Wirkung zu ihrer Ursache ist das symbolum<sup>262</sup>.

Questa importante *Reflexion*, collocabile nello stesso periodo della *Dissertatione del '70*, consente di interpretare lo spazio e il tempo come simboli della causalità divina dando valore a quella *cognitio symbolica* che pure il filosofo aveva teorizzato nella stessa *Dissertatione del '70*, sebbene nella forma di un'intellezione che usa concetti universali *in abstracto*<sup>263</sup>. La conoscenza simbolica dà luogo ad una rappresentazione soltanto indiretta e mediata dell'intelligibile, per cui lo spazio e il tempo, cui nello specifico ci riferiamo, restano leggi conoscitive soltanto del mondo sensibile, non del mondo intelligibile, ma nondimeno possono rinviare, come simboli, alla causalità divina. I simboli, pur non favorendo una conoscenza adeguata di Dio, consentono, in questo caso, un rimando alla sua azione causale, attenuando, per un verso, l'assoluta trascendenza del

---

<sup>261</sup> Su questo punto Cfr. F. Paulsen, *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie*, cit., pp. 108-112. Oltre all'interpretazione panteistica che alcuni studiosi sostengono e che, a mio avviso, non trova riscontro nel testo kantiano, soprattutto in riferimento alla concezione di un Dio trascendente che è causa del mondo, è spesso prevalsa anche un'interpretazione in termini mistici o comunque vicina al linguaggio di Malebranche e dei teologi newtoniani. A. Lamacchia, ad esempio, sottolinea l'influenza di E. Swedenborg, teologo e mistico svedese, il cui pensiero, come si ricorderà, fu oggetto di una disamina razionale da parte di Kant nei *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica* (1766), Cfr. A. Lamacchia, *La cognitio symbolica. Un problema dell'ermeneutica kantiana*, in *Percorsi kantiani*, cit., pp. 78-79.

<sup>262</sup> I. Kant, *Reflexion* 4208, G. S. XVII, 456.

<sup>263</sup> Id., *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, cit., p. 247; G. S. II, 396-397.

fondamento rispetto al fondato e attestando, per un altro, l'esistenza di un Dio creatore che regge e conserva il mondo.

### CAPITOLO III

#### LA TAVOLA KANTIANA DEL NULLA E IL SUO SIGNIFICATO TEMPORALE NELL'INTERPRETAZIONE DI E. MAYZ VALLENILLA

##### 1. *Il nulla e il tempo. Osservazioni generali*

Muovendo da una riscoperta di un “senso” del nulla che la filosofia del nostro secolo sembra offrirci, nel presente capitolo si propone un ripensamento radicale di quel concetto problematizzandolo in un modo del tutto singolare a partire dal tempo. La chiave ermeneutica per accostarci ad una simile proposta teoretica è offerta dal contenuto di un lavoro molto suggestivo, realizzato dal fenomenologo venezuelano Ernesto Mayz Vallenilla, *El problema de la nada en Kant*<sup>264</sup>. L'autore, influenzato dalla filosofia di M. Heidegger e dalla posizione preliminare che quest'ultimo assegna al tempo come orizzonte di senso dell'Essere, si propone di comprendere l'eventuale connessione tra il tempo e il nulla con lo scopo di mettere in luce una temporalità *sui generis* che offra un nuovo orizzonte di senso dal quale ricavare tutte le necessarie determinazioni del concetto del nulla colto nella sua assolutezza.

Considerata l'innegabile esistenza di un circolo di mutua irradiazione tra l'Essere e il tempo, Vallenilla sottolinea i limiti di quel tempo “ontologico”<sup>265</sup> interpretato a partire dall'orizzonte degli enti o dalla prospettiva di una nozione dell'Essere nella quale non prevale la *differenza ontologica*: una tale concezione del tempo fornirebbe uno schema interpretativo del nulla soltanto relativo, da intendere come negazione ontologica, cioè come negazione determinata dell'ente, ma non sarebbe rivelatrice di quella dimensione

---

<sup>264</sup> E. Mayz Vallenilla, *El problema de la nada en Kant*, Revista de Occidente, Madrid 1965; trad. tedesca: *Die Frage nach dem Nichts bei Kant. Analyse des Kantschen Entwurfs und eine neue Problem-Grundlegung*, Neske, Pfullingen 1974; si ricorda, inoltre, che subito dopo la pubblicazione del libro in ed. spagnola nel 1965, l'autore pubblica in tedesco un breve saggio, *Kants Begriff des Nichts und seine Beziehungen zu den Kategorien*, in «Kant-Studien», 56 (1965), 3-4, pp. 342-348, con l'intento di illustrare sinteticamente i contenuti di quell'opera.

<sup>265</sup> È qui chiaramente supposto il riferimento heideggeriano alla concezione greca del tempo, la quale, attraverso Aristotele, ha essenzialmente influenzato l'elaborazione di tutte le dottrine posteriori. La temporalità è l'orizzonte entro cui si delinea la questione dell'*essere* e solo all'interno di questo orizzonte prende forma l'intera storia dell'ontologia. Così nel pensiero greco l'essere è concepito come *ousia* o *parousia*, come “essenza” o “semplice presenza”, e cioè partendo dal riferimento ad un determinato modo del tempo, il presente. Ma il modello della “semplice-presenza” conduce inevitabilmente ad identificare l'essere con l'ente, dimenticando così la loro essenziale *differenza ontologica*. Cfr. M. Heidegger, *Essere e Tempo*, ed. it. a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2009, § 6, pp. 33-41.

originaria dalla quale fare emergere una rigorosa intellesione del nulla in quanto tale. Il nulla certamente implica una negazione, ma questa non può concepirsi come una mera negazione determinata rispetto agli enti – negazione *di* qualcosa –, deve piuttosto scaturire dal suo fondamento, dalla negatività assoluta e originaria del nulla stesso. È da questa prospettiva che può intravedersi l'ipotesi di una temporalità del nulla, ipotesi che non comporta di certo un “raddoppiamento”, per così dire, dell'esistenza del tempo, come se esistesse un tempo separato dall'altro, come se la temporalità del nulla sussistesse quale una realtà a sé, giustapposta ad un'altra realtà che sarebbe la temporalità dell'essere. Il tempo è sempre uno, ciò che varia è il presupposto fondante dal quale si deduce la sua comprensione. La temporalità del nulla non può che ricavare il suo senso – e qui si ripete in forma analoga quel rapporto circolare evidenziato da Heidegger tra l'Essere e il tempo – soltanto da una previa comprensione del nulla stesso, considerato come essenziale eterogeneità dell'essere.

L'accesso al luogo originario del nulla richiede l'utilizzo di un λόγος che, nella sua funzione apofantica e fenomenologica, renda manifesto il nulla in quanto nulla. Il λόγος deve cioè liberarsi da ogni residuo ontologico e strumentalizzare le sue risorse per cogliere il nulla nella sua positiva e originaria negatività<sup>266</sup>. Più che un pensare ontologico si richiede un pensare originato esclusivamente nell'orizzonte del nulla puro, senza referenze, né relazione mediata o immediata con l'essere, un pensare che si sostenga nella negatività assoluta. L'elemento caratteristico di simile sforzo ermeneutico consiste nel modo in cui Vallenilla perviene al suo obiettivo fondamentale – la determinazione della temporalità propria del nulla –, partendo cioè da un'analisi della quadruplica nozione del nulla esposta da Kant a conclusione della *Nota all'Anfibolia dei concetti della riflessione*. Perché scegliere proprio quella tavola del nulla esposta sistematicamente nella *Critica della Ragion pura* come luogo di riferimento a partire dal quale costruire la propria indagine? La scelta non è certamente casuale e riposa sul significato della relazione che Kant istituisce tra le categorie e il nulla. Tenendo presente che ognuna di quelle nozioni

---

<sup>266</sup> A riguardo Vallenilla sembra ipotizzare la possibilità di un pensare in grado di elaborare concetti e nozioni impieghiabili come indici di senso per una originaria comprensione del nulla. È quanto si ricava dal seguente testo: «Desde allí, comprendida la Nada en su originariedad, el Pensar podría instrumentar los recursos para lograr su aprehensión y expresión mediante un repertorio de conceptos y nociones (“categorías”, o, tal vez mejor, “anticategorías”) que sirvieran como índices o exponentes de su positiva y originaria negatividad», E. Mayz Vallenilla, *El problema de la nada en Kant*, cit., p. 35; Oltre all'evidente tentativo di superare i limiti della logica occidentale, il che equivale secondo Vallenilla a superare i limiti di quell'essenziale riferimento ontologico del pensare, si osservi l'aporia implicata nell'ipotizzare un pensiero del nulla in quanto tale: nel momento stesso in cui si pensa il nulla si è subito costretti ad entificarlo, a renderlo cioè un qualcosa, a ridurlo quindi nel suo esatto contrario. Su tale questione si tenga presente M. Simionato, *Nulla e negazione. L'aporia del nulla dopo Emanuele Severino*, Edizioni Plus-Pisa University Press, 2011; M. Subacchi, *Bergson, Heidegger, Sartre. Il problema della negazione e del nulla*, Oxford Universale Atheneum, 2002.

del nulla – *ens rationis, nihil privativum, ens imaginarium, nihil negativum* – è strutturalmente ricavata in rapporto alle diverse classi di categorie e, implicando ognuna di queste l'esistenza del suo rispettivo schematismo – condizione della temporalizzazione delle categorie –, è possibile, secondo Vallenilla, utilizzare le categorie non soltanto come determinazioni dell'essere – fenomenico – ma anche come determinazioni del nulla. Questo si verifica là dove gli schemi delle categorie siano in grado di operare come condizioni necessarie per la determinazione di un senso temporale del nulla – considerato indipendentemente dall'essere –.

Attraverso l'esposizione e la discussione del pensiero kantiano si giunge così ad una posizione radicale, certamente lontana dalla prospettiva ben più modesta della filosofia critica: nel tentativo di pensare il nulla a partire dal tempo, Vallenilla ipotizza la possibilità di uno schematismo puramente negativo il quale, teorizzato alla luce della differenza ontologica, mostra nella sua struttura autentica la temporalità originaria del nulla. Risulta pertanto propedeutico al proseguimento dell'indagine chiarire il mutamento di significato che subisce il rapporto tra le categorie e il nulla nell'interpretazione di Vallenilla. La domanda fondamentale da cui partire è la seguente: in che modo le categorie, quali condizioni *a priori* dell'esperienza, possono essere applicate al nulla? Dalla risposta kantiana si ricava che le categorie per essere applicate al nulla subiscono a loro volta un'azione nullificante, “anti-categoriale” per così dire, nella misura in cui questa determina una negazione dell'uso fondante e positivo delle categorie rispetto agli oggetti dell'esperienza. Così se, da un lato, le categorie sono condizioni necessarie per la stessa pensabilità del concetto del nulla, dall'altro, non possono che riferirsi ad esso attraverso una negazione del loro unico uso valido (uso empirico), quello che le rende concetti costitutivi dell'esperienza. In questa prospettiva, secondo Vallenilla, il nulla emerge soltanto come negazione ontologica, negazione di qualcosa di determinato, per cui non può essere considerato in rapporto alla nozione di essere metafisicamente intesa, ma soltanto in rapporto all'unico oggetto per noi conoscibile: il fenomeno. Ma questo conduce ad una concezione meramente relativa del nulla che, in ultima analisi, deriva, a giudizio di Vallenilla, da quel surrettizio fondo ontologico cui la stessa filosofia kantiana si lega e che impedisce di cogliere il nulla nella sua radicale absolutezza.

L'idea di uno schematismo puramente negativo nasce, quindi, dall'intento di superare proprio questa limitazione ontologica e di concepire il tempo come orizzonte di senso del nulla assoluto ed originario. È qui che il rapporto tra categoria e nulla subisce un radicale cambiamento di significato rispetto alla posizione del criticismo kantiano: il nulla non è il risultato di un processo di negazione nel quale è abolita la funzione costitutiva delle

categorie rispetto all'esperienza – e, dunque, il loro rispettivo schematismo –, ma è dato dall'agire determinante di un nuovo schematismo – di segno contrapposto allo schematismo ontologico sviluppato da Kant – il quale si configura come determinazione della temporalità originaria del nulla assoluto. Categorie e schemi acquisiscono un senso completamente diverso da quello che manifestano come determinazioni ontologiche perché diverso è il fondamento dal quale scaturiscono e strutturano il loro significato. Certo appare estremamente complicato riuscire a sostenere una posizione di pensiero che si propone di offrire un orizzonte di senso a ciò che effettivamente sembra negare ogni senso. Ma la sfida di Vallenilla sembra essere proprio questa, provare che il pensiero possa “sopportare” il nulla, che il λόγος sia in grado di testimoniare “la positiva negatividad de la Razón”<sup>267</sup>.

Cercheremo di seguito di comprendere in che modo l'elaborazione di una prospettiva simile possa interagire con ciascuno dei modi in cui Kant interpreta il concetto del nulla, mettendo in evidenza quei luoghi in cui Vallenilla interviene pesantemente nel modificare il pensiero kantiano subordinandolo ad uno schema di riferimento che, pur partendo dai presupposti della filosofia critica, procede inevitabilmente oltre i limiti da questa stabiliti. Ma prima di procedere all'esposizione sistematica di ciascuna modalità del nulla considerata in rapporto ai rispettivi gruppi di categorie, è necessario rivolgere l'attenzione all'*incipit* logico della filosofia critica, cioè a quel concetto che Kant pone come il punto di partenza fondamentale da cui si origina la stessa divisione tra il nulla<sup>268</sup> e il qualcosa: il concetto di oggetto in generale.

---

<sup>267</sup> E. Mayz Vallenilla, *El problema de la nada en Kant*, cit., p. 41; Secondo Vallenilla il nulla, che dovrebbe apparire ad un livello meramente fenomenologico d'indagine e non essere il risultato logico di una negazione, non manca di senso, solo che il suo senso non è identico a quello dell'essere, né a quello degli altri enti: «Pues así como la Nada no carece de “sentido”, tampoco ella es un mero nombre vacío de toda “realidad”. Sólo que su “sentido”, así como su “realidad”, no es idéntico al del Ser ni al de los entes», *Ibidem*.

<sup>268</sup> Sul problema del nulla in Kant si tenga presente: P. Colonnello, *Tempo e necessità*, Japadre editore, L'Aquila 1987; A. Organte, *Sul concetto kantiano di nulla*, Cleup, Padova 2003; M. Prieur, *Kant et la philosophie transcendante du rien*, in «Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice» 1 (1977), pp. 95-114; M. Visentin, *Il significato della negazione in Kant*, cit.; E. Vollrath, *Kants these über das Nichts*, in «Kant-Studien», 61 (1970), 1-4, pp. 50-65; R. Grasso, *Il concetto di nulla nella Critica della ragion pura*, in «Philosophical Readings», 2 (2010), 1, pp. 101-149; A. Meoli, *La concezione kantiana del nihil negativum e l'interpretazione di E. Mayz Vallenilla*, in «Logos. Rivista di Filosofia», 9 (2014), pp. 119-145.

## 2. Il significato di oggetto in generale nell'ontologia critica di Kant

La quadruplicata modalità del nulla che Kant presenta nella tavola sopra citata può essere intesa solo se si tiene conto del profondo cambiamento che, in sede ontologica, il filosofo introduce con la filosofia trascendentale. La domanda sull'essere non può prescindere dal problema di una fondazione dell'essere. Dal punto di vista della filosofia trascendentale non si parte, infatti, dal presupposto dell'essere in generale – concetto del tutto problematico –, ma si pone la questione circa la costituzione preliminare dell'essere stesso che può aver luogo solo mediante la critica della ragion pura. La critica va, a mio avviso, intesa come propedeutica all'ontologia stessa in quanto, indagando sulle condizioni di possibilità della nostra conoscenza, ne giustifica la fondazione. In questo senso l'ontologia è intrinsecamente legata al tema della deduzione trascendentale che fonda un uso valido dell'intelletto solo entro i confini del mondo fenomenico. Ciò spiega l'impossibilità di teorizzare una dottrina dell'ente in generale e la possibilità, invece, di giustificare l'ontologia quale «sistema di tutti i concetti e principi dell'intelletto, ma solo in quanto essi si riferiscono agli oggetti che possono essere dati ai sensi ed essere quindi comprovati dall'esperienza»<sup>269</sup>. L'ontologia diviene una scienza costitutiva dell'essere fenomenico: è l'essere per noi, essenzialmente legato alle condizioni di possibilità della nostra conoscenza.

Alla luce di quanto esposto, l'ontologia che si afferma nel quadro della rivoluzione copernicana del criticismo conferisce un nuovo significato al vecchio schema razionalistico, risalente a Wolff e Baumgarten, che distingueva tra *metaphysica generalis* o ontologia e *metaphysica specialis* costituita dalle tre scienze razionali, psicologia, cosmologia e teologia<sup>270</sup>. Per tale ragione Kant, volendo contraddistinguere la propria posizione dalla problematica dell'ontologia tradizionale, si serve, per indicare la *metaphysica generalis*, dell'espressione filosofia trascendentale<sup>271</sup> che, però, lungi dal

---

<sup>269</sup> E. Kant, *I progressi della metafisica*, in *Scritti sul criticismo*, cit., p. 154; G. S. XX, 260.

<sup>270</sup> Sulla distinzione tra *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis* in rapporto alla nuova impostazione del problema ontologico introdotto dalla filosofia critica si veda M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., pp. 15-25; A. Cicatello, *Ontologia critica e metafisica*, cit., pp. 113-119. Più in generale, sul concetto di metafisica in Kant cfr. G. Cunico, *Metafisica*, in *L'universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*, a cura di S. Besoli et al., Quodlibet Studio, Macerata 2010, pp. 317-326; G. Santinello, *Metafisica e critica in Kant*, cit.; B. Centi, *I diversi significati del concetto di metafisica nella Critica della ragion pura: il problema delle loro relazioni*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», s. III, 10 (1980), 2, pp. 431-450; E. Förster, *Kants Metaphysiksbegriff: vorkritisch, kritisch, nachkritisch*, in *Metaphysik nach Kant*, hrsg. von D. Henrich und R. P. Horstmann, Klett-Cotta, Stuttgart 1988, pp. 123-143; P. Faggiotto, *Introduzione alla metafisica kantiana dell'analogia*, Massimo, Milano 1989, pp. 8-14; G. Ferretti, *Ontologia e teologia in Kant*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997.

<sup>271</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 1185; A 845, B 873.

voler fornire in una dottrina sistematica una conoscenza dell'ente in generale, si limita a fondare, mediante i suoi elementi *a priori*, la validità dell'esperienza. È questo il significato più modesto<sup>272</sup> di un'analitica dell'intelletto puro che, ponendosi la domanda circa la possibilità della conoscenza *a priori*, ne determina criticamente la validità soltanto in relazione agli oggetti dell'esperienza. Nel sistema di questa nuova ontologia, anche la domanda sul nulla acquista un significato differente rispetto alla tradizione razionalistica. In primo luogo, si osservi che la distinzione tra qualcosa e nulla non è originaria, né la si può intendere nei termini di una concezione dualistica che metafisicamente pone due principi assoluti tra loro contrapposti, l'essere e il nulla – come accade, invece, nell'opera di Vallenilla che oppone l'essere al nulla assoluto –. Dal punto di vista critico, originario sembra essere piuttosto il concetto di oggetto in generale (*Gegenstande überhaupt*), «concetto supremo dal quale si è soliti iniziare una filosofia trascendentale<sup>273</sup>» e dal quale deriva la stessa opposizione tra nulla (*Nichts*) e qualcosa (*Etwas*). Nella sezione conclusiva dell'*Analitica trascendentale*, là dove è presentata la tavola del nulla, il filosofo, infatti, afferma:

poiché ogni divisione presuppone un concetto diviso, deve esserne dato uno più alto, e questo è il concetto di un oggetto in generale (assunto problematicamente, e senza stabilire se sia qualcosa oppure nulla)<sup>274</sup>.

Non a caso Kant parla di *divisione* del concetto e non di *scomposizione*: quest'ultima indica il procedimento per analisi che scompone il concetto nelle sue note caratterizzanti; la divisione, invece, non ha il fine di esplicitare e chiarire i predicati di un concetto, ma di individuare ciò che è contenuto *sotto* di esso. Nella *Logica* a tal proposito è detto: «qui ripartisco la sfera del concetto, non il concetto stesso»<sup>275</sup>. Nella sfera del concetto rientrano i membri della divisione – che è in tal caso una divisione dicotomica, la sola che avviene in base a principi *a priori*, e, dunque, primitiva –, i quali si trovano tra loro in un rapporto di contraddittorietà, non di semplice contrarietà. La dicotomia, infatti, è una divisione che avviene sul piano essenzialmente logico e si fonda sul principio di non contraddizione, prescindendo dalla conoscenza del contenuto del concetto che si vuole

---

<sup>272</sup> A riguardo il filosofo afferma: «il nome superbo di ontologia, la quale pretende di fornire conoscenze sintetiche a priori sulle cose in generale in una dottrina sistematica (ad esempio il principio di causalità), deve cedere il posto al nome modesto di una semplice analitica dell'intelletto puro», *Ibidem*, p. 465; A 247, B 303.

<sup>273</sup> *Ibidem*, p. 521; A 290, B 346.

<sup>274</sup> *Ibidem*. Sull'interpretazione di questo passo della *Critica* si tenga presente A. Organte, *Sul concetto kantiano di nulla*, cit., pp. 22-26.

<sup>275</sup> E. Kant, *Logica*, a cura di L. Amoroso, Laterza, Bari 2010, p. 141; G. S. IX, 146.

dividere. Nel caso particolare, Kant assume problematicamente il concetto di un oggetto in generale nel significato di concetto supremo di ogni umana conoscenza. Prima ancora di interrogarsi sul concetto di possibile e di impossibile, di ente e di non ente, la domanda fondamentale si dirige su quell'oggetto superiore nella cui sfera quelle medesime distinzioni rientrano. Il primato dell'oggetto in generale – che Vallenilla considera come un primato dell'essere sul nulla – non ha, a mio avviso, sulla base dei presupposti logici indicati, alcuna caratterizzazione metafisica, né ontologica. Nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, in particolare nella sezione intitolata *Della sintesi della ricognizione nel concetto*, Kant dice:

che cosa si intende allora quando si parla di un oggetto corrispondente alla conoscenza, e quindi da essa distinto? è facile riconoscere che tale oggetto deve essere pensato soltanto come qualcosa in generale = x, poiché non abbiamo nulla al di fuori della nostra conoscenza da poter contrapporre a tale conoscenza come corrispondente<sup>276</sup>.

Non è facile commentare questo passo considerando soprattutto che il termine “oggetto” presenta nella gnoseologia kantiana un significato tutt'altro che univoco. Va detto, in primo luogo, che l'oggetto (*Gegenstand*, *Objekt*)<sup>277</sup>, nel senso più strettamente conoscitivo, è ciò che viene rappresentato in modo tale che il dato offerto dall'intuizione sensibile sia determinato universalmente e necessariamente dall'azione sintetica delle categorie. L'intelletto umano non è il creatore degli oggetti, non li fa sorgere nel loro essere, né, viceversa, l'oggetto è la causa delle rappresentazioni intellettuali (in senso reale) che hanno, invece, la loro fonte unicamente nell'attività del pensiero stesso. Ciò che appare, il fenomeno (*Erscheinung*), si costituisce solo all'interno della relazione con il soggetto conoscente e solo in questa relazione diventa l'unico oggetto determinabile da parte dei concetti puri dell'intelletto. Si tenga presente però che il concetto kantiano di fenomeno ha un duplice significato: in primo luogo, indica quel livello dell'apparire

---

<sup>276</sup> Id., *Critica della ragion pura*, cit., p. 1213; A 104.

<sup>277</sup> Secondo l'interpretazione data da M. Heidegger alla nozione kantiana di oggetto, *Gegenstand* indica ciò che *sta-di-contro*, ossia la forma dell'oggettività in quanto tale, che si costituisce mediante la determinazione concettuale dell'intelletto che dà stabilità al molteplice semplicemente rappresentato frontalmente (di-contro) dall'intuizione, in M. Heidegger, *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, a cura di V. Vitiello, Guida, Napoli 1989, p. 161; a tal proposito, T. Tuppini, ponendo in evidenza la *Sich-beziehen* (il riferimento-a) quale tratto comune a tutti i modi della rappresentazione oggettiva – sia all'intelletto che all'intuizione e all'immaginazione – afferma che: «Ciò che importa è che all'una e all'altro è comune il tratto di riferirsi-a, dell'intendere e del trascendere verso l'oggetto, il quale finisce per configurare se stesso come il molteplice-dato-e-portato-a-stare», T. Tuppini, *Kant. Sensazione, realtà, intensità*, Mimesis, Milano 2005, pp. 29-40.

legato alla sensazione, il quale non denota alcuna qualità della cosa in se stessa, ma soltanto il nostro modo di intuire l'oggetto che esercita un'affezione sulla nostra sensibilità. Un'affezione che, d'altronde, è sempre più di una mera modificazione dei nostri sensi in quanto è resa possibile dalle forme *a priori* dell'intuizione sensibile, lo spazio e il tempo; in secondo luogo, questo primo livello dell'apparire spazio-temporale si costituisce come oggetto della nostra conoscenza soltanto mediante l'unificazione categoriale operata dall'intelletto. Così il fenomeno, da un lato, è indice dei dati sensibili – e con ciò non ancora oggetto in senso stretto e conoscitivamente determinato –, dall'altro, è il risultato dell'attività unificatrice del pensiero che dà conoscenza. Il dato meramente intuitivo, spazio-temporalmente organizzato, è senza dubbio un presupposto necessario, ma di esso occorre esibire il carattere di “risultato”, quale effetto dell'agire dell'intelletto se si intende in senso rigoroso pensare il fenomeno come oggetto della nostra conoscenza. Quando, dunque, il filosofo afferma che «l'intuizione ha luogo solo nella misura in cui ci venga dato l'oggetto»<sup>278</sup> e ciò è possibile solo per il tramite della sensazione, intende sottolineare che la nostra rappresentazione non è attiva riguardo all'oggetto, cioè non produce l'oggetto, ma tuttavia, in quanto contiene il modo con cui il soggetto viene affetto da un oggetto, proprio in ragione di questa affezione, è in grado di rappresentare qualcosa.

Il fenomeno è la rappresentazione di un oggetto, non la rappresentazione di un altro fenomeno. Si possono, senza dubbio, dare rappresentazioni di rappresentazioni<sup>279</sup>, «ma è necessario, perché questo sia possibile, che si dia una *prima* rappresentazione, capace di riferirsi non ad un'altra rappresentazione, ma all'oggetto stesso»<sup>280</sup>. Se fosse il contrario, se cioè ogni rappresentazione rinviasse sempre ad un'altra rappresentazione, cadremmo in un regresso all'infinito privo di significato in quanto non troveremmo mai un termine ultimo cui legare le nostre rappresentazioni. Con ciò si sottolinea la struttura eminentemente relazionale del rappresentare: ogni rappresentazione è sempre rappresentazione di qualcosa e un tale rinvio a qualcosa d'altro, di diverso da sé, sembra essere implicato nel suo stesso concetto<sup>281</sup>. Kant indica questo qualcosa, quale corrispondente esterno alle nostre rappresentazioni, come qualcosa in generale = x (*Gegenstände überhaupt*). Come si può notare, nel discorso kantiano interviene la nozione di oggetto in generale per garantire validità oggettiva alle nostre

---

<sup>278</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 113; A 19, B 33.

<sup>279</sup> «Tutte le rappresentazioni possiedono in quanto tali il loro oggetto e possono essere a loro volta esse stesse oggetti di altre rappresentazioni», *Ibidem*, p. 1219; A 108-109.

<sup>280</sup> M. Visentin, *Il significato della negazione in Kant*, cit., p. 58.

<sup>281</sup> Cfr. *Ibidem*

rappresentazioni. Il fenomeno in quanto fenomeno, ovvero in quanto rappresentazione del soggetto non potrebbe mai garantirla. L'oggetto in generale, invece, consente di riferire le nostre rappresentazioni ad un oggetto. Ma cosa vuole significare Kant con l'espressione oggetto in generale? Non si può certamente dare una risposta immediata ed univoca a questa domanda considerando soprattutto che nella storia della letteratura critica kantiana questo concetto ha dato spesso luogo ad interpretazioni differenti e, a volte, anche tra loro contrastanti. Intendo esporre di seguito due linee interpretative, la prima che pone in evidenza il rapporto tra le categorie e l'oggetto in generale, la seconda che accosta, seppure in maniera alquanto problematica, il significato di oggetto in generale a quello di oggetto trascendentale.

Per ciò che concerne la prima prospettiva, sembra che la relazione all'oggetto in generale sia assunta da Kant per assicurare preliminarmente la validità stessa del pensare (*Denken*) *a priori* come pensare riferito a qualcosa, sebbene l'assunzione di questo qualcosa non implichi nulla di conoscitivamente determinato perché privo di un contenuto possibile su cui fare agire l'azione unificatrice delle categorie. Queste ultime, considerate quali semplici funzioni del pensare puro, non si riferiscono mai ad un qualche oggetto determinato, non hanno cioè in se stesse la validità di concetti oggettivi. L'oggetto in generale, pertanto, tematizzato sul piano del pensare puro, non individua un vero e proprio oggetto, non si tratta di questo o quell'oggetto particolare, ma del genere degli oggetti possibili a cui le nostre categorie possono riferirsi se assunte nel loro significato puramente logico. Piuttosto che oggetto in generale, Kant potrebbe dire – come suggerisce G. Santinello<sup>282</sup> – oggetto in senso generico, privo cioè di ogni determinazione, nessuna delle quali potrebbe propriamente spettargli perché sono tutte comprese sotto la sfera che esso dischiude.

Pensare un oggetto in generale non produce, quindi, alcuna conoscenza: conoscere equivale a pensare in modo determinato un oggetto, il che implica sempre il riferimento ad un molteplice dell'intuizione sensibile su cui si esercita l'azione sintetica delle categorie – che saranno in tal caso categorie schematizzate –. Si comprende, dunque, che l'oggetto in generale non è l'oggetto sensibile da noi conosciuto, ma soltanto un oggetto in senso generico, valutabile in rapporto alla sfera più estesa del pensare e non a quella più limitata del conoscere. Nel § 14 della *Critica della ragion pura* Kant definisce le categorie come «concetti di un oggetto in generale, per mezzo dei quali si considera l'intuizione di quell'oggetto in quanto *determinata* rispetto ad una delle *funzioni logiche*

---

<sup>282</sup> G. Santinello, *Conoscere e pensare nella filosofia di Kant*, Liviana, Padova 1963, p. 80.

del *giudicare*»<sup>283</sup>. L'espressione usata da Kant "intuizione di quell'oggetto" potrebbe indurre a pensare che sia possibile l'intuizione di un oggetto in generale. In realtà l'intuizione ha sempre un carattere particolare e determinato e quando il filosofo fa uso di espressioni come "intuizioni in generale" non sta pensando all'intuizione di un oggetto in generale, ma ad un possibile contenuto di un concetto, non necessariamente fornito da un'intuizione sensibile. Questa è una conseguenza della struttura peculiare delle categorie: quali funzioni del puro pensare non sono limitate alle condizioni della nostra intuizione sensibile, ma possono riferirsi anche ad oggetti dell'intuizione in generale, con ciò avanzando l'ipotesi che si diano forme di intuire diverse da quella propriamente umana, non solo la possibilità di un'intuizione intellettuale attribuibile all'Essere supremo, ma anche di un'intuizione sensibile che sia però diversa da quella umana<sup>284</sup>.

L'oggetto in generale potrebbe così assumere il carattere di una variabile, una specie di *x* di per sé indeterminata, ma tuttavia in grado di identificarsi con ciascuno dei contenuti forniti da un'intuizione specifica a cui le categorie devono necessariamente riferirsi per avere significato. L'oggetto in generale diviene, in questo senso, «il rappresentante simbolico di qualsiasi oggetto determinato»<sup>285</sup>. Non si tratta, pertanto, di intuire un oggetto in generale – che sarebbe impossibile –, ma di intuire l'oggetto particolare che, nell'uso effettivo delle categorie, sostituisce di volta in volta l'oggetto in generale. Si noti, inoltre, che l'oggetto in generale non necessariamente deve essere sostituito da un oggetto empirico, ma, avendo appurato che le categorie possono riferirsi ad un molteplice in genere, è inclusa anche la possibilità di una relazione – sebbene in tal caso non conoscitiva – con un oggetto non sensibile.

A mio avviso, per quanto la complessità del tema dia adito ad interpretazioni differenti<sup>286</sup>, il concetto di oggetto in generale resta legato ad un ambito logico di

---

<sup>283</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 237; A 94, B 128.

<sup>284</sup> Kant riteneva che non tutti gli esseri dotati della facoltà di conoscere fossero sottomessi alla nostra forma di intuizione sensibile. Ne *I progressi della metafisica* afferma: «Potrebbe darsi, infatti, che alcuni esseri mondani possano intuire gli stessi oggetti sotto una forma differente; come può darsi che questa forma sia necessariamente la stessa in tutti gli esseri mondani, e tuttavia noi non comprenderemmo questa necessità più di quanto comprendiamo la possibilità d'un supremo intelletto che, libero nella sua conoscenza da ogni sensibilità, nonché dal bisogno di conoscere per concetti, conosca perfettamente gli oggetti nella semplice (intellettuale) intuizione», in Id., *I progressi della metafisica*, in *Scritti sul criticismo*, cit., p. 161; G. S. XX, 267. A riguardo, cfr. il § 23 della *Critica della ragion pura*, dove Kant fa riferimento all'intuizione in generale «che può essere, ma anche non essere, simile alla nostra: basta che sia sensibile ma non intellettuale», Id., *Critica della ragion pura*, cit., p. 263; B 148. Per un ulteriore approfondimento di questo tema rinvio all'analisi svolta da G. Giannetto che pone in rilievo le caratteristiche peculiari dell'intuizione sensibile non umana, legata per certi aspetti alla nostra forma di intuire, per altri, all'intuizione intellettuale, in G. Giannetto, *Pensiero e disegno. Leibniz e Kant*, cit., pp. 141-153.

<sup>285</sup> M. Visentin, *Il significato della negazione in Kant*, cit., p. 51.

<sup>286</sup> P. Chiodi attribuisce alla nozione di oggetto in generale due significati distinti: in un senso, l'oggetto in generale denota il medesimo oggetto della metafisica, in quanto questa soggiace ad un criterio generale di verità come verità assoluta e incondizionata; in un altro, indicherebbe la semplice possibilità logica di

riferimento che va distinto da quello metafisico. Nelle *Lezioni sulla metafisica*<sup>287</sup>, là dove Kant distingue tra *ens* e *non ens*, viene tematizzato il concetto di *aliquid* che in senso logico significa oggetto in generale, in senso metafisico riguarda il possibile nel significato di ente di ragione. Nella *Dialettica trascendentale*, come si ricorderà, il filosofo chiama enti di ragione le idee trascendentali che sono i concetti puri della ragione (*Vernunft*), i quali considerano ogni conoscenza dell'esperienza come determinata per mezzo di una totalità assoluta di condizioni e ai quali «non può essere dato alcun oggetto corrispondente nei sensi<sup>288</sup>». La possibilità delle idee, riferite ad un ambito che trascende completamente l'esperienza, non è una possibilità semplicemente logica, in quanto non fondata soltanto sul principio di non contraddizione, ma anche sul bisogno metafisico dell'incondizionato<sup>289</sup> che è proprio della ragione. In questo senso, il carattere di absolutezza attribuito all'oggetto sul piano della ragione metafisica è già in qualche modo una determinazione dell'oggetto in generale, seppure non nel significato di una determinazione conoscitiva. Infatti, come precisava Chiodi, distinguendo tra oggetto in generale e oggetto assoluto,

il primo è un concetto della logica generale, il secondo è un concetto metafisico, nascente dallo svincolo del primo dalle condizioni della sua validità (mera formalità) ed è nozione non solo criticamente insufficiente, ma contraddittoria<sup>290</sup>.

Questo significa che quando il concetto di oggetto in generale è considerato in rapporto alla logica generale in quanto logica formale, e, quindi, in quanto logica che prescinde da ogni contenuto, la tesi che la logica generale implichi il riferimento all'oggetto in generale può essere accettata; ma quando

---

qualsiasi oggetto, come si ricava dal seguente passo: «e l'espressione "oggetto in generale" muterà il suo inammissibile significato metafisico di carattere necessario di ogni possibile oggetto, in quello, condizionato e valido, di carattere formalmente necessario, o possibilità logica di ogni possibile oggetto», P. Chiodi, *La dialettica in Kant*, in «Rivista di filosofia» 49 (1958), 2, p. 257. L'omogeneità tra oggetto in generale e oggetto assoluto nel senso di cosa in sé è stata, invece, ripresa da Paton, Cfr. H. J. Paton, *Kant's metaphysics of experience. A commentary on the first half of the Kritik der Reinen Vernunft*, 2 voll., G. Allen & Unwin Ltd, London 1936, vol. I, pp. 417-425.

<sup>287</sup> E. Kant, *Realtà ed esistenza. Lezioni di Metafisica: introduzione e Ontologia*, a cura di A. Rigobello, Edizioni San Paolo, Milano 1998, p. 105; G. S. XXXIII. Cfr. A. Lamacchia, *La filosofia della religione in Kant*, cit., pp. 462-534; G. Santinello, *Metafisica e critica in Kant*, cit., pp. 118-124.

<sup>288</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 569; A 327, B 383.

<sup>289</sup> Si veda a riguardo G. Santinello, *Metafisica e critica in Kant*, cit., p. 123; G. Giannetto, *Pensiero e disegno. Leibniz e Kant*, cit., pp. 185-196.

<sup>290</sup> P. Chiodi, *La dialettica in Kant*, cit., nota n. 2, p. 256.

applico questi concetti a un oggetto in generale (in senso trascendentale), senza determinare ulteriormente se sia un oggetto dell'intuizione sensibile o dell'intuizione intellettuale, si mostreranno subito delle limitazioni (di non oltrepassare questo concetto), le quali rovesceranno ogni uso empirico dei concetti e in tal modo dimostreranno che la rappresentazione di un oggetto in quanto cosa in generale non solo è *insufficiente*, ma, senza una determinazione sensibile e indipendentemente da una condizione empirica, risulta in se stessa *contraddittoria*<sup>291</sup>.

È necessario, dunque, o astrarre da ogni oggetto particolare come fa la logica generale – senza però avanzare pretese conoscitive –, oppure, ammettendone uno, lo si deve pensare in rapporto alle condizioni della sua possibilità intuitiva, pena la contraddizione. La rappresentazione di un oggetto in generale, prescindendo da queste condizioni, è dunque impossibile. Come si può notare Kant, escludendo la possibilità di un uso trascendentale delle categorie, il quale, non caratterizzandosi come uso reale dell'intelletto implicherebbe solo un pensare logicamente fondato, ma privo di valore conoscitivo, sposta il discorso sulla possibilità di determinazione dell'oggetto in generale che avrebbe senso solo se riferita all'ambito dell'esperienza e, quindi, solo in rapporto ad un uso schematizzato delle categorie.

La riflessione fin qui svolta si è basata sul presupposto della non coincidenza tra l'oggetto in generale e la cosa in sé in quanto abbiamo assunto l'oggetto in generale come termine di riferimento logico delle categorie e quale rappresentante simbolico di qualsiasi oggetto determinato, non necessariamente vincolato alla sfera sensibile. Ma ribadisco il carattere strettamente interpretativo di queste considerazioni, vista l'ambiguità contenuta nel concetto kantiano di oggetto in generale, nonché la confusione generata dal suo accostamento al concetto dell'oggetto trascendentale. Nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, il filosofo afferma: «l'oggetto al quale riferisco il fenomeno in generale è l'oggetto trascendentale, cioè il pensiero del tutto indeterminato di qualcosa in generale. Questo non può chiamarsi *noumenon*»<sup>292</sup>. Il brano citato sottolinea esplicitamente che l'oggetto trascendentale non si identifica con la cosa in sé in quanto è un concetto che non può separarsi dalla considerazione dei fenomeni in generale. L'oggetto trascendentale, cioè, esiste solo come termine di riferimento oggettivo di tutte le nostre

---

<sup>291</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 509; A 279, B 335.

<sup>292</sup> *Ibidem*, p. 471; A 253; sul rapporto tra oggetto in generale e oggetto trascendentale si veda, A. Organte, *Sul concetto kantiano di nulla*, cit., pp. 12-21; S. Künkler, *Kant e la determinazione. Fondazione e anfibia nella prima Critica*, cit., pp. 76-78; V. Melchiorre, *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, cit., pp. 57-58; M. Visentin, *Il significato della negazione in Kant*, cit., pp. 54-61; G. Santinello, *Conoscere e pensare nella filosofia di Kant*, cit., pp. 79-83.

rappresentazioni e non può essere considerato indipendentemente da queste, limite che non caratterizza in alcun modo la cosa in sé essendo quest'ultima indipendente da ogni rappresentazione sensibile<sup>293</sup>. Da questa prospettiva l'oggetto in generale non può considerarsi come il rappresentante simbolico di un qualsiasi oggetto determinato, in quanto nel significato di oggetto trascendentale diviene piuttosto il centro verso cui idealmente confluiscono tutte le rappresentazioni che si riferiscono ad un certo oggetto<sup>294</sup>. Si delineano così due ambiti di riferimento logicamente distinti. In base all'interpretazione sopra esposta l'oggetto in generale, in quanto oggetto di riferimento dei concetti puri, ha reso manifesta la maggiore estensione di questi ultimi al di là dei *data* sensibili, rendendo così possibile l'individuazione di un duplice uso delle categorie, quello empirico e quello trascendentale, sebbene solo il primo è ritenuto valido. L'assunzione, invece, dell'oggetto in generale come oggetto trascendentale dà luogo ad una interpretazione del tutto differente che si basa soprattutto sull'accentuazione della natura rappresentativa del fenomeno.

Kant indica l'oggetto trascendentale come l'oggetto delle rappresentazioni fenomeniche, ciò di cui e rispetto a cui esse sono rappresentazioni. In questo caso "l'intuizione di un oggetto in generale" andrebbe ad indicare una possibile rappresentazione che l'intelletto, mediante le categorie, riferisce a quella *x* chiamata appunto oggetto trascendentale. Le categorie assumono il significato di "concetti di un oggetto in generale" non più per indicare il riferimento ad un oggetto indeterminato che include nel suo vasto ambito di oggetti possibili sia l'oggetto sensibile che soprasensibile, ma, in questo caso, per rendere possibile il pensiero di un oggetto di cui il fenomeno è rappresentazione, oggetto che per la nostra conoscenza resta un'incognita. Nella *Deduzione* del 1781 il filosofo afferma:

i fenomeni sono gli unici oggetti che possono esserci dati immediatamente, e ciò che in questo si riferisce immediatamente all'oggetto si chiama intuizione. Ora però

---

<sup>293</sup> Si tenga conto che la nozione di oggetto trascendentale è stata molto discussa e che la maggior parte degli interpreti tende a conferire a questo oggetto una valenza metafisica considerandolo come l'intelligibile nel sensibile e rispetto al quale il sensibile stesso non è che una mera rappresentazione. Per G. Santinello, ad esempio, vale l'identificazione dell'oggetto trascendentale con l'intelligibile: «*per noi*, l'inconoscibile oggetto trascendentale, non è che l'unità del molteplice operata dai concetti puri e dall'appercezione. Ma, appunto perchè quest'unità formale gnoseologica ci fa *pensare* all'unità di un oggetto intelligibile per il fenomeno, essa acquista valore oggettivo e lo conferisce a tutte le nostre conoscenze di fenomeni», in G. Santinello, *Conoscere e pensare nella filosofia di Kant*, cit., p. 82. Questo, secondo Santinello, consente di affermare che l'oggetto trascendentale designa effettivamente un determinato oggetto e non l'oggetto in generale, la cui denominazione, invece, è soltanto generica e serve ad indicare l'assenza di determinazioni nei riguardi di questo oggetto.

<sup>294</sup> Cfr. M. Visentin, *Il significato della negazione in Kant*, cit., pp. 55-56.

questi fenomeni non sono cose in se stesse, ma appena delle rappresentazioni, che a loro volta possiedono un proprio oggetto, il quale dunque non può più essere intuito da noi, e pertanto può essere denominato l'oggetto non empirico, cioè trascendentale =  $x^{295}$ .

La genericità e l'indeterminazione contenuta nel concetto di oggetto in generale si esprime in questo caso nella distinzione tra oggetto fenomenico – che può essere intuito – e oggetto non empirico o trascendentale – che non può essere intuito –. Sostenere che il fenomeno è il solo oggetto che ci è dato immediatamente significa che sul piano dell'intuizione sensibile e, soprattutto, tenendo conto del carattere rappresentativo della nostra conoscenza, non siamo in grado di distinguere il fenomeno dal suo oggetto. Infatti nella rappresentazione non si potrebbe mai individuare una differenza del genere, «tutto ciò che fa parte di uno stato rappresentativo è rappresentato ed è anche, ad un tempo, rappresentazione<sup>296</sup>». La rappresentazione non descrive la relazione tra soggetto ed oggetto nei termini di un rapporto che passa tra un contenitore ed il suo contenuto: se così fosse dovrebbe necessariamente contenere l'oggetto in sé e, in tal caso, non vi sarebbe nessun rapporto rappresentativo. L'oggetto, invece, si trova nella rappresentazione semplicemente come rappresentato: i fenomeni sono rappresentazioni, non cose in se stesse.

Tuttavia il fenomeno, come abbiamo già precisato, è pur sempre rappresentazione di qualcosa che, in quanto inteso come il corrispondente esterno alle nostre rappresentazioni, non può essere intuito. Questo *quid* irrepresentabile simboleggia quell'unità che consente di raccogliere ordinatamente e necessariamente le nostre conoscenze facendo sì che esse vengano unificate e determinate *a priori*. Come osserva G. Bontadini<sup>297</sup>, questa  $x$  ignota – che egli identifica con l'oggetto noumenico – è un presupposto su cui si regge tutta la deduzione trascendentale delle categorie. Questa deduzione dovrebbe legittimare l'attività con cui l'intelletto, tramite le categorie, unifica le nostre varie rappresentazioni al fine di costituire l'oggetto della nostra esperienza. Ma l'attività dell'intelletto risulta effettivamente fondata soltanto se riferita ad un *quid* verso cui far convergere tutte le nostre rappresentazioni, condizione necessaria che consente di costituire un oggetto reale e non illusorio. Tenendo presente, però, che questo oggetto esterno alle nostre

---

<sup>295</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 1219; A 109.

<sup>296</sup> M. Visentin, *Il significato della negazione in Kant*, cit., p. 59.

<sup>297</sup> «È già chiaro che la deduzione trascendentale delle categorie, da Kant stesso presentata come il baricentro della sua gnoseologia, essa pure non può essere interpretata fuori del presupposto dualistico, e cade non appena si rifiuti tale presupposto», G. Bontadini, *Studi di filosofia moderna*, cit., p. 363.

rappresentazioni resta ignoto, la vera e sola fonte dell'unificazione degli oggetti fenomenici non può essere che l'unità dell'appercezione trascendentale. Questo significa che l'unico concetto che noi possiamo farci dell'oggetto trascendentale non concernerà altro che l'unità della coscienza, ossia l'appercezione trascendentale in quanto esprime l'unità di un molteplice riferentesi all'oggetto. In ultima analisi Kant sposta il discorso sulla sintesi ricognitiva del concetto: è l'attività propria dell'intelletto, quella "facoltà speciale"<sup>298</sup> di unificare le rappresentazioni in una coscienza unica – l'unità sintetica dell'appercezione trascendentale –, la condizione mediante cui soltanto è possibile

ricondere il molteplice dell'intuizione (*qualunque* sia quello di cui io posso essere *nel caso particolare* cosciente) in una coscienza unificata, in prò della rappresentazione di un oggetto in generale (il cui concetto è ora determinato da quel molteplice)<sup>299</sup>.

Il filosofo sottolinea l'attività sintetica dell'intelletto per mezzo della quale quell'oggetto in generale, in rapporto al molteplice della nostra intuizione sensibile, si determina come oggetto fenomenico. Il rilievo dato a questa attività lascia negativamente sullo sfondo l'oggetto non empirico o trascendentale, proprio in quanto corrispondente esterno alle nostre rappresentazioni, accentuando, invece, per contrasto, il carattere essenzialmente fenomenico della nostra conoscenza. L'oggetto trascendentale non essendo riducibile al fenomeno e, a mio avviso, nemmeno alla cosa in sé, assume il significato di un principio «a noi ignoto dei fenomeni»<sup>300</sup>, funzionale alla determinazione della realtà oggettiva della nostra conoscenza. In tal senso, più che indicare qualcosa di dato – nel senso di oggetto –, è assunto come un postulato necessario del nostro pensiero «sulla relazione di ogni conoscenza con il suo oggetto»<sup>301</sup>. Sotto tale riguardo diviene un concetto necessario alla costituzione dello stesso oggetto sensibile, ciò che ne consente la sua conoscenza, pur restando in se stesso non conosciuto. Aspetto quest'ultimo che il filosofo sottolinea più volte: questa incognita  $x$ <sup>302</sup> è un qualcosa del quale noi in generale non possiamo sapere nulla. Il nulla dell'oggetto trascendentale non ha un significato

---

<sup>298</sup> E. Kant, *A Marcus Herz*, 26 maggio 1789, in *Epistolario filosofico, 1761-1800*, cit., pp. 206-207; G. S. XI, 50.

<sup>299</sup> *Ibidem*

<sup>300</sup> Id., *Critica della ragion pura*, cit., p. 1285; A 380.

<sup>301</sup> *Ibidem*, p. 1215; A 104. A riguardo, A. Organte esclude ogni considerazione in termini realistici dell'oggetto trascendentale il quale «è invece proprio la nozione centrale in cui si gioca il passaggio dall'ontologia alla filosofia critica», in A. Organte, *Sul concetto kantiano di nulla*, cit., p. 18.

<sup>302</sup> «Il concetto puro di questo oggetto trascendentale (che effettivamente è sempre lo stesso in tutte le nostre conoscenze =  $x$ ) è ciò che in tutti i nostri concetti empirici in generale può procurare relazione ad un oggetto, cioè realtà oggettiva», E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 1219; A 109.

ontologico, bensì gnoseologico venendo a coincidere con il piano di quelle condizioni trascendentali che rendono possibile il costituirsi dell'oggetto fenomenico e che proprio in quanto condizioni precedono logicamente l'oggetto, non riducendosi mai ad esso: nel suo essere nulla, l'oggetto trascendentale è l'orizzonte di possibilità<sup>303</sup> della sintesi del molteplice delle intuizioni.

L'indagine fin qui condotta lascia intendere la complessità del concetto kantiano di oggetto in generale che racchiude un vero e proprio groviglio di problemi di non facile risoluzione, sia che lo si assuma come il rappresentante simbolico di oggetti dell'intuizione in generale – lasciando emergere la maggiore estensione dei concetti puri dell'intelletto rispetto alle rappresentazioni sensibili –, sia che lo si assuma quale oggetto trascendentale – il centro verso cui idealmente confluiscono tutte le nostre rappresentazioni –. In entrambi i casi, però, l'oggetto in generale conserva un elemento comune, il carattere peculiare della sua indeterminatezza: rispetto a questo oggetto si deve pur sempre decidere, in rapporto alla nostra conoscenza, se sia qualcosa oppure nulla.

### 3. *L'ens rationis e l'anti-categoria Keines*

La prima definizione del nulla che Kant presenta nella tavola esposta a conclusione dell'*Analitica trascendentale* è *Leerer Begriff ohne Gegenstand*<sup>304</sup>, vale a dire un «concetto vuoto senza oggetto, *ens rationis*». Kant afferma: «ai concetti di tutto, molti e uno si oppone quello che annulla ogni cosa, cioè *nessuna cosa*»<sup>305</sup>. Quest'ultimo concetto il cui termine corrispettivo in tedesco è *Keines* – nessuna cosa – è ottenuto per via negativa in rapporto alle categorie di quantità. Il significato dell'espressione “nessuna cosa” o nulla, secondo questa prima determinazione, non deve essere riguardato su un piano meramente logico tale da identificare il nulla con il contraddittorio – ciò che ripugna alle leggi della ragione –, né tuttavia va considerato nei termini di un nulla assoluto inteso

---

<sup>303</sup> M. Heidegger interpreta l'oggetto trascendentale kantiano come l'orizzonte puro nel significato di condizione di possibilità trascendentale che precede – in quanto struttura *a priori* – e consente la conoscenza degli oggetti fenomenici. Come tale esso sta al di là di tutti gli oggetti possibili e conoscitivamente determinabili della nostra esperienza: «tale orizzonte non è certo un oggetto, bensì un nulla, se per oggetto si intende l'ente tematicamente afferrato», M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 109. Tuttavia la conoscenza ontologica posta in rilievo da Heidegger sembra ridursi al solo orizzonte dell'esperienza fenomenica dell'uomo, traducendosi in quell'ontologia della finitezza messa in luce dal significato temporale dello schematismo trascendentale. Interpretazione, a mio avviso, soltanto relativa, in quanto tralascia il riferimento alla complessa problematica ontologica del noumeno.

<sup>304</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 522-523; A 292, B 348.

<sup>305</sup> *Ibidem*, pp. 521-523; A 290-291, B 347.

come negazione totale dell'essere. Il nulla è da intendersi piuttosto, in rapporto al piano del puro pensare, come ente di ragione, un concetto al quale non corrisponde nessuna intuizione sensibile e che pertanto manca di realtà oggettiva, proprio come i «*noumena* o come certe forze fondamentali nuove». Non avendo nessun riferimento *in concreto* ad un oggetto, questo concetto non può essere annoverato tra le possibilità – se con quest'ultima indichiamo il riferimento alla possibilità reale –, ma, d'altronde, nemmeno deve essere riguardato come assolutamente impossibile.

L'ente di ragione è, infatti, logicamente possibile, un concetto intelligibile che può essere pensato senza contraddizione. È certamente vero che Kant ha dichiarato più volte che «se uno pensa per concetti, non conosce col suo pensiero nulla»<sup>306</sup>, ma da ciò non si deduce che, là dove il pensare non diventi conoscere fenomenico, si cada necessariamente in un'illegittima conoscenza metafisica o nella rappresentazione di chimere e fantasticherie. L'ente di ragione è infatti un ideale, «nasce da un uso necessario della ragione, una *chimera*, al contrario, è un qualsiasi predicato della ragione vagante»<sup>307</sup>. Non è, quindi, certamente casuale che il filosofo esemplifichi questa prima nozione del nulla mediante il concetto di noumeno e di certe forze fondamentali nuove. Il primo, com'è noto, è un concetto necessario e inevitabile della ragione. La necessità del pensiero metafisico si fonda essenzialmente su due aspetti: da un lato, è legata all'insopprimibile bisogno dell'incondizionato proprio dell'umana ragione<sup>308</sup> e, dall'altro, è congiunta «con la delimitazione della sensibilità pur senza poter porre qualcosa di positivo al di fuori del suo ambito»<sup>309</sup>. Esclusa, infatti, la possibilità di un'intuizione intellettuale del noumeno – facoltà attribuita da Kant solo all'Essere supremo –, il discorso finisce con l'accentuare il significato della metafisica come disposizione naturale, nel senso di un'inevitabile aspirazione dell'uomo a trascendere i limiti della sensibilità. Tuttavia all'inevitabilità della metafisica come esigenza della ragione si lega l'analisi sempre attenta della riflessione critica che, separando la sfera del fenomeno da quella del noumeno, sottolinea il carattere puramente negativo di quest'ultimo attribuendogli la funzione di concetto-limite (*Grenzbegriff*) che impedisce alla sensibilità di estendere le proprie condizioni oltre i confini di un'esperienza possibile. Il nulla, in tal caso, verrebbe a coincidere con il concetto di noumeno considerato nella sua accezione negativa, ciò che non è oggetto della nostra intuizione sensibile.

---

<sup>306</sup> *Ibidem*, p. 323; A 155-156, B 195.

<sup>307</sup> *Id.*, *Realtà ed esistenza. Lezioni di Metafisica: introduzione e Ontologia*, cit., p. 107; G. S. XXXIII.

<sup>308</sup> Il filosofo parla addirittura di una «irresistibile legge della necessità» all'opera nella genesi della metafisica, Cfr. *Id.*, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, cit., p. 261; G. S. IV, 367.

<sup>309</sup> *Id.*, *Critica della ragion pura*, cit., p. 479; A 255, B 311.

Il secondo esempio di *ens rationis* che Kant riporta e, cioè, il concetto delle forze fondamentali nuove – che sembra far riferimento al significato fisico del concetto di forza –, pur non implicando quel condizionamento necessario fondato sul bisogno metafisico della ragione, presenta tuttavia una struttura formale identica a quella del noumeno. Si tratta, cioè, di un concetto vuoto senza oggetto: privo di realtà oggettiva, ma logicamente ammissibile come ipotesi necessaria e principio di spiegazione dinamica della materia<sup>310</sup>. Anche in questo caso, pur se su un piano di riferimento diverso da quello del noumeno, emerge il carattere della necessità che contraddistingue un ente di ragione da una mera costruzione soggettiva ed arbitraria: le forze fondamentali della materia non possono essere conosciute dall'intelletto perché originarie<sup>311</sup> e come tali non derivabili da nessun'altra forza; tuttavia è una necessità propria dell'indagine fisica della natura quella di ricondurre, per quanto possibile, le diverse forze che conosciamo, tramite l'osservazione e l'esperienza, a forze fondamentali. È, dunque, l'esperienza stessa che richiede l'ammissione necessaria di queste forze originarie come condizioni ultime della sua intelligibilità.

Riflettendo sulla struttura formale dell'ente di ragione, va rilevato che il nulla, secondo questa prima accezione, è da intendersi come negazione dell'elemento intuitivo sia materiale – legato alle sensazioni – che formale – riferito alle forme *a priori* dello spazio e del tempo –. Le categorie, in tal caso, private di ogni rapporto con la facoltà sensibile, sono concetti vuoti senza oggetto. Si noti che la negazione si manifesta solo in rapporto all'intuizione sensibile, il sostrato categoriale puro<sup>312</sup> non viene, invece, negato, per cui l'intelletto è in grado di pensare oggetti che tuttavia non conosce. Le categorie mantengono una loro indipendenza dai dati dell'esperienza sensibile proprio perché sono in grado di pensare oggetti in generale – e dunque non necessariamente sensibili –,

---

<sup>310</sup> Sulla distinzione fra l'aspetto matematico e quello dinamico della materia in Kant, si tenga presente G. Bontadini, *Studi di filosofia moderna*, cit., pp. 296-298; si osservi, inoltre, che il modello di filosofia naturale da sempre ripudiato da Kant è quello atomistico-meccanicistico. Come sottolinea F. Paulsen, questa concezione «gli ripugnava anzitutto per due ragioni. La prima è l'opposizione di essa alla filosofia naturale di Newton e alla forza di attrazione della materia da questa presupposta, la seconda è che essa è proclive a ricorrere allo spazio vuoto per spiegare i fenomeni naturali», F. Paulsen, *Kant*, tr. it. di B. A. Sesta, Sandron, Palermo s. d., p. 261; per ciò che concerne, invece, l'interpretazione delle forze fondamentali nuove in riferimento al problema del nulla si veda A. Organte, *Sul concetto kantiano di nulla*, cit., pp. 46-52.

<sup>311</sup> E. Kant, *Primi principi metafisici della scienza della natura*, a cura di S. Marcucci, Giardini editori e stampatori in Pisa, 2003, pp. 64-67; G. S. IV, 505-508. Cfr. S. Marcucci, *Kant e i primi principi "metafisici" della scienza della natura: dai Metaphysische Anfangsgründe del 1786 all'Opus postumum*, in «Verifiche», 15 (1986), 3, pp. 203-229; P. Kerszberg, *Fisica*, in *L'Universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*, cit., pp. 189-228.

<sup>312</sup> F. Paulsen, sottolineando la distinzione tra categorie pure e categorie schematizzate, afferma: «avremmo così propriamente *due tavole di categorie*: una puramente concettuale ed una sensificata, una puramente logica ed una reale», F. Paulsen, *Kant*, cit., p. 170.

prescindendo dal modo in cui sono dati. Questa indipendenza rivela però lo stato infecondo di un pensare indeterminato, riferito a qualcosa in generale che tuttavia non può essere chiamato oggetto vero e proprio se con quest'ultimo si intende il risultato dell'azione unificatrice dell'intelletto che opera sul molteplice dell'intuizione sensibile. In una prospettiva che trascende il piano concreto dell'esperienza, l'oggetto può essere solo pensato, ma non determinato.

Si osservi, inoltre, che il pensiero, considerato soggettivamente come rappresentazione e prima che venga analizzato, presuppone sempre, come abbiamo spiegato, il riferimento ad un oggetto in generale, il quale è assunto problematicamente e senza stabilire se sia qualcosa oppure nulla. Nel caso appena esaminato, avendo appurato che l'ente di ragione è un prodotto del puro pensare nel cui concetto è implicata la negazione di quelle condizioni sensibili necessarie alla determinazione della conoscenza, sembra si possa affermare con certezza la riduzione dell'oggetto in generale a nulla. A questo livello di indagine, appare anche consequenziale constatare che la struttura formale dell'ente di ragione manchi di un significato temporale, proprio perché manca quell'unità temporale che si realizza nella funzione dello schematismo trascendentale e che garantisce un'applicazione valida delle categorie nel tempo. D'altronde è lo stesso Kant ad affermare esplicitamente che la ragione, nel suo aspetto meramente intelligibile, trascende ogni limitazione temporale: «la ragion pura, in quanto facoltà semplicemente intelligibile, non soggiace alla forma del tempo e quindi neppure alle condizioni della serie temporale»<sup>313</sup> e aggiunge, «essa, la ragione, è presente e identica in tutte le azioni dell'uomo, in tutte le circostanze temporali, ma non è essa stessa nel tempo»<sup>314</sup>.

Ciò detto, appare estremamente problematica l'idea sostenuta da Vallenilla di una “positiva negatividad de la Razón”<sup>315</sup> in grado di operare mediante “anticategorie” aventi una loro autentica struttura temporale. L'espressione “nessuna cosa” – *Keines* – adoperata da Kant, come abbiamo visto, nella definizione dell'*ens rationis*, diventa per Vallenilla un'anticategoria la cui funzione è originariamente negativa e si manifesta come annullamento – *Aufhebung* – del materiale fornito dall'intuizione sensibile. L'anticategoria cioè si temporalizza – ipotesi di uno schematismo negativo – dando luogo non a quel processo sintetico in virtù del quale una molteplicità indeterminata dell'intuizione sensibile riceve l'unità e la determinazione di un oggetto, ma esattamente all'operazione contraria del sopprimere tutto il molteplice sensibile dell'intuizione. In tal

---

<sup>313</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 811; A 551, B 579.

<sup>314</sup> *Ibidem*, p. 815; A 556, B 584.

<sup>315</sup> E. Mayz Vallenilla, *El problema de la nada en Kant*, cit., p. 41.

caso il nulla non può più intendersi kantianamente come il prodotto dell'attività intelligibile del pensare, un concetto al quale non corrisponde nessuna realtà oggettiva – concetto vuoto senza oggetto – perché è il risultato dell'attività nullificante dell'anticategoria *Keines* che opera sui dati intuitivi. Simile attività richiede uno schema «produttore della negatività»<sup>316</sup> e pertanto il costituirsi di un orizzonte temporale in cui il nulla trova una sua autentica manifestazione. Ma in che modo il nulla può manifestarsi? Non sembra paradossale pensare che il nulla, pur presentando una struttura meramente intelligibile – considerato come *ens rationis* –, possa diventare il correlato oggettivo di una nostra rappresentazione? E, inoltre, come può ciò che, per sua strutturale costituzione, è fuori del tempo convertirsi in un fenomeno rappresentabile nel tempo?

Non sembra che Vallenilla ricorra in questo contesto ad un *intellectus archetypus* detentore di una speciale maniera di intuire – l'intuizione intellettuale divina che non riceve il suo oggetto, ma lo crea – tale da conferire una realtà oggettiva ad un concetto che invece per noi resta semplicemente pensabile. Il filosofo venezuelano pensa, piuttosto, il nulla come il prodotto di un'attività “anticategoriale” il cui correlato sarebbe un «fenomeno perfettamente negativo»<sup>317</sup>: il nulla acquista cioè una “realtà oggettiva” negativa. La mancanza del dato intuitivo non deriva dal fatto che non ci sia nessuna intuizione corrispondente al concetto, ma dalla funzione esercitata dall'anticategoria *Keines* che sopprime nell'oggetto tutte le determinazioni quantitative “positive”. Per dare sostegno a questa tesi, in direzione di un superamento della concezione del nulla come mera negazione ontologica – nel caso kantiano, negazione dell'oggetto fenomenico –, Vallenilla si serve del concetto delle quantità negative che, come abbiamo visto, Kant sviluppa nel saggio precritico del '63, *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, ed interpreta l'anticategoria *Keines* come la condizione categoriale – originariamente negativa – che determina il costituirsi delle grandezze negative nei fenomeni. Così se il numero è lo schema delle categorie di quantità – «rappresentazione che raccoglie l'addizione successiva di uno a uno (degli omogenei)»<sup>318</sup> – il numero “negativo” esprime questa stessa condizione temporale, segnata però dalla negatività del nulla a partire dal quale si comprende e del quale ne è l'espressione schematica. Ma un'interpretazione così esposta, oltre al tentativo laborioso e complesso di costruire uno “schematismo negativo” parallelo a quello esposto da Kant, conduce inevitabilmente ad uno svuotamento di significato del concetto del nulla come

<sup>316</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>317</sup> «La Nada vendría a ser un “fenómeno”, pero un “fenómeno negativo” y opuesto en su estructura a todo fenómeno del Ser», *Ibidem*, p. 59.

<sup>318</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 307; A 143, B 182.

*ens rationis*. Riferirsi, infatti, al saggio kantiano del '63 significa interpretare il nulla come conseguenza di un'opposizione reale<sup>319</sup>, cioè come privazione che, come abbiamo spiegato, è una negazione soltanto relativa e perfettamente rappresentabile (*nihil privativum, repraesentabile*) – contrariamente all'opposizione logica che dà luogo ad un nulla assoluto (*nihil negativum irrepraesentabile*) –. Vallenilla finisce con l'identificare il concetto di privazione così inteso con il “fenomeno negativo” di un nulla originario colto dal punto di vista quantitativo e concepito in rapporto ad un orizzonte temporale di segno contrapposto a quello dell'essere. Il concetto di *Keines*, schematizzandosi, determina l'emergere di un nulla la cui rappresentazione numerica si definisce con lo zero<sup>320</sup>.

La difficoltà di sostenere simile prospettiva non deriva semplicemente dall'impossibilità di rendere compatibili due concetti nel senso che, come afferma l'Organte, la negazione relativa prodotta dall'opposizione reale «non toglie via tutto, come nel caso del concetto di *Keines*, non produce dei concetti vuoti, cui non corrisponde assolutamente alcuna intuizione additabile»<sup>321</sup>. A mio avviso, è proprio la nozione di concetto vuoto senza oggetto che non trova più accoglimento nell'interpretazione di Vallenilla, se è vero che il nulla, da quest'ultimo inteso, è in grado di manifestarsi – mediante il suo schema negativo – nel tempo come una “realtà oggettiva” negativa. C'è una profonda differenza tra la concezione del nulla come ente di ragione, originato e sostenuto nella sola sfera del pensiero in quanto prodotto intelligibile, e la concezione del nulla come privazione che, d'altronde, Kant considera – nell'esposizione sistematica della tavola del nulla – in rapporto alle categorie di qualità e non di quantità. L'idea di Vallenilla sembra, dunque, potersi sostenere solo al di fuori della suddivisione kantiana del concetto del nulla e, più nello specifico, in un orizzonte di significato del tutto differente in cui alla negazione ontologica, determinata e relativa – quella che Kant pensa come negazione del fenomeno –, si sostituisce la concezione di un nulla assoluto ed originario che, mediante proprie categorie – o meglio “anticategorie” – e mediante uno schematismo di segno negativo, diventa il fondamento *eo ipso* di ogni negazione.

---

<sup>319</sup> Ricordiamo, al fine di un'adeguata comprensione, la definizione, già citata, dell'opposizione reale: «è quella in cui due predicati di una cosa siano opposti, ma non per il principio di contraddizione. Anche qui l'uno annulla ciò che è posto dall'altro, ma la conseguenza è *qualcosa (cogitabile)*», Id., *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, cit., p. 255; G. S. II, 171.

<sup>320</sup> Lo zero prodotto dall'opposizione reale è identificato da Vallenilla con il risultato dell'azione esercitata dall'anticategoria *Keines* sul materiale sensibile: «Aplicado a lo múltiple de la intuición, el concepto de *Ninguno* – a través de su schema temporal – ejerce como característica función la de suprimir lo positivo, produciendo *eo ipso* su opuesto: una realidad negativa que se enfrenta con aquélla y provoca el surgimiento de una Nada cuya representación numérica se define con el Cero», E. Mayz Vallenilla, *El problema de la nada en Kant*, cit., p. 70.

<sup>321</sup> A. Organte, *Sul concetto kantiano di nulla*, cit., nota 4, pp. 32-33.

#### 4. Dal concetto kantiano di privazione ai fenomeni del nulla assoluto

Il concetto di negazione come privazione, già esaminato nelle *Negativen Grössen* e appena accennato nel paragrafo precedente, ci introduce all'esame della seconda modalità del nulla che Kant presenta come *Leerer Gegenstand eines Begriffs*<sup>322</sup>, oggetto vuoto di un concetto. Rispetto alla fase precritica, il *nihil privativum* acquista un nuovo significato in quanto, considerato all'interno della tavola del nulla, viene sistematicamente ricavato dalle categorie di qualità, per cui la negazione si afferma come opposizione alla realtà: «realtà è qualcosa, negazione è *niente*, cioè un concetto della mancanza di un oggetto, come l'ombra o il freddo (*nihil privativum*)»<sup>323</sup>. La vera differenza tra la realtà e la negazione è che «nella realtà il concetto contiene in sé un essere, mentre nella negazione il concetto contiene in sé un non essere (*Nichtsein*)»<sup>324</sup>. La relazione tra qualcosa e nulla non può tuttavia tradursi nel pensiero kantiano in una vera e propria opposizione ontologica tra l'essere e il non-essere, nel significato di due principi contraddittori assolutamente inconciliabili. Il concetto fondamentale da cui la filosofia trascendentale deve partire è, come si è detto, l'oggetto in generale ed è soltanto in rapporto a questo oggetto che si ricava la distinzione tra qualcosa e nulla. Ne deriva, pertanto, che, al di là di ogni componente metafisica, è sempre la soggettività umana che giustifica, secondo i parametri del criticismo, la fondatezza dell'essere e l'impossibilità del nulla.

In quanto categorie, realtà e negazione – se considerate come condizioni *a priori* della possibilità dell'esperienza – si oppongono come l'essere al non essere, cosa che da un punto di vista trascendentale implica una distinzione in rapporto al tempo, concepito rispettivamente come un tempo pieno e come un tempo vuoto. Grazie al tempo riempito il concetto di realtà è suscettibile di essere schematizzato, cioè al concetto di realtà corrisponde nel tempo la presenza della sensazione mediante la quale si attesta il riferimento ad un oggetto reale o meglio alla realtà del fenomeno (*realitas phaenomenon*). In effetti lo schema delle categorie di qualità – il grado, che si riferisce all'intensità entro un medesimo tempo – è proprio questa produzione continua della realtà che riempie un tempo, sia discendente dal grado dato fino alla sparizione della sensazione, sia ascendente dalla negazione della sensazione fino alla grandezza determinata. E di ciò si ha conferma proprio nelle pagine riferite allo schematismo trascendentale:

---

<sup>322</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 522-523; A 292, B 348.

<sup>323</sup> *Ibidem*, p. 523; A 291, B 348.

<sup>324</sup> Id., *Realtà ed esistenza. Lezioni di Metafisica: introduzione e Ontologia*, cit., p. 99; G. S. XXXIII.

lo schema di una realtà, intesa come la quantità di qualcosa che riempie il tempo, è appunto questa produzione continua e uniforme della realtà stessa nel tempo: o partendo dalla sensazione – la quale possiede un certo grado – e discendendo nel corso del tempo fino alla sua scomparsa; oppure salendo gradualmente dalla negazione alla quantità di quella sensazione<sup>325</sup>.

Sembra, quindi, che in questo contesto Kant intenda il nulla in rapporto alle qualità del fenomeno, il nulla cioè è assenza di una certa sensazione, o meglio privazione di una determinazione qualitativa che inerisce al fenomeno. Dobbiamo, infatti, pensare all'oggetto come un'unità strutturale che racchiude un insieme di qualità ad esso inerenti come sue note predicative: negare significa, in tal caso, privare un oggetto di un certo contenuto qualitativo che la sensazione vi apporta. Ma che rapporto c'è tra questa seconda modalità del nulla e il tempo? è forse possibile fare esperienza della privazione come una negazione percepibile sul piano del reale fenomenico? o meglio, esiste un correlato oggettivo che sia l'esponente fenomenico del *nihil privativum*? La risposta di Vallenilla a riguardo è affermativa, ma può essere compresa soltanto operando all'interno del discorso kantiano una distinzione tra una concezione del nulla intesa come assenza totale di tutta la realtà fenomenica e il concetto di *nihil privativum* indicante semplicemente il risultato di una diminuzione del grado di intensità della sensazione. Tra la realtà dell'oggetto e la totale negazione, rappresentata da uno zero, vi è una catena continua di realtà possibili e di possibili percezioni che riflettono i gradi della privazione e individuano la struttura di un "nulla, graduale e progressivo"<sup>326</sup> che coincide con il *nihil privativum*. Secondo l'interpretazione di Vallenilla, il *nihil privativum* cioè, indicando sempre la presenza di un grado di realtà – che, per quanto minimo sia, è pur sempre reale –, non decreta in alcun modo l'abolizione totale dell'oggetto, quanto piuttosto indica la presenza di un oggetto semplicemente privato – nel senso di una diminuzione del grado di realtà – di certe qualità. Questo implica che la struttura del nulla come privazione conservi, per Vallenilla, un carattere fenomenico in quanto si presenta come

---

<sup>325</sup> Id., *Critica della ragion pura*, cit., p. 309; A 143, B 183.

<sup>326</sup> E. Mayz Vallenilla sembra sottolineare proprio il carattere fenomenico del *nihil privativum* come si deduce dal seguente testo: «entre la total *negación*, representada por un cero, y la *realidad* del objeto, se extiende toda una gama de intensidades o grados de la sensación, que reflejan los grados de la *privación* y definen la estructura de una *Nada*, gradual y progresiva, que se expresa en la noción del *nihil privativum*», in E. Mayz Vallenilla, *El problema de la nada en Kant*, cit., pp. 95-96; Si tenga presente a riguardo anche l'interpretazione dell'Organte che sembra muoversi, invece, in una direzione opposta a quella di E. Mayz Vallenilla: «nella *Critica della ragion pura* il *nihil privativum* indica la mancanza completa di sensazione ed è davvero nulla dal punto di vista dell'esperienza umana, perché non è oggetto per noi», in A. Organte, *Sul concetto kantiano di nulla*, cit., p. 61.

rappresentazione di una negazione sul piano reale che può essere determinata fino al punto in cui sussiste un grado di realtà.

Sorge, però, una difficoltà ermeneutica: perché Kant indica la privazione come una modalità del nulla lasciando intendere con ciò l'impossibilità di farne esperienza? Se fosse cioè sostenibile l'ipotesi di Vallenilla, dovremmo affermare esattamente il contrario, vale a dire che la privazione, in quanto diminuzione del grado di realtà, ma non totale assenza del reale, è sempre esperibile. Come conciliare queste due posizioni apparentemente contraddittorie? A mio avviso, l'interpretazione di Vallenilla in questo caso non è del tutto incompatibile con l'orizzonte del criticismo kantiano. È infatti senza dubbio possibile parlare di negazioni relative, esperibili sul piano reale e ciò trova conferma proprio in alcuni esempi che Kant riporta nella *Critica della ragion pura*:

il cieco nato non può farsi la minima rappresentazione delle tenebre, giacché non ne ha alcuna della luce; il selvaggio non può farsene alcuna della povertà, poiché non conosce l'agiatezza; l'ignorante non ha alcun concetto della propria ignoranza, non avendone alcuno della scienza<sup>327</sup>.

E proprio nella pagina dedicata alla tavola del nulla, Kant dice: «se la luce non fosse stata data ai sensi non ci si potrebbe neanche rappresentare le tenebre»<sup>328</sup>. Si rileva, dunque, che ogni negazione determinata è derivata dall'effettiva esperienza del suo contrario, in particolare e tenendo conto dell'ultimo esempio, sembrerebbe che la rappresentazione delle tenebre sia possibile solo se concepita come diminuzione dei gradi della luce. Nell'ipotesi, invece, di una completa assenza della sensazione, nel caso cioè della negazione=0, o per continuare l'esempio suddetto, dello "zero della luce", ogni possibile rappresentazione nel campo della nostra esperienza viene annullata. A rigore, quindi, l'interpretazione di Vallenilla può essere soltanto parzialmente accolta perché va completata dall'osservazione che la privazione in senso stretto come effettiva negazione del reale fenomenico coincide con lo zero di una determinata sensazione – e non semplicemente con una diminuzione dei gradi della sensazione –.

Supposto lo zero della sensazione, cosa potrebbe influenzare o modificare i nostri sensi? Ogni cosa per essere reale e percepibile richiede una materia, un contenuto che solo la sensazione è in grado di fornire. Da qui, infatti, si deduce, seguendo il testo kantiano, che

---

<sup>327</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 841; A 575, B 603.

<sup>328</sup> *Ibidem*, p. 525; A 292, B 349.

in primo luogo la totale mancanza del reale nell'intuizione sensibile non può essere percepita di per se stessa, e in secondo luogo non può essere desunta da un singolo fenomeno e dalla differenza di grado della sua realtà, né potrà mai essere assunta per spiegare quel fenomeno<sup>329</sup>.

Lo zero, la completa negazione della sensazione indica un “caso-limite” mai rappresentabile nell'esperienza. Ma se questo è il risultato della riflessione kantiana, la domanda di Vallenilla si spinge oltre il significato critico del *nihil privativum*: lo zero deriva semplicemente dall'assenza di un certo ordine di determinazioni qualitative di un oggetto oppure a partire da questo punto-limite è data forse la possibilità di intravedere una sfera di determinazioni autenticamente negative? La negazione oltre ad essere una categoria dell'esperienza, può essere considerata un'autentica categoria del nulla? Si tratta, secondo Vallenilla, di pensare il nulla in sé e per se stesso come principio autonomo, non derivato dalla semplice negazione dell'essere – risultato di una negazione ontologica –, ma concepito quale fonte originaria di una negatività assoluta. Se pensiamo alle categorie semplicemente come categorie ontologiche, che acquistano cioè significato soltanto se riferite all'essere – essere fenomenico nel caso del criticismo kantiano –, la negatività pura non potrà mai essere colta.

Da qui, Vallenilla afferma che la negazione nel suo significato qualitativo non va intesa esclusivamente come negazione della realtà, come privazione delle qualità che ineriscono al reale fenomenico, ma può essere anche pensata come una qualità rigorosamente negativa, fenomeno del nulla e non dell'essere. La carenza assoluta di sensazioni, quel vuoto che è impossibile sperimentare secondo la concezione kantiana, viene tematizzata da Vallenilla sul piano dell'esperienza vissuta. Prediligendo una via extralogica – al pari di Heidegger – che determina inevitabilmente il distacco dalla filosofia kantiana, ritiene che ci siano “fenomeni” in cui è possibile sperimentare direttamente quel vuoto assoluto di sensazioni. È il caso del sonno profondo. Quello che si rivela nella condizione dei più profondi stati onirici non è semplicemente una negazione del reale, ma la «*presencia de cualidades de la propia Nada*»<sup>330</sup>. Nel “vuoto” del sonno profondo, annullata la presenza di ogni sensazione che ci lega al mondo reale, sperimentiamo per converso la “presenza” del nulla, l'inesistenza di tutto ciò che può essere correlato della nostra coscienza, incluso il nostro corpo, la nostra propria individualità. Si tratta di un'esperienza che il linguaggio, condizionato e strutturato su una base ontologica di riferimento, non è in grado di

---

<sup>329</sup> *Ibidem*, p. 349; A 172, B 214.

<sup>330</sup> E. Mayz Vallenilla, *El problema de la nada en Kant*, cit., p. 110.

esprimere, ma che può essere solo *rivissuta* e trasferita agli altri mediante allusioni o segni simbolici. In tal senso, secondo Vallenilla, facciamo esperienza della negatività assoluta come una qualità in se stessa negativa in quanto non è il risultato della mera privazione di qualità positive, ma testimonia il manifestarsi di un fenomeno proprio del nulla. L'autore suppone l'esistenza di una "materia trascendentale"<sup>331</sup> individuabile a livello dei fenomeni onirici: questa materia offre un contenuto originariamente negativo, segnato cioè da una positiva negatività in se stessa che è condizione della possibilità di una determinazione qualitativa del nulla assoluto.

Se si esclude l'ipotesi che tutto il reale richiede la presenza delle sensazioni – come si ricava dalla gnoseologia kantiana – non si deve, secondo Vallenilla, necessariamente pensare alla negazione assoluta nel significato di una totale assenza di sensazioni. Ci sono, infatti, "fenomeni" che anche nello stato di veglia testimoniano la presenza del nulla. In accordo con Heidegger, Vallenilla pensa all'angoscia come quella disposizione emotiva in cui si fa *evidente* il nulla. Nell'angoscia non ha luogo un annientamento (*Vernichtung*) dell'ente, né il nulla che essa rivela è il risultato di una negazione logica. «Il niente si manifesta piuttosto con l'ente e nell'ente, in quanto questo si dilegua nella sua totalità»<sup>332</sup>. Il niente nel suo "nientificare" (*Nichtung*) «rivela questo ente nella sua piena e fino allora nascosta estraneità, come l'assolutamente altro – rispetto al niente»<sup>333</sup>. Si tenga presente il legame essenziale, che emerge nel discorso di Heidegger, tra il principio di ragion sufficiente, il problema del nulla e l'esserCi: solo l'avvento del nulla conduce l'esserCi dinnanzi alla questione fondamentale dell'essere in quanto tale. Se l'esserCi nella sua essenza non andasse "oltre" l'ente, se non abitasse fin dal principio entro il nulla, non potrebbe mai rapportarsi all'essere e neppure a se stesso. Al di là del significato peculiare che il problema del nulla assume in Heidegger in quanto momento funzionale interno al processo di manifestazione dello stesso essere, il fenomeno dell'angoscia viene da Vallenilla utilizzato per condurre il suo discorso nella direzione di una concezione del nulla assoluto – andando con ciò anche oltre lo stesso Heidegger – che non è

---

<sup>331</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>332</sup> M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, cit., p. 69. In questo scritto Heidegger approfondisce in particolar modo lo stato d'animo fondamentale dell'angoscia (*Angst*) nel quale si rivela "l'avvento essenziale" del nulla: «L'angoscia rivela il niente. Noi "siamo sospesi" nell'angoscia. O meglio, è l'angoscia che ci lascia sospesi, perché fa dileguare l'ente nella sua totalità», *Ibidem*, pp. 67-68. L'angoscia, facendo venir meno il senso dell'ente nella sua totalità, riconduce all'interrogativo fondamentale di ogni autentico filosofare: perché è in generale l'ente e non piuttosto il niente? Sulla situazione emotiva dell'angoscia e sul legame che essa dischiude tra idea del nulla e principio di ragion sufficiente, si veda C. Badano, *Il possibile fra l'essere e il nulla. Il ritorno della questione ontologica fondamentale nella filosofia del Novecento*, Edizioni Unicopli, Milano 2009, pp. 21-58; M. Subacchi, *Bergson, Heidegger, Sartre. Il problema della negazione e del nulla*, cit., pp. 157-175; G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Bari 2008, pp. 58-71.

<sup>333</sup> M. Heidegger, *Che cos'è metafisica*, cit., p. 70.

semplicemente assenza di qualità, ma “presenza” di qualità puramente negative. Il nulla si origina non per opera di un dire “non” all’ente, né negando logicamente i suoi attributi, ma irrompe inaspettatamente nel tempo e “nientifica” la realtà semplicemente-presente.

Entrambi i fenomeni descritti – il sonno profondo e la situazione emotiva dell’angoscia – accadono nel tempo, non sono fenomeni che implicano il suo cessare. Il tempo però perde il suo carattere ontologico. Non è più il tempo della natura<sup>334</sup>, strutturato nella successione continua e ordinata di “adesso”, il tempo della semplice-presenza. È piuttosto il tempo degli “orologi sciolti”<sup>335</sup>, quel tempo che perde il suo corso, la sua direzione, nel quale il prima e il dopo si confondono e si mescolano arbitrariamente. La temporalità che sgorga e si origina dal nulla, perdendo tutte le proprietà topologiche del tempo ontologico – ordine della successione, irreversibilità, continuità –, è una temporalità finita: la finitezza è infatti il fenomeno cruciale in cui si evidenzia il nulla. Questo tempo originario, vuoto di contenuti reali, è «*presencia de contenidos negativos: la abseidad, la Nada, en su pura negatividad*»<sup>336</sup>.

Alla luce di quanto esposto, oltre a constatare l’evidente distanza dell’interpretazione di Vallenilla dalla filosofia critica, si può osservare che la stessa idea del nulla da quest’ultimo avanzata, si rivela piuttosto problematica in quanto, pur nella pretesa di affermarsi nella sua positiva e originaria negatività, non sembra, a mio avviso, uscire completamente da quei parametri della negazione ontologica tanto avversata dallo stesso Vallenilla. Si tenga presente, infatti, che l’interpretazione del pensatore venezuelano si costruisce proprio sul presupposto della distinzione tra negazione ontologica – che interviene nella costituzione del nulla quale *nihil privativum* interpretato come diminuzione dei gradi positivi della sensazione – e negazione assoluta – da intendere come principio assoluto e contrapposto all’essere –. Posta questa distinzione, cosa giustifica il passaggio dal tempo vuoto ottenuto per negazione di contenuti reali – che si può intravedere nella struttura propria del *nihil privativum* teorizzato da Kant – al tempo concepito come presenza di contenuti assolutamente negativi? è effettivamente possibile concepire quest’ultimo nel significato di una positiva e originaria temporalità? A mio

---

<sup>334</sup> Id., *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 2008, p. 31.

<sup>335</sup> E. Mayz Vallenilla, *El problema de la nada en Kant*, cit., p. 128. Vallenilla riprende in questo contesto la suggestiva immagine degli “orologi sciolti” che evoca l’opera surrealista di S. Dalì, *La persistenza della memoria* (dipinto del 1931). In questa tela l’autore rappresenta orologi deformi, sciolti, la cui particolare figura riesce a malapena ad adattarsi alle superfici su cui viene posta, proprio a simboleggiare l’inadeguatezza della concezione ordinaria e scientifica del tempo: l’orologio, strumento che pretende di misurare il tempo in modo oggettivo, cede di fronte alla soggettività della percezione e ai meccanismi incontrollabili della memoria. Una riflessione sul tempo che tiene conto anche della nuova teoria relativistica di A. Einstein, dalla quale Dalì fu particolarmente influenzato.

<sup>336</sup> *Ibidem*, p. 127.

parere, il tempo “vuoto”<sup>337</sup>, quel tempo che per Kant è rigorosamente indimostrabile<sup>338</sup>, diviene il presupposto attraverso il quale Vallenilla giunge all’ipotesi di una temporalità “altra” dal tempo fenomenico e all’idea di una negatività assoluta. Il tempo del nulla pensato da Vallenilla è, infatti, un tempo vuoto di sensazioni, è cioè ricavato negativamente dalla tesi kantiana secondo cui tutti i fenomeni, per essere reali, richiedono la presenza di una sensazione. Con ciò intendo affermare che la possibilità di scorgere il nulla positivamente nel significato di un mero apparire fenomenologico non può in fondo evitare un atto logico di negazione del reale. Gli stessi “fenomeni” del nulla descritti da Vallenilla – il caso del sonno profondo e la situazione emotiva dell’angoscia – implicano entrambi una forma di annullamento del reale, richiedono, cioè, a loro volta, per essere pensati, quello stesso procedimento razionale che implica una negazione del reale: paradossalmente quel positivo apparire del nulla assoluto racchiude in fondo al suo interno l’ombra della negazione ontologica.

##### 5. Sulla struttura temporale dell’*ens imaginarium*

Veniamo ora alla definizione del nulla come *Leere Anschauung ohne Gegenstand*, ossia intuizione vuota senza oggetto<sup>339</sup>. Corrisponde alla terza modalità del nulla indicata da Kant in corrispondenza delle categorie di relazione: *Nichts* come *ens imaginarium*. Questo concetto viene presentato nel seguente modo:

---

<sup>337</sup> Va precisato che Vallenilla, coerentemente con l’interpretazione data del concetto kantiano di *nihil privativum*, concepisce il tempo “vuoto” non come il risultato di una negazione totale dei dati del reale fenomenico, ma come un tempo più o meno riempito di realtà. Il “vuoto” indica cioè la privazione o la diminuzione dei gradi del reale, ma in ogni caso individua sempre e comunque un grado di realtà maggiore di zero, mai la condizione-limite della negazione = 0. Si legge, infatti, nella nota 89: «“*vacío*” significa, en sentido kantiano, una *privación*, o mejor una *disminución* de los *grados positivos* de la sensación. La *negación* no implica, por ende, el “*vacío*” total de sensaciones, sino la *privación* de sus *grados positivos*», *Ibidem*, nota 89, pp. 117-118.

<sup>338</sup> Nella sezione dedicata alle *Anticipazioni della percezione* Kant afferma: «dall’esperienza non si potrà mai trarre una dimostrazione dello spazio vuoto o di un tempo vuoto», E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 349; A 172, B 214. Si tenga, inoltre, presente che concetti come il vuoto assoluto così come il pieno assoluto, sono considerati da Kant ipotesi arbitrarie che ostacolano il progressivo sviluppo della stessa indagine naturale e che, dunque, l’intelletto non deve assumere come presupposti per la spiegazione dei fenomeni: «tutto ciò che ci libera dal bisogno di rifugiarsi in spazi vuoti, è un beneficio reale per la scienza della natura. Perché questi spazi lasciano all’immaginazione troppa libertà di supplire con invenzioni alla mancanza di una intrinseca conoscenza della natura», Id., *Primi principi metafisici della scienza della natura*, cit., p. 94; G. S. IV, 532.

<sup>339</sup> Id., *Critica della ragion pura*, cit., p. 523; A 292, B 348.

La semplice forma dell'intuizione, senza sostanza, non costituisce in sé alcun oggetto, bensì la mera condizione formale di un oggetto (in quanto fenomeno), come lo spazio puro o il tempo puro, che sono sì qualcosa come forme per intuire, ma non sono affatto esse stesse degli oggetti che vengano intuiti (*ens imaginarium*)<sup>340</sup>.

Come si può notare, Kant introduce la terza modalità del nulla con esplicito riferimento alle semplici forme dell'intuizione sensibile, lo spazio puro e il tempo puro. Queste ultime, in quanto condizioni *a priori* della sensibilità, precedono e ordinano i fenomeni secondo precisi rapporti – lo spazio, nel modo della coesistenza; il tempo, nel modo della successione –, ma considerate in se stesse non sono in alcun modo oggetti della nostra percezione. Lo spazio puro e il tempo puro sono, infatti, qualcosa (*Etwas*), ma qualcosa di non riducibile al modo di essere proprio degli oggetti reali. In quanto forme pure e *a priori* assumono lo statuto ontologico di mere possibilità<sup>341</sup> esprimenti rapporti tra i fenomeni e sotto questa condizione rimangono perfettamente distinte dall'oggetto reale che richiede sempre un riferimento alla sensazione. Ciò che infatti differenzia l'essere qualcosa delle intuizioni pure dall'essere proprio di un oggetto reale consiste nel necessario riferimento di quest'ultimo alla presenza attuale di una sensazione, pena la sua non-esistenza. Come mere possibilità, invece, cioè considerate come intuizioni vuote senza oggetto, lo spazio puro e il tempo puro si presentano nella medesima forma di un ente immaginario al quale Kant attribuisce un'entità soltanto possibile fondata sul principio di non contraddizione, la cui esistenza resta indeterminata. L'*ens imaginarium*, infatti, «è sì un non-ente, ma tuttavia è possibile pensarlo. Un tale essere non è nulla e non può essere oggetto di una nostra intuizione»<sup>342</sup>.

L'identità di struttura che Kant istituisce tra la terza modalità del nulla e le forme pure dello spazio e del tempo ci spinge, con maggiore attenzione rispetto alle altre due modalità del nulla in precedenza esaminate, a riflettere sul rapporto tra il nulla e il tempo. Infatti sottolineando il carattere immaginativo delle intuizioni pure, si sottolinea al contempo la relazione strettissima che queste ultime hanno con la funzione fondamentale dell'immaginazione trascendentale. Questa facoltà, nella sua capacità produttiva ed espositiva, è il fondamento della sintesi pura ed è strutturalmente ed essenzialmente relazionata al tempo in quanto condizione formale e *a priori* di tutti i fenomeni in

---

<sup>340</sup> *Ibidem*, p. 523; A 291, B 347.

<sup>341</sup> Kant, infatti, afferma che il tempo deve essere considerato reale non come oggetto, ma «come il modo di rappresentare me stesso come oggetto», mentre «lo spazio è la rappresentazione di una semplice possibilità della coesistenza», *Ibidem*, pp. 141 e 1279; A 37, B 54 e A 374; Cfr. E. Mayz Vallenilla, *El problema de la nada en Kant*, cit., pp. 137-144.

<sup>342</sup> E. Kant, *Realtà ed esistenza. Lezioni di Metafisica: introduzione e Ontologia*, cit., p. 77; G. S. XXXIII.

generale. L'immaginazione pura è in grado di produrre *a priori* lo schema di un concetto, cioè la rappresentazione di un procedimento generale «consistente nel procurare ad un concetto la sua immagine»<sup>343</sup>. Tra immagine e schema non vi è identità, ma occorre, tuttavia, riconoscere che allo schema stesso, oltre al carattere regolativo e semantico individuabile nell'attività di disporre e di ordinare il molteplice dell'intuizione sensibile secondo l'unità delle categorie, è possibile attribuire anche un carattere figurativo, immaginativo<sup>344</sup>.

Va subito chiarito che il rapporto immagine-schema ha un significato *sui generis*, nel senso che lo schema non è un'immagine empirica che richiede necessariamente la presenza dell'oggetto a cui riferirsi e del quale riproduce le caratteristiche in quanto suo correlato. La nostra capacità rappresentativa, nel caso particolare dello schematismo, non è legata a ciò che è abbracciabile con la vista e rispetto al quale l'immaginazione agirebbe come una facoltà empirica riproduttiva. Pur riconoscendo la difficoltà di gettare luce sulla capacità di esibizione schematica propria dell'immaginazione trascendentale, che lo stesso Kant definisce «un'arte nascosta nelle profondità dell'anima umana»<sup>345</sup>, può essere utile alla chiarificazione della struttura immaginativa dello schematismo, il riferimento kantiano al concetto di “monogramma” che secondo il Paton va inteso nel significato classico di abbozzo o *sketch* o *outline*<sup>346</sup>. Lo schema cioè, è come un monogramma, una sorta di disegno abbozzato, un'immagine non definita distintamente e non particolarizzata, come avviene nel caso delle figure nello spazio che Kant indica esplicitamente nel seguente testo della *Critica della ragion pura*:

lo schema dei concetti sensibili (com'è quello delle figure nello spazio) è un prodotto, e per così dire un monogramma della facoltà pura di immaginazione a priori, mediante cui e secondo cui soltanto diventano possibili delle immagini<sup>347</sup>.

---

<sup>343</sup> Id., *Critica della ragion pura*, cit., p. 305; A 140, B 180. Sulla dottrina dello schematismo trascendentale si veda A. Lamacchia, *Percorsi kantiani*, cit., pp. 82-97; G. Santinello, *Metafisica e critica in Kant*, cit., pp. 36-47; I. Mancini, *Guida alla Critica della ragion pura*, 2 voll., QuattroVenti, Urbino 1982-1988, vol. II (1988), pp. 188-207; G. Giannetto, *Kant e l'interpretazione*, Giannini, Napoli 1978, pp. 159-180; Id., *Pensiero e disegno. Leibniz e Kant*, cit., pp. 210-236; H. J. Paton, *Kant's metaphysics of experience*, cit., vol. II, pp. 42-78; F. Manco, *Schematismo e simbolicità. La questione dell'immaginare in Kant*, cit.; M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., pp. 85-101.

<sup>344</sup> A riguardo Heidegger afferma: «lo schema va sì distinto dall'immagine, ma è nondimeno relativo a qualcosa che può definirsi immagine; in altri termini il carattere di immagine appartiene necessariamente allo schema», in M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 88.

<sup>345</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 307; A 141, B 180.

<sup>346</sup> H. J. Paton, *Kant's metaphysics of experience*, vol. II, p. 36; Sul significato di monogramma in rapporto allo schematismo si veda A. Lamacchia, *Percorsi kantiani*, cit., pp. 127-128; G. Giannetto, *Kant e l'interpretazione*, cit., pp. 176-180; Id., *Pensiero e disegno*, cit., pp. 225-236.

<sup>347</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 307; A 142, B 181.

Va tenuto presente che la possibilità di procurare un'immagine al concetto fa leva soprattutto sull'operazione sintetica compiuta dall'immaginazione trascendentale per mezzo del tempo: schematizzare un concetto equivale infatti a temporalizzarlo. Se il tempo non fosse una condizione *a priori* della nostra intuizione sensibile, un simile procedimento, quello dello schematizzare appunto, non potrebbe aver luogo. È il tempo stesso, infatti, che essendo *a priori*, offre una “veduta”<sup>348</sup> pura, preliminarmente all'esperienza, offre cioè l'immagine pura: «l'immagine pura di tutti gli oggetti dei sensi, in generale è il tempo»<sup>349</sup>. Il tempo, dunque, non è solamente la forma dell'intuizione sensibile distinta dai concetti puri dell'intelletto, ma anche l'immagine pura. Quest'ultima non riproduce un oggetto, bensì “pre-forma”, disegna preliminarmente, come condizione di possibilità, quelle determinazioni trascendentali del tempo – schemi – sotto le quali devono apparire e ordinarsi tutti i fenomeni della nostra esperienza. L'intuizione pura è in questo senso un' “esposizione originaria”<sup>350</sup> perché, per mezzo della sintesi trascendentale dell'immaginazione, è in grado di dare vedute, immagini che precedono l'esperienza. Questo spiegherebbe perché il tempo, e così pure lo spazio, sono considerati da Kant anche immagini pure<sup>351</sup>, enti immaginari: svolgono l'importante funzione che in generale ricopre un'immagine nel senso di fornire una “veduta” (*Anblick*), una rappresentazione che però non è derivata dall'esperienza, ma è prodotta *a priori* e assume un significato più esteso di una semplice immagine sensibile perché ciò che è esibito nell'intuizione pura ha il carattere di una “veduta in generale” (*Anblick überhaupt*).

La generalità è spiegabile considerando che l'immaginazione pura, per mezzo del tempo e della funzione determinante dello schematismo trascendentale, è in grado di tracciare una veduta pura che sia omogenea alle categorie dell'intelletto. Non a caso Kant assegna agli schemi la duplice funzione di sensibilizzare i concetti e di intellettualizzare

---

<sup>348</sup> Sottolineando la funzione fondamentale dell'immaginazione pura nel processo di costituzione della conoscenza, Heidegger afferma: «L'immaginazione pura formando lo schema, dà in via preliminare la veduta (“immagine”) dell'orizzonte della trascendenza», in M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 84. Sull'interpretazione heideggeriana dell'immaginazione in Kant e, più in generale, della filosofia kantiana, si legga F. Volpi, *Soggettività e temporalità: considerazioni sull'interpretazione heideggeriana di Kant alla luce delle lezioni di Marburgo*, in *Kant a due secoli dalla Critica*, cit., pp. 161-179; E. Cassirer e M. Heidegger, *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928 e 1931)*, a cura di R. Lazzari, Unicopli, Milano 1990; P. Rebernik, *Heidegger interprete di Kant. Finitezza e fondazione della metafisica*, Edizioni ETS, Pisa, 2006.

<sup>349</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 307; A 142, B 182.

<sup>350</sup> Nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* Kant presenta la facoltà dell'immaginazione come «facoltà delle intuizioni anche senza la presenza dell'oggetto» e distingue una capacità *produttiva* dell'immaginazione, cioè una facoltà della presentazione originaria dell'oggetto (*exhibitio originaria*) che precede l'esperienza; da una capacità *riproduttiva*, cioè una facoltà della presentazione derivata (*exhibitio derivativa*), la quale consente di rendere presenti allo spirito oggetti già intuiti in precedenza, Id., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, introduzione e note di M. Foucault, Einaudi, Torino 2010, pp. 159-160; G. S. VII, 167.

<sup>351</sup> Id., *Critica della ragion pura*, cit., p. 307; A 142, B 182.

l'intuizione: la prima, conferirebbe un aspetto sensibile puro ai concetti dell'intelletto, mentre la seconda, garantirebbe generalità al carattere individuale proprio di ogni rappresentazione sensibile. Lo schema opera sulla molteplicità dei dati temporali ed effettua il legame tra quest'ultimi conformemente ad una regola *a priori* – in accordo con le categorie dell'intelletto – disegnando così il corrispondente aspetto temporale puro che, in quanto tale, mostra l'immagine del fenomeno.

Il ragionamento fin qui condotto lascia intendere che l'identità di struttura stabilita da Kant tra le forme pure dell'intuizione e l'ente immaginario, non può prescindere dalla considerazione della funzione fondamentale dell'immaginazione trascendentale, la quale attraverso lo schema, è in grado di fornire una “veduta pura” preliminare all'esperienza. Poiché l'ente immaginario si riferisce proprio al piano di questo orizzonte puro spazio-temporale, è necessario assegnarli uno statuto ontologico diverso da quello che caratterizza un oggetto reale e considerarlo, in quanto condizione formale, un puro nulla, nel significato «di una veduta pura non-tematica, e in senso kantiano non-oggettiva»<sup>352</sup>. Lo spazio puro e il tempo puro così considerati, non sono oggetti, ma rigorose condizioni di possibilità degli oggetti. Possiamo, quindi, osservare che il nulla, nella modalità di *ens imaginarium*, conserva una struttura temporale, nel senso che non fa astrazione dalla forma pura del tempo – come nel caso dell'ente di ragione –, anzi, viene a coincidere con questa medesima struttura in quanto condizione formale della possibilità dell'esperienza.

Si è scelto di seguire questa linea interpretativa che accentua soprattutto il rapporto tra intuizione pura e immaginazione trascendentale, perché interessava fare emergere, ai fini della presente indagine, il punto di vista dell'interpretazione heideggeriana<sup>353</sup> che pone in evidenza proprio il carattere immaginativo delle intuizioni pure:

le intuizioni pure, in quanto appartengono alla finitezza dell'uomo, non fanno sorgere, nella loro funzione rappresentativa alcun ente. E tuttavia, esse sono

---

<sup>352</sup> M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 128.

<sup>353</sup> La prospettiva heideggeriana, a mio avviso, non tiene conto di alcune difficoltà interpretative che possono emergere dalla considerazione delle intuizioni pure come enti immaginari. Nelle *Lezioni sulla metafisica* Kant definisce l'ente immaginario come una fantasticheria, ammissibile da un punto di vista logico perché non contraddittoria. Ma in che modo si concilia questa definizione con quella posta nella *Critica della ragion pura*? Da entrambi gli scritti kantiani si ricava che l'ente immaginario differisce da un ente di ragione proprio perché necessita del riferimento ad elementi intuitivi, ma, nel caso in cui si tratta di riferirsi alla semplice forma dell'intuizione, com'è affermato nel testo della *Critica della ragion pura*, in che modo si può parlare di possibilità logica dell'ente immaginario? Il problema sorge proprio dalla difficoltà di applicare il principio di non contraddizione alla pura forma dell'intuizione, cioè ad una mera condizione formale che non presenta alcun contenuto logico. Sembra giusta, in tal caso, l'osservazione del Santinello che ritiene più esatto intendere l'ente immaginario secondo l'esempio delle *Lezioni sulla metafisica*, vale a dire, come un essere fantastico il cui concetto è costruito mediante intuizioni empiriche e, in quanto tale, ha un contenuto esistente solo nella fantasia, cui è possibile applicare il principio di non contraddizione, G. Santinello, *Metafisica e critica in Kant*, cit., p. 63.

formatrici in un modo tutto particolare: propongono, cioè, fin da principio la veduta di spazio e tempo, rappresentandoli come totalità aventi, in sé, carattere di molteplicità. Esse ricevono la veduta, ma siffatta ricezione è, in sé, l'atto formativo del darsi di ciò che si dà<sup>354</sup>.

Heidegger in questo passo sottolinea il carattere propriamente finito del rappresentare intuitivo: la rappresentazione non produce il suo oggetto quanto all'esistenza, non è creatrice sul piano ontico, non fa, dunque, sorgere alcun ente. Ma se non si tratta di un ente, deve allora trattarsi senz'altro del nulla. Il nulla è lo stesso orizzonte puro del conoscere, atematico e sempre aperto che rende possibile l'incontro con l'ente. La conoscenza ontologica, distinta da quella ontica, è infatti per Heidegger, conoscenza atematica del nulla, è conoscenza dell'essere che è un *ni*-ente.

Abbiamo ora elementi sufficienti per chiarire la natura propria dell'*ens imaginarium*: è caratterizzato da una struttura intuitiva pura, temporale e immaginativa; non è un ente reale, un oggetto afferrabile mediante sensazione; è una condizione formale degli oggetti d'esperienza, come esemplifica il riferimento di Kant allo spazio puro e al tempo puro. Il fatto stesso di identificare il nulla – come *ens imaginarium* – con la struttura di un'intuizione pura – e si aggiunga anche vuota in quanto priva di sostanza, come vedremo – rappresenta per Vallenilla un limite che intende superare: così descritto il nulla non sarebbe nient'altro che «l'aspetto puro»<sup>355</sup> di ogni ente reale, un semplice correlato dell'orizzonte fenomenico, ciò che è un *ni*-ente appunto – non fenomeno – e, come tale, non in grado di rivelare l'autenticità del nulla originario. Diventa, quindi, necessario, secondo Vallenilla, riappropriarsi del significato autentico dell'ente immaginario, non ricavato per semplice negazione dell'ente reale, ma colto nella sua radicale alterità dall'essere e, da qui, ridefinire il nuovo orizzonte temporale che questo concetto dischiude. Partendo dalla definizione kantiana dell'*ens imaginarium* come semplice forma dell'intuizione senza sostanza, Vallenilla intende indagare la struttura della temporalità propria del nulla nella quale la relazione temporale non risulta determinata dall'agire della categoria di sostanza. Questa temporalità propria del nulla viene alla luce soltanto se prestiamo attenzione al significato e alle implicazioni della nozione di sostanza nel criticismo kantiano.

---

<sup>354</sup> M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 126; sull'interpretazione heideggeriana del nulla in Kant si veda A. Organte, *Sul concetto kantiano di nulla*, cit., pp. 76-87.

<sup>355</sup> «Pues, así descrita, la *Nada* sería también el *aspecto puro* de todo posible ente *real*», in E. Mayz Vallenilla, *El problema de la nada en Kant*, cit., p. 167.

La sostanza è una categoria della relazione, indica innanzitutto la sussistenza di un sostrato, ciò che “sta sotto” alla variabilità degli stati accidentali che si susseguono nel tempo. Che un fenomeno sia una sostanza vuol dire che la sua esistenza mostra una certa permanenza nel tempo. Infatti lo schema della sostanza non esprime nient’altro che «la permanenza del reale nel tempo, cioè la rappresentazione del reale come un sostrato della determinazione empirica del tempo in generale»<sup>356</sup>. Il sostrato permane, mentre tutto il resto muta. Il filosofo in questo contesto precisa che non è il tempo che scorre (*die Zeit verläuft sich nicht*), ma è piuttosto l’esistenza di ciò che è mutevole a scorrere in esso. Sembrerebbe che il tempo accolga in se stesso il mutamento, pur non essendo esso stesso soggetto a mutamento. Da questa prospettiva è possibile in qualche modo attribuire ad esso il carattere di un originario permanente<sup>357</sup>, originario proprio perché solo fin quando il tempo permane è possibile che qualcosa permanga, duri nel tempo. Il presupposto della permanenza del tempo non rinvia però all’ipotesi di un tempo in sé diverso dal tempo fenomenico<sup>358</sup>, che d’altronde sarebbe privo di ogni manifestazione per noi percepibile, quanto piuttosto si riferisce a quel termine corrispettivo nel campo fenomenico indicante il sostrato di tutte le determinazioni temporali. Senza il presupposto della sostanza, nessun cambiamento nel fenomeno sarebbe percepibile, posto che ogni passaggio da uno stato all’altro è pensabile sempre e solo come determinazione mutevole di ciò che permane. La permanenza rinvia quindi al significato temporale della categoria di sostanza considerata come condizione costitutiva dei fenomeni dell’esperienza.

Ora, riprendendo la definizione kantiana dell’ente immaginario come mera forma dell’intuizione senza sostanza, sembra che ad essere negata sia proprio la funzione sintetica della categoria della sostanza – riferita all’esperienza – e di conseguenza, quella del suo rispettivo schematismo. Considerato come forma pura, privo di ogni contenuto empirico ed esente da ogni determinazione categoriale, il tempo appare come una mera successione di “adesso” in cui sembra annullarsi la continuità del rapporto temporale, il

---

<sup>356</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 309; A 144, B 183.

<sup>357</sup> M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 244; A riguardo D. Venturelli sottolinea che il rapporto tra tempo e sostanza rinvia in ultima analisi al rapporto fondamentale tra tempo e autocoscienza: «un tempo che risulta immobile, immutabile, permanente, è un tempo che riveste paradossalmente i caratteri dell’*uno* e dell’*eternità*, dell’essere che è sempre, l’*ἀεί ὄν*. Ora, già in Platone il tempo è un’immagine mobile dell’eternità che permane nell’uno. Ma in Kant quello che riveste il carattere dell’*uno* e (finché è) è sempre, non è il cosmo, né Dio, ma soltanto l’*io*», D. Venturelli, *Tempo, autocoscienza e libertà nella filosofia di Kant*, in «Giornale di metafisica», cit., p. 29. Questa interpretazione per quanto ponga in evidenza il carattere dell’unità e dell’identità dell’autocoscienza non sembra però completamente restare fedele alla concezione kantiana dell’appercezione trascendentale. L’accentuazione della relazione tra tempo e autocoscienza rischia di mettere in ombra proprio il carattere originariamente non temporale dell’appercezione trascendentale che può sì temporalizzarsi, ma in se stessa non è vincolata al tempo.

<sup>358</sup> Cfr. G. Giannetto, *Principio di ragione e metafisica in Leibniz e Kant*, cit., pp. 103-104; M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 244.

legame tra il prima e il dopo e nella quale resta, dunque, impossibile la determinazione di qualsivoglia oggetto per noi. In effetti, nella condizione della mera successione riguardata semplicemente come pura forma, il tempo, non determinato dalla funzione categoriale e non riempito dal materiale empirico, appare un tempo vuoto e discontinuo, pura successione priva di sostanza e, dunque, priva di realtà. La struttura del tempo che mostra l'*ens imaginarium* è quella di un “puro adesso”<sup>359</sup>, statico ed identico, che si ripete costantemente: «Il tempo è sempre adesso»<sup>360</sup>.

Tuttavia, se questa è la temporalità del nulla, intravista attraverso la negazione della funzione costitutiva e sintetica della categoria della sostanza che opera sul molteplice dell'intuizione sensibile, l'obiettivo di Vallenilla è quello di procedere oltre i limiti di una via semplicemente negativa. Quest'ultima, infatti, conduce a concepire l'*ens imaginarium* come una forma dell'intuizione priva di sostanza – secondo la definizione kantiana –, la cui struttura temporale pura non può che manifestarsi come mera successione, non ordinata secondo lo schema della permanenza. Conduce, cioè, alla concezione di un tempo de-sostanzializzato che però non annulla l'orizzonte di riferimento dal quale è derivato: la forma pura del tempo è una condizione necessaria per pensare tanto l'essere – l'oggetto dei sensi, il fenomeno nel linguaggio kantiano – quanto il nulla, solo che, nel primo caso, il tempo si riempie di contenuti reali ed è determinato dalla categoria di sostanza; nel secondo caso, è considerato nella sua purezza, come condizione di possibilità spogliata di tutte le caratteristiche che individuano una sostanza reale. Il tempo a cui Kant si riferisce è sempre il tempo fenomenico, quel solo e medesimo tempo che è condizione di tutti i fenomeni in generale. Questi ultimi «potrebbero anche venir meno tutti quanti, ma il tempo stesso (in quanto condizione universale della loro possibilità) non può essere eliminato»<sup>361</sup>. Kant, inoltre, sottolinea che lo spazio puro e il tempo puro non avrebbero alcuna validità oggettiva, né un significato, se non fosse dimostrata la necessità del loro uso per gli oggetti di esperienza:

anzi, la loro rappresentazione è un semplice schema che si rapporta sempre alla facoltà riproduttiva di immaginazione, e se quest'ultima non richiamasse oggetti, spazio e tempo non avrebbero alcun significato<sup>362</sup>.

---

<sup>359</sup> Vallenilla riprende l'immagine del *nunc stans* – “eterno ora” oppure “eterno presente” – per spiegare la determinazione del tempo del nulla come *ens imaginarium*: «En cuanto tal, siendo siempre *ahora*, ese Tiempo – “aspecto puro” de la Nada – parecería no transcurrir, ser constantemente idéntico a sí mismo, inmutable, tal como si fuera un único y puro *ahora estático* (*nunc stans*) que simbolizara la *eternidad*», E. Mayz Vallenilla, *El problema de la nada en Kant*, cit., p. 177.

<sup>360</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>361</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 131; A 31, B 46.

<sup>362</sup> *Ibidem*, p. 325; A 156, B 195.

In tal senso la temporalità dell'ente immaginario che emerge nel criticismo kantiano non arriva, secondo Vallenilla, a snaturare quella radice ontologica da cui trae origine. Questo tempo per il filosofo venezuelano – ripetendo Heidegger<sup>363</sup> – è concepito sul modello della semplice-presenza: l'indiscusso dominio dell'entitativo produce l'occultamento della temporalità originaria quale orizzonte di senso in cui si manifesta e si evidenzia il nulla assoluto. Quest'ultimo non può essere colto attraverso la semplice negazione di contenuti reali, ma mostra in se stesso un'assoluta e radicale negatività che, come abbiamo visto, si è rivelata mediante qualità negative sue proprie. Il fenomeno dell'angoscia e lo stato onirico del sonno profondo hanno posto in luce il carattere di una temporalità originaria "a-presentante"<sup>364</sup> che trae il proprio significato dalla radicale finitezza dell'esistere. L'oggettivazione del tempo, la possibilità di spazializzarlo e di concepirlo come infinto implica, secondo Vallenilla, la negazione di questa temporalità originaria. L'in-finitezza del tempo ontologico è, infatti, soltanto derivata – non originaria – nel senso che è ottenuta per negazione di quell'originaria finitezza che appare previamente rivestita di opposte note. Questa temporalità originaria si manifesta sul piano dell'esistenza come qualcosa che non ha per principio la struttura di un ente. Essa rivela la propria finitezza perché nell'esistenza ciò che si fa evidente non è l'essere, ma il nulla. Rompere le barriere dell'essere ed entrare nel nulla: è questo il nuovo orizzonte di riferimento a partire dal quale si può disporre il pensiero alla ricerca di nuove strutture categoriali – categorie del nulla, non dell'essere – ed indagare sulla possibilità di uno schematismo "altro" da quello che Kant teorizza in rapporto all'esperienza, uno schematismo che verrebbe ad essere una sorta di indice espositivo della temporalità propria del nulla assoluto.

Sembra che Vallenilla sia mosso non soltanto dall'intento di portare alla luce quella differenza ontologica che evidenzia la radicale trascendenza dell'essere rispetto all'ente, ma anche e soprattutto dal tentativo, ancora più radicale, di abbozzare un pensiero del nulla concepito parallelamente a quella differenza: così come si confonde l'essere con l'ente, allo stesso modo si confonde il nulla assoluto con il nulla dell'ente. Restituire il nulla a se stesso è il fine della sua ricerca. Ponendoci dal punto di vista di Vallenilla e

---

<sup>363</sup> Secondo Heidegger, l'analisi kantiana del tempo, nonostante la fondamentale dottrina dell'idealità trascendentale dello spazio e del tempo, resterebbe legata al modello tradizionale della semplice presenza: «dall'analisi del concetto aristotelico di tempo risulterà inoltre retrospettivamente chiaro che la concezione kantiana del tempo si muove all'interno delle strutture tratte in luce da Aristotele; il che equivale a dire che l'orientamento ontologico fondamentale di Kant è rimasto quello greco, nonostante tutte le differenze che la nuova ricerca porta con sé», M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., pp. 40-41.

<sup>364</sup> E. Mayz Vallenilla, *El problema de la nada en Kant*, cit., p. 188.

pensando alla sua proposta ermeneutica come un tentativo di integrare e di estendere la filosofia heideggeriana dell'essere mediante una filosofia omologa, ma concepita in rapporto al suo contrario, ovvero al nulla, è lecito domandarsi: analogamente all'oblio dell'essere di cui parla Heidegger, si potrebbe parlare di un oblio del nulla? E, ammesso che la risposta sia affermativa, il Kant della tavola del nulla che ha concepito questo concetto come una negazione determinata e relativa, quella che si costituisce sempre e soltanto in rapporto all'oggetto fenomenico, ha forse obliato il vero senso del nulla? A mio parere, Kant non ha obliato il senso autentico del nulla. Sarebbe riduttivo limitare il discorso all'esame della sola tavola citata, da cui si ricava prevalentemente un significato gnoseologico del nulla strettamente vincolato alle condizioni di possibilità del soggetto razionale finito. Anche in Kant, come vedremo, la domanda sul nulla acquista un significato più profondo e metafisico, ma questo può essere colto soltanto abbandonando il punto di vista dell'*Analitica* e assumendo, di contro, quello della *Dialettica trascendentale*.

## 6. *Nihil negativum*: dall'impossibilità ontologica all'impossibilità assoluta

Prendiamo ora in considerazione la definizione kantiana del nulla come *Leerer Gegenstand ohne Begriff*, oggetto vuoto senza concetto<sup>365</sup>. In accordo con la tavola delle categorie, il filosofo ricava l'ultima nozione del nulla dalle categorie di modalità ed introduce questo concetto nel modo seguente: «l'oggetto di un concetto che contraddice se stesso è niente, poiché il concetto è niente, è l'impossibile, come ad esempio una figura rettilinea di due lati (*nihil negativum*)»<sup>366</sup>. A questa breve indicazione aggiunge che il *nihil negativum* si distingue dall'*ens rationis* perché, a differenza di quest'ultimo, si oppone alla possibilità, in quanto «il concetto annulla addirittura se stesso»<sup>367</sup>. Ad una prima lettura si ha l'impressione che Kant stia esponendo nella tavola del nulla un concetto tipico della scolastica razionalistica<sup>368</sup> mantenendone intatto il significato. Si

---

<sup>365</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 523; A 292, B 348.

<sup>366</sup> *Ibidem*; A 291, B 348.

<sup>367</sup> *Ibidem*, p. 525; A 292, B 348.

<sup>368</sup> A. Organte, *Sul concetto kantiano di nulla*, cit., p. 89.

pensi alla nozione di impossibile teorizzata da Wolff<sup>369</sup> in rapporto al principio di non contraddizione o al concetto di *nihil negativum* considerato da Baumgarten equivalente a ciò che è logicamente irrepresentabile proprio perché contraddittorio<sup>370</sup>. Come si può dedurre, secondo la prospettiva del razionalismo, il principio di non contraddizione è manifestamente un criterio essenziale e determinante per giudicare circa il nulla. Ma può altrettanto valere questo principio, in rapporto alla filosofia critica, come criterio di discriminazione del nulla dal qualcosa? E, inoltre, più nello specifico, è forse il *nihil negativum* un nulla meramente logico ricavato dalla semplice violazione del principio di non contraddizione? Senza dubbio ogni nostra conoscenza è subordinata alla condizione che i suoi giudizi, in se stessi considerati, siano privi di contraddizione:

qualunque sia il contenuto della nostra conoscenza, e comunque essa possa riferirsi all'oggetto, la condizione universale – sebbene solo negativa – di tutti i nostri giudizi in generale è che però essi non contraddicono se stessi, perché in caso contrario questi giudizi in se stessi (anche a prescindere dall'oggetto) non sarebbero nulla<sup>371</sup>.

La molteplicità dei contenuti della nostra conoscenza e i diversi modi con cui il soggetto conoscente si relaziona all'oggetto non costituiscono una limitazione della validità del principio di non contraddizione, dal momento che soltanto ciò che si accorda con questo principio può garantire l'intelligibilità del pensiero. Un concetto contraddittorio produrrebbe, infatti, senz'altro qualcosa di assurdo e di impossibile. Tuttavia alla massima estensione del condizionamento dell'incontraddittorietà è necessariamente connessa la funzione di condizione soltanto negativa del principio di non contraddizione, necessario ma non sufficiente per garantire la verità oggettiva dei nostri giudizi. Una teoria della verità che spieghi l'accordo del nostro giudizio con il suo oggetto e che ci renda certi che si tratti di un accordo durevole e non soggettivo, non può fondarsi solo sul principio di non contraddizione, criterio semplicemente formale della verità<sup>372</sup>.

---

<sup>369</sup> «poiché nulla può essere e non essere nello stesso tempo, si riconosce che qualcosa è impossibile se contraddice a qualcosa di cui già sappiamo che è o può essere, come quando risulta che una parte è uguale o maggiore dell'intero; oppure quando, tra le qualità che devono convenirgli, l'una contraddice all'altra. In tal modo è *impossibile* ciò che contiene in sé qualcosa di contraddittorio», in C. Wolff, *Metafisica tedesca*, cit., p. 69.

<sup>370</sup> Abbiamo già sottolineato l'identità di contraddittorio e *nihil negativum*. A tal proposito cfr. nota n. 183 del presente lavoro. Si rinvia, inoltre, ad A. Organte, *Dal nihil negativum di Baumgarten all'oggetto in generale di Kant*, in *Kant a due secoli dalla Critica*, cit., pp. 275-282; P. Kobau, *Essere qualcosa. Ontologia e psicologia in Wolff*, Trauben, Torino 2004; S. Künkler, *Kant e la determinazione. Fondazione e anfibia nella prima Critica*, cit., p. 36.

<sup>371</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 317; A 150, B 189.

<sup>372</sup> Id., *Logica*, cit., p. 45; G. S. IX, 51.

Ciò detto, quando Kant pensa al *nihil negativum* come all'oggetto di un concetto che contraddice se stesso, quell'oggetto non si annulla nella sua possibilità a causa di una contraddizione logica, per quanto l'ambiguità di tale definizione potrebbe indurre a pensare. Va, infatti, osservato che

la cosa il cui concetto è possibile non è per questo una cosa possibile. La prima possibilità la si può chiamare logica, la seconda reale; la dimostrazione di quest'ultima è una dimostrazione della realtà oggettiva del concetto, che si è sempre in diritto di richiedere<sup>373</sup>.

La possibilità del concetto non coincide con la possibilità dell'oggetto. Se il principio di non contraddizione è certamente il criterio che permette di assicurare la possibilità logica, non è tuttavia un criterio di determinazione sufficiente per garantire la possibilità reale. Kant sottolinea che senza l'esibizione dell'oggetto corrispondente al concetto, rimane sempre e solo un ripiegamento del pensare su se stesso che non può giudicare *a priori* circa la possibilità reale delle cose. Le categorie, infatti, quali concetti puri dell'intelletto riferibili ad un oggetto in generale, non avrebbero alcun significato, né potrebbero legittimamente fondare la relazione del pensiero con l'oggetto senza la mediazione delle condizioni della sensibilità, e, dunque, della forma dei fenomeni, ai quali le categorie devono necessariamente limitarsi come ai loro unici oggetti conoscibili. Si richiede, pertanto, di rendere sensibile un concetto, cioè di mostrare nell'intuizione l'oggetto che gli corrisponde, condizione che solo la matematica può rendere evidente mediante la costruzione *a priori* dei suoi concetti. Infatti gli unici concetti che si lasciano definire

sono quelli che contengono una sintesi arbitraria che può essere costruita a priori: quindi soltanto la matematica possiede definizioni poiché l'oggetto che essa pensa lo presenta anche a priori nell'intuizione<sup>374</sup>.

Secondo Kant le definizioni matematiche sono definizioni reali, consentono cioè non soltanto di chiarire un concetto, ma allo stesso tempo di dimostrarne la sua realtà oggettiva. Si tenga presente a riguardo che è proprio un concetto tratto dalla matematica quello a cui Kant si riferisce quando esemplifica la nozione di *nihil negativum* con quella

---

<sup>373</sup> Id., *I progressi della metafisica*, cit., p. 217; G. S. XX, 325.

<sup>374</sup> Id., *Critica della ragion pura*, cit., p. 1037; A 729, B 757.

di una figura piana limitata da due rette (il *bilineo rettilineo*). In epoca moderna l'aporeticità di questa figura era già stata ampiamente problematizzata, in particolare, Wolff<sup>375</sup> ne enuncia l'impossibilità della nozione tenendo conto che il bilineo rettilineo, pur non presentando una contraddizione interna al suo concetto, risulta logicamente incompatibile con una proposizione fondamentale della geometria euclidea – la nozione comune IX degli *Elementi* di Euclide<sup>376</sup> – secondo la quale due linee rette non possono racchiudere uno spazio. Nella *Critica della ragion pura*, Kant non intende spiegare l'impossibilità del bilineo rettilineo sul presupposto di una contraddizione logica, anzi nei *Postulati del pensiero empirico in generale* afferma esplicitamente che

nel concetto di una figura che è contenuta tra due linee rette non vi è alcuna contraddizione, poiché il concetto di due linee rette e quello della loro intersezione non contengono alcuna negazione di una figura. Piuttosto che nel concetto in se stesso, l'impossibilità risiede nella costruzione di esso nello spazio, ossia nelle condizioni dello spazio e della sua determinazione; da parte loro, però, queste ultime possiedono una loro realtà oggettiva, vale a dire si riferiscono a cose possibili, poiché contengono a priori in sé la forma dell'esperienza in generale<sup>377</sup>.

Come si può notare Kant distingue attentamente la possibilità logica della geometria dalla sua possibilità matematica: il bilineo rettilineo è un concetto possibile da un punto di vista logico, ma impossibile per costruzione, cioè è impossibile esibire il suo concetto nell'intuizione sensibile. La definizione del bilineo rettilineo risulta, dunque, vuota nel senso che non è in grado di determinare effettivamente la costruzione della figura nello spazio. Posto che le condizioni dello spazio e delle sue determinazioni hanno una realtà oggettiva e che, inoltre, contengono *a priori* la forma dell'esperienza in generale, l'impossibilità di rappresentare intuitivamente quel concetto determina l'impossibilità di relazionarci ad oggetti forniti della proprietà suddetta, cioè non incontreremo mai nell'esperienza una figura rettilinea di due lati. Non a caso Kant afferma che il *nihil negativum* si caratterizza come un oggetto vuoto senza concetto. Il vuoto che si produce

---

<sup>375</sup> Nel § 33 della *Logica tedesca* Wolff afferma: «Non basta neanche che le determinazioni siano possibili in sé, ma si richiede nello stesso tempo che esse possano sussistere con le altre. P. es. è possibile che due linee siano tanto rette quanto curve; ma, se si pone che esse debbano racchiudere uno spazio o congiungersi alle loro due estremità, ciò è possibile certamente nel secondo caso, ma non nel primo», C. Wolff, *Logica tedesca*, a cura di R. Ciafardone, Bompiani, Milano 2011, p. 77.

<sup>376</sup> Si tenga presente a riguardo A. Moretto, *Matematica*, in *L'universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*, cit., pp. 261-313.

<sup>377</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 419; A 221, B 268. Sull'interpretazione di questo passo della *Critica* in rapporto al problema del *nihil negativum* cfr. A. Organte, *Sul concetto kantiano di nulla*, cit., pp. 93-94; E. Mayz Vallenilla, *El problema de la nada en Kant*, cit., pp. 217-219.

dalla parte dell'oggetto non è sinonimo di assenza, mancanza o carenza di contenuto come abbiamo visto nel caso del *nihil privativum* o dell'*ens imaginarium*, bensì è l'espressione di un oggetto "vuoto di possibilità", indica cioè qualcosa di meramente impossibile per noi. Si badi bene però, si tratta di un'impossibilità non di natura logica, ma reale in quanto il concetto di *nihil negativum* si oppone radicalmente alle condizioni formali di un'esperienza in generale<sup>378</sup>. Si ammette, quindi, la possibilità logica di un concetto che non risulta semplicemente indipendente dalla forma di un'esperienza possibile – come nel caso esaminato dell'*ens rationis* nel significato di noumeno negativo –, ma abolisce, per opposizione, quelle condizioni formali che regolano la sintesi stessa dell'esperienza, determinando un'impossibilità che Vallenilla definisce ontologica.

Annulare le condizioni di possibilità dell'esperienza significa annullare le condizioni di possibilità degli oggetti di esperienza. A questo proposito va rilevato che se il concetto del bilineo rettilineo – seguendo l'esempio kantiano – non è in contraddizione con se stesso, lo è tuttavia con le condizioni della sua costruzione, per cui viene posta in discussione la sua esistenza quale oggetto matematico. Quando, dunque, il filosofo definisce il *nihil negativum* come l'oggetto di un concetto che contraddice se stesso, dobbiamo assumere il principio di non contraddizione in un'accezione diversa da quella puramente analitica – sebbene si riconosca che il significato critico del principio di non contraddizione sia essenzialmente analitico –, e considerarlo in rapporto alla possibilità reale, cioè in rapporto alle condizioni di possibilità dell'esistenza di un oggetto indipendentemente dal suo significato logico. In questa prospettiva il principio di non contraddizione assume un significato sintetico: «è impossibile che qualcosa sia e non sia nello stesso tempo»<sup>379</sup>. L'introduzione dell'elemento temporale nella formulazione del principio consente di giustificare il suo condizionamento – sebbene soltanto negativo – in rapporto alla determinazione dei fenomeni mediante le strutture della nostra conoscenza. Nel caso specifico, condiziona il processo di oggettivazione modale del

---

<sup>378</sup> Si tenga presente il postulato della possibilità delle cose, il quale richiede che il loro concetto si accordi con le condizioni formali di un'esperienza in generale, intesa come unità di intelletto e intuizione: «ciò che si accorda con le condizioni formali dell'esperienza (secondo l'intuizione e secondo i concetti) è possibile», E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 415; A 218, B 265.

<sup>379</sup> Nell'*Estetica trascendentale* Kant afferma: «solo nel tempo le due opposte determinazioni contraddittorie possono trovarsi in un'unica cosa, e cioè l'una dopo l'altra», *Ibidem*, p. 133; A 32, B 48. Secondo A. Organte l'esempio kantiano della figura rettilinea di due lati esprime «l'aperta violazione del principio di contraddizione nella sua definizione sintetica», A. Organte, *Sul concetto kantiano di nulla*, cit., p. 98. Sul principio di non contraddizione nel criticismo kantiano si veda L. Conti, *Il principio di non contraddizione nella prospettiva epistemologica della Critica della ragion pura*, in *La contraddizione*, cit., pp. 86-105; R. Franchini, *Eutanasia dei principi logici*, Loffredo, Napoli 1989, pp. 9-19; G. Riconda, *Invito al pensiero di Kant*, Mursia, Milano 1987, pp. 75-78; A. Marchesi, *Il principio di non contraddizione in Aristotele e in Kant e la funzione del tempo*, in «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 52 (1960), 4, pp. 413-30.

fenomeno come oggetto possibile, in accordo con le condizioni formali dell'esperienza. Questo rapporto di condizionamento risulta più esplicito se si considera lo schema della possibilità che Kant presenta come

l'accordo tra la sintesi di diverse rappresentazioni e le condizioni del tempo in generale (dal momento che, per esempio, due elementi opposti non possono stare in una stessa cosa contemporaneamente, ma solo successivamente), ed è quindi la determinazione della rappresentazione di una cosa in un tempo qualsiasi<sup>380</sup>.

Lo schema della possibilità, in quanto determinazione *a priori* del tempo, prescrive la regola che ordina il flusso temporale quando si compie quel processo sintetico di costituzione dei fenomeni nel loro aspetto meramente formale. In tal senso, solo nella misura in cui i fenomeni sono appresi successivamente possono essere oggetti possibili di un'esperienza. Se, infatti, in uno stesso istante di tempo si pretendesse di sintetizzare una parte del fenomeno con il suo opposto contraddittorio, il fenomeno stesso sarebbe annullato e, in tal caso, sarebbe formalmente impossibile. La condizione dell'incontradittorietà è, dunque, necessariamente richiesta dall'essere *possibile*: affinché le condizioni pure della possibilità dell'esperienza siano ad un tempo condizioni della possibilità degli oggetti di esperienza, devono essere incontradittorie rispetto al tempo, cioè devono assumere in se stesse la validità della formulazione sintetica del principio di non contraddizione. In tal modo questo principio logico subisce, per così dire, una restrizione di carattere temporale, nel senso che, se come criterio sufficiente delle verità formali è da intendersi senz'altro come una condizione generalissima di ogni possibile pensiero, nel suo significato sintetico è vincolato ai limiti dell'esperienza possibile<sup>381</sup>, appartiene perciò all'ambito proprio dei fenomeni.

Rimane così dimostrato che l'impossibilità implicata nel concetto di *nihil negativum* non è di natura logica, ma ontologica in quanto è il risultato di una negazione delle condizioni di possibilità dell'esperienza, in particolare, delle condizioni del tempo in generale. Possiamo, dunque, affermare con certezza che il *nihil negativum* presenta una

---

<sup>380</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 309-311; A 145, B 184. Sulla relazione tra il principio di non contraddizione e lo schema della possibilità si veda A. Organte, *Sul concetto kantiano di nulla*, cit., pp. 96-97.

<sup>381</sup> A tal proposito L. Conti afferma: «in questo modo il principio è, sì, più ricco di contenuto rispetto alla sua mera valenza analitica, ma resta vincolato ai limiti dell'esperienza possibile, mentre come criterio sufficiente delle verità formali possiede senz'altro un orizzonte più vasto non sfiorato dal tempo», L. Conti, *Il principio di non contraddizione nella prospettiva epistemologica della Critica della ragion pura*, in *La contraddizione*, cit., p. 105.

struttura non fenomenica, opposta a quella di un oggetto costituito in conformità delle leggi che regolano l'ambito di oggettivazione dei fenomeni. In ultima analisi, è proprio il tempo la condizione fondamentale che consente di discernere il possibile dall'impossibile, di stabilire se ciò che è valido secondo le leggi del pensiero, sia anche valido secondo le leggi dell'esperienza. Tuttavia pensare l'impossibile come ciò che è fuori dal tempo perché si oppone a quelle stesse regole temporali prescritte dallo schematismo – più precisamente alla regola della sintesi successiva che determina il costituirsi di un oggetto possibile – non significa sostenere l'ipotesi di un nulla assoluto. L'impossibile è una categoria della modalità, da riguardare in questo contesto nel suo uso empirico, non trascendentale, implica cioè un'impossibilità dell'essere fenomenico – impossibilità ontologica –, non un'impossibilità assoluta. Conserva, inoltre, una struttura intelligibile, nel senso che il suo concetto – come l'esempio del bilineo rettilineo mostra – è pensabile ed esprimibile, sebbene non rappresentabile secondo le condizioni della nostra intuizione sensibile.

È proprio a partire da questo risultato che Vallenilla dà forma al suo discorso contrapponendo alla concezione kantiana del *nihil negativum* come concetto che contraddice le leggi stesse del tempo e che è fuori dal tempo fenomenico, una concezione del nulla assoluto riguardata, invece, in rapporto ad una temporalità originaria che funge da orizzonte di senso della sua manifestazione. Il nulla è tempo. Vallenilla ritiene che la concezione kantiana del tempo, considerato come parametro di riferimento per discernere il possibile dall'impossibile, rimane soggiogata da quella radice ontologica – più volte ricordata – dalla quale trae origine: l'essenza del flusso temporale che si attua come orizzonte di senso dell'essere è stata foggata sul presupposto di una previa comprensione naturale dell'essere. Se il possibile criticamente inteso ha un senso temporale, questo senso può essere spiegato solo sul presupposto di una concezione dell'essere dominata dall'idea di presenza. In rapporto alla filosofia kantiana il termine “presenza” va considerato in un'accezione più ristretta, nel senso che indica – tenendo presente l'interpretazione heideggeriana dell'ontologia kantiana<sup>382</sup> – quel modo di essere degli

---

<sup>382</sup> Nello scritto *La tesi di Kant sull'essere*, Heidegger pone in risalto la concezione critica dell'essere come “posizione” di un oggetto in relazione ad un io-soggetto, cioè l'essere come posizione consisterebbe in quell'oggettività degli oggetti che si costituisce in ultima analisi in rapporto all'unità sintetica originaria dell'appercezione trascendentale: «Kant chiama filosofia trascendentale l'ontologia trasformata in seguito alla critica della ragione pura, che pensa l'essere dell'ente come oggettività dell'oggetto dell'esperienza. Essa si fonda sulla logica, ma la logica non è più la logica formale, bensì la logica determinata dall'unità sintetica originaria dell'appercezione trascendentale», M. Heidegger, *La tesi di Kant sull'essere*, in *Segnavia*, cit., p. 410; sul significato dell'ontologia nella filosofia critica, cfr. G. Ferretti, *Ontologia e teologia in Kant*, cit.; P. Di Vona, *L'ontologia dimenticata. Dall'ontologia spagnola alla Critica della ragione pura*, La città del sole, Napoli 2008, pp. 127-129; A. Ciatello, *Ontologia critica e metafisica. Studio su Kant*, cit., pp. 127-145.

oggetti che stanno di fronte ad un soggetto che se li rappresenta, che se li “pone” dinnanzi (*Vor-stellen*), in quanto il soggetto conoscente «pro-pone l’orizzonte in cui è possibile scorgere un qualcosa come l’essere-posto e l’oggettività»<sup>383</sup>. L’orizzonte nel quale l’essere – nel significato kantiano di oggettività fenomenica costituita mediante l’attività sintetica dell’intelletto che opera sul molteplice dell’intuizione sensibile – si presenta è l’esperienza. Ed è appunto in rapporto all’esperienza che il tempo come condizione *a priori* del conoscere ha significato: «esso possiede una validità oggettiva soltanto in riferimento ai fenomeni»<sup>384</sup> e ciò si spiega in ragione del fatto che l’intuizione umana è sempre sensibile, si riferisce solo ad oggetti che modificano i nostri sensi. Kant afferma che se dal tempo si sottrae la particolare condizione della nostra sensibilità, «scomparirà anche il concetto di tempo: il quale tempo non inerisce agli oggetti stessi, ma semplicemente al soggetto che l’intuisce»<sup>385</sup>.

Secondo Vallenilla, è proprio a partire dal rapporto di reciproco condizionamento fra essere e tempo che si stabilisce il significato ontologico-temporale del possibile e dell’impossibile, quali categorie della modalità considerate in rapporto all’esperienza. L’impossibile, pur essendo il risultato di una negazione della successione temporale, non annienta il segno di quella temporalità ontologica dalla quale è derivato. Il tempo originario del nulla è, invece, un tempo non derivato, si origina dal nulla stesso, è un tempo “senza presenze”. Ciò che questo tempo rivela è piuttosto un’*assenza*, che non è semplice negazione dell’essere, ma è strettamente evidenza del nulla: «*Ausencia* no significa meramente *des-aparición*, sino más bien *patencia*. *La Ausencia, estrictamente dicho, es la patencia de la Nada*»<sup>386</sup>. In tal senso il nulla implica la configurazione di una temporalità *sui generis* la cui struttura è radicalmente diversa da quella del tempo ontologico. Nell’evidenziarsi del nulla non cessa il tempo, ma possiamo semplicemente dire che “c’è” tempo, così come “c’è” nulla<sup>387</sup>. L’espressione “c’è”, per quanto i limiti del linguaggio possano generare ambiguità, lungi dall’indicare il riferimento ad una dimensione ontologica, testimonia l’evidenza del nulla che si scopre come pura *assenza*:

La *Ausencia* atestigua que “hay” Nada. Este “haber” – en que aquello que “hay” rehusa toda calificación óntica u ontológica – es un *tener*. La *Ausencia* patentiza la *tenencia* de la Nada en aquel que se halla sumido en ella y la ha “experimentado”<sup>388</sup>.

<sup>383</sup> M. Heidegger, *La tesi di Kant sull’essere*, cit., p. 425.

<sup>384</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 137; A 34, B 51.

<sup>385</sup> *Ibidem*, p. 141; A 38, B 54.

<sup>386</sup> E. Mayz Vallenilla, *El problema de la nada en Kant*, cit., p. 255.

<sup>387</sup> *Ibidem*, p. 256.

<sup>388</sup> *Ibidem*

L'esperienza del nulla è l'esperienza dell'*assenza*, il tempo del nulla è il tempo vuoto della "di-solución del mundo", quel tempo finito che funge da orizzonte di senso del nulla, non dell'essere. L'ipotesi più suggestiva a cui approda Vallenilla è che proprio nella filosofia kantiana è possibile rintracciare un antecedente che confermi la sua idea di un nulla assoluto a partire dal quale è possibile scorgere una temporalità originaria, seppure la risposta kantiana risulti non completa perché ostacolata dalla concezione del tempo ontologico. Per mettere a fuoco la sua ipotesi dobbiamo certamente far valere una nozione di impossibilità da riguardare "sotto ogni riguardo", non semplicemente in rapporto al fenomeno, quale oggetto conoscibile della nostra esperienza. Ma una nozione come quella di impossibilità assoluta, proprio perché esprime il carattere della totalità, non è più "affare" dell'intelletto, ma oggetto di indagine della ragione metafisica che «oltrepassa ogni possibile uso empirico dell'intelletto»<sup>389</sup>. È qui che l'impossibile sembra trovare il suo fondamento: «Es decir, fuera de la Experiencia – esto es, en el campo de la Razón – lo *im-posible* parece tener un fundamento»<sup>390</sup>. Vallenilla ritiene che a questo livello d'indagine si intravede l'emergere di un autentico nulla, non più espressione di una negazione ontologica – negazione del fenomeno –, ma manifestazione di un essenziale e positiva negatività. La sfera "ulteriore" dischiusa dalla ragione metafisica verrebbe a coincidere con ciò che è radicalmente altro dall'essere, con il *nihil negativum* in quanto tale.

Quest'ultimo concetto non ha nulla a che fare con la nozione di *nihil negativum* riportata nella tavola kantiana del nulla perché si costruisce sulla base della completa rottura con quel fondo ontologico di riferimento che è l'esperienza. L'impossibile, in quanto fallisce come categoria ontologica, inaugura il regno della possibilità trascendentale<sup>391</sup>. Quest'ultima è sinonimo di qualcosa di impossibile che si mostra solo a livello della pura ragione. L'impossibilità assoluta viene a coincidere cioè con la sfera dell'intelligibile puro, si converte in noumeno. Dobbiamo a questo punto lasciare cadere la distinzione stabilita da Kant tra *nihil negativum* e *ens rationis*? In realtà questa distinzione resta senza dubbio valida se prestiamo fede al significato delle nozioni che il filosofo riporta nella tavola del nulla e che consentono di teorizzare un concetto del nulla sempre relativo, semplificato dall'espressione *non-fenomeno*. Se è, infatti, certo che secondo questi parametri di riferimento la distinzione risulta valida, nella prospettiva di Vallenilla risulta

---

<sup>389</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 439; A 232, B 285.

<sup>390</sup> E. Mayz Vallenilla, *El problema de la nada en Kant*, cit., p. 259.

<sup>391</sup> «Lo *im-posible*, en tanto fracasa como categoría y pierde sentido como concepto ontológico, inaugura eo ipso el reino de la *posibilidad trascendental*», *Ibidem*, p. 263.

di fatto superata. L'impossibile non è la negazione del fenomeno, ma è il noumeno come ciò che è assolutamente fuori dall'esperienza, l'*ens extramundanum* pensato «completamente al di fuori della serie del mondo sensibile (come *ens extramundanum*) e come semplicemente intelligibile»<sup>392</sup>.

Vallenilla si serve in questo contesto di un passo kantiano tratto dalla *Soluzione della quarta antinomia*, là dove il filosofo di Königsberg risolve il conflitto della ragione ammettendo la compatibilità logica della tesi con l'antitesi. L'ipotesi cioè di un essere necessario, sostenuta nella tesi, non solo è un'idea logicamente possibile, ma anche compossibile con il carattere mutevole e contingente del mondo empirico, come si sostiene nell'antitesi. Sia la tesi che l'antitesi possono essere, dunque, entrambe vere. La soluzione data da Kant non è certo finalizzata alla dimostrazione dell'esistenza incondizionata di un essere necessario, ma, come il filosofo stesso ricorda, mantenendo distinto l'ambito del fenomeno da quello del noumeno, è utile per «limitare la legge dell'uso meramente empirico dell'intelletto, in modo che essa non decida circa la possibilità delle cose in generale e perciò non dichiari impossibile l'intelligibile»<sup>393</sup>. Il fatto che Kant abbia lasciato aperto lo spazio del pensiero sul piano di una possibilità logica, ma anche metafisica, espressione di un'inevitabile esigenza dell'incondizionato propria dell'umana ragione, non autorizza, a mio avviso, il passo successivo di Vallenilla, secondo il quale, evidenziando proprio il carattere di trascendenza del noumeno, il piano della pura ragione mostrerebbe l'emergere di un λόγος radicalmente diverso dal λόγος dell'esperienza. Dovremmo pensare cioè all'esistenza di un λόγος di natura essenzialmente differente, ma che coesiste tuttavia con il λόγος dell'esperienza? L'ipotesi di Vallenilla porterebbe ad una risposta affermativa: questo λόγος è proprio del nulla, non dell'essere, rivela l'intelligibile nella sua positiva negatività. In più viene legittimato sul piano della ragione considerando che entrambe le proposizioni, cioè sia la tesi che l'antitesi, sono vere.

Oltre a ciò si tenga presente un'ipotesi ancora più estrema secondo la quale, avendo il dominio della ragione abolito ogni rapporto con l'esperienza e, quindi, con tutte le limitazioni implicate in una comprensione naturale dell'essere, è possibile teorizzare una temporalità originaria del nulla concepito sul piano di una veduta metafisica. Questo lo si può affermare però soltanto contravvenendo ad un carattere fondamentale della ragione kantiana in quanto facoltà metafisica, la sua "a-temporalità". La ragione pura, infatti,

---

<sup>392</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 823; A 561, B 589.

<sup>393</sup> *Ibidem*; A 562, B 590.

come Kant afferma, «non è essa stessa nel tempo»<sup>394</sup>. Ma come si può dedurre, a questo punto della trattazione, lo stare “fuori” del tempo della ragione non è propriamente messo in discussione, anzi diventa per Vallenilla soltanto un necessario presupposto per indicare l’assoluta indipendenza della ragione da quella tempo meramente ontologico. In sintesi quest’ultimo, quale orizzonte dell’essere e del non-essere, rimane completamente trasceso e superato dalla temporalità propria del nulla come *ens extramundanum*. Se il tempo ontologico si origina dall’orizzonte dell’essere considerato quale suo fondamento, il tempo del nulla trova il suo fondamento nell’assoluta negatività della ragione. Quest’ultima, dunque, non starebbe assolutamente fuori dal tempo, ma rivelerebbe semplicemente una temporalità di segno differente rispetto a quella fenomenica.

Tenendo presente la circolarità del rapporto esistente tra il tempo e il nulla a cui abbiamo precedentemente accennato, sarà proprio questa temporalità – teorizzata come assolutamente “altra” da quella ontologica – a strutturarsi come orizzonte di senso della negatività assoluta. Si badi bene, l’ipotesi raggiunta da Vallenilla di una ragione pura in cui si evidenzia il nulla in quanto tale o, il che è lo stesso, uno sradicamento totale dell’essere, mette in risalto la possibilità di un pensiero che non rifugge dal nulla, ma lo affronta a partire dalle sue autentiche radici. Se il pensiero ha per secoli mostrato la sua debolezza manifestando insuperabili difficoltà di fronte all’idea del nulla assoluto, ciò non è derivato da una sua mancanza o difetto, ma è stata l’inevitabile conseguenza di un essenziale impossibilità del pensare ontologico che ha tentato in ogni modo di comprimere all’interno del suo orizzonte di riferimento un concetto che per sua natura ne trascende assolutamente i confini. Solo nella misura in cui si intravede questo spazio di essenziale alterità dall’essere – che non è mera negazione dell’essere – è possibile l’accesso al regno della negatività assoluta e con esso, non solo un pensiero del nulla che non implica contraddizioni e aporie, ma anche e soprattutto quel tempo nascosto che al di là dell’essere si scopre come la temporalità originaria del nulla.

A conclusione della presente indagine, non certamente priva di difficoltà, va sicuramente riconosciuto che l’interpretazione di Vallenilla, per quanto suggestiva si presenti, si è rivelata come un primo tentativo ardito e coraggioso di pensare il nulla assoluto sulla base di una propria essenziale struttura capace di “sostenersi” da sé e a partire da se stessa. Ancora più ardito si è rivelato il tentativo di costruire il suo pensiero sullo sfondo di una singolare sintesi del pensiero kantiano con quello heideggeriano. La sua minuziosa indagine sulla tavola kantiana del nulla è stata, per così dire, filtrata dallo

---

<sup>394</sup>*Ibidem*, p. 815; A 556, B 584.

sguardo della filosofia heideggeriana, provocando addirittura un'estensione di quest'ultima per abbracciare "oltre" l'essere anche il nulla. Il nulla di cui parla Vallenilla non è il "non" dell'ente, quel "non" che la differenza ontologica, messa in luce da Heidegger<sup>395</sup>, interpone tra l'ente e l'essere, ma è un *nihil negativum* – quello che Heidegger esclude<sup>396</sup> – colto come assoluta alterità dall'essere.

Nella stessa interpretazione che Heidegger dà del concetto kantiano del nulla non si giunge ad un nulla assoluto, bensì ad identificare il nulla con il "fondamento", con ciò che, in quanto rende possibile il costituirsi degli oggetti fenomenici, non è riducibile a nessuno di questi ultimi, ma si scopre come il loro orizzonte di trascendenza. Ed, infatti, Heidegger afferma:

ma che cos'è ciò che noi, con le nostre sole risorse, mettiamo in grado di obiettarci? non può essere un ente. E se non è un ente, deve essere senz'altro un nulla. Dar adito all'obiettarci di... deve equivalere a portarsi e tenersi dentro il nulla<sup>397</sup>.

Ed aggiunge: «Naturalmente, il nulla di cui parliamo non è il *nihil absolutum*»<sup>398</sup>. Il discorso di Heidegger resta cioè rivolto ad un'indagine che trascende l'ordine dell'ente tematicamente afferrato per riferirsi a quelle condizioni che consentono in via preliminare il costituirsi del rapporto stesso di obiettazione. Il nulla, quindi, rivela questo positivo fondare del soggetto cosciente finito che solo mantenendo aperto l'orizzonte puro della trascendenza può consentire lo stesso manifestarsi dell'ente e la sua oggettiva conoscenza. La conoscenza ontologica posta in rilievo da Heidegger si riduce però all'orizzonte del conoscere fenomenico, proprio dell'uomo, tralasciando la complessa problematica ontologica del noumeno che pure ha un ruolo importante nel criticismo kantiano.

Lo stesso Vallenilla, è costretto a guardare oltre i limiti del fenomenico – condizionato da una comprensione naturale dell'essere –, per "riappropriarsi" del significato di un autentico nulla che non si origina semplicemente come deficienza dell'essere, ma si afferma nella sua originaria e positiva negatività. Solo in tal modo, Vallenilla sembra trovare un sostegno per la teorizzazione di una nozione di impossibilità assoluta essenzialmente opposta al concetto critico di impossibilità che finisce, nella sua

---

<sup>395</sup> M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, cit., p. 79.

<sup>396</sup> «La differenza ontologica è il "non" tra ente ed essere. Ma, allo stesso modo in cui l'essere come "non" relativo all'ente non è un niente nel senso del *nihil negativum*, così la differenza, come "non" tra ente ed essere, non è il semplice prodotto di una distinzione dell'intelletto (*ens rationis*)», *Ibidem*

<sup>397</sup> M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 69.

<sup>398</sup> *Ibidem*

interpretazione, per non aver più alcun significato in rapporto all'esperienza: essendo il possibile l'unico in grado di darsi nel campo dell'esperienza, non ha senso parlare di impossibilità ontologica. Considerare l'impossibilità come una categoria modale dell'essere non ha senso. Le sue parole sono chiare ed inequivocabili a riguardo: «siendo *lo posible* lo único capaz de darse en el campo de la Experiencia, *lo im-posible*, como tal, no existe: es un concepto fallido, sin ninguna función ni jerarquía ontológica»<sup>399</sup>.

Nel campo dell'esperienza – cioè dell'essere per Vallenilla – l'impossibile è un concetto fallito, non può trovare posto, non ha rilevanza alcuna. Questa conclusione sembra essere l'esito di un ragionamento che riduce la nozione di essere alla sfera dell'oggettivazione fenomenica e sembra partire da un apparente presupposto secondo il quale possibilità e realtà nel criticismo risultano coincidenti. Ora è vero che Kant afferma che «tutto il reale è possibile»<sup>400</sup>, ma da ciò non sembra conseguire che tutto ciò che è possibile è reale e né tantomeno si ricava, come sembra emergere dal ragionamento di Vallenilla, che ciò che non è reale – nel significato di realtà fenomenica – sia da riguardare come assolutamente impossibile. La limitazione del possibile al piano dell'esperienza disconoscerebbe quel duplice livello di indagine in cui Kant articola il suo discorso intorno alla nozione di possibilità – che va intesa sia in rapporto alla nostra intuizione sensibile, sia in rapporto al piano del puro pensare –, così come lascerebbe fuori da ogni questione l'inevitabilità del problema metafisico posto dalla ragione. È necessario, infatti, tener conto che oltre alla possibilità logica, fondata sul principio di non contraddizione, e alla possibilità reale che richiede sempre l'accordo del concetto puro con l'intuizione sensibile, è presente, nel pensiero critico, sebbene non teorizzata esplicitamente, un terzo tipo di possibilità che va riguardata in rapporto alle idee e ai loro oggetti metafisici. Quest'ultima consente di giustificare razionalmente la possibilità interna delle idee – deduzione soggettiva delle idee – «a partire dalla natura della nostra ragione»<sup>401</sup>. Dialettico, infatti, non è il principio supremo della ragione, corrispondente all'esigenza razionale dell'incondizionato, quanto piuttosto l'uso indebito di questo principio che, impiegato costitutivamente, pretende di conoscere come reale e determinato ciò che, invece, è pensato soltanto come possibile e indeterminato nell'idea.

In questa prospettiva, il filosofo giustifica

---

<sup>399</sup> E. Mayz Vallenilla, *El problema de la nada en Kant*, cit., p. 259.

<sup>400</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 439; A 231, B 283.

<sup>401</sup> *Ibidem*, p. 581; A 336, B 393.

*il diritto del bisogno* della ragione, quale fondamento soggettivo, di presupporre e di ammettere qualcosa che essa non può pretendere di sapere in base a fondamenti oggettivi, cioè il diritto di *orientarsi* nel pensiero – nello spazio smisurato del soprasensibile per noi avvolto da tenebre profonde – unicamente in virtù del proprio bisogno<sup>402</sup>.

Kant, pur non potendo, nel caso delle idee, fornire una deduzione oggettiva – analogamente alla deduzione trascendentale delle categorie – in grado di fondare la loro relazione ad un oggetto, assicura, tuttavia, la loro possibilità metafisica, giustificata non solo in rapporto al principio logico di non contraddizione, ma anche e soprattutto in rapporto al bisogno naturale della ragione. Le idee acquistano in qualche modo un valore “oggettivo” e necessario perché razionalmente fondate – non sono concetti arbitrari –, sebbene non dal punto di vista della conoscenza determinata che è propria dell’oggetto fenomenico. La possibilità di accesso alla sfera intelligibile resta, infatti, una possibilità problematica e soltanto negativa: possiamo pensare oggetti noumenici nella misura in cui non si può addurre alcuna ragione *a priori* che ci induca a respingerli, a negarli piuttosto che affermarli, ma in ogni caso il compimento della loro possibilità logica in quella reale resta indeterminato ed eventualmente ammissibile solo in termini negativi nel senso che la supposta possibilità reale dei noumeni non è certamente la possibilità reale dei fenomeni. La prima, per essere fondata, richiederebbe il riferimento ad un’intuizione intellettuale e, nell’ipotesi che questa sia data, non avrebbe alcun senso far valere la distinzione kantiana tra pensare e conoscere, né sarebbe legittimo relegare il concetto del noumeno nella sfera dell’indeterminato e del nulla. È solo dal punto di vista del soggetto razionale finito, il quale non possiede questa speciale maniera di intuire, che il noumeno diventa un *ens rationis*, un concetto vuoto al quale non è possibile adeguare nessuna intuizione sensibile.

Ciò detto, non sembra sia effettivamente possibile superare, dal punto di vista della ragione umana, quel limite, tanto criticato da Vallenilla, che si esprime nel concetto di negazione ontologica. È vero che lo spazio della ragione metafisica è da considerarsi uno spazio vuoto di oggetti, ma questo, a mio avviso, non implica che la ragione pura si manifesti come assoluta negatività strutturata sulla base di un proprio λόγος, assolutamente indipendente da quello dell’esperienza. Problematizziamo questo aspetto nella forma di una domanda: è possibile affermare che la ragione pura faccia “esperienza” del nulla assoluto, che lo sperimenti come un correlato non ontologico rivestito di pura

---

<sup>402</sup> Id., *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, Adelphi, Milano 2000, p. 51; G. S. VIII, 137.

negatività? O, detto altrimenti, può davvero il pensiero puro strutturarsi, mediante forme e categorie altre dal λόγος dell'essere, come pensiero originario del nulla? Dal punto di vista del criticismo kantiano la risposta non può che essere negativa. In primo luogo, si tenga presente che la struttura categoriale con la quale conosciamo l'oggetto fenomenico è quella medesima struttura con la quale pensiamo l'oggetto noumenico, con la differenza che, nel primo caso, le categorie richiedono di essere "adattate" alle intuizioni sensibili attraverso gli schemi o determinazioni di tempo, diventando così categorie schematizzate; nel secondo caso, invece, non sono altro che «forme del pensiero, che contengono semplicemente la facoltà logica di unificare a priori in una coscienza il molteplice dato nell'intuizione»<sup>403</sup>. Supposto, quindi, che la struttura categoriale è comune al pensare e al conoscere, non si comprende in che modo il pensare puro possa utilizzare un λόγος assolutamente altro dall'essere.

In secondo luogo, si ricordi che Kant procede alla divisione del concetto del nulla partendo dalla nozione di oggetto in generale al quale solo le categorie, che hanno la loro sede ed origine nell'intelletto puro, possono riferirsi. Questo oggetto, pur essendo indeterminato da un punto di vista conoscitivo, non sembra tuttavia coincidere con la nozione dell'essere assolutamente indeterminato, il cui significato, d'altronde, si confonde con quello di un mero nulla. Come spiegato, il riferimento all'oggetto in generale sembra piuttosto assicurare preliminarmente la validità stessa del pensare *a priori* (*Denken*) come pensare riferito a qualcosa: «qualcosa significa ogni oggetto di pensiero e si tratta di un qualcosa logico. Il concetto di oggetto in generale equivale al concetto supremo di ogni conoscenza»<sup>404</sup>. Questa assunzione preliminare dell'oggetto in generale, che ha un significato essenzialmente logico ed è assunto come concetto supremo di ogni conoscenza, esclude, a mio avviso, la possibilità del pensiero di riferirsi originariamente al nulla assoluto.

Vorrei, inoltre, osservare che risulta estremamente problematico interpretare il rapporto tra fenomeno e noumeno, prescindendo dalle distinzioni fatte da Kant nella tavola del nulla, nei termini di una radicale differenza tra una comprensione naturale dell'essere e una dimensione originaria del nulla. Tenendo presente il pensiero di Vallenilla, le distinzioni che Kant fa emergere in quella tavola cadrebbero tutte nella sfera dell'essere il cui orizzonte di senso è dischiuso da quel tempo ontologico che condiziona l'emergere di un concetto sempre relativo del nulla – nulla del fenomeno –. Questa conclusione è giusta, ma riduce, a mio avviso, l'essere al solo significato di oggetto fenomenico che,

---

<sup>403</sup> Id., *Critica della ragion pura*, cit., p. 471; A 248, B 305.

<sup>404</sup> Id., *Realtà ed esistenza. Lezioni di Metafisica: introduzione e Ontologia*, cit., p. 79; G. S. XXXIII.

sebbene sia quello fondamentale, non esclude tuttavia il riferimento all'ambito metafisico e al singolarissimo statuto ontologico degli "oggetti noumenici". Questi ultimi sono un nulla per noi, ma non si può affermare che lo siano assolutamente. Identificare, quindi, l'ambito metafisico con il "luogo" proprio del nulla assoluto sembra, a mio avviso, non accordarsi con i presupposti fondamentali della filosofia kantiana. Così come ritengo sia forzata l'idea di ripensare il nulla kantiano a partire dal tempo.

Si osservi, che, per quanto alcune modalità del nulla presentino una struttura in parte fenomenica – si pensi in particolare al *nihil privativum* e all'*ens imaginarium* nel cui concetto è contenuto un riferimento alla condizione formale del tempo –, il significato complessivo che si ricava dall'analisi di quella tavola, implica in ogni caso l'impossibilità di rappresentare il nulla sul piano dell'esperienza. Impossibilità che non deriva da un annientamento totale delle nostre strutture conoscitive, quanto piuttosto dalla mancanza di una certa condizione che produce un vuoto o dalla parte del concetto – come nel caso dell'*ens rationis* e del *nihil negativum* – o dalla parte dell'oggetto – come nel caso del *nihil privativum* e dell'*ens imaginarium*. In entrambi i casi, però, ciò che viene negato è proprio l'attuazione di quel processo sintetico che, mediante l'agire delle categorie sul molteplice dell'intuizione sensibile, determina il costituirsi dell'oggetto d'esperienza. Il nulla sembra così implicare una negazione dell'uso schematizzato delle categorie e, di conseguenza, una negazione del tempo. Non sembra si possa, dunque, rintracciare una relazione tra il tempo e la nozione kantiana del nulla, né individuare una radice temporale del nulla – come sostiene Vallenilla –, anzi il nulla per noi sembra essere proprio ciò che non può temporalizzarsi cadendo completamente fuori dalla nostra sfera rappresentativa. Nemmeno rileggere Kant alla luce della filosofia heideggeriana potrebbe, a mio avviso, fondare questa relazione tra il tempo e il nulla, tenendo conto soprattutto dell'approccio fenomenologico in cui quest'ultima descrive l'esperienza della verità, da intendersi come originaria apertura e svelamento – dal significato greco di ἀλήθεια –, significato non conciliabile con la teoria della verità propria del pensiero critico<sup>405</sup>. Il tempo ontologico – il tempo fenomenico – non è un tempo che occulta o copre un tempo più originario che emerge in relazione alla differenza ontologica. Il tempo è una condizione formale *a priori*,

---

<sup>405</sup> Kant non rifiuta la definizione della verità come accordo della conoscenza col suo oggetto – per quanto questa è la definizione soltanto nominale della verità –, ma pone in rilievo l'assurdità che deriverebbe dal voler stabilire un criterio unico di verità valido per tutte le conoscenze possibili. Si tenga presente a riguardo il seguente passo kantiano tratto dall'*Enciclopedia filosofica*: «la risposta alla domanda "che cos'è la verità" resta quindi indeterminata, e della verità non è possibile indicare un tratto distintivo universalmente valido, né una regola generale, perché la verità diventa tale solo in quanto concorda con un oggetto determinato», Id., *Enciclopedia filosofica*, a cura di G. Landolfi Petrone e L. Balbiani, Bompiani, Milano 2003, pp. 135-136; G. S. XXIX.

propria del soggetto razionale finito, che ha una realtà oggettiva soltanto se considerata in rapporto ai fenomeni. Posta la sua idealità trascendentale, non può, a mio avviso, implicare una struttura entitativa simile a quella di ogni altro ente che si dà sul modello della semplice-presenza<sup>406</sup>. Ciò che è forma, in quanto condizione di possibilità dell'oggetto, non è riducibile all'oggetto stesso, ciò che è un modo di intuire non è riducibile al suo intuito.

Anche la nozione di impossibilità assoluta, individuata da Vallenilla, e che può indubbiamente aprire nuove prospettive all'indagine filosofica in quanto teorizzata a livello della ragione pura, metafisica, sembra, a mio avviso, non accordarsi con lo spirito della filosofia kantiana che più modestamente riconosce di non poter pronunciare giudizi determinanti in rapporto alla sfera soprasensibile:

Una volta che io disponga di concetti puri dell'intelletto, posso anche escogitare oggetti che sono forse impossibili, o che forse sono possibili in sé, ma che non possono essere dati in alcuna esperienza, in quanto nella connessione di quei concetti si sarebbe potuto tralasciare qualcosa che pure fa parte necessariamente della condizione di un'esperienza possibile (il concetto di uno spirito), o forse si sarebbero potuti estendere dei concetti puri dell'intelletto al di là di ciò che l'esperienza può abbracciare (il concetto di Dio)<sup>407</sup>.

L'indeterminatezza dal punto di vista conoscitivo, l'impossibilità di formulare giudizi determinanti sulla natura degli oggetti metafisici, non decreta una caduta nichilistica, una riduzione del mondo intelligibile al nulla assoluto, il che, d'altronde, implicherebbe una riduzione dell'essere esclusivamente all'ambito fenomenico – come sembra si ricavi dalla stessa interpretazione di Vallenilla –. Ora è vero che l'ontologia critica, come si è detto, è un'ontologia del fenomenico e che, quindi, il nulla della tavola kantiana ha un significato soltanto relativo individuabile in quel “non” che nega il fenomeno, ma questo non esclude la possibilità di riferirsi ad un'ontologia del noumenico: l'incondizionato è il termine ultimo, inevitabile e insopprimibile, nel quale la ragione completa e realizza se stessa. La metafisica è radicata nella natura stessa della ragione e finché vi sarà un'essere pensante, vi sarà una metafisica. L'esigenza dell'incondizionato non annulla, ma fonda –

---

<sup>406</sup> Mi discosto, a riguardo, dall'interpretazione di Vallenilla secondo cui il tempo, pur essendo una condizione soggettiva *a priori*, presenta una struttura ontologica reale, al pari di ogni altro ente: «En tal sentido, aun sirviendo de *horizonte* para los demás entes, valga decir, siendo su “condición de posibilidad”, el Tiempo en sí mismo es portador de una estructura ontológica real, y, por tanto, semejante a la de cualquier ente “ante los ojos”», in E. Mayz Vallenilla, *El problema de la nada en Kant*, cit., p. 185.

<sup>407</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 1203-1205; A 96.

sebbene non conoscitivamente – la possibilità di riferirsi ad una concezione dell’essere come ulteriorità e differenza<sup>408</sup>. Se per Vallenilla l’ambito del fenomenico, caratterizzato da una comprensione naturale dell’essere, rappresenta il limite che occorre superare in quanto determina il condizionamento di quel tempo ontologico occultante la temporalità originaria del nulla assoluto, a me sembra che proprio nel mantenimento di questo limite sia possibile dischiudere ed affermare nella sua differenza, la dimensione superiore della ragione metafisica, quella che rinvia non ad un nulla assoluto<sup>409</sup>, ma ad un pensiero dell’essere altro e profondamente differente da quello dell’oggettività fenomenica. Quest’ultima legata alla finitezza umana non può racchiudere il senso ultimo dell’essere, ma rimanda inevitabilmente a ciò che è altro da sé e che è in grado di limitarla e, al tempo stesso, di costituirne nel suo autentico significato.

---

<sup>408</sup> Per un approfondimento della concezione dell’essere come ulteriorità e differenza che rinvia, in ultima analisi, alla problematica ontologica del noumeno, si veda G. Ferretti, *Ontologia e teologia in Kant*, cit., pp. 57-79.

<sup>409</sup> Che l’idea del nulla assoluto riaffiori, come vedremo, nella prova cosmologica dell’esistenza di Dio a proposito della vertiginosa domanda che l’Essere supremo rivolge a se stesso circa la sua origine e provenienza, non conduce, a mio avviso, ad affermare che il pensiero puro, come sostiene Vallenilla, si possa originariamente costituire come pensiero del nulla. Ritengo che l’esigenza dell’incondizionato che fonda il significato metafisico della ragione, sostenga, piuttosto, un pensiero dell’essere e non del nulla.

## CAPITOLO IV

### IL PRINCIPIO DI RAGION SUFFICIENTE TRA L'ANALITICA E LA DIALETTICA TRASCENDENTALE

#### 1. Principio di ragione, giudizi analitici e giudizi sintetici

L'indagine condotta sul Kant precritico, sebbene limitata solo ad alcuni suoi scritti, ritenuti, a mio avviso, fondamentali per la comprensione della genesi e della posizione dei problemi relativi alle tematiche in esame, ha fatto emergere tutta la problematicità interna alla speculazione kantiana che, fin da subito, sembra manifestare una certa insofferenza alla logica razionalistica, alla sua pretesa riduzione della realtà e della conoscenza a meri concetti e relazioni tra concetti. Se si vuole in qualche modo attribuire una certa identità al pensiero precritico, la si può, a mio avviso, rintracciare proprio nel suo deciso e progressivo distacco dalla logica wolffiana, iniziato nella *Nova Dilucidatio* con la critica alla validità incondizionata del principio di ragione che Kant limita alle sole esistenze contingenti e culminato nella concezione della dualità dei mondi, sensibile e intelligibile, teorizzata nella *Dissertazione del '70*. Ed è proprio all'interno di questa separazione tra il piano logico-metafisico e quello reale che si è sviluppata la riflessione kantiana sul problema della causalità, il quale, come si è visto, già nelle *Negativen Grössen*, aveva lasciato in sospeso non pochi interrogativi. La separazione dei giudizi analitici da quei concetti semplici, non più divisibili (*unauflöslichen Begriffe*), delle cause reali, aveva risolto soltanto negativamente il problema, dichiarando l'impossibilità di ridurre la causalità – in senso reale si intende – al principio di identità wolffiano.

Riflettendo sul rapporto causale e sulla possibilità di connessione del diverso da questo implicata e non giustificabile analiticamente, il filosofo spiana la strada alla formulazione del problema critico circa la possibilità dei giudizi sintetici *a priori*. Ma procediamo con ordine, chiarendo, in primo luogo, la distinzione tra giudizi analitici e giudizi sintetici che il filosofo sviluppa nella *Critica della ragion pura*. Il giudizio, da un punto di vista meramente formale, è un rapporto tra due concetti, indica cioè una relazione tra un soggetto e un predicato. Questa relazione può essere di due specie:

O il predicato B appartiene al soggetto A, come qualcosa che è contenuto (implicitamente) in questo concetto A; oppure B si trova completamente al di fuori del concetto A, sebbene stia in connessione con esso. Nel primo caso chiamo il giudizio *analitico*, nell'altro *sintetico*<sup>410</sup>.

Nei giudizi analitici la connessione del predicato col soggetto è meramente esplicativa nel senso che il predicato non aggiunge nulla al concetto del soggetto, ma esprime soltanto un contenuto già presente in esso, sebbene confusamente. Infatti, questa funzione esplicativa del predicato, che rende esplicito l'implicito, sembra essere spiegata, in termini cartesiani, come passaggio da ciò che è oscuro e ancora confuso a ciò che è chiaro e distinto. Aspetto, quest'ultimo, che emerge con maggiore evidenza in un passo de *I progressi della metafisica* là dove il filosofo sottolinea che ogni giudizio deve mirare alla chiarezza del concetto e, riferendosi ai giudizi analitici, afferma:

i giudizi sono *analitici* quando il loro predicato rappresenta in modo chiaro (*explicite*) solo ciò che era pensato, ancorché in modo oscuro (*implicite*), nel concetto del soggetto, per esempio: ogni corpo è esteso<sup>411</sup>.

La proposizione citata «ogni corpo è esteso» è un esempio – che si ritrova anche nella *Critica della ragion pura* – del giudizio analitico perché nel concetto di corpo è già implicitamente contenuto il predicato dell'estensione, per cui affermare che un corpo è inesteso, implica un'evidente contraddizione. E, difatti, l'unica verità di per sé evidente è proprio quella dei giudizi analitici, fondata sul principio logico di non contraddizione secondo cui «a nessuna cosa spetta un predicato che la contraddica<sup>412</sup>». Ed è proprio in ragione di questo principio che si esclude, in quanto impossibile, l'opposto contraddittorio al concetto del soggetto. Va fatta, però, a mio avviso, una precisazione. I giudizi analitici non sono tautologici: «se si volessero chiamare identici tali giudizi, si creerebbe solo confusione e nient'altro<sup>413</sup>». Dire che i giudizi analitici si fondano sull'identità<sup>414</sup> non equivale a dire che tali giudizi siano identici. Non si verifica, infatti,

---

<sup>410</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 83; A 6-7, B 10.

<sup>411</sup> Id., *I progressi della metafisica*, in *Scritti sul criticismo*, cit., p. 214; G. S. XX, 322.

<sup>412</sup> Id., *Critica della ragion pura*, cit., p. 317; A 151, B 190. Per un approfondimento della funzione del principio logico di non contraddizione in rapporto ai giudizi analitici cfr. L. W. Beck, *Can Kant's synthetic judgments be made analytic?*, in *Kant: disputed questions*, edited by Moltke S. Gram, Quadrangle Books, Chicago 1967, pp. 232-233.

<sup>413</sup> E. Kant, *I progressi della metafisica*, cit., p. 214; G. S. XX, 322.

<sup>414</sup> Come osserva L. Conti, il criterio logico del giudizio analitico «è indifferentemente indicato da Kant sia come principio di identità che come principio di non contraddizione. Questo significa che nell'ambito analitico ambedue i principi hanno la stessa struttura e la stessa funzione: la conformità all'uno è nel

la condizione in cui il predicato sia identico al concetto del soggetto – il che implicherebbe la relazione di identità  $A=A$  –, essendo piuttosto ricavato per mezzo dell'analisi e della scomposizione del concetto stesso, il quale, contenendo una molteplicità di predicati, non è riducibile alla singola nota che serve sì a spiegarlo, ma solo parzialmente.

Riferendoci al giudizio analitico sopra citato, «ogni corpo è esteso», il predicato dell'estensione è ottenuto mediante la scomposizione del concetto di corpo: «mi è sufficiente scomporre quel concetto, e cioè divenire cosciente del molteplice che io penso sempre in esso, per trovarvi quel predicato». Affermare, quindi, che questo giudizio sia «una pura tautologia, perché ripete nel predicato il medesimo contenuto implicito nella nozione del soggetto<sup>415</sup>», è, a mio avviso, un errore che va a contraddire, per giunta, il valore esplicativo che Kant attribuisce ai giudizi analitici. Infatti, se tali giudizi fossero tautologici, nulla espliciterebbero del concetto per renderlo chiaro e intelligibile: «coi giudizi identici si spiegherebbe *idem per idem*, e dunque non si spiegherebbe proprio nulla<sup>416</sup>». Il carattere esplicativo di questi giudizi consente piuttosto un'articolazione e un'esplicitazione dell'identico, ma non un'identità. Considerando che il rapporto tra soggetto e predicato è meramente analitico, il piano di riferimento che giustifica la possibilità di questi giudizi è quello logico-formale, il quale è del tutto indifferente rispetto all'oggetto della conoscenza<sup>417</sup>. Per tale ragione i giudizi analitici sono sempre *a priori* e la loro verità e necessità è stabilita in base al principio logico di non contraddizione, indipendentemente dall'appartenenza del concetto del soggetto all'ambito fenomenico o noumenico.

Diverso, invece, il caso in cui il predicato, pur entrando in relazione con il soggetto, non è una nota contenuta nel suo concetto, ma è qualcosa di totalmente diverso da esso: «nei giudizi sintetici devo andare al di fuori del concetto dato, per considerare la sua relazione con qualcosa di totalmente altro rispetto a ciò che in esso era già pensato<sup>418</sup>». Per tale ragione, i giudizi sintetici, diversamente da quelli analitici, non sono meramente esplicativi, ma estensivi (*Erweiterungsurteile*). Nella proposizione «tutti i

---

contempo la conformità all'altro», in L. Conti: *Il principio di non contraddizione nella prospettiva epistemologica della Critica della ragion pura*, in *La contraddizione*, cit., p. 89.

<sup>415</sup> *Ibidem*. Considerando il giudizio analitico una pura tautologia, L. Conti giunge ad affermare che «la proposizione “i corpi sono estesi” è analitica, perché equivale a dire “i corpi-estesi sono estesi”», *Ibidem*. Mi discosto in questo caso dall'interpretazione di L. Conti perché, a mio avviso, in un giudizio analitico, il predicato non ripete, ma esplicita il contenuto di un concetto. I giudizi analitici sono esplicativi (*Erläuterungs Urteile*), non tautologici.

<sup>416</sup> E. Kant, *I progressi della metafisica*, cit., p. 214; G. S. XX, 322.

<sup>417</sup> La logica generale o formale «non ci insegna assolutamente nulla sul contenuto della conoscenza, bensì ci insegna esclusivamente le condizioni formali del suo accordo con l'intelletto, le quali, d'altronde, sono del tutto indifferenti rispetto agli oggetti», Id., *Critica della ragion pura*, cit., p. 181; A 61, B 86.

<sup>418</sup> *Ibidem*, p. 323; A 154, B 193-194.

corpi sono pesanti», il predicato è completamente differente da ciò che è contenuto nel concetto di corpo in generale, per cui un tale giudizio, aggiungendo qualcosa di nuovo al concetto dato, ne consente un ampliamento della conoscenza. Questo ampliamento, nel caso particolare dell'esempio citato, ha un fondamento empirico nel senso che il predicato della pesantezza è ricavato dall'esperienza – non per analisi dal concetto di corpo –, quindi, nell'ipotesi che tale predicato venga negato, non si rischia di incorrere in una contraddizione logica. Non spetta, infatti, al principio di non contraddizione, che ha un significato essenzialmente analitico, la funzione di determinare la connessione tra soggetto e predicato, che, in tal caso, invece, spetta soltanto all'esperienza la quale, tuttavia, non garantisce lo stesso grado di universalità, né tantomeno la necessità propria dei giudizi analitici. I giudizi d'esperienza (*Erfahrungsurteile*), infatti, «ci insegnano certamente come sono fatte certe cose, ma non ci insegnano mai che esse devono necessariamente essere così e non possono esser fatte invece in altro modo<sup>419</sup>».

Questa necessità ci rinvia piuttosto al piano meramente logico e presuppone l'impossibilità dell'opposto, per cui vi è una ragione – logicamente intesa – che spiega, ad esempio, perché un corpo sia divisibile piuttosto che indivisibile. Questa ragione è contenuta nel concetto del soggetto, nel caso particolare, nel concetto di corpo, che può essere inteso come fondamento logico del predicato:

la proposizione ogni corpo è divisibile ha certo una ragione (*Grund*), e precisamente in se stessa, può cioè essere riguardata come conseguenza del predicato a partire dal concetto del soggetto secondo il principio di contraddizione, e perciò secondo il principio dei giudizi analitici<sup>420</sup>.

L'affermazione del filosofo secondo cui la proposizione “ogni corpo è divisibile” debba essere riguardata come conseguenza del predicato, pone in luce, sebbene si riconosca non esplicitamente, il processo di deduzione analitica, giacché, mediante la scomposizione, si ricava il concetto di divisibilità a partire da un predicato essenziale del concetto di corpo, vale a dire l'estensione. In realtà questo ragionamento presuppone la distinzione tra predicati essenziali e attributi analitici<sup>421</sup>. Quest'ultimi, pur non essendo essenziali, derivano tuttavia da altri predicati inerenti allo stesso soggetto e sono, quindi, dedotti, sebbene mediatamente, dal medesimo fondamento logico. In questo senso, la divisibilità

---

<sup>419</sup> Id., *I progressi della metafisica*, cit., p. 214; G. S. XX, 323.

<sup>420</sup> *Ibidem*, p. 172; G. S. XX, 278.

<sup>421</sup> Cfr. lettera A Carl Leonhard Reinhold, 12 maggio 1789, in Id., *Epistolario filosofico, 1761-1800*, cit., pp. 181-183; G. S. XI, 34-36.

è un attributo che discende come conseguenza (*rationatum*) necessaria dal predicato essenziale dell'estensione, entrambi però inerenti allo stesso concetto di corpo. In tal modo si spiega anche il seguente passo tratto da *Su una scoperta secondo la quale ogni nuova critica della ragion pura sarebbe resa superflua da una più antica*: di una proposizione si può

benissimo affermare che essa possiede in se stessa il fondamento (quello logico) della sua verità, poiché il concetto di soggetto è qualcosa di differente da quello di predicato e può racchiudere il fondamento di questo<sup>422</sup>.

La distinzione tra soggetto e predicato, che apprendiamo dal passo citato, deve intendersi, a mio avviso, come distinzione logica, nel senso che il concetto del soggetto, in quanto fondamento, non è identico al concetto del predicato che è una sua conseguenza, quindi, riprendendo l'esempio citato, il concetto di corpo è logicamente distinto dal concetto di divisibile, poiché il primo contiene bensì il secondo, ma anche altro. Ciò serve, d'altronde, come ulteriore dimostrazione del carattere non tautologico dei giudizi analitici. Va detto, però, che la distinzione tra soggetto e predicato è, a mio avviso, sottolineata soprattutto per fare emergere il concetto di fondamento<sup>423</sup> che, in generale, deve essere sempre inteso come qualcosa di diverso rispetto alla conseguenza che pone. Ciò vale in ogni caso, dunque, anche in rapporto ai giudizi analitici, sebbene come si è spiegato, si tratta di una distinzione meramente logica che non annulla l'analiticità del giudizio stesso. Come si può notare dal ragionamento appena esposto, la determinazione della verità e della necessità dei giudizi analitici è sì fondata sul principio di non contraddizione, ma è anche dimostrata in base al principio di ragion sufficiente che determina la connessione necessaria dei predicati che ineriscono ad un soggetto. Il principio di ragione non può che essere inteso in questo contesto come principio (*Grundsatz*) logico<sup>424</sup>, per mezzo del quale si congiunge necessariamente un predicato ad

---

<sup>422</sup> Id., *Su una scoperta secondo la quale ogni nuova critica della ragion pura sarebbe resa superflua da una più antica*, cit., pp. 74-75; G. S. VIII, 198.

<sup>423</sup> Il fondamento è in generale «ciò da cui è posto *in modo determinato* qualcos'altro (di diverso) (*quo posito determinate ponitur aliud*). Conseguenza (*rationatum*) è *quod non ponitur, nisi posito alio*. Il fondamento deve dunque essere sempre qualcosa di diverso dalla conseguenza», lettera *A Carl Leonhard Reinhold*, 12 maggio 1789, in Id., *Epistolario filosofico, 1761-1800*, cit., p. 182; G. S. XI, 35.

<sup>424</sup> Sul significato logico del principio di ragion sufficiente si tenga presente anche quanto il filosofo afferma nella *Logica*, là dove tale principio, riguardante la connessione di una conoscenza con fondamenti e conseguenze, viene indicato come un criterio formale «della verità logica *estrinseca* o della *razionabilità* della conoscenza», Id., *Logica*, cit., p. 45; G. S. IX, 51-52. Questo significato viene messo in luce anche da A. Schopenhauer nella sua ricognizione storica del principio di ragion sufficiente, dove, pur riconoscendo al filosofo di Königsberg il merito di aver distinto il fondamento logico da quello reale, ritiene che tale distinzione non sia sufficientemente perspicua e dia «in tal modo occasione a oscurità e fraintendimenti»,

un soggetto con esclusione del suo opposto, e, proprio in quanto si riferisce a fondamenti analitici, è subordinato allo stesso principio di non contraddizione.

La rigorosa universalità e l'assoluta necessità dei giudizi analitici è fondata del tutto *a priori* e non potrebbe mai derivare dall'esperienza che, come si è visto, pur fondando la connessione dei termini di quei giudizi sintetici che abbiamo chiamato, appunto, giudizi d'esperienza, può raggiungere un'universalità soltanto comparativa, limitatamente cioè a quanto si è conosciuto fino a quel determinato momento. La proposizione "tutti i corpi sono pesanti", sebbene estenda sinteticamente la nostra conoscenza del concetto di corpo, aggiungendo ad esso un predicato non deducibile dalle sue note caratteristiche, esprime un'universalità che potremmo chiamare empirica<sup>425</sup> e che sostanzialmente conduce ad affermare quanto segue: tutti i corpi, per quanti ne conosciamo, sono pesanti. In questa affermazione sono implicitamente racchiuse almeno due condizioni-limite che possono essere generalizzate ed estese a tutti i giudizi d'esperienza: la prima, è legata proprio all'impossibilità di conoscere empiricamente un'intera classe di oggetti, il cui numero è indefinito; la seconda, è legata al tempo nel senso che i giudizi d'esperienza sono validi, come sopra si accennava, limitatamente a quanto si è avuto modo di conoscere fino a un determinato momento, ma non possono essere estesi con altrettanta validità ad un tempo futuro e non ancora conoscibile<sup>426</sup>. L'universalità empirica «è dunque soltanto un'arbitraria estensione della validità, da ciò che vale nella maggioranza dei casi a ciò che vale in tutti i casi<sup>427</sup>».

Se tutti i giudizi d'esperienza sono giudizi sintetici, non vale però, l'inverso, ossia che tutti i giudizi sintetici sono giudizi d'esperienza. I giudizi sintetici, infatti, possono essere anche giudizi estensivi di conoscenza e, tuttavia, non fondarsi sull'esperienza, essere *a priori* e, tuttavia, non fondarsi sul principio di non contraddizione, come i giudizi analitici. Si prenda in considerazione la proposizione:

tutto ciò che accade ha la sua causa. Nel concetto di qualcosa che accade, io penso certamente un'esistenza e un tempo che la precede ecc., e da questo si possono trarre dei giudizi analitici. Ma il concetto di una causa si trova completamente al di fuori

---

in A. Schopenhauer, *La quadruplici radice del principio di ragione sufficiente*, a cura di A. Vigorelli, Guerini e Associati, Milano 1999, p. 37.

<sup>425</sup> E. Kant, *I progressi della metafisica*, cit., p. 214; G. S. XX, 323.

<sup>426</sup> A riguardo si veda G. Petrassi, *Il problema della causalità in Kant*, cit., pp. 118-119; P. Sachta, *Die Theorie der Kausalität in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1975, pp. 39-45.

<sup>427</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 73; B 4.

di quel concetto e designa qualcosa di diverso da ciò che accade, e dunque non è affatto contenuto in quest'ultima rappresentazione<sup>428</sup>.

Il problema della causalità, che tanto aveva impegnato la riflessione precritica di Kant e che, per certi versi, aveva contribuito alla stessa svolta critica del pensiero kantiano<sup>429</sup>, emerge ora in relazione alla formulazione dei giudizi sintetici *a priori* dando, in questo modo, una risposta positiva a ciò che inizialmente si era posto solo in termini negativi considerando la causalità una forma di relazione non riducibile al principio logico di non contraddizione. Come si ricava dal testo kantiano citato, nel concetto di qualcosa che accade è certamente implicato il riferimento ad un'esistenza e ad un tempo che la precede – in cui evidentemente quell'esistenza ancora non era –, ma questa relazione temporale non implica, a sua volta, il riferimento alla relazione causale. Nel concetto di qualcosa che accade è incluso, cioè, il concetto di tempo, ma non quello di causa che, non essendo ricavabile analiticamente, rinvia a qualcosa di completamente diverso dal concetto dato, pur, tuttavia, legandosi ad esso in modo necessario. Come si spiega allora la necessità di questa congiunzione non giustificabile per mezzo del principio di non contraddizione, ma nemmeno fondata sull'esperienza che, d'altronde, darebbe luogo ad un'universalità soltanto presunta e comparativa (*angenommene und komparative Allgemeinheit*)?

La necessità della congiunzione tra soggetto e predicato è fondata del tutto *a priori*, ma non è analitica. È solo nell'ambito di una logica trascendentale – non formale – e, nello specifico, solo in riferimento alle condizioni *a priori* della possibilità dell'esperienza che rinviano, in ultima analisi, all'unità sintetica dell'appercezione trascendentale, che si costituisce la connessione necessaria tra i termini del giudizio:

L'insieme in cui sono contenute tutte le nostre rappresentazioni è solo uno, vale a dire il senso interno e la sua forma a priori, il tempo. La sintesi delle rappresentazioni si basa sulla facoltà di immaginazione, mentre l'unità sintetica dell'immaginazione (unità che si richiede per il giudizio) si basa sull'unità dell'appercezione<sup>430</sup>.

---

<sup>428</sup> *Ibidem*, p. 87; A 9, B 13.

<sup>429</sup> Il problema della causalità è considerato da G. Tonelli la questione cruciale cui si ricollega la genesi dello stesso pensiero critico. Il rivolgimento (*die Umwälzung*) del 1769, da cui deriva la fondamentale intuizione della separazione del mondo sensibile da quello intelligibile e, di conseguenza, della distinzione tra le facoltà – sensibilità e intelletto – e i loro rispettivi principi, viene spiegato alla luce della riflessione, che fin dagli scritti precritici, come si è avuto modo di fare emergere, aveva impegnato il filosofo, sul concetto di causa. Cfr. G. Tonelli, *Die Umwälzung von 1769 bei Kant*, in «Kant-Studien», 54 (1963), pp. 369-375.

<sup>430</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 323; A 155, B 194.

È, dunque, l'appercezione trascendentale a fondare la necessità della congiunzione tra soggetto e predicato, ma questa sintesi ha una validità oggettiva nella misura in cui è riferita all'esperienza possibile o meglio alla stessa possibilità dell'esperienza. Al di fuori di questo rapporto i giudizi sintetici *a priori* sono del tutto impossibili poiché mancano di quel terzo termine, cioè dell'oggetto «nel quale l'unità sintetica dei loro concetti possa mostrare una realtà oggettiva<sup>431</sup>». Se queste sono le condizioni entro cui spiegare e determinare la necessità e la validità dei giudizi sintetici *a priori*, condizioni che vengono giustificate, come si è detto, all'interno di una logica trascendentale che, diversamente da quella formale, considera il rapporto della nostra conoscenza con l'oggetto, si conferma che la proposizione indicata, «tutto ciò che accade ha la sua causa», in quanto sintetica *a priori* e in quanto, come si vedrà, principio trascendentale della conoscenza, non può in alcun modo essere spiegata analiticamente. Questa proposizione esprime il significato reale e sintetico del principio di ragion sufficiente e va distinta dalla sua forma generalizzata secondo cui «tutto ha la sua ragione»<sup>432</sup> che può, invece, appartenere solo alla logica e contiene il significato meramente formale del principio di ragione.

Abbiamo già avuto modo di dimostrare, mediante un esempio, l'applicazione logica di questo principio che Kant sembra riferire esclusivamente all'ambito dei giudizi analitici e che determina, proprio nell'individuazione del fondamento logico, la distinzione tra giudizi pensati solo problematicamente e giudizi che valgono in modo assertorio. E difatti, come Kant spiega nella *Logica*, sul principio di ragion sufficiente, in quanto criterio semplicemente formale della verità, «si fonda la *realtà* logica di una conoscenza – il fatto che sia fondata, in quanto materiale per giudizi *assertori*<sup>433</sup>». Come si ricorderà, i giudizi assertori, insieme con i giudizi problematici e apodittici, sono giudizi modali che, in quanto tali, non aggiungono nulla al contenuto di una conoscenza, ma riguardano soltanto «il valore della copula in rapporto al pensiero in generale»<sup>434</sup>. Il fatto che Kant abbia legato il principio di ragione ai giudizi assertori, sottolineando soprattutto la

---

<sup>431</sup> *Ibidem*, p. 325; A 157, B 196.

<sup>432</sup> *Id.*, *I progressi della metafisica*, cit., p. 171; G. S. XX, 277.

<sup>433</sup> *Id.*, *Logica*, cit., p. 47; G. S. IX, 53.

<sup>434</sup> *Id.*, *Critica della ragion pura*, cit., p. 199; A 74, B 100. Come sottolinea S. Veca, distinguendo la concezione kantiana della modalità dei giudizi da quella aristotelica, «se per Aristotele la modalità è apofantico-formale nel senso della modalità dell'inerenza (A appartiene necessariamente a B), per Kant essa non è apofantica, ma soggettiva in quanto la funzione del giudizio che costituisce l'oggettività logica viene considerata, riguardo al valore o grado di valore della copula, come l'indicazione della posizione dell'oggettività logica in relazione al soggetto», in S. Veca, *Fondazione e modalità in Kant*, cit., p. 212. Per un approfondimento del significato della modalità in Kant si veda *Id.*, *Sulla genesi della modalità in Kant*, in «Il Pensiero», 11 (1966), 1-2, pp. 23-57; E. Paci, *Modalità, coscienza empirica e fondazione in Kant*, in «Il Pensiero», 11 (1966), 1-2, pp. 5-22; N. Kemp Smith, *A commentary to Kant's Critique of pure reason*, cit., p. 193-194; G. Chiurazzi, *Modalità ed esistenza. Dalla critica della ragion pura alla critica della ragione ermeneutica: Kant, Husserl, Heidegger*, Aracne, Roma 2009.

distinzione di questi ultimi dai giudizi problematici, conferma, a mio avviso, il significato della *ratio* come ragione determinante – riprendendo in questo senso la terminologia e il significato del principio di ragione teorizzati nella *Nova Dilucidatio* –, cioè come quella condizione sufficiente a determinare l’attribuzione di un predicato ad un soggetto con l’esclusione del suo opposto. Se, infatti, i giudizi problematici sono quelli in cui l’affermare o il negare è assunto come semplicemente possibile, per cui posso far valere arbitrariamente o l’uno o l’altro purché non mi contraddica, i giudizi assertori determinano o l’affermare o il negare come reale (vero), quindi, ammesso che l’affermare sia logicamente reale, si esclude l’opposto – il negare – come impossibile. Considerato in questa prospettiva il principio di ragion sufficiente consente il passaggio dalla mera possibilità logica, ancora indeterminata, alla realtà logica che determina, invece, affermativamente o negativamente, l’attribuzione di un predicato ad un soggetto. Solo a questa condizione, mediante cioè l’azione determinante del principio, si costituisce effettivamente un giudizio assertorio, ovvero una proposizione<sup>435</sup>. E difatti, il significato formale del principio di ragione si esprime in questo, che «ogni proposizione deve avere un fondamento<sup>436</sup>» e, in tal caso, il principio, confermando quanto sopra abbiamo detto, «non è affiancato al principio di non contraddizione, bensì assoggettato ad esso<sup>437</sup>». Di conseguenza, da un punto di vista meramente logico, il principio di ragione non può che fondare giudizi analitici.

Alla luce di quanto abbiamo spiegato si rende, in ultima analisi, intelligibile il motivo che conduce il filosofo a correlare la forma generalizzata del principio, che abbiamo espresso con la proposizione “tutto ha una ragione”, all’ambito meramente logico. Questa proposizione è essenzialmente analitica, non può affatto valere per le cose, ma solo per i giudizi, «ed invero solo per quelli analitici<sup>438</sup>». Tuttavia, si ha la pretesa di far valer questa proposizione per le cose in generale commettendo il duplice errore, per un verso, di confondere il significato logico del principio di ragione con quello reale, per un altro, di derivare impropriamente il principio materiale della causalità – che dovrebbe, d’altronde, valere per gli oggetti d’esperienza e non per le cose in generale – dal principio logico di

---

<sup>435</sup> Il filosofo, infatti, afferma: «la critica ha rilevato la differenza che corre tra giudizi problematici e assertori. Un giudizio assertorio è una *proposizione*. Hanno torto i logici a definire la proposizione un giudizio espresso con parole; nel pensare, infatti, noi dobbiamo servirci delle parole anche per i giudizi che non facciamo passare per proposizioni», in E. Kant, *Su una scoperta secondo la quale ogni nuova critica della ragion pura sarebbe resa superflua da una più antica*, cit., p. 70; G. S. VIII, 193.

<sup>436</sup> *Ibidem*

<sup>437</sup> *Ibidem*. Su questo punto Cfr. H. Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, cit., vol. I, p. 257. Più in generale, sul rapporto tra il principio di non contraddizione e il principio di ragion sufficiente si veda A. O. Lovejoy, *On Kant’s reply to Hume*, in *Kant: disputed questions*, cit., pp. 284-293.

<sup>438</sup> E. Kant, *I progressi della metafisica*, cit., p. 172; G. S. XX, 278.

non contraddizione. È questa la grossolana assurdità in cui incorre “il Sig. Eberhard”<sup>439</sup> – e con lui anche «il celebre Wolff e l’acuto Baumgarten<sup>440</sup>» – volendo introdurre il principio, in realtà materiale, di causalità per mezzo del principio di non contraddizione<sup>441</sup>. L’assioma causale secondo cui “tutto ciò che accade ha la sua causa” è, infatti, come abbiamo spiegato, un giudizio sintetico e non analitico, quindi, deve essere assunto come principio trascendentale (materiale) della conoscenza, distinto da quello meramente logico-formale – valido nell’ambito dei giudizi analitici –. E proprio in quanto principio materiale e trascendentale della conoscenza, non può essere dimostrato a partire dal principio di non contraddizione e, in generale, a partire da semplici concetti senza alcun riferimento all’intuizione sensibile.

La dimostrazione della realtà oggettiva del concetto di causalità (*Begriff der Causalität*), che Kant distingue dal concetto di fondamento (*Begriff des Grundes*) in generale, necessita, infatti, del riferimento ad un’intuizione sensibile attraverso la quale soltanto la realtà di quel concetto può essere preventivamente comprovata. Il principio di non contraddizione non potrebbe garantire in alcun modo questa dimostrazione

---

<sup>439</sup> È noto che nello scritto *Su una scoperta secondo la quale ogni nuova critica della ragion pura sarebbe resa superflua da una più antica* (1790), Kant risponde agli attacchi del leibniziano A. J. Eberhard che, nel «Philosophisches Magazin», la rivista filosofica da quest’ultimo fondata nel 1788, critica aspramente alcuni dei temi centrali della filosofia kantiana concernenti sia il contenuto che il metodo. Eberhard non riconosce l’originalità della filosofia critica e intende dimostrare che quanto Kant ha affermato nei suoi scritti sia stato in realtà già sostenuto da Leibniz o dalla filosofia wolffiana. In riferimento al principio di ragione, che Eberhard deriva da quello di non contraddizione senza operare un’effettiva distinzione tra il fondamento logico e quello reale, si tenga presente il seguente passo kantiano: «Ma il Sig. Eberhard ha voluto, a pagina 163, far passare la sua proposizione sotto la formula: “tutto ha un fondamento”, e (come non si può non vedere dall’esempio da lui stesso ivi addotto), volendo introdurre il principio, in realtà materiale, di causalità per mezzo del principio di non contraddizione, usa la parola *tutto*, guardandosi bene dal dire *ogni cosa*, perché in questo modo sarebbe balzato agli occhi che esso non è un principio formale e logico, bensì un principio materiale e trascendentale della conoscenza, il quale può avere il suo posto già nella logica (come ogni principio che si regga sul principio di non contraddizione), in Id., *Su una scoperta secondo la quale ogni nuova critica della ragion pura sarebbe resa superflua da una più antica*, cit., pp. 70-71; G. S. VIII, 194. Sulla controversia Kant-Eberhard cfr. la lettera di L. H. Jakob a Kant del 28 febbraio 1789, G. S. XI, 4-7; E. Kant, a Carl Leonhard Reinhold, 12 maggio 1789, in *Epistolario filosofico 1761-1800*, cit., pp. 178-188, G. S. XI, 33-40; Id., a Carl Leonhard Reinhold, 19 maggio 1789, in *Epistolario filosofico 1761-1800*, cit., pp. 189-293, G. S. XI, 40-48; C. La Rocca (a cura di), *Contro Eberhard. La polemica sulla Critica della ragion pura*, Giardini editori e stampatori in Pisa, 1994; Id., *Il conflitto delle interpretazioni. Kant, Meier, Eberhard e l’ermeneutica filosofica*, in «Fenomenologia e Società», 18 (1995), 2-3, pp. 84-108; R. Ciafardone, *La Critica della ragion pura nell’Aetas kantiana*, Japadre, L’Aquila-Roma 1990, vol. II, p. IX; A. O. Lovejoy, *Kant’s Antithesis of Dogmatism and Criticism*, in «Mind», 15 (1906), pp. 191-214; M. S. Gram, *The crisis of Syntheticity: The Kant-Eberhard Controversy*, in «Kant-Studien», 71 (1980), 1-4, pp. 155-180; A. Altmann, *Eine bisher unbekannte frühe Kritik Eberhards an Kants Raum- und Zeitlehre*, in «Kant-Studien», 79 (1988), 3, pp. 329-341; H. E. Allison, *The Kant-Eberhard Controversy*, The Johns Hopkins U. P., Baltimore-London 1973; E. Böhm, *Die Auseinandersetzung zwischen I. Kant und J. A. Eberhard über Fragen der Ästhetik und Rhetorik. Eine semiotische Untersuchung*. Diss. Stuttgart 1981; E. Ferber, *Der philosophische Streit zwischen I. Kant und Johann Aug. Eberhard*. Diss. Gießen, Berlin 1894; M. Gawlina, *Das Medusenhaupt der Kritik. Die Kontroverse zwischen Immanuel Kant und Johann August Eberhard*, Berlin-New York 1996.

<sup>440</sup> E. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, cit., p. 41; G. S. IV, 270.

<sup>441</sup> Id., *Su una scoperta secondo la quale ogni nuova critica della ragion pura sarebbe resa superflua da una più antica*, cit., p. 70; G. S. VIII, 194.

considerando che l'ambito in cui legittimamente opera è quello logico, valido per il pensiero in generale, senza che si debba considerare l'oggetto. Per tale ragione, il principio di non contraddizione non consente alcuna corrispondenza tra concetti coerentemente pensati e realtà. Il riferimento all'intuizione sensibile fonda, invece, non solo la realtà oggettiva<sup>442</sup> del principio di causalità determinandone, appunto, il carattere materiale e trascendentale, ma lo costituisce come principio valido sul piano dell'esperienza fenomenica, limitandone quella pretesa estensione a tutte le cose in generale, da cui, a giudizio di Kant, deriverebbe l'assurdo di una negazione del fondamento stesso: «se tutte le cose dovessero esser riguardate unicamente come conseguenze dell'esistenza di un'altra cosa, la ragion sufficiente, che pure era stata contemplata, non sarebbe trovata da nessuna parte»<sup>443</sup> e con ciò, l'idea stessa di incondizionato sarebbe negata. E porterebbe ad un'ulteriore contraddizione il tentativo di risolvere questa difficoltà teoretica ricorrendo al concetto di *causa sui*, ovvero all'Essere incondizionato e necessario che ha il fondamento della sua esistenza in se stesso:

questo perché il fondamento dell'esistenza di una cosa deve, in quanto fondamento reale, essere sempre distinto da questa cosa, e questa deve necessariamente essere pensata come dipendente da un'altra<sup>444</sup>.

Si riconosce che, in rapporto al concetto di *causa sui*, Kant mantiene una certa omogeneità di pensiero che unifica, sotto tale riguardo, la fase precritica a quella critica negando un'applicazione metafisica del principio di ragione. In questa sede, però, rispetto alla *Nova Dilucidatio*, più che fare emergere la contraddizione in rapporto alla successione temporale – l'Essere che è contemporaneamente prima e dopo se stesso –, il filosofo sembra derivare l'assurdo dalla distinzione, implicata nel concetto stesso di fondamento reale, tra la causa e la sua conseguenza: Dio, in quanto *causa sui*, sarebbe, contraddittoriamente identico e diverso da se stesso. Il principio di ragione, assunto nella sua assoluta generalità, è, quindi, per Kant, palesemente falso. Nell'orizzonte della filosofia critica è il principio stesso ad essere criticamente fondato, cioè giustificato nella sua possibilità in rapporto ad ambiti specifici di senso, limitatamente ai quali, si determina

---

<sup>442</sup> Perché una conoscenza possa avere una realtà oggettiva, possa cioè riferirsi ad un oggetto, l'oggetto in qualche modo deve poter essere dato: «Dare un oggetto – se non lo si deve intendere, ancora una volta, in senso mediato, bensì come un rappresentare immediatamente nell'intuizione – non è altro che riferire la rappresentazione dell'oggetto all'esperienza (sia essa effettiva o soltanto possibile)», in Id., *Critica della ragion pura*, cit., pp. 323-325; A 155-156, B 195.

<sup>443</sup> Id., *I progressi della metafisica*, cit., p. 172; G. S. XX, 277.

<sup>444</sup> Id., *Su una scoperta secondo la quale ogni nuova critica della ragion pura sarebbe resa superflua da una più antica*, cit., p. 74; G. S. VIII, 198.

la validità della sua applicazione. Occorre sempre tener presente, quindi, il duplice punto di vista, logico e reale, mediante cui riguardare l'uso e il senso di questo principio: se assunto logicamente, ha un significato essenzialmente analitico ed è subordinato al principio di non contraddizione, per cui la sua validità non si estende oltre l'ambito dei giudizi analitici; se assunto realmente ha, invece, un significato sintetico non deducibile dal principio di non contraddizione e valido in rapporto agli oggetti d'esperienza. Nello specifico, quest'ultimo significato, coincide, come vedremo più approfonditamente, con la seconda analogia dell'esperienza, la quale afferma che «Tutti i mutamenti accadono secondo la legge della connessione di causa ed effetto<sup>445</sup>».

Sarebbe, tuttavia, riduttivo limitare la discussione sul principio di ragione alla distinzione indicata tra significato logico e significato reale. Sebbene, infatti, dal ragionamento kantiano si ricava una critica all'estensione incondizionata del principio suddetto, è possibile, a mio avviso, individuare un'applicazione metafisica dello stesso là dove si consideri la causa come un concetto puro dell'intelletto riferibile anche all'ambito noumenico, pur nei limiti di una relazione che non può essere conoscitivamente fondata. Questo riferimento, che aggiunge al mero concetto dell'intelletto lo slancio metafisico della ragione, consente di attribuire al concetto di causa un significato diverso da quello efficiente della relazione reale tra i fenomeni e da quello analitico della relazione logica tra i concetti, che, per un verso, rinvia alla riflessione sulla causalità incondizionata, individuabile, come vedremo, nella terza e nella quarta antinomia della ragione, per un altro, fa riaffiorare il principio di ragione proprio in quell'assolutezza che Kant intende negare, cioè come domanda radicale che Dio pone a se stesso circa la sua origine: «ma da dove provengo io, allora?<sup>446</sup>». Qui si apre il vero abisso del pensiero, l'ipotesi estrema di quel nulla assoluto che annienta ogni ragione.

## *2. La deduzione del concetto di causa e il suo significato gnoseologico nella seconda analogia dell'esperienza*

Si è avuto modo nella *Dissertazione del '70*, di fare emergere, sebbene in una forma ancora embrionale, la relazione tra leggi insite nella mente e concetti acquisiti – tra i quali

---

<sup>445</sup> Id., *Critica della ragion pura*, cit., p. 375; A 189, B 232.

<sup>446</sup> *Ibidem*, p. 887; A 613, B 641.

veniva annoverato, come indicato, lo stesso concetto di causa –, relazione nella quale si individuava la premessa necessaria per una deduzione metafisica delle categorie. E se ancora nella lettera a M. Herz del 21 febbraio 1772, il filosofo faceva riferimento «ad alcune poche leggi fondamentali dell'intelletto<sup>447</sup>», con lo sviluppo del pensiero critico, giunge ad affermare che una sola è la legge mediante cui si ricava una ripartizione sistematica e completa delle categorie, vale a dire, pensare è giudicare. Questa legge, che non ha alcun fondamento empirico, ma è ottenuta riflettendo sulle operazioni stesse dell'intelletto, trova la sua giustificazione nella scoperta di quell'atto intellettuale (*Verstandeshandlung*)<sup>448</sup>, contenente tutti gli altri, che consiste nel giudizio (*Urteilen*). Inteso in senso generale, l'intelletto (*Verstand*) è la facoltà di pensare. Pensare è la conoscenza mediante concetti<sup>449</sup>, ma i concetti non sono altro che predicati di giudizi possibili. Dunque, pensare è giudicare.

Considerando che i concetti non si riferiscono mai immediatamente ad un oggetto, ma sempre a qualche altra rappresentazione di quell'oggetto – sia che si tratti di un'intuizione, sia che si tratti già di un concetto –, il giudizio fornisce soltanto la conoscenza mediata di un oggetto ed è perciò definito «la rappresentazione di una rappresentazione di quell'oggetto<sup>450</sup>». Riflettendo sulla mera forma del giudizio, che prescinde da ogni contenuto, il filosofo ricava, secondo la ripartizione della logica formale, una tavola dei giudizi in base alla quale viene determinata, in modo compiuto ed inequivocabile, la deduzione metafisica<sup>451</sup> delle categorie:

riferii finalmente queste funzioni del giudicare ad oggetti in generale o piuttosto alla condizione di determinare i giudizi come oggettivamente validi, e ne scaturirono i concetti intellettivi puri, dei quali potevo esser sicuro che proprio essi soltanto e sol quanti essi erano, né più né meno, potevan costituire tutta quella conoscenza delle

---

<sup>447</sup> Id., *A Marcus Herz*, 21 febbraio 1772, in *Epistolario filosofico, 1761-1800*, cit., p. 65; G. S. X, 132.

<sup>448</sup> Id., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, cit., p. 163; G. S. IV, 323.

<sup>449</sup> Id., *Critica della ragion pura*, cit., pp. 191-193; A 69, B 94.

<sup>450</sup> *Ibidem*, p. 191; A 68, B 93. Per maggior chiarezza, si tenga presente anche il seguente esempio kantiano: «nel giudizio: *tutti i corpi sono divisibili*, il concetto di divisibile si riferisce a diversi altri concetti, ma tra questi viene riferito in particolare al concetto di corpo, il quale a sua volta si riferisce a certi fenomeni che ci si presentano. Dunque, questi oggetti vengono rappresentati, mediatamente, per mezzo del concetto di divisibilità», *Ibidem*, p. 191; A 68-69, B 93-94. Cfr. L. Scaravelli, *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 216-221; R. Ciafardone, *La Critica della ragion pura di Kant. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2007, pp. 107-108.

<sup>451</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 279; B 159. Per un esame storico e teorico concernente l'origine della tavola kantiana dei giudizi e la deduzione metafisica delle categorie si veda H. J. De Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, cit., vol. II, pp. 232, 244; L. Scaravelli, *Scritti kantiani*, cit., pp. 216-244; G. Tonelli, *Die Voraussetzungen zum Kantischen Urteilstafel in der Logik des 18. Jahrhunderts*, in *Kritik und Metaphysik. Studien, Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, hrsg. von F. Kaulbach und J. Ritter, Berlin 1966, pp. 134-158; Id., *L'origine della tavola dei giudizi e del problema della deduzione delle categorie in Kant*, in «Filosofia», 7 (1956), 1, pp. 120-139.

cose che noi traiamo semplicemente dall'intelletto. Com'era giusto, li chiamai, secondo il loro antico nome, *categorie*<sup>452</sup>.

Nella deduzione metafisica viene così dimostrata l'origine *a priori* delle categorie mediante il loro accordo con le funzioni logiche universali del pensiero. Ed è proprio questo accordo, questa corrispondenza con le forme specifiche dei giudizi della logica generale, a fornire la ragion sufficiente della determinazione della struttura formale del pensiero, nonché del numero esatto delle categorie. Il pensiero cioè non può avere che questa costituzione formale e non un'altra, questo determinato numero di categorie e non un altro. In tal modo il filosofo garantisce quel grado di necessità, universalità e sistematicità che un procedimento *a posteriori*, come quello aristotelico<sup>453</sup> ad esempio, avrebbe messo in discussione. Va, però, riconosciuto che questa conclusione è raggiunta solo sul presupposto del carattere compiuto e sostanzialmente immutabile della logica generale<sup>454</sup> da cui è possibile trarre, con assoluta certezza, la tavola completa delle categorie.

Nel caso particolare del concetto di causa di cui ci occupiamo, occorre far riferimento ai giudizi di relazione e, più nello specifico, a quella forma di relazione individuata nel

---

<sup>452</sup> E. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, cit., p. 163; G. S. IV, 324.

<sup>453</sup> Com'è noto, Kant contesta il procedimento di derivazione delle categorie aristoteliche, raccolte rapsodicamente senza seguire un principio comune e ottenute mediante una ricerca affine a quella con cui si ricavano le regole grammaticali da una lingua. A tal proposito nei *Prolegomeni* è detto: «scernere, traendoli dalla conoscenza comune, i concetti che non hanno affatto a fondamento una speciale esperienza e nondimeno si presentano in ogni conoscenza sperimentale, di cui costituiscono, per così dire, la semplice forma di connessione, non presupponeva maggiore riflessione o perspicacia, di quella richiesta nello scernere da una lingua le regole dell'uso reale delle parole in generale, e così compilare gli elementi di una grammatica (nel fatto le due ricerche sono anche molto simili tra loro), senza pur poter addurre la ragione per cui ogni lingua abbia proprio questa e non un'altra costituzione formale, e ancora meno la ragione per cui di tali determinazioni formali di essa si possa trovare in generale solo quel tanto, né più, né meno. Aristotele aveva raccolti dieci di tali concetti elementari sotto il nome di categorie», *Ibidem*, p. 161; G. S. IV, 322-323. Riguardo al procedimento di derivazione delle categorie in Aristotele, O. Höffe afferma: «Le categorie caratterizzano quelle forme superiori di enunciati, le quali non sono riconducibili né l'una all'altra né ad una forma ulteriore e superiore; Aristotele le ottiene operando un'astrazione dell'atteggiamento linguistico osservabile», in O. Höffe, *Immanuel Kant*, Il Mulino, Bologna 2004, p. 72. Va precisato, però, che Kant disconosce non tanto l'affinità fra la ricerca delle categorie e la ricerca della grammatica che, come si legge nel passo citato, «nel fatto sono anche molto simili tra loro», quanto la possibilità di raggiungere mediante una «semplice induzione» quella necessità e compiutezza richieste da una conoscenza che può dirsi assolutamente certa e universale. Cfr. E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 207; A 80-81, B 106-107. L'affinità tra la ricerca delle categorie e la ricerca della grammatica, pur tenendo presente la diversità del metodo che, nel primo caso, ha un fondamento *a priori*, nel secondo *a posteriori*, viene, d'altronde, giustificata, da un assunto fondamentale della filosofia kantiana secondo cui pensiero e linguaggio sono inscindibili, cfr. M. Capozzi, *Logica*, in *L'Universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*, cit., p. 235; Id., *Pensare, parlare e udire in Kant*, in *Scienza e coscienza tra parola e silenzio*, a cura di P. Ciaravolo, Aracne, Roma 2006, pp. 183-210.

<sup>454</sup> Come sottolinea R. Pettoello, «secondo Kant (ma era convinzione ampiamente diffusa all'epoca) la logica generale è una scienza sostanzialmente immutata fin dai tempi di Aristotele. Essa è una scienza completa e compiuta e quindi ci può fornire un elenco esaustivo dei suoi principi», R. Pettoello, *Leggere Kant*, La Scuola, Brescia 2014, p. 60.

giudizio ipotetico – distinto dal giudizio categorico e da quello disgiuntivo<sup>455</sup> –. Il giudizio ipotetico esprime la relazione del fondamento con la conseguenza (*des Grundes zur Folge*), relazione che va considerata all'interno di una logica delle proposizioni secondo il modello stoico “se p, allora q”. Infatti non si tratta di una relazione tra due concetti – soggetto e predicato – ma tra due giudizi, di cui il secondo consegue necessariamente dal primo: «se esiste una giustizia perfetta, allora chi persiste nel male è punito<sup>456</sup>». L'aspetto che, dal punto di vista formale, viene considerato in questa relazione ipotetica concerne soltanto la consequenzialità del giudizio che ne deriva, indipendentemente dal contenuto che resta indeterminato. Ed è proprio questo aspetto della consequenzialità che, a mio avviso, mettendo in relazione due giudizi, uno antecedente e l'altro conseguente, giustifica la corrispondenza con la categoria della causalità che implica sempre una relazione tra almeno due avvenimenti, di cui l'uno è la causa e l'altro l'effetto. Se questa corrispondenza consente, per un verso, di formulare la relazione di causa ed effetto nella forma di un giudizio ipotetico – “se piove, la strada si bagna”<sup>457</sup> –, per un altro, determina, proprio mediante l'agire della categoria di causalità e in rapporto ad un ambito non più formale, ma trascendentale, la validità oggettiva di questo stesso giudizio. Ma per introdurre questo aspetto dell'oggettività occorre far riferimento ad un altro tipo di deduzione che a breve indicheremo.

Al momento si tengano presenti i risultati della deduzione metafisica. Con questa deduzione, il filosofo non ha semplicemente “dedotto” il concetto puro della causalità – e, con esso, tutti gli altri concetti puri dell'intelletto rispettivamente alle diverse forme dei giudizi – ma, più in generale, ha dimostrato la vera natura dei concetti intellettivi puri, aspetto fondamentale che nessun'altro filosofo aveva prima intuito, perseverando così nell'errore e nell'illusione. In questo sistema delle categorie, come Kant spiega nei *Prolegomeni*, «l'essenziale, per cui esso si distingue da quell'antica rapsodia che procedeva senza alcun principio, e pel quale soltanto merita anche di essere noverato nella filosofia<sup>458</sup>», consiste nell'aver rigorosamente determinato il vero significato dei concetti intellettivi puri e la condizione del loro uso. Dal rapporto di corrispondenza con la logica generale si deduce, infatti, che le categorie altro non sono che mere funzioni logiche dell'intelletto che danno unità alle diverse rappresentazioni in un giudizio, ma che in se stesse non costituiscono affatto il concetto di un oggetto. Si sottolinea, quindi, oltre

<sup>455</sup> Come si ricorderà, i giudizi categorici, ipotetici e disgiuntivi costituiscono le tre forme specifiche in cui si articola il giudizio di relazione, cfr. E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 193; A 70, B 95.

<sup>456</sup> *Ibidem*, p. 197; A 73, B 98.

<sup>457</sup> Cfr. O. Höffe, *Immanuel Kant*, cit., p. 76.

<sup>458</sup> E. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, cit., p. 163; G. S. IV, 324.

all'origine *a priori* delle categorie, il loro significato di funzioni o rappresentazioni universali che, però, nulla determinano circa l'oggetto senza la mediazione dell'intuizione sensibile. Non è, infatti, la logica generale, che astrae da ogni contenuto della conoscenza, l'istanza giustificatrice della funzione oggettivante delle categorie. Questa logica può servire da filo conduttore per la scoperta dei concetti puri dell'intelletto, scoperta che verifica, in ultima analisi, l'originaria azione unificatrice del pensiero che accomuna logica formale e logica trascendentale se è vero che quella stessa funzione – il concetto puro dell'intelletto – «che dà unità alle diverse rappresentazioni *in un giudizio*, dà anche unità alla semplice sintesi di diverse rappresentazioni *in una intuizione*<sup>459</sup>», ma non può fondare il significato oggettivo delle categorie che richiede, invece, una deduzione ben più fondamentale, quella trascendentale.

Non basta dimostrare che le categorie hanno un'origine *a priori* e constatare la loro presenza nell'intelletto. È necessario verificare, proprio in ragione della loro apriorità, la validità del loro uso rispetto all'esperienza. Diversamente da Hume, Kant intende dimostrare il carattere trascendentale delle categorie, fondarne un uso oggettivo che superi i limiti di una ricerca meramente psicologica. La deduzione trascendentale concerne, infatti, il diritto – *quid iuris* – e non il fatto (*quid facti*), pone, cioè, la questione della legittimità dell'uso delle categorie, più nello specifico, della legittimità della loro pretesa, in quanto concetti puri e *a priori*, di riferirsi agli oggetti dell'esperienza: «la spiegazione del modo in cui dei concetti possano riferirsi a priori agli oggetti, la chiamo *deduzione trascendentale* di questi concetti<sup>460</sup>». Ed è proprio a questo livello d'indagine che si delinea la nota separazione tra pensare e conoscere, tra uso trascendentale (*transzendentaler Gebrauch*) e uso empirico (*empirischer Gebrauch*) delle categorie. Se il primo uso, che riferisce il concetto puro dell'intelletto a cose in generale e in se stesse<sup>461</sup>, è, in realtà, un abuso non convenientemente disciplinato dalla critica, il secondo, riferito ai fenomeni e ad oggetti di un'esperienza possibile, è il solo uso che può dirsi valido e fondato.

---

<sup>459</sup> Id., *Critica della ragion pura*, cit., p. 205; A 79, B 105. L'azione unificatrice del pensiero presuppone, a mio avviso, il concetto di "funzione" con il quale Kant intende «l'unità di quell'operazione che ordina diverse rappresentazioni sotto una rappresentazione comune», *Ibidem*, p. 191; A 68, B 93. Come osserva L. Scaravelli, è proprio questa funzione unificatrice del pensiero, o meglio, questa unità della funzione, a costituire «l'anello di congiunzione fra la logica formale (in cui siamo adesso) e la logica trascendentale», L. Scaravelli, *Scritti kantiani*, cit., p. 218. Sul concetto di funzione in Kant cfr. G. Giannetto, *L'intelletto fra l'unità analitica e l'unità sintetica della coscienza in Kant*, in *Intelletto e ragione in Kant e Schopenhauer*, a cura di G. Giannetto, La scuola di Pitagora, Napoli 2015, pp. 15-26.

<sup>460</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 221-222; A 85, B 117.

<sup>461</sup> *Ibidem*, p. 455; A 238, B 298.

Abbiamo ora elementi sufficienti per la deduzione completa del concetto di causa: dalla deduzione metafisica si ricava la sua natura *a priori* – mediante il suo accordo con la forma logica del giudizio ipotetico –, non derivata, quindi, dall’esperienza, né riducibile ad una mera credenza fondata sull’abitudine, come sosteneva Hume<sup>462</sup>; dalla deduzione trascendentale si deducono, invece, le condizioni per giustificare l’applicazione di questa categoria ai dati dell’esperienza costituendo, in tal modo, il significato reale del principio di ragion sufficiente. Consideriamo più concretamente questa applicazione mediante un esempio. Nella percezione che si ha del congelamento dell’acqua<sup>463</sup>, si apprende il passaggio graduale da uno stato liquido a uno solido, passaggio che richiede una successione temporale: lo stato solido segue, infatti, a quello liquido, poste le condizioni di temperatura necessarie al processo di solidificazione dell’acqua. Il tempo, in quanto condizione formale e *a priori* di tutti i fenomeni in generale, è anche condizione della stessa possibilità del mutamento di un fenomeno nel senso che due determinazioni opposte, nel caso particolare lo stato liquido e lo stato solido, possono riferirsi ad un medesimo soggetto, l’acqua, solo se l’una succede all’altra nel tempo:

il concetto di mutamento, e con esso il concetto di movimento (come mutamento di luogo), è possibile solo mediante la rappresentazione del tempo e all’interno di essa; e che, se questa rappresentazione non fosse una rappresentazione (interna) *a priori*, nessun concetto – qualunque esso sia – potrebbe far concepire la possibilità di un mutamento, vale a dire di una connessione, in un unico e medesimo oggetto, di predicati opposti in maniera contraddittoria<sup>464</sup>.

---

<sup>462</sup> Kant tiene ben presente le obiezioni mosse da Hume al problema della causalità, ma, come chiarisce nei *Prolegomeni*, non può seguire le conseguenze teoretiche cui quel “sagace uomo” perviene, avendo quest’ultimo, in primo luogo, limitato la ricerca al solo concetto di causa e, da un problema che venga posto soltanto in relazione alla parte non si ricava «nessuna spiegazione senza che si consideri il tutto»; in secondo luogo, avendo, dall’impossibilità – riconosciuta anche da Kant – di ridurre il principio di causa-effetto al principio logico di non contraddizione, dedotto, a torto, la negazione di una fondazione *a priori* del principio di causalità, legandolo piuttosto alla sfera dell’esperienza e dell’abitudine, come emerge dal seguente testo kantiano riferito al concetto di causa secondo Hume: «da ciò egli concluse che la ragione s’inganna totalmente riguardo a questo concetto; che a torto essa lo ritiene una propria creatura, mentre esso non è altro che un figlio bastardo della immaginazione, che, ingravidata dalla esperienza, ha sottoposto alcune rappresentazioni alla legge della associazione, e una necessità soggettiva che così ne nasce, cioè una abitudine, la gabella poi come necessità oggettiva proveniente dalla intelligenza», in *Id.*, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, cit., p. 9; G. S. IV, 257-258.

<sup>463</sup> *Id.*, *Critica della ragion pura*, cit., p. 283; B 162-163. Per un’illustrazione dell’esempio indicato in rapporto alla distinzione fra l’unità sintetica e l’unità analitica della coscienza si veda G. Giannetto, *L’intelletto fra l’unità analitica e l’unità sintetica della coscienza in Kant*, in *Intelletto e ragione in Kant e Schopenhauer*, cit., pp. 39-42.

<sup>464</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 133; A 32, B 48.

Sebbene il tempo, sia una condizione necessaria, tuttavia, non è sufficiente alla determinazione del fenomeno come oggetto della nostra conoscenza. Il congelamento dell'acqua, infatti, riprendendo l'esempio citato, non potrebbe essere spiegato se la successione degli stati, ovvero il passaggio graduale dallo stato liquido allo stato solido, non fosse determinata mediante una sintesi che conferisca alle diverse rappresentazioni l'unità di un oggetto. Senza un principio di connessione necessaria tra il prima e il dopo, ogni nostra rappresentazione avrebbe la consistenza effimera di un momento che fluisce senza lasciare alcuna traccia. Ed è proprio in questa prospettiva che si coglie, a mio avviso, la necessità di un'unità sintetica del molteplice dell'intuizione sensibile. Questa unità sintetica,

come condizione a priori sotto la quale congiungo il molteplice di un'intuizione in generale, allorché faccio astrazione dalla forma costante della mia intuizione interna – cioè dal tempo –, è la categoria di causa<sup>465</sup>.

Kant sottolinea il processo sintetico mediante cui la categoria di causa, considerando l'esempio citato, unifica le diverse rappresentazioni fino ad ottenere la rappresentazione complessiva e comprensiva dell'intero fenomeno indagato, vale a dire del congelamento dell'acqua. In questo senso il processo sintetico e l'unità della sintesi ottenuta, sono il prodotto dell'azione categoriale che determina la conoscenza del fenomeno: «l'apprensione – e con essa l'accadimento stesso, inteso come possibile percezione – sottostà al concetto di relazione tra gli effetti e le cause<sup>466</sup>». Questa conclusione può essere estesa a tutto ciò che accade nel tempo in generale ed assumere, in tal modo, la forma di un principio fondamentale, necessario e universale, valido nell'ambito dell'esperienza: «Tutti i mutamenti accadono secondo la legge della connessione di causa ed effetto<sup>467</sup>».

---

<sup>465</sup> *Ibidem*, p. 283; B 163.

<sup>466</sup> *Ibidem*

<sup>467</sup> *Ibidem*, p. 375; A 189, B 232. Sulla seconda analogia dell'esperienza si veda H. J. Paton, *Kant's metaphysics of experience*, cit., vol. II, pp. 221-293; N. Kemp Smith, *A commentary to Kant's Critique of pure reason*, cit., pp. 363-381; R. P. Wolff, *Kant's theory of mental activity. A commentary on the transcendental analytic of the Critique of pure reason*, Harvard University Press, Cambridge 1963, pp. 260-283; A. C. Ewing, *Kant's Treatment of Causality*, cit., pp. 72-103; A. Melnick, *Kant's Analogies of Experience*, University of Chicago Press, Chicago 1973; J. G. Murphy, *Kant's Second Analogy on Answer to Hume*, «Ratio», 11 (1969), 1, pp. 75-78; C. W. Meier, *Kant's Second Analogy: A Reconstruction*, Duke University Diss., 1972; W. Harper, *Kant's empirical realism and the second analogy of experience*, in «Synthese», 47 (1981), 3, pp. 465-480; W. Brocker, *Kants Beweis des Kausalgesetzes*, in «Kant-Studien», 78 (1987), 3, pp. 314-317; L. W. Beck, *The second analogy and the principle of indeterminacy*, in «Kant-Studien», 57 (1966), 1-4, pp. 199-205; W. A. Suchting, *Kant's Second Analogy of Experience*, in «Kant-Studien», 58 (1967), 1-4, pp. 355-369; L. Scaravelli, *L'Analitica Trascendentale. Scritti inediti su Kant*, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 103-120; I. Mancini, *Guida alla Critica della ragion pura*, cit., vol. II, *L'Analitica*, pp. 268-294; O. Höffe, *Immanuel Kant*, cit., pp. 107-112; G. Petrassi, *Il problema della causalità in I. Kant*, cit., pp. 166-178; G. Capone Braga, *Il valore gnoseologico delle categorie di sostanza*

Si tratta, com'è noto, della «Seconda Analogia» dell'esperienza mediante la quale il filosofo giustifica l'applicazione – attraverso lo schema della successione – della categoria di causa ai dati sensibili e ne dimostra l'oggettiva validità. Pur tenendo conto della complessità del discorso contenuto nella sezione dedicata alla seconda analogia che viene solitamente articolato, seguendo la ripartizione dello Adickes<sup>468</sup>, in sei parti corrispondenti alle sei prove<sup>469</sup> che dimostrano l'oggettiva validità del concetto di causa e di, conseguenza, della legge causale che su quel concetto di fonda, è possibile rintracciare nel ragionamento kantiano una linea di continuità e di interna coerenza dimostrativa. Queste prove possono così essere sintetizzate e consequenzialmente collegate in un'argomentazione unitaria che, partendo dalla dimostrazione dell'oggettiva validità del concetto di causa e della legge causale, giunge alla determinazione della necessità oggettiva dei giudizi d'esperienza intorno ad “eventi”<sup>470</sup>.

Come il filosofo fa notare, prima di procedere alla dimostrazione della seconda analogia, è necessaria un'avvertenza che metta bene in chiaro il significato del concetto di mutamento e cosa nello specifico lo rende possibile. Tutti i fenomeni della successione temporale sono soltanto dei mutamenti, cioè «un successivo essere e non essere delle determinazioni della sostanza, che di per sé è permanente<sup>471</sup>». Kant fa notare che senza il presupposto della prima analogia, secondo cui «in ogni cambiamento dei fenomeni la sostanza permane, e il *quantum* di essa nella natura non viene né accresciuto né diminuito<sup>472</sup>», non può essere in alcun modo compresa la seconda. Il concetto di mutamento, che implica una variazione di stati rappresentabili nella successione temporale, presuppone l'esistenza e, quindi, la permanenza della sostanza. Il mutamento, cioè, non indica il nascere o il morire della sostanza stessa che di per sé non muta, ma

---

*e di causa secondo Kant*, in «Giornale di Metafisica», 7 (1952), 6, pp. 704-710; G. Giannetto, *Tempo e rappresentazione in Kant*, Diogene Edizioni, Napoli 2013, pp. 7-25.

<sup>468</sup> H. J. Paton riferisce che questa suddivisione si trova nell'edizione dell'opera di Kant curata dall'Adickes ed è accettata anche da Kemp Smith: «This division I take from Adickes in his edition of the Kritik. It is accepted by Kemp Smith», H. J. Paton, *Kant's metaphysics of experience*, cit., vol. II, nota n. 2, p. 224; Cfr. N. Kemp Smith, *A commentary to Kant's Critique of pure reason*, cit., pp. 371-377; S. Vanni Rovighi, *Introduzione allo studio di Kant*, La Scuola, Brescia 1968, pp. 163-167; G. Petrassi, *Il problema della causalità in I. Kant*, cit., pp. 166-168.

<sup>469</sup> Per maggior chiarezza riportiamo di seguito la suddivisione del Paton che, come si è detto, segue quella dell'Adickes. Si tenga presente che la prima prova viene aggiunta da Kant soltanto nella seconda edizione della *Critica della ragion pura* (1787), per cui manca la corrispondenza con la prima edizione (1781): «Proof I B 232-4 (two paragraphs); Proof II A 189-94 = B 234-39 (four paragraphs); Proof III A 194-5 = B 239-40 (two paragraphs). This is followed by a third paragraph of a more general character (A 195-6 = B 240-1), which cannot be considered as belonging specially to Proof III; Proof IV A 196-9 = B 241-4 (three paragraphs); Proof V A 199-201 = B 244-6 (three paragraphs); Proof VI A 201-2 = B 246-7 (one paragraph)», in H. J. Paton, *Kant's metaphysics of experience*, cit., vol. II, p. 224.

<sup>470</sup> Cfr. G. Petrassi, *Il problema della causalità in I. Kant*, cit., p. 167.

<sup>471</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 375; A 189, B 232.

<sup>472</sup> *Ibidem*, p. 363; A 182, B 224.

concerne soltanto le determinazioni di questa sostanza che, in un determinato tempo, possono trovarsi in uno stato (*Zustand*) contrapposto a quello che vi era in precedenza.

Il problema fondamentale che ora si pone, riguarda la determinazione oggettiva di tale mutamento, spiegazione che, in parte, abbiamo già fornito analizzando il fenomeno del congelamento dell'acqua. Approfondiremo, ora, il ragionamento dal punto di vista dell'uso delle facoltà del soggetto razionale finito – l'uomo –. La percezione della successione dei fenomeni nel tempo o, più rigorosamente, della successione degli stati di un determinato fenomeno nel tempo richiede l'intervento della facoltà di immaginazione che determina il senso interno rispetto alla relazione temporale. Questa determinazione, però, è soltanto soggettiva considerando che l'immaginazione può congiungere gli stati del fenomeno in maniera arbitraria, invertendo la relazione del prima e del dopo in cui questi si danno. Arbitrarietà resa possibile dal fatto che il tempo, precedendo ogni fenomeno in generale come sua condizione formale, non può essere in se stesso percepito – ciò che costitutivamente è un modo di intuire non può essere intuito –, né è possibile, come afferma Kant, «riferirsi ad esso per determinare, per così dire empiricamente, ciò che nell'oggetto precede e ciò che segue<sup>473</sup>». Quest'ultima condizione potrebbe, a mio avviso, valere soltanto supponendo un tempo assoluto in cui gli oggetti e le loro relazioni sono intuibili come cose in se stesse, indipendentemente dalla nostra rappresentazione. Ma nella concezione kantiana, com'è noto, il solo oggetto da noi conoscibile è il fenomeno – e non la cosa in se stessa –, e il tempo, lungi dall'essere assoluto, è una forma *a priori* della sensibilità.

Il tempo, quindi, non fonda alcuna successione oggettiva, offre semplicemente un molteplice cui non è in grado di conferire unità senza che intervenga una sintesi. Quando Kant parla della percezione del mutamento, riferisce questa attività sintetica all'immaginazione: «io sono cosciente solo del fatto che la mia immaginazione pone prima uno stato e poi l'altro, ma non che nell'oggetto uno stato venga prima dell'altro<sup>474</sup>». Questo significa che la sintesi dell'apprensione<sup>475</sup>, propria dell'immaginazione, conduce esclusivamente a quella composizione (*Zusammensetzung*) del molteplice nell'intuizione empirica che rende sì possibile la percezione dei fenomeni nel tempo, ma non la rappresentazione della necessità e dell'oggettività della loro connessione. L'apprensione del molteplice del fenomeno è sempre successiva, occorre però distinguere l'apprensione successiva delle parti che compongono un singolo fenomeno – che non muta –

---

<sup>473</sup> *Ibidem*, p. 377; B 233.

<sup>474</sup> *Ibidem*; B 233-234.

<sup>475</sup> *Ibidem*, p. 279; B 160.

dall'apprensione successiva degli stati che caratterizzano, invece, il mutamento di un fenomeno. Quanto alla prima, si consideri, ad esempio, l'apprensione del molteplice nel fenomeno di una casa: con lo sguardo posso percorrere questa struttura dall'alto verso il basso e, viceversa, dal basso verso l'alto; parimenti procedere da destra verso sinistra o da sinistra verso destra. Nella successione di queste percezioni non vi è alcun ordine determinato che renda necessario il procedere dell'apprensione in un modo piuttosto che in un altro. È possibile, anzi, invertire, come si è visto nell'esempio, l'ordine della successione che, in tal caso, sarà soltanto soggettiva e legata al nostro modo di percepire, ma non riferita all'oggetto.

Nel caso, invece, della percezione del mutamento di un fenomeno, si verifica una situazione completamente differente. Si consideri, come primo aspetto rilevante, che nell'apprensione di un accadimento la percezione di un determinato stato del fenomeno segue sempre ad un'altra. Non è ipotizzabile, infatti, che qualcosa accada senza che vi sia la rappresentazione di uno stato precedente in cui quel qualcosa non era. Il sorgere – o il perire – di qualcosa non è da intendere in modo assoluto, in primo luogo, perché questo accadere si dà nel tempo, in secondo luogo, perché nessuna realtà effettiva (*Wirklichkeit*) può essere empiricamente percepita se si suppone sia preceduta da un tempo vuoto, un tempo cioè non riempito da alcuna rappresentazione sensibile, che di per sé non può essere in alcun modo compreso. Ogni apprensione di un accadimento è, dunque, sempre la percezione di uno stato di cose che segue ad un altro.

Ciò detto, si prenda in considerazione l'esempio kantiano della nave che scende lungo la corrente. La percezione della posizione della nave che, seguendo la corrente, scende più in basso, è successiva alla percezione della posizione della medesima nave che in un tempo precedente era più in alto lungo il corso del fiume, ed è impossibile invertire la relazione temporale di questo fenomeno affermando che la nave può essere percepita prima più in basso e poi più in alto nella corrente. La successione delle percezioni nell'apprensione segue, in tal caso, un ordine determinato e irreversibile «ed è a tale ordine che si lega la percezione<sup>476</sup>». Ciò significa che, nell'apprensione di un tale fenomeno, si deve necessariamente cominciare dall'alto e proseguire verso il basso per congiungere empiricamente il molteplice in unica rappresentazione. Non è possibile disporre l'apprensione se non nel modo determinato di questa successione. Differentemente dalla successione soggettiva dell'apprensione che, come nell'esempio della casa, non dimostra nulla circa la connessione del molteplice nell'oggetto, essendo

---

<sup>476</sup> *Ibidem*, p. 381; A 192, B 237.

del tutto arbitraria, la successione oggettiva conferisce, invece, un ordine al molteplice fenomenico secondo il quale l'apprensione di un determinato fenomeno che accade segue secondo una regola l'apprensione di un altro fenomeno che lo precede. Soltanto mediante questa regola, che nella fattispecie è la categoria della causalità (*Kausalität*), è possibile riferire la successione temporale al fenomeno stesso e non soltanto alla nostra apprensione.

La categoria della causalità e, più in generale, l'intelletto, le cui funzioni sintetiche sono appunto le categorie, determina in maniera oggettiva il rapporto tra il prima e il dopo delle nostre percezioni in modo tale da attribuire precedenza temporale alla causa (*Ursache*) e posteriorità all'effetto (*Wirkung*). Solo in tal modo è possibile la rappresentazione di un evento (*Begebenheit*), di un fenomeno ordinato e oggettivamente determinato che si distingue dalla successione meramente soggettiva dell'apprensione. Quest'ultima non consente di affermare che nel fenomeno due stati si susseguono l'uno all'altro, ma soltanto che un'apprensione segue ad un'altra, il che non determina alcun oggetto. Dunque,

accade sempre in riferimento a una regola – secondo la quale i fenomeni nella loro successione, ossia così come accadono, sono determinati tramite lo stato precedente – che io rendo oggettiva la mia sintesi soggettiva (dell'apprensione); e anzi, è unicamente in base a questa presupposizione che è possibile l'esperienza di qualcosa che accade<sup>477</sup>.

Kant verifica in tal modo il significato oggettivo della categoria della causalità che, proprio in quanto concetto puro e *a priori* dell'intelletto, è in grado di determinare universalmente e necessariamente la connessione tra i fenomeni. Risulta, quindi, altrettanto valida la legge che su questa categoria si fonda, secondo cui “tutto ciò che accade ha una causa” e nella quale si individua il significato reale del principio di ragion sufficiente (*Satz vom zureichen den Grunde*) che, come Kant afferma, «è il fondamento dell'esperienza possibile, cioè della conoscenza oggettiva dei fenomeni, rispetto alla loro relazione nella serie successiva del tempo<sup>478</sup>». La relazione che si stabilisce tra i fenomeni mediante la legge di causa-effetto non si riduce ad una mera successione temporale che, essendo presente in ogni apprensione del molteplice, non può fungere da criterio di distinzione tra sintesi soggettive e sintesi oggettive dei fenomeni. Non è sufficiente,

---

<sup>477</sup> *Ibidem*, p. 385; A 195, B 240.

<sup>478</sup> *Ibidem*, p. 391; A 200-201, B 246.

quindi, che qualcosa semplicemente preceda qualcos'altro nel tempo se in ciò che precede non è posta la condizione sotto la quale soltanto l'accadimento segue sempre ed in modo necessario. Che qualcosa accada, infatti, è una percezione che appartiene all'esperienza possibile, ma diviene effettiva soltanto quando ciò che accade *risulta* – la successione è regolata dal principio di causa-effetto – da uno stato che lo precede, non semplicemente *succede* ad uno stato che lo precede<sup>479</sup>.

Nella misura in cui la mia percezione contiene la conoscenza di un accadimento e, quindi, di un fenomeno oggettivamente determinato nella sua posizione nel tempo, allora «essa deve essere un giudizio empirico<sup>480</sup>». In ciò è possibile cogliere la relazione, non immediatamente evidente, tra la categoria di causalità, il principio di causa-effetto e la determinazione oggettiva dei giudizi empirici. Una volta, infatti, che la successione delle percezioni è stata oggettivamente determinata mediante la categoria di causalità e ordinata, quindi, secondo il principio di causa-effetto, è possibile riferire il nostro giudizio all'oggetto, cioè rappresentare il mutamento come effettivamente avvenuto nell'oggetto. Quindi, conclude Kant, la relazione della causa all'effetto

è la condizione della validità oggettiva dei nostri giudizi empirici rispetto alla serie delle percezioni, cioè in rapporto alla verità empirica di esse, e pertanto all'esperienza. Il principio della relazione causale nella successione dei fenomeni vale dunque anche per tutti gli oggetti dell'esperienza (sotto le condizioni della successione), poiché è il fondamento della possibilità di una tale esperienza<sup>481</sup>.

### 3. *Le antinomie dinamiche della ragione: dalla causa nel mondo alla causa del mondo*

L'indagine svolta nel paragrafo precedente ha messo in luce il significato fondamentale del principio di ragion sufficiente che si afferma con il criticismo e che coincide, come si è detto, con la seconda analogia dell'esperienza, legge valida nell'ambito della relazione

---

<sup>479</sup> Si ricordi a riguardo l'osservazione di Schopenhauer che, non senza intento polemico, affermava: «Mi sembra che Kant, in questa dimostrazione, sia caduto in un errore opposto a quello di Hume. Questi spiegava ogni risultare come un mero succedere: Kant al contrario pretende che non vi sia altro succedere che il risultare», A. Schopenhauer, *La quadruplicata radice del principio di ragione sufficiente*, cit., p. 76; Sulla critica di Schopenhauer a Kant si veda M. Visentin, *Il significato della negazione in Kant*, cit., pp. 514-517; N. Kemp Smith, *A commentary to Kant's Critique of pure reason*, cit., pp. 363-371; H. Cohen, *La teoria kantiana dell'esperienza*, a cura di L. Bertolini, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 230-233.

<sup>480</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 393; A 201, B 246.

<sup>481</sup> *Ibidem*, p. 393; A 202, B 247.

tra i fenomeni e non applicabile a livello metafisico. Tuttavia, questa conclusione soddisfa solo parzialmente il discorso sul principio di ragione che pure, sebbene in un significato diverso, può avere un'estensione oltre l'ambito dell'esperienza. Si precisa che questa estensione non riguarda la causalità efficiente e reale che opera sul piano fenomenico e che è mediata, per essere applicata ai dati sensibili, dallo schema della successione. La schematizzazione, infatti, implica una temporalizzazione della categoria di causalità che, in quanto tale, non potrebbe mai essere applicata in ambito metafisico. Non è, quindi, il concetto schematizzato di causalità il punto di partenza della nostra riflessione, la cui estensione oltre i limiti del fenomenico implicherebbe una contraddizione, ma il concetto puro della causalità considerato indipendentemente dal tempo e assunto come struttura *a priori* dell'intelletto che può riferirsi, sebbene in una relazione conoscitivamente non determinata, all'incondizionato.

A giustificare questo riferimento è la nota distinzione kantiana tra pensare e conoscere<sup>482</sup>. Si tenga presente, infatti, che i limiti cui è vincolato il conoscere, non sono gli stessi limiti cui è vincolato il pensare, rispetto al quale il conoscere stesso è soltanto una determinazione. Se quest'ultimo resta vincolato all'ambito dell'esperienza nel quale le categorie hanno un significato oggettivo, il pensare può, invece, estendersi in un campo più vasto di quello circoscritto dall'immaginazione schematizzante. La struttura categoriale, infatti, è originariamente pura, propria del pensiero e, come tale, non necessariamente limitata al tempo e all'ambito dei fenomeni. Prive degli schemi, le categorie sono semplici concetti puri che, sebbene non hanno un significato oggettivo e reale, pure hanno in se stesse un significato logico e anche metafisico, là dove le si considera in rapporto all'incondizionato.

Nella presente indagine, è proprio questa relazione all'incondizionato, esigenza naturale e inevitabile della ragione, che interessa fare emergere, per cui è necessario, al fine di individuare il significato metafisico del principio di ragione, separare la categoria di causalità dalla sua determinazione temporale e considerarla solo come concetto puro dell'intelletto. A questo livello di riflessione, è possibile cogliere un uso – sebbene non

---

<sup>482</sup> Sulla distinzione kantiana tra pensare e conoscere si veda G. Giannetto, *Pensiero e disegno. Leibniz e Kant*, cit., pp. 113-236; G. Santinello, *Conoscere e pensare nella filosofia di Kant*, cit.; R. Franchini, *Kant: conoscere e pensare*, in Id., *Eutanasia dei principi logici*, cit., pp. 45-64; E. Weil, *Pensare e conoscere, la fede e la cosa in sé*, in Id., *Problemi kantiani*, trad. it. a cura di P. Venditti, QuattroVenti, Urbino 1980, pp. 19-54; V. Melchiorre, *Analoga e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, cit., pp. 54-91; I. Mancini, *Guida alla critica della ragion pura*, cit., vol. II, pp. 31-125; H. J. De Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, cit., vol. II, pp. 130, 393, 404, 572-73; Id. *The Development of kantian Thought*, cit.; P. Chiodi, *La deduzione nell'opera di Kant*, Taylor, Torino 1961, pp. 249-52; P. Salvucci, *L'uomo di Kant*, Argalia, Urbino 1975, pp. 40-44; R. Ciafardone, *La Critica della ragion pura di Kant. Introduzione alla lettura*, cit., pp. 136-138.

costitutivo – del concetto di causa, inteso in un significato diverso da quello efficiente ed empirico, che compare, in primo luogo, in rapporto alla teorizzazione della terza antinomia della ragione. Posto il principio supremo della ragion pura, ovvero l'esigenza dell'incondizionato<sup>483</sup>, e, considerando che l'incondizionato sia, nel caso specifico, pensato mediante il concetto puro della causalità, ne deriva un'assolutizzazione di questo concetto che dà luogo all'idea di libertà<sup>484</sup>.

Nell'orizzonte cosmologico in cui è inserita, l'idea di libertà esprime la posizione della tesi che, nel terzo conflitto della ragion pura, è contrapposta all'antitesi, sostenitrice di una sola ed unica forma di causalità, quella che si determina secondo le leggi della natura. Procedendo con metodo apagogico<sup>485</sup>, nella tesi – come nell'antitesi – viene confutata la proposizione opposta dimostrandone l'interna contraddittorietà. Se, infatti, si suppone che tutto accade secondo le leggi della natura, ogni evento sarà determinato quale effetto di una causa che lo precede nel tempo. Ma questa stessa causa, in quanto a sua volta divenuta, presuppone un'altra causa temporalmente antecedente e così procedendo all'infinito. Nella serie ascendente delle cause, quindi, posto che ognuna di esse è sempre subordinata ad un'altra, non si darà mai un primo cominciamento (*einen ersten Anfang*) ovvero una ragione sufficiente che, quale termine ultimo, giustifichi la totalità della serie causale degli eventi. Conclusione che mette in discussione la stessa legge di natura che, pur appellandosi al principio di ragion sufficiente, non riesce tuttavia a trovare questa ragione fondante e non fondata. Se, infatti, è impossibile chiudere la serie dal lato delle cause, significa che nessuna causa trovata è di per sé sufficiente a giustificare la serie stessa, il che contraddice il grande principio. Perciò, secondo il punto di vista della tesi,

si deve ammettere una causalità, mediante cui qualcosa accade senza che la causa di ciò sia ulteriormente determinata da un'altra causa precedente secondo leggi

---

<sup>483</sup> Il principio della ragione è il seguente: «se è dato il condizionato, è data anche l'intera somma delle condizioni, quindi è dato pure l'assolutamente incondizionato, tramite il quale soltanto il condizionato era possibile», in E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 633; A 409, B 436.

<sup>484</sup> Sulla genesi dell'idea di libertà in rapporto alla terza antinomia della ragion pura, mi sia consentito rinviare al mio contributo, Angela Meoli, *Libertà e necessità in Kant. Dalla terza antinomia all'autodeterminazione pratica della ragione*, in *Intelletto e ragione in Kant e Schopenhauer*, cit., pp. 117-155.

<sup>485</sup> Ne *I progressi della metafisica* il filosofo, riferendosi all'antitetica della ragion pura, afferma esplicitamente: «la dimostrazione di queste due affermazioni può essere svolta – cosa singolare – non in modo diretto, ma solo apagogicamente, ossia attraverso la confutazione del contrario», in E. Kant, *I progressi della metafisica*, cit., p. 183; G. S. XX, 288. Il metodo apagogico, come Kant spiega nella *Logica*, è un procedimento indiretto, ma sufficiente alla dimostrazione della verità di una conoscenza: «Il primo modo d'inferenza, secondo il quale la conseguenza può essere soltanto un criterio *negativamente e indirettamente* sufficiente della verità di una conoscenza, si chiama nella logica modo *apagogico (modus tollens)*. Questo procedimento, di cui spesso viene fatto uso nella geometria, ha il vantaggio che non ho bisogno di trarre, da una conoscenza, altro che una sola conseguenza falsa per dimostrare la falsità di quella conoscenza», Id., *Logica*, cit., p. 46; G. S. IX, 52.

necessarie, cioè un'assoluta spontaneità delle cause, nel cominciare da sé una serie di fenomeni che scorre secondo leggi della natura, quindi una libertà trascendentale (*transzendente Freiheit*)<sup>486</sup>.

Nell'ambito della questione propriamente cosmologica il problema della libertà trascendentale emerge come ricerca di un primo cominciamento assolutamente spontaneo, ossia "sciolto" da ogni relazione causale con uno stato o principio antecedente. Trattandosi di un cominciamento di ordine dinamico e non matematico, l'indagine metafisica concerne non l'origine temporale del mondo, ma l'origine causale mediante libertà di una serie di cose o stati successivi nel mondo. Kant pensa alla libertà trascendentale, nel cui concetto non è implicato alcun riferimento a contenuti empirici o psicologici, come una specie di causalità incondizionata, una *causa noumenon* che ha un'origine puramente extratemporale<sup>487</sup>. Ne consegue che, considerando i due aspetti indicati, ovvero l'assoluta spontaneità e la totale indipendenza dall'ordine del tempo, la causalità mediante libertà (*Kausalität durch Freiheit*) è l'espressione di un atto originario il quale, pur non accadendo nella serie temporale, fa, tuttavia, seguire totalmente da sé una successione di accadimenti che sono nel tempo.

Nell'idea di libertà trascendentale ha luogo, infatti, uno straordinario incontro tra ciò che è fuori del tempo e ciò che è nel tempo, tra l'elemento noumenico e l'elemento fenomenico senza che il primo contraddica la regolarità che caratterizza il secondo: la legge della natura, infatti, non ammette eccezioni. Si tratta di un rapporto di per sé imperscrutabile – la libertà è un'idea, teoreticamente indimostrabile – in cui qualcosa di originariamente non temporale si manifesta tuttavia nel tempo generando effetti che, quali fenomeni, differiscono dalla stessa causa – noumenica – che li ha prodotti. Si dà il caso, infatti, che nella terza antinomia della ragione Kant non stia pensando ad una causa *dei* fenomeni, quanto piuttosto ad una causa *nel* fenomeno<sup>488</sup> che, come tale, non sembra, a mio avviso, rinviare alla causalità dell'Essere necessario – oggetto, come vedremo, della quarta antinomia – né, per quanto vi sia un riferimento nell'*Osservazione sulla terza antinomia*, a quel primo motore cui i filosofi antichi si richiamavano per spiegare i movimenti del mondo<sup>489</sup>. Ciò non mette in discussione l'origine cosmologica del

---

<sup>486</sup> Id., *Critica della ragion pura*, cit., p. 679; A 447, B 475. Cfr. Id., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, cit., p. 209; G. S. IV, 344.

<sup>487</sup> Sul rapporto tra tempo e libertà si veda D. Venturelli, *Tempo, autocoscienza e libertà nella filosofia di Kant*, cit., pp. 19-39; P. Rebernik, *Causalità, libertà, tempo. Heidegger e l'antinomicità della ragione in Kant*, in *Leggere il presente. Questioni kantiane*, cit., pp. 81-114.

<sup>488</sup> E. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, cit., p. 215; G. S. IV, 347.

<sup>489</sup> Id., *Critica della ragion pura*, cit., p. 685; A 450, B 478. Per ciò che concerne il riferimento al primo motore secondo cui Kant intenderebbe presumibilmente più il *Noûs* divino di Anassagora che quello di

problema della libertà, ma ne precisa la prospettiva che implica, per essere adeguatamente compresa, uno spostamento della riflessione dalla causa del mondo ad una causa che opera nel corso del mondo. La questione fondamentale che Kant si propone consiste proprio nel dimostrare la possibilità, nonché la compossibilità logica del concetto di libertà col mondo della natura. E quel concetto, come abbiamo visto, lungi dall'essere assolutamente noumenico, entra in relazione con l'ordine dei fenomeni quali suoi effetti prodotti. Questa relazione si manifesta nel corso del mondo, ma non contraddice la necessità della causalità della natura perché quanto alla sua origine rinvia ad un fondamento di altra specie, la cui essenza è puramente intelligibile:

In effetti, se seguiamo la regola della natura riguardo a ciò che tra i fenomeni può essere la causa, possiamo disinteressarci di ciò che nel soggetto trascendentale – il quale ci è ignoto empiricamente – viene pensato come fondamento di questi fenomeni e della loro connessione<sup>490</sup>.

Dal passo citato si ricava un'osservazione importante secondo cui, sebbene tra i fenomeni si trovi l'effetto del fondamento intelligibile, tale principio, che ne è la causa trascendentale, può essere completamente tralasciato come principio di spiegazione dell'ordine empirico. In tal modo se da un lato, si appaga l'esigenza della ragione di ammettere una causalità intelligibile – esigenza che però non diventa mai conoscenza – dall'altro, si assicura all'intelletto di continuare ad operare nel mondo fenomenico secondo le leggi della necessità naturale. Dimostrata la compatibilità tra le due specie di causalità, quella secondo natura e quella mediante libertà, ed ammessa la possibilità logico-metafisica – che non è, si badi bene, la possibilità reale<sup>491</sup> – di quel primo cominciamento dinamico della serie causale, il filosofo può giustificare l'esistenza di cause libere – volontà non influenzate dai fenomeni – entro l'ambito del mondo sensibile. In questo passaggio logico-teoretico si precisano, a mio avviso, almeno due aspetti strettamente collegati: in primo luogo, emerge che la libertà trascendentale si riferisce in

---

Aristotele, cfr. H. Heimsoeth, *Zum kosmotheologischen Ursprung der Kantischen Freiheitsantinomie*, in «Kant-Studien», 57 (1966), 1-4, pp. 206-229; K. Düsing, *Forme di libertà nell'esposizione e soluzione kantiana della terza antinomia*, in *Leggere il presente. Questioni kantiane*, cit., pp. 37-48.

<sup>490</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 803; A 545, B 573.

<sup>491</sup> La possibilità logico-metafisica dell'idea di libertà trascendentale giustifica la pensabilità di questo concetto in accordo, per un verso, col principio logico di non contraddizione, per un altro, col principio supremo della ragion pura che esprime l'esigenza dell'incondizionato. Tuttavia, si precisa che dalla possibilità logico-metafisica dell'idea di libertà non si ricava la sua possibilità reale che implicherebbe, secondo la gnoseologia kantiana, il riferimento di quell'idea ad un oggetto. Una condizione, quest'ultima, che, com'è noto, non può essere verificata in quanto ad un'idea della ragione non corrisponde alcun oggetto nei sensi.

senso stretto all'uomo quale essere razionale e non a Dio, gli effetti della cui causalità sono le essenze delle cose, i noumeni e non i fenomeni<sup>492</sup>; in secondo luogo, ne deriva che la libertà, in quanto fondamento intelligibile dell'azione dell'uomo, si manifesta nel tempo chiarendo, in questo senso, il significato, sopra accennato, di una causalità libera che opera nel mondo fenomenico. Questo operare in rapporto al fenomeno e nel fenomeno induce il filosofo ad introdurre un'ulteriore chiarimento circa il significato di ciò che abbiamo indicato come inizio assolutamente primo quanto alla causa.

Questo concetto, riferito all'uomo, giustifica la facoltà di cominciare da sé (*sponte*) una serie di eventi, «senza che la causalità della causa abbia bisogno di cominciare anch'essa<sup>493</sup>», ma non giustifica la possibilità di cominciare assolutamente questi eventi in rapporto al tempo. Dal momento, infatti, che la causalità libera agisce nel tempo, pur essendo in se stessa incondizionata, determina come suoi effetti una serie successiva di fenomeni che ha un cominciamento primo soltanto relativo (*nur einen Komparativ ersten Anfang*) rispetto al tempo, il che sembra giustificarsi sull'affermazione che nel mondo ogni accadimento presuppone sempre uno stato precedente. Le azioni dell'uomo saranno, quindi, assolutamente libere quanto alla loro origine causale, ma relativamente libere quanto al loro accadere nel tempo. A conferma di ciò si consideri il seguente esempio kantiano:

Se adesso (per esempio), in maniera completamente libera e senza l'influsso necessariamente determinante delle cause naturali, mi alzo dalla mia sedia, da questo accadimento – preso assieme alle sue conseguenze naturali, e così all'infinito – comincia in senso assoluto una nuova serie, sebbene nel tempo questo accadimento sia soltanto la continuazione di una serie precedente<sup>494</sup>.

Da ciò non si ricava che la libertà sia condizionata dal tempo – il che metterebbe in discussione la sua origine extratemporale –, ma semplicemente che i suoi effetti, in quanto fenomeni, sono accadimenti che si verificano nel tempo e che, come tali, si pongono in una continuità temporale con una serie precedente di eventi, pur non essendo da questa determinati. La decisione e l'azione di alzarsi, per riprendere l'esempio kantiano, non

---

<sup>492</sup> Sulla distinzione tra l'agire della causa divina, che in realtà è un originario atto creativo assolutamente libero dallo spazio e dal tempo e dal quale conseguono le essenze di tutte le cose, e l'agire proprio dell'uomo, cui non compete, invece, il concetto di creazione, ma soltanto quello di una causalità incondizionata che agisce nel mondo sensibile e i cui effetti sono fenomeni, Cfr. E. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 215; G. S. V, 102.

<sup>493</sup> Id., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, cit., p. 209; G. S. IV, 344.

<sup>494</sup> Id., *Critica della ragion pura*, cit., pp. 683-685; A 450, B 478.

sono, infatti, effetti della causalità naturale, ma rappresentano quel primo cominciamento assoluto a partire dal quale si determina una nuova serie di fenomeni. Serie che, quindi, intenderemo come il prodotto di una causalità mediante libertà. Per comprendere la natura incondizionata di un'azione, è necessario, allora, confermando quanto il filosofo aveva già affermato, sebbene in una forma ancora incompiuta, nella *Nova Dilucidatio*, riflettere sul *donde* derivano le azioni dell'uomo. L'attenzione rivolta al *donde*, rinvia alla domanda sull'origine causale dell'azione libera che può certamente succedere nel tempo a cause di ordine naturale, ma non è da queste necessitata: «l'evento segue certamente quelle cause, ma non sorge da esse, e quindi dev'essere chiamato un primo cominciamento assoluto di una serie di fenomeni, non nel tempo, ma rispetto alla causalità<sup>495</sup>». E solo in relazione a questo cominciamento assolutamente primo si costituisce quel fondamento di imputabilità e di responsabilità dell'azione.

La causa determinante di un'azione non sarà pertanto imputabile alla natura e alle sue leggi necessarie, ma piuttosto all'uomo stesso che, per mezzo della sua ragione, sceglie e decide il corso della sua esistenza. La ragione, infatti, in quanto facoltà delle idee e, quindi, puramente intelligibile, viene da Kant presentata come la causalità determinante e non determinabile<sup>496</sup> di tutte le azioni dell'uomo. Non è semplicemente considerata una concausa, ma una causalità in se stessa completa, quand'anche vi fossero condizionamenti empirici contrari alla sua determinazione. Questo significa che ogni azione viene sempre e comunque attribuita al carattere intelligibile (*intelligibelen Charakter*)<sup>497</sup> dell'uomo e che la ragione è sempre completamente libera, a prescindere da tutti i condizionamenti empirici implicati.

Ciò detto, non ha senso domandarsi perché la ragione non sia stata determinata diversamente, ma piuttosto diventa ragionevole chiedersi perché essa non abbia determinato i fenomeni diversamente tramite la sua causalità. Se un uomo, ad esempio, commette un'azione illegale, sebbene quest'ultima sia empiricamente condizionata, gli si può sempre ascrivere la responsabilità di quell'azione in quanto avrebbe potuto determinare altrimenti il proprio comportamento. Quell'azione, infatti, dipendeva

---

<sup>495</sup> *Ibidem*, p. 685; A 450, B 478.

<sup>496</sup> *Ibidem*, p. 815; A 556, B 584.

<sup>497</sup> Sul concetto di "carattere" e sulla distinzione tra il carattere empirico e il carattere intelligibile si veda S. Landucci, *Sul carattere intelligibile ed il carattere empirico in Kant*, in *Ethos e cultura*, Antenore, Padova 1991, pp. 321-333; P. Kleingeld, *The Conative Character of Reason in Kant's Philosophy*, in «Journal of the History of Philosophy», 36 (1998), 1, pp. 77-97; J. P. Rumsey, *The Development of Character in Kantian Moral Theory*, in «Journal of the History of Philosophy», 27 (1989), 2, pp. 247-265; K. Düsing, *Libertà, moralità e determinazione naturale*, tr. it. di S. Bacin, in L. Fonnesu (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 35-56; A. Meoli, *Carattere empirico e carattere intelligibile*, in *Libertà e necessità in Kant. Dalla terza antinomia all'autodeterminazione pratica della ragione*, cit., pp. 129-137.

unicamente e immediatamente dal potere della sua ragione che non è sottoposta ad alcuna condizione del fenomeno e del decorso temporale. Nella facoltà determinante che è propria della ragione si individua l'aspetto eminentemente pratico della stessa mediante cui tutti quei condizionamenti sensibili che influenzano il carattere dell'individuo sotto l'aspetto empirico, vengono ricompresi nell'assoluta «unità di un unico fenomeno»<sup>498</sup> il quale, in quanto manifestazione, seppure parziale e conoscitivamente indeterminata, del carattere intelligibile nel tempo, non deve venir giudicato secondo la legge della causalità naturale, bensì secondo la legge della causalità per libertà.

Riflettendo sul carattere determinante della ragione, si coglie quell'ulteriore e definitivo sviluppo di un'articolazione in senso morale del principio di ragion sufficiente che Kant aveva, per certi aspetti, già anticipato nella *Nova Dilucidatio*. Ogni azione libera è sempre sufficientemente determinata, ma la ragione che la determina non è esterna al soggetto agente, bensì completamente interiorizzata nella sua facoltà razionale. In tal modo, l'uomo non è necessitato, ma liberamente determinato in ogni sua azione. La soluzione offerta da Kant al problema della libertà trascendentale costituisce il presupposto teoretico necessario per la fondazione in sede morale del principio di autodeterminazione e di autonomia della volontà. In ciò si riconosce l'intrinseca relazione tra libertà trascendentale e libertà pratica che lo stesso filosofo esplicitamente afferma, sebbene in forma negativa, antepoendo la prima alla seconda come suo fondamento di possibilità: «la soppressione della libertà trascendentale cancellerebbe al tempo stesso ogni libertà pratica»<sup>499</sup>.

Nel concetto di libertà trascendentale, il principio di ragion sufficiente ha trovato una sua applicazione metafisica e, più essenzialmente, un significato morale esprimendosi come ragione determinante delle azioni dell'uomo. Ma in rapporto alle antinomie della ragione, è possibile individuare un'altra applicazione metafisica del grande principio che emerge quando dalla considerazione della causa *nel* mondo, appena esposta, si passa alla considerazione della causa *del* mondo tematizzata nella quarta antinomia dinamica. Tenendo presente l'indicazione kantiana secondo cui in rapporto alle idee cosmologiche non vanno considerate tutte le categorie, ma solo quelle che, all'interno delle rispettive quattro classi di riferimento, sintetizzano sotto forma di serie – «la serie delle condizioni subordinate (non coordinate) fra di loro per un condizionato»<sup>500</sup> –, tra le categorie della modalità, impiegate nella discussione della quarta antinomia, soltanto l'ultima coppia,

---

<sup>498</sup> E. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 209; G. S. V, 99.

<sup>499</sup> Id., *Critica della ragion pura*, cit., p. 789; A 534, B 562.

<sup>500</sup> *Ibidem*, p. 633; A 409, B 436.

necessità-contingenza (*Notwendigkeit-Zufälligkeit*), sembra soddisfare la condizione richiesta.

Seguendo un ragionamento analogo a quello svolto nella terza antinomia, anche nel caso specifico la categoria della necessità va assunta nel suo significato puro e considerata in rapporto all'esigenza dell'incondizionato propria della ragione. Il concetto di necessità che così ne deriva non avrà soltanto un significato logico, indicando con ciò una definizione semplicemente nominale<sup>501</sup>, ma, in primo luogo, metafisico implicando il riferimento ad una necessità di ordine noumenico, come si ricava dalla tesi. Quest'ultima, infatti, in opposizione all'antitesi che sostiene l'universale contingenza di tutti i fenomeni, afferma che: «al mondo appartiene qualcosa che, come sua parte o come sua causa, è un essere assolutamente necessario<sup>502</sup>». Il primo aspetto rilevante che appare singolare nella dimostrazione della tesi e che distingue questo conflitto cosmologico da quelli precedenti, è l'inferenza dell'Essere necessario mediante un procedimento diretto e non apagogico che parte dal presupposto di un dato, l'esistenza del mutamento nel mondo sensibile. Posto che ogni mutamento nel tempo è subordinato ad una condizione necessaria, quindi, è condizionato, e posto che ogni condizionato presuppone, rispetto alla propria esistenza, la serie completa delle condizioni, allora deve esistere qualcosa di assolutamente necessario. Il condizionato rinvia all'incondizionato necessario come suo fondamento ultimo, ragione sufficiente della sua esistenza.

Il problema che, però, a questo punto della dimostrazione si pone è stabilire se l'Essere assolutamente necessario appartenga o meno al mondo. Se si vuole ragionare coerentemente con quanto è affermato nella tesi, si deduce che l'essere necessario deve appartenere al mondo sensibile, comunque lo si consideri, o come sua parte o come sua causa. Nell'ipotesi che sia una sua parte, dovrebbe coincidere con quel *primum* della serie delle condizioni che, in quanto incondizionato, chiude la catena dei rinvii causali, un *primum*, quindi, non fondato, ma fondante. Ma questa conclusione, in fondo, non ci allontana, a mio avviso, dall'ipotesi alternativa secondo cui l'essere necessario è causa del mondo, considerando che quel *primum* della serie è comunque assunto come

---

<sup>501</sup> Si tenga presente quanto il filosofo affermava a tal proposito nel *Beweisgrund* del 1763: «È necessario assolutamente ciò, il cui opposto è in se stesso impossibile. Questa è una definizione nominale senza dubbio esatta», Id., *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., p. 123; G. S. II, 81. Già in questo scritto precritico, come abbiamo esaminato, Kant distingueva la necessità logica dalla necessità reale che è una necessità delle cose, non del mero concetto. Distinzione che il filosofo conserva anche in fase critica, sebbene inserita nel contesto della nuova gnoseologia, come si ricava dal seguente testo: «Ma la necessità incondizionata dei giudizi non è una necessità assoluta delle cose. Infatti, la necessità assoluta del giudizio è soltanto una necessità condizionata della cosa o del predicato nel giudizio», Id., *Critica della ragion pura*, cit., p. 863; A 593-594, B 621-622. Sulla distinzione tra necessità logica e necessità reale in Kant si veda G. Santinello, *Metafisica e critica in Kant*, cit., pp. 243-245.

<sup>502</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 687; A 452, B 480.

fondamento del condizionato. Tuttavia, volendo problematizzare, più nello specifico, anche l'ipotesi alternativa dell'essere necessario come causa del mondo, la prima difficoltà teoretica che si presenta è la seguente: come spiegare, seguendo la tesi, che l'essere necessario in quanto causa del mondo, appartenga ad un tempo a questo stesso mondo? Se la causa differisce dal suo effetto e, in questo caso, la differenza sembra essere radicale in quanto si pone tra piani del tutto eterogenei – noumenico, da un lato, e fenomenico, dall'altro –, com'è possibile che la causa faccia parte dell'effetto che ha prodotto?

Nonostante l'evidente difficoltà, il filosofo continua la dimostrazione della tesi in funzione dell'appartenenza dell'essere necessario al mondo e sottolinea che ogni cominciamento di una serie temporale può essere spiegato solo sul presupposto di qualcosa che lo preceda, dunque, la condizione suprema del cominciamento di una serie di mutamenti deve trovarsi in un tempo precedente in cui quella serie ancora non esisteva, considerando che il concetto stesso di cominciamento implica il venire all'essere di qualcosa che in un tempo precedente non c'era. Concetto che però non dovrebbe valere per il cominciamento assoluto della condizione suprema – se di cominciamento si può parlare – che, a rigor di termini, non ha un cominciamento considerando che non è preceduta da alcunchè nel tempo, ma tuttavia precede come condizione incondizionata la serie stessa dei mutamenti cui dà inizio nel tempo. Questa relazione temporale con l'effetto che pone in essere, lega la causalità incondizionata al tempo e, quindi, ai fenomeni così da poter concludere che «essa non può essere pensata come separata dal mondo sensibile in quanto insieme di tutti i fenomeni. Dunque, nel mondo stesso è contenuto qualcosa di assolutamente necessario<sup>503</sup>».

Ma se L'Essere necessario appartiene al mondo come sua causa, può il mondo ancora intendersi come totalità dei fenomeni? Evidentemente no, perché la causalità dell'ordine noumenico fa parte di quello stesso mondo in cui rientra la serie dei condizionati fenomenici. Diventerebbe, quindi, problematico riferirsi all'Essere necessario come alla causa del mondo perché egli stesso ne è una parte, quella parte incondizionata che è causa della serie dei condizionati<sup>504</sup>. Sarebbe, in tal caso, preferibile parlare, seguendo

---

<sup>503</sup> *Ibidem*, p. 689; A 454, B 482.

<sup>504</sup> A tal proposito M. Visentin, riferendosi alla causa incondizionata che non può rientrare nella serie dei condizionati, afferma: «la causa, che è incondizionata, non può rientrare in questa serie, e se deve, secondo l'ipotesi, appartenere al mondo, il mondo stesso si dividerà in due parti, una delle quali comprenderà l'insieme dei condizionati, mentre l'altra comprenderà esclusivamente la causa. L'ente necessario sarà, perciò, solo causa di questo insieme e non del mondo nella sua totalità», in M. Visentin, *Il significato della negazione in Kant*, cit., p. 542.

l'indicazione dei *Prolegomeni*, di una causa *dei* fenomeni<sup>505</sup>, ma non del mondo. Una causa che però, pur essendo distinta dai fenomeni, si trova in una relazione temporale con questi ultimi considerando che, come abbiamo visto, il cominciamento della serie dei condizionati richiede che la causa suprema lo preceda nel tempo.

Conclusione, quindi, non certo lineare e che, a ben guardare, si oppone solo in parte alla proposizione contraria dell'antitesi che non nega soltanto l'esistenza di un essere necessario nel mondo, ma anche fuori del mondo: «in nessun luogo esiste un essere assolutamente necessario, né nel mondo né fuori del mondo, come causa di esso<sup>506</sup>». L'antitesi, come si deduce, non giunge a negare soltanto che l'essere necessario sia una parte del mondo, ma anche che possa essere la causa del mondo, da intendersi però come causa esterna al mondo. Se si avvalorasse la prima ipotesi, si giungerebbe, infatti, secondo l'antitesi, a conclusioni contraddittorie che, se per un verso, presupponendo un cominciamento necessario e incondizionato nel mondo, mettono in discussione l'applicazione reale del principio di ragion sufficiente in rapporto al contingente, per un altro, identificando l'essere necessario non con una parte del mondo, ma con la totalità della serie stessa, conducono all'assurdo di una serie contingente e condizionata in tutte le sue parti, ma tuttavia assolutamente necessaria e incondizionata nell'insieme<sup>507</sup>.

Ma se l'essere incondizionato e necessario, nella prospettiva dell'antitesi, non appartiene al mondo, nemmeno può dirsi che sia esterno al mondo come sua causa. La relazione causale col mondo riporterebbe il ragionamento nella situazione problematica sostenuta dalla tesi, ovvero che questa causa, per essere tale rispetto alla serie dei condizionati, deve rientrare nel tempo e, quindi, nel mondo, contraddicendo all'ipotesi iniziale di una causa fuori del mondo. Si noti che, differentemente dalla tesi, ritorna nell'antitesi il metodo apagogico che confuta la tesi contraria riducendola all'assurdo. Ora, al di là della risposta critica che, com'è noto, risolve i termini di questo conflitto apparentemente contraddittorio giustificando la validità di entrambe le proposizioni in rapporto ai loro rispettivi ambiti di riferimento – noumenico per la tesi, fenomenico per l'antitesi –, non appare ancora chiara, considerando le incongruenze rilevate tra tesi e antitesi, la concezione kantiana dell'essere necessario rispetto al mondo.

Va detto, senza dubbio, che gli argomenti forniti in questa sede avendo un significato cosmologico e non ontologico, non sono finalizzati ad una dimostrazione dell'esistenza

---

<sup>505</sup> E. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, cit., p. 215; G. S. IV, 347.

<sup>506</sup> Id., *Critica della ragion pura*, cit., p. 687; A 453, B 481.

<sup>507</sup> Si tratta dell'alternativa che discende dall'ipotesi dell'essere necessario come parte del mondo: l'essere necessario cioè coincide o con quel cominciamento incondizionato della serie dei condizionati, oppure con la totalità della serie stessa, Cfr. *Ibidem*

dell'essere necessario: è bene distinguere l'incondizionato di ordine cosmologico da quello di ordine teologico, cui si riferiscono le prove dell'esistenza di Dio. Non si tratta, a mio avviso, semplicemente, di un'ossessione per le corrispondenze, come d'altronde molti studiosi ritengono considerando una forzatura la stessa distinzione tra terza e quarta antinomia<sup>508</sup>, ma di un'esigenza di natura oggettiva: l'idea del mondo non è l'idea di Dio. Sebbene si riconosca che la quarta antinomia della ragione anticipi, per certi versi, l'argomento cosmologico dell'esistenza di Dio, pur conserva una sua autonomia proprio nella problematizzazione del rapporto tra essere necessario e mondo. Diversamente dal tradizionale argomento teologico, l'essere necessario, come si ricava dalla tesi, sembra appartenere al mondo<sup>509</sup>. Kant nell'*Osservazione sulla quarta antinomia* giustifica questa appartenenza per mezzo di un altro argomento fondato sull'impossibilità di operare quel salto arbitrario dalla contingenza empirica alla contingenza pura o intelligibile<sup>510</sup>.

La contingenza empirica viene inferita dai mutamenti del mondo, quindi, corrisponde alla dipendenza causale del condizionato dalla serie delle condizioni empiricamente determinanti, senza implicare con ciò il concetto di contingenza come possibilità di essere e non essere. Quest'ultimo esprime piuttosto il significato della categoria pura – non schematizzata – del contingente: «contingente, nel senso puro della categoria, è ciò il cui opposto contraddittorio è possibile<sup>511</sup>». Esplicitando questo concetto si ricava che nel medesimo tempo in cui c'era un certo stato, avrebbe potuto esserci, al posto di quest'ultimo, il suo opposto contraddittorio. Questo concetto però non può mai essere inferito dalla contingenza empirica che riferendosi al mutamento implica che l'opposto di un certo stato è reale soltanto in un tempo diverso:

un corpo che era in moto = A, passa alla quiete = non A. Ora, dal fatto che dallo stato A segua uno stato contrapposto ad esso, non si può concludere che l'opposto contraddittorio di A sia possibile, e quindi che A sia contingente; in effetti, per giungere a ciò si richiederebbe che nel medesimo tempo in cui vi era moto, al posto di esso avesse potuto esserci la quiete<sup>512</sup>.

---

<sup>508</sup> Cfr. N. Kemp Smith, *A commentary to Kant's Critique of pure reason*, cit., pp. 497-498; W. Wundt, *Kant's kosmologische Antinomien und das Problem der Unendlichkeit*, in *Philosophische Studien*, hrsg. von W. Wundt, Leipzig 1885, vol. II, p. 496.

<sup>509</sup> Al-Azm, *The origins of Kant's arguments in the antinomies*, cit., p. 113.

<sup>510</sup> Sulla distinzione tra contingenza empirica e contingenza pura o intelligibile si veda F. Toto, *Una difficile contingenza. Osservazioni sull'antinomia della ragione pura*, in *Leggere il presente. Questioni kantiane*, cit., pp. 50-58.

<sup>511</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 695; A 458, B 486.

<sup>512</sup> *Ibidem*, pp. 695-697; A 460, B 488.

La successione di determinazioni contrapposte che ha luogo nel mutamento reale di un fenomeno non dimostra, quindi, in alcun modo la contingenza nel suo significato intelligibile. Con questa distinzione Kant intende affermare che nel regresso dinamico dal condizionato alla condizione, che è un processo che ha luogo nel tempo, anche la condizione suprema deve essere assunta nel medesimo significato delle altre condizioni, cioè come appartenente alla serie temporale. È, quindi, del tutto illegittimo abbandonare il concetto empirico della contingenza e dedurre, arbitrariamente, che la condizione suprema della serie cosmologica si trovi fuori dal mondo. Questo passaggio arbitrario deriva proprio dalla mescolanza indebita del piano empirico con quello intelligibile e, quindi, del contingente schematizzato con il contingente puro che, come abbiamo visto, hanno significati differenti. A questo punto della dimostrazione si dovrebbe concludere che l'essere necessario appartiene, come termine supremo della serie dei fenomeni, al mondo sensibile.

Tuttavia nelle pagine dedicate alla soluzione della quarta antinomia, la discussione sembra muoversi in una direzione opposta e, a mio avviso, meno problematica di quella appena esposta che rischia di ridurre una causalità di ordine noumenico, quella dell'essere necessario, alla causalità efficiente dell'ordine della natura che spiega i mutamenti dei fenomeni. E difatti, il filosofo afferma che, siccome nell'insieme dei fenomeni tutto è mutevole e, quindi, condizionato nell'esistenza, «non vi può essere da nessuna parte nella serie dell'esistenza dipendente un termine incondizionato la cui esistenza sia assolutamente necessaria<sup>513</sup>». Un essere incondizionatamente necessario è, infatti, una condizione intelligibile che, come tale, non potrebbe mai rientrare nella serie dei fenomeni, nemmeno se assunto come termine supremo di questa serie. Concezione che, d'altronde, sembra confermarsi in un passo estremamente importante nel quale il filosofo, con l'intento di motivare la distinzione tra la terza e la quarta antinomia, afferma:

questo modo di porre a fondamento dei fenomeni un'esistenza incondizionata, si distinguerebbe allora dalla causalità empiricamente incondizionata (dalla libertà) del paragrafo precedente, per il fatto che nella libertà la cosa stessa, come causa (*substantia phaenomenon*), rientrava nondimeno nella serie delle condizioni, e solo la sua causalità era pensata come intelligibile; qui, invece, l'essere necessario doveva essere pensato completamente al di fuori della serie del mondo sensibile (come *ens extramundanum*) e come semplicemente intelligibile, e solo così si poteva evitare

---

<sup>513</sup> *Ibidem*, p. 821; A 559, B 587.

che esso soggiacesse alla legge della contingenza e della dipendenza di tutti i fenomeni<sup>514</sup>.

In questo passo Kant identifica l'essere necessario con l'*ens extramundanum*, con un essere quindi posto completamente al di fuori del mondo sensibile, ma che tuttavia intrattiene con quest'ultimo una relazione causale. L'essere necessario è l'incondizionato da cui dipende causalmente l'intero mondo sensibile nella sua esistenza contingente e condizionata in tutti i suoi termini. Si riconosce, senza dubbio, l'andamento non certamente univoco e coerente della discussione kantiana sulla quarta antinomia che, nel tentativo di giustificare il rapporto tra essere necessario e mondo, rimane, a sua volta, quasi antinomicamente impigliata nell'alternativa tra la concezione dell'essere necessario come parte del mondo e la concezione dell'essere necessario come causa fuori del mondo. È probabile che il filosofo, nell'intento di separare la questione cosmologica da quella più propriamente teologica, abbia cercato di legare temporalmente la condizione suprema e necessaria alla serie delle condizioni empiriche, ma questo, oltre alle difficoltà teoretiche<sup>515</sup> sopra indicate, avrebbe compromesso la soluzione stessa del quarto conflitto antinomico. Una conseguenza che il filosofo doveva avere ben presente se, come indicato, giunge a modificare il suo punto di vista. Affinchè, infatti, le proposizioni antitetiche siano considerate entrambe valide, è necessario giustificarle su piani di significato differenti: i concetti dinamici<sup>516</sup> della ragione richiedono sempre una sintesi dell'eterogeneo, non dell'omogeneo. Solo in questa prospettiva si può spiegare la compatibilità tra tesi e antitesi ed ammettere, da un lato, l'esistenza di un essere necessario fuori del mondo, dall'altro, l'esistenza del contingente nel mondo:

---

<sup>514</sup> *Ibidem*, p. 823; A 561, B 589.

<sup>515</sup> Difficoltà teoretiche si riscontrano, in primo luogo, nelle conseguenze, non proprio coerenti, che potrebbero derivare dalla concezione esposta. Al-Azm, ad esempio, proprio per confermare la tesi dell'appartenenza dell'essere necessario al mondo fenomenico, giunge a conclusioni, a mio avviso, discutibili affermando che una causa esterna non è propriamente fuori del mondo perché in quanto causa risulta temporalmente collegata con il suo effetto e, dunque, appartiene al mondo, cfr. Al-Azm, *The origins of Kant's arguments in the antinomies*, cit., pp. 136-137. Sarebbe, a mio avviso, più coerente riconoscere che una causa esterna al mondo, che racchiude in sé la ragion sufficiente dei mutamenti che in esso avvengono, sia fuori del mondo, considerando che questa causa, in quanto condizione assolutamente necessaria, deve essere distinta dalla serie delle condizioni empiriche e dalla relazione temporale da queste implicata. Non a caso, lo stesso Kant giungerà a modificare il punto di vista della tesi in funzione della soluzione del quarto conflitto cosmologico.

<sup>516</sup> I concetti dinamici della ragione, afferma Kant, «hanno la particolarità che, non avendo a che fare con un oggetto considerato come quantità, ma solo con la sua esistenza, essi ci permettono di astrarre anche dalla quantità della serie delle condizioni, giacchè in tali concetti ciò che importa è soltanto il rapporto dinamico della condizione con il condizionato», E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 791; A 535-536, B 563-564.

in questo caso, infatti, quella causa indica soltanto il fondamento, per noi semplicemente trascendentale e ignoto, della possibilità della serie sensibile in generale; e l'esistenza di tale fondamento – un'esistenza indipendente da tutte le condizioni della serie e incondizionatamente necessaria rispetto ad essa – non è affatto in opposizione alla contingenza illimitata di tali condizioni e pertanto neppure al regresso mai concluso nella serie delle condizioni empiriche<sup>517</sup>.

In questa prospettiva Kant rende, a mio avviso, compatibile il significato metafisico del principio di ragion sufficiente con la sua applicazione reale in rapporto alle esistenze contingenti. L'idea dell'essere necessario, quale fondamento (*Grund*) metafisico del mondo, ritenuta logicamente possibile e compossibile con l'universale contingenza dei fenomeni, prepara alla trattazione della prova cosmologica dell'esistenza di Dio, di cui ci occuperemo nel seguente paragrafo.

#### 4. *L'Essere necessario e l'abisso della ragione*

La prova dell'esistenza di Dio che si vuole esaminare in questa sede è quella cosmologica<sup>518</sup>, chiamata da Leibniz anche prova *a contingentia mundi*. L'attenzione rivolta a questo argomento è dettata dall'esigenza teoretica di mettere in luce il significato metafisico del principio di ragion sufficiente che, in questo contesto, emerge sia in rapporto alla relazione contingente-necessario, implicata nello stesso argomento cosmologico, sia in rapporto ad un particolare passo, presente nell'esposizione kantiana di questa prova, in cui l'ipotesi di un'estensione illimitata del principio di ragione si capovolge nella situazione opposta dell'assenza di ogni ragione.

---

<sup>517</sup> *Ibidem*, p. 827; A 564, B 592.

<sup>518</sup> Come si ricorderà, la critica all'argomento cosmologico era già stata elaborata da Kant nel *Beweisgrund* del '63 in opposizione, sia in questo scritto come pure nelle *Vorlesungen di Metafisica* e di *Filosofia della religione*, alla formulazione razionalistica che Wolff ne aveva dato. Tuttavia, come sottolinea A. Lamacchia, Kant non è del tutto fedele alla dimostrazione wolffiana «se non per altro, almeno perché Kant tace il significato metafisico che il *principio di ragione* ha per Wolff», A. Lamacchia, *La formazione del criticismo nei primi scritti kantiani (1746-1770)*, cit., p. 125; Su questo punto cfr. A. Ciatello, *Ontologia critica e metafisica*, cit., pp. 57-62. Più in generale, sulla prova cosmologica in Kant cfr. I. Kant, *Reflexionen* 5628 e 6299, G. S. XVIII, pp. 261 e 565; M. Casula, *L'argomento cosmologico: confutazione kantiana e controconfutazioni scolastiche*, in «Gregorianum», 37 (1956), 4, pp. 634-643; Id., *L'argomento cosmologico in Kant e nel razionalismo*, in «Giornale di Metafisica», 11 (1956), 2, pp. 225-247; Id., *Studi kantiani sul trascendente*, Marzorati, Milano 1963, pp. 52-56; S. Vanni Rovighi, *Introduzione allo studio di Kant*, cit., pp. 148-150; P. Martinetti, *Kant*, Fratelli Bocca, Milano 1943, pp. 137-139; O. Höffe, *Immanuel Kant*, cit., pp. 137-139; N. Kemp Smith, *A commentary to Kant's Critique of pure reason*, cit., pp. 531-534.

L'argomento cosmologico esposto da Kant sembra partire dal presupposto generale che qualcosa esiste: «se qualcosa esiste, allora deve esistere anche un essere assolutamente necessario. Ma per lo meno io esisto: dunque, esiste un essere assolutamente necessario<sup>519</sup>». La premessa maggiore di questo sillogismo, che da un'esperienza in generale conduce all'esistenza dell'essere necessario, si fonda sulla legge di causalità secondo cui tutto ciò che è contingente ha una causa, e se questa causa è a sua volta contingente, deve rinviare ad un'altra causa, fino a che, risalendo di causa in causa, non si giunga alla causa assolutamente necessaria, senza la quale la serie non avrebbe alcuna compiutezza. La premessa minore, invece, contiene un'esperienza che è quella di un'esistenza empirica, reale – sebbene indeterminata – assunta come punto di partenza della dimostrazione e che distingue questa prova dal procedimento *a priori* di quella ontologica. Trattandosi di un'esperienza indeterminata, non vi è alcun riferimento ad attributi particolari degli oggetti dell'esperienza, ma semplicemente alla loro modalità di esistenza contingente, aspetto che distingue la prova cosmologica anche da quella fisico-teologica che parte, invece, da determinate esperienze – l'ordine e la bellezza delle cose create – per poi risalire al loro saggio autore.

Il rinvio dall'esistenza contingente del mondo alla causa prima necessaria non è sufficiente alla determinazione conoscitiva di questa causa tanto che la dimostrazione richiede un ulteriore passaggio al fine di giustificare proprio la natura della causa necessaria. Questo schema che dal contingente si arresta al necessario per poi procedere, in un secondo momento della dimostrazione, alla determinazione della causa suprema stessa, avvicina il procedimento kantiano più a quello wolffiano che a quello leibniziano, in cui l'essere necessario, in quanto ragione ultima di tutte le cose, si identifica immediatamente con Dio<sup>520</sup>. Tenendo, infatti, presente la dimostrazione wolffiana esposta nella *Metafisica Tedesca*<sup>521</sup>, si può verificare che la prova cosmologica si articola in due momenti: il primo, partendo dall'evidenza immediata della nostra esistenza, risale alla ragione sufficiente di questa esistenza e, quindi, all'esistenza di un essere necessario che ha in se stesso la ragione della propria esistenza. Questo essere necessario coincide con l'Essere a sé ancora indeterminato; il secondo, procede ad esaminare il concetto di Essere a sé dal quale si deducono i suoi attributi fondamentali – eternità, incorporeità, esistenza per virtù propria, indipendenza assoluta, incorruttibilità ecc... – che non sono gli stessi

---

<sup>519</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 877; A 604-605, B 632-633.

<sup>520</sup> Cfr. G. W. Leibniz, *I principi razionali della natura e della grazia*, in *Monadologia*, cit., p. 47.

<sup>521</sup> C. Wolff, *Metafisica Tedesca*, cit., §§ 928-945, pp. 725-735. Un esame attento e puntuale della formulazione wolffiana della prova cosmologica è stato svolto da M. Casula, *Studi kantiani sul trascendente*, cit., pp. 28-35.

attributi dell'anima e del mondo, per cui si ricava che l'Essere a sé è qualcosa di diverso dall'una e dall'altro e nel quale, tuttavia, è contenuta la ragione sufficiente di entrambi. Questo Essere a sé si chiama Dio<sup>522</sup>.

Kant sembra, quindi, riprodurre lo schema wolffiano, ammettendo la necessità di un secondo passaggio che dalla dimostrazione dell'esistenza di un essere necessario conduca alla determinazione logico-ontologica di questo essere. Appare chiaro che la dimostrazione dell'esistenza dell'essere necessario non coincide con la dimostrazione dell'esistenza di Dio. Si può sempre chiedere, infatti, chi sia questo essere necessario, se coincida col mondo, con l'anima o con Dio – seguendo il ragionamento wolffiano –. La prova, pertanto, come Kant stesso afferma, continua così:

l'essere necessario non può essere determinato che in un unico modo, ossia, rispetto a tutti i possibili predicati contrapposti, solo mediante uno di essi, e quindi dev'essere completamente determinato tramite il suo concetto<sup>523</sup>.

L'essere necessario dev'essere completamente determinato (*durchgängig bestimmt*), concetto di fondamentale importanza che Kant deriva sia da Wolff che da Baumgarten, sebbene con un cambiamento di significato perché, a mio avviso, sin dal *Beweisgrund* del 1763, il filosofo, in opposizione alla scolastica razionalistica, afferma che una cosa esistente non si distingue dal puro possibile per il legame che ha con tutti i suoi predicati immaginabili, in quanto anche il puro possibile è, sotto tale riguardo, completamente determinato: «tutte le determinazioni e i predicati del reale possono trovarsi anche nella semplice possibilità di esso<sup>524</sup>». Non è, quindi, in relazione al *quid* posto che si deduce la differenza tra possibilità ed esistenza, ma in relazione al modo in cui questo *quid* è posto. Dicendo “esistenza” si indica quel modo di posizione assoluta che è diverso dal modo di posizione soltanto relativa propria della possibilità. Distinzione che, a mio avviso, va tenuta presente anche in questo contesto perché, diversamente da Wolff e Baumgarten, il concetto di determinazione completa non può fondarsi sull'esistenza<sup>525</sup>, se è vero che il

---

<sup>522</sup> Nella *Metafisica Tedesca* è detto: «Rimane quindi certo che l'essere per sé sussistente è distinto tanto dal mondo e dai suoi elementi (§ 939) quanto anche dalla nostra anima (§ 941, 943), e che quindi bisogna cercare in esso la ragione della realtà di entrambi. E questo essere distinto da entrambi è ciò che siamo soliti chiamare Dio. Perciò Dio è un essere per sé sussistente, in cui deve trovarsi la ragione della realtà del mondo e delle anime; e Dio è distinto tanto dalle anime degli uomini quanto dal mondo», in C. Wolff, *Metafisica Tedesca*, cit., § 945, p. 735.

<sup>523</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 877; A 605, B 633.

<sup>524</sup> Id., *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., p. 116; G. S. II, 75.

<sup>525</sup> Cfr. C. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, cit., §§ 173-174 e 225-226, pp. 142-143 e p. 187; A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, cit., §§ 55 e 148, pp. 15-16 e 42-43.

possibile, in base a quanto detto, è completamente determinato al pari dell'esistente. Soltanto per ciò che concerne il modo, «dalla realtà (*durch die Wirklichkeit*) sicuramente è posto di più<sup>526</sup>».

In riferimento alla prova in esame, il concetto della determinazione completa che, quindi, accomuna il possibile e l'esistente, va considerato in rapporto all'esistenza dell'essere necessario cui la dimostrazione è giunta. Si richiede, pertanto, la determinazione completa dell'essere necessario «tramite il suo concetto». Esplicitando il discorso, la causa necessaria e incondizionata dev'essere completamente determinata rispetto a tutti i possibili predicati contrapposti e ciò non può che avvenire in un unico modo, considerando che il necessario, differentemente dal contingente, esclude l'opposto in quanto impossibile. Ora, continua Kant,

è possibile un unico concetto che determini una cosa completamente a priori, cioè quello dell'essere realissimo: dunque, il concetto dell'essere realissimo è l'unico mediante cui può essere pensato un essere necessario, e questo significa che un essere sommo esiste in modo necessario<sup>527</sup>.

Come si può notare l'elemento di congiunzione tra il concetto dell'essere necessario e quello dell'essere realissimo è dato proprio dal concetto di determinazione completa. Si è detto, infatti, che l'essere necessario dev'essere completamente determinato mediante il suo concetto, ma solo il concetto di un ente realissimo implica una simile determinazione completa, per cui si conclude che il concetto dell'ente realissimo è l'unico mediante cui possa venir pensato l'essere necessario. E difatti, l'*ens realissimum*, in quanto completamente determinato, implica la totalità delle determinazioni e della realtà, dunque, non può non contenere l'esistenza e questo significa che tale ente esiste in modo assolutamente necessario. Ma se l'esistenza necessaria è dedotta analiticamente dal concetto dell'essere sommo, allora è facile vedere che l'argomento cosmologico conclude, in realtà, la sua dimostrazione ricorrendo alla via *a priori* dell'argomento ontologico.

Dei due momenti esaminati che suddividono il procedere di questa dimostrazione, soltanto il secondo si rivela davvero essenziale e concludente ed è quello che assume a suo fondamento proprio l'argomento ontologico che apparentemente si voleva evitare

---

<sup>526</sup> E. Kant, *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., p. 116; G. S. II, 75.

<sup>527</sup> Id., *Critica della ragion pura*, cit., pp. 877-879; A 605-606, B 633-634.

facendo ricorso all'esperienza come punto di partenza della prova cosmologica. In realtà l'esperienza, in quanto realtà finita, mutevole e contingente, conduce solo, per mezzo del principio di ragion sufficiente, all'esistenza di un essere necessario in generale. Quali proprietà abbia poi questo essere, l'esperienza non può insegnarlo. Ecco perché la ragione prende del tutto congedo da essa e, in via puramente concettuale, ricerca fra tutte le cose possibili quale sia quella che si adegua al concetto della necessità assoluta. Come abbiamo visto, il solo ed unico concetto che risulta perfettamente adeguato a quello della necessità assoluta, è il concetto dell'essere realissimo. Adeguazione che però sorge sul presupposto di poter inferire la necessità dell'esistenza dalla realtà somma: proposizione fondamentale dell'argomento ontologico. Dunque, afferma Kant, «in senso proprio è solo la prova ontologica, basata su meri concetti, quella a cui va ascritta tutta la forza dimostrativa nella cosiddetta prova cosmologica<sup>528</sup>» che rivela, in ultima analisi, soltanto l'astuzia della ragione dialettica. Quest'ultima, infatti, compie una serie di passaggi arbitrari che surrettiziamente dal piano sensibile conducono a quello metasensibile.

In primo luogo, si consideri l'estensione illegittima del principio di ragion sufficiente<sup>529</sup> che, sebbene valido in rapporto all'esperienza e all'ordine delle esistenze contingenti, viene tuttavia impiegato per la determinazione della causa prima necessaria, oltrepassando così l'ambito del mondo sensibile. A questa indebita estensione è strettamente collegata anche quella che conclude dall'impossibilità di una serie infinita di cause date ad una causa prima: «una conclusione, questa, a cui i principi dell'uso della ragione non ci autorizzano neppure nell'esperienza<sup>530</sup>». Ora, afferma Kant, si può anche ammettere, in via ipotetica e regolativa, l'esistenza di un essere dotato della somma sufficienza come causa di tutti i possibili effetti, ma questo soddisfa semplicemente l'estensione di un uso empirico della ragione senza con ciò poter determinare conoscitivamente né per via *a posteriori*, né per via *a priori* l'esistenza di un tale essere. Sembra però che questa limitazione entro i confini dell'esperienza, sebbene riconduca la ragione ad un accordo con se stessa, non la liberi tuttavia dall'inquietudine di spingersi oltre i confini del fenomenico, soprattutto quando il concetto che le sta dinnanzi sia quello della necessità incondizionata.

---

<sup>528</sup> *Ibidem*, p. 881; A 607, B 635.

<sup>529</sup> A tal proposito P. Martinetti afferma: «il principio di causa non giova a farci uscire dal mondo sensibile, a determinare una causa di là dal sensibile, che sia come il limite il punto primo della catena della causalità empirica. La causa prima è un'idea, non una realtà obbiettiva che stia a capo della concatenazione complessiva», in P. Martinetti, *Kant*, cit., p. 138.

<sup>530</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 883; A 610, B 638.

Questo concetto, «di cui abbiamo bisogno in maniera così indispensabile come l'ultimo sostegno di tutte le cose, è il vero abisso per la ragione umana<sup>531</sup>». Ma cosa intende Kant con abisso (*Abgrund*) della ragione? Perché il concetto della necessità incondizionata è tanto abissale da procurare un «senso di vertigine (*schwindelichten Eindruck*) sull'animo<sup>532</sup>»? Questa voragine senza fondo si apre là dove la ragione riferisce a Dio la domanda posta dal grande principio e, con un indebito salto dal sensibile all'intelligibile, ipotizza che l'essere supremo interroghi se stesso sul proprio fondamento. Si tratta di un pensiero che la ragione non può evitare in quanto essenzialmente radicato nella sua natura metafisica, per cui non può fare a meno di risalire la serie delle condizioni fino a quel primo inizio, assoluto e incondizionato, che quale causa suprema non è preceduto, né posto da nulla. Questa necessità incondizionata è la ragione ultima di ogni possibile, di ogni realtà esistente. Se limitiamo il ragionamento a questo rapporto tra il condizionato, quale effetto, e l'incondizionato, quale causa necessaria, la ragione sembra avere appagato se stessa e trovato la ragion sufficiente di tutto ciò che esiste. Ma quale principio consente di arrestare la catena dei rimandi causali a questo essere ultimo e necessario? Lo abbiamo detto sopra, dall'impossibilità di una serie infinita di cause date, non si conclude all'esistenza di una causa prima e necessaria, soprattutto, si aggiunga, se questa causa prima è di natura intelligibile.

Ma posto anche che questo essere, in quanto fondamento (*Grund*) ultimo, esista e sostenga ogni altro esistente, da che cosa è egli stesso sostenuto? Questa è la domanda abissale che la ragione non può evitare, ma neanche sopportare e che è resa ancora più incisiva e drammatica mediante l'audace personificazione<sup>533</sup> dell'essere supremo che interroga se stesso:

noi non possiamo impedire – e però neanche sopportare – il pensiero che un essere che ci rappresentiamo pure come l'essere sommo tra tutti quelli possibili, dica in certo modo a se stesso: io sono dall'eternità e per l'eternità, all'infuori di me non vi è niente, tranne ciò che è qualcosa semplicemente per mezzo della mia volontà; ma da dove provengo io, allora (*woher bin ich denn*)?<sup>534</sup>

---

<sup>531</sup> *Ibidem*, p. 887; A 613, B 641.

<sup>532</sup> *Ibidem*

<sup>533</sup> Cfr. L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, cit., p. 416.

<sup>534</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 887; A 613, B 641. Sull'abissalità della domanda dell'essere supremo in rapporto al principio di ragion sufficiente, cfr. G. Giannetto, *Principio di ragione e metafisica in Leibniz e Kant*, cit., pp. 83-90.

Paradossalmente, il fatto di non avere nulla fuori di sé, fa sorgere nell'essere supremo la sconcertante domanda circa la sua stessa origine. È qui sottinteso l'agire del principio di ragione che Kant eleva su un piano metafisico applicandolo a Dio, ma che, a mio avviso, mantiene il significato di una causalità efficiente e temporale se è vero che la domanda che l'essere supremo pone a stesso, rinvia alla ricerca di una condizione che l'abbia preceduto – si suppone, quindi, un antecedente temporale – e che giustifichi la sua stessa esistenza. L'ulteriorità della domanda e l'apertura di un processo inarrestabile che assurdamente ricerca un principio fondante prima di Dio, pone la ragione speculativa di fronte all'abisso del nulla assoluto, piuttosto che di fronte al fondamento dell'essere:

qui tutto sprofonda sotto di noi, e la massima perfezione, come la minima, rimane sospesa, senza alcun appoggio, semplicemente davanti alla ragione speculativa, alla quale non costa nulla lasciar scomparire l'una come l'altra, senza il minimo impedimento<sup>535</sup>.

L'immagine che tutto sprofonda sotto di noi bene esprime il crollo di ogni sostegno e conduce al paradosso di un "Dio senza fondamento". Espressione con cui intendo riferirmi all'impossibilità di trovare un fondamento oltre quella condizione suprema che pur dovrebbe essere il fondamento di tutto e che, per quanto possa richiamarsi all'interpretazione schellinghiana, non è identica a questa. Per Schelling quel puro esistente senza fondamento (*Grundlos*) che, nelle pagine della *Filosofia della rivelazione*, sembra identificare con l'abisso della ragione kantiana<sup>536</sup>, è l'essere che precede il pensiero, l'essere che è senza concetto perché il concetto è una sua conseguenza (*Folge*) e, dunque, non può esso stesso conseguire dal concetto. Ed è proprio questa anteriorità dell'essere al concetto che riduce la ragione al silenzio, al nulla. Ma nella prospettiva kantiana l'ipotesi estrema di un Dio senza fondamento è, a mio avviso, l'esito di un'estensione illimitata del principio di ragione che finisce col generare la situazione opposta della negazione di ogni ragione. Condizione che non annichisce soltanto la ragione speculativa, ma anche quel "puro esistente" che senza ragione non potrebbe

---

<sup>535</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 887-889; A 613, B 641.

<sup>536</sup> Nella *Filosofia della rivelazione* è detto: «O, infatti, il concetto dovrebbe allora precedere, e l'essere dovrebbe essere la conseguenza del concetto, ed allora esso non sarebbe più l'essere incondizionato; oppure il concetto è la conseguenza dell'essere, ed allora noi dobbiamo incominciare dall'essere senza il concetto, ed è appunto questo che noi vogliamo fare nella filosofia positiva. Ma appunto ciò che, in Dio, costituisce l'esistenza senza fondamento, Kant lo chiama l'abisso per la ragione umana; che cosa è questo se non ciò dinnanzi al quale la ragione rimane ferma, dal quale essa viene incatenata, e rispetto al quale essa non è più nulla, non può più nulla?», in F. Schelling, *Filosofia della rivelazione*, tr. it. a cura di A. Bausola, 2 voll., Zanichelli, Bologna 1972, vol. I, p. 250.

esistere e che, d'altronde, proprio rinviando ad una ragione antecedente, finisce col perdere il suo carattere di essere necessario e incondizionato. Se Dio, infatti, rimanda ad altro da sé come suo fondamento, allora Dio non è più Dio, non è l'essere incondizionato e necessario che la ragione cercava.

È probabile che questa interpretazione inverta la relazione schellinghiana tra essere e pensiero e che, si riconosce, attiri l'obiezione di subordinare l'essere stesso al principio di ragione. Ma l'abisso della domanda che Dio rivolge a se stesso, a mio avviso, proprio a questo conduce, al nulla della ragione e al nulla dell'essere. Non si tratta, infatti, semplicemente di un nulla gnoseologico nella misura in cui dell'Essere necessario non possiamo dire nulla perché nulla si conosce, ma di un nulla più radicale, assoluto che giunge a negare la stessa esistenza dell'essere necessario. Se tutto ha una ragione, tutto è una conseguenza<sup>537</sup>, e l'ipotesi contemplata di un rinvio causale "oltre Dio", farebbe di Dio stesso una conseguenza: è questa l'assurda conclusione che deriverebbe dal riferimento del principio di ragione a tutte le cose in generale. Quella ragione ultima che pur si contemplava come il fondamento di tutto, quella necessità incondizionata che chiudeva la serie delle condizioni del condizionato, non sarebbe più trovata<sup>538</sup>: l'ulteriorità della domanda ribalta il *Grund in Abgrund*<sup>539</sup>.

Si comprende, quindi, quanto profondo sia l'abisso della domanda metafisica posta dal grande principio che, lungi dal trovare un fondamento, apre la via ad un inarrestabile processo che la ragione non può evitare, ma neanche sopportare<sup>540</sup>. E la soluzione di questa aporia non trova risposta nemmeno nell'idea di un'autosufficienza ontologica che Kant, come abbiamo più volte ribadito, ha sempre negato perché contraddittoria: «ed è una contraddizione voler evitare questo disagio dicendo dell'Essere primo che anche della sua esistenza, invero, v'è un fondamento, ma che tal fondamento esso lo ha in se stesso<sup>541</sup>». In sede critica non possiamo procedere ad un'interpretazione diversa ed affine

---

<sup>537</sup> E. Kant, *I progressi della metafisica*, cit., pp. 171-172; G. S. XX, 277.

<sup>538</sup> Questo aspetto è rilevabile anche nella replica di Kant ad Eberhard a proposito dell'assunzione generalizzata del principio di ragion sufficiente: «la proposizione medesima, nella sua assoluta generalità, è, così come è presentata qui, palesemente falsa, ove la si voglia far valere rispetto alle cose, giacché secondo essa non si darebbe assolutamente nulla d'incondizionato», Id., *Su una scoperta secondo la quale ogni nuova critica della ragion pura sarebbe resa superflua da una più antica*, cit., p. 74; G. S. VIII, 198.

<sup>539</sup> Cfr. G. Garelli, *Sull'emendazione dell'imperetto. La teologia cosmologica del Beweisgrund (1763) di Kant*, in A. Cantini (a cura di), «Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze», 8 (2002), pp. 89-117.

<sup>540</sup> A tal proposito si potrebbe dire, come osserva A. Masullo, «che la ragione in Kant è costituzionalmente "infelice", poiché essa, mentre consiste nella ricerca del fondamento di ogni cosa, e quindi nella ricerca del fondamento di ogni fondamento, è poi intrinsecamente impotente ad attingere quest'ultimo, cioè a realizzare se stessa», A. Masullo, *Il senso del fondamento*, a cura di G. Cantillo e C. de Luzenberger, Editoriale Scientifica, Napoli 2007, p. 97.

<sup>541</sup> E. Kant, *Su una scoperta secondo la quale ogni nuova critica della ragion pura sarebbe resa superflua da una più antica*, cit., p. 74; G. S. VIII, 198.

a quella data nella *Nova Dilucidatio*, dove il testo kantiano ancora permetteva di andare al di là della lettera, di pensare ad un'esistenza necessaria che si autoponesse e, quindi, ad una ragione metafisica non riducibile alla causalità reale propria dell'esperienza sensibile. L'idea di un'autosufficienza ontologica resta, a mio avviso, in rapporto al pensiero critico del tutto indeterminata perché implicherebbe, nel caso fosse ammessa, l'affermazione dell'esistenza di Dio mediante il suo stesso concetto, il che equivale a dire una ricaduta nello schema razionalistico della prova ontologica. L'esistenza non può essere analiticamente dedotta. Il giudizio esistenziale è sempre sintetico, mai analitico, e questo comporta, avendo Kant negato la possibilità di un'intuizione intellettuale all'uomo, in ogni caso il riferimento all'esperienza. Ma riguardo a Dio, che è l'idea somma della ragion pura, nulla può essere trovato nell'esperienza e della sua necessità incondizionata non è possibile formare alcun concetto<sup>542</sup>. Il pensiero della necessità incondizionata conduce, quindi, per un verso e in rapporto ai limiti posti dal criticismo, ad una indeterminatezza di carattere gnoseologico, per un altro e in relazione ad uno slancio metafisico della ragione non convenientemente frenata dalla critica, all'abisso del pensiero, a quella voragine senza fondo che abbiamo indicato e che manifesta l'ulteriorità di un processo che nega ogni fondamento.

Interessante notare la "reazione" della ragione dinnanzi ad un pensiero tanto abissale qual è quello della necessità incondizionata, reazione che il filosofo descrive con estrema efficacia, una sorta di concessione quasi estetica all'interno di una cornice razionalistica. Si tratta di quel senso di vertigine cui sopra si accennava: «la ragione è sul punto di mancare: essa si sente venir meno, come prossima a svenire<sup>543</sup>». Tutto ondeggia e vacilla, tutto sprofonda, concetti e pensieri manifestano la loro totale impotenza. Ma ancor più, a caratterizzare questo stato della ragione è la presenza di elementi contrastanti, un misto di attrazione e di repulsione verso quell'abisso che le sta dinnanzi. Una reazione analoga a quella descritta da Kant di fronte al pensiero dell'eternità, col quale non si intende un tempo che duri all'infinito, bensì la «*fine di ogni tempo*»<sup>544</sup>. Kant separa il tempo fenomenico dall'eternità noumenica (*duratio noumenon*), per cui quest'ultima non è un mero passaggio da un tempo ad un altro – un tempo che duri all'infinito – ma uno stare completamente fuori dal tempo come successione. Il pensiero dell'eternità

---

<sup>542</sup> Id., *Critica della ragion pura*, cit., p. 587; A 340, B 398.

<sup>543</sup> L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, cit., p. 417.

<sup>544</sup> E. Kant, *La fine di tutte le cose*, in *Scritti sul criticismo*, cit., p. 241; G. S. VIII, 327.

ha in sé qualcosa di terrificante: perché conduce, per così dire, sull'orlo d'un abisso dal quale chi vi sprofondasse non avrebbe alcuna possibilità di far ritorno («Ma fermo lo trattiene nel grave luogo/ ch'a nulla permette il ritorno, / L'eternità con braccia possenti». Haller<sup>545</sup>); e tuttavia anche qualcosa che attrae, visto che non possiamo impedirci di tornare a rivolgervi sempre lo sguardo già ritrattosi terrorizzato (*nequeunt expleri corda tenendo*. Virgilio)<sup>546</sup>.

Questo passo lascia bene intendere il carattere composito e conflittuale della ragione che è sedotta da un pensiero che non può evitare, ma, al tempo stesso, annichilita da un pensiero che non può sopportare. Sebbene l'analogia con il concetto dell'eternità può essere utile alla comprensione dello stato della ragione di fronte all'abisso della stessa necessità incondizionata, Kant non sembra porre sullo stesso piano i due concetti:

la stessa eternità, per quanto un Haller possa anche descriverla in un modo così terribilmente sublime, è lungi dal generare un tale senso di vertigine sull'animo, poiché essa misura soltanto la durata delle cose, ma non le sostiene<sup>547</sup>.

La necessità incondizionata è, dunque, più abissale dell'eternità perché, come si è detto, conduce alla negazione del fondamento, ciò che, a mio avviso, rappresenta il collasso stesso del principio di ragion sufficiente, l'ipotesi radicale del nulla assoluto. Concezione che, oltre ad avallare una "teoria del senza fondamento", potrebbe anche sfociare nella mistica, effetto di una ragione insoddisfatta che trappassa volentieri nel trascendente e nei suoi indecifrabili misteri. In questa prospettiva, però, la ragione non rifuggirebbe dall'abisso, lo ricercerebbe volutamente per annullarsi in esso, per sentirsi completamente inghiottita dalla voragine della divinità ed unirsi ad essa. Ma forse, procedendo in questa direzione, Kant ci accuserebbe di divagazioni misticheggianti che vanno certamente oltre lo spirito del criticismo, il quale richiama pur sempre alla modestia piuttosto che all'esaltazione della ragione.

---

<sup>545</sup> Kant si riferisce a Viktor Albrecht von Haller (1708-1777), poeta e medico svizzero, autore dell'opera *Unvollkommenes Gedicht über die Ewigkeit* (1736), da cui sono tratti i versi sopra citati. Il riferimento ad Haller è presente anche nella *Critica della ragion pura* proprio là dove il filosofo pone a confronto i due concetti dell'eternità e della necessità incondizionata, Cfr. Id., *Critica della ragion pura*, cit., p. 887; A 613, B 641.

<sup>546</sup> Id., *La fine di tutte le cose*, cit., p. 241; G. S. VIII, 327.

<sup>547</sup> Id., *Critica della ragion pura*, cit., p. 887; A 613, B 641.

## APPENDICE

Christian August Crusius

DISSERTAZIONE FILOSOFICA SULL'USO E SUI LIMITI DEL PRINCIPIO DI  
RAGION DETERMINANTE, COMUNEMENTE SUFFICIENTE<sup>a</sup>.

*Prefazione*

All'illustre e generosissimo Giovanni Sigismondo de Pezold, nei consigli più stretti delle ambascerie al Potentissimo Re di Polonia ed Elettore di Sassonia, e al tempo residente nella reggia della Potentissima Imperatrice delle Russie.

*In importantissimi e costanti doveri ti so occupato, o zio e ottimo patrono, quali illustrissimi incarichi della tua rispettabilissima fiducia invocano crediti da parte del potentissimo re. Certo la tua fatica, l'applicazione indefessa, la fiducia somma, l'esimia prudenza, lo stesso benevolentissimo padre della patria, che il sommo Dio protegga e conservi, riconosce e apprezza molto. E quanto distintamente meriti e hai meritato per la tua patria, tutti non solo hanno verificato, ma anche dicono e ammirano. Non oso aggiungere molte più cose, temendo che la tua modestia non sostenga con leggerezza le sue stesse lodi, benché massimamente conformi alla verità e superanti già ormai lo stesso parlarne, e temendo che specialmente tu non tolleri che da me sia ricordata, congiunto a te da strettissima parentela. Ma non di meno nutro la speranza fondata che queste ossequientissime lettere ottengano perdono da te facilmente, le quali bramano che un esile saggio di opera accademica sia dedicato a te nella forma pietà e di rispetto. Ormai da lungo tempo quella straordinaria benevolenza con la quale mi hai abbracciato da fanciullo mi comandava una prova pubblica di animo grato e devoto. Né io tanto a lungo avrei mancato al mio dovere se gli intervalli dei luoghi, nei quali siamo stati collocati, non fossero sembrati persuadere a quello, mentre aspettavo un'occasione più comoda/semplce di venirti più vicino, e speravo ciò che, in quelle cose che attendiamo per auspicio, suole facilmente accadere. Ormai, quasi rimprovero me stesso e la pietà devotissima, che tanto a lungo ha tollerato di essere trattenuta/contenuta, non dubita che*

---

<sup>a</sup> Pubblicamente è stata difesa come seconda disputa a vantaggio del posto da ottenere nell'ordine dei filosofi, Lipsia, giorno I, maggio 1743.

*per te un libello, esiguo per mole e valore, ma testimone perciò di maggiore riverenza vada oltre/ superi gli stessi confini dell'Europa. È filosofico, sperando per tale motivo il tuo stesso assenso, nondimeno. Infatti, è per me abbastanza evidente, o Illustre Uomo, con quanto ardore tu stesso abbia sempre amato la filosofia, e la ragione di un filosofare di tal guisa, che non segue con impeto cieco coloro che procedono giurando sulle parole di un maestro; ma che legga con animo sereno ogni autore e li ascolti, trattenga ogni cosa ottima, e con proprie meditazioni tenda alla vera evidenza dei concetti, la quale implicazione non avviene, realizzato un miscuglio raccolto a stento da ogni parte, ma soddisfi alla natura dell'ingegno umano e al desiderio di verità; che cerchi soltanto la profondità utile, non sfuggendo alla stessa sottigliezza anche amplissimamente evidente nel campo delle verità, finché il vero sia trovato. Ti meraviglierai forse, o zio onoratissimo, che la summa del mio trattato, la quale è così comparata che io tema alquanto di incorrere nel sospetto come se, trattando di nuovo una controversia agitata da tanti moti degli animi, io amassi le polemiche, o cercassi di proposito di contraddire gli uomini dotti. Ma invero quanto più lontano voglio questo vizio da me, per quanto anch'io non sia vile al punto da preferire alla verità la speranza di piacere, o ingenuamente esiti a pronunciarmi, là, sotto il comando della verità, ritengo necessario distinguermi dal parere degli altri. Ma, avendo io sperimentato che tu, o patrono, per quanto mi è possibile richiamare alla mente l'ultimo ricordo della fanciullezza, sei moderatore dei miei studi e affettuosissimo mio sostenitore: sento che anche la ragione del mio progetto, che poteva sembrare un sospetto, ti debba essere resa ulteriormente. A me restava un altro saggio in favore del luogo da esibire nell'ottenere l'ordine dei filosofi di Lipsia. Poiché invero distratto da altre fatiche avevo deciso fin qui di differire quello, non ero per di più ancora sollecito sul suo argomento. Ma più spesso gli amici mi chiedevano di destinare il trattato a questo argomento sul principio di ragion determinante o sufficiente, di affrettare invero l'intera incombenza, raccolti e ordinati quegli argomenti che nelle consuete spiegazioni su questo principio qua e là avevo ritenuto discutere necessariamente, ma così che per la varietà delle discipline parlassi per parti, ora questo ora quello, per quanto lo comportava il fine. Gli autori infatti lamentavano che molta difficoltà ci fosse in questo e, a meno che possano contemporaneamente essere valutate tutte le cose, che restino sempre dei punti oscuri e che non tutti i dubbi vengano espunti. Sebbene infatti per considerare la necessità della delimitazione di questo principio bastasse anche una sola dimostrazione, dicono che tuttavia sia interesse dei discenti che i fondamenti sia della limitazione sia dei principi che sono sostituiti al suo posto, siano contemplati come con un solo sguardo, e siano*

*liberati da tutti i dubbi, fatta la qual cosa, non solo si provvederebbe alla convinzione, ma anche porterebbe vantaggio una conoscenza chiara, distinta e, fin dove si possa, libera da tutti i calcoli e fertile di ottime conclusioni, e il campo potrebbe essere aperto ad esaminare molte altre cose da una sola compresa pienamente. Difficilmente ho assecondato, poiché molte erano le cose che potevano impedirmi. Quanti pochi sono, infatti, coloro che non disapprovino un parere sulla base di un giudizio prematuro, se ascoltano qualcuno disputare contro il principio di ragion sufficiente, non diversamente che se si andasse contro la scienza. Pochi sono coloro che, benché tengano bramosissimamente i titoli dei libri recenti, li esaminino attentamente, molto meno che li leggano. Facilmente prevedevo che questi dalla sola iscrizione del libello avrebbero giudicato e non so quali errori mi avrebbero imputato, annunciato il tema. Del resto, chi non doveva la stessa moltitudine di uomini dotti allontanare da un tale proposito, i quali hanno già occupato questa provincia? Parecchi di questi non riterranno forse che gli scrigni sono pieni e che siano ricotti direttamente gli stessi argomenti proposti seicento/moltissime volte, anche confutati, come pensano? Taccio molte cose, e forse più gravi/importanti che, tuttavia, avresti già potuto facilmente dedurre dalle precedenti per supposizione. Alla fine, tuttavia, ho ritenuto di dover cedere ad una buona causa e di lasciare alla buona sorte quali giudici la mia dissertazione avrebbe trovato. Non potendo, infatti, piacere a tutti, è lecito rasserenarsi se riportiamo i consensi degli assennati. Tuttavia, non di rado accade che una liberale, nondimeno modesta, professione di pensiero non sia disapprovata anche dagli stessi dissenzienti. È proprio, infatti, di un animo nobile aprire l'accesso alla propria benevolenza a quelli che veda avanzare con la fronte serena, anche se non approvi le loro argomentazioni, purché non le giudichi da condannare apertamente, piuttosto che ad alcuni altri, dalla generale ragione di vita dei quali si comprende che questi non fanno altro che acconciare servilmente se stessi ai costumi del proprio tempo. Dunque, uomo illustre, prendi questo piccolo saggio con quale volto sei solito, il quale, là dove non sembrerà abbastanza degno di te o levigato, a ricordare nulla se non quelle cose per le quali mi sono deciso ad offrirlo, vale a dire la pietà incorrotta, il sommo senso del dovere, l'affetto sincerissimo di un animo grato, dai tanti tuoi benefici insigni destato, nutrito, e accresciuto nei giorni. Molte cose sono in filosofia che non possono essere spiegate con nozioni distinte, da percepirsi soltanto con un senso interno. Io sperimento moltissimo al presente la verità di questa osservazione, mentre, perché a TE scriva, generalmente posso esporre, con quale affetto, con quale amore, con quale desiderio, con quale attenzione/zelo, con quale deferenza, con quale devozione, con quale animo io scriva ciò che può infatti dirsi più comune, non posso*

*spiegare direttamente. Non posso soddisfare al mio ardore, ottimo patrono, zio desideratissimo, meglio che se io chieda che quello sia condotto al sommo Dio con preghiere ardentissime e devotissime, con sommessa commozione dell'animo e intima intenzione. Ciò faccio perpetuamente. Già, invero, soprattutto chiedo dal profondo la cura previdentissima del sommo Dio ovunque ti custodisca, ti conservi, ti favorisca, sostenga le forze del corpo e dell'animo e le aumenti, sia favorevole alle imprese e alle fatiche, e porti aiuto, e con ogni ogni genere di felicità ti colmi e ti ricopra. Ogni singolo giorno io consacrerò quei voti e le debite preghiere al dolcissimo Dio, finché, quando a Dio e al re clementissimo sarà parso opportuno, mi venga resa la facoltà di venerarti in patria, voglia il cielo quanto prima. Intanto, sta' bene, in qualunque volontà favorevolissima verso di me fino a qui sei stato, quella, anche in futuro, conserva per me eterna e immutabile.*

*Scrivevo a Lipsia, alle stesse calende di maggio nell'anno 1743.*

#### ARGOMENTO DELLA DISSERTAZIONE

*Vengono spiegati il principio di ragion sufficiente e i suoi nomi parr. I-III. Ciò che non si può ammettere senza limitazione, in parte, poiché genera false conclusioni, parr. IV-IX; in parte, poiché non è stato dimostrato, parr. X-XIII, nè si può dimostrare, parr. XIV-XV, e inoltre è ambiguo, parr. XVI-XVIII. Quale sia la vera causa per cui facilmente venga provato, par. XIX. In questo principio vengono comprese molte proposizioni vere, delle quali nove vengono esposte, parr. XX-XXXIII, e, al tempo stesso, si esplicano i generi delle ragioni, parr. XXXIV-XXXIX. Ma le vere conclusioni vengono tratte non dall'ambiguo principio di ragion sufficiente, ma da quelle proposizioni più critiche/difficili, par. XL. La decima proposizione, che in quello è contenuta, è falsa, parr. XLI-XLIII. La limitazione del principio di ragion sufficiente, par. XLIV. Alcuni scoli generali, parr. XLV-L.*

## §. I. *Definizione/ spiegazione del principio di ragion sufficiente*

L'illustre Leibniz ha posto due principi<sup>b</sup> della conoscenza umana, dei quali il primo è chiamato di opposizione o contraddizione ed è noto a tutti; il secondo è detto principio di ragion sufficiente, il quale da quello (Leibniz) così è espresso: tutto ciò che esiste o è vero, ha una ragione sufficiente del perché il fatto accaduto o l'enunciato è così e non altrimenti. Poco più diffusamente, ma pressoché conformemente all'intenzione dell'autore – come credo –, con l'illustre Wolff in linea di massima così è detto<sup>c</sup>: tutto ciò che è, ha una ragione sufficiente per cui è piuttosto che non, pertanto anche perché è così e non altrimenti.

Del resto, in accordo con il medesimo celebre Wolff molto correttamente così potresti definire la ragione<sup>d</sup> come ciò da cui si conosce perché qualcosa sia, o più dettagliatamente, perché è piuttosto che non è, e perché è così e non in altro modo.

La ragione sufficiente è quella nella quale nulla manca per rendere ragione circa tutte le circostanze della cosa/dell'essere. Infatti, troveresti che lo stesso concetto è stato qua e là presentato nel pensiero di Leibniz, e, senza la quale ragione messa da parte da una definizione contraria, una questione del tutto nuova sembra che agitano nell'aria coloro che mediante la ragione comprendono tutto ciò da cui l'essere/sostanza può essere pensato<sup>e</sup>, conosciuto, provato per cui accadrebbe che una qualsivoglia via della conoscenza, se specialmente consideri la nuda esperienza *a posteriori*, dovremmo

---

<sup>b</sup> Alcune ragioni, per cui colui che medita sottilmente, non di meno rivolge non abbastanza sollecitamente l'attenzione all'intero sistema della logica e al complesso dei criteri del vero, le quali cose entrambe furono in Leibniz, facilmente a questi due principi, come adeguati, si potrebbe riportare, io ho annotato nella logica, §. 272, 548, 432, certo poiché derivano unicamente da queste due regole di ragionare, e poiché tra loro giammai collidono, certamente perché nessun intelletto fornito di ragione possa mancare di queste, se tuttavia vengano recepite correttamente. Infatti di per sé è evidente che il principio di ripugnanza non possa mai chiaramente mancare. D'altra parte, subito da qui si capisce che Dio ha dovuto ingenerare in tutte le creature che si servono di ragione il principio di causa sufficiente, poiché senza quello non ci sarebbe nessuna conoscenza del creatore e conseguentemente anche della vera religione e della sicura virtù. Ammonendo cautela dunque prescrivono queste cose che dette ragioni oltre misura non si estendono nel disprezzo della restante logica o nella difesa di una cattiva causa. Del resto, non manca confusione poiché Leibniz e i suoi seguaci dappertutto nominano il principio di ripugnanza come principio delle verità necessarie, ma il principio della ragione sufficiente come principio delle verità contingenti. Le verità, infatti, necessarie mancano forse di ragione? Ma vogliono la ragione comune a tutte le verità, e rettamente anche quello, qualora venga rettamente percepito. Se, invero, anche queste constano di ragione, la distinzione allegata è in errore, poiché dal principio di ragione sufficiente è da ricercare solo il principio delle verità contingenti. Ma in che modo colui che ama la verità possa liberarsi da queste difficoltà, vedi in prosieguito.

<sup>c</sup> *Ontol.* §. 70. Niente è senza ragione sufficiente, per cui sia piuttosto che non sia, cioè se si pone che qualcosa è, dev'essere posto anche qualcosa da cui si capisce perché lo stesso sia piuttosto che non sia.

<sup>d</sup> *Ontol.* § 56.

<sup>e</sup> Vedi III. FRID. WILH. A. WEDEL *commentatio philosoph. de principio rat. suff.*, §. 17. III. J. CARPOV in *Diss. de rat. suff. princ.*, §. I, meno correttamente intende la definizione di Wolff dalla *Met.* §. 29 poiché afferma che la ragione è ciò da cui si capisce l'essere di un'altra cosa. Mi meraviglio in che modo in seguito al §. 10 abbia potuto stabilire come equipollente alla prima, che la ragione è ciò da cui si può conoscere perché qualcosa sia piuttosto che non sia.

necessariamente aggiungere alla ragione dell'essere/della cosa (=rei), il che è del tutto estraneo dall'uso del dire (dal nostro parlare). Ad esempio, se guardando uno specchio, vedo che Tizio entra nello studio dietro di me, chi potrebbe sostenere che io conosca la ragione di Tizio, o anche della presenza e dell'ingresso di Tizio?

## §. II. *Il principio di ragion sufficiente non è correttamente detto*

Ma meno adeguata mi sembra la denominazione del principio di ragion sufficiente, sebbene è abbastanza adatta per fare forza agli animi dabbene/onesti che, illusi dalla dolcezza del vocabolo, facilmente tollerano di essere indotti a credere che è iniquo non voler ammettere la ragione sufficiente di ogni cosa, postulato ciò nulla si può definire più iniquo. Così, infatti, siamo stati abituati per consuetudine a giudicare anche che ciò basti per una qualche circostanza, poiché per molte altre, nello stesso tempo, equamente/ugualmente è stata disposta; accettato, tuttavia, il quale pensiero, la ragione sufficiente (di) molte meno numerose cose, di quelle che Leibniz pone, introdurrebbe, e il suo principio spoglierebbe di vigore e forza, per conseguire ciò che l'autore intraprende con grande zelo/applicazione. Così, infatti, perché io illustri la cosa con un esempio, Samuel Clarke, acutissimo filosofo, riteneva che la creazione del mondo in questa o altra parte dello spazio, in questo o altro momento di eternità, non fosse priva della ragion sufficiente, nell'onnipotenza, senza dubbio, e nel decreto ignoto della volontà divina, anche se il sommo Dio avrebbe potuto portare a compimento entrambi ugualmente, poste le medesime circostanze. Infatti, aveva creduto che da Leibniz era trattata la vera e nuda sufficienza della ragione. La qual cosa, là dove gli venisse concessa, certo non si potrebbe capire la ragione per cui A, che già è sufficiente per l'effetto B, non possa nel medesimo momento e condizione, essere sufficiente ugualmente per l'effetto C o D. Per quanto, del resto, queste considerazioni siano state lontane dal pensiero di Leibniz, le sue ripetute lamentele circa il proprio principio poco accuratamente compreso sono dichiarate (a prova di ciò)<sup>f</sup>.

---

<sup>f</sup> Confronta lo scambio di lettere tra Leibniz e Clarke *passim*, ad esempio, Epist. 2 CLARKE §. I, Epist. 3 Leibniz §. 2, Epist. 3, CLARKE §. 2, Epist. 5 Leibniz §. 20, 21, 125, etc. Sembra più strano che anche lo stesso illustre CARPOV si persuada, salvo il principio leibniziano, che si possa concedere che la ragione sufficiente possa celarsi nella sola volontà e la sua natura, benché non ci sia un motivo preponderante, l. c. §. 18, 19, 47.

### §. III. *Ma meglio (principio) della ragion determinante*

Alla chiarezza, dunque, di più baderemo se chiameremo quel principio piuttosto principio della ragion determinante. Determinare è, infatti, porre un unico modo di esistere, cioè in che modo la cosa, poste certe circostanze, venga costituita o possa essere; ad esempio, due lati e l'angolo compreso determinano il triangolo. Infatti, del terzo lato e degli angoli ad esso adiacenti non resta che una sola determinazione tale che, poste le condizioni, non può non inerire loro. Allo stesso modo, senza dubbio una qualsivoglia "ragione" in senso leibniziano, finché è sufficiente, determina quella cosa, di cui è chiamata *ratio*, cosicché quella, poste queste circostanze, non possa essere o accadere se non in questo modo. Da quella, infatti, si può capire perché qualcosa esiste e perché è così. Gli uomini, invero, comprendono la certezza di una qualunque cosa dalla falsità/contraddizione degli opposti. Perciò da ogni ragione sufficiente è necessario che si capisca perché gli opposti non siano o possano essere, sino a che, certo, la ragione è così posta e l'aspetto delle cose coesistenti non muta (natura). Dunque, anche tutti gli opposti allora non possono accadere, ma (accade) unicamente ciò che in quella ragione sufficiente si capisce essere stato posto. Dunque, tutto ciò che è o accade è pienamente determinato mediante la propria ragione, e proprio quella è la sua ragione determinante. Sebbene, noi vediamo<sup>g</sup>, invero, gli amanti della filosofia leibniziana servirsi del termine "ragione sufficiente" in soccorso della propria affermazione, tuttavia, non fuggono affatto anche da questa denominazione, quella cioè di "ragione determinante", ma riconoscono che quella sia idonea per esprimere i pensieri del proprio animo.

---

<sup>g</sup> L'illustre Wolff reputa di doversi astenere dal nome di ragione determinante, della quale si serve Leibniz, *Theod.* P. I, §. 44, e che concede l'insigne Carov §. 8, l. c., certo poiché sembra a molti involvere la necessità e ciò è correttissimo. Ma almeno desidera che sia evitato il nome invisio, per quanto vero dalla sua ammissione. Così, infatti, afferma distintamente al §. 118 dell'*Ontol.* ciò che attraverso la ragione sufficiente è piuttosto che non è, ha posto nel numero dei determinati, questa stessa, invero, si costituisce come ragione sufficiente attraverso i determinanti. Posti, perciò, tutti i determinanti al tempo stesso assunti, si pone la ragione sufficiente e, posto quello che attraverso la ragione sufficiente viene determinato, si pone anche il determinato. E al §. 77 ritiene essere relativo al mondo delle favole che la volontà di un uomo stia in qualche parte al posto della ragione poiché non vengono poste cause sufficienti per determinare un atto. Almeno dalla sua intenzione si dovrà chiamare principio di ragion sufficiente per determinare una cosa. Allega un'altra ragione, §. 321 dell'*Ontol.* in nota appunto perché anche nel mondo immaginario verrebbero poste ragioni determinanti, ma non sufficienti, la qual cosa gli è poco evidente, poiché lì evidentemente non sono poste ragioni, ma cause fittizie.

§. IV. *Non può essere ammesso, se non venga limitato*

Quel principio di ragion determinante o, se preferisci, sufficiente, a tal punto si attirò il consenso, in verità, frequente degli uomini illustri soprattutto per fama e lode di erudizione, che questi non solo hanno costruito sopra interi sistemi e hanno innalzato con lodi la sua utilità, ma anche abbiano giudicato piuttosto insani e dissennati e asserenti un mondo favoloso tutti coloro che contro quel principio osino solo far parola, della prima cosa delle quali sembra si possa essere scusati, la seconda sembra abbastanza indegna. Nè io ritengo quel principio semplicemente una riflessione, cioè senza che sia aggiunta soltanto l'intenzione di negare, sebbene quello (quel principio) possa verificarsi, consenziente la verità, e sebbene tale regola estremamente manchi di limiti che, per ora, si è posto fino a questo punto. Facilmente, infatti, potrebbe accadere che presso questi, che sono soliti esprimere giudizi precipitosamente, incorreresti nel sospetto, e se tu disputassi contro l'ordine e l'esperienza e la serie di cause ed effetti, saresti sul punto (potresti essere sul punto di) introdurre gli incontri fortuiti degli atomi di Epicuro e la sciocca/inopportuna, non so quanto, Utopia.

Esporrò, dunque, molto più tranquillamente la mia riflessione, poiché voglio semplicemente che quel principio non deve essere ammesso senza un'accorta limitazione. Del quale principio ho intenzione di dare ragione cosicché dapprima dimostri che questo principio, se non è circoscritto entro alcun limite, conduce a conseguenze massimamente inopportune/inadeguate. E, in seguito, di modo che spieghi che quel principio dall'illustre Wolff non è stato dimostrato conformemente; poi, spiegate le proposizioni che in quello sono comprese, di modo che io fornisca ad esso i giusti limiti accuratamente.

§. V. *Introduce, infatti, l'assoluta necessità di ogni cosa*

Per prima cosa, dimostrerò che attraverso questo principio è introdotta l'inevitabile e assolutamente immutabile necessità di tutte le cose che sono o che accadono. È necessario ciò di cui non può esserci l'opposto, o ciò che è così che non possa non essere, o così accade che non possa non accadere o accadere diversamente. La necessità è o ipotetica, che si fonda, talvolta, su condizioni non necessarie, o assoluta, che (in caso diverso) si trova in una condizione diversa, quale perciò o venga fondata sempre su condizioni

ugualmente necessarie, o il cui opposto non si possa chiaramente pensare<sup>k</sup>. Orbene, in tal modo dimostro. Con l'intelletto è abbastanza facile, quindi, che ciò, questo o quello (indifferentemente) che sia posto dalla ragione determinante, non segua ancora l'assoluta necessità. Nè facilmente credo che ciò da qualcuno sia stato sostenuto. Perciò, anche i difensori della causa opposta lavorano inutilmente, finché, disputando abbondantemente/copiosamente tale questione e dissimulando evidentemente lo stato della questione stessa, tentano di uscire da quel crepaccio. Ma di gran lunga altra situazione esiste, contemporaneamente e universalmente, e su qualsivoglia cosa viene

---

<sup>k</sup> Non mi fa cambiare parere ciò che l'illustre Wolff concepisce diversamente come definizioni per la propria ipotesi di cui ha intenzione di servirsi. *Ontol.* §. 302. Ciò di cui in sé o assolutamente considerato è impossibile l'opposto, o involve la contraddizione, si dice assolutamente necessario. Quello, invero, di cui l'opposto solo nell'ipotesi data o sostituita con una certa condizione o involve la contraddizione o è impossibile, è ipoteticamente necessario. Infatti, la distinzione dell'una e l'altra necessità di tal modo, poiché negli effetti e negli oggetti ai quali viene applicata non produce alcuna differenza, non soddisfa allo scopo per cui abbiamo distinto l'una e l'altra necessità e perciò con la nozione prima, che riteniamo sulla necessità ipotetica, contrasta. Le definizioni di Wolff non spiegano l'ambizione concreta e recepita nell'uso e di cui la realtà si può dimostrare, nè possono concedersi come nominali o ideali poiché avversano allo scopo nominalmente. Così, invero, la verità della definizione da me supposta viene dimostrata. Volesse il Cielo che i dissenzienti scendessero con cuore sincero in quest'agone affinché si discuta sulle definizioni da provarsi solidamente di ognuno. Quanto facilmente la disputa potrebbe essere composta. Ma con autorità da comando aggiungono le proprie definizioni e, queste male distinte, vanno blaterando che si disputa contro di loro. Ma che cosa, mi chiedo, non si può dimostrare se è lecito inventare a piacere le definizioni? O qualcuno sarà stupido fino al punto che non possa costruire alcune definizioni per conseguire qualunque cosa voglia, date quelle? È noto a tutti, che, mentre disputiamo, queste due questioni sempre debbano essere separate, se la disputa debba essere istituita secondo la natura umana o secondo verità. Se si ricerca che cosa mai debba necessariamente concedere qualcuno per questi precetti già posti, facilmente è più generoso che le sue definizioni debbano essere trattenute. Ma così si contende/disputa secondo la natura umana. Laddove, invero, qualcosa sia vero e falso nelle stesse cose, bisogna spiegare, sarà cosa molto impudente, di raccomandare che le definizioni assunte a piacere sono poste in luogo del principio. Ciò non è cercare la verità, ma eluderla. Se disputassi dove mai i leibniziani ritengano necessariamente di servirsi per le proprie definizioni del vocabolo di necessità assoluta, tratterei certo/conserverei i limiti nei quali sono soliti circoscrivere le proprie nozioni. Ma si indaga piuttosto dove mai secondo i loro principi sia da riconoscersi quella necessità assoluta che nella lingua comune dei dotti così è definita o, astenendosi del tutto dal termine, che diffonde con evidenza la reale possibilità dell'opposto. O la disputa non è già specifica sulle definizioni che non devono essere assunte, ma provate? Confronta se vuoi, nella mia *Metaphys.* §. 125-127, e la *Log.* §. 492. Del resto, Leibniz negli atti di volontà riconosce la stessa necessità, che ottiene nelle macchine, *Theodic.* P. III, §. 324-325, che è ampiamente sufficiente per riconoscere la necessità assolutamente immutabile, che è in tutte le cose, se dovunque vale il principio di ragione determinante, sia che piaccia chiamarla da qui assoluta, sia altrimenti che la lite/disputa sarà soltanto verbale. Leibniz ammette chiaramente che soltanto uno tra i mondi possibili può essere condotto all'esistenza, *Monadol.* §. 54, e che senza dubbio le cose nel mondo non diversamente possono essere da come sono, §. 61, c.1. Riconosce pertanto la necessità assolutamente immutabile di tutte le cose. Ammette per di più che ciò che è reale nelle possibilità, non è nient'altro che il loro nesso con le cose esistenti, *Monadol.* §. 42, 43, *Theodic.* P. II, §. 184. Pertanto, anche il contrario delle azioni divine e umane non attraverso quel meramente possibile viene reso, se può essere pensato senza contraddizione considerato assolutamente. Se, infatti, non esista la sostanza che possa rendere quel pensiero cosicché la propria natura di questa e delle altre cose non venga vincolata, in quella possibilità niente è evidentemente reale. Perciò, le definizioni dell'illustre Wolff non si possono portare o sono di nessuna utilità neanche tra i suoi seguaci.

posta che quella deriva dalla ragione determinante. Allora, infatti, appare evidentissimo che in tale modo si debba argomentare (concludere): se tutto quello che accade/è, non può accadere/essere altrimenti perché ha una ragione determinante, consegue che ciò che non è, anche non possa essere. Non è, infatti, presente o in qualche luogo è fondata la sua ragione determinante, della quale, tuttavia, ritengono che quello, mentre è, non possa fare a meno. Ammettono, mentre qualcosa non è, che la ragione, perché fosse, ormai non era neppure presente. Bene. Perciò, almeno, ormai, non poté essere. Questa stessa cosa vale anche per la ragione della ragione e per la seicentotreesima ragione determinante delle ragioni precedenti. E, finché procederai oltre, retrocedendo, la stessa cosa varrà per qualunque ente e stato. Perciò, non solo ogni cosa presente è necessaria, poiché il suo opposto non può essere, ma anche l'intera serie di cose antecedenti è incalzata dalla medesima necessità. Perciò, qualunque cosa è/accade, accade per una ineluttabile e, in una parola, assoluta necessità. Ad esempio, Tizio imbrogliò Caio. L'imbroglio fu necessario. Effetto di una causa anteriore ovunque c'è la ragione determinante. Al contrario, non ci fu ragione sufficiente che lo determinasse alla sincerità. Ma forse in questo stesso è stata posta la colpa, poiché nei tempi precedenti non abituò l'animo alla virtù? Così, infatti, si servono astutamente della lingua comune anche coloro che trascurano nozioni comuni. Rispondo: chi diversamente si abituerebbe da quanto in realtà si è abituato? Infatti, qualunque stato d'animo precedente ugualmente è stato prodotto attraverso la ragione determinante la quale fece in modo che così e non diversamente fosse. Dunque, la serie delle ragioni precedenti, se, in qualche luogo, in qualche modo dovesse essere comparata altrimenti, un altro mondo avrebbe dovuto essere creato. Ma un altro mondo non poté essere creato<sup>1</sup>. Infatti, Dio ebbe una ragione determinante per cui fondare questo mondo, non un altro. Perciò, l'impostura fu assolutamente necessaria.

---

<sup>1</sup> È nascondiglio comune dei dissenzienti che per la possibilità di un altro mondo basti se un altro in sé si possa pensare. Ma ciò è futile. Infatti, ogni mondo è necessariamente un effetto di Dio. Ma quando sulla possibilità dell'effetto si indaga, qualcuno, mi chiedo, ignora che per quella non basti che ciò che viene posto nell'effetto non abbia in sé niente di ripugnante, ma inoltre, che non ripugni alla natura della causa dalla quale deve venir fuori? Invece, i leibniziani vogliono che questo mondo sia unicamente l'ottimo, che Dio, senza dubbio, non possa fondare un mondo se non ottimo per la sua sapienza. Perciò è evidentissimo che la creazione di un qualsivoglia altro mondo secondo quelli ripugna alla sapienza divina. Pertanto, ripugna alla natura divina, che è necessaria, e non può essere, fintanto che è certo, che ogni effetto, il quale ripugna alla natura della causa, è impossibile e assurdo.

## §. VI. *Chiarimento*

Da ciò ritengo che appaia abbastanza chiaramente che senza fondamento da alcuni viene dimostrato che la necessità assoluta così deve essere rappresentata che il suo opposto implichi contraddizione, dal che si può concludere che l'impostura, nel nostro esempio, non era necessaria poiché niente di contraddittorio si trova nella nozione di un uomo che non imbrogli un altro uomo. Infatti, che più serve alla questione, se l'opposto considerato separatamente si può pensare, ma la sua possibilità o esistenza non può essere pensata per quelle circostanze per le quali in questo mondo, quello che unico si dice abbia potuto essere fondato, è inevitabilmente al tempo stesso? Certo, è necessario/inevitabile che dalla loro idea sia contraddittorio che Caio non imbrogli Tizio. La rettitudine/sincerità, infatti, o l'omissione dell'impostura sarebbe la cosa che accadrebbe senza ragione sufficiente. Non è forse vero che ritengono contraddittorio che accada qualcosa senza ragione determinante? L'uomo può essere pensato senza impostura, non certo Caio, poiché, mentre pensi Caio, pensi un soggetto di tale genere sul quale l'impostura ha la ragione determinante, ma la rettitudine/sincerità non ce l'ha<sup>n</sup>. Per lo stesso principio potrei assennatamente asserire che una figura equilatera racchiusa in una circonferenza possa avere gli angoli disuguali. Certo, una figura equilatera che consta di angoli disuguali non ha niente di contraddittorio. Ma, non di meno, in questo complesso di condizioni, implica la contraddizione poiché contraddice ad altre circostanze, che al tempo stesso vengono assunte, là dove viene posto che è stata inclusa in una circonferenza. Suvvia/ora applichiamo le cose presenti all'esempio proposto. Non è forse evidente che la sincerità non contraddica quella della natura umana, considerata in generale, ma si oppone alla natura di Caio, poiché è applicata su quello la ragione determinante per l'impostura, e, oltre a ciò, si assume che qualunque cosa esiste abbia una ragione determinante? La necessità assoluta, d'altra parte, non può essere divisa in immediata e mediata, di cui quella è quando non si possa considerare l'opposto anche separatamente giudicato, questa, invero, là dove l'opposto non può essere considerato nell'unione delle cose che come necessarie vengono assunte o che sempre da altre ugualmente necessarie

---

<sup>n</sup> L'illustre Wolff, nell'*Ontol.* §. 303, dice che le essenze delle cose sono assolutamente necessarie. La stessa cosa perciò vale circa l'essenza di Caio e per tutte quelle cose che attraverso quella sono determinate. Eccepirà che egli diceva i modi necessari ipoteticamente, §. 306. Ma rispondo che questo si può affermare soltanto per le sue definizioni arbitrarie. Quindi, anche così non quadra alla mente umana, se, inoltre, tu assumi l'armonia prestabilita. Poiché, infatti, tutte le azioni dalla stessa anima e della sua essenza nascono, quale, mi chiedo, ragione si possono affermare che abbiano nelle cause eterne che nella mente non agiscono concretamente? Sarebbero infatti destinati ad esistere, anche se il mondo non fosse corporeo. Quindi vengono determinate attraverso l'essenza stessa di una qualunque anima, poiché con le cause esterne non altro influsso, se non meramente ideale, si concede. Conf. Leibniz, *Monadol.*, §. 7., II, 18, 52.

dipendono. Quando, per di più, dal concetto generale è evidente che circa la natura della necessità assoluta si indaga per genere, questa distinzione non attiene per nulla alla cosa e, nelle argomentazioni che scaturiscono dalla natura della specie, niente affatto cambia.

## §. VII. *Introduce il fato*

Mentre esamino attentamente queste cose, comprendo che non hanno ragionato male coloro che attraverso il principio di ragion determinante ritennero che venisse introdotto di ritorno un qualche fato. Il fato, infatti, consiste<sup>o</sup> nell'immutabile legame di tutte le cose.

---

<sup>o</sup> Quando le dispute degli antichi scrittori abbiamo studiato accuratamente sul fato, facilmente si comprende che il punto principale della controversia e la vera causa per cui ci si opponeva, è stata questa, che tutte le cose, anche nella volontà, si dicessero essere determinate adeguatamente alle cause antecedenti. Così ad esempio Alessandro di Afrodisia, *De fato*, Cap. 23. Come essenza del fato suppongono a somiglianza di una catena che le posteriori siano congiunte alle precedenti. Similmente, Plutarco, Lib. *De fato*, dopo che aveva ammonito che il fato giungeva/risultava ambiguo/duplice nella questione, dei quali il primo è lavoro, il secondo è sostanza, definisce quel primo cosicché sia parola divina, che nessuno perciò possa violare, poiché è contenuta nelle cause che non possono essere impedito, o legge che dalla natura dell'universo consegue, secondo la quale tutte le cose che sono, passano da parte a parte. Cicerone, *De fato*, Cap. IX, coloro che introducono la serie sempiterna delle cause, costoro incatenano alla necessità la mente dell'uomo spogliata/privata della libera volontà. E parimenti Carneade, Cap. XIV. Se tutte le cose sono nelle cause antecedenti, tutte le cose sono per una naturale collegamento unitamente e in concatenazione. Se ciò è così, la necessità produce tutte le cose. Se questo è vero, nulla è in nostro potere. Ma se tutte le cose sono/avvengono per il fato, tutte le cose sono nelle cause antecedenti. Pertanto, non avvengono per il caso tutte le cose che avvengono. Di nuovo Cicerone, *ibidem*, Cap. XVII, se tutte le cose avvengono per il fato, tutte le cose sono nella causa antecedente, e se è un appetito, anche quelle che seguono sono un appetito. Perciò anche gli assensi. Ma se l'appetito/desiderio non è una causa posta dentro di noi, neanche lo stesso appetito è nella nostra potestà. Se la qual cosa sta così, neanche quelle cose che sono prodotte dall'appetito, sono poste dentro di noi. Pertanto, neanche gli assensi e neanche le azioni sono in nostra potestà. Dalla qual cosa si deduce che né le lodi siano state poste in noi, né biasimi, né onori, né supplizi. Poiché ciò è affetto da vizio/errore, probabilmente ritengono di concludere che non tutte le cose, che avvengono, avvengono per fato. CRISIPPO presso GELLIO L. VI., C., 2. Il fato è una certa sempiterna catena e indeclinabile serie di cose, che vuole se stessa ed è implicante attraverso degli eterni ordini di conseguenza dai quali è ordinata e collegata. Queste cose ai più poterono essere evidenti presso il celebre J. J. BRUCKER, nella *Historia critica Philosophiae*, dappertutto, ma specificamente T I. p. 930 etc, IUSTUM LIPSIUM nella *physiologia Stoicorum* L. I. Dissert. 12 e presso molti altri. Nella dottrina sul fato gli altri elementi sono accidentali, dai singoli discepoli diversamente determinati. E da qui subito ciò si può giudicare, poiché a molti discepoli degli antichi scrittori, ad esempio ai Caldei, ai Celti, a Talete, a Democrito, a Eraclito, agli Stoici, sui quali singoli vedi l'ineguagliabile BRUCKER, tra i più recenti soprattutto attribuiamo a Spinoza, ciò che abbiano stabilito come fato, nel determinare il quale, tuttavia, ognuno ha intrapreso una strada diversa. Pertanto, che cosa è quello su cui tutti sono d'accordo, che costituisce qualcosa di comune e la stessa essenza del fato, se non è l'immutabile serie di cause determinanti e una serie di tal genere che perciò è immutabile, poiché non può esserci il contrario non perché il contrario non si possa pensare? Chi, infatti, può concepire alcun filosofo tanto stupido di mente che abbia osato negare che il contrario di quelle cose che sono si possa pensare? Ma gli artefici del fato hanno negato che quello possa davvero accadere. Questo esattamente, vorrei, comprendano i dissenzienti. Più spesso, infatti, sono soliti combattere con i fantasmi, e con profonda disapprovazione impongono questioni note anche ai cisposi e ai barbieri, ma sulle quali giammai si è dubitato. Così, mutato l'elenco, male disputano, ma cambiano le stesse regole di urbanità.

A meno che tu non voglia distinguere tra il fato cieco e quello che ha occhi. Cieco sarebbe certo là dove questo legame da nessuno, neanche dalla stessa intelligenza divina, venisse conosciuto o, se preferisci, là dove nella serie delle cause connesse, non al tempo stesso, si trovasse l'intelletto e il progetto determinato da motivi interni. Dunque, il fato dotato di occhi sarà il legame di tale genere di tutte le cose tra loro, che da Dio è conosciuto e quando lo stesso intelletto e, attraverso questo la volontà determinata, è nel novero delle cause connesse tra loro. Se di ciò Leibniz possa essere assolto, sia giudizio del lettore. Nel mondo tutte le cose, infatti, sono state determinate e questo non attraverso la volontà di Dio, ma attraverso la natura delle cose stesse. Dio ha creato questa trama/intreccio di tutte le cose, ma per creare questa, non un'altra, in questo non in un altro momento e così per giunta fu ugualmente determinato. Pertanto, la sapienza di Dio sarà aver conosciuto la necessità, a cui egli e tutte le cose sono sottomesse, e la sua libertà sarà di essere determinato ad obbedire alla necessità. Per il resto, sia cieco, sia dotato di occhi, sarà destino<sup>P</sup>.

#### §. VIII. *Sopprime la moralità*

Sotto la guida della natura, siamo stati istruiti e veniamo istruiti in modo più fecondo con la religione rivelata, che venga data nell'uomo la libertà, venga data legge, colpa, imputazione, virtù, crimini, ricompense e pene, che, invero, Dio è giusto e benevolo, che non crea nessuno affinché sia necessariamente infelice, che detesta la malvagità e punisce, ma che non punisce nessuno per un'azione, se non per ciò di cui di vera colpa si sia macchiato. Sarebbe lungo spiegare tutte queste cose e peraltro estraneo dal mio proposito. Tenteremo, almeno, quali concetti di queste cose genera il principio di ragion determinante, fatta la qual cosa giudichi chiunque se corrispondono con quelli che sia la coscienza fornisce, sia la Sacra Scrittura, sia la più sana filosofia. La libertà sarà quella condizione del soggetto per cui le cause determinanti contemporaneamente dall'intelletto razionale vengono rappresentate. La legge sarà la regola che esplica la sequenza di quelle ragioni determinanti, per le quali la perfezione della sostanza razionale (la perfezione

---

<sup>P</sup> Non ha diluito questo argomento l'illustre Wolff nel commento *De differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis, nec non systematis harmoniae praestabilitae et hypothesisum Spinozae* etc, ma a stento ha mostrato che egli si allontana dal fato di Spinoza. In realtà si dà anche un altro fato, con il quale equamente compete la natura del fato, benché nelle circostanze accidentali diversamente venga determinato né sia cieco o ingiusto nell'esistenza di Dio.

razionale della sostanza) viene prodotta. La colpa sarà la presenza delle ragioni che determinano al male in un soggetto. L'imputazione sarà il giudizio che questo o quell'atto in un soggetto avvenga o sia avvenuto. La virtù sarà la determinazione dello spirito al centro della propria perfezione. L'empietà sarà la determinazione a qualcosa che è contrario alla perfezione. I premi e le ricompense saranno gli effetti naturali e inevitabili delle ragioni determinanti a questo o quell'atto, che ugualmente sono necessari e inevitabili e le stesse essenze di tutte le cose. Giudichino gli stessi avversari se io non sia, infine interamente, equo nel trarre le conclusioni. Forse, non pochi aggiungono un ragionamento chiaro a queste nozioni e riconoscono che la propria mente sia abbastanza placata dalla tacita approvazione dell'animo. Ma ora sia consentito indagare più oltre.

#### §. IX. *Si spiega più distesamente*

Non è forse vero che così si fa in modo che nessun peccato possa dispiacere a Dio? Forse, infatti, gli può dispiacere ciò che è inevitabile nelle cose che crea e delle quali non si può evitare la stessa creazione? In verità, ciò non sarebbe minore imperfezione di quanto non sia quella di chi, tracciando un triangolo, ne disdegni i tre lati. Inoltre, può forse Dio comandare all'improbabile di coltivare la virtù, all'onesto di continuare sulle orme dell'onestà, o, se accade il contrario, può forse ritenere i malvagi punibili e con pene non solo naturali, ma anche morali? Tutte queste cose accadranno o mancheranno, anche se quello non lo ordini, poiché la ragione determinante è stata già posta nell'immutabile natura delle cose<sup>9</sup>. Perciò, un ordine di tal genere non si addice alla ragione più che se qualcuno, ad una pietra che getta in un fiume, con un cenno duro e severo da una sommità elevata e ripida ordini di raggiungere il fondo, o se qualcuno intuendo la pioggia imponga una regola alle gocce di badare di non muoversi in alto, poiché in basso sulla terra è destinata a cadere? La giustizia di Dio non abbraccia forse gli innocenti, non punisce forse gli uomini poiché hanno tralasciato quelle cose, il compimento delle quali contraddice alla natura del proprio essere, alla natura del mondo, e, anzi, anche alla natura di Dio il quale non ha potuto creare se non questo mondo, ottimo certo, o poiché hanno commesso quelle azioni la cui omissione si è opposta alla connessione di tutte le cose? La virtù certo dovrà essere annoverata nella buona sorte, la malvagità nella cattiva. Tutte queste cose

---

<sup>9</sup> Confronta, se vuoi, le cose che ho commentato nella dissertazione *De corruptelis intellectus a voluntate pendentibus*, §. 22, 23, 27, etc.

apertamente concede Leibniz<sup>r</sup>, uomo molto intelligente e del tutto memore dei propri principi, sebbene i suoi seguaci o tanto ingenuamente non procedono, o, la qual cosa non vorrei, non abbastanza profondamente seguono i principi del loro maestro. Chi, invero, assennato sosterrà conclusioni del genere, o sarà utile con il proprio giudizio? Chi anche tollererà che gli venga strappata attraverso un principio apparente la libertà dell'arbitrio, di cui è consapevole secondo la testimonianza dell'esperienza, quando la pietra di paragone di tutta la conoscenza astratta sia d'accordo con l'esperienza?

#### §. X. *Non è stato dimostrato*

A mio giudizio, non vale la pena sacrificare questioni morali, per insegnare e applicare correttamente le quali viene sostenuta la felicità umana e ogni religione, al principio della ragion sufficiente, da poco tempo inventato, non, però, dimostrato. Dai suoi scritti è assai evidente<sup>s</sup> che Leibniz non abbia tentato di dimostrare questo principio. L'abilissimo divulgatore della filosofia di Leibniz, l'illustre Wolff, invero si occupò di questo incarico. Ma con quale buon esito avrà adempiuto a ciò, sarà consentito illustrarlo un pò più accuratamente con il permesso di quell'illustre uomo<sup>t</sup>. Ciò, infatti, non potrà dispiacergli,

---

<sup>r</sup> Vedi *Theod.* P, I. §. 67-75, dove non nega che le pene siano inflitte al peccatore senza la sua colpa, giustificando quelle soltanto con un altro nome; certamente dove confonde la lode che segue/deriva dall'imputazione di un fatto degno di lode, con le altre specie di lode e non ammette proprio quella, §. 75. Vedi queste cose confutate da me nella *Telematologia* §. 40.

<sup>s</sup> Leibniz o ricorre agli esempi, sulla qual cosa vedi sotto/dopo §. 15, o si appoggia su ciò che non possa essere proposto come esempio contrario, laddove non resti possibilità che almeno non si considerino le ragioni determinanti, ciò che, tuttavia, per la seconda volta non produce dimostrazione, poiché si dedurrebbe dal potere all'essere, né produce probabilità, poiché il metodo di concludere secondo analogia viene applicato qui invano, come nella *Logica* §. 386 ho dimostrato; oppure mette avanti che l'esistenza di Dio e la sua scienza media senza quello non si possa difendere poiché è falso e se anche soprattutto venisse concesso, nient'altro, tuttavia, sarebbe che disputare secondo la natura umana, e non ingannerebbe se non coloro che questa o quella via di dimostrazione seguono. Vedi quello *passim*, ad esempio *Theod.* P. I. §. 44. *Epist. V contro CLARKE*, §. 129.

<sup>t</sup> Non è necessario giudicare anche gli argomenti di altri, poiché o si basano sulle medesime ragioni delle quali l'illustre Wolff si serve, o poiché il giudizio su queste cose che portiamo avanti sarà facile anche su quelle. Tra questi, gli scritti dei quali mi tocca prendere in considerazione, io ne accolgo uno solo da WEDEL nel sopra citato commento sul principio di ragion sufficiente. Perciò, brevemente esporrò qualcosa che mi sembri opportuno circa il suo argomento. I suoi ragionamenti dal sentiero così si discostano. Aveva diviso nel §. 5 il concetto in oggettivo e soggettivo. Attraverso la prima cosa stessa pensata, comprende di pensare l'atto attraverso la cosa seconda/successiva/posteriore/seguinte (comprende di pensare attraverso la seguente). Così era facile ai §. 7, 8,9, costruire che ogni qualcosa deve essere concepito da un altro, e in questa stessa cosa differisce dal niente, come dal nulla non si può concepire, come dallo stesso anche non si può concepire qualcosa. Ma fino a questo punto quella premessa non avrebbe portato altro che in ogni concetto soggettivo una qualche cosa, sia esistente sia possibile venisse pensata, nel nulla, del resto, non la cosa, ma le parole che potevano ad un primo intuito mentire, venivano pensate, o più brevemente, che ogni concetto soggettivo presuppone quello oggettivo. Poiché, in realtà, in seguito, §. 17, aveva definito la

a lui che tante volte ha dichiarato apertamente che non si era prefisso altro scopo che promuovere la conoscenza del vero e la felicità del genere umano.

§. XI. *Si confuta la prima dimostrazione dell'illustre Wolff*

Prendiamo la duplice dimostrazione del principio di ragion determinante dal celebre Wolff fornita nella sua *Metafisica tedesca*. La prima è al paragrafo 30, il cui nerbo senza difficoltà potresti comprendere con questo sillogismo: tutto ciò che non può nascere dal nulla, ha una ragione sufficiente. Ma tutto ciò che è, non può nascere dal nulla. Quindi, tutto ciò che è, ha una ragione sufficiente. Che questo argomento non sia correttamente impostato da ciò facilmente è comprensibile, perché la premessa maggiore, cioè che tutto ciò che sia, d'altronde sia, da ciò è provata poiché nulla nasce dal nulla, e che qualsiasi cosa è debba avere una ragione determinante. Ma queste premesse differiscono solamente nelle parole, dal momento che la prima afferma, la seconda nega per accidente, l'una in realtà equipollente all'altra cosicché per conseguenza nessuna delle due possa ricevere qualche certezza dall'altra. Allo stesso modo, infatti, sarebbe come se io da questa premessa provassi che il mondo è finito, poiché non è infinito, tuttavia, non aggiungerei ulteriore dimostrazione di entrambe. Qualunque premessa viene dimostrata dalla falsità dell'opposta, ma la falsità di questa stessa deve essere ulteriormente dimostrata. Ma perché non sembri ingiusto verso il pensiero di quell'illustre uomo, i cui meriti piuttosto, fin dove è possibile, venero, non rifiuterò un'analisi più feconda. Dico che in questa argomentazione viene sempre commessa una *petitio principii* che o nella premessa maggiore o in quella minore si nasconde, come tu ricevessi una formula ambigua, dal nulla non nasce nulla. Infatti, quando, per esempio, dico che A sorge dal nulla, l'enunciato ha sia questo senso: A sorge, ma la causa per cui sorge non esiste/è nulla, oppure in questo modo: A sorge, ma il nulla è la causa per cui è sorto. Che queste premesse tra loro in tutto differiscano, facilmente lo capirà colui che esaminerà/avrà esaminato se sia una sola e la

---

ragione attraverso ciò da cui l'oggetto si può concepire, successivamente, §. 29-32, si allontana fino a confondere queste due premesse: ogni concetto soggettivo presuppone quello oggettivo, o più chiaramente: in ogni concetto viene pensato l'oggetto, e ogni concetto oggettivo presuppone di nuovo un altro oggetto dal quale si comprenda PERCHÉ quello sia o possa essere, Sia ciò che pensiamo, sempre presuppone qualcosa dal quale si comprenda perché sia e ciò anche oltre la mente o l'atto del pensare. Ha provato la prima premessa, ma dalla seconda non provata ha concluso, §. 32. Perciò nel suo argomento la prima premessa è subito da delimitare, invero limitata la quale, nessuna forza per il ragionamento è in essa per dedurre la conclusione richiesta.

stessa cosa dire: Adamo non ha un padre e un non-ente fu il padre di Adamo; il re non ha un superiore e il niente è il superiore del re (il nulla è superiore al re). Tieni fermo il primo significato, il senso del sillogismo sarà questo: ogni cosa che non può sorgere se non da una qualche causa, ha una ragione sufficiente. E ogni cosa che è non può sorgere se non da una qualche altra causa. Quindi, ogni cosa che è ha una ragione sufficiente. Per ora/per il momento non sosterrò ancora che anche la premessa maggiore non si può concedere ancora in tal guisa, poiché apparirà minore quando spiegherò la differenza tra causa sufficiente e ragione determinante. Questo soltanto avverto/preannuncio, che la premessa minore altro non è se non parte del principio di ragione sufficiente e perciò è evidente che il principio sia sollecitato. E, inoltre, anche quella (l'altra premessa) parla solo delle cose che sorgono/nascono, perciò anche la conclusione può valere soltanto per quelle cose che nascono, ma non può asserire la ragione sufficiente di qualsivoglia cosa. La minore deve essere dunque concepita in tal modo: ogni cosa che è, se nasce, non può nascere se non da un'altra causa. La conclusione, pertanto, sarà: ogni cosa che è, se nasce, ha una ragione sufficiente. Oppure, se preferisci, esamina l'altro significato, e il sillogismo sarà il seguente: ciò di cui la causa sufficiente non può essere il nulla, ha una ragione determinante. Ora, però, di tutto ciò che è, la causa sufficiente non può essere il nulla. Dunque, tutto ciò che è, ha la sua ragione determinante. Così la premessa minore è subito chiara in forza del principio di contraddizione. Ma io nego la maggiore. Infatti, colui che nega il principio di ragion sufficiente non per questo deve asserire che il nulla è la causa di una cosa esistente, ma soltanto che non vi è stata (alcuna) causa di una qualche cosa esistente, le quali proposizioni quanto tra loro differiscano nelle conseguenze, ho sopra dimostrato. Infatti, colui che nega qualche proposizione, deve certo concedere la contraddittoria, ma non questa o quella contraria. Se ora, però, tu poni: A ha una ragione determinante, la contraddittoria sarà: A non ha una ragione determinante; ma non certo: il nulla è la causa sufficiente di A. Pertanto, la proposizione contraddittoria del principio di ragione determinante attraverso questa dimostrazione non viene rimossa, e, perciò, questo stesso principio non è stato neanche in tal modo dimostrato<sup>x</sup>.

---

<sup>x</sup> Ma facilmente si comprende che, eccetto queste due proposizioni opposte, con le quali si simula che qualcosa sia causa sufficiente di se stesso, e che il nulla sia la sua causa, anche una terza sia data, che forse si trovi qualcosa che soltanto non abbia causa, o che di quella non abbia bisogno. Questa cosa, in realtà, attraverso le precedenti non è stata ancora confutata. Inoltre l'autore non presta attenzione alla differenza tra causa e ragione e sembra dimentico del fatto che abbia deciso di dimostrare il principio non di causa, ma di ragion sufficiente. Vedi quello, confutato da moltissimi, in B. D. ADOLPH FRIED. HOFFMANN.

## §. XII. *Continuazione*

Poco diversamente, ma immutato il punto essenziale della conclusione, si argomenta nella *Ontologia latina*, paragrafo 70, pressoché in questo modo: chiunque dice che qualcosa, A, perciò è, in quanto si assume che niente è, quegli afferma una cosa assurda. Dunque, colui che dice che qualcosa, A, è senza la ragione sufficiente del perché sia piuttosto che non sia, quegli dice che A dunque è, in quanto si assume che nulla è. Perciò dice un'assurdità<sup>y</sup>. Ma alla premessa minore rispondo che colui che nega che A abbia una ragione sufficiente secondo il significato leibniziano, non asserisce/non afferma con ciò che quello sia proprio in quanto si assume che il nulla è, o – ciò che è la stessa cosa – che il nulla è la sua ragione sufficiente; ma nega in genere o che sia necessario che esista per una qualche altra cosa, o che quell'altra cosa sia stata adatta, non in queste stesse circostanze, a determinare qualcos'altro, e ciò vuole che sia provato, che qualunque cosa viene posta in essere, debba essere posta in virtù di qualcos'altro, da cui si comprenda perché sia, e perché sia così e non altrimenti. A, infatti, si rivela esistere, o che lo si assume soltanto, o che *a posteriori* si rivela da sé. (O assume soltanto che A, infatti, esiste, o *a posteriori* si rivela da sé).

Perciò senza assurdità pone la sua esistenza. E poiché, inoltre, non pone che il nulla abbia prodotto quello, ma soltanto dubita se in genere sia stato prodotto da altro, o abbia avuto necessità di essere prodotto, o soltanto se abbia avuto una ragione determinante, per questa ragione anche qui non asserisce niente di contraddittorio e, di conseguenza, il principio di ragion sufficiente non è stato ancora dimostrato. Poni, infatti, che A è nulla, che B è un ente, e che C sia la sua ragione sufficiente. L'illustre Wolff afferma che, posto B si pone C, ma poiché altrove veniva posto che C e A sono un'unica e medesima cosa, ciò sarebbe assurdo. Ma già si è risposto che ciò non si pone in contraddizione, ma soltanto che B è posto e C non è posto<sup>z</sup>.

---

<sup>y</sup> È giusto citare il paragrafo per intero. «Nulla è», dice, «senza una ragione sufficiente del perché sia piuttosto che non sia, cioè, se si pone che qualcosa sia, deve essere anche posto qualcosa da cui si capisce perché lo stesso sia piuttosto che non sia. O, infatti, nulla è senza una ragione sufficiente del perché esso sia piuttosto che non sia, o qualcosa può essere senza una ragione sufficiente del suo essere piuttosto che del suo non essere. Poniamo che A sia senza una ragione sufficiente per cui sia piuttosto che non sia. Ne deriva che non si deve porre niente da cui si capisce perché A sia. Si ammette, perciò, che A sia proprio in quanto si assume che nulla sia, e poiché ciò è assurdo, niente è senza ragione sufficiente, o, se qualcosa si pone che sia, deve essere ammesso anche qualcosa da cui si capisce perché sia».

<sup>z</sup> Perciò anche con buona pace dell'illustre Wolff avrei detto che ciò che, non senza confusione al §. 61 della *Ontol.* il proprio teorema afferma, «se poni il nulla, ogni qualvolta avrai voluto, ciò che viene posto è nulla, non qualcosa», è una sola e medesima cosa con quell'assioma degli antichi scrittori, dal nulla, nulla viene. Nello scolio, infatti, dice «quanto al resto, la nostra premessa espone più chiaramente ciò che è detto in senso alquanto oscuro dagli antichi, cioè che dal nulla non nasce nulla. Infatti, non riteniamo che questo

### §. XIII *Si confuta la seconda*

Tu hai la seconda dimostrazione dell'illustre Wolff, paragrafo 31, *Metafisica Tedesca*, di cui questo è il punto essenziale: chiunque dice che la medesima cosa contemporaneamente sia e non sia la stessa (identica), quegli afferma una cosa impossibile. Non di meno, colui che nega il principio di ragione determinante, afferma che la medesima cosa, nel medesimo tempo, è la stessa e non lo è. Pertanto, afferma l'impossibile e, di conseguenza, questo principio è certo. Così la (premessa) minore viene dimostrata, se poniamo che A e B siano identici e qualcosa può nascere senza ragione sufficiente, in A deve avere origine un mutamento che non sia sorto in B, qualora ciò (B) venga messo al suo posto. Perciò, A e B sono la stessa cosa e non lo sono. Qui si suppone che colui che neghi che il principio di ragion sufficiente affermi che ciò che tu voglia e ovunque tu voglia, e perciò anche tra queste cose che sono le stesse, possa nascere senza ragione determinante, potendo, tuttavia, affermare che soltanto in alcune sostanze possa nascere qualcosa senza ragione determinante e, perciò, per la seconda volta, si è giunti dalla premessa negata a porre la sua contraria. Ma si conceda pure ciò a beneficio della discussione. Infatti, neanche allora la dimostrazione procede correttamente. Chiedo, infatti, se l'illustre autore parli della perfetta/assoluta identità che è la spiegazione della cosa sotto una duplice nozione, o soltanto della perfetta/assoluta similitudine? Nel primo caso, A e B saranno due nomi o rappresentazioni della medesima cosa. Dunque, colui che dice che lo scambio in quella nasca senza ragione determinante, giammai dirà che quello si origina in A, ma non si origina in B, piuttosto affermerà che quello si origina ed è nella cosa, sia che venga pensato attraverso la nozione A, sia attraverso B, e perciò l'illustre autore qui non tocca affatto i propri avversari. Immaginati Cicerone sotto un duplice nome. Chiama(lo) Marco e Tullio. Così Marco e Tullio saranno la stessa cosa. Forse che, dunque, se dici che in Marco si origina qualcosa senza ragione determinante, perciò dirai che quel qualcosa non si origina in Tullio? Non resteranno Marco e Tullio sempre la

---

diversamente si debba capire, che non nasce qualcosa da una ripetizione del nulla o da una posizione rinnovata». Ma rispondo che queste premesse soprattutto tra loro differiscono. Quella, infatti, è esistenziale, questa causale, e ammette un duplice significato, come ho mostrato. Infatti non differiscono forse questi tre enunciati tra loro, cioè che il niente più volte posto è niente, che il niente non produce qualcosa, un certo ente, che penso, esiste, ma non esiste la sua causa, sia che non è prodotto da un altro ente, ma chiaramente non prodotto. Chiama il niente A, l'ente positivo B, un altro come produttore per caso B con il pensiero, chiama C. Risultano queste proposizioni: A più volte assunto è niente, ma non è causa di B, B è, ma non è C. Non è forse evidente la loro differenza?

stessa cosa, se il più possibile 600 volte in quello sarà nato qualcosa senza ragione determinante? Nel secondo caso la disputa è per l'illustre Wolff sui perfettamente simili. E così mentre pone A e B perfettamente simili, o presume soltanto, che quelli in un qualche momento sono perfettamente simili, o ritiene necessario/inevitabile che quelle cose che una volta sono simili, sempre restino simili, se non sopraggiunga una ragione diversamente determinante. Se tu trattenessi fermo come principio il primo, non vedo cosa consegua di contraddittorio se lo affermassi, A e B in un momento antecedente sono stati del tutto simili, ma in uno dei due è sorto un cambiamento senza ragione sufficiente, che non è nell'altro. E dunque? Mi contraddico, dunque? Nient'affatto. Da qui, infatti, viene dedotto se non che ormai non siano più perfettamente simili. D'altra parte, è chiaro che le cose che una volta sono simili, e poi senza ragione sufficiente giammai diventano dissimili, non può essere affermato senza una palese *petitio principii*, poiché il principio di ragion determinante che doveva essere dimostrato viene ormai già presupposto come un principio<sup>b</sup>.

#### §. XIV. *Non si può dimostrare dal principio di contraddizione*

Del resto, possiamo procedere più oltre e mostrare che il principio di ragione determinante non possa essere affatto dimostrato dal principio di contraddizione. Senza dubbio, l'acutissimo Leibniz considerò ciò e per questo respinse la sua dimostrazione, tuttavia, l'illustre Wolff, pensando che ciò, tuttavia, da sé potesse essere dimostrato con poca fatica, lo ritenne umanamente ammissibile. Infatti, il principio di contraddizione è una proposizione del tutto identica, e pertanto, per essere applicato, è necessario che si

---

<sup>b</sup> Contro questo argomento qualcuno obietta di non seguire che, se A e B siano la stessa cosa, e nell'uno o nell'altro nasca qualcosa senza ragione determinante perciò/di conseguenza cessi l'identità, poiché sarebbe possibile che anche la stessa cosa nasca nell'altro, ma per la seconda volta senza ragione determinante. Similmente in un qualunque momento e trasformazione della condizione delle cose si potrebbe giudicare. Così rimarranno sempre le stesse cose, ma anche la medesima identità o similitudine non avrà ragione determinante. Vedi l'insigne CARPOV l. c. §. 46, il quale non risponde nulla di solido a quella ipotesi, ma dissimulando lo stato della controversia lamenta che l'avversario non ha provato la verità della propria tesi supposta. Ma rispondo che la questione non è stata supposta sulla verità, ma sulla possibilità, ovvero su questo, se una supposizione di tal genere abbia qualcosa di contraddittorio. Poiché ciò non si può evincere, l'argomento di Wolff è stato del tutto confutato. Sembra che l'illustre CARPOV attraverso quello sia stato sedotto poiché sentisse all'interno che un'ipotesi di tal maniera non si potesse concedere. Ma ha ignorato la causa. Certo non per questo è assurda, poiché involveva la contraddizione, ma poiché in quella vi è un'improbabilità immensa ed infinita che equivale alla dimostrazione di falsità. Conf. B. D. ADOLPH FRIED. HOFFMANN, *Logica* T. II, Cap. VIII, IX, soprattutto Cap. IX, §. 38, o la mia *Logica*, § 377, 378, 410, 419.

discuta di una sola e identica cosa nello stesso senso e nello stesso momento. Perciò nessuna questione che riguarda cause ed effetti, “principi” e “principiati”, come essi li chiamano, può essere stabilita a partire da quello, se non si assuma un altro principio diverso e indipendente da questo. Pensa, infatti, un ente, A, e chiama B la sua causa, subito capirai che colui che afferma che A nasce anche senza alcuna causa, afferma qualcosa di assurdo e incredibile, ma niente di contraddittorio, e che perciò quello deve essere confutato da altro principio, dal quale, al tempo stesso, debba essere ricavata e subito addotta la legittima delimitazione delle regole concernenti le cause e gli effetti. Egli dice, infatti, che A nasce e B non è, nè fu. Nascere significa cominciare ad essere, o esistere in un qualche momento, ma non certo essere esistiti in un momento precedente. Dov'è, dunque, la contraddizione? Affermare, infatti, che A esiste in un secondo momento e che in uno precedente non è esistita, mentre B, non esiste affatto, non implica ciò. Per la seconda volta, questo non ha nulla di contraddittorio. Quanto al resto, non dubito che qualcuno ricorrerà a ciò, che nel concetto dell'effetto sia inclusa la causa<sup>d</sup>, e, viceversa, perciò A deve essere pensato come un effetto che presupponga la propria causa. Infatti, non già s'indaga sulla forma dei nostri concetti, ma sulla cosa. Dico che non si discute se l'effetto presupponga la sua causa, se si ponga come effetto, la qual cosa è più ampia, ma desidero sapere se A sia effetto e da dove per me ciò possa risultare evidente<sup>e</sup>.

---

<sup>d</sup> Questo è quasi ridicolo, poiché un certo pseudonimo, *Sincerus*, nell'epistola contro I. F. BERTRAMUM Epist. III, §. 7, p. m. 110., benché ammetta rettamente e ingenuamente l'insufficienza delle dimostrazioni di Wolff, nondimeno è sembrato aver trovato un'altra dimostrazione del principio di ragion determinante all'incirca in questo modo: se qualcosa è, si pone che sia stato determinato ad esistere. Se si pone il determinato, si pone il determinante, cioè la ragione sufficiente, perciò qualsiasi cosa è, ha ragione determinante. Che cosa mai può essere più chiaro che dimostrare questo universalmente, se il termine di determinato venga assunto come participio, che subito dopo il determinante suppone? Forse non si indaga su questo? Assumi il determinato come aggettivo e chiedi se sia lecito che quello venga posto come participio e che si concluda per la causa determinante, nel dimostrarlo apparirà in modo evidentissimo agli occhi. Chi ha dubitato che ogni esistente debba essere fornito delle dovute determinazioni inerenti? Tale questione è di astrazione esistenziale; poiché la nostra riguarda l'astrazione causale, è evidente, inoltre, che qualunque cosa esiste abbia una causa determinante.

<sup>e</sup> Un certo filosofo celeberrimo intraprende un'altra via di dimostrare il principio di ragion sufficiente dallo stesso principio di ripugnanza e dice: «poniamo che la congiunzione delle cose possa essere senza ragione sufficiente. Allora, non c'è nulla che faccia in modo che, con una certa cosa, questa e non un'altra sia congiunta. Perciò, essendo possibili tutte le cose primitive, potrebbe accadere che allora contemporaneamente l'opposta contraddittoriamente di questa con quello possa essere congiunta, quando si congiunge con una certa seconda cosa». Tralascio le altre cose che in questa dimostrazione si possono criticare. Avverto soltanto che il celebre autore chiaramente non abbia dedotto perché abbia qualcosa ripugnante, la congiunzione delle cose senza ragione determinante. Non dimostra niente, eccetto che alla medesima cosa possano competere opposte determinazioni non simultaneamente. Ma di ciò non si è dubitato nè si fa ricerca in questo luogo. Perché, in realtà, la causa attiva non possa essere disposta ugualmente a produrre varie determinazioni, benché mentre sceglie questa non al tempo stesso possa determinare se anche ad un'altra con un atto. Ciò non ha nulla di ripugnante. Infatti, non vengono poste contemporaneamente come contraddittorie, ma si pone la sufficienza della causa per scegliere più cose medesime con facilità, cosicché, tuttavia, mentre sceglie l'uno o l'altro, non scelga anche l'altro, nondimeno avrebbe potuto scegliere equamente. Gli eruditi tale nozione se non con il termine di libertà avrebbero

§. XV. *Non si dimostra neanche attraverso degli esempi*

Molto meno, d'altra parte, si può provare attraverso esempi il principio di ragion determinante. Infatti, nessuna proposizione universale si dimostra per esempi, ma per la moltitudine di esempi tutt'al più deve essere postulato con altri, tuttavia, simili, la quale strada anche Leibniz intraprese. Se i leibniziani, portati moltissimi esempi, sembra che abbiano dimostrato a se stessi l'universalità del proprio principio, tentano il ragionamento secondo analogia. Dovrebbero, dunque, conoscere/riconoscere che, se anche correttamente al massimo grado lo deducessero, tuttavia dimostrerebbero la propria proposizione con il metodo della probabilità. Ma, in realtà, tutta questa argomentazione tentata secondo analogia è vana, poiché non si pone attenzione alle regole del dedurre analogicamente, trascurate le quali, qualcosa, di grazia, non può essere provato. Sarebbe lungo spiegare in questa sede quelle regole, dal momento che è stato già fatto da me nella *Logica*, paragrafo 334 e seguenti. La probabilità è nulla, fin quando il suo opposto, che viene stabilito, ugualmente si può congetturare. Di qui, quando esamino più esempi di un qualche concetto generale, che hanno qualcosa di certo in comune, da questi non posso concludere agli altri che non si possono separare, finché si ignora che ciò che ho osservato non costituisca un qualche concetto, ma siano date più specie oltre questo. Immagino un uomo, che, portato su un'isola per qualche tempo, non abbia visto altro se non pecore; gli concederai, dunque, di giudicare che, eccetto le pecore, non si trovano su quella altre bestie? Si può *a priori* mostrare che i vari generi di cause sono anche i vari generi possibili delle azioni, *Metaphys.* paragrafi 82-86; nemmeno *a priori* si può dimostrare, ovunque tu voglia, che tutto debba essere determinato, eccetto la volontà degli spiriti che si servono della ragione, *Metaphys.* paragrafi 449, 450, e *Philos. mor.* paragrafi 46, 236. Se, dunque, avrai porterai innumerevoli esempi di individui, avrai dimostrerai chiaramente che là è presente anche la ragione determinante; ma è forse lecito affermare la stessa cosa sugli spiriti dotati di ragione? Forse, quelli non possono costituire un'altra classe di cause, e possono differire dai corpi in questa stessa cosa? Certamente, questo artificioso metodo di concludere secondo analogia non è degno di un filosofo più che giudicare come nell'esempio citato, che tutte le bestie producono lana. Inoltre, senza riflessione, si assume che l'esperienza ovunque mostra le cose come originate da cause determinanti. Sebbene, infatti, ciò vale per l'esperienza nelle cose fisiche e meccaniche, anzi, anche in

---

messo insieme, perché, mi chiedo, sono stati pensati i termini di libertà, contraddizione e contrarietà?

tutti i mutamenti dell'intelletto, grande parte, del resto, della volontà, tuttavia, minimamente può essere esteso alle esperienze che riguardano la volontà in generale. Dall'esperienza interna capiamo che, ripetutamente, più azioni sono ugualmente in nostro potere e che, là dove sono assunte, richiedono soltanto la ragione, che sia detta "sufficiente" nell'uso comune, non leibniziano, del parlare, ma in nessun modo determinante, che anzi, neppure tutte le azioni possono avere questa, poiché la legge e il dovere, verso i quali siamo ammoniti attraverso la ragione e la coscienza, altrimenti verrebbero cancellati. Perché, dunque, coloro che non sono d'accordo si appellano ad una qualche classe di esperienza, lasciando da parte l'altra? Ma, forse, non considerano le esperienze che io postulo nella propria volontà. Che cosa, dunque, deve essere risposto? Certo questo, imparino a considerare, e si applichino sinceramente in una materia importantissima, dalla quale dipendono la religione e la virtù, né ingannino se stessi. Se tu adduci (come prova) la ragione delle azioni umane, da dove per te è evidente che sia stata determinante? Dalla conseguenza dell'effetto ciò non si può inferire/dedurre, perché in tal modo tu presupporresti già la verità di quel principio sul quale discutiamo. Perciò, è anche straordinario in che modo l'illustre Wolff abbia potuto affermare che il proprio principio già era sufficientemente dimostrato attraverso ciò, poiché da quello la differenza tra sogno e verità, e tra mondo reale e Utopia verrebbe esplicito<sup>f</sup>. Sebbene, infatti, il celebre uomo abbia dimostrato queste cose correttamente, tuttavia, la verità universale del proprio principio da qui non sarebbe evidente. Più volte, infatti, dal caso accade che si possa spiegare qualcosa di vero da una premessa/proposizione falsa, soprattutto se (questa premessa/proposizione) sia falsa a causa di un'eccessiva ampiezza. Forse,

---

<sup>f</sup> Vedi *Metafisica Tedesca*, §. 30. Anche per questo non si può sostenere ciò che nella *Ontol. Lat.*, §. 73, dica distintamente, che il principio di ragion sufficiente possa essere astratto come universale da esempi singolari. Allega un esempio tratto dalla matematica, laddove gli sembra sia supposto il principio di ragione sufficiente. Ma a meno che tu non voglia concedere a chiunque il permesso di concludere dal particolare all'universale, le regole sono da costituirsi, secondo quali condizioni da un esempio si possa astrarre una premessa universale. Sono in parte pertinenti a questo i principi di probabilità, ai quali anche fa ricorso l'illustre CARPOV, l. c. §.18. Nel ragionamento dimostrativo, del resto, la regola non è altra se non questa, che simili cause adeguate producano un effetto simile. Ma poiché questa regola, in una certa parte del principio di ragione sufficiente ugualmente conforme alla verità, questa raggiunge/consegue la propria verità, perciò non si può applicare per stabilire lo stesso principio senza circolo. Troppo arditamente anche l'illustre Wolff prende posizioni sullo stesso per quanto riguarda se, *Ontol.* §. 72, «giammai si è imbattuto in esempi, in qualunque modo attentamente indagati e da altri al principio di ragione sufficiente proposti come contrari, laddove avrebbe potuto minimamente smascherare all'istante la ragione sufficiente». Donde, infatti, si poté conoscere che non solo qui le ipotesi escogitate all'istante trovano luogo, ma anche che costituiscono la ragione sufficiente e determinante?

soltanto una qualche parte del principio corrisponde alla verità, e quella sola basta per trarre le conclusioni, eliminate tutte le aggiunte/appendici.

§. XVI. *Il principio è ambiguo, per l'ambiguità del termine ragione*

Io ho dimostrato, dunque, che il principio di ragione determinante così come è stato espresso da Leibniz non può essere accettato per vero, in parte perché non è stato dimostrato, paragrafi 11-12-13, in parte perché non si può dimostrare, paragrafi 14-15, in parte perché le falsissime conseguenze, che legittimamente da quello derivano, mostrano *a posteriori* anche troppo la sua discrepanza dalla verità, paragrafi 5-7-8-9. Inoltre, invero, è affetto anche (da) una notevole ambiguità, per cui accade che nell'applicazione diventa cedevole e incerto. Sicuramente, in primo luogo, il termine "ragione" è ambiguo, infatti, poiché la ragione è ciò da cui si conosce perché qualcosa accade, comprende senza dubbio sotto di sé i principi della conoscenza e delle cose, sicuramente i principi della conoscenza *a priori*, anche puramente ideali, inoltre le cause agenti, e gli altri principi determinanti, che non per una qualche attività, ma esclusivamente attraverso la propria esistenza determinano in un certo modo una qualche altra cosa, anzi, comprende anche i termini, le leggi e le regole dell'esperienza pratica. Perché? Perché la ragione ora è qualcosa di diverso da ciò di cui è detta ragione, ora a quello stesso è relativa, certo là dove si dice che la cosa abbia in sé stessa la ragione. Dimmi, dunque, che un certo ente A abbia una ragione sufficiente. Ti chiederò: quale? Se in sé, o al di fuori di sé? Se – abbia – una causa efficiente, o principio di conoscenza perlomeno ideale? Se fisica o morale? Non puoi scegliere a piacere, lasciarmi immutato ciò che illustrerò tra alcuni esempi, paragrafo 40. Non so dunque quale tu voglia. Tu dici che deve essere esaminato. Giustamente. Ma, in seguito, mi gioverà una regola più particolare, che io avrò trovato, non certo il tuo principio di ragione sufficiente.

§. XVII. *e per l'ambiguità del termine sufficienza*

Dalla stessa ambiguità è gravato il termine "sufficienza", che, sebbene sia adoperato astutamente, non lo è conformemente al concetto della maggior parte di coloro che intendono, come sopra ho mostrato, paragrafo 2. Tuttavia, se venga inteso soprattutto nel modo più accurato possibile, si può intendere o riguardo la ragione fisicamente sufficiente

o riguardo la ragione moralmente sufficiente<sup>§</sup>, quale significato tu badi che venga inteso promiscuamente senza distinzione, ad esempio, se tu voglia portare/condurre colui che ponga la libertà dell'arbitrio nella facoltà di determinare se stesso in relazione alle diverse azioni, poste le medesime circostanze, cioè in un'attività di tal genere che, appena ricorra ad un atto successivo, non abbia bisogno della ragione fisicamente determinante, tu puoi obiettare che quegli difenda la volontà, la quale agisca (affinché possa questa agire senza ragione sufficiente) senza ragione sufficiente. A questo punto, molti avendo nell'animo la ragione moralmente sufficiente, poiché di questa l'opposto è la temerarietà e la sconsideratezza, sosterranno che tu rinfacci all'avversario un grande errore, ciò che, per quanto filosoficamente avvenga, giudichino coloro che hanno cercato di sfiorare la Logica. Infatti, colui che ha stabilito che la volontà, la quale possa stoltamente agire, non afferma nient'altro che ciò sia confermato dall'esperienza, ma perciò non insegna affatto la volontà, alla quale è lecito agire stoltamente o la quale stoltamente debba agire.

#### §. XVIII. *Confutazione dei dubbi*

Ma, forse, qualcuno giudicherà che, alla stessa condizione/per lo stesso diritto tutti i concetti generali possono essere tacciati di ambiguità come quelli che/tali che comprendono varie specie/idee/concetti sotto di sé. Per la qual cosa vedo che molti tollerano pressoché a stento che al principio di ragione determinante venga imputato il difetto/vizio/limite dell'equivocità per diversi generi di ragioni. Perché? Poiché alcuni

---

<sup>§</sup> Così l'illustre Wolff nella *Ontol.*, §. 56, allega un esempio di ragione sufficiente, che è soltanto moralmente sufficiente, benché da questo contemporaneamente venga giudicata fisicamente sufficiente. Dice: «poniamo che una persona, a cui ritengo di certo di dovere riverenza, entri in una stanza, mentre sedendo scrivo, e che all'improvviso mi alzo, gettata via la penna: la ragione sufficiente, per cui getti via la penna e mi alzi subito, è l'ingresso della persona alla quale giudico di dovere riverenza. Da ciò, infatti, che quella persona entri nella stanza, che io riconosca di dovergli mostrare riverenza, che giudichi che contrasti alla riverenza se non mi alzo, capisco perché piuttosto mi sia piaciuto alzarmi che rimanere seduto a scrivere». Ma raccomando che si capisca almeno perché abbia dovuto alzarmi e quale motivo mi sia stato offerto per ottemperare al dovere. Se, invero, o non sia stato presente prima un proposito del genere di obbedire ad un dovere, o se ora soltanto compaia, ancora non si capisce l'effetto dell'alzarsi necessario a queste condizioni. Commettono lo stesso errore coloro che si sono sforzati da qui di dimostrare il principio di ragione sufficiente leibniziano, poiché il mondo è stato creato da un ente sapientissimo, e perciò niente, qua o là, possa essere o diventare tale senza ragione sufficiente, e al contrario. Così, invero, l'elenco viene mutato e non si discute su quel principio di ragione sufficiente nel senso ontologico e fisico, ma sulla ragione moralmente sufficiente, per la quale accade che Dio non faccia nulla senza un fine, niente contro un fine. Ciò è affermato correttamente, ma non impedisce che nella volontà dello spirito, che è partecipe della ragione, possa esserci la facoltà che Al tempo stesso e alle medesime cose circostanti, è stata disposta equamente ad intraprendere più azioni. Infatti, sapientemente Dio ha fondato questa facoltà, anzi ha ritenuto necessario introdurre lilla, poiché, negata questa, il mondo senza uno scopo degno di Dio sarebbe stato fondato, come nella *Metaphys.*, §. 281, ho mostrato. Del resto deve essere dedotto il principio di ragione sufficiente ontologico dalla necessaria natura delle cose e assunti i criteri del vero, in nessun modo dalla sapienza di Dio.

pongono nelle lodi di tale principio ciò che tanto ampiamente si cela e comprende varie specie. Rispondo che l'ambiguità è l'incertezza dell'applicazione. Perciò, quella compete/è adatta/conviene a parole di tal genere, quando non si può capire quale autorità debba essere attribuita a quelle (parole) in qualche parte. Del resto, le nozioni sono ambigue, allorché l'applicazione a degli esempi stabiliti, per giudicare i quali, tuttavia, il concetto deve applicarsi, da questi non si può capire. «E così non tutti i concetti generali sono ambigui, né io perciò ritengo reo di ambiguità il principio di ragione sufficiente perché è generale. Ma per l'appunto sono ambigui quei concetti generali che competono alle proprie specie non nello stesso senso e dallo stesso fondamento». In realtà, nozioni del genere o non possono essere applicate affatto insicurezza, o devono essere divise, e, ogni volta che vengono applicate ad un esempio, deve essere applicata la specie/categoria che a questo sia pertinente; ad esempio, il concetto di animale compete alle proprie specie con lo stesso senso e fondamento. Perciò, qualsiasi cosa dalla natura deriva all'animale in un solo esempio, quello sicuramente è detto relativamente a qualsivoglia specie, e laddove qualcosa sugli animali in generale venga affermato, ti viene lasciato libero arbitrio di enunciare ciò con lo stesso senso e dallo stesso fondamento sia su questo sia su un altro esempio. Ma la questione sta molto diversamente, se tu la chiami ragione (se tu chiami in causa la ragione). Infatti, sia un concetto generale: la ragione è ciò da cui si capisce perché qualcosa sia. Assumi come specie la causa efficiente e il principio di conoscenza a priori. Ad entrambi compete la nozione generale. Ma dall'una e dall'altra parte diversa è la ragione sottesa. Naturalmente, si può conoscere l'effetto dalla causa, perché avvenga/sia, in quanto da quella viene generata al di fuori dell'intelletto. Ma perché l'attributo compete alla cosa, si conosce dalla sua essenza, non perché l'attributo è seguente rispetto all'essenza, o perché al di fuori del pensiero l'uno produca l'altro, ma poiché il pensiero dell'uno include già la posizione dell'altro/del secondo. B. D. Adolph FR. Hoffmann ha chiamato concetti di tale specie «generi eterogenei o dissimili»<sup>h</sup>, e, al contempo, spiega la loro origine, che traggono da qui, che l'effetto comune per moltissime cose, ma relativo a qualunque cosa da altro fondamento, è stato disgiunto con astrazione della mente e mutato nel genere, la qual cosa, quindi, non può non postulare una applicazione dissimile in relazione alle proprie specie, per cui accade che, prima che sia diviso, non possa essere utilmente adoperato. Questa osservazione sembra che debba essere posta tra le più utili dell'intera logica. E poiché, già da gran tempo, sono frequenti le lagnanze dei dotti circa l'ambiguità di alcuni concetti generali, è del tutto straordinario che, oltre il lodato

---

<sup>h</sup> *Log.*, P. I. Cap. IV, §. 198, sgg. Vedi nella mia *Logica*, § 137.

Hoffmann, a stento troverai/trovi in alcun luogo una spiegazione abbastanza accurata di questa cosa.

§. XIX. *Siamo favorevoli ad assentire poichè scegliamo la sua verità*

Intanto, una particolare e quella nobilissima (più nobile) parte del nostro desiderio di sapere ha deciso di esaminare perché avvengono quelle cose dell'esistenza delle quali siamo convinti a posteriori. dunque, a questo insaziabile appetito molto volentieri siamo soliti aderire<sup>i</sup>, e la maggior parte delle volte non troviamo acquiescenza finché non sembri almeno soddisfatto. Siamo lusingati, benché costretti, con/da grande piacere e, pur edotti con molti esempi, che non invano venga ricercata la ragione determinante delle cose, facilmente siamo indotti a credere che, qualunque cosa è, ha la propria ragione determinante e che quella sia sempre data, benché spessissimo venga ignorata dall'intelletto umano. In parecchi casi, inoltre, si aggiunge quel volgare/comune vizio degli uomini, ovvero la propensione al fatalismo e l'animo mal disposto verso la religione. Da qui poichè, come suole accadere altrove/presso altri, i paragrafi 7-8-9 indagano facilmente la conformità dal senso oscuro del principio della ragione determinante con la propria propensione, quel principio riceve grande forza dalla disposizione della volontà, appena che venga imbellettato da una qualche apparenza di prova o sia munito dall'autorità del grande nome di alcuni filosofi (dall'autorità di alcuni filosofi di grande fama). Scrivo queste cose contro i dogmi, non contro i maestri. Infatti, confido che molti dissenzienti sbagliano/errano in buona fede. Negli altri, in realtà, il vizio della volontà, che ho biasimato, sembra essere la causa principale per cui guardino con sospetto/con ammirazione la difesa del principio della ragione determinante. Giudichino essi stessi se possono/sono capaci. Ma che io dica il vero, ritengo che appaia dei fatti cosicché, colui che osi negare, costui o è diventato pressoché insensibile all'errore (abbia fatto quasi il callo all'errore), o spera bene/ha buone speranze oltre la cosa, in ogni parte, o si trova in una grande ignoranza delle cose, che accadono nel nostro tempo (o costui sembra che tu debba dirsi essere diventato pressoché insensibile...). Ma non è del sapiente (non appartiene al messaggio come costume) credere le cose che voglia, o perché voglia. Per tale ragione si deve cercare un ulteriore principio per cui anche quanto (poco) si mostri la

---

<sup>i</sup> Riconosce ciò l'illustre Wolff, *Ontol.*, §. 74-75.

ragione di tutte le cose, io ordisco/comincio la tela che deve essere completata (la quale tela che deve essere completata, io ora inizio).

§. XX. *Proposizione I che è contenuta nel principio di ragion sufficiente*

Non possiamo pensare affatto un ente che è e prima non è stato, se non (a meno che) in virtù di quella legge per cui concediamo/ammettiamo che un altro ente prima sia stato, della cui facoltà e azione sufficiente sarà stato il prodotto/risultato. Da qui scaturisce la regola: qualunque cosa comincia ad esistere, quella cosa nasce da un altro ente, che ha avuto per produrre questa facoltà sufficiente ed è stato costituito in atto, nè fu impedito. In realtà, quell'ente noi chiamiamo causa efficiente e quella posta in atto di causare, purché/finché sia sufficiente e non impedita, necessariamente in tal modo viene posta quale effetto. Poiché, infatti, viene posto ciò per cui qualcos'altro è piuttosto che non è, perciò anche questo è necessario che sia posto. Non inopportuno, forse, avrai chiamato/chiamerai questa premessa principio di causa sufficiente<sup>k</sup>.

§. XXI. *Proposizione II e III*

Affinché ciò sia più caratteristico peculiare, ovvero idoneo per riconoscere esempi accessibili/facili/evidenti, altro deve essere chiamato in aiuto. Certo, quante volte pensiamo un ente, che non esiste o che un tempo non è esistito, non ha nulla di ripugnanza,

---

<sup>k</sup> Non dubito che la verità di questa premessa sia percepita da tutti. Bene, del resto, sia notato che come un principio peculiare fu da esporsi singolarmente. Da questa, infatti, nascono tutte le regole che sulle cause danno precetti, benché in alcune subito dopo da questa premessa e dal principio di ripugnanza contemporaneamente si giudichi. Ma nessuna legittima dimostrazione di queste si può dare, prima che il principio di causa sufficiente come peculiare e separato fu preposto. La stessa cosa, inoltre, è da osservarsi, poiché da ciò si chiede ogni dimostrazione dell'esistenza di Dio. Vedi queste cose spiegate in seguito. Per il resto, bada di persuaderti che per questa necessità di pensiero non debba essere concessa anche la causa determinante di tutte le cose contingenti. La causa di questa persuasione, dalla quale so che molti vengono condotti, è stata posta nell'abitudine, nell'ambiguità delle nozioni e nella mancanza di attenzione sincera dell'animo. Pertanto, da questi inganni stiano attenti coloro che amano la verità: e che cosa, in questo luogo, può essere più necessario di ammonire poiché già si è giunti al postulato della sensazione interna? Anzi, i dissenzienti, se soprattutto possano richiamare correttamente alla legge e alla necessità di pensiero, la qual cosa, tuttavia, nego e ricuso; e queste cose verrebbero condotte/spinte a collegare sempre la nozione di una causa determinante con la nascita di un ente; certo non produrrebbero qualcosa contro la libertà dell'arbitrio. Infatti, poiché senza questa la creazione del mondo sarebbe nulla, su cui dopo al paragrafo 25; inoltre, la legge, la religione, il dovere verrebbero tolti, i quali singoli legittimamente si possono dimostrare; nient'altro conseguirebbe che esista collisione degli argomenti in questo luogo. Ho mostrato, invece, nella *Logica* ai §. 545, 547, che contro il principio di ripugnanza o le obbligazioni provate legittimamente niente vale come obiezione, che qualcosa da noi non possa essere compresa o si allontani dalla nostra consuetudine e naturale disposizione di pensare.

tante volte l'intelletto umano per la forza della propria natura e così disposto che chiede perché esiste e che crede che quello un tempo non è esistito davvero, e perciò è stato prodotto. Da qui si origina un altro principio: ciò di cui si può pensare la non esistenza, questo tempo non è esistito. Se ami i termini, ciò per me è lecito/si può chiamare principio di contingenza. A questo facilmente aggiungerai un terzo, vale a dire il principio di necessità: nessun ente è necessario, se non quello di cui non si possa pensare la non esistenza.

#### §. XXII. *Proposizione IV*

Se già vengano poste alcune cose come esistenti, tutto ciò che è contemporaneamente o nasce, non diversamente può essere comparato, quanto le leggi della verità lo permettono, in realtà, affinché non sia in contraddizione con quelle cose che sono già poste, come l'esistenza. E in questo modo la cosa/realtà esistente, anche senza facoltà/potere agente, esclusivamente attraverso la propria esistenza già presupposta, rende possibile o impossibile qualcos'altro, o possibile, o possibile solo a certe condizioni. Un ente di tal genere, fino a quando/poiché esclusivamente per la propria esistenza rende possibile o impossibile qualcos'altro, o possibile perlomeno in un certo modo, io chiamerò principio o ragione esistenziale mente determinante, circa la quale prendi questa regola, poggiata sul principio di contraddizione: niente è, o può essere, se non fino a quando non contraddice a cose/realtà coesistenti, che contemporaneamente sono poste. Così, ad esempio, la disuguaglianza dei lati in un triangolo è causa per cui gli angoli non possano essere uguali, e viceversa.

#### §. XXIII. *Che cos'è una facoltà, che cos'è un'azione, cosa un effetto, cosa un'azione prima.*

La causa efficiente, quando produce qualcosa, deve essere fornita di una facoltà, paragrafo 19. La facoltà e la possibilità di una qualche cosa pensata che connessa/inerente ad un qualche soggetto. Quella consiste almeno/anche/o in ciò, ovvero che le cose, delle quali viene posta la verità, determinano la possibilità delle altre cose meramente nella propria esistenza, paragrafo 21. Ciò non so in che modo potrei chiamare, intanto la chiamerò facoltà esistenziale. Oppure consiste nella qualità interna dell'essenza della

cosa, allora è detta facoltà attiva<sup>m</sup>. L'azione, invero, è quella condizione della facoltà attiva, in cui avviene ciò che viene ricercato per l'esistenza di questo termine, da cui si denomina la facoltà, oppure quando ciò che può giovare, giova a quell'ente possibile attraverso quella (facoltà). L'effetto è ciò che viene prodotto attraverso l'azione e da quella differisce per soggetto o per qualità. Pertanto, tra l'effetto e la causa efficiente attiva si colloca/corre in mezzo l'azione, senza la quale sarebbe assurdo che si originasse l'effetto. Questa azione inserita/interposta/intergiacente spesso è l'effetto di un'altra qualche azione, cosicché secondo una considerazione é/diventa azione, secondo un'altra considerazione, invero, questa deve essere considerata tra gli effetti. Non potendo questa serie protrarsi all'infinito, bisogna arrivare alla fine alle azioni prime, che da nessun'altra efficacemente (in termini di efficienza) vengono prodotte, sebbene possano essere vincolate alle proprie condizioni, ciascuna (delle quali) parte subito, perciò, da un soggetto agente, ed è in quello. Dunque, l'azione prima e quella che non ne ha un'altra precedente "efficientemente". Tali sono, ad esempio, tutte le azioni di Dio, e le azioni delle facoltà fondamentali negli elementi e negli spiriti finiti.

§. XXIV. *Le azioni prime o avvengono eternamente (in modo perpetuo)*

Che se avrai ricordato/richiamato al pensiero un pò più accuratamente la natura delle azioni prime, riconoscerai con facilità (con una semplice attività, con facile fatica) che si trovano due generi (categorie) di queste (delle azioni prime). Alcune, certo, avvengono continuamente/in perpetuo, alcune (altre) non sempre. Quelle che avvengono in modo perpetuo costituiscono l'interna essenza attiva delle sostanze semplici. Di tal genere, ad esempio, sono le azioni della mente divina e, anzi, tutte le azioni immanenti al beatissimo Dio. A questo punto, tu riporteresti anche le facoltà fondamentali degli enti semplici finiti, sempre del tutto attive, purché siano presenti condizioni dovute, sebbene debbano essere sostenute da Dio attraverso la natura della (loro) finitezza.

---

<sup>m</sup> Queste, dal momento che non si possono ormai spiegare più verbosamente, nondimeno sono difficili per molti, non per vizio di definizioni, ma per sottigliezza di astrazione che la natura della cosa reclama, vorrei, se aggrada, essendo paragonate a quelle che nella mia *Metaphysica*, soprattutto al Cap. V, ho esposto.

§. XXV. *O possono iniziare e di nuovo cessare*

Ma anche altre sono considerate azioni prime, che non avvengono in perpetua, quali (quelle che) perciò, purché siano presenti le debite/dovute condizioni, possono essere intraprese e cessate da una causa, e così non altrimenti regolate/indirizzate/valte, fino a che nulla, che sia contraddittorio, venga coinvolto. Tale, ad esempio, fu in Dio quella azione che produsse il mondo. Questa, infatti, prima che producesse il mondo, non può essere stata presente (esistita) e neanche il mondo può essere stato creato da sempre, la qual cosa in modo evidentissimo contraddirebbe se stessa, poiché qualcosa verrebbe posto come eterno, che, tuttavia, avrebbe prima di sé già una causa, dalla quale è stato prodotto. Negli spiriti finiti dotati di ragione azioni di tal genere vengono considerate anche prime, e la loro facoltà ora in quelli, ora in Dio, ha costituito una libera volontà, come altrove ho dimostrato<sup>n</sup>. In tutte le altre cose create, che quelle non possano presentarsi sarebbe facile a dimostrarsi, a partire dalla sapienza di Dio, poiché non darebbero opera a nessuno scopo. E sarebbero in contraddizione con l'ordine delle cose, rendendo possibile negli spiriti, al contrario di quello, la morale come virtù (rendendo la virtù come morale possibile). Ma ritengo che la questione non sia di questa condizione (non appartenga a questa trattazione).

§. XXVI. *Proposizione V*

Da qui, invero, deduco un altro teorema, qualunque cosa non è un'azione prima libera, quella, se si origina, viene prodotta da una qualche causa efficiente, cosicché, poste le medesime circostanze, non abbia potuto altrimenti sorgere o venir meno/non essere. Tale premessa ragionevolmente potrebbe essere chiamata principio di ragione determinante. Quella trova fondamento nel principio di causa sufficiente, paragrafo 20. Infatti, se una cosa di tal genere potesse sorgere altrimenti, sorgerebbe qualcosa senza causa efficiente. Ma se anche potessi del tutto non sorgere, o non sarebbe stata una causa sufficiente e in atto non costituita né impedita, la qual cosa, non di meno, abbiamo assunto, o, posta una causa sufficiente costituita in atto, né impedita, non si porrebbe l'effetto, ciò che è parimenti assurdo. Anche i criteri possono essere facilmente fissati, da cui si può conoscere se qualcosa debba essere escluso dal novero delle azioni prime. Certo,

---

<sup>n</sup> Nella Dissertazione *De appetitibus insitis voluntatis humanae*, §. 4-7.

qualunque cosa da un cambiamento antecedente viene prodotto in modo uguale, ovvero/oppure qualunque cosa riconosce una causa esterna, o consiste in un cambiamento esterno di stato, come un moto, quella non può essere un'azione prima<sup>P</sup>, e tutto quello che non può essere omesso/terminato, quello non fu un'azione prima libera. Da dove, invero, possa essere evidente quali siano state le azioni prime libere, confronta/proponi/riporta le conseguenze in relazione a queste cose. Io so che moltissimi generi di altre azioni prime, naturalmente libere, non inducono a poter essere/accadere per sé (persuadono/convincono a non poter essere di per sé). Forse, invero, possono allegare un qualcos'altro di ragione, fuorché/senonché/eccetto che il principio leibniziano di ragione sufficiente, che io ho confutato fino alla nausea?

Inoltre, ho dimostrato non solo la sua possibilità, ma anche la verità dallo stesso principio di contraddizione, paragrafo 25.

#### §. XXVII. *Genesis della conoscenza del vero dai sommi principi della ragione umana*

La verità è la conformità/accordo/armonia dei pensieri con le cose (con i fatti reali). Del resto, non altro criterio naturale della verità può essere costituito se non dalla natura dello stesso intelletto o “cogitabilità” (attitudine all'attività del pensiero/propensione a ciò che è pensabile), non certo cosicché qualunque cosa può essere pensata, quella sia vera, ma piuttosto in modo che qualunque cosa non può essere pensata, quella sia falsa e, al contrario, qualunque cosa non può essere pensata come falsa, quella sia vera. Altre cose perciò non possono essere pensate, poiché implicano contraddizione, ad esempio, che un triangolo non sia dotato di angoli, in altri casi, non si può dimostrare la contraddizione, ma è sufficiente che non si possano pensare, e per questo, a meno che non si aggiunga un'altra causa da spiegare successivamente, paragrafo 28, non meno da respingere come falsa e assurda, ad esempio, che la facoltà sia senza soggetto; e, viceversa, che qualcosa nasca senza causa efficiente, che due oggetti si introducano in un punto indivisibile, che un solo uomo può trovarsi al contempo a Lipsia e a Dresda. Nondimeno, dobbiamo essere sempre memori che noi siamo (esseri) finiti, per cui i nostri tentativi di distinguere il vero oltre la natura della finitezza non sono da estendersi. Quel principio, appena/quando

---

<sup>P</sup> Queste più estesamente discusse, vedi in *Metaphys.*, § 83.

abbiamo respinto come false delle cose in contraddizione, produce due proposizioni/premesse identiche, cioè: qualunque cosa è, è, e qualunque cosa non è, non è, le quali unitamente comprendiamo in un'unica enunciazione che niente contemporaneamente può essere e non essere riguardo la stessa cosa, e lo definiamo principio di contraddizione. Ma le restanti cose, che non possono essere pensate, parimenti devono essere respinte e da noi realmente e con forza vengono respinte. Pertanto, dalla natura dell'intelletto umano relativamente a quanto come false vengono rigettate, quelle cose che non possono essere pensate, vengono fuori tre principi generali/universali per conoscere la verità dei quali il primo è: niente può essere e non essere al tempo stesso riguardo la medesima cosa, che è il principio di contraddizione. Il secondo è: alcune cose possono essere nella stessa circostanza, purché l'una e l'altra siano qualcosa di positivo, anche se non nasce contraddizione, ad esempio, niente nasce senza causa efficiente. Il termine non riesce spiacevole a colui che chiamerà questo principio degli indirizzabili. Vorrei che sia ben notato che ho voluto che entrambi siano positivi. Altrimenti, infatti, ci saremmo dimenticati (avremmo trascurato) la nostra finitezza, per la quale accade che pensiamo qualcosa positivamente, che quel qualcosa non diversamente se non come limitato fino a tanto possiamo abbiamo la capacità di concepire, che dobbiamo aggiungere una parte negativa alla nostra nozione, nel pensare un ente infinito. Il terzo principio: le cose che non possono essere unite nel pensiero con il pensiero, non possono essere congiunte effettivamente, anche laddove/quando non sorge contraddizione, ciò che potresti chiamare principio degli incongiungibili, se vuoi un nome. Da questi tre principi qui nella Logica ora tutte le regole dell'argomentazione, ora la verità degli assiomi dell'esperienza o vengono dedotte o possono essere dedotte, e, quanto io considero (a quanto vedo) vengono dedotte con un nesso semplicissimo e massimamente naturale<sup>9</sup>.

#### §. XXVIII. *Regola della collisione dei sommi principi*

Accade talvolta che quelle (regole) che vengono dedotte dal secondo o del terzo principio convenientemente, siano in contraddizione con quelle che dal principio di contraddizione vengono poste in luce (scaturiscono) per cui l'uno o l'altro si deduce che

---

<sup>9</sup> B. HOFFMANN indica un esempio in *Log. Tom. I. Cap. XI, XII*. Su questi stessi principi ho costruito con un metodo, come penso, facile la mia dottrina sui fondamenti e vari generi di ragionamenti, certamente sulla probabilità, in *Logica P. I. Cap. VII, VIII, IX*.

sia contrario alla verità. Infatti, si deve risalire ad un comune criterio di verità. Ben inteso, naturalmente, deve essere discreto ciò di cui la falsità affatto possa essere pensata. Ora, poi, si può pensare che per noi/a nostro vantaggio si presenti/sia dato più valente l'intelletto che possa collegare e distinguere, il collegamento la distinzione dei quali non è posto nelle nostre forze/possibilità. Ciò, invero, è lontano/discorde da ogni pensiero, che sia dato/si mostri un intelletto che possa concepire come vere delle cose contraddittorie. È, dunque, evidente che in caso di collisione, il principio di contraddizione con chiarissima convinzione e certezza sugli altri due deve essere preferito. Negli altri esempi, quando questi principi non si contraddicono, non ci sarebbe nessun altro assentimento/plauso di voler negare/ricusare, che combattere la natura e cercare di afferrare fumo e ombre, abbandonata l'innata indole dell'intelletto. Del resto, potresti chiamare, senza difficoltà, segreti della ragione queste cose, che sono in contraddizione con i principi successivi, ma, tuttavia, per la dimostrazione assunta dal principio di contraddizione, dimostrano la propria verità e, al tempo stesso, la limitatezza del nostro intelletto, le quali sappiamo che sono vere, ma ignoriamo il modo in cui sono state comparate, o la determinata possibilità in cui possono essere collegate o separate le cose che vengono poste collegate o disgiunte<sup>f</sup>.

#### §. XXIX. *Proposizione VI*

Da ciò, pertanto, appare sufficientemente (chiara) la genesi della conoscenza del vero e in che modo quella possa essere discreta dall'errore. L'errore e la verità non possono ammettere altro criterio se non ciò, che questa (verità) corrisponda con i principi della ragione umana, quello (l'errore) non corrisponda, se tu non voglia, forse, (a meno che tu non voglia, forse) dubitare che Dio abbia creato la natura del nostro intelletto per un eterno inganno, ciò che sarebbe stolto ed empio. Abbiamo, pertanto, dedotto una nuova regola: l'intelletto umano non giudica nulla vero se non per un collegamento con questi tre sommi principi chiaramente o non palesemente percepito, perlomeno apparente. Chiamiamo questo, di grazia, regola di familiarità (di convinzione/di prova come vero o come

---

<sup>f</sup> Vedi la più spesso lodata *Logica* di B. HOFFMANN, Tom. II. Cap. VII, §. 6 e sgg. Poiché anche altre collisioni di argomenti sono date, che chiamano nondimeno con inganni, da confondersi minimamente tra le cose comuni, soprattutto, invero, tra il collidere quegli argomenti meritano di essere studiati, dei quali l'uno dei due attraverso il nesso con cui/per cui viene contenuta con un obbligo, una nuova via si ottiene, le quali cose (i quali argomenti) comunemente dagli oppositori della religione per mera ignoranza vergognosamente sono soliti essere negletti: più fecondamente io ho trattato questa dottrina nella mia *Logica* P. II, Cap. VI.

falso). Com'è che avvenga che con un collegamento apparente, talvolta, noi inganniamo, ho dimostrato altrove<sup>s</sup>.

§. XXX. *Proposizione VII*

Poiché, in nome di quella libertà della volontà, di cui siamo stati dotati, possiamo variamente porre in essere le nostre azioni, ma, tuttavia, in qualunque modo vengano rivolte le nostre intenzioni, non può essere parimenti né a Dio, né a noi (non può appartenere/essere ascritto): segue che si debba pensare circa la norma delle nostre azioni e circa la corrispondenza con quella. E questa è un'esistenza morale, per la quale non è chiaro non viene dichiarato che qualcosa esiste, ma che deve esistere. Discerniamo ormai i giudizi dell'intelletto dalle altre azioni. Infatti, in un certo modo anche la disposizione/nozione di questi dipende dalla volontà, perché come del nostro intelletto, perciò più e meno, e bene e male, possiamo servirci, ugualmente accade che siamo in grado sia di trovare sia di rimuovere l'occasione di errore. Lo scopo dei giudizi evidentemente è la verità, per il quale scopo per noi sarebbe ragionevole ne aspirare al bene, né a versare il male. Hai dunque la regola: bisogna aspirare alla verità e i suoi ostacoli devono essere prontamente rimossi. Se questa (regola), secondo quelle cose che sono state affrontate nei paragrafi precedenti, vorresti che fosse concepita più limitatamente, così intendi: nulla deve essere accolto per vero, se non ciò che secondo i sommi criteri di verità o è immediatamente evidente, o con ragionamenti secondo la regola/legittimi è stato provato. Pubblicamente/generalmente così divulgano/si divulga: non accogliere nulla senza ragione sufficiente. Ciò, ben inteso/compreso, è detto in realtà conformemente a verità, ma, tuttavia oscuramente. La riflessione/risoluzione sia, appunto: che nulla come vero dev'essere ricevuto/accolto senza un idoneo principio di conoscenza<sup>t</sup>. Del resto, sfruttano/si giovano/usufruiscono di questa regola coloro che così la comprendono circa i principi dell'essere, che, per certo, niente si può conoscere come

---

<sup>s</sup> In *diss. De corruptelis intellectus a voluntate pendentibus*, §. 38-50.

<sup>t</sup> Ricordano soltanto la specie e per il sistema a cui sono (stati) assuefatti, molto facilmente incontro a quella, ma né primaria, né unica, quelli che vogliono che sia assurdo ciò che ha ripugnanza. Certo, è assurdo porre che qualsiasi cosa che ripugna sia assurdo, ma questa è la nuda premessa, non la definizione. Forse, per il metodo della geometria poco provvidamente trasferito alla filosofia si deve che i nostri uomini ormai quasi dovunque fanno risuonare contraddizioni, e il principio di ripugnanza. Infatti, su questa foglia si appoggia la geometria e questo principio con facilità loda se stesso. Ma se non avessimo altre cose che dirigessero la formazione delle nostre nozioni e azioni affinché lo stesso principio di contraddizione in qualcosa possa esserci di aiuto, anche tutti i nostri giudizi sarebbero ipotetici. Poiché in sé la premessa è identica e sterile se la materia non sia acquisita per altra strada, a cui si possa applicare.

vero, prima che le cause, gli scopi e i modi delle cose siano considerati distintamente. Essendo ciò assurdo nella vita quotidiana, quando/poiché la maggior parte delle cose diventano note *a posteriori* e, pertanto, non senza un sufficiente principio di conoscenza vengono percepite, ignorati non di meno i principi dell'essere, molto spesso, tuttavia, alcuni, mentre si danno molto da fare a recare molestia alla religione, delirano così che neghino di essere certi, prima che abbiano considerato cause e modi. Altri vogliono la regola così almeno compresa che venga concessa la ragione determinante di tutte le cose che sono in realtà o accadono, se soprattutto quella sfugge alla nostra comprensione/intelligenza. Così, ciò che ho confutato dimostra lo stesso principio di ragione determinante leibniziano. Invero, non è affatto/non appartiene dell'utilità della Logica, inoltre, poiché alcun criterio di vero o falso negli esempi è fornito. Confronta paragrafo 33.

§. XXXI. *Proposizione VIII*

Le azioni umane possono essere paragonate anche con i limiti naturali scopi della stessa mente umana, così, tuttavia, che non ad uno solo, ma tutti, specificamente i più conosciuti, né soltanto alle cose contingenti, ma anche a quelle future, si guardi. Ad esempio, come fini di tal genere, naturalmente desiderati da noi, ci sono la perfezione o il nostro vantaggio, l'amore, e via dicendo, sui quali altrove secondo l'uso ho svolto<sup>u</sup>. Là dove l'azione sia conforme a questi limiti qui, (quando l'azione è riconosciuta conforme a questi scopi qui) viene definita buona, naturalmente fisicamente buona o congrua/conforme a prudenza e ragione. Non meno, del resto, ci importa di paragonare anche le nostre azioni con la volontà morale di Dio, per la quale si determina che cosa si voglia liberamente da noi rispettare nell'onore del suo precetto, e secondo questa considerazione viene detta giusta l'azione o conforme alla legge divina. Pertanto, desumiamo questa regola delle azioni umane, verso la quale/alla quale dalla libertà devono essere dirette: bisogna agire conformemente a legge hai ragione, o prudentemente e giustamente. In quale modo avvenga ciò, è proprio della filosofia pratica spiegarlo più precisamente.

---

<sup>u</sup> In *diss. De appetitibus insitis voluntatis humanae*, §. 40 e sgg.

Ma, orsù, ritorniamo un poco alla regola precedente paragrafo 30, sullo studio della verità, e diamo attenzione più profondamente alla sua applicazione, spiegando in quanti modi anche si spieghi il vero secondo la regola e nel farlo avvenga ciò che è conveniente. Certo sulla conformità delle nostre azioni con le regole della ragione e con le leggi procuriamo/aggiungiamo una convinzione in un duplice modo, sia attraverso la cognizione dell'impossibilità opposta, sia attraverso la stupidità e l'ingiustizia in qualunque modo conosciuta. Invero, per me è assurdo che qualunque cosa è contraria alla perfezione naturale dello spirito agente, e che questa sia la vera nozione dell'assurdità avrei pensato che venisse comprovata dalla consuetudine del parlare. Dunque nel caso precedente attraverso la dimostrazione geometrica abbiamo provato/confutato circa la verità. La dimostrazione infatti per generi/ per specie/ in generale non è altro che la percezione di un nesso indissolubile di una qualche premessa con i sommi principi della ragione, o, per meglio dire, la distinta percezione che non si possa affatto pensare l'opposto. È evidente, dunque, che la sua specie sia, qualora si possa dimostrare, che l'opposto della premessa che contiene un'obiezione apporti con sé incompatibilità/contraddizione, poiché il pensiero delle contraddizioni è senza dubbio nullo. Ma viene dato anche un altro genere di dimostrazione, che non è esclusivamente contenuto nel principio di ripugnanza/ incompatibilità, ma si serve anche di altri principi, per mezzo dei quali viene dichiarato falso ciò che non può essere pensato anche se la incompatibilità non si possa mettere in luce e mostrare a motivo della natura della cosa. Pertanto, questa dimostrazione si serve anche delle esperienze e delle altre regole dedotte dalla inseparabilità o incongiungibilità delle nozioni, ad esempio ciò per cui nulla si origina senza causa, che la facoltà sia nel soggetto, che la materia sia impenetrabile e quelle che sono di questo genere.

Pertanto, essendo questo genere di dimostrazione comune a tutte le discipline, laddove si indaga sugli esistenti (sugli enti che esistono nella realtà) realmente/nella realtà, sono solito chiamarla dimostrazione disciplinare<sup>x</sup>. Alla fine appunto poi oltre la via della dimostrazione, con la quale si giunge alla verità, viene data anche una via della probabilità la quale, alle dovute condizioni ugualmente conduce a quella (alla verità), anzi al proprio luogo senza alcun timore dell'opposto e con forza invincibile, ciò che ho dato come spiegato nella logica<sup>y</sup>. Pertanto, in questi due generi qui di conoscenza, appunto nella

---

<sup>x</sup> *Log.*, §. 423.

<sup>y</sup> *P. I.*, Cap. IX.

dimostrazione disciplinare e in questi argomenti che avanzano sulla via della probabilità, e possono anche crescere verso la certezza morale, non si può spiegare che nello posto è contenuto un qualcosa di contraddittorio, ma è sufficiente fare attenzione a quel proposito o preferirlo, poiché sentiremmo/ capiremmo che sarà/ è destinato ad essere stolto o empio, poiché allora saremmo sul punto di passare il nostro obbligo/vincolo/limite derivante dalla divina e dalla nostra perfezione, poiché faremmo perdita dei nostri scopi/limiti, poiché avremmo Dio di malanimo/ingiustamente, poiché saremo sul punto di cancellare l'umana società. Poiché, invero, è certo che noi dobbiamo agire giustamente e con prudenza/saggezza, paragrafo 31. Segue che, sebbene la cosa non sia/stata dimostrata in termini geometrici, tuttavia, laddove/quando, forse, quella nel proprio genere per la natura delle cose non resiste alla dimostrazione geometrica, o anche sino a che/per tutto il tempo che non si ha la convinzione più piena/completa e, tuttavia/ ciononostante, si deve agire, secondo altri generi di prova e anche secondo la stessa probabilità siamo tenuti ad agire equamente. Per cui accade che la nozione/ idea/ conoscenza/ il riconoscimento dell'assurdità del contrario e il riconoscimento della sua impossibilità nell'applicazione alle azioni umane abbiano per sé lo stesso valore. Ho potuto conoscere/trovare che questa osservazione, che in tutta la filosofia e teologia porta somma utilità, non è ancora abbastanza distintamente/ chiaramente insegnata da parte filosofi. Affinché più completamente io sia capito, aggiungerò degli esempi e mi servirò quanto più possibile della via della probabilità, perché molti comprendono poco degnamente riguardo questa, e poiché ignorano, senza cure condannano. La probabilità è la percezione/cognizione/ concetto che in una certa premessa vengano assunte senza dimostrazione meno cose che nella sua contraddittoria, per cui accade che, poiché l'una o l'altra è necessariamente vera, quella, non certo questa, debba essere ritenuta come vera e bisogna agire secondo quella. Allora, facilmente si comprende che sarebbe assurdo preferire una sentenza improbabile ad una più probabile. Infatti, non agiremmo conformemente alla natura del nostro intelletto e, di conseguenza, poiché l'intelletto deve essere l'unica norma delle nostre azioni, anche conformemente alla perfezione della nostra anima. Perciò quando non sia dimostrazione, non di meno, bisogna agire; siamo obbligati ad agire secondo le cose più probabile. La certezza morale per me è quando la cosa, sebbene non possa essere dimostrata dal principio di contraddizione, tuttavia, nei principi successivi è riposta, paragrafo 27, o con immensa o almeno grandissima probabilità soprattutto se nel proprio genere non ammette un'altra classe/categoria di prova. Allora, per la seconda volta, è evidente che sarebbe stoltissimo non voler essere contento di quella, ma abbandonarsi ad esitazioni/dubbi inventati/immaginari. Così, ad esempio, certezza morale è ai futuri tempi

del mercato i mercanti stranieri siano sul punto di giungere a Lipsia, che si presentino a Roma, che sia esistito Giulio Cesare. Dunque così concepisco la regola determinata: in nessuna premessa come vera bisogna fermarsi, se non a motivo o di una dimostrazione geometrica chiaramente appresa/nota, o a motivo di una dimostrazione disciplinare o Per idonei argomenti connessi sulla via della probabilità, (e perciò sia per una certezza geometrica e indipendente, sia per una certezza dipendente dalla veridicità di Dio e dai nostri doveri verso di lui, oppure, ciò che è la stessa cosa, per l'obbligo di dare assenso percepito dalla perfezione di Dio o proveniente dalla nostra essenza) e secondo questo riconoscimento bisogna agire prudentemente e giustamente sempre/dovunque. Allora, hai il principio morale di ragione sufficiente, oppure ciò che si deve comprendere quando si dice che niente deve essere fatto senza ragione sufficiente.

§. XXXIII. *Queste cose non sono contenute per intero nel principio di ragion sufficiente.*

La dimostrazione e la prova intera è sia *a priori* sia *a posteriori*. La dimostrazione *a posteriori* è onde si conosce almeno ciò che la cosa sia, ad esempio, attraverso l'esperienza o attraverso la deduzione fino all'assurdo, sia attraverso la collazione/il confronto con una qualche altra cosa. La dimostrazione *a priori* è onde si conosce perché una cosa sia, ad esempio quando dalle definizioni delle cose deduciamo gli attributi o dalle cause e dalle ragioni determinanti portiamo in luce l'effetto. Già alla chiarezza e alla perfezione della conoscenza la dimostrazione a priori si adatta di più. Con riguardo alla certezza, in vero, nessuna delle due deve essere messa in secondo piano, come ad esempio nessuno ha detto che la geometria patisca per incertezza, sebbene moltissimi suoi teoremi (non se non) a posteriori siano soliti essere dimostrati. Pertanto, anche nel nostro principio di ragione sufficiente morale vogliamo che siano considerati con lo stesso diritto del tutto entrambi i generi di argomentazione. Intanto, poiché non si comprende nella ragione/idea di/della conoscenza *a posteriori* perché una cosa sia, ma almeno/soltanto ciò che sia, ovvero perché la premessa debba essere considerata come vera, appare evidente che nel principio di ragione sufficiente leibniziano non siano comprese le ragioni della conoscenza *a posteriori*. Là infatti c'è la ragione da cui si conosce perché una cosa sia, paragrafo 1. Perciò il vero principio di ragione sufficiente morale, che al paragrafo 32 ho spiegato, non è contenuto completo nel principio leibniziano. Non di meno, la conoscenza *a posteriori* è e deve essere ragione sufficiente di approvazione ragionevole, anziché quella che viene desunta *a priori*.

§. XXXIV. *Spiegazione dei generi della ragione. Ragione dell'esistenza fisica e dell'esistenza morale.*

Pertanto, dopo che abbiamo esposto la dottrina/ teoria sulle ragioni delle cose, si conviene/piace comprendere congiuntamente/ di seguito i generi di quelle ed esporli nel documento/testo, affinché si possa rendere il giudizio più acuto e il lavoro più semplice tanto su ciò che è stato detto quanto su quelle cose che restano da insegnare. Principio e ragione per me siano sinonimi. Il principio, dunque, è qualcosa di superiore/precedente, o ciò che si considera in tal modo, ciò che porta qualcosa all'esistenza o altro alla possibilità di un certo ente, che è posteriore/inferiore, o così viene stimato. Non offenda nessuno il fatto che la mia definizione abbia delle divisioni/classificazioni. Potevano essere evitate. Ma, invero, poiché il genere che deve essere definito è un concetto eterogeneo ovvero/per meglio dire diverso, paragrafo 18, subito/stabilmente la ripartizione deve essere inclusa/esposta/proposta/deve subentrare e perciò più efficacemente viene compresa nella stessa definizione. Intanto coloro che da parte propria ritengono di violare le regole generali nei confronti della religione, hanno potuto concepire la nozione/idea/concetto cosicché la ragione sia ciò che porta qualcosa di inferiore a sé verso qualcos'altro, o ciò che è efficace verso qualcos'altro con cui viene paragonato<sup>z</sup>. Tuttavia, bisogna notare che il principio è precedente/superiore sia al tempo sia al modo di considerare, almeno; che viene riferito, similmente, ora all'esistenza della cosa al di fuori dell'atto del pensare, ora alla conoscenza della cosa nel nostro intelletto; che qualcosa viene riportato/riferito sia all'esistenza piena, sia alla sua possibilità, poiché parte dell'esistenza. L'esistenza è sia fisica, per la quale qualcosa è realmente, sia morale, per la quale qualcosa deve essere. Parimenti, anche la possibilità è sia fisica, ovvero/ossia/ o, per dire meglio, fondamento di una qualche cosa pensata in una certa causa, sia morale, quando qualcosa è lecito e non è proibito da alcuna legge. Perciò, il principio sarà sia principio della esistenza fisica, per cui accade che qualcosa esista/sia fisicamente o possa essere, ad esempio il sole è il principio della luce: sia principio della esistenza morale, per cui accade che qualcosa debba essere o sia permessa, ad esempio lo schivare un imminente pericolo è ragione per cui si deve cautamente meditare.

---

<sup>z</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, L. V. C. I. dice: «è primo il principio da cui la cosa o è, o diventa (possa essere), o si conosce». Da qui D. THOMAS dice che il principio in generale è ciò da cui qualcosa procede in un certo modo, vedi l'*Ontol.* dell'illustre Wolff, §. 879.

§. XXXV. *Principio dell'essere e della conoscenza*

La ragione dell'esistenza fisica è tale anche in considerazione della stessa cosa al di fuori dell'intelletto, (che) questa viene chiamata ragione della cosa, o principio dell'essere, ad esempio: Dio è ragione del mondo, anche rispetto alla nostra conoscenza, affinché, certo, questa ordiva la conoscenza di un'altra cosa, ad esempio la somma perfezione di Dio è ragione per cui sia eterno e possa esserlo, questa (ragione) viene detta/definita principio di conoscenza.

§. XXXVI. *Causa efficiente e principio esistenzialmente determinante*

Il principio dell'essere produce anche l'effetto con l'aiuto della facoltà attiva e del suo uso, laddove viene chiamata causa efficiente, le cui regole vedi ai paragrafi 20, 21, 26, ad esempio il calore è tra le cause efficienti della crescita delle piante; ma soltanto attraverso la propria mera esistenza rende qualcos'altro possibile o impossibile o possibile in un solo modo, questo io ho chiamato principio esistenzialmente determinante, del quale modo sono tutte le quantità nell'intera matematica. Vedi la regola al paragrafo 22. Si potrebbe anche chiamare principio che determina qualcosa per concomitanza.

§. XXXVII. *I diversi principi della conoscenza.*

Il principio di conoscenza è sia *a posteriori* sia *a priori*, paragrafo 33. Invero, ciò che è detto *a priori* è sia meramente ideale, ad esempio la definizione è il principio degli attributi, sia ideale e reale ovvero il principio della conoscenza e dell'essere al tempo stesso. Infatti, da ogni principio dell'essere, perché e quanto non agisce liberamente, effetto, certezza e condizione si possono prevedere, paragrafi 3, 26. Invero, le cause che agiscono liberamente a tal segno non sono principio di prevedere a priori l'esistenza delle sue azioni e le circostanze, pur tuttavia la possibilità di quelle da cui si può conoscere. Vedi le regole dei principi della conoscenza, paragrafi 27, 32.

§. XXXVIII. *Varietà di generazioni dell'esistenza morale.*

La ragione dell'esistenza morale è sia ragione di prudenza, la quale viene desunta dalla perfezione umana e dalla natura dei nostri fini, ad esempio la speranza dell'utilità/vantaggio, sia è ragione di giustizia, la quale si ricerca dalla legge come legge considerata. Poiché, invero, le leggi di Dio nient'altro se non i veri mezzi della felicità contengono, perciò in considerazione di quella (della felicità?) materiale (le leggi di Dio) coincidono con le regole della prudenza, novità almeno formale, che chiamano inducenti/induttive?

Ma per questo, viceversa/al contrario, non si può ancora concludere come se tutte le ragioni della prudenza inducessero subito il valore e la natura anche di legge. Da qui la ragione della prudenza è sia ragione pura di prudenza, sia ragione, al tempo stesso, di prudenza e giustizia. I paragrafi 31 e 32 mostrano le regole delle ragioni dell'esistenza morale. Deve essere distinto, invero, con sollecitudine il duplice aspetto di prudenza e giustizia, anche laddove concorrono nello stesso esempio, affinché non si perda tutta la natura della virtù.

§. XXIX. *Perché sia considerata ragione oggettivamente e soggettivamente e perché sia causa*

Ammetto che molte cose finora sulle cause e sulle ragioni avrebbero potuto essere aggiunte. Mi sono prefisso in realtà lo scopo di non raccogliere da una vastissima sfera di trattati sulle cause delle cose astratti più cose che potessero bastare Per limitare correttamente e capire il principio leibniziano della ragione determinante. Aggiungo tuttavia una sola cosa che non deve essere omessa assolutamente a piede asciutto.

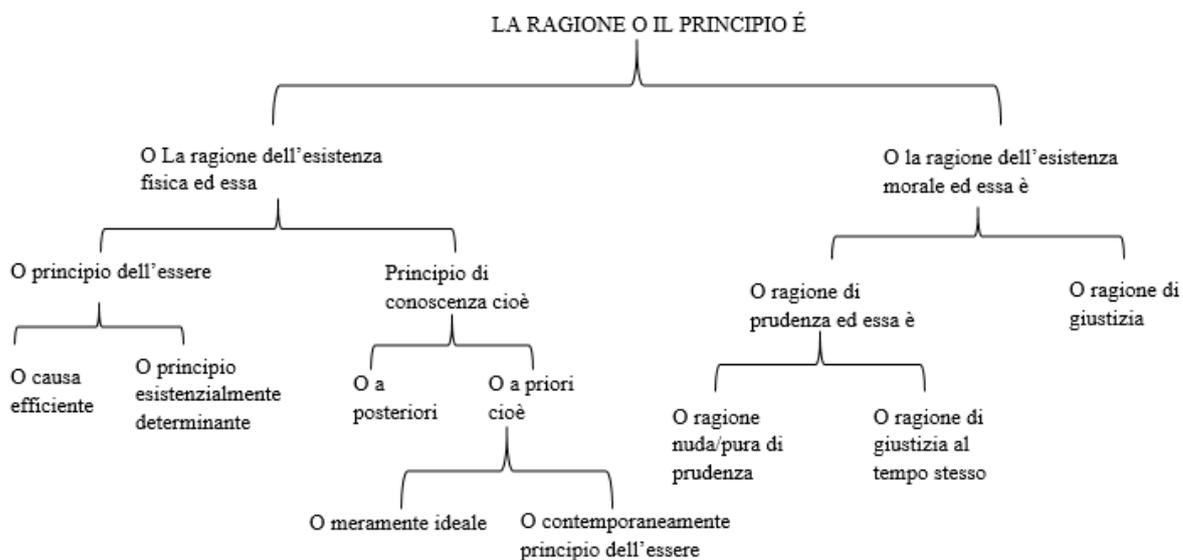
Alcuni ricordano che la ragione può essere considerata sia soggettivamente, sia oggettivamente. Di certo la ragione considerata oggettivamente e quella nozione dalla quale si può capire perché/la ragione per cui avvenga ciò di cui si fa ricerca. Invero/ma quel soggetto nel quale viene riconosciuto lo getto di questa nozione, è detta ragione considerata soggettivamente. Tra questi hai me facilmente d'accordo. Ma la cosa sembra che abbia un pò di difficoltà. Sebbene, in realtà, molti chiamano causa la ragione considerata soggettivamente, in ciò a stento converrei. Infatti, sebbene il termine di causa dall'uso del parlare venga adoperato in molte parti, e sebbene per questo motivo al filosofo non sembra (opportuno) che il diritto di limitare il suo significato debba essere negato,

così tuttavia sembra che si agisca troppo liberamente. Ai principi della conoscenza, infatti, in quanto sono tali, giammai noi abbiamo imposto il nome di causa della cosa, sebbene siano cause di conoscenza. La questione è ancora indecisa circa i principi dell'esistenza morale. Dunque/pertanto, riterrei convenientissimo che un ente sia detto causa, poiché contiene il principio dell'essere di un'altra cosa, della quale si fa ricerca, sebbene spesso come sinonimo di ragione venga considerato. Se, dunque, la causa è un ente nuovo/integro/impreciso, è sempre sostanza. Tutte le cause, pertanto, o sono sostanze o azioni e cambiamenti/ modifiche di sostanze<sup>a</sup>.

§. XL. *Ambiguità del principio di ragion sufficiente, a meno che non avrai argomentato da premesse alquanto particolari.*

Fino a qui dunque ho dedotto nove proposizioni vere e di grandissima influenza, le quali vengono comprese sotto il principio leibniziano di ragione sufficiente, purché tu osservi quelle cose che ho indicato al paragrafo 33. Sebbene, invero, eccetto/oltre queste nulla in quello (in quel principio) venisse compreso/contenuto e perciò sebbene fosse coerente esattamente con la verità, apparirà subito che ciò sta altrimenti; tuttavia non dovrebbero essere detti aver gestito bene la cosa con loro che affidano il principio di ragione

<sup>a</sup> Nella tavola considera lo schema di divisioni in aiuto alla memoria:



sufficiente a così grande attenzione/studio. Infatti non potresti comprendere dallo stesso principio queste speciali premesse, o quali mai qui e là debbano essere chiamate in aiuto. Non di meno non dà soddisfazione a questo principio dall'ammissione/dal riconoscimento dei difensori, colui che questa o quella specie di ragione sufficiente possa allegare, ma quella che a questo/da questa parte concerne, deve essere addotta, e perciò sempre da queste premesse speciali, che abbiamo illustrato, si deve argomentare/ragionare. Che se, in realtà, mi chiedo a che scopo/in che direzione, elevi con così grandi lodi il principio di ragione determinante, quale nessuno/inesistente o pressoché esiguo uso nelle scienze può presentare? Affinché queste cose siano più chiare/appaiano più chiaramente, darò diversi esempi dai quali apparirà quanto ambiguo e poco caratteristico sia quel principio. Spinoza ha negato Dio, ma non ha contestato che il mondo abbia una ragione sufficiente, che la ragione sia posta in se stesso. Sicuramente ha compreso che il principio di conoscenza *a priori* è meramente ideale. Infatti, ha dedotto la necessità del mondo dal concetto di sostanza, nel quale non vedo che cosa vogliano fin qui biasimare coloro che non mostrano nella propria/sua Logica il metodo di dimostrare le definizioni o negano anche che da definizioni possibili non seguano conclusioni reali. Immaginati gli dei di Epicuro, non certo costruttori del mondo, ma spettatori oziosi negli *intermundia* vani/vuoti del mondo/di un mondo composto fortuitamente/a caso. Non di meno questi, poiché sono stati forniti di eccellente intelletto, e hanno appreso egregiamente da quale fortuita inclinazione degli atomi alla fine questo universo sia venuto fuori, non contengono forse in sé qualcosa dal quale si possa conoscere perché il mondo sia, e così non contengono forse in sé la ragione sufficiente del mondo? Infatti, se ci fosse stato dato di esaminare il loro intelletto, potremmo capire da qui perché il mondo sia. Certo, contengono in sé il principio della conoscenza del mondo. Poiché anche costoro, che abbracciano l'armonia prestabilita, tuttavia, affermano che i cambiamenti del corpo nell'anima e i cambiamenti dell'anima nel corpo abbiano ragione sufficiente, è lecito che nessuna delle due parti si occupi dell'altra/attenda all'altra, ma una delle due almeno contenga in sé qualcosa da cui si possa conoscere perché in una delle due questo o quello così e non altrimenti avvenga? Per/con lo stesso diritto non possono forse gli dei di Epicuro contenere in sé la ragione sufficiente del mondo, poiché da quelli si capisce perché il mondo sia?

Immagina che il mondo sia stato creato da sempre, immagina un dio anima del mondo, immagina la forma informante/che dà forma, immagina che sia presente, immagina il dio sia storico, sia aristotelico, sia platonico, diresti che sempre per lo stesso diritto il mondo ha in dio la ragione sufficiente. Dunque non è forse evidente che il principio leibniziano

di ragione sufficiente non è di alcuna utilità e nella dimostrazione dell'esistenza di Dio, poiché non è specifico e incerto, ma che è evidente piuttosto perché debbano essere evitati quei principi che ho fornito ai paragrafi 20 e 21, dei quali anche gli stessi filosofi più recenti argomentano, benché come per ostentazione e in ogni luogo allegano il principio leibniziano di ragione sufficiente per nulla attinente allo scopo, ma che introduce<sup>b</sup> ambiguità, che indebolisce gli argomenti e che genera paralogismi, qualora tu voglia parlare più severamente. Pensa un altro esempio. Discuti con qualcuno la regola che non si deve credere nulla senza ragione sufficiente. Dunque, che cosa mai ci dovrà essere da capire su quelle cose che non conosciamo se non *a posteriori*? Pertanto, non si deve avere forse fede in queste? Direi che soprattutto in queste si deve confidare. Ma gli argomenti a posteriori non sono nel numero delle ragioni determinanti. O, se preferisci, esponi una regola chiarissima, che nulla deve essere fatto senza ragione sufficiente. Sia stolto che saggio, sia scellerato che onesto dalla tua ammissione/riconoscimento dello/della stesso/a gli darà giustificazione, poiché/che qualunque cosa esiste, ha ragione determinante. L'uno avrà ragioni sufficienti da un punto di vista fisico, l'altro al tempo stesso avrà ragioni sufficienti da un punto di vista fisico e morale. E da questo esame, dunque, tu lo correggi con parole tanto generiche e incerte?

§. XLI. *Proposizione X dal principio di ragion sufficiente, anch'essa falsa.*

Ma oltre/eccetto le nove premesse spiegate, anche un'altra viene compresa nel principio di ragione sufficiente, che costituisce la sua parte falsa, che non deve essere affatto

---

<sup>b</sup> La dimostrazione divulgata dell'esistenza di Dio dalla contingenza del mondo può offrire un esempio idoneo di ambiguità, contingenza del mondo che alcuni contendono a tutti gli altri che debba essere anteposta (a tutte le altre cose), e in ciò sbagliano fortemente. Così, infatti, argomentano. Qualsiasi cosa è, conseguentemente anche il mondo ha una ragione sufficiente. Mi chiedo, pertanto, se sia lecito assumere ciò che si voglia, sia il principio della conoscenza o il principio dell'essere, sia la causa efficiente sia il principio determinante esistenzialmente? La dimostrazione sarà foriera di guerre! Il mondo, pertanto, ha ragione sufficiente di sé o in se stesso; questa ragione sottolinea il principio della conoscenza *a priori* e asserisce che ciò che debba essere assunto con la ragione come eterno debba essere fornito di un'essenza di tal modo affinché non si possa indagare più oltre perché sempre sia esistito, come prima/appena è certo che appaia una sola volta: o ha ragione sufficiente di sé al di fuori di sé in un altro ente, qui attraverso la ragione si capisce la causa efficiente, e via dicendo. Perché, mi chiedo, non chiaramente si dice che il mondo non è eterno per il principio di contingenza, §. 21, perciò, dal momento che è nato, prende origine da una causa efficiente attraverso il principio della causa sufficiente, §. 20. Parimenti, è come se qualcuno per dimostrare che un cittadino è sotto un dominato, immaginasse come prima cosa un grande principio, che ogni ente razionale abbia un padrone, quindi distinguesse che quello o è il padrone di se stesso, o è sotto il dominio di un altro.

portata, ed alla quale tutte queste conclusioni svantaggiose derivano che io ho presentato ai paragrafi 5-9. Ben inteso si afferma contemporaneamente che ogni causa agente per agire e per agire così e non altrimenti direttamente venga determinata cosicché sotto le medesime circostanze non possa omettere o altrimenti dirigere l'azione. Infatti, poiché la ragione sufficiente e onde si capisce perché qualcosa sia piuttosto che non sia e perché sia così e non diversamente, la stessa cosa avrà valore anche circa la ragione, che determina le cause agenti. Or dunque la verità di nessuna cosa può essere dedotta argomentando se non dall'impossibilità dell'opposto contraddittorio. Perciò, quando qualcosa è evidente da cui capiamo perché ciò sia piuttosto che qualcos'altro, capiamo che non possa ormai essere in un secondo momento. E per conseguenza la causa agente nel medesimo momento è stata regolata per un'unica determinata azione che ora può intraprendere paragrafo 3. Come, dunque, per quanto riguarda le macchine capiamo che la stessa macchina per produrre vari effetti è stata collocata, così tutta via come ciascuno sia sotto particolari condizioni, date le quali, non si può cessare, e allontanate le quali non si può intraprendere: similmente si dice che la ragione di tutte le cause è stata stabilita. Vedi un piatto piuttosto pesante che discende/cade, che avrebbe anche potuto ascendere, ma poste altre circostanze. Vedi lo stesso cielo mandare giù grandine, dal quale gronda pioggia. Ma ciascuna cosa, benché in se è possibile, tuttavia senza ragione direttamente determinante ed escludente ormai il contrario non capita. Perciò, allo stesso modo, pensano che Dio e gli animi vengano determinati per qualsivoglia azioni, che chiamano comunemente libere, per questo che le loro ragioni determinanti siano nozioni distinte, benché per necessità non differiscono da quelle menzionate sopra. Pensarono due termini, che non cambiano nulla nella stessa cosa/nella sostanza. Infatti, sostengono che i corpi vengano determinati dalle leggi del movimento, che gli spiriti, al contrario, dalle leggi etico-logiche, ma nondimeno siano determinate ugualmente<sup>c</sup>. In realtà, questa proposizione non è stata comprovata, poiché io ho mostrato che il principio di ragion determinante non è stato dimostrato, paragrafi 11-13; che non si può provare, paragrafi 14-15, poiché contro quella, sia la possibilità delle cause agenti di tal modo, sia la verità, in parte direttamente paragrafo 25, in parte indirettamente paragrafi 5-9, è stata dimostrata. L'assenso, pertanto, che si attribuisce a quella premessa da quelle cause che abbiamo fornito al paragrafo 18, dovrà essere dedotto, ma valuta con quanto leggere e lontane (cause?) dalla verità.

---

<sup>c</sup> Vedi *Commentatio hypothetica de harmonia praestabilita*, Sez. V, §. 92,100, etc., del celebre GEORG BERNHARD BILFINGER.

Dunque, devono essere sottratte da quella determinazione plenaria le azioni libere, ben inteso, ciò che vorrei venisse ben fissato, per quanto sono libere.

Nello spiegare e regolare le quali essendo stata posta la parte specifica della filosofia, è abbastanza chiaro che nel principio leibniziano di ragione determinante vi sia un non insignificante vizio/errore, poiché il più nobile oggetto della filosofia e che da lì deriva tanto iniquamente la religione.

§. XLII. *Le azioni libere si devono conoscere a posteriori, o attraverso l'intelletto infinito.*

In ciò dunque si allontana dal vero il principio leibniziano il quale, poiché asserisce che la ragione di ogni cosa è data *a priori*, ritiene che anche tutte le cause agenti sono state comparate cosicché da quelle si possano prevedere gli effetti *a priori*. Ma allora ho indicato/mostrato che devono essere escluse le azioni libere. Infatti, sebbene anche queste scegliamo/vogliamo ansiosamente di spiegare dalla ragione determinante paragrafo 18 e sebbene perciò invano poi ci sforziamo, tuttavia, la stessa natura di una cosa non tollera ciò, ma piuttosto costringe noi a riconoscere i limiti del nostro intelletto, e, quando/laddove si sia/si sarà giunti per esplicitare tale facoltà, che raduna la parte più chiara dell'immagine di Dio infinito, ci costringe ad accontentarci della conoscenza *a posteriori*. Infatti, le azioni libere dall'intelletto finito solo con probabilità si possono prevedere, poiché vengono destituite/mancano<sup>d</sup> del tutto di ragioni determinanti. Perciò, quando avvengono/sono, devono essere conosciute perfettamente *a posteriori*. E, infatti, per la prescienza di sé esigono l'intelletto infinito, che/affinché non abbia assolutamente bisogno di sillogismi, ma con la forza della propria natura tutte le cose che sono e divengono, qualunque cosa che fosse stata sul punto di accadere sotto condizione (tutte quelle che fossero state...), sempre e necessariamente e in qualunque momento abbia conosciuto in modo perfetto e chiarissimo.

§. XLIII. *La prescienza divina non ha bisogno di ragionamento*

Qualora tu creda queste cose del sommo Dio, che la Sua somma perfezione prescrive siano credute del tutto, solo allora della Sua prescienza tu avrai realizzato una nozione

---

<sup>d</sup> Quali abbiano, invero, ragioni moventi e cause meramente adiuventi, ho mostrato nella diss. *De appetitibus insitis voluntatis humanae*, §. 68-69.

degnata di così grande Dio. Per altro, poco bene Leibniz<sup>e</sup> protesse questo attributo divino, che ritiene che Dio abbia prescienza degli eventi futuri dalle proprie ragioni determinanti, per altro ingenuamente ammette che una prescienza di tal genere sia destinata ad avere qualcosa di assurdo, se non venga concepita da un suo progetto.

Ciò non vuol dire forse dare le mani legate/arrendersi ai Sociniani, e ciò senza alcuna ragione? I Sociniani negano la prescienza delle azioni libere ma giudicano correttamente sulla libertà. Leibniz, per non essere in questa parte Sociniano, preferisce giudicare iniquamente sulla libertà e perciò ha affermato la prescienza delle azioni umane, ma non davvero libere, la qual cosa mi chiedo se è altro, se non che quella prescienza di Dio, della quale si discuteva, venga del pari modo corrotta? Piuttosto con questa ragione facilmente si può introdurre un sottile antropomorfismo, che attribuirebbe falsamente a Dio le conseguenze della finitezza umana. Infatti, dall'intelletto divino deve essere allontanato l'argomentare non meno che il giudicare (l'attività dell'argomentazione non meno che quella del giudizio). L'una e l'altra, infatti, dimostrano pienamente indegni della maestà infinita la finitezza e il successivo incremento della conoscenza. Perciò, non si deve affermare che Dio non conosce gli eventi futuri dalle proprie ragioni<sup>f</sup>, ma, piuttosto, che conosce le azioni future e conosce anche le ragioni, con le quali sono state costituite, e,

---

<sup>e</sup> Vedi *Theodic.* P. I. §. 39-42, *Epist. V contro CLARKE*, §. 5. L'insigne CARPOV nella più volte citata *Diss. de principio rat. suff.*, §. 43, confonde evidentemente un duplice modo da cui capiamo che qualcosa sia possibile, mentre per difendere Leibniz nega che senza il principio di ragione determinante Dio possa conoscere prima gli avvenimenti futuri, «poiché allora non apparirebbe da dove quelle potrebbero pervenire alla notizia di Dio». Per un duplice significato qualcosa è detto possibile, o poiché i termini non sono in contraddizione con se stesso, o poiché capiamo anche il modo in cui la cosa possa essere. O, pertanto, bisogna dire che Dio non vale niente se non possiamo comprendere il suo modo, ciò che sarebbe assurdo ed empio, o bisogna concedere che qualcosa già si debba rendere perciò possibile a Dio, poiché i termini non hanno nulla di contraddizione. Poiché, pertanto, la prescienza delle contingenze future, certo la scienza media di Dio, come la chiamano, sebbene legittimamente si limiti il principio di ragione determinante, niente in sé contengano di contraddittorio, sono del tutto da riferirsi tra le possibili perfezioni di un ente infinito, poiché per la stessa nozione dell'infinità possiede meramente e necessariamente tutte le possibili perfezioni, si deve credere che anche di questa è stato fornito.

<sup>f</sup> So che i dissenzienti da qui distinguono tra loro quali per momento e quali per natura soltanto come primi/precedenti vengono concepiti. In generale non attribuisco importanza anche a quelli come se affermassero che una sola parte della scienza divina è prima/precedente nel tempo rispetto all'altra. Ma ciò non sembra avere alcuna attinenza con la presente controversia, poiché la loro ipotesi generale che la scienza di Dio con cui prevede le contingenze future debba essere fondata sulla conoscenza delle cause determinanti non è stata ancora dimostrata. Da queste cose che notarono legittimamente per noi sul sommo Dio, possiamo separare/scegliere quali debbano essere concepite per la propria natura precedenti alle altre. Ma ciò fa poco conto per scusare le invenzioni, poiché almeno/solamente sono concepite precedenti alle altre per natura. Invece, ha massima importanza che escludono attraverso i propri commenti l'altro genere di scienza in Dio, il quale genere guarda alle cose, di cui non è data causa determinante, non diversamente che se presso gli stessi fosse definire che cosa mai attraverso l'interna essenza di Dio possa essere per noi inaccessibile o come se fosse straordinario se gli stessi, certo cotuali uomini, non comprendessero in che modo Dio infinito conosca prima il futuro.

fin dove verranno contenute in quelle, conosce le azioni collegate nel proprio nesso, e, fin dove saranno collegate, non ha necessità di conoscere quelle dal nesso. Non mi sconvolge, qualora tu mi rimproveri/lo esponga, che la prescienza di Dio di tal modo non si possa comprendere. Piuttosto giudico il contrario, che la prescienza di un ente infinito, la quale non supera i limiti del nostro intelletto, altresì per questo stesso (motivo) è falsa, poiché si può comprendere. Infatti, la natura interna di un ente infinito a nessuno se non, ad un intelletto infinito può essere comprensibile. Dunque, il mistero della ragione a questo punto si deve riconoscere, certo ineluttabilmente, benché non praticabile per una diversa conoscenza del modo, della qual cosa ho esposto la ragione, paragrafo 28.

#### §. XLIV. *Limitazione del principio di ragion sufficiente*

Dunque, ormai alla fine avrà potuto essere sufficientemente evidente quella (tesi) proposizione che sostengo sul principio leibniziano di ragione determinante, ora delimitando, ora correggendo. Certamente, a mio buon diritto, mi sembra di poter postulare che un principio di questo tipo viene già ricercato, il quale nella teologia naturale e nelle scienze matematiche e fisiche possa prestare l'uso. Perciò, affinché diventi/riesca caratteristico e mostri certa la propria applicazione, Per prima cosa lascio al giudizio del lettore se (non) sia lecito che la ragione sufficiente moralmente venga direttamente allontanata da quello e inclusa in regole specifiche, soprattutto quando in nessun luogo io trovi che questo significato da Leibniz stesso sia stato inteso, benché così da molti venga mostrato dappertutto/senza distinzione.

Quindi anche i principi della conoscenza, per quanto sono tali, vorrei che venissero esposti con regole specifiche, sicuramente per la stessa ragione poiché l'ambiguità del principio, se si parla di cose diverse nel cielo intero, del resto non si può evitare. Invero, il principio che ho chiamato di causa sufficiente paragrafo 20, e di ragione determinante paragrafo 26, possono essere compresi senza difficoltà in una sola regola, che il lettori giudicheranno se (non) risponde allo scopo di Leibniz, fin dove certo sia degno del nostro calcolo. La stessa regola sarà questa: di qualunque cosa non si può pensare l'esistenza (di qualunque cosa la non esistenza si può pensare), quella nasce/ha origine da una causa sufficiente, e, se l'azione prima non sia/sarà stata libera, da quella si origina cosicché, poste queste circostanze, non avrà potuto avere origine o altrimenti essere/divenire. La causa sufficiente e ciò che viene richiesto per l'effetto, nella quale nulla manca. Del resto, se questo cambiamento sia gradito al lettore, non me ne curo pressoché quasi, purché

nella spiegazione delle premesse speciali contenute nel principio di ragione sufficiente, nella quale precedentemente/sopra verbosamente mi sono applicato (sono stato occupato), sia d'accordo con me. In queste, infatti, consistono i limiti di quel vero. Nelle restanti qualunque erudito deve lasciare che l'ordine (regola) imparziale delle proprie meditazioni, come gli piace, disponga e concluda i propri concetti, purché non facciamo sconfitta della verità<sup>§</sup>.

§. XLV. *Le azioni libere hanno in realtà una ragione sufficiente*

Dunque, nelle azioni libere dalla mia tesi parlando realmente e brevemente/concisamente, la ragione sufficiente ottiene un posto (considerazione), causa certo soltanto sufficiente, non, invero, inoltre, anche determinata ad un unico così importante modo di agire. Infatti, la sostanza libera, quando agisce liberamente, È stata fornita di forze sufficienti all'azione, ma non meno sufficienti per l'omissione, in quanto per l'appunto agisce liberamente. Quello che intraprende non supera le sue forze e perciò sono state sufficienti a questo stesso, ma molte altre avevano le azioni per eliminare/intraprendere le quali queste forze non meno erano sufficienti allo stesso tempo. A questo punto, posso fermarmi. Mi fermo, posso andare. Ho valore in entrambi i casi, nè ho bisogno di una nuova ragione determinante, ma io stesso determino me, cioè da moltissimi modi di esistere e agire ugualmente possibili, io stesso ne produco qualcuno è la mia facoltà attiva comincia/prosegue dal poter agire all'agire stesso per propria innata disposizione/ attitudine. Mi muovono certo opposte risposte, ma se io stesso non voglia

---

<sup>§</sup> Queste cose fino a qui sono state trattate diffusamente, per specificità, una volta per tutte in breve le abbraccerò ancora. Io, messo da parte il principio leibniziano, seguo queste cinque regole: 1) qualsiasi cosa comincia ad esistere prende origine da una causa efficiente, §. 20, che chiamo principio di causa sufficiente; 2) qualsiasi cosa si può pensare che una volta non è esistita, quella invero comincia ad esistere una volta, §. 21, che chiamo principio di contingenza; 3) qualunque cosa sia, non è un'azione prima libera, quella a causa determinante §. 26, che è il vero principio di ragione determinante; 4) qualsiasi cosa debba essere preso come vero, quello deve essere immediatamente evidente o sufficientemente provato, §. 30; 5) in ogni circostanza giustamente e prudentemente si deve agire, §. 32. Le due ultime premesse sono i principi di ragione moralmente sufficiente. Nel principio di Leibniz del resto oltre l'ambiguità, due cose biasimo moltissimo, da un lato che, dando precetti sulle ragioni, non abbraccia i principi di conoscenza *a posteriori*, dall'altro che finga che qualunque causa efficiente alle medesime circostanze possono essere disposte soltanto ad un unico effetto sufficienti e sufficientemente, la qual cosa sugli spiriti razionali, ogni qualvolta intraprendono azioni libere, è falsissima. Alla fine anche così si può enunciare: è da biasimarsi nel principio di Leibniz che viene stabilito che tutti i principi sufficienti dell'essere debbano essere anche idonei ai principi sufficienti della conoscenza a priori, §. 41,42. I nei del principio di Leibniz, del resto, da molti non vengono scorti, poiché l'autore parla con parole consuete, ma ha cambiato la nozione di ragione, §. 48. Colui che avrà ben ponderato queste cose, capirà facilmente quanto i loro cavilli siano futili e oggetto di vergogna, i quali contro la ragione e la virtù e tutte le scienze dicono che disputano tutti quelli che tra questi stessi si rifiutano di onorare l'idolo del fittizio principio di ragione determinante.

assecondare il desiderio/ compiacere alcuno, resisto ai motivi, purché ciò non superi le mie forze limitate. Così non sono limitato. E laddove sono limitato, soggiace una causa, perché non sono stato abituato alla libertà o perché sono stato spinto da (dalle) cause che hanno superato la stessa facoltà del libero arbitrio con la propria preponderanza/esuberanza/prevalenza. Se ritorno consapevole a me stesso che questo o quello sono/appartengono al numero di quelle cose che ho deciso di fare peraltro liberamente, o che per questo stesso (scopo) sono l'unico mezzo, ed io comincio ad osservare una decisione prima stabilita, non serve una nuova determinazione di me stesso, ma l'atto giunge a questo stesso punto, cioè che per/attraverso il principio di ripugnanza e le leggi di verità non può altrimenti accadere. Se mi dedico alla virtù, scelgo ciò che è ottimo. Invero, anche avendo potuto rinunciare ad un bene maggiore, scelto uno minore, andrà per me a finire in lode, se preferirò il meglio. Così facilmente vengono evitati gli schermi degli avversari, mentre cavillano che la libera volontà dalla nostra tesi agisca senza ragione sufficiente. La ragione sufficiente è, infatti, propria dell'esistenza fisica. Sulla ragione, invero, moralmente sufficiente non si discute/ragiona, poiché quella deve almeno essere costituita come norma, ma non viene costituita da coloro che vengono meno al proprio dovere.

§. XLVI. *Perché il principio di ragion sufficiente si adatta a molti esempi*

Poiché il principio di ragione sufficiente leibniziano contiene più premesse vere che false, per questo motivo la ragione sufficiente, che cercano, molto spesso si può trovare, anzi, possono essere allegati infiniti esempi, quando/laddove le cose vengono spiegate in modo molto corretto dalle ragioni determinanti. Ciò invero agli inesperti sembra pressoché corroborare l'opinione dei seguaci di Leibniz, e pensano che qualsivoglia esempio fornisca agli stessi un nuovo argomento/prova del proprio principio. Senza dubbio, nell'intera matematica, nella fisica e in gran parte anche delle restanti discipline, parliamo di cose che accadono secondo la ragione determinante. Ma questo è necessario che accada non per il principio leibniziano, ma per le regole piuttosto critiche/brevi da noi spiegate. Perciò anche quegli esempi contro l'immunità delle azioni libere dalle cause determinanti non provano nulla, dal momento che per accidente da una premessa falsa per ampiezza possono seguire applicazioni vere, certo se tu sussuma da quella specie/categoria, circa la quale da altri fondamenti ha valore ciò che è sostenuto, ad

esempio: ogni bipede è un uomo è una premessa evidentemente falsa. Ma non posso forse allegare infiniti esempi di enti bipedi che, in realtà, sono uomini.

§. XLVII. *Coloro che cercano le ragioni non per questo presuppongono il principio di ragion sufficiente.*

Perciò anche troppo precipitosamente giudicano coloro che pensano che tacitamente/segretamente dal principio leibniziano argomentano e quello presuppongono tutti coloro che parlano delle ragioni o cercano/indagano cause e principi. Perché, infatti, non possono presupporre alcuna dalle nostre regole<sup>h</sup>. E, anzi, hanno fatto ciò anche perché

---

<sup>h</sup> Perciò non si può concedere ciò che l'illustre Wolf al §. 75 dell'*Ontol.* dice: «molti ragionamenti legittimi e utili circa le cose naturali devono occorrere, i quali accuratamente svolti alla fine nel principio di ragion sufficiente ammesso senza alcuna limitazione o restrizione, si risolvano». Ugualmente, infatti, dal nostro principio ristretto vengono fuori, e oltre quello non presuppongono niente, come quasi ammonisce Alessandro di Afrodisia, *lib. De fato*, cap. XXIV, *Nulla tra le cose esistenti è senza ragione*, sebbene non si conceda il fato. Così nel libro sul fato, Cap. XVI, di CRISIPPO presso CICERONE è stato sostenuto: *la stessa ragione pensa che ogni enunciazione o sia vera o sia falsa, e che dall'eternità alcune siano vere, e queste non sono state vincolate da cause esterne, e che dalla necessità del fato sono libere*, Conf. §. VII. L'illustre CARPOV ha ben compreso che per dimostrare l'esistenza di Dio non si ricerca niente se non che questa sola cosa, che niente sia senza causa. Ma perciò reputa che il principio di Leibniz sia presupposto, poiché il concetto di causa include il concetto di ragione, c. I. §. 39. Ma le cause efficienti per gli altri avversari sono soltanto un'unica specie di ragioni, che colui che suppone, forse/se perciò riconosce tutte le altre specie, le quali in conclusione non influiscono? L'uomo illustre argomenta da ciò che è posto come totalità per porre una parte. Ma ciò che in una certa causa, certo in un qualche ente completo o sostanza, è collocato affinché da qui si possa capire qualcos'altro, è contenuto nella causa stessa come una parte nella sua totalità, ma per questo non l'universale affermazione della ragione e delle sue varie specie, molto meno l'affermazione universale della ragione determinante è contenuta nell'affermazione della causa sufficiente. Avrebbe dovuto distinguere la natura dell'intera logica dalla natura delle altre totalità. Colui che pone la totalità fisica o matematica, deve necessariamente porre tutte le parti. Colui che, invero, pone il genere ponendo la specie, non per questo si può dire che abbia affermato contemporaneamente le restanti specie. Infatti, sebbene l'essenza del genere per l'essenza della specie stia come la parte al tutto, non di meno se l'uno e l'altro concetto rispetto alla propria ampiezza, cioè rispetto alla moltitudine di individui compresi sotto di quello, tu consideri, la specie sarà parte, sarà genere, sarà totalità, nè colui che pone una parte, si deve considerare che abbia posto la totalità. Dico che gli individui compresi per specie costituiscono almeno soltanto una parte di quelle cose che per genere sono comprese e perciò colui che afferma una qualche specie, non per questo concede tutte le altre specie, che da alcuni con quella nello stesso genere sono compresi. Pertanto, mentre l'illustre CARPOV dalla totalità posta afferma che conclude per porre una parte, invero da una parte posta per porre la totalità ha argomentato, o dal particolare all'universale. Quanto al resto, poiché è bello, ed ha grande forza per raccomandare il principio di ragione determinante, affermare di non poter provare l'esistenza di Dio senza quello (che non si possa provare l'esistenza di Dio senza quello), non facilmente i suoi difensori cesseranno, malgrado la logica e con retta ragione, di proferire che la teologia naturale non possa essere priva del proprio principio. Quale, invero, sia questo, ormai è stato esposto. Uomini probi, rapiti dal fervore di disputare contro gli atei, corrono verso il principio di Leibniz. Ma non capiscono che negli animi di coloro che non sono vinti dalla bontà dell'ingegno (dell'intenzione), nasce di nuovo il Deismo che mostrando Dio con le parole in qualunque parte, sovverte, nondimeno, tutta la religione. Se accadono per volere del fato tutte le cose che sono, sia che quello è oculato, sia cieco, e perciò le vere leggi, le pene e i premi vengono annullati, certo viene lasciata una bella religione, che gioca con le parole cristiane, che toglie la questione di mezzo! Conf. §. VII-IX.

non si persuadevano che la stessa cosa che presupponevano era contenuta anche nel principio leibniziano, spesso hanno tenuto ciò in considerazione, ma non secondo il senso/significato di Leibniz, ma secondo il proprio. Clarke non ha corretto nulla contro il principio di ragione sufficiente, ma dalla sua applicazione fino agli esempi appare che nient'altro abbia avuto in mente che il nostro principio di causa sufficiente, paragrafo 20. Perciò continuamente Leibniz ha contestato che egli da quello poco viene compreso. Certo l'Anglo è stato ingannato dall'ambiguità del principio, non perciò deve essere accusato, come se gli stesso fosse immemore dei propri principi in conclusione/nel concludere.

#### §. XLVIII. *Origine del principio di ragion sufficiente*

Sì è lecito congetturare circa la causa per la quale Leibniz è stato indotto ad inventare/trovare il proprio principio, avrei detto che quella è stata collocata in esso, poiché ha definito la causa efficiente non dalla propria essenza, ma da un segno e da un semplice effetto che produce nell'intelletto umano quando si pensa. Infatti, quando ci sia la causa efficiente (quando la causa sia efficiente) con la quale qualcosa viene prodotto, affermò che quella è ciò da cui si conosce perché qualcosa sia. Ha creduto, inoltre, che questo sia il segno di una causa universale, benché competa/coincida, tuttavia, soltanto con le cause determinanti. Quindi, più oltre, ha argomentato che la causa efficiente non prima è presente che (se) possa essere concepita da quella, perché la cosa sia e perché sia così. Ormai, poiché nessuno può negare che ogni cosa che nasce ha una causa sufficiente, una falsa convinzione compare, sottintesa la nozione di causa, che qualsiasi cosa nasce, ciò viene prodotto da una causa cosicché, poste tali circostanze, non avrà potuto essere omessa o accadere diversamente, o per meglio non avrà potuto anche essere determinata ogni causa sufficiente in modo globale/totalmente per agire e per intraprendere un'azione perciò non in altro modo. Ha applicato questo principio alla matematica, della quale era straordinariamente esperto. Ha scoperto/colto/afferrato il vero. E perciò a pensato che da quello anche le discipline morale debbano essere spiegate e ogni qualvolta non convengano con quello debbano essere cambiate. Non sembra inutile che costui raccomandi cautela a quelli per i quali ovunque/senza eccezione è stato quasi posto in

consuetudine (imposto) di mettere insieme le definizioni non dalla natura delle cose, ma desunte da soli segni.

§. XLIX. *Perché i dissenzienti non facilmente cambiano parere*

Sebbene, invero, ho (abbia) confutato e delimitato abbondantemente questo principio, facilmente, tuttavia, prevedo che quelli che furono istruiti già per qualche tempo nella tesi contraria, dalla loro idea non facilmente si allontaneranno, quanto ciò sia difficile, ho mostrato con il mio esempio dello stesso. Dunque, alquante cause aggiungerò/congiungerò le quali di consuetudine pongono un impedimento ad una migliore tesi da abbracciare, affinché coloro che sono probi, laddove/quando comprendono che non gli argomenti, ma altri ostacoli sono di impedimento a che non siano d'accordo con noi, quindi, lascino posto più facilmente agli argomenti portati/addotti. Per prima cosa, suole dispiacere che noi nel principio di ragione sufficiente sostituiamo varie e quelle molte e difficili in gran parte premesse. Così l'ambito delle scienze sembra diventare più ampio e difficile, mentre, al contrario, viene lodata quella filosofia leibniziana per brevità e facilità ed essendo limitata ad un'unica premessa<sup>k</sup>. Ma, ti prego, richiama alla mente che la verità non deve seguire la facilità. In secondo luogo, ripensano innumerevoli esempi, nei quali hanno trovato che il proprio principio era realmente accaduto. Rispondo che in verità innumerevoli (esempi) anche stanno innanzi, laddove è evidentemente falso. Certo considera le azioni libere e il loro carico e le norme. In terzo luogo, scegliamo la verità del principio leibniziano, poiché la misura/ il modo dell'effetto delle azioni umane attraverso quello sembra poter essere esplicito più chiaro. Invero, quanto più la conoscenza è maggiormente evidente/chiera, tanto più produce un piacere maggiore. Tuttavia, è proprio del sapiente seguire non il piacere ma la verità. Perciò, dove la chiarezza non fosse sul punto di apparire solo come falsità, non corrispondente alla verità, ma (sua) nemica, là non deve essere seguita. Infatti, non è forse da preferirsi una conoscenza più oscura, ma vera ad una chiarezza immaginaria? Non nego che nelle azioni libere qualcosa sia contenuto che non può essere compreso, poiché non possiamo concepire chiaramente nessun nesso causale, se non quando da uno sforzo preesistente nasce l'effetto, eliminati gli impedimenti. Ma giammai si potrà dimostrare/si sarà potuto dimostrare che è falsa qualsiasi cosa che da noi non può

---

<sup>k</sup> Invano riguardo a ciò si dà vanto Leibniz, *Theod.* P. I. §. 44.

essere compresa perfettamente. O forse ignoriamo in quali limiti la natura ci abbia ristretto? Ho fornito altri criteri di verità che nessuno negherà se non forse a motivo dell'anima. Ogni cosa che, riportato a quelli (criteri), viene riconosciuto come vero, quello è vero, benché ecceda ora/sia la consuetudine nostra, ora/sia la finitezza.

§. L. *Se il principio di ragion sufficiente sia pertinente alla Ontologia o alla Logica.*

Alla fine (in ultima analisi) insegno/ammonisco che dalla mia trattazione/saggio/trattato anche su quella questione qualcosa di certo possa essere costituito/deliberato, la quale (questione) senza ordine/ovunque viene agitata, vale a dire se il principio leibniziano di ragione sufficiente sia pertinente all'Ontologia o se lo sia, invece, alla Logica. Mi stupisco perché non sia stato anche chiesto se (non) sia pertinente anche alla filosofia morale, poiché spesso viene applicato/trattato in relazione alle ragioni moralmente sufficienti. Poiché questo principio comprende varie premesse, come sopra/prima ho mostrato, e quelle proprie/private tra varie discipline, dalle quali è stato prodotto, fino a quel punto a quelle stesse discipline dovrà essere riferito/restituito. La filosofia morale prescrive sulla norma delle azioni libere. Dunque, a quella saranno pertinenti le regole sulla ragione moralmente sufficiente delle nostre azioni e sull'obbligo allo studio del vero, della prudenza e della virtù. L'Ontologia spiega quali nella natura di un ente del tutto sono osservate/comprese/scorte e possono essere esaminate a priori di conseguenza. Pertanto, quando un ente non possa essere pensato, se non ciò/che sia nel novero delle cause, e, al tempo stesso, se sia finito, nel novero degli effetti, inoltre, quando quelle cose che vengono comprese tra gli enti, (non se non) a proprio modo tra alcuni principi possano essere pensati come fondati (possano essere pensati stabili/saldi su alcuni principi): è del tutto evidente che le regole spiegate ai parr. 20, 21, 22, 26, siano relative all'Ontologia. Invero, non meno appare evidente che moltissime per altra considerazione debbano essere riferite alla Logica. Sono, infatti, tra le regole dell'argomentare e quelle innate. D'altra parte/ del resto, nessuno negherà che la Logica è la scienza sulle regole del raziocinare e sui criteri del vero. Infatti, tutto il pensiero causale alla fine è contenuto in regole già esplicate, e laddove è raziocinio dell'attrazione causale completa, nient'altro è che un'operazione della mente, quando procediamo da cause date ai loro effetti attraverso assiomi causali. Nessuno dunque può escludere queste regole dalla Logica, se non colui che si persuade che la Logica possa mancare/essere priva dei ragionamenti causali, che,

tuttavia, sono un genere di ragionamenti quasi nobilissimo, benché difficilissimo, e costituiscono il vero compimento della conoscenza umana.

## APPENDICE

### CHE CONTIENE LA CONFUTAZIONE DEI DUE SCRITTI CONTRO LA DISSERTAZIONE SUI LIMITI DEL PRINCIPIO DI RAGION DETERMINANTE

Certo è proprio di un onesto scrittore, esposta la verità, considerare attentamente anche le obiezioni di maggior valore e quelle che si offrano alla specie della verità, affinché, come da diversi punti del/di un concetto, si comprenda in modo più completo e certo, esaminato il significato. Chiunque considera che, tuttavia, deve essere osservata una misura, in questo momento, essendo una fatica infinita, fastidiosa e per di più in utile raccogliere tutti i pensieri di tutti gli individui e porli/ trascinarli sotto esame. Molto meno, dunque, perché si risponda a tutte le composizioni/obiezioni, con diritto si può chiedere/postulare che oltre a ciò abbastanza frequentemente spuntano scritti che hanno poco di buona qualità, o contengono ciò che grandemente mostri specie aspetto anche di verità, ma negano soltanto, poiché così è gradito, o dalla penna di uomini di tal genere derivano coloro che disputano le loro opinioni/massime, contro quelli che almeno/solo con un'occhiata frettolosa hanno “perlustrato” o nelle medesime cose non si sono pressoché applicati e perciò nelle cose che sono abbastanza chiare e spedite, per mancanza di intelligenza o esercizio, sembrano cercare un nodo in un giunco. Perciò, trattato il mio argomento abbondantemente in una dissertazione/nella dissertazione, ora anche più illustrato, mi sembra che io con un certo diritto possa astenermi dalla fatica di confutare le composizioni altrui. Infatti, ho detto abbastanza agli amanti della verità. Io, invero, se mi sembrasse di poter ricondurre sulla via tutti i fatalisti, sarei certo avventato se fosse qualcos'altro, che cancellare i nei/macchie/errori principali del genere umano, la qual cosa sarebbe da scegliere, d'altra parte, non è lecito sperare fin tanto che ciascuno è certo del proprio arbitrio, e la maggior parte dei mortali piuttosto ciascuno il proprio ingegno che la verità e la virtù, preferisce seguire. Tuttavia, invece di questa, intraprenderò/risponderei più numerose cose di quanto e (sarebbe) forse anche necessario. Infatti, accade che quando/laddove gli errori vengono magnificamente proposti, anche di buon animo da ogni parte, almeno per qualche tempo, vengano separati/allontanati quelli che non sarebbe lecito negligere/tralasciare. La qual cosa, certo, dove mai può più facilmente avere luogo che nella pessima causa del principio di ragione determinante, il fatalismo indossato il quale nuovo e splendente mantello fa nutrimento a molti buoni uomini, che difficilmente capiscono quale sia quello e verso quale luogo tenda, e preferiscono porre in mostra/raccomandare le cose più rovinose, che gli stessi legittimamente edificano sopra come dogmi/sopra i dogmi, per il suo abuso quanto per i collegamenti fatti secondo la

regola? Scrivo, invero, molto coraggiosamente queste cose a tal punto che io, che abbastanza a lungo ho trattato questo principio come pronunciato da un oracolo, né da questo altrimenti, ho imparato a capire più con/dal mio esempio di questo (dal mio stesso esempio), di quanto ho potuto che più spesso si mutasse parere con ragioni ripensate. Dunque, ho già intenzione di esaminare alcuni scritti, che toccano il mio trattato, secondo il solito (a partire dallo scopo/disegno), poiché né il mio tempo né i limiti imposti a tale opera permettono di rivolgersi a tutti coloro che subito/occasionalmente o senza alcuna ragione, abituati/abusando di una qualche/ad una certa autorità, mi hanno provocato/colpito con critiche. Sono, infatti, costretto ad essere critico/esitante/indeciso (sono costretto a non sapere) verso/a/contro quale classe/categoria tra quelle sopra/prima ricordarsi i miei avversari debbano riferirsi e perciò obbedendo/in ottemperanza alle leggi dell'equità spererò (avrò motivo di sperare) qualunque ottima cosa su di loro. Non ho voluto, tuttavia, introdurre nello stesso trattato questi pensieri, affinché non crescesse (si accrescesse) fuor di misura, e affinché a coloro che non sono appassionati alle controversie, venisse lasciata libera scelta sia di leggere sia di mettere da parte questa appendice. D'altra parte, venivano osservati con convinzione principalmente tre trattati, ai quali si poteva aggiungere. Per prima cosa, avevo visto/considerato un'epistola redatta in tedesco su questo, *se il principio della ragione determinante sottometta tutte le cose, soppressa la libertà*, Iena e Lipsia 1746, il cui autore ha voluto farsi conoscere con la prima lettera del nome, B. Ma a questa (epistola) è stato risposto in modo dotto e solido da un amico, fintantoché viveva, a me vicinissimo Christiano Frid. Krausio, tuttavia, con lo pseudonimo A. M., il quale l'anno precedente alla morte prematura alle buone lettere e a me è stato strappato, tutti sperando egregiamente per l'eccellenza del suo ingegno e per la chiarissima abilità in moltissime discipline. Lo stesso, alcuni anni addietro, ha tradotto in tedesco il mio trattato, e, al tempo stesso, lo ha corredato con note e appendice, dove/quando solidamente le sconsiderate/audaci obiezioni di alcuni e secondo quella capacità di cui era potente, stroncò con uno stile elegante di scrittura, la quale (appendice?) non sembrava opportuno, tuttavia, che venisse trascritta come riflessione a questo scopo/qui. Perciò, non sembra necessario affatto, eccetto per il fatto che copiavo il titolo del citato libello.

Pubblicò, di seguito, Jo. Georg. Ehrhart, uomo illustre, ora corettore del ginnasio a Luneburg, un commento filosofico sui limiti da porre non sconsideratamente al principio della ragione sufficiente, che è stata dedicata a Frid. Petr. Langius, uomo sommamente reverendo, quando ricopriva l'incarico di sovrintendente di Luneburg nel 1747. A questa in breve annoterò qualcosa, che penso possa essere sufficiente, specialmente perché

quell'uomo chiarissimo non solo non ha apportato qualcosa di nuovo, ma neanche ha toccato i capitoli principali/i primi capitoli del mio trattato, e tra quelli che critica, così si esamina che a stento sembra che abbia posto i miei argomenti intensamente davanti ai suoi occhi, ma, trascurati quelli, senza ordine/qua e là tocchi/colpisca/sfidi le mie tesi, non altrimenti come se (non diversamente come) fossero state portate/avanzate senza prove, del resto/mentre opponga/confuti alla mia proposizione/idea varie affermazioni destinate ad avere, per così dire, un'occasione e un peso nuovo, alle quali nel mio trattato già si è risposto estesamente. Al paragrafo 4 istruisco/mostro/suggerisco a quell'uomo illustre che sia impossibile definire, attraverso ciò che include una/la contraddizione, possibile ciò che diversamente ha sè (sta altrimenti). Ma, sebbene ciò che è in contraddizione, è impossibile, tuttavia, questa è una nuda premessa (proposizione), in nessun modo una definizione, nè si deve mutare.

Circa il possibile molte più cose sono degne di essere notate, quale accade/ è la sua notizia prima, quale la definizione caratteristica, quale l'essenza. Poiché, invero, quelle non possono in questo luogo essere trattate approfonditamente, che tu veda\*, vorrei, quali nella mia *Metaphysica* io ho trattato. (Tu potresti vedere/vorrei che tu veda)\*.

Quindi, già in questo paragrafo egli inizia a dire che la necessità ipotetica, che viene, nondimeno, attribuita ai fatti che soggiacciono/sono subordinati all'accusa per la pena o la lode morale, si confonde con la necessità assoluta mediata, la quale egli, distolto perciò da un argomento, come appare, di natura grammaticale e richiesto dal nome, ritiene che quella sia ipotetica, poiché si asserisce/attribuisce/si dichiara a condizioni certe, non vedendo/badando che il concetto di necessità ipotetica lungamente per altro scopo in filosofia o viene separato, o deve essere per lo meno separato, a meno che tu non voglia che si perda la legale imputazione dei fatti, anche quali da qui dipendano. Del resto, io stesso nella mia dissertazione al paragrafo 6 avevo fornito la distinzione.

§. 5. Non insisterò su tutte le cose che possono essere criticate. Qualcuno avrebbe chiamato ragione la cognizione chiara delle regole, dopo averle connesse. Quella, infatti, potrebbe essere, dunque, un atto dell'animo, al massimo conoscenza profonda della ragione, non ragione. Leggendo la sua definizione di ragione sufficiente, non so con quale animo abbia letto il mio trattato. Infatti, avendo io reso chiaro quanto disti la ragione soltanto sufficiente, anche/e la ragione dalla quale si conosce perché qualcosa sia e perché sia in questo modo, non in un altro, ciò che include molte più cose e la plenaria determinazione per un unico modo: non si dà affatto pensiero/si sforza di chiudermi la bocca circa queste cose, per così dire una sola cosa e la stessa, non introdotta una menzione dei miei argomenti/ delle mie prove. Del resto, dopo aver detto che la ragione

è ciò per cui qualcosa è, così insiste/incalza: invero, tutto ciò da cui si conosce perché qualcosa sia, sarà possibile soltanto o esistente in atto; quando non è impossibile, non può essere. Perciò sia tutto il possibile, sia tutto ciò che è in atto ha ragione sufficiente. Non avevo pensato che qualcuno da qui avrebbe osato dedurre, poiché la ragione sia e un ente possibile e attuale, che corrisponda in realtà a tutte le cose, come ciò che ha specie di prova. La malattia, la virtù, il crimine e, perché no? ogni predicato è sia un ente possibile, sia attuale. Perciò, qualunque cosa è, è affetto da malattia, è delittuoso, è fornito di virtù, e non si può pensare nessun predicato che non sia di tutte le cose. Sappiatelo per certo! Ma con lo stesso diritto (fondatezza) con cui tutte le cose si dice che sono limitate dalla ragione determinante. L'illustre EHRHARTUS o poco ha carpito/espresso il mio pensiero, o poco lo ha seguito, poiché al paragrafo 7 scrive che io ho provato che il nome del principio di ragione sufficiente è adatto per rendere il succo del vocabolo con dolcezza agli animi buoni, non in altro modo che la qual cosa sembrasse essere ragione sufficiente ai più, che non lo fosse affatto agli altri. Bisognava dire che gli uomini buoni facilmente si persuadono che si cerca la ragione nel senso volgare sufficiente senza danno di moralità, mentre, tuttavia, viene indicata come ragione determinante, la quale annulla questa. Prosegue poco dopo: non mi sembrano dotati di animo buono coloro che tollerano di essere indotti a credere dalla dolcezza dei vocaboli. Fuor di tempo! Era evidente che era mia intenzione (che il mio pensiero era che) che gli uomini buoni per il proprio equilibrio nell'interpretare siano/fossero inclini ad attendere ogni cosa ottima dagli altri, e perciò, quando/laddove un termine/la voce non si mostra intollerante di una buona/corretta interpretazione, a non sospettare/supporre sforzi grandiosi per turbare la libertà. E qualcosa vuole per sè, poiché aggiunge quell'uomo illustre che l'uomo buono si inganna quanto più non si addice al suono delle parole, che è o dolce o rauco. Perché disputiamo del suono della voce, e non piuttosto del senso uniforme che sembra emettere/disperdere? Tralascio altre cose più inique. Invano dice anche: tutti i vocaboli, anche tutti i migliori, possono essere intesi male. Infatti, non era un discorso su vocaboli buoni assunti/percepiti male, ma su vocaboli cattivi percepiti bene, e in inganno della religione. Poiché dice che l'illustre Carpov non ha mai scritto quelle cose che io avevo ammirato che da quello venivano dette, a ciò non attiene da rispondere nulla, se non pensandoci che legga/possa leggere di nuovo e più attentamente il citato scritto carpoviano.

§. 8. L'uomo illustre intraprende/tesse un'inutile disputa sulla nozione/concetto di determinazione, e quella abbastanza confusa. A stento sopporta che, poiché i seguaci di Leibniz stimano ugualmente ragione sufficiente e determinante, io statuisca una

differenza e ritenga che quelli abbiano abusato delle parole. Ma ciò non mi riguarda affatto. Io considero le cose, non le parole né la lingua dei seguaci di Leibniz, ma piuttosto confermo le cose, circoscrivo le parole come o vengono recepite nell'uso comune degli eruditi, o come devono essere ricevute/recepite per le importantissime e da me ricordate ragioni, infine insegno/mostro chiaramente in che modo i seguaci di Leibniz trattenendo i vocaboli comuni neghino le stesse cose, e agiscano astutamente. Mettiamo da parte per un pò di tempo le parole che sono di stesso impedimento. Vorrei sapere questo, se i seguaci di Leibniz concedano/ammettano che l'animo umano, fin dove agisce liberamente, poste le medesime circostanze, valga ugualmente di più, e per intraprendere più cose sia stato disposto sufficientemente in questo stesso momento e circostanza? Lo negheranno. Se l'illustrissimo EHRHARTUS non lo nega, mi congratulo con lui stesso e con me, poiché è libero da questi errori, (cioè) che egli abbia accusato anche me di aver capito poco, abbia difeso i seguaci di Leibniz di aver capito poco. Bene, dunque. Lo negano. Perché, allora? Poiché accadrebbe qualcosa senza ragione sufficiente. Ma io al paragrafo 45 ho spiegato che erano poste le cause, tra le quali alcunché manca, ma le quali non ad un unico modo solamente di agire sono (state) vincolate, che io chiamo determinare, e così è solennizzato chiamarlo dall'uso della vita comune/quotidiana. Se, invece, pertanto, i seguaci di Leibniz suggerissero non questa facoltà/potere/forza, che ho indicato, del termine determinare, e abusassero del vocabolo di ragione sufficiente; sarebbero necessariamente d'accordo con me. La questione, dunque, è (stata) portata alla luce, qualunque cosa dicano coloro che sono in disaccordo sulle parole. Mentre lo stesso chiarissimo EHRHARTUS in persona coglie la mia definizione di determinazione, cade nei paronimi, la qual cosa più spesso gli accade, e sembra aver trovato delle difficoltà, poiché non aveva correttamente applicato la nozione generale di determinare alle voci determinare, determinazione e determinato e così via. Forse, a lui stesso hanno potuto essere di aiuto le cose che io ho annotato nella dissertazione *De corrupt. intell. a volunt. pendent.*, par. 4 o nella *Metaphys.* par. 23. La mia definizione di determinazione è del tutto conforme all'idea dell'illustre Wolff, anche in che modo lo sia all'uso di tutti i matematici, e l'applicazione con espressione generale insegna ciò attraverso tutti i libri e sembra quasi ridicolo negarlo. Nell'atto di definire (nel definire), del resto/invece, l'illustre Wolff è caduto in errore ed ha confuso la determinazione con il predicato in generale, laddove il predicato da porsi in modo distinto sia definito soltanto determinazione. Ma ciò non è/vuol dire intendere un'altra nozione, infatti, i suoi libri reclamano, ma vuol dire non sciogliere accuratamente e ridurre la nozione intesa ed esaminata. Il chiarissimo EHRHARTUS in persona non è d'accordo neanche con se stesso.

Biasima che nell'esempio del triangolo io avevo rivolto la mia attenzione soltanto alle determinazioni comprese sotto lo stesso genere più vicino. Così, infatti, dovevo fare, se non volessi andare oltre i limiti legittimi/del dovere (andare oltre gli olivi). Sembra che abbia voluto quali enti completi quelli che non erano di quel luogo (non appartenevano a quella fattispecie). Per questa ragione, invero, loda la definizione in Wolff, cioè che è determinato ciò di cui deve essere affermato qualcosa, quasi che/ come se su un ente incompleto niente possa essere affermato! Ma capisco che abbia dovuto censurarmi/attaccarmi, anche laddove ciò diventasse di pretesto.

Confesso che io non abbia potuto trattenermi dal riso, leggendo al paragrafo 9 gli inutili cavilli di quell'uomo chiarissimo, l'occasione dei quali io avevo fornito con una sola vocina/diceria/maldicenza. Avevo detto che io conducevo non una riflessione/ responso, ma semplicemente negavo il principio di ragione determinante, vale a dire senza aggiungere un'ulteriore spiegazione, e che, non di meno, io avevo difeso nel mio trattato che quello era falsissimo. Pertanto, «ho tradito la fiducia data, sono stato troppo largo nel promettere, non ho creduto che cotanti uomini/studiosi mi avrebbero corretto/riparato/ricollocato al mio posto», e perché ciò fosse più credibile, il chiarissimo EHRHARTUS aveva sostituito *chiaramente* al posto di *semplicemente*. Se la voce/il termine semplicemente gli sembrava posto in modo oscuro (non comprensibile), non poteva comprenderla dal contesto e dall'intero mio trattato? Perché insultare uno/lo scrittore, fin tanto che le parole ammettono un'interpretazione facile? In questa edizione pertanto ho rimosso lo scandalo e ho aggiunto una spiegazione. Se ho parlato poco chiaramente, giudichi quell'uomo Ill.mo, qualora sia sul punto di dubitarne, che una proposizione di questo tipo, quale è: ogni bipede è un uomo, semplicemente nego, benché si dia pensiero dell'ampiezza; e forse attribuirebbe incostanza a colui che affermasse di poter fare ciò, ma subito aggiungesse di avere intenzione di pronunciarsi più dettagliatamente? O non capirebbe che parla così per conseguenza? Per me negare *semplicemente* è affermare la premessa contraddittoria.

Sebbene nel mio trattato mi sono impegnato moltissimo a limitare il principio di ragione determinante attraverso argomenti diretti, a mostrare le cause dell'errore e a sottoporre gli argomenti migliori, ciò che risalta ad occhio e, per quanto mi risulta evidentemente, non è stato fatto da nessuno: brevemente, tuttavia, ho dovuto necessariamente premettere diversi/tanti argomenti indiretti, anche usati da altri, sebbene diversamente trattati; affinché non sembrasse mancare qualcosa alla confutazione assoluta/libera/sciolta da tutti i numeri/regole/elementi. Piacque, tuttavia, all'illustre EHRHARTUS, sulla quale causa/disputa (per quale motivo egli rifletta) egli rifletta, esibire il paragrafo 5 del mio

trattato come parte principale, dove io avevo trattato l'argomento indiretto e preliminare, la necessità del tutto assoluta di tutte le cose, con cui attraverso il principio di ragione determinante vengono vincolate. *In questa ritiene che consista quasi tutto il punto della questione.* Dunque, chiama sotto esame al paragrafo 11 la mia definizione di necessario, e poiché crediti sono dovuti allo scrittore che, quando alle parti primarie della meditazione, poiché sospetta che avranno un che di difficoltà, congiunge subito scoli e illustrazioni, mi censura/vitupera, come colui/come uno che abbia aggiunto alla definizione delle nozioni superflue, minaccia me dell'alterigia/dell'artoganza dei filosofi più severi/rigorosi. Che cosa sia da stabilirsi circa le nozioni superflue, ho esposto nella Logica, paragrafo 475. Del resto, quei filosofi più severi mi sembra che si possano paragonare con i Farisei, Matth. XXIII.24, che filtrate il moscerino e ingoiate il cammello. Attribuiscono a scrupolo (si attribuiscono come scrupolo) per sé di porre nella definizione una nozione unica solo superflua. Chi non temerebbe questa severità? Ma in che modo siano da provare le definizioni; in che modo sia da reperire la nozione prima; in che modo le nozioni da erigere sopra ora peculiari, ora esplicanti ulteriormente l'essenza; queste riportano/riferiscono tra le minuzie; forse, affinché più sicuramente possano imporsi anche al popolino, nè venga compreso adeguatamente il fondamento/principio della realtà nei concetti umani, percepito il quale, non possono essere sicuri. Ma dove queste cose? (Ma a che proposito?) Infatti, non sono di questo luogo, poiché io non avevo mischiato alla definizione una nozione superflua, ma subito avevo aggiunto uno scolio, che, mentre segue la definizione, molto meno è da valutare/toccare/censurare poiché nella stessa definizione abbia avuto posto nè dai conoscitori delle cose con le parti della definizione verrebbe confusa. Di seguito, l'uomo illustre mescola e turba varie cose del tutto. Il non necessario e la condizione valuta come una e la stessa cosa, non avvertendo che la condizione è un termine relativo e considera ciò che è condizionato. Ammette di non esaminare che cosa la voce significhi una buona volta, mentre io ho affermato che sia ipotetica la necessità che si fonda una buona volta/alla fine su condizioni non necessarie. Che cosa è chiaro se non lo è questo? Può qualcosa che accade necessariamente ipoteticamente, da condizioni contingenti, anzi, invero, da moltissime che precedono in una sola serie, dipendere necessariamente/inevitabilmente, come il movimento del mio calamo/penna, per tutto il tempo in cui lo conduco. Alla fine/una buona volta, invece, in questa serie alle condizioni non ugualmente di necessità dipendenti da altre si deve giungere, se si pone che intervenga una reale differenza tra la necessità assoluta e quella ipotetica. Infatti, è certo che sono ugualmente necessarie quelle cose che dipendono dalle necessarie inevitabilmente. Perciò quelle che non dipendono una buona volta alla fine da

condizioni non necessarie quelle restano necessarie, e, laddove le chiamano necessarie ipoteticamente, poiché tuttavia permane nella medesima natura della necessità, non è stato trovato/non si trova/cerca la reale differenza della necessità, ma si gioca con il nome/con il vocabolo. Pertanto, risulta evidente che quella necessità condizionata, che sempre si fonda sulle condizioni ugualmente necessarie, è una specie di necessità assoluta e deve essere chiamata mediata. Del resto, la natura della necessità assoluta non viene mutata in nulla, se è mediata. Che direbbero gli studiosi di geometria, se qualcuno li costringesse a privare i loro teoremi della necessità assoluta di verità, e quella ascrivessero soltanto agli assiomi, poiché si intende in modo mediato la loro necessità. Da qui anche l'illustre uomo non fa alcun progresso tra le proprie necessità tra quella assoluta e quella ipotetica, ma suddivide sempre la necessità assoluta in immediata e mediata; invero, omette del tutto la ipotetica. Qualora non voglia forse concludere con un argomento grammaticale che la necessità mediata opportunamente si può definire condizionata o ipotetica, ogni qualvolta anch'essa sia contenuta/limitata da condizioni. Ma non contendiamo sulla parola/termine, bensì su quella omessa specie di necessità, posta la quale, una consistente differenza segue, di cui non possiamo fare a meno nelle discipline pratiche. Se concedesse questa, e se, almeno, lo insignisse del nome, non lo rimprovererei affatto, soprattutto perché trascurerebbe l'uso del parlare. Ma nega e ancora nega, e non ponendo niente eccetto la necessità assoluta e quella suddividendo in mediata e immediata, e chiamando quella ipotetica, vuole che sembri aver esplicitato contemporaneamente quella nozione che altri chiamano con il termine di necessità ipotetica, e della quale ha bisogno la vita umana. Ma tutte queste cose non solo non ha considerato l'Uomo Illustre, ma si irrita anche poiché io avevo aggiunto in nota la prova della mia definizione sulla necessità ipotetica, insistendo che questa deve essere così conformata da soddisfare allo scopo per il quale quel concetto è solito essere astratto, e che nella prima nozione, riconosciamo e supponiamo, prima che l'abbiamo definita. Ciò, invero, gli sembra che sarà di non grande onore. Appare, infatti, quanto poco il metodo di provare le definizioni gli stia a cuore. Infatti, se assumiamo la definizione di ente reale, non basta considerare se sia possibile o no. Ciò sarebbe allontanarsi dallo scopo. Infatti, il proposito è commutare la/una nozione concreta, acquisita per senso e uso, e sulla realtà della quale c'è evidenza, in una astratta e distinta. Chi mai/forse negherà che bisogna esaminare in questa stessa nozione concreta e non ancora costretta che qualcosa di definito è ormai diventato noto, che la definizione, invece, deve essere costruita cosicché risponda esattamente a ciò che è definito/limitato/determinato? Se, dunque, un certo scopo è già/ormai noto, al quale la nozione da definire deve essere soggetta, forse per

attendere a questo chiunque lo neglige deve essere anche accusato? (non bisogna forse tendere a questo e deve essere accusato chiunque lo trascura/neglige..?) Sono sciocchezze quelle che scrive: chi, dunque, in qualche cosa/luogo attraverso le proprie definizioni comincia a produrre una qualche mutazione sugli effetti e sugli oggetti, o con quale principio dell'arte della logica questo viene congiunto? Non capisco affatto quali cose si trattino. Per la seconda volta, subito dopo, porta sulla scena Leibniz da me non compreso (mostra che io non abbia compreso Leibniz). Ma io ben al sicuro dall'accusa lo esorto a nulla, se non alla rilettura. Mi rinfaccia la minestra riscaldata di JOACHIM LANGE. Ma l'argomento è mosso dall'invidia. Se la verità una volta e per la seconda volta difesa, ma non recepita dai detrattori refrattari/riluttanti, ma di nuovo colpita, non deve essere difesa più ampiamente; ma questo è riscaldare minestra/cavoli: gli atei e tutti i malvagi avranno ciò di cui congratularsi con sè stessi. Chiameranno a buon diritto minestra riscaldata qualsiasi cosa è detta al posto della religione e della virtù. Avevo quasi dimenticato di ricordare che mi rimprovera l'uomo illustrissimo poiché nel definire la necessità assoluta e ipotetica ho usato il termine di necessità, come colui che abbia ridotto ciò che è limitato ad una definizione. Ecco il buon Logico, colui che vieta di ricordare il genere nel definire le specie (nelle specie da definire), la definizione del quale è stata già data! Piuttosto una buona definizione giammai può mancare del genere, e che il genere più vicino, fin dove si può, debba essere portato, chi, mi chiedo, lo ignora? Affinché non mancasse alcun ornamento alla disputa/discussione dell'uomo illustrissimo, è chiamato in giudizio contro di me anche il mondo ottimo, poiché il commento è nato dall'ignoranza della perfezione e della bontà. Poiché, in realtà, ciò non sembra avere attinenza con la presente questione, lascio intatto, soprattutto perché ho trattato abbondantemente questa dottrina nella mia Metafisica e annoierei quasi a ritrattare spesso la cosa costruita per di più su nozioni confuse. Tuttavia, bisogna ammonire/rammentare/esortare/raccomandare che l'insigne EHRHARTUS disputa in questo passo non contro di me, ma contro coloro che difende. Malvolentieri afferma che io ho obiettato a Leibniz poiché ha asserito che uno solo e soltanto dai mondi possibili può essere condotto all'esistenza. E cosa mai giova/aggiunge, dunque? Certo, difende di scegliere la volontà di Dio sempre ottimo. Ora, tra gli altri possibili preferisce questo mondo. Perciò, questo è l'ottimo. Ammette egli stesso: se, invero, siano dati più mondi ottimi, non so/ignoro perché non lo sappia. Ma questo non ammetterebbe Leibniz. Perciò costui deve necessariamente concedere la necessità di tutte le cose che io respingo. Ma più volte difende in questo modo Leibniz, come quando, poco dopo, sembra che sbagli egli stesso, poiché avrei accusato Leibniz, quasi attribuisse com'è possibile tutto il reale della possibilità ad un collegamento con gli altri esistenti: quando

tutto il reale dei possibili scrive a credito del sommo Dio. Non solo/anzi, passa in rassegna le sue parole: *tutto il reale deve essere fondato su qualcosa di esistente*. Forse, ciò manca di confutazione? Dio, forse, non è un ente esistente? Che Leibniz abbia posto tutta la realtà in relazione/quanto al possibile in collegamento con gli esistenti, ciò rettamente ha detto, né io lo critico, ma lo lodo. Bisogna soltanto correggere il principio di ragione determinante, posto il quale, tutte le cose diventano assolutamente necessarie, perciò poiché, qualunque cosa sia in contrapposizione agli attributi di Dio, nella sua possibilità, se anche soprattutto si possa pensare in astratto, alcunché di reale c'è, e perciò, posto quel principio, non si può fondare un altro mondo, poiché viene detto avere opposizione con gli attributi della propria causa, ovvero la sapienza di Dio. Similmente al termine del paragrafo è faceto che l'insigne EHRHARTUS scagli contro se stesso i dardi che rivolge contro di me. Supponi, dice, che la definizione di Crusius sulla necessità assoluta sia vera: allora sarà molto facilmente da provare che tutto il genere umano sia assolutamente necessario poiché l'esistenza di tutti mortali è fondata su condizioni ugualmente necessarie. In che modo queste cose vadano contro di me, che ha scritto la libertà a Dio e agli uomini, libertà che sia stata disposta per più cose al tempo stesso equamente, e perciò, ogni qualvolta si sia giunti ad un libero decreto sia di Dio sia di un uomo, trovo condizioni non necessarie? Ciò è pertinente/tocca ai leibniziani, i quali non possono certo evitare quel colpo se non fino a quando viene loro concesso di sostituire sofismi verbali al posto delle cose. Già l'illustrissimo EHRHARTUS al paragrafo 12 procede in modo più peculiare ad esaminare in che maniera dal principio illimitato della ragione determinante io ho dedotto la necessità assoluta di tutte le cose. Avverto che io non ripeterò per brevità le cose che sono state spiegate sopra/prima. Innanzitutto, mi meraviglio perché il mio teorema al paragrafo 5 del mio trattato: *se qualunque cosa è, non può essere altrimenti, se non che abbia una ragione determinante; segue che ciò che non è non possa anche essere*, abbia proposto come lo stesso argomento, annesse dalla dimostrazione soltanto queste parole: *non c'è infatti la sua ragione determinante*. Dal momento che alla mia premessa, che non contiene nulla di antecedente e conseguente, è stata aggiunta espressamente la dimostrazione del nesso di entrambe, perché, mi chiedo, ha questo teorema al posto dell'argomento? Non sospetto che agisca in mala fede, ma che non abbia considerato la portata dell'argomento. Sembra essersi persuaso che io abbia stabilito stabilisca che qualcosa perciò Sia assolutamente necessario, se quello abbia ragione determinante. Su questo neanche attraverso il sonno avevo riflettuto, e le mie definizioni e tutto il trattato lo dimostrano. Anzi, è difficile/penoso/pericoloso sospettare in un avversario errori tanto facilmente da scorgersi/rilevare. Piuttosto il nervo del mio

argomento è in ciò, che qualsivoglia sia assolutamente necessario, se tutto ciò è, ha bisogno di ragione determinante. È cosa facile scorgere la verità di questo. Ho aggiunto, tuttavia, ora un chiarimento nel paragrafo, dopo aver capito in quale pietra abbia inciampato. Che cosa, infatti, è più facile, quando ogni ente contingente abbia bisogno di una causa, che ciò sia richiamato alla sua reale possibilità, affinché, in qualche luogo/parte sia trovata la sua causa, o, almeno, la produzione della sua causa non ripugni alla natura della causa prima, in quanto di un ente del tutto necessario? Ma Dio, se la stessa creazione del mondo ha avuto una ragione determinante, non può fondarne un altro. Infatti, è impossibile che un mondo nasca senza causa, e parimenti non può essere che Dio fondi un mondo in lotta con i propri attributi, certo con la sapienza, attraverso la quale a questo non ad alcun altro mondo, che si possa pensare valutato/considerato in astratto, si dice sia stato determinato. Del resto, posto questo mondo, tutte le cose in esso conseguono inevitabilmente. Perciò poiché neanche in questo mondo qualcosa può accadere diversamente, ne può esserci un altro mondo, tutte le cose risultano necessarie. Ma questa argomentazione non va oltre, se la mia definizione di necessità ipotetica valga. Infatti, se anche 600 volte *qualcosa* abbia ragione determinante, poiché, tuttavia, retrocedendo *alla fine* si perviene alle condizioni non necessarie delle cause, la sua necessità solo ipotetica può permanere. Anzi, all'illustre EHRHARTUS stesso tra le seguenti sfuggirono le parole: qualunque cosa, in vero, non è, è impossibile. È comune a quello con quasi tutti i colleghi di non capire che nella questione proposta si parla della possibilità dell'esistenza delle cose, o della reale possibilità, non sulla pensabilità delle nozioni in astratto. L'effetto ripugnante alla causa/ad una causa senza dubbio è impossibile, se anche soprattutto ciò che in esso viene posto non rigetti il pensiero/l'atto del pensiero. Tali effetti, che sono in opposizione ad una causa, superano tutte le cose quali avvengono non in atto, se il principio di ragione determinante viene posto senza delimitazioni. Perciò tutte le cose che accadono sono necessarie, poiché l'opposto ha ripugnanza, sia quella (ripugnanza) in quanto contrasta con se stesso, sia almeno quella in quanto si dovrebbe porre l'effetto come ripugnante alla causa. Del resto, sono assolutamente necessarie, poiché nella natura della necessità assoluta niente viene mutato, o che quella sia immediata, o che quella sia mediata, come ho mostrato in precedenza. Queste cose sono pressoché evidenti, e negano pretesti, purché qualcuno assennatamente rivolga l'attenzione. Ponderate queste, l'illustre EHRHARTUS richiami alla mente se non mi abbia mal giudicato poiché ha attribuito falsamente questa potestà alla mia premessa: *se qualunque cosa è, non può essere altrimenti, se non che abbia una ragione determinante; consegue che tutto ciò che è, abbia qualcosa dal quale si conosce perché debba essere posto in un unico modo di*

*esistere, in modo tale che la cosa, poste queste circostanze, debba essere comparata o possa essere, laddove si dovrebbe dire: consegue che tutto ciò che è, abbia qualcosa, posto il quale, viene lasciato un solo modo di esistere etc.* E per la seconda volta enunciando in modo negativo: *se qualunque cosa è, non può essere altrimenti, se non che abbia una ragione determinante; consegue che tutto ciò che non è, non abbia niente dal quale si conosce perché sia ciò che pone un unico modo di esistere, in che modo la cosa, poste queste circostanze, debba essere comparata, o non possa essere, laddove si dovrebbe dire: consegue che tutto ciò che non è, non abbia niente per cui accadrebbe che sia posto, ma piuttosto che sia posto qualcosa attraverso il quale questo viene escluso.* Ha enunciato almeno in modo oscuro la prima premessa, la seconda evidentemente in modo falso. In modo simile è vuota/priva di significato l'insistenza che l'uomo illustre pensa di opporre a me. Infatti, a tal punto lo studio delle parti lo ha distratto che scrive: *non posso persuadermi quanto al resto che l'insigne CRUSIUS così abbia intenzione di raziocinare: poiché la verità è universale che niente accade senza ragione determinante, per tale motivo ciò che non ha ragione determinante non può essere. Se in tal modo, infatti, ragionasse, noi, al contrario, così argomentereмо: se ognuno, che sia uomo, non può essere altrimenti, se non che abbia un corpo organico, consegue che costui che non è, non possa anche essere. Non c'è, infatti, il suo corpo organico.* Pertanto, così, o ignorare o violare le regole della contrapposizione era lecito a colui che rivolgesse l'animo a spiegare il principio della ragione umana? Ma mi tratterò dagli insulti e dirò ciò che è (ciò che la cosa è). Ha pensato senza dubbio l'uomo illustre che la premessa *qualunque cosa è, ha ragione determinante*, così debba essere contrapposta (posta in antitesi). *Perciò qualunque cosa non ha ragione determinante, quella non è, minimamente/per niente, d'altra parte, quella non può essere.* Ma non vede che la premessa, benché cautamente dai patrocinatori/difensori sia solita essere divulgata, tuttavia, è sempre modale per la virtù, è *necessario* deve essere divulgato attraverso il modo che anche nella copula, mentre si contrappone, deve essere posto. O, forse, infatti, non (s)vendono il proprio principio come legge eterna di verità? Certamente. Infatti, pensano di giudicare così anche lo stesso intelletto divino per la propria natura. Allora, la premessa è questa: *qualunque cosa è, quella è necessario che abbia ragione determinante.* Da qui, pertanto, si collega: *qualsiasi cosa non ha ragione determinante, quella è necessario/inevitabile che non sia, o, che è la stessa cosa, quella non può essere.* Quanto al resto, per la seconda volta avverto/rammento che non è per nulla attinente a me/che non mi tocca per nulla, se forse l'uomo illustre indugia dicendo che l'opposto, tuttavia, in sé considerato, non rigetti e ricusi ancora il pensiero. Infatti, ormai non si indaga sulla pensabilità di nozioni separate,

ma sull'esistenza o conseguenza (deduzione/conclusione/conseguimento) di un ente pensato, non su ciò che si può pensare, ma su ciò che può essere. Se, invero, come si è soliti pressoché, pensi che per la possibilità di un fatto basti la pensabilità della nozione per stimare in che modo si liberi/sfugga/si cavi d'impaccio e possa giocare con le parole, negata la questione: questa è ignoranza di elenco, sulla quale non indugio. È inevitabile/necessario che resti in casa legato con le catene, se anche soprattutto un uomo fuori dalla città si possa pensare in astratto. Perciò, se, allo stesso modo, è necessario che quelle cose, che poniamo nella virtù o nella lode, tanto inevitabilmente siano, quanto è necessario/inevitabile che uno legato con le catene non vada fuori; e, se, poi, per la ragione determinante Dio è costretto a fondare questo, non un altro mondo per una simile necessità, non è forse sciocco negare che le azioni umane da ogni eternità siano del tutto necessarie, cioè che siano assolutamente necessarie? Non riguarda questo argomento se le regioni determinanti siano interne alla cosa o esterne. Si indaga infatti che cosa consegua dalla determinazione in genere, e per quale altra. Sappiamo bene che ciò che viene posto come vero, per il principio di ripugnanza non può essere posto al tempo stesso come falso, e fortemente mi raccomando/prego che mi insegni ciò, che anche un etiope non ignora il denaro. Ma non si disputa su ciò, e la nostra questione è relativa non ad una astrazione esistenziale, ma ad una causale. Contrapponga ormai la propria premessa, con la quale quasi per insistenza è impaziente di calpestartmi: *ogni uomo necessariamente ha un corpo organico, perciò colui che non ha un corpo organico, costui necessariamente/inevitabilmente non è un uomo*. E che, allora? Forse, collegherà: *qualunque cosa non ha un corpo organico, non può essere*, cambiati i termini? Quelle cose che annota alla fine del paragrafo: *in che modo ciò, per questo, può risultare assolutamente necessario, poiché possiede qualcosa dal quale si conosce sufficientemente perché sia piuttosto che non sia? È opportuno che noi conosciamo/sappiamo, sotto il mio giudizio, che le cose, come sono, e la nostra conoscenza non possono mutare in nulla, neanche minimamente, in questa cosa che conosciamo*, a quelle non è opportuno rispondere oltre. Se desidera altro, oltre quello che è stato già detto, può leggere i paragrafi 3 e 41 della mia dissertazione, o, se preferisce, nella mia stessa logica, dove potrebbe/potrà discernere che cosa si indaghi per il ragionamento causale e per prevedere l'effetto dalle cause, e capirà che noi possiamo ragionare soltanto dalla impossibilità dell'opposto, e che perciò l'opposto dell'effetto concluso è da riconoscersi come impossibile, così comparate le cose. Molte più questioni introduce, pertanto, il vocabolo *cur* (per cui), di quanto aveva pensato. Olà, ormai è abbastanza. Ma devo malvolentieri continuare, poiché l'insigne EHRHARTUS al

paragrafo 13 ha giudicato degno esaminare a parte/in particolare l'esempio dell'ingannatore Tizio proposto nel paragrafo 5 della mia dissertazione. Non è strano che in questa circostanza tutte le cose allo stesso modo vengono confuse, come è accaduto nelle precedenti. Mi ha attribuito che l'inganno di Tizio io abbia definito assolutamente necessario per questo, poiché avrebbe ragione determinante, la qual cosa è ridicola, poiché da qui/di seguito avrei collegato/dedotto che tutto ciò che è si suppone che abbia ragione determinante. Quanto queste cose siano differenti, lo vedi esposto sopra. Poi, abbandona l'elenco e non diversamente che se sognasse che l'ingannatore sempre inganna, espone minutamente alcuni precetti della scuola di pensiero che segue sulla differenza di di essenza e di modi, con i quali non fa alcun progresso, poiché non si discute sulla necessaria permanenza di una condizione simile, ma sulla necessità della conseguenza. Se avesse preferito proseguire liberamente, avrebbe dovuto dire che i leibniziani non si servono del termine necessità in quegli esempi come io avevo esposto, né c'era necessità di servirsene anche nelle proprie definizioni. Queste cose e in seguito frequenti scuse/pretesti dei colleghi poteva di nuovo inculcare se avesse cominciato a spiegare i termini del proprio modo di pensare non certo a confutare me. Qualcos'altro ancora verso di me? Infatti, mi premeva che la necessità secondo i loro precetti fosse anche in queste stesse cose sulle quali non la ammetterebbero, almeno apertamente. Né mi sfuggiva che non venissero costretti ad ammettere quella i dissenzienti per le proprie arbitrarie definizioni. Da qui non secondo l'uomo/elemento umano, ma secondo verità ho disputato, la quale disputa non poteva essere composta prima che l'insigne uomo accettasse considerazioni più ragionevoli sulle definizioni da provare. Non so come, quindi, l'uomo illustre si sposti ad altra questione sulla necessità delle essenze, allegata la differenza dell'essenza metafisica e fisica, per quanto non spiegata. Perciò lascio questa questione intatta, con sua buona pace. Ammetto, tuttavia, che l'uomo illustre mi sembra non aver comparato abbastanza l'intenzione dell'insigne Wolff con la mia, né mi sembra che sia d'accordo con se stesso. Ricordo di non aver letto niente di più freddo della dottrina di Wolff sulle essenze, e avrei detto che in quella non ci fosse quasi nulla di interamente sano. Se non fosse stato gravoso indagare la mia idea sull'essenza delle cose, avrebbe trovato quella nella *Metaphysica* e in parte nella dissertazione *De corrupt. intell. a volunt. pendent*, paragrafo 22.

È piacevole che quel commento imbevuto di armonia prestabilita, portento di ingegno, venga abbandonato da molti difensori della disciplina leibniziana, nel novero dei quali l'illustre EHRHARTUS dichiara pubblicamente anche il proprio nome. Nessuno otterrà da me che a quello possa mancare l'insigne Wolff. E poiché colui che mostra impossibile

il nesso fisico, rigetta parimenti, del resto, i commenti cartesiani, costui certo è vincolato all'armonia prestabilita così che malvolentieri debba necessariamente negare con Epicuro, se non muoia, che l'uno dei due è vero in tutte le disgiunzioni nelle quali si pone o non si pone. L'illustre Wolff, d'altra parte, mentre, per non allontanare gli animi dei suoi discepoli dalla propria filosofia, cominciò ad addurre che egli a guisa di mera ipotesi assumeva quella leggiadra armonia, certo non farebbe in modo che non restino unite quelle cose che sono unite per natura. Forse, stanco l'insigne uomo ha scritto la fine del proprio paragrafo, annotando: *sta a te ora, giudicare B. L. Che cosa di sicuro debba essere ricavato da quei libri che poggiano su basi tanto lubriche*. In nota pungola il molto Reverendo BOELDIKEUS. *Poiché, infatti, come frutti dell'ingegno si allontanano dalle azioni libere*, (forse quello stesso insigne autore ha stabilito le azioni libere? E a che ciò per gli argomenti del libro, se sia certamente un lavoro scritto arbitrario? Ammetto di non capire queste parole) *non hanno nulla da cui si conosce perché siano congruenti certo con la verità*. Ecco la manifesta confusione dei criteri di vero e falso, con i principi dell'essere! *Non siamo destituiti in questo modo da ogni beneficio di certezza?* Ho mostrato il contrario nella mia dissertazione ai paragrafi 27, 28, 32, 33, che era conveniente del tutto che l'uomo illustre leggesse prima di scrivere contro di me. L'insegna uomo si è addossato una fatica inutile, mentre al paragrafo 15 per vendicare Leibniz di non aver dimostrato il principio della ragione determinante, non esita a scrivere che ciò sia avvenuto, *poiché egli si credeva nel possesso, come dicono, della verità, non potendosi produrre nessun esempio in contrario. Provocò ancora e ancora gli avversari a mostrare un esempio laddove questo principio non si potesse applicare. Perché indugiano così tante volte provocati?* Nessun padrone del fato mai è stato nel possesso del fatalismo come della verità neanche Leibniz, il quale ha abbellito in modo bellissimo il fato, vedi paragrafo 7. Gli uomini saggi sempre hanno contraddetto e hanno escluso la libertà della volontà dalla perpetua serie delle regioni determinanti. Dunque, quali esempi ha voluto Leibniz contro il proprio principio? Infatti, eccetto le azioni libere, non vogliono che nulla sia sottratto coloro che disputano contro di lui. Se dici di aspirare al principio per cui le azioni libere siano proposte come un esempio contrario, poiché anche queste crede determinate, è ridicolo. Perché infatti lo crede? Certo per il proprio principio. Questo è aspirare al principio e dimostrarlo in generale. Infatti, dedurre secondo analogia dalle altre classi di cose alla volontà, e temerario in questo luogo, come reso evidente al paragrafo 15 della mia dissertazione. Per lo stesso diritto, i materialisti giudicano/ritengono tutto come materia e possono gareggiare per produrre esibire un esempio contrario. Del resto, allegati gli esempi degli spiriti e delle loro azioni, non hanno

bisogno di niente, eccetto che per essere abbastanza sordi a non ammettere nessuna ragione e per negare audacemente e con impudenza e per negare ostinatamente anche gli stessi postulati dell'esperienza interna. Forse ciò ha compreso l'uomo illustre. Per questo si incammina su un'altra strada. *Ma so, dice, che cosa rigettarono. Dicono che le azioni libere devono essere cancellate. Rispondano, allora, se le azioni libere siano razionali o irrazionali? Etc.* Invero, a questa fallacia della composizione nel mio trattato estesamente si è risposto. Infatti, che cosa mai chiama razionale? Forse ciò che come causa esemplare l'intelletto suppone fornito di ragione? Chi ha negato ciò sulle azioni libere? O ciò che con le regole della retta ragione o con i criteri del vero è congruente, e non arreca nulla di ripugnante, niente che nasce senza causa sufficiente, niente che sia stato assunto sconsideratamente? Ciò ho mostrato sulle azioni libere al paragrafo 45. O, per meglio dire, ciò che è d'accordo con un governo/reggitore saggio del mondo. Questo, in realtà, richiede evidentemente le azioni libere e rigetta quell'illimitato principio di ragione determinante, paragrafi 8, 9, confronta *Metaphys.*, paragrafo 281. O, anche/O, almeno, ciò che giustamente e prudentemente è accaduto, ciò che forse chiama/definisce vivere secondo ragione? Su questo non si indaga. Infatti, delitti e virtù devono essere azioni libere paragrafo 45. Ma ormai incombe su di me un grande pericolo, poiché l'insigne uomo ha ideato una nuova dimostrazione del proprio principio. Vediamo quale sia quella. *Tutto* (ritengo che per errore del tipografo sia stato omesso *ciò che ha qualcosa*. Altrimenti le parole mancherebbero di senso e di uso, e non direbbero nulla che tutto ciò che è ragione di un'altra cosa questo anche ha ragione, la qual cosa da riferire a ciò sarebbe inadatto) *dal quale abbastanza si conosce perché e in che modo sia, ha una ragione sufficiente.* (Questa premessa, la quale relativamente alla definizione predica ciò che è definito, è superflua e non vale ad aggiungere nulla alla prova che cerco). *E tutto è possibile ed esistente* (è da leggersi per caso: *ha qualcosa*) *dal quale si conosce perché e in che modo sia.* (Questa proposizione è lo stesso principio di ragione determinante cosicché, tuttavia, nel predicato sia collocata la definizione di ragione determinante, non il nome del definito). *Perciò tutto il possibile e l'esistente ha una ragione sufficiente.* (Questa premessa non differisce dalla precedente se non che nel predicato il nome del definito sia stato posto. Proprio facile e nuova via di dimostrare, cambiare la definizione, assumere qualsivoglia cosa dalla definizione e predicare quindi da quella il definito! Ma ascolto. Infatti, ha provato l'insigne EHRHARTUS ulteriormente il proprio assunto. Vedremo subito quale questo sia. Non di meno è stato messo in luce/in evidenza che quel sillogismo già trascritto abbia dovuto mancare del tutto, poiché neanche un capello porta alla prova, ma lo stesso nell'assunto e nella conclusione mostra il principio di ragione

determinante). Come prova della premessa minore, dall'uomo illustre, questa è stata data: *è necessario che tutto il possibile abbia non ripugnanza o armonia, dalle quali abbastanza si conosce perché sia possibile. Altrimenti non sarebbe possibile.* Rispondo che relativamente a questa cosa giammai è stato dubitato che il possibile non debba avere ripugnanza, vedi paragrafo 22 della dissertazione. Ma ciò è descrivere l'attributo generale dei possibili, in nessun modo, invece, toccare l'astrazione causale o provare cause e regioni determinanti. Sa bene l'uomo illustre che sulle cause efficienti libere tra noi si agisce/si discute con precisione. Forse, l'essenza di un ente, tanto più il suo attributo, è la sua causa, o forse colui che ha dedotto che nessuna nozione di un ente ha ripugnanze, ha dimostrato che ogni ente contingente nasce da una causa determinante? Non so se l'uomo illustre si prenda gioco degli avversari o faccia sul serio. *Ogni esistente*, prosegue, *non solo è possibile, ma ha anche una certa forza di agire, dai quali si conosce abbastanza perché esista. Diversamente infatti non esisterebbe ciò che, tuttavia, include la contraddizione.* Quasi su questo si discuterebbe o sarebbe messo in discussione se un ente esistente abbia forza e non piuttosto se abbia ragione, e ogni ente contingente abbia causa determinante. Dagli effetti si comprende certo che un ente esista, ma non pensavo che qualcuno se non per gioco avrebbe detto che si comprende perché esista. Mentre, quindi, il proprio principio ha voluto affrancare dalla colpa di ambiguità, non ha compreso che cosa sia l'ambiguità, nè sembra aver letto ciò che ho esposto al paragrafo 18 e 40. Reputo di non dover rispondere a quello che nega soltanto, non portando nessuna cosa che possa sembrare una confutazione alla mia idea. In seguito, paragrafo 16, l'illustre EHRHARTUS si addossa la difesa di una certa dimostrazione wolffiana, la cui futilità al paragrafo 2 con un'accurata analisi avevo dimostrato, e si applica in tale cosa in tal modo come se, negando sconsideratamente, venissero annullati gli argomenti, né rivolge attenzione alle mie ragioni. Si adduce che questa promessa sia evidente per sé: *qualsiasi cosa non può nascere dal nulla, quella ha ragione sufficiente.* Vedi, se vuoi/ te ne prego, la mia discussione cum lacrimis di questa intollerabile petizione di principio. Non di meno, l'uomo illustre soggiunge una causa evidentissima: *infatti, certamente, la nozione corrisponde;* (Che ciò nei miei riguardi? Nessuno dubita che in qualunque nozione qualcosa debba essere pensato. Ma la nostra questione è pertinente all'astrazione causale: se qualcosa perciò non possa essere poiché non ha avuto ragione determinante, ma, se è nato, forse soltanto ha avuto causa sufficiente?) *Senza dubbio a tutto ciò che nasce corrisponde la nozione di possibilità e di esistenza* (ignoranza dell'elenco!) *cioè ha qualcosa da cui si conosce abbastanza perché sia o possibile o esistente.* Colui che afferma che queste cose equivalgono alle precedenti, si inganna splendidamente. Era da

dirsi/avrebbe dovuto dire che ciò che viene posto in una qualunque cosa non ha niente di ripugnanza. Se oltre a ciò, qualcos'altro debba essere posto, si cerchi ciò che si trova in modo efficiente relativamente a questo, come la ragione determinante. Che a questo punto non abbia compreso la differenza di astrazione esistenziale e causale, e credibile che costui non comprenderà alcunché. È fortemente inopportuno che tra le successive/seguiti/altre l'uomo illustre ha proposto contro di me un volgare esempio di sillogismo, che spiace trascrivere, per mostrare che le premesse di un sillogismo in parte possono essere identiche. Quasi si discuterebbe di quello, e non piuttosto su questo, se ciò che viene assunto in conclusione da provarsi, sia lecito nelle premesse senza assumere/porre/affermare/sostenere prova. Se qualcosa si deve provare con un sillogismo, la verità delle premesse e, tra le quali virtualmente si cela la conclusione, da altre parti deve risultare evidente. Altrimenti, che cosa non potrei provare se non risparmiassi carta?

Per non perdere la causa, vinto, l'illustre EHRHARTUS ad innumerevoli dimostrazioni di altri del proprio principio, gareggia, le quali tutte è opportuno che faccia cadere colui che desidera distruggere il suo principio. Io, invero, dal principio di contraddizione ho dimostrato, paragrafo 14, che tutte le dimostrazioni di tal genere sono necessariamente inadatte, e per la spiegazione ho chiamato sotto esame alcuni tentativi dei maestri tra i più insigni di quella scuola di pensiero, e ne ho aggiunto dappertutto moltissimi anche in questa edizione. Perché non risponde al mio argomento con lui che ha voluto dimostrare che io sbaglio? Ma se, inoltre, tutte le opinioni di tutti gli impostori singolarmente avesse voluto elencare numerando l'uomo Ill.mo, prima che qualcosa sia stato ottenuto, certo avrebbe tolto anche tutta la verità dal mondo, avrebbe fatto guerra ai principi primi della logica, e male avrebbe provveduto a se stesso. Infatti, a me sarebbe lecito intonare quel trionfo, adducendo che l'illustre EHRHARTUS è stato vinto, finché/per tutto il tempo che le innumerevoli sentenze/pareri di tutti i dissenzienti esibisse e sottoponesse ad esame. Sembra la cosa più disdicevole/indegna di tutte che l'illustre EHRHARTUS al paragrafo 17, da quella premessa disputa contro di me, premessa che io ho esposto al paragrafo 20 della mia dissertazione, e che ho chiamato *principio di causa sufficiente*, la quale, pensa, che sia sorta dai limiti posti al principio di ragione determinante, quando quella, poiché non inventata/trovata affatto da me, ma garantita, avrebbe potuto reperire in quasi tutti i livelli filosofici, prima che qualcuno ha potuto pensarlo su Leibniz o su noi. Gli sembra allo stesso modo che la necessità di tutte le cose da qui possa indagare/cavar fuori assoluta, come io avevo dedotto dal principio leibniziano di ragione determinante. Questo è straordinariamente/davvero uno spettacolo. O, forse, l'uomo

illustre non aveva letto che la causa sufficiente può bastare, al tempo stesso, per più cose, mentre quella determinante è ridotta a/per queste circostanze ad un unico modo cosicché tutti gli altri siano esclusi? Non può forse, dunque, qualcosa essere esistito necessariamente, che ha potuto nascere così che, poste le medesime circostanze, la causa abbia avuto facoltà sufficiente per ammettere equamente il contrario, né sia stata impedita/vincolata, ma non abbia determinato se stessa da sé per altro atto? Giammai avrebbe scritto così/in tal modo, se avesse compreso che intercorre qualcosa tra la ragione sufficiente in quel senso comune e quella determinante. Se i leibniziani si servono in modo promiscuo di questi termini per abbellire il proprio fatalismo, perché secondo una categoria antropica disputando contro di me, come ammette egli stesso, attribuisce falsamente a me il suo significato, e trascura il mio?

Ma sono stato ormai quasi troppo verboso. Pertanto, impongo un termine alla mia risposta. E poiché confido che l'illustre EHRHARTUS abbia scritto in buona fede, ma cadendo nella debolezza umana, e lo prego e lo scongiuro di ritenere dette sinceramente e profondamente quelle cose che più duramente sembrano profferite contro di lui, ma piuttosto per la difesa di una buona causa. So che la causa che trattiamo sembra esile a molti e sembra essere istigata al massimo con minuzie/particolari. Ma la cosa sta molto diversamente, poiché da quella, che è evidente in modo amplissimo, dipendono la religione e la dottrina morale; come, poiché sono certo e persuaso anche se avessi sbagliato, la qual cosa non penso, tuttavia, sarò da scusare, se nel difendere un nostro sommo bene comune sembrerò essere stato severo ed aspro. Pertanto, badi l'illustre EHRHARTUS, mentre ritratta la questione, di non difendere ciò che sia di inciampo agli animi onesti e di ostacolo alla virtù, e di cui è necessario che si penta, considerata poi meglio la cosa.

Vengo ora ad un altro trattato il cui autore anonimo ha criticato la mia dissertazione sui limiti del principio di ragione determinante. Sarò più breve nel confutarlo, in parte perché l'autore ha apposto questioni troppo acerbe, in parte per non ripetere ormai cose dette più volte, e l'appendice, che già troppo si è ingrandita oltre l'opinione, esuberi la misura. Parimenti avviso che non toccherò quelle cose che l'autore contro il molto reverendo BOELDIKEUS, diacono della Chiesa Spandaviense, ha scritto, ma avviso di tralasciare a buon diritto queste cose della stessa discussione, poiché di un uomo illustrissimo per erudizione e ingegno. Similmente, non riterrò che siano di mia pertinenza quelle cose che, contro il molto reverendo CHRISTIAN FRIEDERICH SCHAUB, ora pastore presso il Nosocomio di Amburgo, sono state dette.

Per prima cosa, poiché lo stesso autore sembra capire poco la differenza degli astratti causali dagli altri, pensando che io non abbia compreso Leibniz, esordisce sul concetto di ragione con una inutile disputa. Ciò che Leibniz aveva detto, che su ciascuna cosa si può rendere ragione perché sia così, non diversamente, assume ciò cosicché la ragione sia ciò da cui la cosa si può conoscere, o se preferisce, avere inizio/essere concepita. Non so, infatti, in che modo traduca il tedesco: *Werden*, poiché anche con questo termine giocano. Certo si sbaglia egregiamente. Qualunque cosa sulla parola disputi/decida; ciò che io abbia definito correttamente ragione nel significato/con il senso leibniziano, appare evidente dall'uso e dalla sua applicazione nella *Teodicea* e ovunque tu voglia. Che cosa abbia mosso Leibniz a preferire di definire la ragione non secondo l'abitudine degli antichi attraverso *avere se efficientemente*, ma attraverso quell'accorto/ben trovato/scaltro *perché e essere conosciuto*, in parte ho esposto al paragrafo 41. Alle quali considerazioni deve essere aggiunto che Leibniz ha restituito la libertà da quel significato, come dalla maggior parte dei teologi sentiva di difendere, nondimeno, per non offenderli troppo, sotto i vocaboli volle nascondersi e, se fossero fiduciosi/creduloni/ingenui, che con quelli appariva di assentire, a poco a poco, invece, volle sostituire al posto della loro dottrina, le proprie idee. Ma ritorniamo alle parole. Vergognosamente si è presentato l'autore anonimo poiché confonde la nozione di efficienza e di conoscibilità. Poteva leggere da subito lo scolio al paragrafo 1 della mia dissertazione, la qual cosa avrei esitato se coloro che vogliono che almeno la ragione sia ciò da cui la cosa può essere concepita non ventilassero una nuova questione. Infatti, se questi sono sinonimi; posto A si capisce perché sia B e da A può essere concepito B; l'autore non spiega nulla finché si affanna ad esaminare, la qual cosa fa, quel primo attraverso il secondo. Se, invero, accogliamo il poter essere concepito o conosciuto in quel significato che è frequente nell'uso ed è comune, nessuno può ignorare che siano dati anche i principi della conoscenza, che evidentemente non sono i principi dell'essere, come con l'esperienza o la narrazione qualcosa diventa noto per noi. Ma in quella controversia che Leibniz trattava contro Belio, si ricercava circa i principi dell'essere e Leibniz voleva che tutte quelle cose delle quali le cause venissero poste, così comparate/disposte/allestite che per un unico modo di agire siano determinate alle medesime circostanze, e perciò, in luogo dei principi di conoscenza a priori, allo stesso tempo, potessero supplire affinché per prima cosa venissero conosciute. Da qui quella serie e implicazione di tutte le cose dalla quale tentava di operare collegamenti. Del resto, per la causa il vocabolo non era adatto perché sarebbe stato compreso troppo facilmente che si aspirava alla libertà divina e umana. Perciò non poteva servire il principio di causa sufficiente, ma riteneva necessariamente che un

qualche principio più ampio venisse ideato/scovato/trovato, sotto il quale si riparasse più sicuro. Tuttavia, quello ha dovuto agire sui principi dell'essere, perché altrimenti non sarebbe stato pertinente in modo chiaro alla questione, né nelle discipline si può dire che abbia il suo posto un tale uso, (posto) quale con lodi vantano i suoi banditori/divulgatori con così grande impegno. Belio infatti avrebbe forse trattenuto il riso se avesse capito che contro se stesso venivano introdotti quei riferimenti volgari, che in ogni nozione qualcosa viene pensato, che non sia stato prodotto da ripugnanti tra loro; o che a tutta la conoscenza per una via sicura e con misura si giunge, e che i criteri della verità vengono dati e devono essere esaminati attentamente. Lungamente un'altra questione si discuteva. Sulle cause libere si disputava e in che modo qualunque causa potesse o dovesse produrre un effetto era da investigare. D'altra parte, i leibniziani sotto la voce di ragione ormai mescolano i quadrati con i cerchi, nè mancano tra quelli coloro che sono ebeti al punto che la natura degli astratti causali e la differenza di astrazione esistenziale e causale sembrano o non aver mai percepito o direttamente aver disimparato/dimenticato. L'autore aggiunge una nota che palesa una non minore confusione. Infatti, nella definizione di ragione, *la qual cosa è ciò da cui si possa conoscere perché qualcosa sia nega che si debba cercare affinché quello da parte nostra quindi si possa conoscere. Sulla conoscenza soggettiva, infatti, non si indaga.* Senza dubbio, benché quella conoscenza soggettiva, che di questo o quell'individuo considera l'abilità e l'assuefazione, non è a questo pertinente; e anche innumerevoli cose sono contenute e dalla ragione determinante, benché quella sia ignorata da noi: ciò tuttavia non deve essere assunto così, quasi che non fosse necessariamente, cioè che dalla ragione determinante l'effetto si possa prevedere attraverso legittimi ragionamenti, come gli stessi fossero stati/siano stati esaminati/percepiti. Altrimenti, la definizione leibniziana non direbbe nulla e di nessuno sarebbe l'uso. Infatti, reputo che sia oltre il dubbio che quelle cose che sono previste vengano presentite o per onniscienza, cioè per l'infinita perfezione dell'ente primo, che da nessuno se non dallo stesso solo viene compresa, paragrafi 42-43, o per legittimi ragionamenti, che sono fondati o sul solo principio di contraddizione o su quello e sul principio di causa sufficiente allo stesso tempo, come nella mia *Logica* parte I, CAP. VIII, ho mostrato. Leibniz, dunque, se non avesse considerato quel modo di pre conoscere che procede attraverso legittimi ragionamenti, sotto il proprio principio queste due evidentemente diverse argomentazioni avrebbe compreso: *qualunque cosa è, ciò o soltanto dall'intelletto infinito con un modo inconoscibile può essere compreso, o da una qualche altra cosa può anche dipendere, cosicché venga considerato da quella compresa, attraverso legittimi ragionamenti, perché sia piuttosto che non sia, e perché sia così, non*

*diversamente*. Fatto ciò, per condurre a termine il proprio principio, non gli sarebbe stato d'aiuto ciò che voleva in alcunché. Infatti, i leibniziani fanno forse ciò con somme forze per sconvolgere/annientare la volontà che chiamano indeterminata. Invero, coloro che difendono questa, purché non delirino con i Sociniani, non negano (affermano), ma difendono mordendo con i denti che le azioni libere da Dio sono previste. Perciò, ammettono che per tutto ciò che è in qualche parte venga data una via di conoscenza o che tutto ciò che è per nessun intelletto da una qualche cosa, ma attraverso una qualche facoltà e potenza, sia conoscibile.

In che modo, invero, gli uomini sulle cose che accadono debbano giudicare, se qualsivoglia cosa possa accadere da uno qualunque, soltanto ad esempio colui che è penetrabile al solo Dio e non rifiuta la conoscenza di lui solo, evidentemente dal famoso principio di ragion sufficiente non si può esaminare. È pressoché evidente che la mia definizione tocchi l'intenzione di Leibniz, non dell'autore anonimo, e che nella questione proposta in luogo del fondamento debba essere posta. Ma già l'autore anonimo aspira a questioni più rilevanti, p. 7 e sgg., e medita nuove dimostrazioni del principio di ragione determinante, le quali, tuttavia, io penso che gli esperti di logica a stento leggeranno senza sdegno. Il nerbo dell'argomento è in ciò: *o qualcosa è ragione di A, o niente è ragione di A*. Il secondo termine pronuncia un assurdo, perciò conclude per la verità del primo. Ma sembra essere d'ostacolo ciò che ho mostrato in modo perspicuo nella mia dissertazione al paragrafo 11, che colui che nega la ragione determinante per A, non per questo dichiara che il nulla sia la sua ragione, ma soltanto che non necessiti di una ragione di tal guisa, quale vogliono i dissenzienti, e che perciò quella, oltre la loro immaginazione, giammai esista e non sia. Ciò, invero, per uno che ragiona rettamente ritengo sia chiaro. Similmente, infatti, potrei disputare, o qualcosa è prima di Dio, o è nulla. Ma che il nulla sia prima di Dio è contraddittorio, poiché non ci sono predicati per il nulla. Perciò, qualcosa è prima di Dio. Perciò, per conciliare l'idea/il concetto con la propria argomentazione, immagina un'ammirevole regola logica, che è questa, *in ogni proposizione, quando il soggetto è qualcosa di reale, parimenti il predicato è qualcosa di reale*, nel costituire la quale aggiunge la condizione, se una premessa sia vera, ma, invero, quando si sia giunti all'applicazione, così concepisce quella, *cosicchè in ogni proposizione, nella quale il soggetto è qualcosa che si possa pensare, affermi che il predicato per ciò stesso è qualcosa di reale*. Mi sono fermato, lo ammetto, nella lettura poiché ho pensato che l'impegno di nessuno possa essere così alieno dalla verità da escludere una tale mostruosità/meraviglia. Ma che cosa/perché non cercano/indagano coloro che desiderano non abbastanza difendere la causa concepita? Se permanga la

condizione di verità, si può sostenere questa regola, ma per la nostra questione non vale nulla portarla poiché la verità del principio che deve essere difeso così è stata già posta. Ma l'autore non ha applicato in tal modo il proprio commento, nè ha potuto applicarlo. Che cosa in realtà si può definire più impudente che tutte le premesse siano vere, il soggetto delle quali è qualcosa di pensabile? Quanto di ingiurie non potrei rivolgere allo stesso autore, inganni, plagii, e cosa non, se per provarlo fosse sufficiente aver esposto che in tutte quelle enunciazioni il soggetto sia un ente reale? Non sa forse l'autore quante molte affermazioni si possono pronunciare sconsideratamente su un ente reale (non lo dirò, poiché confonde anche un ente reale con uno soltanto pensabile)? E non pensava se anche soprattutto un predicato sia qualcosa di reale quanti molti errori vengono commessi circa il legame, la sua ampiezza e modalità, e quante premesse siano affette da quel vizio poiché sono poste senza una debita restrizione? Dunque, queste cose sono vergognose e da condannarsi, né degne di ulteriore confutazione.

E non di minore rincrescimento deve essere la seconda dimostrazione che l'autore anonimo sembra, pagina 2 in nota, dedurre il principio di ragione determinante dallo stesso principio di contraddizione e tuttavia non si sente colpevole mancando dal dimostrarlo. In luogo del principio non impone nulla eccetto la definizione: *la ragione è ciò da cui si può conoscere un altro*, poiché, come dice, non si indagli sulla definizione, ma su ciò, se tutte le cose siano contenute da una ragione di tale maniera. Quindi deduce l'assioma: *ogni ragione è qualcosa*. L'opposta enunciazione: *la ragione di certe cose è nulla* si dice equivalere a questa: *una qualche ragione è nulla*. La qual cosa, poiché non può coesistere con la verità del precedente concetto, è falsa. Perciò è vero che tutte le cose abbiano una ragione determinante. Sicuro in modo faceto! Definisci il fato stoico o qualsiasi altra cosa tu voglia. Estrai l'assioma, *il fato è qualcosa*. Parimenti otterrai che tutte le cose sono soggette al fato. Tanto breve e diretta appare la strada per dimostrarlo! Tra le enunciazioni opposte in modo contraddittorio, concessa l'una, non era necessario che noi imparassimo questo, che la seconda deve essere negata. Ma l'assioma che ha tratto da una nozione pensabile, forse una qualche altra cosa poteva designare cioè quale parte anche di una nozione pensabile il pensiero/la facoltà di pensare ammetta. Pertanto, negando l'opposto contraddittorio in contraddizione, può il nulla giovare in qualcosa, quanto questo stesso, cioè quale parte di una nozione pensabile anche considerata a parte/distintamente il pensiero ammette? Se, invero, sia un ente reale, se costituisca un predicato reale di tutte le cose, se si può ottenere/consequire con questa ragione; ammesso che si è agito sulla verità e sulla retta ragione. Inoltre l'autore non sembra neanche abbastanza aver considerato la mia idea. Infatti, non ho disputato di un altro argomento,

o ho stabilito che il principio di ragione determinante debba essere circoscritto con limiti se non in questo, che non sia necessario che un ente che nasce provenga da una causa che sarà stata determinata ad un unico modo di agire, ma, se c'è l'azione prima della volontà, che nello spirito che si serve della ragione possa nascere anche da una causa soltanto sufficiente, comunque sia collocata/privata alle debite condizioni, benché non determinanti, paragrafo 45. Queste cose o l'autore non ha compreso, ma in tal modo doveva apprendere prima che si dedicasse ad insegnare ad altri, o volle rendere odiosa la mia causa presso gli inesperti, ciò che non sospetterò ancora, ma sarebbe vergognosissimo. È indegno ciò che nella stessa nota, pagina 12, definisce ridicolo, poiché alla proposizione ambigua: *la ragione di A è niente*, io avevo mostrato, al par. II, che pressoché due diverse facoltà possono essere sottese, questa prima: *il nulla è ragione di A*, che è assurda, la seconda così disposta: *la ragione di A non è data*, cioè non è un ente reale oltre il pensiero, un mero ente di ragione e immaginario, che è quella sulla quale si disputa, qualunque cosa non avendo ripugnanza, deve essere confutata da altra fonte o assolutamente o con restrizioni certe. Avevo illustrato la cosa con esempi. Come non si equivalgono queste due: *il niente è superiore al re*, e *il re non ha un superiore*. Gli sembra ridicolo che il niente, apposto l'articolo, io renda come persona. O buon disputatore, chi è spiritoso, piuttosto che, in una cosa tanto facile, sbaglia grossolanamente a capire! Dunque colui che pone un termine al posto del soggetto, lo rende persona? Colui che invero vuole insegnare l'assurdità di una qualche premessa, a quello non è lecito ordinare prima il soggetto e il predicato? O colui che spiega che per l'ambiguità dei loro vocaboli due premesse possano essere sottese, delle quali la prima sia assurda, la seconda da esaminarsi ulteriormente, costui perciò è di per sé stesso inetto, poiché indaga quali premesse abbiano ripugnanza e quelle che non la abbiano, quali ingannino l'aspetto del pensiero al primo intuito, e quelle che costrette anche e rimediate siano libere dalla ripugnanza? Il dotto anonimo vuole che sia omesso l'articolo invisibile e pensa che si equivalgano: *il re non ha un superiore*, e: *niente è superiore al re*. Sembra dimentico che prima questa seconda premessa aveva esibito come assurda mentre disputava sulla ragione sufficiente (vedi sopra p. 274). E così anche questa è assurda: il re non ha un superiore. Per non divergere ad altro, ponga Dio al posto del re. Egli stesso aveva argomentato: *o qualcosa è ragione di A*, o *niente*. Il secondo è assurdo, perciò vero il primo. Se la mia spiegazione di ambiguità non vale e queste sono nello stesso modo/valgono allo stesso modo: *il nulla è superiore a Dio*, e: *Dio non ha un superiore*: correttamente così viene fissato: o qualcosa è superiore a Dio, o niente. Che il nulla è superiore a Dio è assurdo, poiché così sarebbe qualcosa. Dunque è vero che qualcosa è

superiore a Dio. Così la questione è ben gestita! Mentre l'autore anonimo, pagina 12, bada a biasimarmi, perché io non sarei coerente con me stesso, per la seconda volta piuttosto contraddice se stesso. Viene toccato/non può tollerare che io abbia negato che il principio di ragione sufficiente si possa dimostrare dal principio di contraddizione, nondimeno ammetto che sia assurdo che qualcosa nasca senza una causa sufficiente. Certo avevo ritenuto come una sola e la stessa cosa, nondimeno falsa, essere assurdo e avere ripugnanza, come al par. 32 della mia dissertazione e *passim* ho mostrato, poiché è una forma di assurdità porre solamente la sola ripugnanza. Del resto, se gli sembrasse altrimenti, non doveva, tuttavia, attribuirmi che io mi contraddica perché avevo definito espressamente la nozione di assurdità, posti, tuttavia, più ampiamente i suoi limiti, che sono coerenti anche con l'uso del parlare, e che vengono negati soltanto da quelli che aderiscono poco ai criteri compresi del vero unicamente circa ciò che è più semplice, o nella geometria dei quali avevano visto un esempio e perciò tentano di derivare tutto dal principio di contraddizione. Ma in che modo l'autore stesso si terrà lontano dall'errore di contraddizione? Infatti, a pagina 14, dice, anche se tu ponga che dal principio di contraddizione non si possa dedurre che, tuttavia, basti il principio di ragione sufficiente, che si possa confermare e provare con altra ragione. Quali mai altre ragioni di provare, dunque, conosce colui che, a pag. 11, aveva detto: *nel principio di ripugnanza è necessario che sia fondata ciascuna verità?*

Ascoltiamo tuttavia quelle nuove ragioni delle quali l'autore ha voluto servirsi. Per consueta ostinazione come prima cosa provoca all'esperienza, non diversamente che se un nesso causale o l'universalità delle premesse si potessero comprendere/provare/conoscere e come riportando un vantaggio ed esponendo qualcosa di nuovo, non fa cenno alle mie dimostrazioni contro questo modo di argomentare. Ciò è operare una scelta, non disputare. Ma vedi quali cose ho dimostrato al paragrafo 15 e prima. Al nostro anonimo non manca altra ragione di provare che cozza contro i principi della logica. Senza dubbio è questa: *poiché alcuni predicati sono comuni a tutte le cose, per la qual cosa avviene che si possano ridurre sotto generi e classi, segue che da uno si possa conoscere l'altro, la quale stessa cosa costituisce definizione di ragione.* Spesso mi dolgo con me stesso che tanti buoni ingegni, nel numero dei quali lo stesso autore anonimo sembra essere, confuse quelle piccolezze sulle ragioni, che non esibiscono/mostrano nulla di distinto, nulla di caratteristico, siano impacciati dal poter penetrare correttamente a comprendere le differenze delle nozioni e delle astrazioni. È del tutto una sventura che ormai per la seconda volta l'autore confonde con l'astrazione causale, che viene valutata tra le ragioni, una certa astrazione esistenziale, sicuramente

subordinazione logica con la quale il genere è contenuto con le proprie specie e individui. Gli avrei consigliato di correggere questo neo piuttosto che, abbracciando sollecitamente con la mente quelle cose che nella mia logica ho abbondantemente dimostrato, desiderare (sentire la necessità di) in questa sede una breve risposta poiché colui che si trova in una troppo grande ignoranza delle cose, a quello non si può come infondere in poche parole la dottrina. È grossolano e quasi agreste confondere la subordinazione di più ampio e più stretto con quel nesso, laddove l'uno si trova/è efficientemente per l'altro. Ma l'autore deve a se stesso quell'errore poiché non soddisfatto dell'ambiguità leibniziana che la ragione sia ciò da cui si conosce perché qualcosa sia, ne aveva seguita una maggiore, che la ragione sia ciò *da cui qualcosa si conosce*. Se indagassi perché un uomo sia razionale, e qualcuno adducesse come ragione che sia un animale razionale, non è forse un responso? Così i concetti logicamente subordinati sempre si nascondono l'uno nell'altro, nondimeno nessuno dei due è il principio dell'essere dell'altro, su cui ormai soprattutto si ricerca. Soltanto una qualche identità logica, per quanto non ove tu voglia ugualmente evidente, sussiste tra le subordinate. Infatti, se a colui che indaga perché un uomo abbia delle idee io adduca come causa che è razionale, sbaglierei in modo eclatante, poiché non dico niente altro che un uomo abbia idee poiché è un ente che ha idee con coscienza e facoltà di astrazione. Sulle cause dunque delle idee nulla è stato spiegato. Poiché sui nessi in modo efficiente, pertanto, o in modo causale la questione ormai è stata avanzata, o l'autore deve ammettere di non aver compreso quale questione venga trattata ventilando il principio di ragione determinante, tanto meno di averla provata; o deve necessariamente credere che tutti sono d'accordo con lui quelli che ammettono la subordinazione di generi e di specie e l'arte sillogistica. Io invero difendo tutte queste cose, come anche tutti ai quali tutta la testa è sana. Perché allora disputa contro di noi sul punto di dire qualcosa di tanto nuovo? Ma perché non sia sicuro, rammento che noi difendiamo la libertà che chiamano indeterminata, invisibile a Leibniz e a tutti gli amanti del fato. Concediamo allora ciò, che a torto alleghi la prova del principio inventato, limitiamo lo stesso principio. Facciamo ciò che gli sarebbe dovuto essere sufficiente, ma non di meno difendiamo ciò che non vuole e per il medesimo diritto l'uno e l'altro, come è evidente. E così si deduce che altre cose del tutto abbia trascinato allo scopo e in nulla attinenti alla questione. Mostra l'aspetto della verità, poiché l'autore anonimo, pagina 22, non valuta che sia necessario dimostrare che qualunque cosa è, abbia una ragione sufficiente, dopo che gli sembra di aver dimostrato che niente è senza ragione. Ciò, infatti, da qui si capisce che è contenuta dalla propria ragione qualsivoglia circostanza. Distesamente ho esposto che le sue ragioni addotte non concludono/non portano nulla. Tuttavia correttamente

quest'autore avrebbe fatto affermazioni, finché si vedesse correttamente circa la ragione e la sua sufficienza. Ma il suo concetto sulla ragione che sia ciò da cui qualcosa si può conoscere, è vago e inutile. Se qualcuno nominasse quel principio leibniziano, da me allegato/esposto, al posto di questo, badi di non concludere da una nozione nata arbitrariamente. La natura, infatti, come mostrato nel mio trattato, non insegna nulla, eccetto che un ente positivo che nasce, (provviene) da una causa efficiente e, per questo stesso scopo, sufficiente procede, e più oltre che tutto ciò che nasce, ma non è un'azione prima di libera volontà, è prodotta da una causa di questo genere, la quale è anch'essa determinata da altra fonte. È anche vero, sebbene per/da altre ragioni, che tutta la conoscenza del vero in criteri certi e in principi di conoscenza è contenuta, i quali non devono essere confusi tuttavia con i principi dell'essere, anzi da questi neanche in via un'e-mail o primaria sono rivendicati. Già non potendosi prevedere gli effetti dalle cause e perciò perché sia e così, non diversamente sia, non comprendendosi se non che le cause si intendano determinate per un unico modo di agire: è evidente da ciò che tutto ciò che nasce provenga da una causa efficiente, che quella ragione determinante che i leibniziani vogliono e con un proprio significato distintivo chiamano sufficiente, evidentemente non consegue, sulla quale tuttavia tra quelli che disputano sulla libertà, c'è soltanto dissenso. Infatti, circostanze negative, certo perché la questione non diversamente sia stata disposta, non hanno bisogno di una ragione peculiare ma tutte le volte che da una causa sufficiente una qualche condizione di un ente risulta, accade, per il principio di ripugnanza, fintantoché questa venga stabilita, che non possa essere posto, al tempo stesso, l'opposto. Poiché, del resto, la causa, per produrre l'opposto nelle medesime circostanze, abbia potuto ugualmente essere disposta, in nessun modo è escluso, nè risulta per il principio di causa sufficiente, sebbene applicato alle singole circostanze. Per tale ragione, ciò allora viene rimosso quando è evidente che non si discute sulle azioni libere. Allora, tutte le cose, eccetto queste sole, sono comprese nelle/dalle cause determinanti, ammettendo al contrario queste sufficienti, a meno che ogni loro nozione deve essere sovvertita e, consequenzialmente, il fato e la necessità assoluta della conseguenza di tutte le cose deve essere introdotta. Quanto è lontano l'autore dal proprio scopo, mentre gli sembra di averlo toccato. Non posso fare a meno di non raccomandare subito cautela, mentre l'autore, pagina 23, afferma che la ragione sufficiente di nessuna cosa possa pienamente essere compresa, sicuramente perché per quella anche ogni remotissima ragione fisica dell'essere, e certamente gli scopi di Dio e le ragioni morali aveva cercato e perciò quella da ogni parte aveva stimato che dovesse essere indagata per l'infinita regione delle cose esistenti e possibili. E, infatti, ciò, solo cautamente ristretto e limitato, può stabilirsi.

Sembra non aver dovuto omettere che la ragione sufficiente e parimenti determinante, dal quale termine costituito e assunte certe condizioni, si possa, e spesso si debba, come in meccanica, del tutto comprendere. È pericoloso ciò che dice, laddove sulla conoscenza della ragione sufficiente si dice che ciò debba essere preso solo in modo comparativo. Infatti, questo può facilmente spingere qualcuno a credere che la dimostrazione possa accadere dalla ragione insufficiente, certo da quella che sia chiamata abitualmente sufficiente soltanto da un punto di vista comparativo. Ma dovunque alcuna parte di ragione determinante manca, nessuna dimostrazione per questa via si può affatto tentare, ma si comprende alcunché in senso dimostrativo eccetto la possibilità; del resto, la probabile ragione di concludere dalla ragione insufficiente parimenti postula regole peculiari, le quali l'autore sembra con i suoi pari aver ignorato. Perciò se, ciò che io nego, avesse mostrato correttamente tutto, difenderebbe, tuttavia, un principio di ragione sufficiente di tal modo, che nessun uso in vita porta. Ma, senza dubbio, si è persuaso diversamente. Pertanto, l'autore ha poco compreso i principi più solidi della logica e i criteri del vero. Avrebbe visto altrimenti che tutto il pensiero causale da queste premesse che io ho descritto minutamente viene condotto e che a quello nulla può portare il principio leibniziano. Di quei principi più speciali/particolari si servirebbero soltanto i leibniziani non consapevoli, e vi si affiderebbero/si raccomanderebbero, meditata la loro forma di verità. Sembra che l'autore, pagina 24, sia d'accordo con me, mentre nega che la ragione sufficiente e determinante siano la stessa cosa, come era parso a Leibniz, e giustamente. Sconsideratamente asserisce che l'illustre Wolff abbia mostrato la differenza, mentre il contrario è stato evento nel mio trattato al paragrafo quattro. Ma subito diventa un'altra persona, mentre pronuncia che l'una e l'altra *convenire alla cosa, ma nel modo di concepire* differiscano, ciò che non ha valore se non nel linguaggio dei leibniziani, ma smentendo certo quello. Quale sia, tuttavia, ciò, l'autore non lo percepisce. Si duole, infatti, che venga considerato che nella serie delle ragioni determinanti ci sia la forza di predestinare E che quella venga comparata con la meccanica. Non è necessario che si risponda a questo, poiché necessariamente dovrei ripetere quasi l'intero mio trattato, dal quale coloro che hanno senno, esamineranno il vero, mentre, al contrario, coloro che negando e sconvolgendo tentano di esaurire la questione, non sono mossi neanche da 600/mille/tantissimi responsi. Nel difendere il proprio principio contro l'accusa di necessità ricanta la consueta nenia. Perciò neanche una parola a ciò io aggiungo, poiché nello stesso trattato e in precedenza già si è risposto. È singolare e nè alcuno che ha imparato a meditare, mostrerà ciò che da questo, per cui la necessità venga considerata in modo mediato o immediato, il grado/i gradi di necessità si affanna a

sradicare, quasi come se il modo di conoscere mutasse la natura oggettiva delle cose, sulla quale la disputa è stata istituita. Chi ha concesso questo all'autore, che quelle cose che legittimamente sono dimostrate sono portate da un grado minore di necessità, sia che siano dedotte da una serie di premesse più lunga sia più breve? Tutta la sequenza che si appoggia sul principio di ripugnanza procede per quella stessa necessità per la quale è vero necessariamente lo stesso principio di ripugnanza. Quantunque, d'altra parte, serie più lunghe, per l'attenzione dell'animo che richiedono, colpiscano meno vividamente il pensiero/la mente dei più, tuttavia l'autore non persuaderà nessuno che ciò commuti qualcosa nella natura oggettiva delle cose. Non ha compreso la mia definizione di necessità ipotetica, che io ho detto al paragrafo 5, *talvolta fondarsi su condizioni non necessarie*. In parentesi, infatti, pagina 28, cuce insieme che quella conseguentemente viene fondata non su altre condizioni, quasi come se negasse tutte le condizioni colui che allontana quelle necessarie, e, talvolta, ricerca le azioni libere, le quali non restano le stesse alle proprie condizioni, come al paragrafo 45 ho esposto. Si perde/si lega nei propri ragionamenti capziosi, mentre, in nota a pagina 29, asserisce che preferisce, al posto del vocabolo di necessità condizionata e non condizionata, servirsi della definizione di assoluta e ipotetica, poiché parlando accuratamente nessuna necessità manchi delle condizioni, sebbene alcune cose siano date assolutamente necessarie. Non cavillerò biasimando le parole che da ogni parte in modo evidente si equivalgono. Ciò soltanto vorrei fosse osservato, che l'autore ha percepito con significato oscuro che non si possono evitare fastidi finché valgono le definizioni wolffiane. Dunque, avrebbe dovuto riconoscere le mie che ho dato mostra provate. Se avesse valutato più accuratamente l'essenza delle sostanze, soprattutto degli uomini, e il modo per/con cui azioni conseguenti da qui Leibniz deduce, non in astratto, ma in concreto, ciò che in questa questione deve accadere e per altri motivi l'elenco viene ignorato: l'autore capirà che, secondo le proprie stesse definizioni, tutte le cose nel sistema di Leibniz devono essere ammesse assolutamente come necessarie. Infatti, per valerme di ciò, Leibniz sembra poter persuadere gli inesperti che Sesto Tarquinio, secondo il proprio sistema, non abbia stuprato Lucrezia necessariamente/per necessità, poiché nella nozione di uomo o del/di mondo, dal quale è assente quel delitto, niente di ripugnanza c'è in astratto. Ma colui che abbia imparato a meditare più profondamente capire tutt'altro. Infatti, un uomo può esistere nel genere forse in qualche parte? Se in Sesto Tarquinio c'era la ragione determinante dello stupro e la conseguenza di tutti i suoi stati veniva contenuta da una simile ragione determinante l'intera serie delle quali dall'essenza di Sesto, quella eterna e necessaria, prende origine, come dicono per scherzo: è/sarebbe stolto con lui che non

capisca che tutto colui che non avrebbe violato Lucrezia non era lo stesso Sesto, ma soltanto/almeno un uomo simile, il quale modo di parlare lo stesso Leibniz nel continuo colloquio di Valla, che è il soggetto della *Teodicea*, mantenne. Da Sesto, allora, se Sesto ha dovuto essere, non si può rimuovere lo stupro non meno che da un triangolo, la cui somma dell'area si trova moltiplicando la base per la metà dell'altezza perpendicolare. Poiché queste cose si ritengono valere in qualunque circostanza, per l'universalità del principio immaginato, rimuovere dal sistema leibniziano l'assoluta necessità di tutte le cose non è altro che cercare le tenebre, non disputare. Ma può accadere che il mio dotto avversario sia mosso neanche da queste cose, qualora continui a preferire negare piuttosto che disputare, come, a pagina 29, ha fatto, laddove dichiara la mia definizione di necessità ipotetica falsa, con un'impresa evidentemente dittatoria, neppure con una parola toccate le ragioni con le quali io avevo confermato quella nel mio trattato. Più ampiamente si insinuerà questo male, finché i dissenzienti ricusano di provare le definizioni e di indagare sui principi di realtà delle nozioni. Hanno, tuttavia, di che evitare ciò, tutto il quale recepito, la rovina della loro stessa filosofia ugualmente è imminente. Minaccia, invero, l'autore anonimo che egli possa indurre dalla mia definizione delle conseguenze che mi sarebbero poco gradite. Ma voglio che sia per lui convincentissimo che io non ricuso nessuna conseguenza, le quali dai miei principi siano legittimamente condotte per noi, né per me è facilmente alcun genere di uomini più invisibile di coloro che capiscono male circa le dimostrazioni indirettamente. Certamente so, d'altra parte, che io sono sicuro in questa cosa, né prego gli avversari in alcuna cosa quanto che, mentre collegano/tramano conseguenze contro di me, badino di non darsi a caso vergognosamente all'ignoranza della logica più solida, liberare dalla quale sarebbe per me fastidioso, non sarebbe difficile. L'autore anonimo aspramente incalza, a pagina 31, che le cose che sono contenute dalle regioni determinanti, tuttavia, non seguono per necessità meccanica. Allega tre ragioni, per prima cosa che l'opposto assolutamente e in sé considerato si possa pensare, in secondo luogo che i fatti umani non soltanto sui precedenti/sul passato sono (stati) fondati, ma (anche) contemporaneamente sul futuro/sui futuri; infine che un uomo non sia determinato esclusivamente in modo esteriore, ma determini se stesso foggato anche su ragioni interne. Non avrebbe scritto tutte quelle cose se, sulla questione su cui si discuteva e su ciò in cui la causa consisteva, avesse meditato più accuratamente. Non ha potuto, infatti, ignorare che i dissenzienti non pongono la necessità meccanica, della quale si lamentano applicata alla volontà, in ciò, in quanto la cosa viene prodotta con meccanismi e strumenti, ma in quanto lo stato precedente in un ente è soggetto a mutamenti per inevitabile conseguenza determini lo stato susseguente. Infatti, quelli non

costruiscono l'anima attraverso l'organismo nè hanno sospettato mai che ciò facessero/facciano i leibniziani. La necessità meccanica piuttosto di tutte le cose nel sistema leibniziano oppongono in parte alla necessità ipotetica, come da me è stata definita, la quale talvolta è fondata su condizioni non necessarie e perciò dipende da azioni libere, in parte alla necessità morale. D'altra parte, nessuno se non che gioca con le parole, chiama quella necessità morale, laddove l'effetto viene determinato attraverso nozioni e motivi rappresentati distintamente, come per errore l'autore giudica. Questa è, infatti, una specie di necessità fisica, perché anche le nozioni e gli atti di volontà sono cause fisiche in quanto cause efficienti e attive. Infatti, il nome di causa fisica dai filosofi non soltanto viene recepito in quello stretto significato che l'autore ha voluto intendere, ma anche in un senso più ampio affinché denoti tutte le cause efficienti attive. Se l'autore anonimo rigetta questa significazione, la necessità della conseguenza dei cambiamenti in un ente pensante chiaramente manca del nome. Ma è indegno che venga privata del nome l'argomento tanto degno nella nostra indagine. Obietterà che quella debba essere definita morale, come vogliono i leibniziani. Sbaglia fortemente. Per prima cosa, infatti, se si parlasse delle conseguenze nell'anima dei bruti, in che modo chiamerebbe la loro necessità? Certo non meccanica, ma neanche fisica, perché non sono corpi ai quali l'appellativo più stretto di fisico è pertinente. In che modo dunque? Quindi poiché senza dubbio concede che la giustizia sia una virtù necessaria, quale pensa (che sia) mentre la definisce necessaria? Certo, quella che debba essere esercitata. La necessità morale dunque è pertinente non a quello che sia, ma a ciò che deve essere e ogni volta che deve. I leibniziani, invece, commettono errore per altro genere nella propria definizione di necessità morale. Perciò per tutte quelle proprie ragioni niente consegue del tutto. In una certa cosa meccanica può esserci la necessità se anche soprattutto si può pensare l'opposto assolutamente considerato, come nella discesa di un piatto piuttosto pesante. Anzi, invero, nelle conseguenze meccaniche sempre quello consegue. Ma in quella questione che ora trattiamo mai è stato dubitato che l'opposto considerato assolutamente si possa pensare, indagato, invece, se possa accadere, se tutte le cose sono determinate non eccettuate alcune stesse azioni di Dio che ho esposto sopra/prima meglio/più abbondantemente. Quindi, si deduce in modo intempestivo che i fatti umani non attraverso quelli soli passati, ma siano determinati anche attraverso quelli futuri. Infatti, se ha valore la vaga nozione dello stesso e flessibile in tutti modi sulla ragione, che molte cose ogni giorno accadono per necessità meccanica è da ammettersi che, tuttavia, la ragione delle quali in parte è nascosta nel futuro. Siano di esempio le azioni del corpo umano secondo il sistema dell'armonia prestabilita. O quelle non seguono forse per necessità meccanica? Ma

mostrano che Dio ha creato i corpi umani per la condizione delle azioni dell'anima che prevede e perciò la ragione sufficiente della loro azione in parte è da cercarsi nel futuro, come finché fugge il timido, quando è inseguito dal nemico. Invece, i cambiamenti dell'orologio, con il quale coloro che dormono sono soliti essere svegliati forse non seguono meccanicamente. Tuttavia, poiché l'orologio è stato costruito con questo stesso scopo e così indirizzato/diretto, deve necessariamente cercare parte della ragione sufficiente per cui, attraverso quello, dal sonno sia destato colui che dorme, nello scopo di chi ha ordinato, e perciò in una cosa futura. Nè in quella ragione di argomentare mancano anche altre cose tuttavia, che sono da condannare. Infatti, poiché si discuteva sulle cause determinanti delle azioni umane, doveva valutare attentamente che le rappresentazioni dell'animo, se anche soprattutto dipingano/ descrivano cose future, non di meno mentre concorrono a determinare i fatti, agiscono come cause presenti, quali antecedono il proprio effetto non meno che le cause meccaniche i movimenti da conseguirsi. Infine, anche quelle cose sono aliene che disputa su ciò, cioè che l'anima determini se stessa da un principio interno. Nella natura, infatti, nulla di necessità viene mutato sia che la perpetua serie di ragioni determinanti sia latente all'interno dell'anima, sia che contemporaneamente sia stata posta al di fuori di essa, finché sia presente in atto. Non gioverebbe affatto se soprattutto all'interno della sola anima collocasse ciò che i leibniziani si costringono ad asserire legittimamente. L'orologio che porto con me non agisce meno meccanicamente di quello che sospeso alla parete dalla forza del pendolo viene agitato/mosso, benché il primo in se stesso concluda la forza dalla quale è mosso, il secondo sia mosso contemporaneamente da cause esterne. Già al posto del meccanismo è sufficiente la serie di pensieri e di atti di volontà, sulla quale il primo genera da sé il secondo determinando(lo), e sulla quale lo stesso sia collegato/vincolato parimenti all'altro precedente; avrà nella propria anima quella automatismo spirituale che Leibniz con raccomanda, del resto la forza della necessità meccanica e il rigore non sono stati cancellati. Noi, invero, mentre l'anima che si serve della ragione vogliamo che determini se stessa, non cerchiamo affatto ciò, che da principi interni almeno/solamente derivi l'azione, ma che da più/molte azioni, che possono accadere nelle medesime circostanze, ne sia scelta qualcuna e pervenga all'esistenza dall'attività dell'animo. Nella qual cosa non ha seguito l'intenzione di BOELDIKEUS, al quale sembra in nota aver chiesto scusa. Se toglie all'animo questa potestà di determinare se stessa, permane la necessità meccanica di tutte le azioni e anche assoluta, quante siano anche inutili le distinzioni che abbia pensato per non essere costretto a servirsi del nome, asserita la stessa cosa. Ma per questo le nostre azioni libere non sono private né delle condizioni delle cause sufficienti,

come nel mio trattato ho mostrato e più profusamente nella *Telematologia*. Perciò poiché a pagina 39 definisce sconsideratamente la mia idea sulla libertà indegna per i filosofi e, laddove difendo la libertà generalmente, sostituisce la libertà di indifferenza ove voglia di nascosto, ciò, se ha fatto per ignoranza della causa, perdono facilmente e mi convinco che impari a filosofare, se, al contrario, a quello scopo sia accaduto che esponesse la mia causa, a confutare la quale era impari, al ludibrio e all'odio degli imperiti, ciò che da un filosofo ritengo fermamente che debba essere tenuto il più lontano possibile. Molte sono le cose che dal sistema dei dissenzienti percepisce meno rettamente, come ad esempio a pag. 47 ritiene che Leibniz con la propria armonia soltanto disputi contro quell'influsso fisico, laddove l'una delle due parti abbia sè solo passivamente, quale collegamento di animo e corpo nessuno abbia facilmente statuito, asserire, del resto, dalla mia idea questa stessa cosa è come delirare direttamente, quando piuttosto i moti prodotti dal corpo debbano essere condizioni dei sensi e cause insufficienti, per i quali spiriti le forze interiori siano eccitate e determinate. Il sistema leibniziano è opposto ad ogni nesso fisico, cioè ad un'azione reale contro la prima delle due parti degli uomini. Diversamente neanche Leibniz avrebbe potuto sembrare aver trovato un sistema nuovo, che ha pensato del tutto. Sappiamo bene perché non abbia eliminato il nesso ideale, e perché abbia anche trasferito e abbia potuto trasferire quel vago vocabolo di ragione all'armonia dell'animo e del corpo. Poiché Leibniz, come molte altre cose, a mutato anche il concetto di azione così da qui è avvenuto che per entrambe le parti umane abbia attribuito anche una reciproca azione sebbene meramente ideale. E ciò penso che da quasi nessuno che abbia letto Leibniz sia ignorato e perciò mi meraviglio che l'autore anonimo abbia potuto scrivere che pressoché tutti i filosofi che non abbiano assentito all'armonia prestabilita fino a questo punto non hanno seguito/colto il vero senso di questo sistema. Ciò è parlare contro l'evidenza. Affermano al contrario gli scritti noti tra il volgo e anche che non è difficile da comprendersi l'armonia prestabilita fin qui. Ma l'autore anonimo per la seconda volta ha sbagliato con le parole né ha visto di quale azione dell'animo sul corpo e, al contrario, del corpo sull'animo si discutesse. Non ha tentato tuttavia per primo di dedurre il nesso vero di animo e corpo dal sistema di Leibniz. Infatti, se ben ricordo, l'uomo illustre MART. KNUTZEN nel trattato sul commercio della mente e del corpo si è sforzato di conciliare lo stesso influsso fisico, che chiamano poco convenientemente, con la dottrina di Leibniz, e ha tentato di formare da ciò un concetto più corretto di quello. Tuttavia, nella qual cosa o ai difensori del nesso fisico non lascia nulla eccetto i nomi, o ha impresso nella mente più cose di quanto ha chiaramente enunciato, ciò che penso per lo più.

## Bibliografia

### *Opere di Kant*

E. Kant, *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive*, a cura di I. Petrocchi, Istituti Editoriali e Poligrafici internazionali, Pisa-Roma 2000; G. S. I.

ID, *Nuova delucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, in *Dissertazioni latine*, a cura di I. Agostini, Bompiani, Milano 2014; G. S. I.

ID, *La falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche*, a cura di S. Marcucci, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 2001; G. S. II.

ID, *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in *Scritti precritici*, Laterza, Bari 2000; G. S. II.

ID, *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in *Scritti precritici*, cit.; G. S. II.

ID, *Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale*, in *Scritti precritici*, cit.; G. S. II.

ID, *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, in *Scritti precritici*, cit.; G. S. II.

ID, *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, in *Dissertazioni latine*, cit.; G. S. II.

ID, *Enciclopedia filosofica*, a cura di G. Landolfi Petrone e L. Balbiani, Bompiani, Milano 2003; G. S. XXIX.

ID, *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2007; G. S. III e IV.

ID, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Laterza, Bari 2002; G. S. IV.

ID, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, Adelphi, Milano 2000; G. S. VIII.

ID, *Primi principi metafisici della scienza della natura*, a cura di S. Marcucci, Giardini editori e stampatori in Pisa, 2003; G. S. IV.

ID, *Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2004; G. S. V.

ID, *Critica del Giudizio*, trad. di A. Gargiulo, introduzione di P. D'Angelo, Laterza, Bari 2008; G. S. V.

ID, *Su una scoperta secondo la quale ogni nuova critica della ragion pura sarebbe resa superflua da una più antica*, in *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Laterza, Bari 1991; G. S. VIII.

ID, *La fine di tutte le cose*, in *Scritti sul criticismo*, cit.; G. S. VIII.

ID, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, introduzione e note di M. Foucault, Einaudi, Torino 2010; G. S. VII.

ID, *Kants handschriftlicher Nachlass, Metaphysik*, G. S. XVII e XVIII.

ID, *Kants handschriftlicher Nachlass, Moralphilosophie*, G. S. XIX.

ID, *Epistolario filosofico, 1761-1800*, a cura di O. Meo, Il Melangolo, Genova 1990; G. S. XI.

ID, *Logica*, a cura di L. Amoroso, Laterza, Bari 2010; G. S. IX.

ID, *I progressi della metafisica*, in *Scritti sul criticismo*, cit.; G. S. XX.

ID, *Realtà ed esistenza. Lezioni di Metafisica: introduzione e Ontologia*, a cura di A. Rigobello, Edizioni San Paolo, Milano 1998; G. S. XXXIII.

#### *Studi su Kant*

Abresch R., *Kausalität bei Kant. Der Mensch zwischen Naturnotwendigkeit und Freiheit*, AVM, München 2012.

Al-azm S. J., *The origins of Kant's arguments in the antinomies*, Oxford University Press, 1972.

Allison H. E., *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

ID, *The Kant-Eberhard Controversy*, The Johns Hopkins U. P., Baltimore-London 1973.

Alquié F., *La critique kantienne de la métaphysique*, PUF, Paris 1968.

Altmann A., *Eine bisher unbekannte frühe Kritik Eberhards an Kants Raum-und Zeitlehre*, in «Kant-Studien», 79 (1988), 3, pp. 329-341.

Aportone A. et al., *Il problema dell'intuizione. Tre studi su Platone, Kant, Husserl*, Bibliopolis, Napoli 2002.

Aquila R. E., *Necessity and Irreversibility in the Second Analogy (Kant)*, in «History of Philosophy Quarterly», 2 (1995), pp. 203-215.

Arata C., *A proposito della critica kantiana della metafisica speculativa*, in «Giornale di Metafisica», 13 (1958), 4, pp. 716-735.

Bayne S. M., *Kant on Causation. On the Fivefold Routes to the Principle of Causation*, State University of New York Press, 2004.

Beck L. W., *Early German Philosophy. Kant and his predecessors*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1969.

- ID, *Can Kant's synthetic judgments be made analytic?*, in *Kant: disputed questions*, edited by Moltke S. Gram, Quadrangle Books, Chicago 1967.
- ID, *Essay on Kant and Hume*, Yale University Press, New Haven and London 1978.
- ID, *Kant on the Uniformity of Nature*, in «Synthese», 47 (1981), 3, pp. 449-464.
- ID, The second analogy and the principle of indeterminacy, in «Kant-Studien», 57 (1966), 1-4, pp. 199-205.
- ID, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, University of Chicago Press, 1960.
- Bennett J., *Kant's Analytic*, Cambridge University Press, Cambridge 1966.
- ID, *Kant's Dialectic*, Cambridge University Press, London-New York 1974.
- Bernadete J., *The Deduction of Causality*, in AA. VV., *The philosophy of Immanuel Kant*, edited by R. Kennington, The Catholic University of America Press, Washington 1985.
- Berti E., *La contraddizione in Aristotele, Kant, Hegel e Marx*, in E. Berti et al., *La contraddizione*, Città Nuova, Roma 1977, pp. 9-31.
- ID, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, L'Epos, Palermo 1987.
- Blasucci S., *Il problema dell'intuizione in Cartesio, Kant e Bergson*, Levante, Bari 1979.
- Bloch E., *La filosofia di Kant. Dalle Leipziger Vorlesungen*, tr. it. di V. Scaloni, Mimesis, Milano-Udine 2010.
- Böhm E., *Die Auseinandersetzung zwischen I. Kant und J. A. Eberhard über Fragen der Ästhetik und Rhetorik. Eine semiotische Untersuchung*. Diss. Stuttgart 1981.
- Bontadini G., *Studi di filosofia moderna*, Vita e pensiero, Milano 1996.
- Brignone M., *La duplicità dell'uomo. La dialettica antinomica in Kant e Pascal*, Albo Versorio, Milano 2012.
- Brocker W., *Kants Beweis des Kausalgesetzes*, in «Kant-Studien», 78 (1987), 3, pp. 314-317.
- Buchdahl G., *Causality, causal laws and scientific theory in the philosophy of Kant*, in «British Journal for the Philosophy of Science», 16 (1965), 3, pp. 187-208.
- Campo M., *La genesi del criticismo kantiano*, Magenta, Varese 1953.
- Capone Braga G., *Il valore gnoseologico delle categorie di sostanza e di causa secondo Kant*, in «Giornale di Metafisica», 7 (1952), 6, pp. 696-710.
- Capozzi M., *Logica*, in *L'Universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*, a cura di S. Besoli et al., Quodlibet Studio, Macerata 2010, pp. 229-259.
- ID, *Pensare, parlare e udire in Kant*, in *Scienza e coscienza tra parola e silenzio*, a cura di P. Ciaravolo, Aracne, Roma 2006.

- Carabellese P., *Il problema teologico come filosofia*, Edizioni scientifiche Italiane, Napoli 1994.
- ID, *La filosofia dell'esistenza in Kant*, Adriatica, Bari 1969.
- Caracciolo A., *Studi kantiani*, a cura di D. Venturelli, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995.
- Carpi O. L., *Kant. I problemi della metafisica*, Panozzo Editore, Rimini 2004.
- Carrière B., *Raison suffisante et raison determinante de Leibniz à Kant*, in «Annales de l'Université de Toulouse le Mirail», 12 (1976), 5, pp. 49-58.
- Cassirer E., *Storia della filosofia moderna*, vol. II, Einaudi, Torino 1952.
- ID, *Vita e dottrina di Kant*, La Nuova Italia, Firenze 1984.
- ID e Heidegger M., *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928 e 1931)*, a cura di R. Lazzari, Unicopli, Milano 1990.
- Casula M., *Studi kantiani sul trascendente*, Marzorati, Milano 1963.
- ID, *L'argomento cosmologico: confutazione kantiana e controconfutazioni scolastiche*, in «Gregorianum», 37 (1956), 4, pp. 634-643.
- ID, *L'argomento cosmologico in Kant e nel razionalismo*, in «Giornale di Metafisica», 11 (1956), 2, pp. 225-247.
- Centi B., *I diversi significati del concetto di metafisica nella Critica della ragion pura: il problema delle loro relazioni*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», s. III, 10 (1980), 2, pp. 431-450.
- Chiodi P., *La dialettica in Kant*, in «Rivista di filosofia», 49 (1958), 2, pp. 254-283.
- ID, *La deduzione nell'opera di Kant*, Taylor, Torino 1961.
- Chiurazzi G., *Modalità ed esistenza. Dalla critica della ragion pura alla critica della ragione ermeneutica: Kant, Husserl, Heidegger*, Aracne, Roma 2009.
- Ciafardone R., *La Critica della ragion pura di Kant. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2007.
- ID, *L'illuminismo tedesco*, Loescher, Torino 1983.
- ID, *L'illuminismo tedesco. Metodo filosofico e premesse etico-teologiche (1690-1765)*, Il Velino, Rieti 1978.
- ID, *Sul rapporto Kant-Crusius*, in «Il Pensiero», 12 (1967), pp. 86-104.
- ID, *La Critica della ragion pura nell'Aetas Kantiana*, Japadre editore, L'Aquila 1990.
- Cicatello A., *Ontologia critica e metafisica. Studio su Kant*, Mimesis, Milano-Udine 2011.
- Cohen H., *Kants Theorie der Erfahrung*, F. Dümmler, Berlin 1871; tr. it. di L. Bertolini, *La teoria kantiana dell'esperienza*, Franco Angeli, Milano 1990.

- Colletti L., *Intervista politico- filosofica*, Laterza, Bari 1974.
- Colonnello P., *Tempo e necessità*, Japadre editore, L'Aquila 1987.
- Conti L., *Il principio di non contraddizione nella prospettiva epistemologica della Critica della ragion pura*, in *La contraddizione*, cit., pp. 85-119.
- Cunico G., *Metafisica*, in *L'universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*, cit., pp. 315-345.
- Di Vona P., *L'ontologia dimenticata. Dall'ontologia spagnola alla Critica della ragion pura*, La città del sole, Napoli 2008.
- Dodge J. R., *Uniformity of Empirical Cause-Effect Relations in the Second Analogy*, in «Kant-Studien», 73 (1982), 1, pp. 47-54.
- Drago Del Boca S., *Kant e i moralisti tedeschi*, Loffredo, Napoli 1937.
- Dryer D. P., *Kant's solution for verification in metaphysics*, G. Allen & Unwin, London 1966.
- Düsing K., *Forme di libertà nell'esposizione e soluzione kantiana della terza antinomia*, in *Leggere il presente. Questioni kantiane*, Carocci, Roma 2014.
- ID, *Libertà, moralità e determinazione naturale*, tr. it. di S. Bacin, in L. Fonnesu (a cura di), *Etica e mondo in Kant*, il Mulino, Bologna 2008.
- Eisler R., *Anschauung und Intuition in Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Mittler, Berlin 1927.
- Evellin F., *La raison pure et les antinomies. Essai critique sur philosophie kantienne*, Alcan, Paris 1907.
- ID, *La dialectique des antinomies kantienne troisième antinomie: Le déterminisme des causes physiques et la liberté*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 11 (1903), 6, pp. 749-772.
- Ewing A. C., *Kant's Treatment of Causality*, Archon Books, London 1969.
- Faggiotto P., *Il sostrato noumenico della natura in Kant*, in «Giornale di metafisica», 9 (1987), 3, pp. 405-427.
- ID, *Introduzione alla metafisica kantiana dell'analogia*, Massimo, Milano 1989.
- ID, *Metafisica e dialettica in Kant*, CUSL-Nuova Vita, Padova 1988.
- Failla Marianna (a cura di), *Leggere il presente. Questioni kantiane*, cit.
- ID, *Dell'esistenza. Glosse allo scritto kantiano del 1762*, Quodlibet Studio, Macerata 2012.
- Ferber E., *Der philosophische Streit zwischen I. Kant und Johann Aug. Eberhard*. Diss. Gießen, Berlin 1894.
- Ferretti G., *Ontologia e teologia in Kant*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997.

- Ficara E., *Die Ontologie in der Kritik der reinen Vernunft*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006.
- Findlay J. N., *Kant and the Transcendental Object. A Hermeneutic Study*, Clarendon Press, Oxford 1981.
- Finster R., *Spontaneität, Freiheit und unbedingte Kausalität bei Leibniz, Crusius und Kant*, in «*Studia Leibnitiana*», 14 (1982), 2, pp. 266-277.
- Förster E., *Kants Metaphysiksbegriff: vorkritisch, kritisch, nachkritisch*, in *Metaphysik nach Kant*, hrsg. von D. Henrich und R. P. Horstmann, Klett-Cotta, Stuttgart 1988.
- Foster F. H., *The Doctrine of the Transcendent Use of the Principle of Causality in Kant, Herbart and Lotze*, Ackermann and Glaser, Leipzig 1882.
- Franchini R., *Eutanasia dei principi logici*, Loffredo, Napoli 1989.
- ID, *Le origini della dialettica*, a cura di F. Rizzo, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2006.
- François A., *Temps et causalité chez Kant et Schopenhauer*, in «*Les Etudes Philosophiques*», 3 (2012), 102, pp. 367-387.
- Garelli G., *Sull'emendazione dell'imperfetto. La teologia cosmologica del Beweisgrund (1763) di Kant*, in A. Cantini (a cura di), «*Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze*», 8 (2002), pp. 89-117.
- Gawlina M., *Das Medusenhaupt der Kritik. Die Kontroverse zwischen Immanuel Kant und Johann August Eberhard*, Berlin-New York 1996.
- Giannetto G., *Kant e l'interpretazione*, Giannini, Napoli 1978.
- ID, *Pensiero e Disegno. Leibniz e Kant*, Loffredo, Napoli 1990.
- ID, *Principio di ragione e metafisica in Leibniz e Kant*, Loffredo, Napoli 1996.
- ID, *Serie, rapporto fra serie e tempo*, ScriptaWeb, Napoli 2009.
- ID, *Tempo e rappresentazione in Kant*, Diogene Edizioni, Napoli 2013.
- ID, *L'intelletto fra l'unità analitica e l'unità sintetica della coscienza in Kant*, in *Intelletto e ragione in Kant e Schopenhauer*, a cura di G. Giannetto, La scuola di Pitagora, Napoli 2015, pp. 15-66.
- Gram M. S., *The crisis of Synthetcity: The Kant-Eberhard Controversy*, in «*Kant-Studien*», 71 (1980), 1-4, pp. 155-180.
- Grapotte S., *La conception kantienne de la réalité*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2004.
- Grasso R., *Il concetto di nulla nella Critica della ragion pura*, in «*Philosophical Readings*», 2 (2010), 1, pp. 101-149.
- Gunkel A., *Spontaneität und moralische Autonomie*, Haupt, Bern-Stuttgart 1989.

- Guzzo A., *Kant precritico*, Fratelli Bocca, Torino 1924.
- Harper W., *Kant's Empirical Realism and the Second Analogy of Experience*, in «Synthese», 47 (1981), 3, pp. 465-480.
- Heidegger M., *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, a cura di V. Vitiello, Guida, Napoli 1989.
- ID, *Le tesi di Kant sull'essere*, in *Segnavia*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987.
- ID, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Bari 2006.
- Heidemann I., *Der Begriff der Spontaneität in der Kritik der reinen Vernunft*, in «Kant-Studien», 47 (1955/56), pp. 3-30.
- Heimsoeth H., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und Ontologische Grundlagen*, vol. I, Kölner Universitäts-Verlag, Köln 1956.
- ID, *C. Wolffs Ontologie und die Prinzipienforschung I. Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Kategorienlehre*, in Id., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, cit., vol. I, pp. 1-92.
- ID, *Kant und Plato*, in «Kant-Studien», 56 (1965), pp. 349-372.
- ID, *Zum kosmotheologischen Ursprung der Kantischen Freiheitsantinomie*, in «Kant-Studien», 57 (1966), 1-4, pp. 206-229.
- Hinske N., *La via kantiana alla filosofia trascendentale. Kant trentenne*, tr. it. di R. Ciafardone, Japadre, L'Aquila 1987.
- Hintikka J., *Kant on Existence, Predication, and the Ontological Argument*, in J. Hintikka and S. Knutilla (eds.), *The Logic of Being*, Reidel, Dordrecht-Boston-Lancaster 1986.
- Höffe O., *Immanuel Kant*, Il Mulino, Bologna 2004.
- Jacobi F. H., *Scritti Kantiani*, tr. it. a cura di G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia 1992.
- Kahl-Furthmann G., *Der Satz vom zureichenden Grunde von Leibniz bis Kant*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 30 (1976), 1, pp. 107-122.
- Kanzian C., *Kant und Crusius 1763*, in «Kant-Studien», 84 (1993), 4, pp. 399-407.
- Kawamura K., *Spontaneität und Willkür*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.
- Kemp Smith N., *A commentary to Kant's Critique of pure reason*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2003.
- Kerszberg P., *Fisica*, in *L'Universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*, cit., pp. 189-228.
- Kleingeld P., *The Conative Character of Reason in Kant's Philosophy*, in «Journal of the History of Philosophy», 36 (1998), 1, pp. 77-97.

- Klemme H., *Necessità pratica e indifferenza del volere. Considerazioni sulla libertas indifferentiae in Kant*, in *Etica e mondo in Kant*, a cura di L. Fonnesu, il Mulino, Bologna 2008.
- Kromidas N., *Die Zeit als Raum der Kausalität. Über die aktuelle Diskussion Kants*, München 2004.
- Kroner R., *Von Kant bis Hegel*, Tübingen 1921.
- Krouglov A. N., *Die Kausalität im Denken Kants*, in C. Esposito / P. Porro (a cura di), *La causalità*, «Quaestio. Annuario di storia della metafisica», n. 2, Brepols-Pagina, Turnhout-Bari 2002, pp. 519-554.
- Künkler S., *Kant e la determinazione. Fondazione e anfibia nella prima Critica*, Marsilio, Venezia 2009.
- Laas E., *Kants Analogien der Erfahrung. Eine kritische Studie über die Grundlagen der theoretischen Philosophie*, Weidemann, Berlin 1876.
- Lamacchia A., *La filosofia della religione in Kant*, Lacaita, Bari 1969.
- ID, *Percorsi kantiani*, Levante, Bari 1990.
- ID, *La formazione del criticismo nei primi scritti kantiani (1746-1770)*, Levante, Bari 1995.
- Landucci S., *Sul carattere intelligibile ed il carattere empirico in Kant*, in *Ethos e cultura*, Antenore, Padova 1991, pp. 321-333.
- La Rocca C. (a cura di), *Contro Eberhard. La polemica sulla Critica della ragion pura*, Giardini editori e stampatori in Pisa, 1994.
- ID, *Il conflitto delle interpretazioni. Kant, Meier, Eberhard e l'ermeneutica filosofica*, in «Fenomenologia e Società», 18 (1995), 2-3, pp. 84-108.
- Laudisa F., *La causalità*, Carocci, Roma 2010.
- Lovejoy A. O., *Kant's Antithesis of Dogmatism and Criticism*, in «Mind», 15 (1906), pp. 191-214.
- ID, *On Kant's reply to Hume*, in *Kant: disputed questions*, cit.
- Lutterfelds W., *Kants Kausalcategory. Ein stammesgeschichtliches Aposteriori?*, in «Philosophia Naturalis», 19 (1982), pp. 104-124.
- Maier A., *Kant Qualitätskategorien*, «Kant-Studien», 65 (1930), pp. 8-23.
- Malherbe M., *Kant ou Hume ou la raison et le sensible*, Vrin, Paris 1980.
- Malzkorn W., *Kants Kosmologie-Kritik. Eine formale Analyse der Antinomienlehre*, De Gruyter, Berlin-New York 1999.
- Mancini I., *Guida alla Critica della ragion pura*, 2 voll., QuattroVenti, Urbino 1982-1988.

- Manco F., *Schematismo e simbolicità. La questione dell'immaginare in Kant*, CUEM, Milano 2009.
- Manganaro P., *Platone in Kant*, in Id., *Saggi e studi kantiani*, CUECM, Catania 2008.
- Manno A. G., *Il criticismo kantiano alla luce della filosofia analitica e della scienza*, 2 voll., Adriatica, Bari 1975-1976.
- Marchesi A., *Il principio di non contraddizione in Aristotele e in Kant e la funzione del tempo*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 52 (1960), 4, pp. 413-30.
- Marck S., *Platos Erkenntnislehre in ihren Beziehung zur Kantischen*, in «Kant- Studien», 18 (1913), pp. 246-262.
- Marcucci S., *Kant e i primi principi "metafisici" della scienza della natura: dai Metaphysische Anfangsgründe del 1786 all'Opus postumum*, in «Verifiche», 15 (1986), 3, pp. 203-229.
- Marigo G., *La contraddizione e l'opposizione reale nel pensiero precritico di Kant dal 1755 al 1763*, in *La contraddizione*, cit., pp. 71-83.
- Marquardt A., *Kant und Crusius*, Kiel 1885.
- Martin G., *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, 4a ed., De Gruyter, Berlin 1969.
- Martinetti P., *Kant*, Fratelli Bocca, Milano 1943.
- Massolo A., *Introduzione alla analitica kantiana*, Sansoni, Firenze 1946.
- Masullo A., *Il senso del fondamento*, a cura di G. Cantillo e C. de Luzenberger, Editoriale Scientifica, Napoli 2007.
- Mathieu V., *La filosofia trascendentale e l'Opus postumum di Kant*, Ed. di Filosofia, Torino 1958.
- Meier C. W., *Kant's Second Analogy: A Reconstruction*, Duke University Diss., 1972.
- Melchiorre V., *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano 1991.
- Melnick A., *Kant's Analogies of Experience*, University of Chicago Press, Chicago 1973.
- Meoli A., *Elementi di un'ontologia dinamica in Kant e Platone. Il Sofista e la Critica della ragion pura a confronto in Platone nel pensiero moderno e contemporaneo*, a cura di A. Muni, Limina Mentis, Villasanta (MB) 2015, vol. VI, pp. 75-94.
- ID, *Libertà e necessità in Kant. Dalla terza antinomia all'autodeterminazione pratica della ragione*, in *Intelletto e ragione in Kant e Schopenhauer*, cit., pp. 117-155.
- ID, *La concezione kantiana del nihil negativum e l'interpretazione di E. Mayz Vallenilla*, in «Logos. Rivista di Filosofia», 9 (2014), pp. 119-145.

- Micheli G., *Platone e la matematica nell'interpretazione kantiana*, in *Kant a due secoli dalla Critica*, a cura di G. Micheli e G. Santinello, La Scuola, Brescia 1984, pp. 255-273.
- Mollowitz G., *Kants Platoauffassung*, in «Kant-Studien», 40 (1935), pp. 13-67.
- Moretto A., *Matematica*, in *L'universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*, cit., pp. 261-313.
- Mori M., *Libertà, necessità, determinismo*, il Mulino, Bologna 2001.
- Murphy J. G., *Kant's Second Analogy on Answer to Hume*, «Ratio», 11 (1969), 1, pp. 75-78.
- Organte A., *Sul concetto kantiano di nulla*, Cleup, Padova 2003.
- ID, *Dal nihil negativum di Baumgarten all'oggetto in generale di Kant*, in *Kant a due secoli dalla Critica*, cit., pp. 275-282.
- ID, *Il concetto kantiano di nihil negativum: un'apparente sopravvivenza razionalistica nella Critica della ragion pura*, in «Verifiche», 11 (1982), 1, pp. 25-48.
- Paci E., *Modalità, coscienza empirica e fondazione in Kant*, in «Il Pensiero», 11 (1966), 1-2, pp. 5-22.
- Paolinelli M., *Fisico-teologia e principio di ragion sufficiente. Boyle, Maupertuis, Wolff, Kant*, Vita e Pensiero, Milano 1971.
- Pareyson L., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000.
- Paton H. J., *Kant's metaphysics of experience. A commentary on the first half of the Kritik der Reinen Vernunft*, 2 voll., G. Allen & Unwin Ltd, London 1936.
- Paulsen F., *Kant*, tr. it. di B. A. Sesta, Sandron, Palermo, s. d.
- ID, *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie*, Fues, Leipzig 1875.
- Pera M., *Hume, Kant e l'induzione*, Il Mulino, Bologna 1982.
- Perls H., *Plato und Kant, ein Dialog*, in Id., *Goethes Ästhetik und andere Aufsätze zu Literatur und Philosophie*, Francke, Bern-München 1969.
- Petrassi G., *Il problema della causalità in I. Kant*, Bulzoni, Roma 1991.
- Pettoello R., *Leggere Kant*, La Scuola, Brescia 2014.
- Pimpinella P. et al., *Indici e concordanze degli scritti latini di Immanuel Kant*, vol. II, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1991.
- Posy C. J. et al., *Kant on Causality, Freedom, and Objectivity*, William A. Harper and Ralf Meerbote editors, University of Minnesota Press, Minneapolis 1984.
- Prieur M., *Kant et la philosophie transcendantale du rien*, in «Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice», 1 (1977), pp. 95-114.

- Puech M., *Kant et la causalité. Etude sur la formation du système critique*, Vrin, Paris 1990.
- Rauschenberger W., *Die Antinomien Kants*, Berlin 1923.
- Rebernik P., *Heidegger interprete di Kant. Finitezza e fondazione della metafisica*, Edizioni ETS, Pisa 2006.
- ID, *Causalità, libertà, tempo. Heidegger e l'antinomicità della ragione in Kant*, in *Leggere il presente. Questioni kantiane*, cit., pp. 81-114.
- Riconda G., *Invito al pensiero di Kant*, Mursia, Milano 1987.
- Rigobello A., *I limiti del trascendentale in Kant*, Silva, Milano 1963.
- Rohs P., *In welchem Sinn ist das Kausalprinzip eine Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung?*, in «Kant-Studien», 76 (1985), 4, pp. 436-450.
- Roser A., *Kants zweite Analogie der Erfahrung. Ein Beispiel für Satzklassentransformationen in iterierten Beschreibungen*, in «Kant-Studien», 88 (1997), 3, pp. 257-279.
- Ruble R. S., *Kant's Second Analogy and Hume's Theory of Causality*, University of Wisconsin Press, Madison 1970.
- Rumsey J. P., *The Development of Character in Kantian Moral Theory*, in «Journal of the History of Philosophy», 27 (1989), 2, pp. 247-265.
- Sachta P., *Die Theorie der Kausalität in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1975.
- Sala G. B., *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*, De Gruyter, Berlin-New York 1990.
- Salvucci P., *Grandi interpreti di Kant, Fichte e Schelling*, QuattroVenti, Urbino 1984.
- ID, *L'uomo di Kant*, Argalia, Urbino 1975.
- ID, *Kant e la temporalità*, in *Il concetto di tempo. Atti del XXXII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana*, a cura di G. Casertano, Loffredo, Napoli 1997.
- Sandberg E. C., *Causa Noumenon and Homo Phaenomenon*, in «Kant-Studien», 75 (1984), 3, pp. 267-279.
- Santinello G., *Conoscere e pensare nella filosofia di Kant*, Liviana, Padova 1963.
- ID, *Metafisica e critica in Kant*, Pàtron, Bologna 1965.
- Scaravelli L., *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze 1973.
- ID, *L'Analitica Trascendentale. Scritti inediti su Kant*, La Nuova Italia, Firenze 1980.
- Schmucker J., *Die Gottesbeweise beim vorkritischen Kant*, in «Kant-Studien», 54 (1963), 1-4, pp. 445-463.
- ID, *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, De Gruyter, Berlin-New York 1980.

- Schussler I., *Causalità ed temporalità dans la Critique de la raison pure de Kant*, in «Archives de Philosophie», 44 (1981), pp. 43-61.
- Scribano E., *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Laterza, Bari 1994.
- Sgarbi M., *Kant's Ethics as a Part of Metaphysics: The Role of Spontaneity*, in «Kant e-prints», 2 (2008), pp. 265-278.
- ID, *Spontaneity from Leibniz to Kant. Sources and Studies*, in H. Breger et al. (a cura di.), *Einheit in der Vielheit: XII. Internationaler Leibniz-Kongress*, Leibniz Gesellschaft, Hannover 2006, pp. 989-996.
- Siani A. L., *Kant e Platone. Dal mondo delle idee all'idea nel mondo*, Edizioni ETS, Pisa 2007.
- Sichirolo L., *Dialettica*, Isedi, Milano 1973.
- Smith W., *Kant and the general law of causality*, in «Philosophical Studies», 32 (1977), pp. 113-128.
- Suchting W. A., *Kant's Second Analogy of Experience*, in «Kant-Studien», 58 (1967), 1-4, pp. 355-369.
- Swabey W. C., *Kant's Analogies of Experience*, in «Philosophical Review», 31 (1922), 1, pp. 41-47.
- Thiele G., *Kant's intellektuelle Anschauung als Grundbegriff seines Kriticismus: dargestellt und gemessen am kritischen Begriffe der Identität von Wissen und Sein*, Niemeyer, Halle 1876.
- Tilliet X., *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, trad. it. di G. Losito, a cura di F. Tomasoni, Morcelliana, Brescia 2001.
- Tonelli G., *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768*, ed. «Filosofia», Torino 1959.
- ID, *Die Anfänge von Kants kritik der Kausalbeziehungen und ihre Voraussetzungen im 18. Jahrhundert*, in «Kant-Studien», 57 (1966), pp. 417-456.
- ID, *Die Umwälzung von 1769 bei Kant*, in «Kantstudien», 54 (1963), pp. 369-375.
- ID, *Die Voraussetzungen zum Kantischen Urteilstafel in der Logik des 18. Jahrhunderts*, in *Kritik und Metaphysik. Studien, Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, hrsg. von F. Kaulbach und J. Ritter, Berlin 1966, pp. 134-158.
- ID, *L'origine della tavola dei giudizi e del problema della deduzione delle categorie in Kant*, in «Filosofia», 7 (1956), 1, pp. 120-139.
- Tuppini T., *Kant. Sensazione, realtà, intensità*, Mimesis, Milano 2005.

- Vaihinger H., *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 voll., Verlag von W. Spemann, Stuttgart 1881-1882.
- ID, *Die transzendente Deduktion der Kategorien*, Niemeyer, Halle 1902.
- Vallenilla E. Mayz, *El problema de la nada en Kant*, Revista de Occidente, Madrid 1965.
- ID, *Kants Begriff des Nichts und seine Beziehungen zu den Kategorien*, in «Kant-Studien», 56 (1965), 3-4, pp. 342-348.
- Vanni Rovighi S., *Introduzione allo studio di Kant*, La Scuola, Brescia 1968.
- ID, *Storia della filosofia moderna*, La Scuola, Brescia 1976.
- Veca S., *Fondazione e modalità in Kant*, Il Saggiatore, Milano 1969.
- ID, *Sulla genesi della modalità in Kant*, in «Il Pensiero», 11 (1966), 1-2, pp. 23-57.
- Venturelli D., *Tempo, autocoscienza e libertà nella filosofia di Kant*, in «Giornale di metafisica», 15 (1993), 1, pp. 19-39.
- Vieillard-Baron J. L., *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Beauchesne, Paris 1979.
- Visentin M., *Il significato della negazione in Kant*, Il Mulino, Napoli 1992.
- Vleeschauwer de H. J., *The Development of kantian Thought*, trans. by A. R. C. Duncan, Nelson, London 1962.
- ID, *La dèduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, 3 voll., De Sikkel-Leroux-Nijhoff, Anvers-Paris 1934-1937.
- Vollrath E., *Kants these über das Nichts*, in «Kant-Studien», 61 (1970), 1-4, pp. 50-65.
- Volpi F., *Soggettività e temporalità: considerazioni sull'interpretazione heideggeriana di Kant alla luce delle lezioni di Marburgo*, in *Kant a due secoli dalla Critica*, cit., pp. 161-179.
- Wartenberg M., *Kants Theorie der Kausalität mit besonderer Berücksichtigung der Grundprincipien seiner Theorie der Erfahrung. Eien historisch-kritische Untersuchung zur Erkenntnistheorie*, H. Haacke, Leipzig 1899.
- Watkin E., *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge University Press, 2005.
- Weil E., *Pensare e conoscere, la fede e la cosa in sé*, in Id. *Problemi kantiani*, trad. it. a cura di P. Venditti, QuattroVenti, Urbino 1980.
- Wike V. S., *Kant's antinomies of reason. Their origin and their resolution*, University Press of America, Washington (D. C.) 1982.
- Wilkerson T. E., *Time, Cause and Object: Kant's Second Analogy of Experience*, in «Kant-Studien», 62 (1971), 1-4, pp. 351-366.
- Wolff R. P., *Kant's theory of mental activity. A commentary on the transcendental analytic of the Critique of pure reason*, Harvard University Press, Cambridge 1963.

Wundt M., *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Enke, Stuttgart 1924.

Wundt W., *Kant's kosmologische Antinomien und das Problem der Unendlichkeit*, in *Philosophische Studien*, hrsg. von W. Wundt, Leipzig 1885, vol. II, pp. 495-538.

*Altri autori citati e consultati*

Aristotele, *La Metafisica*, a cura di C. A. Viano, Utet, Torino 2005.

ID, *Le Categorie*, a cura di M. Zanatta, Bur, Milano 2007.

Badano C., *Il possibile fra l'essere e il nulla. Il ritorno della questione ontologica fondamentale nella filosofia del Novecento*, Edizioni Unicopli, Milano 2009.

Baumgarten A. G., *Metaphysica*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2012.

Bellin N., *I diversi tipi di opposizione nelle Categorie di Aristotele*, in E. Berti et al., *La contraddizione*, cit., pp. 33-41.

Benden M., *Christian August Crusius. Wille und Verstand als Prinzipien des Handelns*, Bonn, Bouvier Verlag 1972.

Bianco B., *L'illuminismo tedesco*, estratto da *Grande antologia Filosofica. Il pensiero moderno (Secoli XVII-XVIII)*, Marzorati, Milano 1968.

ID, *Libertà e fatalismo. Sulla polemica tra Joachim Lange e Christian Wolff*, in «Verifiche», 15 (1986), 1-2, pp. 43-89.

Campo M., *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1939.

Carboncini S., *Crisi della metafisica dogmatica e fondazione del concetto di libertà nella filosofia di Christian August Crusius* (MS Dissertation), Firenze 1980/81.

Cartesio R., *Risposte I*, in *Opere filosofiche*, vol. II, Laterza, Bari 2009.

ID, *Risposte IV*, in *Opere filosofiche*, vol. II, cit.

Casula M., *La metafisica di A.G. Baumgarten*, Mursia, Torino 1973.

Crusius Chr. A., *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis*, in *Die philosophischen Hauptwerke*, hrsg. von S. Carboncini und R. Finster, Bd. IV, Olms, Hildesheim-Zürich- New York 1987.

ID, *Dissertatio philosophica de corruptelis intellectus a voluntate pendentibus*, in *Die philosophischen Hauptwerke*, Bd. IV, cit.

ID, *Dissertatio philosophica de appetitibus insitis voluntatis humanae*, in *Die philosophischen Hauptwerke*, Bd. IV, cit.

- ID, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Warheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetz werden*, in *Die philosophischen Hauptwerke*, hrsg. von G. Tonelli, Bd. II, Olms, Hildesheim 1964.
- ID, *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*, in *Die philosophischen Hauptwerke*, hrsg. von G. Tonelli, Bd. III, Olms, Hildesheim 1965.
- ID, *Istruzione per vivere in modo razionale*, a cura di R. Ciafardone, Orthotes, Napoli-Salerno 2014.
- Giacon C., *La causalità nel razionalismo moderno: Cartesio, Spinoza, Malebranche, Leibniz*, Fratelli Bocca, Milano-Roma 1954.
- Givone S., *Storia del nulla*, Laterza, Bari 2008.
- Gradi R., *Il principio di ragion sufficiente in Leibniz*, in «Sapienza», 5 (1952), pp. 406-414.
- Heidegger M., *Essere e Tempo*, ed. it. a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2009.
- ID, *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, cit.
- ID, *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, cit.
- ID, *Il concetto del tempo*, Adelphi, Milano 2008.
- Jaitner W. R., *Thomasius, Rüdiger, Hoffmann und Crusius. Studien zur Menschenkunde und Theorie der Lebensführung im 18 Jahrhundert*, Bleicherode 1939.
- Kobau P., *Essere qualcosa. Ontologia e psicologia in Wolff*, Trauben, Torino 2004.
- Leibniz G. W., *Saggi di Teodicea*, in *Scritti filosofici*, a cura di D. O. Bianca, vol. I, Utet, Torino 1967.
- ID, *Dio e i possibili*, in *Scritti filosofici*, vol. I, cit.
- ID, *I principi razionali della natura e della grazia*, in Id., *Monadologia*, a cura di S. Cariati, Bompiani, Milano 2008.
- Lüthje H., *Christian Wolffs Philosophiebegriff*, in «Kant-Studien», 30 (1925), pp. 39-66.
- Marcolungo F. L., *Wolff e il possibile*, Antenore, Padova 1982.
- ID, *Le radici del possibile. Note per una interpretazione problematica della filosofia di Ch. Wolff*, in *Logica e semantica ed altri saggi*, Padova 1975, pp. 199-218.
- Merker N., *L'illuminismo tedesco*, Laterza, Bari 1974.
- Pichler H., *Ueber Christian Wolffs Ontologie*, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, Leipzig 1910.
- Piro F., *Spontaneità e Ragion sufficiente. Determinismo e filosofia dell'azione in Leibniz*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002.
- Reusch P., *Systema metaphysicum*, II ed., Jena 1743.

- Rossitto C., *Opposizione e non contraddizione nella Metafisica di Aristotele*, in *La contraddizione*, cit., pp. 43-69.
- Schelling F., *Filosofia della rivelazione*, tr. it. a cura di A. Bausola, 2 voll., Zanichelli, Bologna 1972.
- Schopenhauer A., *La quadruplici radice del principio di ragione sufficiente*, a cura di A. Vigorelli, Guerini e Associati, Milano 1999.
- Simionato M., *Nulla e negazione. L'aporia del nulla dopo Emanuele Severino*, Edizioni Plus-Pisa University Press, 2011.
- Subacchi M., *Bergson, Heidegger, Sartre. Il problema della negazione e del nulla*, Oxenford Universale Atheneum, 2002.
- Vattimo G., *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Bari 2008.
- Viti Cavaliere R., *Il Gran Principio. Heidegger e Leibniz*, Loffredo, Napoli 1989.
- Von Seitz A., *Die Willensfreiheit in der Philosophie des Chr. Aug. Crusius*, Göbel, Würzburg 1899.
- Wolff C., *Philosophia prima sive ontologia*, hrsg. von J. Ecole, Olms, Hildesheim 1962.
- ID, *Metafisica tedesca, con le Annotazioni alla Metafisica tedesca*, a cura di R. Ciafardone, Bompiani, Milano 2003.
- ID, *Logica Tedesca*, a cura di R. Ciafardone, Bompiani, Milano 2011.
- ID, *Cosmologia generalis*, in Id., *Gesammelte Werke*, II.4, hrsg. von J. Ecole, Olms, Hildesheim 1964.