



Tópicos (México)

ISSN: 0188-6649

Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

Campo, Alessandra

Il fatto della ragione e la conoscenza adeguata: Kant con Spinoza

Tópicos (México), núm. 63, 2022, Maio-Agosto, pp. 89-129

Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v63i0.1656>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323072023003>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

redalyc.org
UAEM

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

<http://doi.org/10.21555/top.v63i0.1656>

The Fact of Reason and Adequate Knowledge: Kant with Spinoza

Il fatto della ragione e la conoscenza adeguata: Kant con Spinoza

Alessandra Campo
Università degli Studi di L'Aquila
Italia
alessandra.campo@univaq.it

Recibido: 16 – 01 – 2020.
Aceptado: 04 – 04 – 2020.
Publicado en línea: 18 – 04 – 2022.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

Recently the literature dedicated to the Kantian reception of Spinoza has experienced a significant increase. There are several studies dedicated to mapping the presence of the latter in both pre-critical and critical writings of the former, and different are the results achieved by each. Yet, with the exception of a few references to the section in which Spinozism is presented as the only alternative to transcendental idealism, the *Critique of Practical Reason* is almost never mentioned nor, even less, is it customary to look at it in an attempt to find something that attenuates the contrast between the two philosophies. The aim of this essay is to show how it is precisely in the second *Critic*, and in particular by introducing the Fact of Reason, that Kant thinks, so to speak, together with Spinoza. Indeed, in 1788 the moral law works as an adequate idea that makes us active causes, and the experience of the freedom procured by the conscience that we have of it is, therefore, very similar to the experience of eternity illustrated by the fifth book of the *Ethics*.

Keywords: Kant; Spinoza; Fact of Reason; moral law; adequate ideas; freedom.

Riassunto

Recentemente la letteratura dedicata alla ricezione kantiana di Spinoza ha conosciuto un sensibile incremento. Diversi sono gli studi consacrati alla mappatura della presenza di quest'ultimo negli scritti sia precritici che critici del primo, e diversi sono i risultati conseguiti da ciascuno. Eppure, con l'eccezione di qualche richiamo alla sezione in cui lo spinozismo è presentato come l'unica alternativa all'idealismo trascendentale, la *Critica della ragion pratica* non è quasi mai menzionata né, tanto meno, si è soliti guardare ad essa nel tentativo di trovare qualcosa che attenui il contrasto tra le due prospettive. Scopo del presente saggio è mostrare come sia proprio nella seconda *Critica*, e in particolare introducendo il *Faktum* della ragione, che Kant pensa, per così dire, assieme a Spinoza. Nel 1788, la legge morale si comporta come un'idea adeguata che ci rende cause attive, e l'esperienza della libertà procurata dalla coscienza che ne abbiamo risulta essere, perciò, analoga all'esperienza dell'eternità illustrata dal V libro dell'*Etica*.

Parole chiave: Kant; Spinoza; fatto della ragione; legge morale; idee adeguate; libertà.

Parte 1. La seconda navigazione di Kant¹

1.1. Il primato della ragion pratica

Nel suo saggio dedicato a un confronto tra l'etica spinoziana e quella kantiana, Fernández García (1992, p. 151)² ha sostenuto, con buone ragioni, che entrambe sono etiche razionalistiche improntate alla realizzazione dell'autonomia. In ciascuna, è la *razón crítica* a fare la differenza perché, sia Spinoza che Kant, ritengono che solo una certa 'conoscenza' sia in grado di provare la realtà della libertà.³ Essa si nutre della distinzione del puro dal pratico,⁴ e il fatto che le prime sezioni

¹ Alcune tesi di quest'articolo sono discusse anche in Campo (2020b).

² Tra i lavori dedicati all'*enjeu* di Kant con Spinoza dal 1980 a oggi, cfr. Allison (1980, pp. 199-228), Morichère (1980, pp. 33-48), De Flavii (1984), Crampe-Casnabet (1985, pp. 57-63), Sylvain (1989), Castaing (1990, pp. 263-284), Crépon (1998, pp. 389-402), Prélorentzos (1999, pp. 76-86), Dejardin (2001), Ward (2002, pp. 221-236), Ibáñez Fanés (2004, pp. 81-99), José Martínez (2004, pp. 339-354), Basile (2010, pp. 17-37), Lord (2011), Chignell (2012, pp. 635-675), Brewer e Watkin (2012, pp. 163-187), Cody Staton (2013, pp. 17-34), Boehm (2014), Bolduc (2015), Hoffer (2016, pp. 185-210), Hanke (2016, pp. 196-199), Richardson (2019, pp. 839-857). Fra le più recenti monografie dedicate alla ricezione tedesca di Spinoza e alla sua presenza nella filosofia kantiana e post-kantiana, cfr. Bell (1984), Beiser (1987, 2002), Zammito (1992, 2002), Di Giovanni (1992, pp. 417-447), Israel (2001), Moreau (2001, pp. 1-22; 2009), Götschel (2004), Förster e Melamed (2013), Morfino (2016), Dahlstrom (2018). Tra gli studi più importanti dedicati alla relazione tra Kant e Spinoza prima del 1980, cfr. Betz (1883), Hemann (1901, pp. 273-339), Campo (1933, pp. 38-84), Grassi (1941, pp. 68-90 e 140-161), Philonenko (1959), Pupi (1960) e Timm (1974).

³ Si tratta, nel caso di Spinoza, di quella libertà identica alla necessità e, nel caso di Kant, della libertà trascendentale. Anche quest'ultima, come vedremo, è una *libertas necessitatis* e non una *libertas arbitrii*. Nessuna delle due consiste nella scelta tra due alternative o in una fantomatica spontaneità di cui siamo coscienti. Sia per Spinoza che per Kant la libertà è un'attività auto-causativa in cui si è indipendenti dalle cause o condizionamenti esterni e dipendenti solo da sé. Sulla ripresa spinoziana della stoica *autarkeia* in *Eth.* III, def. I, II e prop. I) cfr. Scribano (2009, pp. 567 e sgg.).

⁴ Spinoza distingue tra conoscenza inadeguata o immaginaria e conoscenza adeguata o razionale. Kant, in modo analogo, afferma che la legge

della seconda *Critica* svolgano una funzione simile a quella affidata da Spinoza alla celebre appendice del primo libro dell'*Etica* è, in proposito, significativo. L'estromissione del ‘patologico’ che Kant vi persegue prima di enunciare la legge fondamentale ha lo stesso fine della spinoziana *emendatio intellectus*: liberare la ragione dai suoi condizionamenti empirici affinché qualcosa come una ‘seconda navigazione’ di platonica memoria sia possibile.

Appoggiandosi su gran parte delle conclusioni attinte dalla *Grundlegung*,⁵ nel 1788 Kant vuole dimostrare che l’imperativo categorico funziona, e che la ragion pura, nel suo uso pratico, è in grado, da sola, di determinare la volontà.⁶ Essa è pratica tramite concetti a priori e, nondimeno, con questa possibilità o estensione, non guadagna nulla rispetto alla sua capacità di comprensione. Nel suo uso pratico, la ragion pura guadagna un’assicurazione in termini di realtà oggettiva, sebbene unicamente pratica, rispetto al suo concetto non contraddittorio di libertà, mentre, con riferimento alla categoria di causalità, ricava la sua applicazione, il suo significato. Il ‘fatto della ragione’ fornisce alla categoria non schematizzata di causa (*KpVA* 8-10) “un’applicazione reale (*wirkliche Anwendung*) che si può indicare in concreto nelle intenzioni” (*KpV A* 99), e ciò è sufficiente a rendere lecito quest’uso della ragione “anche in riferimento ai noumeni” (*KpVA* 99).

Nelle massime in cui la ragione esprime la sua efficacia causale⁷ la categoria di causa riceve il suo contenuto, e Kant è convinto che, se si è in

e l’intelletto subentrano, rispettivamente, allo schema e all’immaginazione (*KpV A* 122).

⁵ A sostenere una continuità tra la deduzione contenuta nella terza sezione della *Grundlegung* e quella permessa dal *Faktum* della seconda *Critica* sono, fra gli altri, Heinrich (1973, pp. 223-254), Łuków (1993, pp. 204-221), Sussman (2008, pp. 52-81), Wood (2008), O’Neill (2011, pp. 81-99), Tenenbaum (2012, pp. 555-589) e Ware (2017, pp. 116-147). Tra coloro che avversano questa ipotesi vi sono, invece, Beck (1960), Korsgaard (1989, pp. 159-187), Allison (1990), Rawls (2000), Franks (2005), Guyer (2007, pp. 444-464), Timmermann (2010, pp. 73-89), Galvin (2017, pp. 37-56) e Puls (2018, pp. 159-183).

⁶ Nel 1788 la determinazione razionale della volontà è ciò che va provato perché, se esiste una causalità incondizionata, esiste altresì una ragione pura pratica.

⁷ In ambito pratico la ragione è causa della realtà delle proprie idee perché il campo morale è il campo “dove l’umana ragione mostra una vera causalità, e dove le idee divengono cause efficienti (delle azioni e dei loro oggetti)” (*KrVA*

grado di agire secondo la legge (rendendosi conto di quando lo si fa), si è liberi.⁸ Il mondo intelligibile è il mondo in cui la libertà produce effetti e, così, anche l'espressione del fatto che la ragione determina un mondo di leggi morali indipendenti dalla sensibilità. Più in particolare, il regno dei fini è “l'idea di una natura, non data empiricamente, ma possibile mediante la libertà”⁹ e la legge morale, che Kant definisce una legge di “causalità mediante libertà” (*KpV A* 188), è la legge della sua costituzione. ‘Causalità’, cioè, significa ‘causazione’ e ‘mediante’ rimanda all'azione immanente del noumeno sul fenomeno. La legge morale conferisce un significato positivo al concetto di *causa noumenon* e il *factum rationis* mostra che questo concetto è attivo, ossia che la causalità intelligibile è reale.

Quantunque sia una natura costituita solo al momento del compimento dell'atto, il mondo noumenico non è un *ens imaginationis*. La sua realtà è oggettiva, anche se da un punto di vista pratico, perché il primato della *praktische Vernunft* è, per molti versi, il primato del reale sul possibile (Gonnelli, 1991, p. 61) o dell'agire sul conoscere. Pratico, per Kant, è ciò che è possibile per mezzo della libertà, ma ‘possibile’ vuol dire ‘reale’, ‘esistente’ in senso non modale. Pratico, allora, è ciò che esiste per mezzo della libertà: ciò che si pensa (e produce) quando si agisce in conformità alla legge. *Pensare* una legislazione universale, nella seconda *Critica*, significa *determinare positivamente* il mondo dell'intelletto

318). Per Kant nel suo uso pratico, “la ragion pura possiede persino la causalità per produrre *realmente* ciò che è *contenuto nel suo concetto*” (*KrV B* 385, corsivi nostri). Mediante la ragion pratica, infatti, “non si ottiene altro se non che quei concetti vengano a esser reali, e ad avere effettivamente i loro (possibili) oggetti, senza che tuttavia ci sia dato nulla di una loro intuizione” (*KpV A* 242). Nella *Reflexion* 2796, databile tra il 1769 e il 1776, si legge: “pratica è una conoscenza che si riferisce all'oggetto per mezzo dell'uso della libertà”. E fra parentesi viene soggiunto: “[che] contiene l'atto per cui un oggetto diventa reale” (16: 517; trad. nostra). Anche nella nota n. 2797, probabilmente precedente il 1780, si trova scritto qualcosa di simile: “sono conoscenze teoretiche quelle che muovono l'intelletto col giudizio, pratiche quelle che muovono la volontà con l'azione” (16: 518; trad. nostra).

⁸ La complessità della concezione kantiana della libertà è stata oggetto di numerosissimi lavori che, per ragioni di spazio, non possiamo qui ricordare. Tra questi, cfr. Allison (1990, 2020), Carnoix (1973), Prauss (1983) e Landucci (1994).

⁹ Una natura sovrasensibile a cui diamo realtà oggettiva, quanto meno sotto il rispetto pratico (*KpV A* 76).

puro che ne è il prodotto, giacché l'impossibilità di conoscere la libertà sancita dalla prima *Critica* e dalla *Fondazione* —la libertà era un “concetto necessariamente incomprensibile” (Dejardin, 2001, p. 26)— diviene nella *Critica della ragion pratica*, la condizione di possibilità per poterla realizzare.¹⁰

1.2. Il fatto della ragione

Nel 1788, né la legge morale né la libertà sono oggetti di intuizione e, quindi, di conoscenza. La loro deduzione, per Kant, è impossibile sebbene, di contro, l'esposizione dell'unico fatto della ragione risulti sufficiente.¹¹ Indeducibile, la legge morale si mostra e questo, nella seconda *Critica*, basta a garantire la sua realtà. L'indeducibilità è anzi il segno della certezza, pragmaticamente rilevante, con cui essa si afferma nella coscienza. Perciò, seppure non sia deducibile, questo nemmeno costituisce un problema. Come realtà, nonostante l'esperienza non la confermi a posteriori né permetta di dedurla a priori, “essa sussiste saldamente per sé stessa [*für sich selbst*]” (*KpV* A 82) in quanto *prima cognitione* oltre la quale non è punto possibile risalire. La legge morale è un principio primitivo che si auto-valida e che, in luogo di essere dedotto, permette, piuttosto, la deduzione della libertà trascendentale di cui è il documento, “la prova [*Beweis*]” (*KpV* A 82). Al posto di una deduzione del principio morale, dice Kant:

Compare qualcosa di diverso e totalmente paradossale [*Widersinnisches*]: e cioè che, al contrario, tale principio serve di deduzione di una facoltà imperscrutabile che

¹⁰ Nella terza sezione della *Grundlegung*, la deduzione della libertà appare praticabile solo previa subordinazione della critica alla metafisica. Il movimento con cui Kant tenta di dedurla finisce per implicare l'indebito passaggio dal pensiero (il noumeno, l'intelligibile) all'essere (il fenomeno, il sensibile) e, per questo, viene respinto. Ciò nonostante, l'inciampo della libertà come pura possibilità funziona, nel 1788, come la chiave di volta per l'affermazione della *Wirklichkeit der Freiheit*. Qui l'uso delle idee della ragione è costitutivo (Drivet, 2002, p. 391).

¹¹ Questo ha fatto dire a molti interpreti che Kant, introducendo il *Faktum*, introduce un elemento dogmatico. Ameriks è colui che più di tutti ha insistito sul punto. Cfr. Ameriks (1981, pp. 72 e 78-79; 2012, pp. 163-164). Ma dello stesso avviso sono anche Kleingeld (2010, p. 61), Guyer (2007, p. 462), Wood (2008, p. 35) e Allison (1990, pp. 230-249).

nessuna esperienza può mostrare e che tuttavia la ragione speculativa dovette quantomeno ammettere come possibile [...]: e cioè la facoltà della libertà, di cui la legge morale, che non richiede essa stessa alcun fondamento di giustificazione, dimostra non solo la possibilità, ma la realtà [*der Wirklichkeit*] in esseri che riconoscono la legge morale come obbligatoria (*KpV A 82*).

Unico argomento possibile per dimostrare l'esistenza della libertà trascendentale,¹² il *Faktum der Vernunft* è la più grande novità della seconda *Critica*. Qui l'idea di una causa libera riceve consistenza ontologica¹³ e la ragion pura, nel suo uso pratico, si estende al punto tale che Kant, in proposito, è costretto a parlare di 'primato', benché non di un primato della conoscenza (cfr. *KpV A 99-100*). In effetti:

[...] al di fuori degli oggetti di esperienza, e pertanto circa le cose come noumeni, alla ragion speculativa era a buon diritto interdetta ogni positiva conoscenza [*Erkenntniss*]. Essa, ciò nondimeno, giungeva a mettere al sicuro il concetto dei noumeni: cioè la possibilità, anzi la necessità, di pensarli, [...]. Essa metteva in salvo [il concetto della libertà NdA] contro tutte le obiezioni, senza, tuttavia, fornire alcuna conoscenza determinata che a tali oggetti si potesse estendere, anzi, restandone totalmente scissa. Per contro la legge morale, pur senza darne nessuna veduta [*Aussicht*], fornisce un fatto assolutamente inspiegabile a partire da tutti i dati del mondo sensibile e dall'intero ambito dell'uso teoretico della nostra ragione: fatto che ci segnala un puro mondo intelligibile, anzi lo determina positivamente e ce ne fa conoscere [*erkennen*] qualcosa, e cioè una legge (*KpV A73-74*).

¹² Kant, è vero, si appella al 'fatto' della vita morale per sostenere la libertà della ragione, ma ciò che, su questa base, le può attribuire è, al massimo, la libertà pratica, non già quella trascendentale. Sul punto, cfr. Lugarini (1950, pp. 293 e 338).

¹³ Heinrich (1973, p. 83) parla di "conseguenze ontologiche" dell'intuizione morale, e Gonnelli (1991, p. 60) di "ontologizzazione della libertà".

La ragion pratica procura realtà a un oggetto sovrasensibile della relazione dinamica di causalità fornendo, altresì, un ‘oggetto’ — la determinazione della volontà — al concetto, finora solo pensabile, di ‘causa noumenon’. In questo modo, riempie “il posto vuoto [*die leere Stelle*]” (*KpV* A 186) lasciato dalla ragion pura mediante la legge della causalità di un mondo intelligibile, dunque mediante la legge morale in quanto legge di “realizzazione del concetto di libertà” (*KpV* A 168). Kant la proclama *ratio cognoscendi* del noumeno e della possibilità di una natura sovrasensibile, perché la legge morale, spiega, è “tutto ciò che dell’incondizionato possiamo conoscere [*erkennen*]”.¹⁴ Ma cosa significa, qui, *erkennen*?

1.3. More mathematico

Nella *Critica della ragion pratica*, Kant fa della coscienza della propria esistenza intelligibile il pensiero di una *causa noumenon*,¹⁵ ossia il pensiero di una causalità mediante libertà. E la coscienza della legge morale, come *Faktum der Vernunft*,¹⁶ è questo stesso pensiero, ovvero il pensiero

¹⁴ La nostra conoscenza dell’incondizionato pratico non può cominciare dalla libertà perché la libertà non è un dato immediato dell’esperienza e perché del noumeno non vi è alcuna inferenza possibile. La consapevolezza della realtà della libertà è possibile solo come *mediata* dalla consapevolezza *immediata* della legge morale (Schönecker, 2013b, p. 25). Se, in qualche modo, anche nel 1788 si parte dalla libertà, è perché si parte dalla relazione cui la causalità secondo libertà dà luogo. La legge morale è questa relazione: l’espressione della libertà in atto che, in sé, resta inconoscibile.

¹⁵ Per Kant l’uso non conoscitivo del concetto di causalità è l’unico con cui si può esprimere la natura di un essere in quanto volontà pura, ma tale uso ha la sua condizione di possibilità nel significato trascendentale della categoria dinamica di causa. Il pensare, infatti, eccede per sua natura il conoscere, e l’uso ‘esteso’ dei concetti puri è, secondo Kant, ciò che permette di rapportarsi al noumeno positivamente anche senza determinarlo dal punto di vista conoscitivo. Nel 1788, la libertà si coglie, nella sua fisionomia di *causa noumenon*, “in conformità di certe leggi dinamiche [*gewissen dynamischen Gesetzen*]” (*KpV* A 72) e ciò nella misura in cui, pur restando indubbiamente che si pensa sempre con categorie, altrettanto indubbiamente è che, per Kant, non sempre si pensa con categorie schematizzate.

¹⁶ Questo è il primo dei significati individuati da Beck del *Faktum der Vernunft*. Gli altri sono la coscienza della libertà della volontà; la legge morale stessa; l’autonomia come principio supremo della moralità; la determinazione

della causazione del fenomeno —il tempo— da parte del noumeno —ciò che è fuori dal tempo—. Il problema sollevato dalla realtà, o meno, della libertà trascendentale non è infatti unicamente quello di fabbricarsi un pensiero del sovrasensibile senza cadere nello *Streit*¹⁷ ma, altresì, quello di dimostrare in che modo l'intelligibile è causa del sensibile. Che questo sia un problema, se non addirittura il più grande dei problemi sin dai tempi di Platone, dipende dal fatto che si tratta di provare l'esistenza di qualcosa che non esiste 'esternamente' nell'esperienza (la causalità apriorica della volontà), e che, una volta giunti alle "facoltà o capacità fondamentali [*Grundkräften oder Grundvermögen*]” (*KpV A 81*), il ragionamento si scontra inevitabilmente con i limiti della conoscenza. La possibilità di queste ultime:

[...] non può in nessun modo esser capita [*begriffen*]; né, d'altra parte, può essere immaginata o postulata a capriccio. Nell'uso teoretico della ragione, perciò, solo l'esperienza ci autorizza ad ammetterle. Ma anche questo surrogato di addurre motivazioni empiriche in luogo di una deduzione da fonti conoscitive a priori, ci è tolto rispetto alla facoltà pura pratica della ragione (*KpVA 81*).

Con l'esposizione del *Faktum der Vernunft* ha "termine ogni veduta umana" (*KpV A 81*).¹⁸ Le facoltà fondamentali dimostrano la loro realtà con la loro opera e questa realtà è indiscutibile. Noi possiamo dedurre i

inevitabile della volontà da parte della semplice rappresentazione della legge; il caso attuale di un'azione che presuppone una causalità incondizionata. Da questa varietà terminologica, secondo Beck, "we cannot take Kant's *ipsissima verba* and expect to find a single and unique interpretation for them" (Beck, 1965, p. 209). A ciò si aggiunga che, negli altri suoi scritti, Kant impiega il sostantivo *Faktum* in riferimento ad altro ancora. Per un commento e un'illustrazione di questi ulteriori usi, cfr. Beck (1965, p. 209; 1960, pp. 166 e sgg).

¹⁷ Il riferimento è, ovviamente, al *Pantheismusstreit*. Per una panoramica dei rapporti di Kant con lo *Streit* e con le accuse rivoltegli da Jacobi nei *Briefe*, cfr., tra i moltissimi saggi, Freudiger (1993, pp. 39-48), Bianco (1976, pp. 461-476), De Flaviis (1984, pp. 91-139), Lord (2011, pp. 20-56), Morfino (2016, pp. 123-145). Tuttavia, senza cadere nello *Streit* vuol dire, altresì, senza cadere nella vizirosità dell'argomento impiegato nella terza sezione della *Grundlegung* che Kant denuncia e corregge introducendo il *Faktum*.

¹⁸ Kryluc (2017, p. 273) parla di "limit of human insight".

loro principi, ma non la loro esistenza come facoltà:¹⁹ esse sono stabili per sé, autosufficienti e non hanno alcun bisogno di conferme empiriche. Ma allora, se l'*Etica* costituisce lo “sforzo potente [...] di guardare la realtà non con occhi umani, bensì con quelli stessi della realtà” (Rensi, 1972, p. 5), la stessa cosa può esser fatta valere anche nei riguardi della *Critica della ragion pratica*. Nessuno, dice Kant, “avrebbe mai avuto il coraggio di reintrodurre la libertà nella scienza se la legge morale, e con essa la ragion pratica, non l’avesse condotto a ciò, mettendogli sotto gli occhi quel concetto” (*KpV A* 54). E però gli occhi sotto cui questo concetto cade non sono occhi fenomenici, umani.

Nella *Critica della ragion pratica* la seconda navigazione richiesta dalla definizione di un puro pensiero della causalità testimonia che la difesa del carattere incondizionato del dovere, assieme alla formulazione solo significante dell’imperativo categorico, sono espressioni di un carattere disumano nel quale “l’acciaio dell’*Etica*” (Raciti, 1999, p. 8) si riflette con meno distorsioni di quanto, abitualmente, si sia portati a stimare. Benché non vi sia traccia di dimostrazioni —gli occhi con cui, secondo Spinoza, le cose ci guardano (*Eht. V, pr. 13, sch.*)— pure è indubitabile che la morale kantiana resti fedele, nella sua formalizzazione, al modello delle matematiche. Non solo vi si trovano problemi, teoremi e corollari. Ma, prendendo le distanze dalle morali precedenti, Kant cerca una nuova formula...²⁰ e la trova!²¹

La morale kantiana è una morale *more matematico* e l’imperativo categorico, formulazione solo significante che dice *come* e non *che cosa* fare, è lì a dimostrarlo. “Enunciazione senza enunciato” (Zupančič, 2012, p. 186), esso non vuole né prescrive e, se non significa nulla, è perché il suo versante, al pari di quello delle matematiche, è quello dell’atto e non del senso. Espressione del nesso di conformità alla legge in cui il fine soggettivo si fa oggettivo, l’imperativo categorico determina la forma dei principi come tale che costituisca un fondamento di

¹⁹ Lo stesso vale per spazio e tempo. Cfr. *KrV A* 88-B 120, A 89-B 121-122 e A 92-93/B 125-126.

²⁰ “Kant dà una formula e una formula è una verità operativa” (Mathieu, 2014, p. 13): essa permette di risolvere un problema rispetto a ogni dovere e garantisce la possibilità di compiere atti.

²¹ Dal punto di vista del successo, la seconda *Critica* “ha il difetto di non giustificare equivoci” (Mathieu, 2014, p. 14) perché l’etica kantiana “è un’interpretazione di ciò che ciascuno pensa quando pensa al dovere” (p. 14).

determinazione grazie alla forma di una legge in generale. Ragion per cui esso è un generatore di massime più che di conoscenze. La logica, nel 1788, controlla l'ispirazione perché il soggetto etico, colui che dice 'si lo voglio' al 'tu devi', è il punto in cui l'universale giunge a sé stesso e ottiene la sua determinazione. Kant lo pensa come un momento di universalizzazione della legge, e la *Critica della ragion pratica*, in quanto critica della facoltà di desiderare, è, per questo, il cardine di un'autopsia dell'immaginazione ad opera del reale non meno potente di quella in cui si risolve la critica spinoziana della conoscenza inadeguata.²²

1.4. L'eterno e il tempo

Una volontà buona o disinteressata è una volontà determinata dalla pura forma della legge e questo, tradotto in termini spinoziani, significa che l'accrescimento della nostra potenza è possibile quando la mente perviene all'idea di Dio come causa.²³ Ma come è possibile che la volontà si lasci determinare così e la potenza aumenti invece di diminuire? La ragione è o non è la condizione necessaria e sufficiente della libertà? Nella *Critica della ragion pratica*, questi e altri interrogativi trascendentali intorno alla possibilità di un dovere incondizionato originano dalla circostanza per cui, come accennato, a differenza delle altre massime e imperativi, la legge morale non è rappresentabile né, pertanto, desiderabile, posto che la facoltà di desiderare è una facoltà di rappresentare. La legge morale è un veicolo di conoscenza ma non un oggetto di conoscenza perché Kant non dice 'conoscenza' (*Erkenntnis*) della legge morale ma 'coscienza' (*Bewußtsein*), e la coscienza, da Platone sino a Freud, è sempre coscienza di un inconscio (*Unbewußt*): ciò che non è conosciuto in quanto è "fuori dal tempo" (Freud, 2000, p. 73).²⁴

²² Per Kant, essere liberi significa decidere guardando la realtà dal di fuori, ossia dimenticandosi di esser dentro (*inter-esse*). Se infatti "il modo consueto di contemplare gli oggetti, li vede, per così dire, dal loro centro [*aus ihrer Mitte*], la contemplazione *sub specie æternitatis* li osserva, al contrario, dall'esterno [*von außerhalb*]" (Wittgenstein, 1974, p. 185).

²³ Ibáñez Fanés (2004, p. 99) riconosce un'identità tra la legge morale e la voce di Dio.

²⁴ Badiou (2006, p. 53) parla di "legge dell'insaputo", ossia di una legge dell'inconscio, interpretando psicoanaliticamente il fatto che essa sia, come dice Kant chiudendo la seconda *Critica*, "dentro di noi" (*KpV A* 289).

Alla determinazione della volontà da parte della legge morale corrisponde immediatamente²⁵ la coscienza della libertà, una coscienza che, esponendo il *Faktum*, Kant presenta come la singolare coscienza di un *atto* atemporale: la causazione del fenomeno da parte del noumeno.²⁶ Che l'atto sia atemporale significa che è assoluto, sciolto dai cardini del senso interno.²⁷ Che la coscienza che se ne ha sia la coscienza di un atto vuol dire viceversa che è una coscienza operativa che produce

²⁵ In un frammento del lascito databile 1778-1779, il 5436 (18: 181), è del resto Kant stesso a dire che “la libertà è la facoltà di essere determinati solo dalla legge e non in maniera meramente mediata, ma immediatamente” (trad. nostra). Anche Appelbaum (1987, p. 90) sottolinea questa immediatezza quando allude a un “direct contact with the non-mediated real”. Sul carattere atemporale e, quindi, immediato del nesso legge morale-libertà hanno insistito soprattutto Carnois e Zupančič nei lavori citati. Ma anche Kryluc (2017, pp. 710-712) sottolinea l'immediatezza della coscienza della legge morale da cui scaturisce la realtà della libertà trascendentale. In modo analogo, secondo Wolff (2009, p. 535) il fatto della ragione si basa su un atto sintetico che, immediatamente, connette il pensiero e la facoltà del desiderare. Mathieu parla, invece, di “rapporto sinallagmatico tra forma e contenuto” (Mathieu, 2014, p. 15). Sui rapporti tra immediatezza della coscienza della legge morale e rispetto, cfr. Puls (2018, p. 181), il quale sostiene peraltro che il rispetto abbia, nella *Grundlegung* e nella seconda *Critica*, lo stesso ruolo. Di un parere simile è Gonnelli (1991, pp. 61-62) quando afferma che l'evidenza percettiva della legge morale è simile a quella attestata dal sentimento del rispetto nella *Fondazione*: in entrambe è l'esperienza di un'auto-coercizione a provare la realtà della libertà.

²⁶ Il fatto della ragione funziona come quell'oggetto sovrasensibile la cui conoscenza, per Kant, è interdetta. Ma funziona come tale perché, in realtà, il fatto della ragione è l'atto atemporale con cui la ragione determina immediatamente — liberamente — la volontà. La legge morale, per questo motivo, non è un contenuto noematico indipendente o estraibile dall'atto-fatto di coscienza in cui si dà. Nel dibattito contemporaneo, coloro che, ispirandosi più o meno espressamente alla linea ermeneutica fichtiana, affermano l'implicazione reciproca tra i due sensi del genitivo *der* in *Faktum der Vernunft* e, quindi, anche la natura inscindibile di fatto-atto del *Faktum*, sono Willascheck (1991, pp. 456-466), Franks (2005, pp. 260-326) e Kleingeld (2010, pp. 55-72). A vario titolo, però, l'azione reciproca e virtuosa di *Tat* e *Tatsache* è riconosciuta anche da Ross (2009, pp. 27-40), Britton (2016), Ivaldo (2017, pp. 7-21). A questi si aggiungano Timmermann, Galvin, Kryluc e Wolff nei rispettivi lavori citati.

²⁷ Per Kant la causalità della ragione si esercita per il tramite delle idee ed è una causalità per libertà, dunque una causalità atemporale, posto che la

effetti e che solo in questo senso è causante. L'idea della legge di una causalità incondizionata della volontà ha infatti "essa stessa causalità [die Idee des Gesetzes einer Causalität selbst Causalität hat]" (*KpV A 87*) e questo vuol dire che "è il suo stesso fondamento di determinazione [ihr Bestimmungsgrund ist]" (*KpV A 87*) a prescindere dall'oggetto corrispondente.

Come Spinoza, anche Kant è convinto che solo *sub specie aeternitatis* nulla preceda la determinazione del volere e questo possa funzionare come la causa adeguata delle nostre azioni.²⁸ E quando chiama la coscienza della legge morale un 'fatto della ragione' non è tanto perché la si possa desumere da precedenti dati razionali, ad esempio dalla coscienza della libertà —coscienza che non ci è punto data—, bensì perché "essa si impone di per sé stessa come una proposizione sintetica a priori non fondata su alcuna intuizione, né pura, né empirica" (*KpV A 56*). La legge morale, al pari dell'idea di Dio, obbliga come un assioma,²⁹ ma non c'è nulla che preceda il suo darsi. In una certezza sensibile consiste il segno che il suo passaggio, il *Faktum*, produce nella coscienza perché che legge morale e libertà vi si diano insieme (*KpV A 7, n. 5*) vuol dire che, pure, insieme non sono determinabili conoscitivamente.

Della libertà non c'è intuizione, fintanto che intuizione significa conoscenza, ossia rappresentazione spazio-temporale resa possibile da un uso schematizzato delle categorie; quella della libertà è, piuttosto, una "percezione originaria" (*Refl. 4723, 18: 688*) permessa da un'unificazione né spaziale né temporale di un molteplice diverso che Kant, nel 1788, chiama 'in genere' pensando a una struttura più ampia: quella di un agire in cui le categorie non si riferiscono agli oggetti dell'esperienza ricevuti nello spazio e nel tempo, ma, precisamente, all'oggetto

libertà è la facoltà di cominciare da sé una serie di eventi e che, in natura, nulla comincia da sé.

²⁸ Cfr. ad es. *KpV A 175*. Per Kant, l'atto libero comincia dall'esperienza senza, tuttavia, derivare da essa.

²⁹ L'assunto da cui dipende la fondazione kantiana della moralità è un'ipotesi: "la sua realtà non è né constatabile empiricamente né evidente per logica [...] al modo di un assioma di geometria. Moralmente, però, può ben dirsi un fatto (*Faktum*), come lo chiama Kant, perché coincide con l'esistenza stessa della moralità" (Mathieu, 2014, pp. 14-15).

überhaupt.³⁰ Secondo alcuni interpreti,³¹ tuttavia, questa struttura ha una fisionomia radicalmente platonica perché la legge morale, in quanto *ratio cognoscendi* della libertà che prende il posto dell'interdetta intuizione intellettuale (*KpV* A 72), non è così diversa dalla noesi dell'antica metafisica. Molto più simile all'altro tipo di intuizione ipotizzato accanto a quella tipicamente sensibile e tipicamente umana,³² quella della libertà è l'intuizione immediata di un molteplice *dato ma non ricevuto* con cui, a causa della sua indipendenza dallo spazio e dal tempo, il soggetto si trova in un rapporto di assoluta dipendenza, sebbene questo non escluda del tutto la sua attività.

Simile allo spazio e al tempo, con i quali condivide l'assoluta datità,³³ la legge morale tipicizzata dall'imperativo categorico è una legge "semi-detta" (Zupančič, 2012, p. 188) che implica un semi-dire o, ciò che è lo stesso, una legge intra-vista che implica un intra-vedere. In quanto tale, in quanto cioè è non-tutta, essa diventa legge solo grazie all'atto —la determinazione della volontà— che la completa. L'atto crea la legge che, quindi, non esiste prima,³⁴ perché malgrado la soddisfazione dell'imperativo categorico sia disponibile "zu aller Zeit" (*KpV* A 37) e tutti abbiano un'idea di Dio (*Eth.* II, pr. 47, sch.), sia per Spinoza che per Kant l'esperienza dell'eternità e della libertà resta possibile "solo mentre dura il corpo" (*Eth.* V, pr. 21).³⁵ È nel tempo, regno fenomenico dell'immaginazione in cui la ragione, da sola, non può nulla, che la

³⁰ *Überhaupt* è il termine usato da Kant per indicare le condizioni assolute dell'uso di un principio.

³¹ Heinrich e Landucci solo per fare due nomi. Ma un'opzione intuizionista è anche quella di Schönecker.

³² Sull'intuizione sensibile non umana, cfr. Giannetto (2014, pp. 40-54) e Tilliette (2001, pp. 31 e 43-44). Kant ne parla in *KrV* B147-B149 e in *FM* 74.

³³ Questo almeno secondo la *Refl.* 7201 (19: 275-276), la cui datazione oscilla tra il 1785 e il 1789. Questa nota, facente parte del frammento di Duisburgo, contiene i pensieri di Kant sul metodo da adottare per giustificare il principio morale. Il termine *Faktum* non compare sebbene, secondo Beck, vi si trovi un'anticipazione del suo contenuto. Per un commento del frammento, cfr. Beck (1960, pp. 166 e 215-216), Allison (1990, p. 234) e Timmermann (2010, pp. 86-87).

³⁴ Unicamente per questo, d'altra parte, vale a dire solo perché crea in qualche modo la legge, l'atto può dirsi libero.

³⁵ Sul punto, così come sulla necessità di non scindere l'eternità dalla durata, cfr. Jaquet (1997, pp. 147-156).

ragione deve farsi sentire. E ciò equivale a dire che, per essere efficace, la ragione deve appassionarsi, patologizzarsi. La ragione, nel linguaggio della seconda *Critica*, deve diventare un movente e mostrare di avere causalità rispetto alle nostre azioni. E però, nel determinare la volontà, non deve avere il tempo, il medio, l'*auxilium imaginationis*, a suo fondamento (*Eth.* V. pr. 23, sch.).³⁶

Nondimeno se il tempo è, sia per Spinoza che per Kant, sinonimo anzitutto di passività e condizionamento, come può la ragione essere, contemporaneamente, patente e agente, temporale e non? Come riesce a salvaguardare la sua extra-temporalità incidendo, comunque, sulla sintesi temporale dei fenomeni?³⁷ In che modo, in altre parole il noumeno può agire nel fenomeno e il puro operare come pratico?

2. Il miracolo della ragione

2.1. Idealismo pratico

Il problema di come la legge morale, che non può essere oggetto di rappresentazione, possa determinare la nostra volontà si pone, per la prima volta, nella *Critica della ragion pratica*. Qui la facoltà di desiderare è descritta come la facoltà, per l'uomo, di essere causa della realtà degli oggetti delle sue rappresentazioni mediante altre rappresentazioni. Ma la legge morale è irrappresentabile e, quindi, anche indesiderabile. Di qui il problema: come può qualcosa che non è rappresentazione essere il movente delle nostre azioni posto che senza movente non si agisce? Kant lo risolve col rispetto: un sentimento a priori, privo di origine empirica, in grado di determinare la volontà. Il compito della seconda *Critica*, infatti, è mostrare *che* la ragion pura produce a priori un sentimento, ossia *che* è pratica di per sé.³⁸ E, affettando il soggetto, la legge morale produce immediatamente il rispetto, il quale, perciò, rende evidente che l'irrappresentabile causa il volere.

³⁶ Per un'analisi dei concetti di tempo, durata ed eternità in Spinoza, cfr. Jaquet (2015).

³⁷ Che la libertà-moralità tenda a fondersi con la ragione come "atto incondizionato che determina le condizionate sintesi delle rappresentazioni, come causalità, cioè volontà pura" è riconosciuto in Campo (1933, p. 53).

³⁸ Il problema riguarda solo il fondamento di determinazione della massima (se avvenga) e non il fatto che scaturisca davvero una natura reale (cosa ne consegue). Cfr. *KpV A* 78-79.

La legge morale ha un effetto sensibile sulla facoltà di desiderare³⁹ perché anche Kant è convinto che la conoscenza chiara non derivi soltanto dalla convinzione prodotta dalla ragione ma, parimenti, da un sentire la cosa stessa (*Eth.* V, pr. 23, sch.).⁴⁰ Solo che tale effetto non può, pena il ricadere nel regno del determinismo,⁴¹ essere successivo rispetto alla causa. L'effetto deve esserne contemporaneo, e solo il rispetto⁴² è questo effetto sensibile che non è separato nel tempo dalla causa intelligibile che lo genera.⁴³ Kant ne fa la *ratio sentiendi* della legge morale e, in quanto sentimento solo pratico e non anche patologico — “nessuno prova rispetto per le proprie inclinazioni” (*KpV A* 134; cfr. *A* 164) —,⁴⁴ anche la nuova forma della sensibilità universale.⁴⁵ Come il sentimento di eternità che, in Spinoza, non è causa della vita beata, ma la vita beata stessa,⁴⁶ il rispetto rivela il costringimento pratico e, così,

³⁹ Al mondo dei sensi, come natura sensibile, la legge morale deve dare la forma di un mondo intelligibile, come natura sovrasensibile. Per Kant l'azione libera ha una matrice noumenica ma deve avere effetto sui fenomeni.

⁴⁰ E d'altronde è per questo che, quando agisce come movente, la ragione supera di molto tutti gli altri.

⁴¹ Il passato non è più in potere del soggetto. Cfr. *KpV A* 172-173.

⁴² Per Heinrich il rispetto e la legge morale sono i due concetti fondamentali dell'etica kantiana (Heinrich, 1973, p. 85).

⁴³ Per Grenberg (2013, pp. 195 e 205), il rispetto è l'effetto di una causa noumenica. Che nel *Faktum* ne vada di un “affezione noumenica” nel senso indicato, ad esempio, da Hogan (2009, pp. 501-532) e Morichère (1980, pp. 38 e sgg.) è una questione che qui non possiamo esaminare in dettaglio quantunque una simile ipotesi ci pare plausibile.

⁴⁴ Sul legame tra autoevidenza della legge morale e sentimento del rispetto insistono Willaschek e Schönecker (2013b).

⁴⁵ Il principio morale è un assoluto sentito, cfr. Schönecker (2013a, pp. 91–107). Grenberg (2013, p. 143) intende il *Faktum* come un “felt fact” e Ware (2015, p. 301), perciò, battezza la sua posizione: “Affect of Reason Interpretation”.

⁴⁶ Anche per Spinoza, in altre parole, c'è un feedback immediato: il sentimento di eternità, al pari del rispetto, non è il movente dell'etica, ma l'etica stessa. Più in particolare, che il registro convocato da questo sentimento sia quello della certezza dipende dal fatto che per Spinoza chi ha un'idea vera sa di saperlo: la verità è *index sui*. Cfr. Jaquet (2015, p. 121).

anche l'azione immanente del noumeno sul fenomeno. Ma lo fa, ciò che è più importante, senza ricorrere a intermediari.⁴⁷

Segno sensibile della causalità intelligibile, die *Achtung* lo è come un segno diretto, univoco: un segno che non segue il condizionamento della volontà ma lo costituisce. Per Kant esso è la prova del libero assoggettamento alla propria natura intelligibile e, di conseguenza, anche quella della trasformazione o conversione della mente da uno stato passivo o minoritario a uno attivo e autonomo. Come Spinoza, Kant fa di una certa disumanizzazione la condizione trascendentale di possibilità di questo passaggio⁴⁸ e, che ciò sia vero almeno per il Kant della seconda *Critica*, è provato dalle prime quattro sezioni della stessa. Kant vi si impegna in una lotta altrettanto serrata di quella di Spinoza nei confronti di tutto ciò che ci rende passivi condizionando solo empiricamente la ragione, perché *Aufklärer* anche Kant lo è nella misura in cui combatte la servitù immaginaria della mente.

2.2. *Libertas necessitatis*

Al pari della *visio necessitatis* o *sub specie aeternitatis* di cui si sostanzia il terzo genere di conoscenza per Spinoza, anche la coscienza della legge morale che, in Kant, rende possibile un pensiero del noumeno, esprime uno stato emendato della mente. Ciascuna consiste in un atto: il taglio della confusione e dell'inadeguatezza, della dipendenza e della schiavitù⁴⁹ e ciascuna attesta la *Wirklichkeit* (sia realtà che efficacia) dell'eterno assieme alla sua continua attività causale (cfr. Scaravelli, 1973, p. 151; Morichère, 1980, pp. 46 e sgg.). L'eterno è reale e agisce nel

⁴⁷ Sin dalla prima *Critica*, Kant pensa la traduzione sensibile del sovrasensibile come una rivelazione istantanea. Il noumeno, per usare il linguaggio di Spinoza, agisce e deve agire sul fenomeno come una causa prossima e non remota. Questo nesso di eterogenei, nella *Critica della ragion pura*, è pensato come nesso tra carattere intelligibile e sensibile.

⁴⁸ La disumanizzazione si esprime nel carattere solo significante dell'imperativo categorico e nella violenza esercitata dal costringimento morale nei confronti di tutte le altre inclinazioni. Ma 'dis-umano' non significa 'anti-umano'. Kant e Spinoza condividono l'idea che l'uomo sia massimamente uomo quando si concilia con qualcosa d'altro rispetto a ciò che lo definisce in quanto tale: la finitudine, l'essere *sub specie temporis*.

⁴⁹ Per Spinoza, l'idea di Dio come causa prossima e necessaria si afferma solo in una mente che ha emendato, quanto più le è possibile, le idee inadeguate.

tempo. Questo ci dicono sia Kant che Spinoza. E la sua azione, assieme alla sua realtà, si manifesta in concreto (cfr. *KpV A* 98-99) nell’aspirazione delle passioni ad opera di un principio formale unificante,⁵⁰ ossia in quella morte dell’*ego* che, da Platone in poi, inaugura ogni seconda navigazione. I principi pratici di Kant, come le essenze di Spinoza, sono *zeitlos*, e pertanto l’esperienza dell’eternità,⁵¹ in quanto esperienza di un preciso modo dell’esistenza, quello della necessità assoluta,⁵² è l’unica garanzia della possibilità reale di compiere un atto conforme alla legge morale.⁵³ Che il soggetto possa incontrare la legge⁵⁴ solo quando

⁵⁰ Secondo Spinoza, la mente può formare idee adeguate delle passioni riferendole a un’altra causa, una causa unica che, come la legge morale, è unica perché unifica tutte le nostre inclinazioni. Il passaggio dal primo al terzo genere di conoscenza è, infatti, il passaggio dalla molteplicità delle cause finite (*sub quadam specie aeternitatis*) all’unica, infinita, causa divina (*sub specie aeternitatis*), e il secondo genere di conoscenza, nell’*Etica*, media tra questi due “stati” della mente-corpo (cfr. ad es. *Eth.* V, pr. 28). Ciò che è comune rinvia di necessità all’attributo che esprime l’essenza attiva di Dio (cfr. ad es. *Eth.* II, pr. 40, sch.), ossia l’assoluta potenza di auto-causazione. Sul punto, cfr. Jaquet (2015, pp. 138-147), D’Anna (2002, pp. 136 e sgg.) e Deleuze (2006, p. 236).

⁵¹ L’esperienza della libertà sarebbe, cioè, analoga all’esperienza, spinoziana, dell’eternità. E il termine ‘esperienza’, a nostro avviso, è cruciale. Per un’analisi dell’esperienza spinoziana dell’eternità, cfr. Moreau (1994).

⁵² A sostenerne che, per Spinoza, eternità è sinonimo di necessità anziché di immutabilità sono Jaquet (2015, p. 80) e Macherey (2016, pp. 64 e sgg.). Con riferimento a Kant, invece, bisogna dire che il vincolo della legge morale è da pensarsi come necessitazione più che come mera necessità logica. Per un parere contrario, cfr. Galvin (2019, pp. 27-51) e Ware (2015).

⁵³ In realtà, Kant fornisce solo esempi di determinazione della volontà da parte della legge morale: quello della falsa testimonianza e quello dell’uomo costretto a scegliere tra la gogna e il piacere. Più che di atti, si tratta di esperimenti (cfr. Ware, 2014). Al valore probante del secondo dei due ha dedicato la sua monografia Grenberg.

⁵⁴ La coazione (*necessitatio*) è un atto mediante il quale viene reso necessario qualcosa che prima non era tale. Per Kant, in particolare, sembra che l’impossibilità di *conoscerci* liberi come fenomeni funzioni come la causa della necessità di *pensarci* liberi come noumeni. Il passaggio, privo di fasi intermedie, è un passaggio dall’impossibile (l’impotenza di conoscere) al necessario (la potenza di agire). Sul punto, cfr. Landucci (1994, p. 18).

non ha davanti nessun oggetto concreto (Martínez, 2004, p. 342),⁵⁵ sia esso l'*ens imaginationis* della conoscenza inadeguata o il bene ricercato dall'empirica facoltà rappresentativa del desiderare, è una tesi condivisa da entrambi. E ognuno fa di questo incontro, traumatico solo per l'amore narcisistico di sé, la causa immediata della liberazione. L'esperienza della libertà è, cioè, l'esperienza di un "vincolo assoluto" (Mathieu, 2014, p. 20; cfr. Düsing, 1993, p. 43) e, quindi, un'esperienza che non ha nulla a che vedere con la libera scelta fra due alternative egualmente possibili e altrettanto egualmente inesistenti. Ma se nemmeno si risolve nella spontaneità di cui siamo coscienti è perché il rovescio di quello che Zupančič ha chiamato "postulato de-psicogizzante della libertà", secondo il quale siamo molto meno liberi di quanto crediamo, è "il postulato trascendentale" della medesima, secondo il quale, al contrario, siamo molto più liberi di quel che sappiamo (Zupančič, 2012, pp. 51-70; cfr. Mathieu, 2014, pp. 16-19).

La libertà, detto altrimenti, si manifesta *nel* mondo ma non è *del* mondo. E se per il Kant di alcune riflessioni del periodo precritico essa si attinge "attraverso la nostra intuizione intellettuale interna [...] della nostra attività" (Refl. 4336; 17: 509),⁵⁶ per quello critico che ha sconfessato il carattere di dato immediato della libertà, essa è inconcepibile senza la legge. Nel 1788, la legge morale è tutto ciò che dell'incondizionato conosciamo e la coscienza che ne abbiamo è proprio uno dei fenomeni che Kant chiama 'fatto della ragione'. Quest'ultimo, quando è inteso in un simile modo, esprime la realtà della ragione pura pratica, ossia la circostanza per cui la ragione *non può non* determinare la volontà. La volontà agisce realmente avendo come motivo determinante la legge morale perché la coscienza di questa legge, in quanto coscienza della libertà, non è nient'altro che la coscienza dell'atto con cui la ragione determina, inevitabilmente, il volere.

Nella *Critica della ragion pratica*, la realtà oggettiva pratica della libertà è la realtà del motivo determinante e il motivo determinante è la pura legge: la causalità incondizionata in quanto puro fondamento di determinazione. La legge morale è principio di deduzione della causalità

⁵⁵ In questa assenza di un oggetto concreto si riflette, ed esprime, il carattere solo formale dell'imperativo categorico assieme a quello inconscio della legge morale cui si è fatto riferimento sopra.

⁵⁶ Nella nota n. 4228, parla delle "nostre intuizioni intellettuali della volontà libera" (17:467, trad. nostra).

della ragion pura e, dunque, anche la legge della realizzazione della libertà. Ma la realizzazione è affidata a un pensiero che non ha nulla a vedere con la conoscenza. Il noumeno non è il correlato della coscienza intenzionale, né è possibile determinarne il contenuto dal punto di vista speculativo.⁵⁷ La legge morale è tutto ciò che dell'incondizionato possiamo conoscere nel senso ch'essa è il modo in cui la libertà si pensa in noi, esseri finiti, costituendoci, all'istante, come esseri noumenici.⁵⁸ La legge si presenta come un motivo determinante il volere tale che nessuna condizione sensibile può soverchiarlo. Ed è la sua assoluta posizione a testimoniare, presso un singolare soggetto-ricettacolo e grazie a una singolare forma di ricettività intellettuale,⁵⁹ la realtà della (sua) libertà.

L'esperienza dell'incondizionatezza del comando morale è la libertà stessa⁶⁰ perché la coscienza della legge sostituisce con successo l'idea metafisica dell'appartenenza al mondo intelligibile utilizzata nella terza sezione della *Fondazione* per dimostrare la realtà della libertà trascendentale: a differenza di quella essa funziona come una proposizione sintetica a priori, benché, come si è visto, nel 1788 la legge morale sia presentata anche come il surrogato dell'intuizione intellettuale. La legge morale fa quello che farebbe, se ci fosse, *die intellektuelle Anschauung*.⁶¹ Ed è pertanto solo nella misura in cui sono

⁵⁷ Per Kant, spiegare *come* la ragione pura possa essere pratica è e resta un compito che trascende le capacità umane.

⁵⁸ Il primo dei sei significati individuati da Beck —*Faktum* come coscienza della legge morale— è, allora, il più importante. Esso comprendia sia il lato soggettivo che il lato oggettivo della ragione, la quale, per Kant, è al contempo coscienza della legge e legge in una coscienza. Sul punto, cfr. Ivaldo (2017, p. 8) e Machedo Rodríguez (2018, p. 65).

⁵⁹ A trovare così legittimità sarebbe l'ipotesi di un'affezione noumenica o "trascendentale" (Scaravelli, 1973, p. 151).

⁶⁰ Il soggetto etico, per Kant, si perfeziona nell'illibertà dell'autocausazione perché il fatto che la ragione dia leggi a sé stessa mostrando di essere la causa e l'effetto di sé medesima è il vero significato dell'autonomia. Essa non si ottiene invertendo l'eteronomia poiché, se così fosse, la libertà non sarebbe trascendentale. Sul punto, cfr. Düsing (1993, p. 43).

⁶¹ Con l'intuizione intellettuale "si potrebbe prevedere il comportamento di una persona in futuro con la stessa certezza di una eclissi di luna o di sole e affermare, *cionondimeno*, che la persona è libera [...]. [I]ntenderemmo che tutta questa catena di fenomeni, rispetto a quanto, in qualsiasi modo, riguardi la legge morale, dipende dalla spontaneità del soggetto come cosa in sé" (*KpVA*

identiche nell'agire che legge morale e intuizione intellettuale coincidono nell'essere: fanno la stessa cosa, sono la stessa cosa. Ma cosa?

2.3. L'argomento platonico

Nella *Critica della ragion pratica* il fatto della ragione funziona come la nuova traduzione della vecchia idea, con cui veniva risolta la terza antinomia, di 'cominciamento primo' e, come tale, esso anticipa qualcosa dell'idea di 'acquisizione originaria' con cui Kant, nel 1793, darà conto della realtà della scelta suprema o fondamentale.⁶² Il *Faktum* conferma come ogni qualvolta sia questione della libertà ne vada del rapporto tra due mondi o nature,⁶³ un rapporto che, proprio il *Faktum*, fa consistere in una mediazione immediata. Se quindi Spinoza è un kantiano "*avant la lettre*" (Fernández García, 1992, p. 149) è perché anche per il filosofo della *beatitudo* il soggetto etico o morale è, anzitutto, un soggetto diviso tra l'eterno e il tempo, l'essenza e l'esistenza, la mente e il corpo: un soggetto che, in ragione di ciò, si trova ad essere contemporaneamente suddito e sovrano, necessitato e libero, causato e causante.⁶⁴ Come l'autonomia,

178, corsivi nostri). Al suo posto, "abbiamo il concetto razionale" (*KpV* A 178) perché l'impossibilità di rappresentarci liberi come fenomeni non esclude che ci pensiamo liberi come cose in sé. La legge morale, che è questo concetto di causa impiegato non conoscitivamente (cfr. Campo, 2020a), comanda anzi di farlo.

⁶² Il riferimento è, ovviamente, a *La religione entro i limiti della sola ragione*.

⁶³ Il *Faktum*, cioè, conferma il risultato attinto con la soluzione della terza antinomia, a dire l'idealismo trascendentale come "dual aspect ontology" nel senso che Allison (2004, p. 53) ha dato all'espressione. Ma anche per Spinoza agiscono contemporaneamente due distinte causalità e "chaque action phénoménale peut être conçue *sub specie aeternitatis*" (Carnois, 1973, p. 160): quella immanente e infinita di *Eth.* I, pr. 18, e quella transitiva e finita di *Eth.* I, pr. 28. Ogni azione, perciò, è possibile di una doppia e simultanea lettura. Sulla duplice causalità dell'*Etica*, cfr. Macherey (1992, pp. 100 e sgg.) e Morfino (1999, pp. 239-254). Ma cfr. anche Lærke (2009, p. 185; 2012, p. 74), Rice (1991, pp. 45-49), Haynes (2012, pp. 37 e sgg.), Lord (2015, pp. 119 e sgg.), Newlands (2018, pp. 81 e sgg.) e Sangiacomo e Nachtomy (2018, pp. 101-126).

⁶⁴ Per Spinoza solo Dio è causa libera ma, nondimeno, l'essere umano può liberarsi intuendosi come causato necessariamente da lui, ossia fabbricandosi idee adeguate. Avere un'idea adeguata è infatti avere la stessa idea di Dio (*Eth.* II, pr. 43, sch.) e le azioni che seguono dalle idee adeguate sono le stesse azioni di Dio. Sicché "dans les actions qui suivent des idées adéquates, l'homme est libre comme dieu l'est" (Scribano, 2009, p. 568). Nell'*Etica*, però, liberarsi

anche l'immanenza è data (*gegeben*) e ordinata (*aufgegeben*) (cfr. Carnois, 1973, pp. 120-133) a un tempo, perché il paradosso dell'etica, per Spinoza e Kant, è tale per cui, pur essendo liberi, e proprio perché lo siamo, dobbiamo diventarlo.⁶⁵

Eppure, la difesa di una simile libertà in opposizione alla cartesiana *libertas indifferentiae* non è l'unico presupposto etico condiviso da Spinoza e Kant. Ben più significativa è la circostanza per cui l'argomento impiegato da ciascuno per giustificare la realtà della libertà è il medesimo. Che la libertà sia la *ratio essendi* della legge morale e che questa, in una reciprocità davvero virtuosa e riconosciuta come tale da Kant già nel 1785, sia la *ratio cognoscendi* della libertà è, in effetti, una tesi che non può non richiamare alla memoria la teoria spinoziana della conoscenza adeguata. Quest'ultima, com'è noto, funziona come la *ratio cognoscendi* della dimensione eterna della mente perché l'eternità della mente, per Spinoza, non è altro che la *ratio essendi* della conoscenza adeguata (cfr. Mignini, 1994, pp. 52-54; Jaquet, 2015, pp. 104-106).

In alcuni dei suoi lavori, tuttavia, Scribano (2006, p. 280; 2009, p. 573; 2011, pp. 574 e sgg.) ha mostrato che l'argomento utilizzato da Kant e Spinoza per difendere la realtà della libertà è platonico, ossia che è in funzione di un terzo che, a quest'altezza, l'identità tra il ragionamento spinoziano e kantiano può essere sostenuta. Curiosamente, il terzo a cui là Scribano allude è il Platone sostenitore della *syngeneia* tra umano e divino respinta da Kant sin dagli anni '60, vale a dire il Platone che afferma che la condizione di possibilità del passaggio o transizione dalla *doxa*

significa potenziarsi, perché essere cause adeguate delle proprie azioni non significa essere cause libere, ma essere l'origine di un'azione che, almeno per qualcosa, dipende dal soggetto. La liberazione, pertanto, è da pensarsi come il progressivo ispessimento di questo qualcosa e la conseguente moltiplicazione di azioni 'soggettive': quelle che lo moltiplicano in luogo di dividerlo. L'affetto di gioia funziona come criterio-guida: nella liberazione non ne va della distruzione delle passioni — cosa impossibile a prodursi secondo Spinoza — ma di una loro trasformazione: gli affetti tristi o passivi vanno mutati in gioiosi attivi.

⁶⁵ In una nota degli anni 1769-1770, Kant stesso riconosce che "la difficoltà di concepire la libertà umana consiste in ciò, che il soggetto è dipendente, e tuttavia deve agire in modo indipendente da altri esseri. L'essere necessario non può iniziare ad agire, l'accidentale [non è in grado di] nessun inizio primo" (*Refl. 4219, 17: 462*, trad. nostra).

all'idea è una certa medesimezza.⁶⁶ Sia Spinoza che Kant suggeriscono che è nella misura in cui siamo eterni o noumenici che possiamo avere una conoscenza dell'eternità e/o un pensiero del noumeno. E se, per Spinoza, è in quanto siamo causati dall'idea di Dio che possiamo essere cause a nostra volta, per Kant, analogamente, è perché siamo già da sempre liberi che possiamo, grazie alla legge morale, riconoscerci tali "zu aller Zeit" (*KpV A 37*).⁶⁷ In che modo?

La risposta che ciascuno offre a questa domanda è ancora una volta simile e ancora una volta platonica. Per Spinoza è fabbricandosi idee adeguate, e dunque riflettendo sulla necessità e l'universalità degli assiomi e delle proprietà comuni, che la mente giunge, all'improvviso, a sentire di essere eterna.⁶⁸ Per Kant è impiegando il concetto razionale di *causa noumenon* in senso non conoscitivo che il soggetto scopre, all'improvviso, di appartenere al regno morale dei fini. In entrambi i casi, ovvero sia che questa *conversio* avvenga grazie all'azione di Dio come *causa fiendi*, sia che, al contrario, si effettui "in conformità di certe leggi dinamiche" (*KpV A 72*), ciò che è posto alla fine, come meta dell'atto, si scopre essere, nell'atto e solo grazie all'atto, nient'altro che la sua condizione o origine trascendentale. Il circolo platonico di posto-presupposto di cui si alimenta "la tesi della reciprocità" (Allison, 1990, pp. 201-213) e con cui Platone risolve il paradosso di Menone è quindi al cuore anche dell'etica moderna. Un'etica che, di conseguenza, non è solo un'etica razionalista.⁶⁹

⁶⁶ Per Platone v'è un'essenziale affinità tra l'anima che, incarnandosi, acquista veste umana e le idee stesse. Pur sussistendo la distinzione fra l'una in quanto soggetto e le altre in quanto oggetti, nella purezza dell'immediata noesi originaria l'anima fruisce della stessa atemporalità che caratterizza l'essere.

⁶⁷ "C'est à chaque instant de notre vie que nous avons la possibilité, en tant qu'êtres raisonnables, de modifier le choix de notre caractère intelligible" (Carnois, 1973, p. 189).

⁶⁸ Il passaggio dal secondo al terzo genere di conoscenza, differenti per natura, è subitaneo. Dio è la *causa fiendi* di questa conversione sul posto. Sulla *visio dei* del terzo genere, cfr. D'Anna (2002, pp. 136 e sgg.) e Deleuze (2006, p. 236).

⁶⁹ Per Landucci (1994, p. 23) piuttosto bisogna parlare di "intuizionismo etico".

3. Kant con Spinoza

3.1. Il parallelismo di legge e libertà

Che il simile conosce il simile vuol dire che co-nasce insieme ad esso in quell'unico atto che Spinoza non esita a apprezzare per la sua potenza, facendone addirittura il perno del *De libertate*, e che Kant, al contrario, ha rifiutato in ragione della sua ineguagliabile pericolosità.⁷⁰ Nella *Critica della ragion pratica*, la coscienza di sé e della propria esistenza in un ordine intelligibile non avviene in conformità a una particolare intuizione interna,⁷¹ ma grazie alla specifica *virtus* dell'idea dinamica di causa,⁷² e il *Faktum der Vernunft* è l'applicazione di questa categoria, assunta nel suo senso non conoscitivo, al sovrasensibile, vale a dire all'atto con cui la ragione causa la volontà.⁷³ La sua condizione di possibilità è offerta, lo si è visto, dalla virtuosità del circolo che si instaura tra *ratio cognoscendi* e *ratio essendi*, perché per Kant, nel suo uso pratico, la ragion pura è causa, ossia fondamento della determinazione immediata della volontà (*KpV A* 29).

Per comprendere in che modo lo sia, la seconda navigazione⁷⁴ in cui si risolve la seconda *Critica* ha richiesto di attrezzarsi di un puro pensiero della causalità: un pensiero tale per cui *la causa* (è) *causa*. L'idea dinamica di causa, per Kant, è causa perché la *ratio cognoscendi* è tale, a

⁷⁰ Il riferimento è ovviamente al "gioco di prestigio" (*KrVB* 302) con cui si passa dal pensiero all'essere.

⁷¹ Alla conoscenza di un *sein* oggetto della terza sezione della *Grundlegung* la seconda *Critica* sostituisce la conoscenza di un *sollen*, la legge morale. I paralogismi e la deduzione trascendentale oggetto della seconda edizione della prima *Critica* hanno decretato l'inconsistenza e la fallacia di qualsivoglia accesso introspettivo alla libertà dell'Io.

⁷² Questa *virtus* è all'origine della fecondità dell'idea di libertà sulla quale Kant si interroga in *KpVA* 185.

⁷³ L'uso non conoscitivo è implicato "in modo trascendentale nella determinazione razionale della volontà" (Gonnelli, 1999, p. 89) perché il *Faktum*, per Kant, è l'espressione del nesso intelletto-volontà che contiene in senso trascendentale il concetto di causalità: nel concetto di volontà pura vi è già il concetto di una causalità per libertà (*KpVA* 96-97).

⁷⁴ Kryluc parla di "limit of human insight" (2017, p. 723).

dire causa della conoscenza, in quanto è a sua volta mediata, e dunque causata, dalla *ratio essendi*: la *causa noumenon*. Che la causalità sia *durch Freiheit* significa che, dalla libertà, la causalità è, in qualche modo, prodotta; viceversa, che la libertà sia l'oggetto e/o il significato della categoria di causa vuol dire che la sua esistenza gli è, in qualche altro modo, subordinata. Nondimeno, quello che non bisogna dimenticare è che, nel *Faktum*, perciò così sorprendente, l'uso non conoscitivo è fatto di una categoria dinamica. Ed è questa, a nostro parere, la novità della seconda *Critica* (cfr. Campo, 2020a). Che non sia conoscitivo significa che non è mediato dall'immaginazione, mentre che quella sia dinamica significa che è in grado di assicurarci dell'esistenza dell'oggetto di cui è idea.⁷⁵

Il che, tradotto nel linguaggio del *Faktum*, suggerisce che la *ratio cognoscendi* non è una *ratio* della conoscenza ma del pensiero (l'essere razionale non si intuisce come causa, ma si *pensa* tale comprendendo così che la ragione può autodeterminarsi; cfr. Gonnelli, 1991, p. 94) e che la *ratio essendi* non è una *ratio* dell'essenza, ma dell'esistenza: un'esistenza come "absolute Position der Sache selbst" (BWG 114). In fin dei conti, in quella inedita sintesi dell'eterogeneo tra legge morale e libertà che è il *Faktum der Vernunft*, la categoria di causa sembra funzionare proprio come una "condizione reale" (Deleuze, 1997, p. 94), e non solo possibile, dell'esperienza morale. La genesi reciproca di *ratio cognoscendi* e *ratio essendi* è una genesi simultanea in senso forte: quello richiesto dal parallelismo che Spinoza stabilisce tra pensiero ed essere e che è forte, giova ricordarlo, proprio perché l'egualanza degli attributi impedisce la derivazione unilaterale di uno, quello dell'estensione, dall'altro, quello del pensiero.

A differenza della genesi degli oggetti da parte dell'intelletto archetipico postulata, ad esempio, da Maimon, nel caso del *Faktum* la genesi immanente è la genesi di una realtà o esistenza concreta da parte di un'idea o essenza razionale, e viceversa. E se anche Kant, come Spinoza, la pensa simultanea⁷⁶ è perché, all'esistenza della condizione

⁷⁵ Le categorie dinamiche riguardano "l'esistenza degli oggetti nella rappresentazione" (*KpV* A 186) e, diversamente da quelle matematiche, che determinano il *quid* dell'oggetto cui si riferiscono, relazione e modalità indicano il *quod*.

⁷⁶ Per una disamina della concezione spinoziana della simultaneità, cfr. Morfino (2012, pp. 355-378).

—la coscienza della legge morale— corrisponde immediatamente l'esistenza del condizionato —la determinazione della volontà—. Nella seconda *Critica*, la realtà di una ragion pura pratica è provata da un pensiero dal quale si inferisce un'esistenza nello stesso istante in cui, da questa stessa esistenza, si trova esser causato. Per Kant, pensarci liberi e dunque condizionati in modo assoluto dalla legge; significa esserlo,⁷⁷ perché il miracolo dell'etica è la contemporaneità tra il pensiero di una causa incondizionata e il suo 'oggetto' o 'essere'; il fatto che la legge morale, coincidente col concetto razionale di causa, è *simul* la causa della conoscenza della libertà e l'effetto di questa, e la libertà è la causa dell'esistenza del concetto di causa incondizionata e, *simul*, l'effetto della conoscenza da questo permessa.

3.2. Genesi simultanea

Malgrado Kant ne abbia fatto il suo *alter ego*, è Spinoza ad offrire, nello scolio della proposizione undicesima del primo libro dell'*Etica*, un possibile significato del termine *ratio*. Le due *rationes* sono due cause (*ratio seu causa*), due condizioni, perché quella del parallelismo è un'azione causale reciproca in cui, però, il *post hoc ergo propter hoc non vale*.⁷⁸ Come

⁷⁷ Questo pensiero, però, differisce dal "punto di vista" (GMS 120) che l'essere razionale che si pensa libero deve assumere in accordo con quanto Kant stabilisce nella terza sezione della *Fondazione*. Il pensiero di una causa libera, nella seconda *Critica*, è bensì una strana conoscenza non conoscitiva veicolata dall'impiego non schematizzato del concetto di causa. Dunque né un'introspezione, né un'intuizione, né una percezione. Alla coscienza della legge morale corrisponde immediatamente la determinazione del volere ma tra quella coscienza e l'idea di libertà, agendo sotto la quale ci si scopre liberi "dal punto di vista pratico" (GMS 109), v'è, a nostro avviso, una differenza.

⁷⁸ È chiaro che l'interpretazione in chiave parallelista del rapporto tra *ratio essendi* e *ratio cognoscendi* è possibile solo forzando di poco la lettera spinoziana. Tuttavia ci pare un'interpretazione coerente col fatto che il parallelismo — termine, com'è noto, di derivazione leibniziana — si stabilisce, di volta in volta, tra gli eterogenei (pensiero ed estensione, mente e corpo, aspetto eterno e temporale della mente). Nel nostro caso, essi sono la legge morale e la libertà, e che siano paralleli vuol dire che, nonostante la loro eterogeneità, si determinano vicendevolmente in un rapporto non causale di intra-espressione. Il parallelismo non indica un'interazione causativa ma un rapporto di sincronica corrispondenza analogizzabile nell'idea di "un solo esercizio a due lati" (Emilsson, 2007, pp. 32 e 48-49).

nel *Faktum*, anche in quella relazione che Spinoza indica servendosi esclusivamente dell'espressione *simul et aequalis*, ogni *ratio* non è senza l'altra pur rinunciando, quando è con l'altra, alla propria autosufficienza. 'Parallelismo' significa 'implicazione reciproca', la stessa di cui Hegel, nel terzo capitolo della terza sezione della *Dottrina dell'essenza* si serve per pensare l'identità operativa di esistenza ed essenza, forma e materia, ossia la mescolanza caratteristica della realtà effettiva: la *Wirklichkeit*. Come sintesi di sostanzialità e causalità, l'interazione o azione reciproca tra legge e libertà è tale per cui in essa è tolta la dualità ancora presente nelle relazioni sostanza-accidenti e causa-effetto, di modo che, come mostra il *Faktum*, due *rations* differenti per natura conascono, in uno stesso tempo, con uno stesso atto. Ma come? E che significa che la causa svanisce?

Nella seconda *Critica*, il carattere auto-giustificante del *Faktum* permette l'autentificazione tanto della legge morale quanto della libertà trascendentale, e vi riesce, com'è stato da più parti notato, in uno stesso ma misteriosissimo tempo. L'azione reciproca della *ratio essendi* e della *ratio cognoscendi* è un'azione istantanea tale per cui, all'*einziges Faktum*, corrisponde immediatamente, e dunque non causalmente, l'*einiger Begriff*. Per Kant, cioè, non c'è prima la coscienza della legge morale e poi, in un secondo momento, la determinazione della volontà da parte della ragione. Legge morale e libertà si danno insieme in un unico fatto e si rivelano insieme in un unico concetto in quel miracolo etico che è la "transustanziazione" (Zupančič, 2012, p. 45).⁷⁹

Nel *Faktum*, la forma agisce sulla materia —la volontà— ponendola, e questa conferisce alla prima la sua (unica) realtà. Kant lo lascia intendere quando afferma che il rispetto non segue la moralità ma coincide con essa, ossia suggerendo che la coscienza della libertà, in quanto coscienza della sua *Zeitlosigkeit*, non ha altra esistenza che nell'effetto/affetto, temporale, da lei stessa prodotto. Pur essendo mediata dalla legge morale, allora, questa stupefacente coscienza del noumeno, avvenendo in assenza di schemi, avviene anche in assenza di tempo: la fatticità della legge morale si trasmette per osmosi alla libertà —è la *Reciprocity Thesis* di Allison (1990, pp. 201-213; ma cfr. anche 1986, pp. 393-425)— e la deduzione di quest'ultima funziona come deduzione anche dell'altra —è la *Disclosure Thesis* di Ware (2014, p. 15)—.

⁷⁹ Carnois (1973, p. 106) parla, invece, di "osmosi".

Quella fra *ratio essendi* e *ratio cognoscendi* è una circolarità virtuosa nel senso che legge morale e libertà rinviano reciprocamente l'una all'altra e, dal momento che l'azione è reciproca, nessuna dice all'altra cosa fare (la causa 'temporale' svanisce). Il circolo esprime l'intrinseco accordo tra legge e volontà: la categoria di causa non precede il pensiero della libertà né questa viene prima di quella. La determinazione pratico-razionale della volontà non segue l'uso non conoscitivo di un concetto puro, ossia il pensiero di un essere che agisce secondo una legislazione universale in base a certe leggi dinamiche, ma lo implica.

3.3. L'esperienza della libertà

Nel 1788 la coscienza della libertà è la coscienza di qualcosa che è dato in modo assoluto sotto forma di legge, dunque l'esperienza di una radicale passività. È nella costrizione provocata dall'assoluta posizione della legge morale che possiamo inferire, con una sorta di "deduzione istantanea" (D'Anna, 2002, p. 137),⁸⁰ la realtà della nostra libertà, sperimentando, al contempo, di essere noumenici (cfr. *KpV A* 73-74, 175 e 177). In qualsiasi momento, dice Kant, è possibile "impiantare un esperimento, come fa il chimico, con la ragione pratica di ogni uomo, per distinguere il fondamento di determinazione morale (puro) dall'empirico: basta che alla volontà empiricamente affetta si aggiunga la legge morale" (*KpV A* 65)⁸¹ o, per usare il linguaggio di Spinoza, basta che all'idea di un corpo esistente in atto si aggiunga l'idea della sua essenza.⁸² Come l'idea adeguata di Spinoza, infatti, anche la legge

⁸⁰ Sull'immediatezza dell'intuizione e sulla *scientia intuitiva* come inferenza immanente alla stessa intuizione, cfr. Joachim (1901, p. 184). Landucci (1994, p. 23) insiste sul fatto che la coscienza della legge morale non è inferenziale.

⁸¹ Sul carattere chimico della prova etica spinoziana, cfr. Deleuze (2010, pp. 188 e sgg.).

⁸² La mente può farsi idee adeguate nella misura in cui è sia l'idea del corpo come esistente in atto, sia l'idea dell'essenza di questa stessa esistenza (cfr. *Eth.*, II, pr. 11). La prima cosa che costituisce l'essere attuale della mente umana —dice Spinoza— è l'idea di una certa cosa singolare esistente in atto (cfr. *Eth.*, II, pr. 11), ma 'attualità' si dice in due modi (cfr. *Eth.*, V, pr. 29): come esistenza, secondo un certo luogo e tempo (è l'attualità determinata da altre attualità che rende ragione della parzialità del nostro punto di vista e dell'inadeguatezza delle nostre idee) e come essenza, *ex naturae divinae necessitate consequi*. Solo questa accezione funziona come la condizione di possibilità della *visio sub specie*

morale, e quindi il concetto razionale di causa, funziona come un reagente chimico⁸³ che permette quel dosaggio delle parti noumeniche con quelle fenomeniche il cui risultato è la subitanea conversione dell'affetto: da passivo ad attivo, da patologico a pratico.⁸⁴

Per Spinoza non capita di avere un'idea adeguata senza essere noi stessi causa adeguata dei sentimenti, attivi, che ne seguiranno. E anzi, ogni idea adeguata si esplica solo attraverso la nostra potenza di comprendere, posto che la conoscenza che libera, nell'*Etica*, è solo la conoscenza delle cause. Articolata razionalmente, essa mette capo, all'improvviso, a un'intuizione del tutto cui corrisponde, all'istante, lo stato di massima gioia e attività della mente-corpo: un affetto che, in tanto è espressione della nostra potenza, in quanto la causa adeguata è "quella il cui effetto è percepibile chiaramente e distintamente mediante essa" e in quanto, per Spinoza, si ha azione "quando avviene, in noi o fuori di noi, qualcosa di cui siamo causa adeguata, cioè quando segue dalla nostra natura qualcosa in noi o fuori di noi che può essere inteso chiaramente e distintamente solo per mezzo di essa" (*Eth.* III, def. 1).⁸⁵ Nell'*Etica*, l'uomo buono o forte è colui che esiste così pienamente e

aeternitatis. Il potere della mente di concepire le cose sotto una specie di eternità non può, in altri termini, essere spiegato dalla mente in quanto idea del corpo che dura (anche per Kant la libertà non trova posto nei fenomeni). Lo si può comprendere "solo se una parte della mente si trova anch'essa nella dimensione dell'eternità" (*Eth.*, V, pr. 29). E su quale sia questa parte non v'è dubbio: la causa formale o essenziale del terzo genere di conoscenza è la mente stessa in quanto è eterna, ossia in quanto è costituita, in parte, dall'idea dell'essenza del corpo (cfr. *Eth.*, V, pr. 31).

⁸³ "In mancanza di tale intuizione, la legge morale ci assicura della differenza del rapporto delle nostre azioni come fenomeni rispetto all'essenza sensibile del nostro soggetto, da quelle per cui *questa stessa essenza sensibile* si riferisce in noi al substrato intelligibile" (*KpV* A 178, corsivi nostri). La legge morale, che per il Kant di questi passi equivale al concetto razionale di causa, ci assicura, in sostanza, dell'eternità del tempo e della libertà del fenomeno e lo fa immediatamente. In modo analogo, per Spinoza l'idea di Dio funziona come un reagente che ratifica subito l'ordine immanente delle essenze e dei loro stati. In quanto intensiva, la parte eterna non si vede ma si sente *per differentiam*.

⁸⁴ Ancora una volta, non si tratta di rompere con le passioni, cosa impossibile, ma di mutarne, per così dire, il segno.

⁸⁵ Per un commento alle prime tre definizioni di *Etica* III, cfr. Macherey (1995, pp. 34-39).

intensamente da aver conquistato l'eternità durante la propria vita.⁸⁶ E conquistare l'eternità significa essere conquistati dalla propria essenza, vivere solo secondo la propria potenza (che è una parte dell'infinita potenza divina; cfr. *Eth.* V, pr. 38-39).⁸⁷

Analogamente, però, in pagine molto belle anche Kant precisa che, quando si tratta della legge della nostra esistenza intelligibile, non ha più senso parlare di azioni passate: “la ragione non riconosce alcuna differenza di tempo e *domanda soltanto se il fatto appartenga a me come mia azione e*, in questo caso, collega ad esso moralmente sempre la *stessa sensazione*, sia esso avvenuto un istante prima o molto tempo innanzi” (*KpV A* 177, corsivi nostri). Per Kant, la vita sensibile, rispetto alla coscienza intelligibile della sua esistenza, possiede “l'assoluta unità di un unico fenomeno che, non contenendo altro che fenomeni dell'intenzione concernente la legge, non deve venir giudicata secondo la necessità naturale [...], bensì secondo l'assoluta spontaneità della libertà” (*KpV A* 177). Questo ‘giudizio’, sia per Kant che per Spinoza, è una ‘conoscenza’, né originaria, né archetipica simile a una *intentio recta* resa possibile dalla corrispondenza immediata di pensiero ed essere, essenza ed esistenza, libertà e necessità, noumeno e fenomeno.

3.4. L'idea di *causa noumenon* è un'idea adeguata

Per Kant il pensiero del noumeno è un pensiero senza analogia ma con oggetto reso possibile dall'uso non conoscitivo della categoria di causalità, un uso che, per come è emerso, è implicato nella stessa determinazione razionale della volontà: se la si pensa, dice Kant, la si pensa libera. Se la si pensa è perché si è liberi.⁸⁸ Che la libertà sia trascendentale significa che è la condizione, la causa dello stesso pensiero della libertà,

⁸⁶ Al punto tale che “durer ce n'est pas mourir un peu, mais coïncider pour ainsi dire avec l'éternité” (Jaquet, 1997, p. 156). L'eternità della mente non ha nulla a che vedere con la sopravvivenza del corpo dopo la morte né con l'immortalità dell'anima. Sul punto, così come sui rapporti tra le pr. 21, 38 e 39 di *Eth.* V e la conoscenza *sub specie aeternitatis* come conoscenza che prescinde dal tempo, cfr. Nadler (2002, pp. 224-244) e Garret (2009, pp. 284-302).

⁸⁷ Questo, d'altronde, è il senso dell'unificazione ad opera dell'affetto di gioia.

⁸⁸ “Per la stessa costituzione di questa ‘cosa di fatto’, la semplice autoriflessione della ragione implica la sua realtà” (Gonnelli, 1991, p. 61). “It's in virtue of our freedom that we cognize our freedom” (Kain, 2010, p. 12).

perché nella *Critica della ragion pratica*, come Fichte ha intuito per primo, la ragione è *causa sui* e, nello stesso senso, è *causa omnium rerum*.⁸⁹ Che lo sia nello stesso senso vuol dire che lo è nello stesso tempo: l'azione reciproca di legge morale e libertà è un'azione simultanea tale per cui pensare la determinazione pratico-razionale della volontà significa già utilizzare la categoria di causa in modo non conoscitivo, già pensare l'essere che agisce secondo una legislazione universale in base a certe leggi dinamiche. Essere coscienti della ragion pura legislatrice significa, già, usare la categoria di causa non conoscitivamente, ma usarla non conoscitivamente, a sua volta, richiede che si sia rotto con la causa come categoria (cfr. Carabelles, 1969, pp. 347-348;⁹⁰ Scaravelli, 1973, p. 144).

Quando, nel § 53 dei *Prolegomeni* afferma che l'omogeneità, nel caso delle idee dinamiche, non è necessaria, Kant compie una rivoluzione. E siccome la rilevanza della distinzione tra i due modi della sintesi in sede pratica è sottolineata da Kant stesso, non è un caso se poi, nel 1788, lo stesso requisito di eterogeneità sia fatto valere per render conto della straordinaria fecondità del concetto di libertà. Quest'ultimo dispiega la sua potenza non appena la causa cessa di essere un concetto, ossia quando, nella seconda *Critica*, Kant fa dell'uso non conoscitivo della categoria di causa la condizione di possibilità di un pensiero del noumeno. Con una simile mossa, la categoria di causa è elevata a qualcosa di simile a una condizione di effettività: se si pensa il noumeno, sembra ammettere Kant, vuol dire che lo si sta usando e, viceversa, se lo si può usare è perché il noumeno, la libertà, esiste, è reale. La trasformazione del soggetto (cfr. Franks, 2005, p. 298) è affidata all'idea di causa, la quale, quando non è più categoria ma una *ratio*, ha per dominio l'esperienza reale anziché quella possibile.

La *causa-ratio* produce effetti reali nel reale e il *Faktum* della ragione è la regola di questa produzione: un dispositivo o un'operazione in cui l'idea dinamica di causa assunta in senso non conoscitivo si comporta come l'idea adeguata all'interno della teoria della mente e della libertà di Spinoza. Al pari di questa, anche la legge morale è un'idea che, "in quanto è considerata in sé senza relazione a un oggetto, ha tutte le

⁸⁹ Per Fichte, il *Faktum der Vernunft* è, al contempo, la coscienza [*Tatsache*] e la genesi di questa coscienza [*Tat*].

⁹⁰ Per Appelbaum (1987, p. 91), nel *Faktum* ne va di "a relation which requires a revisionary view of causality".

proprietà o denominazioni intrinseche di un'idea vera" (*Eth.* II, def. 4).⁹¹ Spinoza le dice intrinseche "per escludere quella che è estrinseca, vale a dire la convenienza dell'idea col suo ideato" (*Eth.* II, def. 4). E, privo di immaginazione e di schemi, anche l'uso non conoscitivo è un uso che vale in sé, a prescindere dal riferimento all'intuizione sensibile e/o dal rapporto con l'oggetto patologico della facoltà di desiderare. Per Kant, il puro pensiero della causalità è un pensiero il cui risultato è percepibile chiaramente e distintamente mediante esso senza raccordo ad altro. E se la trasmutazione dell'affetto del soggetto che se ne serve è immediata (cfr. Ivaldo, 2007, pp. 63-87) è perché il rispetto è il cursore affettivo della legge morale.⁹²

Opere di Kant

Elenco delle abbreviazioni delle opere di Kant.

Qui di seguito le opere di Kant di cui ci si è serviti e le abbreviazioni con cui vi si è fatto riferimento.

Kant, I. (1905 [1763]). (*BWG*). Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. In *Gesammelte Schriften. Band II*. (pp. 63-164). Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter [(1982)]. L'unico argomento possibile pero una dimostrazione dell'esistenza di Dio. In *Scritti precritici*. (pp. 103-214). R. Assunto, R. Hohenemser e A. Pupi (a cura di). Laterza].

— (1911 [1783]). (*Proleg.*). Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. In *Gesammelte Schriften. Band IV*. (pp. 253-384). Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter [(1972)]. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza*. P. Carabellese (trad.). Laterza].

— (1911 [1781 A, 1787 B]). (*KrV*). Kritik der reinen Vernunft. In *Gesammelte Schriften. Bände III-IV*. (pp. 1-551; 1-238). Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften.

⁹¹ "Adequatio è determinazione intrinseca dell'idea vera, ciò che produce nell'idea la sua verità" (Macherey, 2016, p. 69).

⁹² La determinazione della volontà è accessibile nel rispetto: lo stato d'animo di una volontà determinata dall'attività della ragion pura. Sul punto, cfr. Schönecker (2013a), Britton (2016), Chagas (2008) e Gates (2010).

- De Gruyter [(2004). *Critica della ragion pura*. C. Esposito (trad.). Bompiani].
- (1911 [1785]). (GMS). Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In *Gesammelte Schriften. Band IV.* (pp. 385-464). Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter [(1970). Fondazione della metafisica dei costumi. In *Scritti morali*. (pp. 43-134). P. Chiodi (a cura di). UTET.
- (1913 [1788]). (KpV). Kritik der praktischen Vernunft. In *Gesammelte Schriften. Band V.* (pp. 1-164). Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter [(2014). *Critica della ragion pratica*. V. Mathieu (trad.). Bompiani].
- (1971 [1793]). (FM). Über die Fortschritte der kritischen Metaphysik. Beiträge zu System und Architektonik der kantischen Philosophie. In *Gesammelte Schriften. Band XX.* (pp. 253-332). Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter [(1977). *I progressi della metafisica*. P. Manganaro (trad.). Bibliopolis].

I frammenti delle *Reflexionen auf dem Nachlaß 1753-1803* sono stati tradotti dall'autore e indicati, fra parentesi, con l'indicazione del volume e della pagina in numeri arabi separate dai due punti.

- (1914). *Gesammelte Schriften. Band XVI. Logik*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter.
- (1926). *Gesammelte Schriften. Band XVIII. Metaphysik, Teil 1*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter.
- (1928). *Gesammelte Schriften. Band XVIII. Metaphysik, Teil 2*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter.
- (1934). *Gesammelte Schriften. Band XIX. Moralphilosophie, Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. De Gruyter.

Bibliografia

- Allison, H. E. (1980). Kant's Critique of Spinoza. In R. Kennington (ed.), *The Philosophy of Baruch Spinoza*. (pp. 199-228). Catholic University of America Press.
- (1986). Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis. *The Philosophical Review*, 95(3), 393-425.
- (1990). *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press.
- (2004). *Kant's Transcendental Idealism*. Yale University Press.
- (2020). *Kant's Conception of Freedom: A Developmental and Critical Analysis*. Cambridge University Press.
- Ameriks, K. (1981). Kant's Deduction of Freedom and Morality. *Journal of the History of Philosophy*, 19(1), 53-79.
- (2012). Is Practical Justification in Kant Ultimately Dogmatic? In S. Baiasu e M. Timmons (a cura di), *Kant's Elliptical Path*. (pp. 153-175). Oxford University Press.
- Appelbaum, D. (1987). The Fact of Reason: Kant's *Prajna*-Perception of Freedom. *Journal of Indian Philosophy*, 15(1), 87-98.
- Badiou, A. (2006). *L'etica. Saggio sulla coscienza del male*. C. Pozzana (trad.). Cronopio.
- Basile, P.-F. (2010). Kant, Spinoza, and the Metaphysics of the Ontological Proof. *Metaphysica*, 11(1), 17-37.
- Beck, L. W. (1960). *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. University of Chicago Press.
- (1965). The Fact of Reason: An essay on Justification in Ethics. In *Studies in the Philosophy of Kant*. (pp. 200-214). Bobbs-Merill.
- Beiser, C. (1987). *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Harvard University Press.
- (2002). *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism*. Harvard University Press.
- Bell, D. (1984). *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*. Institute of Germanic Studies.
- Betz, H. J. (1883). *Spinoza en Kant*. Gravenhage.
- Hemann, F. (1901). Kant und Spinoza. *Kant-Studien*, 5, 273-339.
- Bianco, B. (1976). Kant e il Pantheismusstreit. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 68(3), 461-476.
- Boehm, O. (2014). *Kant's Critique of Spinoza*. Oxford University Press.
- Bolduc, R. (2015). *Kant e Spinoza. Rencontre paradoxale*. Le Félin.

- Brewer, K. e Watkin, E. (2012). Difficulty Still Awaits: Kant, Spinoza and the Threat of Theological Determinism. *Kant-Studien*, 103(2), 163-187.
- Britton, W. (2016). *Kant and the Ground(s) of Dignity: The Centrality of the Fact of Reason*. [Tesi]. Georgia State University. URL: https://scholarworks.gsu.edu/philosophy_theses/195.
- Campo, A. (2020a). Il *Faktum* della ragione: tra uso trascendentale delle categorie e uso pratico della ragione". *Rivista di Storia della Filosofia*, 4, 705-740.
- (2020b). L'adeguatezza della legge morale: Spinoza, Kant e l'esperienza della libertà. *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, 12(2), 429-458.
- Campo, M. (1933). Spinoza e Kant. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 25, 38-84.
- Carabellese, P. (1969). *La filosofia dell'esistenza di Kant*. Adriatica.
- Carnois, B. (1973). *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*. Éditions du Seuil.
- Castaing, J. (1990). *Kant et Spinoza*. In O. Bloch (a cura di), *Spinoza au XVIII Siècle*. (pp. 263-284). Klincksieck.
- Chagas, F. C. (2008). *The Fact of Reason and the Feeling of Respect*. In V. Rohden, R. Terra, G. A. Almeida e M. Ruffing (a cura di), *Akten des X Internationalen Kant-Kongresses*. (pp. 83-91). De Gruyter.
- Chignell, A. (2012). Kant, Real Possibility, and the Threat of Spinoza. *Mind*, 121(483), 635-675.
- Cody Staton, M. (2013). Kant, Spinoza and the Regulative Role of the Theological Idea in the Critique of Judgment. *Acta Universitatis Carolinae. Studia Philosophica Europeana*, 2, 17-34.
- Crampe-Casnabet, M. (1985). Kant et Spinoza: le sens d'une philosophie chimérique. *Les cahiers de Fontenay*, 36-38, 57-63.
- Crépon, M. (1998). Le jeu de Kant et Spinoza dans le livre XV des «Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité». *Les études philosophiques*, 3, 389-402.
- D'Anna, G. (2002). *Uno intuitu videre. Sull'ultimo genere di conoscenza in Spinoza*. Mimesis.
- Dahlstrom, O. (2018). *Kant and His German Contemporaries. Volume II: Aesthetics, History, Politics, and Religion*. Cambridge University Press.
- De Flaviis, G. (1984). *Kant e Spinoza*. Sansoni.

- Dejardin, B. (2001). *L'immanence ou le sublime. Observations sur les réactions de Kant face à Spinoza dans la Critique de la faculté de juger.* L'Harmattan.
- Deleuze, G. (1997). *Differenza e ripetizione.* G. Guglielmi (trad). Cortina.
- _____. (2006). *Spinoza e il problema dell'espressione.* S. Ansaldi (trad). Quodlibet.
- _____. (2010). *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza.* A Pardi (trad). Ombre Corte.
- Di Giovanni, G. (1992). *The First Twenty Years of Critique: The Spinoza Connection.* In P. Guyer (a cura di), *The Cambridge Companion to Kant.* (pp. 417-447). Cambridge University Press.
- Drivet, D. (2002). L'unità della ragione e il primato della ragion pratica in Kant. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 94(3), 387-424.
- Düsing, K. (1993). Spontaneità e libertà nella filosofia pratica di Kant. *Studi Kantiani*, 6, 23-46.
- Emilsson, E. K. (2007). *Plotinus on Intellect.* Clarendon Press.
- Fernández García, G. (1992). Kant contra Spinoza? Dos éticas de l'autonomía. *Anales de Seminario de Historia de la Filosofía*, 9, 139-156.
- Franks, P. W. (2005). *All or Nothing. Systematicity, Transcendental Arguments and Skepticism in German Idealism.* Harvard University Press.
- Freud, S. (2000). L'inconscio. In *Opere. 8. Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti (1915-1917).* (pp. 49-88). C. L. Musatti. Boringhieri.
- Freudiger, J. (1993). Der Pantheismusstreit: Eine Bestandsaufnahme. *Kriterion*, 5, 39-48.
- Galvin, R. (2017). Kant's Two Facts of Reason. *History of Philosophy Quarterly*, 34(1), 37-56.
- _____. (2019). Freedom and the Fact of Reason. *Kantian Review*, 24(1), 27-51.
- Garret, D. (2009). Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind That Is Eternal. In O. Koistinen (a cura di), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics.* (pp. 284-302). Cambridge University Press.
- Giannetto, G. (2014). *Intuizione intellettuale e sintesi trascendentale in Kant.* La Scuola di Pitagora.
- Gonnelli, F. (1991). Dalla *Critica della ragion pratica* alla *Dottrina della virtù:* imperativo categorico, analogia e teleologia morale in Kant. *Studi Kantiani*, 4, 59-92.

- (1999). *Guida alla lettura della «Critica della ragion pratica» di Kant*. Laterza.
- Götschel, W. (2004). *Spinoza's Modernity: Mendelssohn, Lessing, and Heine*. University of Wisconsin Press.
- Grassi, L. (1941). Il problema della libertà in Spinoza e in Kant. *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 9(68), 68-90 e 140-161.
- Guyer, P. (2007). Naturalistic and Transcendental Moments in Kant's Moral Philosophy. *Inquiry*, 50, 444-464.
- Hanke, T. (2016). Motivationen für das Selbst. Kant und Spinoza im Vergleich. *Kant-Studien*, 107(1), 196-199.
- Haynes, P. (2012). *Immanent Transcendence: Reconfiguring Materialism in Continental Philosophy*. Bloomsbury.
- Heinrich, D. (1973). Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. In G. Prauss (a cura di), *Kant. Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. (pp. 223-254). Kiepenheuer und Witsch.
- Hoffer, N. (2016). The Relation Between God and the World in the Pre-critical Kant: Was Kant a Spinozist? *Kantian Review*, 21(2), 185-210.
- Hogan, D. (2009). *Noumenal Affection*. *Philosophical Review*, 118(4), 501-532.
- Ibáñez Fanés, J. (2004). El salto ético, o por dónde empezar (Spinoza con Kant). *Quaderns de Filosofia*, 36, 81-99.
- Israel, I. (2001). *Radical Enlightenment*. Oxford University Press.
- Ivaldo, M. (2007). Percorsi della ragione pratica: Kant, Reinhold, Fichte. In G. Cunico (a cura di), *Etica, religione, storia. Studi in memoria di Giovanni Moretto*. (pp. 63-87). Il Melangolo.
- (2017). Il «fatto della ragione» nella Dottrina della scienza 1804-II (lez. 27-28) con riferimento alla corrispondente dottrina di Kant. In A. Bertinetto (a cura di), *Leggere Fichte. III*. (pp. 7-21). Europhilosophie Éditions.
- Jaquet, C. (1997). La perfection de la durée. *Les Études philosophiques*, 2, 147-156.
- (2015). *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. Garnier.
- Joachim, H. H. (1901). *A Study of the Ethics of Spinoza*. Clarendon Press.
- Kain, P. (2010). Practical Cognition, Intuition, and the Fact of Reason. In B. Lipscomb e J. Krueger (a cura di) *Kant's Moral Metaphysics: God, Freedom, and Immortality*. (pp. 211-233). De Gruyter.

- Kleingeld, P. (2010). Moral Consciousness and the 'Fact of reason'. In A. Reath e J. Timmermann (a cura di), *Kant's Critique of Practical Reason. A Critical Guide.* (pp. 55-72). Cambridge University Press.
- Korsgaard, C. (1989). Morality as Freedom. In Y. Yovel (a cura di), *Kant's Practical Philosophy Reconsidered.* (pp. 159-187). Kluwer Academic.
- Kryluc, M. (2017). Gallows Pole: Is Kant's Fact of Reason a Transcendental Argument? *Review of Metaphysics*, 70(4), 695-725.
- Lærke, M. (2009). Immanence et exteriorité absolue: sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 199(2), 169-190.
- (2012). Spinoza and the Cosmological Argument According to Letter. *British Journal for the History of Philosophy*, 21(1), 57-77.
- Landucci, S. (1994). *Sull'etica di Kant.* Guerini e Associati.
- Lord, B. (2011). *Kant and Spinozism.* Palgrave MacMilan.
- (2015). *Spinoza Beyond Philosophy.* Edinburgh University Press.
- Lugarini, L. (1950). *La logica trascendentale kantiana.* Principato.
- Łuków, P. (1993). The Fact of Reason. Kant's Passage to Ordinary Moral Knowledge. *Kant-Studien*, 84, 204-221.
- Macherey, P. (1992). *Avec Spinoza. Etudes sur la doctrine et l'histoire du Spinozisme.* PUF.
- (1995). *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective.* PUF.
- (2016). *Hegel o Spinoza.* E. Marra (trad.). Ombre Corte.
- Martínez, J. (2004). Kant y Espinosa: deseo patológico y deseo como esencia humana. *Endoxa: Series Filosóficas*, 18, 339-354.
- Mathieu, V. (2014). Introduzione. In I. Kant, *Critica della ragion pratica.* (pp. V-XXX). V. Mathieu (trad.) Bompiani.
- Mignini, F. (1994). Sub specie aeternitatis. *Révue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1, 41-53.
- Förster, E. e Melamed, Y. Y. (2013). *Spinoza and German Idealism.* Cambridge University Press.
- Moreau, P.-F. (1994). *Spinoza: l'expérience de l'éternité.* PUF.
- (2001). Spinoza's Reception and Influence. In G. Lloyd (a cura di), *Spinoza: Critical Assessments. IV.* (pp. 1-22). Routledge.
- (2009). *Spinoza et le spinozisme.* PUF.
- Morfino, V. (1999). L'evoluzione della categoria di causalità in Spinoza. *Rivista di Storia della Filosofia*, 54(2), 239-254.
- (2012). L'uso dell'avverbio 'simul' nell'*'Etica.* In *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi lettori moderni.* (pp. 355-378). Mimesis.

- (2016). *Genealogia di un pregiudizio. L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*. Olms.
- Morichère, B. (1980). L'objet transcendental et la question du 'spinozisme' de Kant. *Cahiers philosophiques*, 3, 33-48.
- Nadler, S. (2002). Eternity and Immortality in Spinoza's *Ethics*. *Midwest Studies in Philosophy*, 26, 224-244.
- Newlands, S. (2018). *Reconceiving Spinoza*. Oxford University Press.
- O'Neill, O. (2011). Autonomy and the Fact of Reason in the *Kritik der praktischen Vernunft* (§§ 7-8, 30-41). In I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*. (pp. 81-99). O. Höffe (a cura di). Akademie Verlag.
- Philonenko, A. (1959). *Introduction à I. Kant. Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* Vrin.
- Prauss, G. (1983). *Kant über Freiheit als Autonomie*. Klostermann.
- Prélorentzos, Y. (1999). Droit et vertu : l'opposition entre Spinoza et Kant. *Diotima*, 27, 76-86.
- Puls, H. (2018). The Immediate Consciousness of Moral Law: Respect and Moral. *Contextos kantianos*, 7, 159-183.
- Pupi, A. (1960). *Alla soglia dell'età romantica*. Vita e Pensiero.
- Raciti, G. (1999). L'ospite orientale. Su spinozismo e modernità. In G. Raciti, G. Auteri e P. Manganaro, *Saggi su Colli, Spinoza e Derrida*. (pp. 1-14). Quaderni di Próodos. CUECM.
- Rawls, J. (2000). *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Harvard University Press.
- Rensi, G. (1972). *Spinoza*. Bocca.
- Richardson, J. (2019). Spinoza, Kant and the Sublime. *Textual Practice*, 33(5), 839-857.
- Rice, C. (1991). La causalité adéquate chez Spinoza. *Philosophiques*, 19(1), 45-49.
- Rodríguez, G. M. (2018). El *Faktum* de la razón como actividad autoconstitutiva. Sobre la fundamentación de la moralidad kantiana. *Diánoia*, 63(80), 53-69.
- Ross, A. (2009). What Is the 'Force' of Moral Law in Kant's Practical Philosophy? *Parallax*, 15, 27-40.
- Sangiacomo, A. e Nachtomy, E. (2018). Spinoza's Rethinking of Activity: From the *Short Treatise* to the *Ethics*. *The Southern Journal of Philosophy*, 56(1), 101-126.
- Scaravelli, L. (1973). *Scritti kantiani*. La Nuova Italia.

- Schönecker, D. (2013a). Das gefühlte Faktum der Vernunft. Skizze einer Interpretation und Verteidigung. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 61(1), 91–107.
- _____. (2013b). Kant's Moral Intuitionism: The Fact of Reason and Moral Predispositions. *Kant Studies Online*, 1–38.
- Scribano, E. (2006). *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*. Laterza.
- _____. (2009). Causalité de la raison et liberté chez Spinoza. *Revue Philosophique De Louvain*, 107(4), 567–582.
- _____. (2011). Spinoza e la conoscenza del bene e del male. In *Centralità del dubbio: un progetto di Antonio Rotondò*. (pp. 571–597). Olschki.
- Spinoza, B. (2007). *Eтика*. In *Opere*. (pp. 785–1088). F. Mignini (trad.). Mondadori.
- Sussman, D. (2008). From Deduction to Deed: Kant's Grounding of the Moral Law. *Kantian Review*, 13, 52–81.
- Sylvain, Z. (1989). *Spinoza en Allemagne: Mendelssohn, Lessing et Jacobi*. Klincksieck.
- Tenenbaum, S. (2012). The Idea of Freedom and Moral Cognition in *Groundwork III*. *Philosophy and Phenomenological Research*, 84, 555–589.
- Tilliette, X. (2001). *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*. F. Tomasoni (trad.). Morcelliana.
- Timm, H. (1974). *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Band I: Die Spinozarenaissance*. I. Klostermann.
- Timmermann, J. (2010). Reversal or Retreat? Kant's Deductions of Freedom and Morality. In A. Reath e J. Timmermann (a cura di), *Kant's Critique of Practical Reason. A Critical Guide*. (pp. 73–89). Cambridge University Press.
- Ward, C. (2002). Spinozism and Kant's Transcendental Ideal. *Idealistic Studies*, 32(3), 221–236.
- Ware, O. (2014). Rethinking Kant's Fact of Reason. *Philosophers' Imprint*, 14(32), 1–21.
- _____. (2015). Accessing the Moral Law through Feeling. *Kantian Review* 20(2), 301–311.
- _____. (2017). Kant's Deductions of Morality and Freedom. *Canadian Journal of Philosophy*, 47(1), 116–147.
- Willascheck, M. (1991). Die Tat der Vernunft: Zur Bedeutung der kantischen These vom 'Factum der Vernunft'. In G. Funke (a cura di), *Akten des VII Internationalen Kant-Kongresses*. (pp. 456–466). Bouvier.
- Wittgenstein, L. (1974). *Quaderni 1914–1916*. A. G. Conte (trad.). Einaudi.

- Wolff, M. (2009). Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist. Auflösung einiger Verständnisschwierigkeiten in Kants Grundlegung der Moral. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 57(4), 511-549.
- Wood, A. (2008). *Kantian Ethics*. Cambridge University Press.
- Zammito, H. (1992). *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. University of Chicago Press.
- (2002). *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. University of Chicago Press.
- Zupančič, A. (2012). *Etica del reale. Kant, Lacan*. L. F. Clemente (trad.). Orthotes.