

Cristo nella filosofia dell'età moderna, a cura di Antonella Del Prete e Saverio Ricci, Le Lettere, Firenze 2014, pp. 248, € 26,00.

Il volume *Cristo nella filosofia dell'età moderna* presenta i risultati di un convegno organizzato dai due curatori presso l'Università della Tuscia nel settembre del 2013. Esso evita consapevolmente di entrare in alcuni dei temi classici della filosofia moderna, concentrandosi sulle intersezioni tra filosofia e cristologia nel pensiero di molti dei grandi nomi della storia della filosofia dal XV secolo a Malebranche. Come spiegano i curatori nella Prefazione: «L'idea iniziale era quella di verificare se la problematica teologica, che continua a occupare alcuni filosofi dell'età moderna, si fosse esercitata non solo nelle prove dell'esistenza di Dio, di riflessioni sugli attributi divini o in discussioni accanite della teodicea, ma avesse coinvolto anche la figura di Cristo. Una figura che, comportando la relazione tra natura umana e natura divina, ben si presta all'inserimento in un discorso non solo teologico, ma anche filosofico» (p. 7).

I pensatori considerati si dividono essenzialmente in coloro che esaltano la di-

menzione divina di Cristo e coloro che ne valorizzano quella umana. Il volume si apre con la ricezione nella seconda scolastica della dottrina relativa al dogma cristologico definita nei concili di Nicea e Calcedonia, e con le discussioni sui rapporti tra peccato adamitico, Incarnazione e Redenzione (Franco Buzzi, *La cristologia tra la 'teologia di scuola' e la 'Riforma'*, pp. 11-40). Si prosegue con Niccolò Cusano, la cui cristologia «risulta perfettamente integrata nella genesi e nella sussistenza dell'universo», poiché secondo la "cosmogonia" del *De docta ignorantia* è proprio grazie all'Incarnazione che tutte le cose possono esistere. Cusano radicalizza così la dottrina della generazione del Verbo *ad intra* tipica dell'esegesi dei Padri cappadoci e di Scoto Eriugena (Pietro Secchi, *Note sulla cristologia di Cusano*, pp. 41-58).

Particolarmente interessanti sono i contributi che prendono le mosse dall'analisi di un rimaneggiamento dello stesso testo da parte di un filosofo. È il caso di un'epistola di Marsilio Ficino, in una cui prima versione, con un curioso capovolgimento di un'argomentazione tipicamente umanistica «non è tanto Socrate a delinearsi come uomo-Dio sul modello di Plotino o dello stesso Cristo, ma è sem-

mai Cristo a rivestirsi dei panni di Socrate quale “filosofo civile”», secondo l’immagine del filosofo greco che nel primo Quattrocento era stata costruita dall’Umanesimo fiorentino. In una seconda versione dell’epistola ficiniana il nome di Cristo, per di più, sarebbe stato sostituito da quelli di Pitagora e Platone (Daniele Conti, *Marsilio Ficino tra Cristo e Socrate*, pp. 59-76). Il contributo di Antonella Del Prete conclude il volume, organizzato in senso cronologico, ma è appropriato menzionarlo subito in quanto esso, se affiancato agli articoli di Buzzi e Secchi, ben dimostra la continuità, pur in ambienti intellettuali chiaramente diversissimi, di alcuni leitmotiv della riflessione cristologica della prima età moderna. L’analisi di Del Prete, filologicamente molto precisa e dettagliatamente argomentata, ci offre nuove chiavi di lettura della filosofia di Nicolas Malebranche attraverso l’analisi dell’evoluzione e continua riscrittura delle sezioni cristologiche dei testi malebranchiani (non basandosi sulla sola *Recherche de la vérité*). L’interesse iniziale di Malebranche per l’aspetto della Redenzione si evolve lentamente, attraverso progressive «variazioni su un tema», alla maniera di quelle dei musicisti, fino ad approdare al motivo di Cristo come giustificazione della Creazione, che si sarebbe incarnato anche se Adamo non avesse peccato (Antonella Del Prete, *Malebranche e l’Incarnazione: variazioni su un tema*, pp. 223-238).

Nella filosofia umanistica e rinascimentale Pico della Mirandola e la cristologia “pastorale” di Erasmo da Rotterdam ben rappresentano l’esaltazione della dimensione divina di Gesù (Stéphane Toussaint, *Il Cristo di Pico. Dalla Croce al Trigramma*, pp. 77-96; Jean-François Cottier, *La cristologia di Erasmo nelle Parafrasi dei Vangeli*, pp. 130-146). La concezione erasmiana del Cristo-Dio, come mette pertinentemente in luce Cottier, il quale sta preparando per l’editore Elzevier un’edizione di questa fonte, è

subordinata al lavoro filologico e alla parafrasi evangelica. Di segno opposto è invece l’interpretazione naturalistica di Pietro Pomponazzi, il quale delinea un «ruolo strumentale che il profeta riveste in una vicenda provvidenziale che lo trascende», storicamente concretizzatosi nella sua «capacità di lettura di quei “segni” con i quali Dio e la natura (oppure la sola natura) surrogano la debolezza dell’intelligenza umana» (Vittoria Perrone Compagni, *Il Cristo legislatore di Pomponazzi*, pp. 97-114).

I ritratti cristologici seicenteschi si fanno più cupi ed esaltatori della componente umana di Gesù. Compare il Cristo «uomo, mago e seduttore di popoli» di Giordano Bruno descritto da Saverio Ricci, studioso esperto della ricezione del nolano nella filosofia moderna e contemporanea. Se da un lato Bruno attinge a fonti premoderne che presentavano Cristo come un mago e imbonitore di popoli, dall’altro il filosofo indulge in maniera molto originale rispetto ad altri autori sull’“inferiorità” di Gesù – ridotto di fatto a profeta di seconda categoria – rispetto a Mosé (Saverio Ricci, *Un capo senza seguaci e seguaci senza un capo. La solitudine del Nazareno e la socievolezza del Cristianesimo in Giordano Bruno*, pp. 147-168). Gabriel Naudé e altri, soprattutto autori ascrivibili alla categoria storiografica del cosiddetto “libertinismo erudito”, avrebbero ripreso e divulgato la tradizione del Gesù-mago (Annalisa Schino, *Il Cristo dei libertini: Gesù mago e legislatore nelle pagine di Gabriel Naudé*, pp. 115-129). L’influenza dei libertini fu di gran lunga maggiore di quella che ebbe Bruno, se consideriamo i successivi sviluppi dell’Illuminismo radicale settecentesco e in particolare le teorie dell’impostura religiosa.

L’interpretazione di Tommaso Campanella stride rispetto a queste immagini cristologiche a cavallo tra fine Cinquecento e primo Seicento. La sua insistenza sulla fase del concepimento e sugli episo-

di della vita terrena declinano in maniera diversa la questione dell'umanità di Cristo (Deborah Miglietta, *Il Cristo-uomo in Campanella*, pp. 169-185). La cristologia diviene infine in Marin Mersenne «complementare alla scienza e alla metafisica», intese come fisica meccanicistica e metafisica dualistica e cartesiana (Claudio Buccolini, *Il Cristo di Mersenne*, pp. 186-205) e in Benedetto Spinoza parte integrante dell'esegesi biblica, eccezionale prodotto della convergenza delle molteplici 'identità religiose' del filosofo, tra Cristianesimo, Ebraismo e l'ateismo di cui fu accusato in vita e dai posteri (Pina Totaro, *Temi del Gesù storico nell'esegesi radicale di Spinoza*, pp. 206-222).

Emerge dunque da questo ricco volume la specificità della riflessione filosofico-cristologica della prima età moderna, ancora debitrice dei grandi dibattiti medievali, ma ormai quasi del tutto emancipata da questi. Gli sviluppi innovativi nel campo della speculazione in ambiti fondamentali (si pensi all'esegesi biblica spinoziana, alla questione del rapporto tra mente e corpo secondo l'impostazione di René Descartes, all'"ombra" gettata sulla figura storica di Gesù dalla critica libertina) hanno dunque ricadute notevoli sulle discussioni cristologiche, generando un profondo rinnovamento. I fronti dei fautori del "Cristo umano" e del "Cristo-Dio", lungi dall'essere al loro interno uniformi e coerenti, furono tra Cinquecento e Seicento in continua evoluzione, ri-definizione e ri-configurazione. Il volume riflette inoltre coerentemente l'attività scientifica dei due curatori, i quali meritoriamente, in una fase in cui la storia filosofica come disciplina "umanistica" è sempre più a rischio, hanno sempre prestato particolare attenzione ai nessi tra storia culturale, storia della filosofia e storia della dissidenza religiosa.

Riccarda Suitner*

Albrecht Beutel, *Johann Joachim Spalding. Meistertheologe im Zeitalter der Aufklärung*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014, pp. X+319, s.i.p.

A tredici anni di distanza dall'avvio, e a un anno dalla conclusione, della *Kritische Ausgabe* delle opere di Johann Joachim Spalding per i tipi di Mohr Siebeck, Albrecht Beutel affida alla stessa casa editrice la sua attesissima monografia dedicata all'autore che tanto ha occupato gli storici della teologia, della filosofia e della letteratura negli ultimi decenni. In relazione a Schleiermacher, Kant o Schiller (solo per citare alcuni fra i molti nomi possibili), Spalding si è infatti ormai guadagnato un posto di diritto nelle diverse, ma complementari, aree disciplinari coinvolte nella ricostruzione della cultura tedesca tra Sette e Ottocento, e il volume di Beutel che qui si recensisce merita quindi attenzione da più parti.

Procedendo cronologicamente per meglio rendere giustizia «alla forza della sua personalità» come anche «alle circostanze storiche che lo segnarono» (p. 19), Beutel ripercorre il vissuto di Spalding dalla giovinezza alla vecchiaia, accostando ad affondi biografici alcune puntuali analisi teoriche e commenti testuali sempre pertinenti. Nel far questo, Beutel spesso si avvale di suoi precedenti lavori, dedicati ad aspetti particolari del pensiero di Spalding, che convergono qui a disegnare un ritratto complessivo: in poche, efficaci parole, si tratta di seguire genesi e sviluppo del tentativo di promuovere la «maggiore età [*Mündigkeit*] religiosa dell'individuo» (p. V) all'insegna della mediazione, e conciliazione, tra tradizione e modernità. In cinque capitoli, di cui uno introduttivo, Beutel accompagna quindi il lettore alla scoperta dell'estrema coerenza del progetto teologico-filosofico di Spalding e alla comprensione del suo

* suitner@dhi-roma.it; Istituto Storico Germanico, Roma.

profondo radicamento nella temperie culturale del tempo.

Al di là di una messe di dati e informazioni impossibile da restituire qui per esteso, i meriti intellettuali di Spalding possono essere ricondotti a tre acquisizioni specifiche: riappropriazione dell'eredità della Riforma in ambito di etica e soteriologia; elaborazione di un'antropologia a tutto tondo, dove sentimenti e intelletto collaborano in pari misura arricchendosi a vicenda; introduzione di neologismi nel lessico tedesco, colto e non. In quanto segue si cercherà di rendere ragione di ognuno di questi punti.

Il rapporto della teologia dell'*Aufklärung*, la cosiddetta Neologia, con la tradizione luterana (e riformata) rappresenta (o meglio: rappresentava) un *vulnus* aperto per gli studi teologici di area evangelica, fino a qualche decennio fa fermi alla tesi di una sostanziale apostasia e di un malcelato pelagianesimo, entrambi conseguenza dell'eccessivo razionalismo tipico dell'Età dei Lumi. Inutile dire che proprio gli studi di Beutel hanno contribuito a ridimensionare questa posizione e a riconsegnare Spalding (e non solo) alla sua autentica dimensione di erede, nient'affatto passivo, di Lutero e della sua soteriologia. Spalding diventa allora, da deista sostenitore esclusivamente delle opere di contro al primato del *sola fide*, un avversario esplicito di qualsiasi «sinergismo morale [*synergistischer Moralismus*]» in nome del decisivo, non «puntuale», ma «costante» intervento divino (p. 135). Una sistematica ricognizione dei passi in cui tale visione prende forma porta addirittura a sostenere che «nell'epoca dell'illuminismo non è mai stato formulato in maniera così forte e univoca il *sola gratia* luterano, avverso a ogni forma di merito» (p. 135).

Il secondo aspetto da analizzare ha a che vedere con uno degli ambiti tematici più indagati negli ultimi decenni: l'antropologia dell'illuminismo oltre e al di là delle ormai obsolete tesi sulla sterile pre-

valenza dell'elemento razionale. La parola d'ordine *ganzer Mensch* non rappresenta una novità per la storiografia filosofica e letteraria del Settecento, mentre risulta meno scontata in sede teologica – e a torto, visto che è lo stesso Spalding a usarla. Beutel coglie l'importanza di questo dato linguistico e ne fa il perno per la descrizione di un'immagine dell'uomo a tutto tondo, volta a integrare il portato anglo-scozzese del *moral sense* con l'imperativo wolffiano della chiarificazione delle idee oscure e confuse: la connessione sistematica tra «convinzione e sensazione [*Ueberzeugung und Empfindung*]» porta allora alla rivendicazione della necessità di trasformare la seconda in una «sensazione illuminata [*aufgeklärte Empfindung*]» (p. 132), in aperta polemica con le derive fanatiche di certe forme di pietismo.

Il terzo merito intellettuale di Spalding risiede nell'introduzione di veri e propri neologismi, formulati nel corso dell'attività, tipicamente illuministica, di traduzione dall'inglese e in alcuni casi rimasti in uso finora. Si tratta nello specifico dei termini *Selbstneigung*, versione tedesca di *self-affection*, *Selbstsucht*, versione tedesca di *selfishness*, ma soprattutto *Tatsache*, versione tedesca di *matter of fact* (p. 53). A questi tre con i va ad aggiungersi la consacrazione delle espressioni *Bestimmung des Menschen* e *Angelegenheit des Menschen*, vere e proprie parole chiave del pensiero tedesco sull'uomo e sulla religione, che a Spalding devono, se non la creazione, comunque indubbiamente la straordinaria diffusione (pp. 75-77, 297).

A fronte di tutto questo, il rapporto con la filosofia critica rappresenta un *ad-dendum* interessante che, senza essere un tema programmatico dell'indagine di Beutel, vi ritorna a più riprese come conferma della profondità delle intuizioni di Spalding, anticipatore delle «idee regolative» (pp. 47, 80, 237) e lettore attento, anche se non sistematico, delle opere

kantiane (pp. 214, 285-286, 289). Interessante in particolare è l'attenzione riservata in questo contesto alla partecipazione di Spalding alle attività della *Berliner Mittwochsgesellschaft*, sede di una primissima, per quanto segreta, ricezione del pensiero kantiano a Berlino (pp. 213-217).

Certo, a ormai più di cinquant'anni dalla monografia di Joseph Schollmeier (*Johann Joachim Spalding. Ein Beitrag zur Theologie der Aufklärung*, Mohn, Gütersloh 1967), per lungo tempo l'unica disponibile, il lavoro di Beutel non si pone come un *unicum*, anzi – basti citare i volumi di Ulrich Dreesman (*Aufklärung der Religion. Die Religionstheologie Johann Joachim Spaldings*, Kreuz, Stuttgart 2008), Caroline Tippmann (*Die Bestimmung des Menschen bei Johann Joachim Spalding*, Evangelische Verlags-Anstalt, Leipzig 2011) e Georg Raatz (*Aufklärung als Selbstdeutung. Eine genetisch-systematische Rekonstruktion von Johann Joachim Spaldings „Bestimmung des Menschen“ (1748)*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014). Per maturità, padronanza delle fonti, chiarezza e linearità espositiva, però, il libro di Beutel ha il valore aggiunto di porsi come uno strumento trasversale a destinatari diversi (studenti, giovani studiosi, specialisti), e rappresentare quindi una chiave d'accesso privilegiata alle opere e al pensiero di Spalding. Esso rappresenta, insomma, una lettura d'obbligo per chiunque voglia accostarsi, o contribuire, allo studio dell'*Aufklärung*.

Laura Anna Macor*

Francesca Fantasia, *Il tempo dell'agire libero. Dimensioni della filosofia pratica di Kant*, ETS *philosophica*, Pisa 2015, pp. 310, 28,00 euro.

Questo libro di Francesca Fantasia consta di un'introduzione, tre capitoli e

considerazioni conclusive, ed è preceduto da una "presentazione dei contenuti" che – assieme ai riepiloghi sintetici posti a conclusione di ogni capitolo – offre al lettore una utile guida per orientarsi nella complessa materia qui trattata. Francesca Fantasia muove dal presupposto «che una teoria kantiana di un tempo proprio dell'agire libero, seppur non tematizzata esplicitamente da Kant, emerga in diversi momenti della sua matura filosofia morale, e che trovi in alcuni concetti pratici degli strumenti adeguati per una sua formulazione» (p. 9). L'interesse e la novità del lavoro consistono dunque nel tentativo di sciogliere quella che in prima battuta sembrerebbe una contraddizione in termini, cioè che affermare l'esistenza in Kant di «un tempo in senso stretto del noumeno» non comporti «un ribaltamento delle stesse premesse di una filosofia trascendentale» (p. 10).

Nell'introduzione al testo l'autrice propone un *excursus* preliminare, che enuclea i temi che fungono da presupposto per la ricerca dal periodo pre-critico alla prima *Critica*, mettendo a fuoco la primissima evoluzione del concetto di *Beständigkeit* ("permanenza"), che sino al *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1762), e alla *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, 1764, appare in qualche modo connotato temporalmente e indica una "durata infinita [*unendliche Dauer*]" ontologicamente legata a Dio e alla stabilità della Creazione. Solo quando tempo e spazio sono definitivamente esclusi dal concetto di Dio, solo allora l'eternità divina (*Ewigkeit*) indica una *Dauer* non più connotabile temporalmente. Viene così introdotta una «distinzione tra *Dauer* e *Zeit* [...] fondata sulla separazione ontologica di Dio e spazio-tempo» (p. 27), con un processo di autonomizzazione e immanentizzazione

* lauraanna.macor@univr.it; Università degli Studi di Verona.

ne della *Zeit* che, come è noto, si completa con la svolta critica. Opportunamente dunque l'autrice dedica l'ultimo paragrafo dell'introduzione alle definizioni di *tempo* e *durata* nella prima *Critica*, dove spazio e tempo assurgono a condizioni trascendentali dell'esperienza e la durata diviene la *Beharrlichkeit* («permanenza nell'esistenza») della prima analogia dell'esperienza.

La prima sezione («Il tempo qualitativo della soggettività morale») prende in considerazione la *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785) e l'«Analitica» della seconda *Critica*. Il filo conduttore dell'analisi è il complesso funzionamento della “determinazione della volontà” [*Willenbestimmung*], «da intendersi come sintesi di elementi normativi, valutativi e motivanti» (p.88). L'autrice mette in luce la relazione tra legge morale e singole massime, delle quali evidenzia il carattere di apertura, il processo di formazione e la progressiva stabilizzazione. Questi aspetti, che non sono ascrivibili al tempo dell'intuizione, sono le condizioni del carattere intellegibile, cui è dedicata la seconda parte del capitolo. Questa dimensione, da intendersi come un'identità morale duratura e costitutivamente libera, è indipendente dal tempo fenomenico, e consente di guardare al soggetto da una «prospettiva intellegibile» (p. 76), come *causa noumenon* e soggetto di un'azione, o meglio un'intenzione causale «antecedente rispetto all'ordine temporale» (p. 89).

La seconda sezione del capitolo («Postulare un altro tempo») riguarda la possibilità di pensare – e non semplicemente postulare – un tempo noumenico, a fronte di alcune implicazioni teorico-pratiche dei postulati. Una prima questione riguarda la collocazione spazio-temporale del Sommo Bene. Se si ammette che la felicità sia un fattore della determinazione della volontà e dunque un elemento sostanziale al dovere, il Sommo Bene va necessariamente inteso in senso sia rego-

lativo e sia costitutivo, come ideale trascendente cui approssimarsi nel maggior grado di perfezione possibile e, assieme, come compito da promuoversi concretamente nel mondo spazio-temporale. Il postulato dell'immortalità dell'anima può allora rileggersi in connessione con le precedenti analisi sulla permanenza e stabilità del carattere intellegibile, mettendo a fuoco il concetto di *Persönlichkeit*. Infine, il postulato dell'esistenza di Dio ammette la possibilità di pensare una particolare dimensione di tempo sincronico, in cui si accordino, nella stessa direzione, il simultaneo agire di tutti i soggetti e della natura sensibile.

Queste analisi consentono all'autrice di legittimare la possibilità, o meglio l'esigenza, del pensare un tempo noumenico: «I postulati della ragione pratica, quei “*pensieri* (trascendenti), in cui non è contenuto niente di impossibile”, sono idee che acquistano realtà nella misura in cui rispondono al bisogno della *praktische Vernunft* nella sua determinazione a realizzarsi. [...] Allo stesso modo, il pensiero di un *tempo noumenico*, o tempo proprio della moralità, non potrà mai essere oggetto della conoscenza, ma non è impossibile pensarlo in funzione di una ricerca di senso della determinazione dell'agire libero.» (p. 196). La studiosa affronta così la questione dello *schematismo pratico*, domandandosi «su quali basi può essere legittima un'estensione della dottrina teoretica dello schematismo in ambito pratico?» (p. 177). L'esigenza di uno schematismo pratico ha a che fare con l'applicazione – che qui si declina immediatamente come realizzazione e assieme rappresentazione simbolica – dell'intera esperienza morale: «Come le categorie a priori dell'esperienza sono vuote e richiedono uno schema per la loro applicazione, così il carattere intellegibile [...] può essere inteso come una forma morale a priori che richiede lo schema del carattere empirico per la sua concreta attualizzazione nel mondo» (p. 170).

La terza sezione s'intitola «La mediazione della *Dauer* con il tempo della *Zeit*». Qui l'autrice prende in considerazione principalmente i primi due capitoli della *Religione entro i limiti della sola ragione* (1793). Quest'ultima sezione sembra più problematica. Dopo che una forma di relazione tra le due dimensioni della *durata* e del *tempo* è già legittimamente emersa nel secondo capitolo, questa sezione affronta la questione di una possibile visibilità e verifica di quella relazione nell'uomo e nel mondo. All'interno della generale e dirimente distinzione tra *Wille* e *Willkür*, esposta nella *Metafisica dei costumi*, l'autrice esamina i plessi concettuali della *Religione entro i limiti della sola ragione*. Da una parte si ha il principio del bene come *Fakutm Vernunft*, ch'è fondamento dell'originaria disposizione (*Anlage*) morale nell'uomo; dall'altra la libera tendenza (*Hang*) al male, luogo della responsabilità e dell'imputabilità. Questa tensione tra due principi, che coesistono nella struttura dell'agire, ammette la possibilità di un movimento restaurativo, che trascorre dal male al bene e apre a un tempo propriamente etico; movimento restaurativo che si caratterizza come radicale *Revolution* dell'intenzione (*Gesinnung*): «con la *Revolution der Denkungsart* come mutamento radicale dell'intenzione è confutata definitivamente (e in modo maggiormente esplicito rispetto alle figure precedentemente analizzate) l'immutabilità e staticità, atemporale e inalterabile, della dimensione intellegibile» (p. 273). Il principale problema riguarda la visibilità e verificabilità fenomenica di questa *Revolution*, dato l'insuperabile scarto tra *fatto difettoso e singolo* e *intenzione imperscrutabile* (nota solo allo "Scrutatore dei cuori"). L'autrice mette a fuoco questa difficoltà e ne propone una soluzione per così dire "a monte", basata sulla sinteticità della *Gesinnung*: «la sintesi dell'intenzione buona è qui movente pieno e al tempo stesso scopo ultimo del suo agi-

re; si elude così l'insufficienza del fatto, prima ancora che esso accada». (p. 275). Per mostrare tale dinamica, Francesca Fantasia fa riferimento a una cristologia *sui generis* basata sul secondo capitolo della *Religione entro i limiti della sola ragione*; tuttavia, il problema di una reale mediazione tra le due dimensioni fenomenica e noumenica resta costitutivamente aperto, trovando unico esito nell'umana condizione di *speranza* e nell'orizzonte del *riconoscimento comunitario*. In altre parole, se da un punto di vista teorico l'esigenza di uno schematismo pratico, di una realizzazione del carattere intellegibile nel mondo è perfettamente giustificata, nella *Religione entro i limiti della sola ragione* la reale mediazione tra le due dimensioni può avvenire solo in una problematica forma analogica. L'autrice analizza qui il concetto di fede *ri-flettente*, del quale Kant scrive che «per salire dal sensibile al sovrasensibile, si può certo *schematizzare* (rendere concepibile un concetto per mezzo dell'analogia con qualche cosa sensibile), ma non si può assolutamente, mediante l'analogia, *concludere* che è necessario attribuire anche al sovrasensibile (*estendendone* così il concetto) ciò che spetta solo al sensibile» (*La religione entro i limiti della sola ragione*, traduzione di Marco Maria Olivetti, Roma-Bari, Laterza 2014, p. 68).

La proposta avanzata da Fantasia, secondo cui il soggetto «trasferisce la quantificabilità della *Sinnesart* sul piano non quantificabile della *Denkungsart*, trasportando in essa un'idea di svolgimento, di progresso e di miglioramento, che propriamente non le appartiene» (p. 216) non sembra dunque del tutto legittima dal punto di vista kantiano. Tuttavia, i risultati ottenuti dalla studiosa nelle prime due sezioni del lavoro mostrano che forse è possibile leggere nella *Religione entro i limiti della sola ragione* il fondamento della relazione che l'uomo, vivendo nella *speranza*, instaura con le tre di-

mensioni della *Zeit*, aprendo alla possibilità di un tempo *etico*. D'altra parte, non potrebbe esser diversamente, poiché, come spiega la studiosa, la dimensione di un tempo noumenico può scorgersi e sostanzarsi solo come *tempo dell'agire libero*. Se questo è vero, è necessario tener conto che i contenuti della religione, per statuto critico, non possono in alcun modo rientrare nei processi di determinazione morale: «La ragione, nella consapevolezza della sua impotenza a soddisfare alle sue esigenze morali – scrive Kant –, si estende fino a idee trascendenti, che potrebbero compensare quella deficienza, senza che la ragione se le attribuisca come un suo più esteso possesso. Essa non contesta né la possibilità, né la realtà degli oggetti di queste idee, ma solamente non può assumerle nelle sue massime del pensare e dell'agire.» (*La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 69).

Il lavoro di Francesca Fantasia pone al lettore, in quest'ultima parte, l'occasione di riflettere su un particolarissimo tipo di movimento – la *Revolution der Denkungsart* – rintracciabile sul piano intellegibile; allo stesso tempo, non è però semplice verificarne gli esiti – in vista di un'effettiva mediazione tra le due dimensioni temporali – nella determinazione dell'agire libero. Che quest'ultimo aspetto sia tuttavia dirimente ai fini della tesi centrale della ricerca lo si può desumere dalla conclusione proposta dalla studiosa: «proprio come i postulati della ragione pura pratica, lo abbiamo visto, il pensiero di un *tempo noumenico o morale* non può essere oggetto della conoscenza, non trovando alcun riscontro nella forma pura dell'intuizione. [...] Il ruolo più o meno centrale dei modi del tempo, così come il pensiero delle sue dimensioni, risponde definitivamente a un bisogno della ragione nel suo interesse pratico» (p. 286).

Giovanna Sicolo*

Daniele Fleres, *L'ontologia relazionale di J.G. Fichte*, Mimesis, Milano 2017, pp. 255, € 22,00.

Uno degli aspetti più rilevanti dell'attuale ricerca italiana su Fichte (la quale, giova ricordarlo, gode di ottima salute) consiste nella presentazione della filosofia fichtiana non più intesa quale successione di due filosofie distinte e separate, bensì colta nella sua unitarietà di fondo, così come essa si avvia con la *Grundlage* del 1794 sino a giungere alle ultime, affascinanti esposizioni berlinesi. Il libro di Daniele Fleres si colloca proprio in questo attuale clima di studi, riconoscendo la prospettiva trascendentale quale chiave di lettura che consente una interpretazione organica ed unitaria di tutta la filosofia di Fichte. Spiega l'autore: «L'interpretazione trascendentale contrappone [...] alla prospettiva di un primo Fichte fondatore di un idealismo soggettivo e di un secondo Fichte mistico, l'unità di una filosofia che si pone come compimento della filosofia trascendentale, nella teorizzazione della dottrina della scienza come *deduzione trascendentale del principio unitario della realtà*» (p. 19).

L'espressione «ontologia relazionale» è desunta, chiarisce Fleres, dalla interpretazione che di Fichte diede Luigi Pareyson – sebbene essa non compaia tale e quale nella grande monografia del 1950 –, e serve ad indicare la relazione in quanto evidenza assolutamente prima dell'essere. «La filosofia di Fichte è un'ontologia relazionale poiché considera come principio fondamentale della realtà la relazione, che nell'evidenza reale in cui l'uomo vive è essenza di ogni manifestazione dell'esistenza» (p. 20). Altro punto qualificante della ricerca di Fleres consiste nel mettere in correlazione il portato trascendentale della filosofia fichtiana con la base relazionale su cui si fonda la vita stessa: «la filosofia si fonda sul modo stesso in cui la vita appare che

*giovanna.sicolo@uniroma3.it; Università di Roma Tre e Tor Vergata.

è appunto unità-nella-relazione, sull'evidenza che per chiarirsi non può basarsi che su sé stessa, allora essa è necessariamente *transcendentalismo*, nel suo fissare come limite l'evidenza in quanto manifestazione finita della vita stessa» (p. 21). Per l'autore della *Wissenschaftslehre* sussiste difatti (e Fleres lo ricorda a p. 33) una «coappartenenza fondamentale» fra vita e sapere, e da questo punto di vista essa è dottrina della scienza non meno che dottrina della vita (l'espressione è di Marco Ivaldo). Fleres, inoltre, pone alla base della sua lettura della filosofia di Fichte quale ontologia relazionale il momento corporeo: da questo punto di vista la coscienza si configura come una «possibilità di relazioni» (p. 36) entro cui si connettono le varie componenti che formano *l'uomo*: sensibilità e razionalità, corpo e pensiero.

Proprio perché sussiste questa stretta connessione tra il momento ordinario della vita e la riflessione su di essa – su cui si innesta il sapere – si tratta di esaminare l'esatto rapporto sussistente tra il momento ordinario del sapere ed il suo svolgimento trascendentale: «Se la dottrina della scienza dev'essere il sistema filosofico esaurente l'architettura del sapere, deve non solo rivelare l'esserci di una dimensione trascendentale di esso, ma deve anche mostrare come tale sapere trascendentale si rapporti al sapere ordinario» (p. 152). Il problema del realismo, inteso quale sapere ordinario, era difatti già emerso nel corso del testo. Fleres lo presentava quale *transcendentalismo* incompiuto (p. 144) e spiegava che il momento trascendentale si trova involuto in quello ordinario, pienamente articolato, invece, in quella particolare forma di sapere che è appunto il sapere trascendentale. Riconosciuta dunque tale «connessione essenziale di tutto il sapere» (p. 167), di quello ordinario e di quello trascendentale, si tratta di comprendere come il primo sia condizione essenziale del secondo. Occorre capire, cioè, come

non si addivenga al momento trascendentale del sapere se non svolgendo compiutamente la sua componente ordinaria, esaurita la quale prende forma e si costituisce il sapere nella sua espressione più alta: *illum oportet crescere, me autem minui* (Gv 3,30).

Ora, mentre la prima parte del lavoro si concentrava sulla esposizione della *Wissenschaftslehre* dell'anno 1804 (1804-II), la seconda prende invece a tema la *Sittenlehre* del 1812, presentata in una traduzione inedita di Giovanni Coglianaro. Ciò che viene tenuto fermo, tuttavia, anche in questo secondo momento della ricerca, è il riconoscimento che la filosofia, ed in special modo la filosofia di Fichte, è una *dimensione ideale* la quale muove dalla realtà ed alla realtà ritorna, e che dunque vi è un superamento della natura da parte dello spirito. «La dottrina morale mostra che il certo modo in cui lo spirito è – *la manifestazione dello spirito* – è *l'eticità*, e che propriamente non vi è alcuna manifestazione di questo senza un sentire morale dell'uomo» (p. 193). La dimensione ontologico-relazionale investe quindi anche il binomio di spirito e natura, per cui essa si pone quale «relazione di causalità del primo rispetto al secondo» (p. 195). Tale dottrina morale non possiede e non ricerca, ad avviso dell'autore, un carattere definitorio: essa ha invece come suo obiettivo precipuo la *chiarezza*, intesa come ciò che permette all'uomo di vedere il bene come fatto esistente attraverso la propria coscienza. La chiarezza è la caratteristica fondamentale della moralità, «in cui si rispecchia l'essenza dell'uomo nel suo essere un essere volto alla conoscenza» (p. 216). Una dottrina morale è in tal senso chiamata ad essere «dottrina della manifestazione, ossia una dottrina che riconduce il sapere alla sua essenza etico-spirituale» (p. 217).

Tuttavia, se correttamente inserita entro la prospettiva generale di una ontologia relazionale, tale dottrina della mani-

festazione non può che collocarsi entro un orizzonte comunitario: «Svolta fondamentale a cui apre la dottrina della manifestazione, è il suo condurre il dovere a riferirsi non più all'individuo come tale [...] ma all'umanità: il dovere è essere l'umanità stessa, intesa come accesso della relazionalità nel mondo, relazione che è solo nel vedersi come tale» (p. 226). Dovere, umanità e relazione divengono quindi i poli attorno cui si concentra l'analisi di Fleres. È con la *Sittenlehre*, difatti, che lo stesso principio alla

base della dottrina della scienza si concretizza nel raggiungimento di una dimensione comunitaria, la quale rappresenta lo stesso *dovere in cui nasce l'umanità*. Il dovere non può che trovare la sua realizzazione nella comunità, nella consapevolezza che «il fine di ogni uomo è realizzare la moralità nel mondo, intesa come unità in cui tutti gli uomini si coapartengono nell'essere della relazione come fondamento» (p. 235).

Giovanni Alberti*

* albertigiovanni1@gmail.com, Università di Salerno.