



ELENA ALESSIATO

Lo spirito e la maschera

*La ricezione politica di Fichte in Germania
nel tempo della Prima Guerra Mondiale*

il Mulino, Bologna 2019,

pp. 384, € 40,00

Questo studio colma una lacuna nella ricerca internazionale su Fichte. Muove da una constatazione: Fichte è una presenza costante nel panorama spirituale della Germania guglielmina, prima e durante la Grande Guerra, se si considera non soltanto la produzione scientifica-accademica, ma anche la produzione *lato sensu* culturale, pubblicata su riviste culturali e politiche, oppure espressa in prediche, orazioni, conferenze, discorsi, articoli di giornale, ovvero in pubblicazioni non accademico-scientifiche. Si può parlare in tal senso di una *Fichte-Renaissance* del primo Novecento. Alessiato pone come termine *a quo* della propria indagine il 1899 (che è il centenario dello *Atheismusstreit*) e come termine *ad quem* il 1920, e focalizza come centrali gli anni della Grande Guerra 1914-1918. La sua prospettiva è di tipo politico-culturale: l'A. intende cioè studiare il ruolo che viene attribuito o riconosciuto a Fichte e alla sua filosofia, in particolare quella elaborata nelle cosiddette opere popolari, nell'ambito della cultura politica di inizio secolo, soprattutto nell'epoca della Grande Guerra. La tesi che sostiene la ricerca è che la "fortuna" della ricezione di Fichte al tempo della Grande Guerra si lascia spiegare solo tenendo presenti le aspettative e le richieste spirituali che quel tempo sto-

rico, con l'insieme dei fenomeni che lo definivano, suscitava. Come Alessiato si esprime, «il bisogno chiamato l'evento, la domanda evocò la risposta, la guerra creò il suo eroe» (XV): cioè Fichte inteso come modello di patriota, filosofo tedesco, educatore della nazione. D'altro lato la lettura di Fichte considerato come filosofo idealista educatore della nazione si ripercuote sull'epoca e i suoi conflitti e contribuisce a delineare una visione collettiva della destinazione della nazione. L'idea di fondo di questo idealismo, di cui Fichte viene visto come rappresentante eminente, è ben espressa da una frase di Paul Natortp nel 1918: «Chiamiamo "idealismo" [...] la convinzione che proprio l'ideale è il vero reale» (54).

Sulla base di questa impostazione metodologica si sviluppa la articolazione concreta dello studio. Un primo filone della ricezione di Fichte è quello del pensiero nazional-conservatore, di preponderante matrice idealistica, interessato a rivendicare la natura genuinamente spirituale della tradizione filosofica tedesca, a metterla a servizio della causa bellica e ad ascoltare e valorizzare Fichte in questa chiave. Questo approccio viene chiamato anche "conservatorismo umanistico" (cf XX): l'idea di nazione vi svolge la funzione di soggetto pratico della sto-

ria, interprete e mediatore di ideali in prospettiva universale, anche se non mancano affatto restrizioni e chiusure nazionalistiche nella corrente nazionale-conservatrice.

Il secondo filone è quello di una lettura di Fichte interessata ai temi sociali o caratterizzata da un indirizzo marcatamente socialista (Marianne Weber, Ferdinand Lassalle). In questo filone della ricezione si presenta certamente una conoscenza più approfondita dei problemi filosofici *specifici* sviluppati da Fichte, rispetto alla corrente nazional-conservatrice (almeno in molti casi). Fichte è considerato come un «precursore del socialismo moderno» (172), che coglie la funzione strutturale dell'economia nella organizzazione della società, ma allo stesso tempo la comprende in relazione con altri fattori determinanti, quali il diritto e l'etica, e sottolinea il ruolo dello Stato non soltanto come organizzatore delle forze economiche e come fattore di disciplinamento degli attriti che si producono fra di esse, ma anche come istituto di promozione dei valori e dei diritti che dovrebbero innervare i rapporti fra i soggetti.

Un fenomeno dell'epoca su cui Alessiati attira frequentemente l'attenzione del lettore è quello della «emozionalizzazione della filosofia» (333), che costituì un contrassegno significativo della cultura del tempo, e che segnò anche la ricezione di Fichte, in particolare nel filone nazional-conservatore. Emozionalizzazione della filosofia significa «erosione o appiattimento della rilevanza teoretico-riflessiva» dei concetti filosofici a favore della loro rilevanza pratico-sentimen-

tale, così da immetterli nel discorso pubblico allargato e riuscire attraverso di essi a suscitare reazioni, attivare stati d'animo, orientare mentalità e comportamenti, costruire una narrazione del tempo. Non stupisce allora che ci si rivolgesse proprio a Fichte, il *Tatmensch*, e alla sua filosofia dell'azione (*Tat*), per elaborare un linguaggio filosofico idoneo a articolare ed esprimere i bisogni politici, spirituali ed esistenziali dell'epoca. Il prezzo da pagare, annota però Alessiati, fu una semplificazione dei concetti e l'avvicinamento a esigenze e suggestioni che spingevano immediatisticamente nel senso dell'azione collettiva, con il rischio di creare una commistione impropria di atteggiamento attivistico, volontà politica e filosofia declinata in senso esistenziale e vitalistico. È vero che Fichte, con la testimonianza della sua vita e con le sue opere, aveva mostrato che la crisi dell'epoca poteva essere fruttuosa, ovvero che una situazione di depressione poteva essere vissuta e trasformata, nel presupposto di un nuovo cominciamento. La condizione di un simile passaggio era però per Fichte che venisse fatto impiego dei corretti concetti etici e di strumenti intellettuali adeguati. Si poteva pensare che un compito analogo si presentasse, un secolo dopo, ai filosofi di fronte alla situazione di crisi e di incertezza all'epoca della Prima Guerra Mondiale: il pensiero di Fichte poteva aiutare a fronteggiare vittoriosamente la crisi. Certamente – come Alessiati non manca di sottolineare, toccando un problema essenziale nella interpretazione di Fichte anche oggi – la pluralità di aspetti e di concetti

che Fichte tratta ed elabora è riconducibile a un pensiero unitario avente nella auto-attività della ragione il suo cardine. Questo fa sì che la portata filosofica della intuizioni logiche e concettuali fichtiane possa essere colta solo prendendo in considerazione il sistema nella sua connessione concettuale. Fichte procede sempre a costruire stati di equilibrio dinamico tra concetti apparentemente opposti, nei quali individua nessi e convergenze: «Se l'equilibrio viene spezzato a favore di uno solo dei concetti della diade – osserva Alessiatio – si scivola facilmente nell'incomprensione e nel rischio di estremizzazioni falsificatrici, di cui non sono scevri i fanatismi» (332-333). In questo senso si può dire che uno studio pensante sulla ricezione di Fichte come quello della Alessiatio disciuda dall'interno, per una esigenza intrinseca della riflessione qui all'opera, un accesso al pensiero fondamentale di Fichte, ovvero alla ricerca del suo nucleo dinamico. In tal senso, il libro della Alessiatio non è soltanto un competente libro sulla ricezione di Fichte, ma è anche un profondo libro *su Fichte*, sul suo spirito colto oltre, ma non senza, la sua lettera.

Alessiatio accentua a questo proposito che la filosofia di Fichte è una filosofia pratica in quanto fornisce all'azione una fondazione intellettuale e una priorità assiologica; ed è una filosofia pratica nel senso che essa stessa si fa “pratica di pensiero”

che sollecita ad agire in vista di idee e di valori. «La filosofia di Fichte risulta dunque – osserva l'Autrice –, nei suoi principi ultimi, una filosofia dell'uomo: un pensiero che mira a “fare l'uomo” e a creare le condizioni della sua realizzazione – etica, sociale politica» (340). Questo nesso di teoria e pratica poteva apparire particolarmente interessante e sollecitante in un'epoca che ospitava in sé un senso di stanchezza e di disillusione verso il presente, ma cercava insieme una prospettiva di cambiamento, lo spazio per anticipare un futuro diverso. Nella filosofia di Fichte interagivano la tendenza fondamentale all'agire e intervenire praticamente nella realtà, e una tendenza all'unità, che generava un atteggiamento volto al superamento ininterrotto del dato e alla trasformazione di una realtà frammentata e molteplice nella prospettiva dell'ideale. Essa sollecitava a una ricerca, in cui il momento teoretico e contemplativo fosse integrato e compreso nel momento pratico-performativo. Sono soprattutto questi tratti fondamentali del pensiero di Fichte che hanno, secondo Alessiatio, interagito con le attese, le aspirazioni, i bisogni, le esigenze dell'epoca e che hanno fatto di Fichte una presenza viva, un interlocutore essenziale nel panorama spirituale e culturale di quegli anni travagliati complessi del primo Novecento tedesco.

Marco Ivaldo



KLAUS HEMMERLE

Un pensare ri-conoscente

Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia

Città Nuova, Roma 2018,

pp. 557, € 28,00

Il nome di Klaus Hemmerle (1929-1994) è noto per il suo saggio dal titolo, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, che è una sorta di rilettura filosofica del dogma trinitario; un testo breve, che non sviluppa tutte le questioni sollevate, ma molto originale e redatto in forma dialogica. Hemmerle non è assolutamente una figura minore rispetto al compagno di studi Bernhard Casper o al maestro Bernard Welte, con i quali ha intessuto e avviato una vivace riflessione filosofica. Tuttavia il vescovo di Aquisgrana non è stato solo l'autore di questo scritto, ma il suo *Nachlaß* è, ancora oggi, un forziere ricco di spunti e intuizioni di una profonda lungimiranza ermeneutica. Molti di questi testi sono del tutto inediti. Il volume che presentiamo vuole colmare il vuoto degli inediti e presentare al pubblico italiano questa raccolta di nove scritti brevi che testimoniano, oltre alla ricchezza e allo spessore metodologico della ricerca, un elegante pensiero *ad limina* tra filosofia e teologia. Il libro è corredato, per ogni capitolo, corrispondente ad un testo di Hemmerle, di una cornice introduttiva, note di commento e chiavi di lettura, che aiutano il lettore a districarsi in un pensiero non sempre facile. Una traduzione è pur sempre un'interpretazione, ancora più nel caso della lingua tedesca, ma l'operazione compiuta dalla giovane studiosa Valen-

tina Gaudiano, ci offre l'opportunità di poter gustare al meglio questo pensiero. L'agile traduzione, infatti, rispetta il testo tedesco nella sua singolare logicità e complessità, lasciando emergere tutta la ricchezza e la profondità del pensiero dell'A.

Il *fil-rouge* che unisce trasversalmente tutti questi brevi scritti, ricchi di spunti e provocazioni, è l'elaborazione di una fenomenologia del sacro: «Pensare il sacro – scrive Hemmerle – significa: lasciare che il Sacro si mostri, sorga – lasciare (*lassen*) nel senso di un concedersi che libera – lasciarlo sorgere» (65). Il pensiero pertanto si sforza di riuscire a cogliere questo mostrarsi del sacro e la sua stessa “eccedenza”; una modalità di intendere la relazione filosofia-teologia alla stregua della fenomenologia materiale del filosofo francese M. Henry.

La ricerca hemmerliana s'imbatte nel trovare un indizio (*einen Hinweis*) che lo conduca “oltre” i pregiudizi del senso comune. In questi scritti sono palesi anche le influenze heideggeriane, ma contestualizzate in un altro orizzonte, dove il pensiero è considerato per «la sua, per sé luminosa, inadeguatezza al sacro» (79). In questo senso il mistero capovolge il nostro modo di pensare, che non resta bloccato nella sterile bipolarità del rapporto coscienza-mondo, ma va oltre, quale logica del dono e dell'accoglienza (*Huld*).

“Dove” si ritrova questa congiunzione tra pensiero e sacro? “Perché” è possibile scorgere questa specie di *circuminsessione*, per dirla con Rosmini? “Come” si realizza questa comunione tra pensiero (*das Denken*) e mistero impensabile (*erdenklichen Geheimnis*)? Il vescovo focolarino sostiene che questa congiunzione avviene nel “dono”, quale accoglienza del mistero di Dio nel suo donarsi/darsi, che accade come evento, ossia si dà a conoscere. Questa considerazione getta nuova luce sulla prospettiva gnoseologica: se il vero senso dell’essere è il *dar-si*, il conoscere di conseguenza è il cogliere questo darsi; dove l’essere/sostanza si dà e si trasforma, in una specie di “transustanziazione” in funzione della comunione tra gli uomini. *L’agàpe* trinitaria rivela l’essere di Dio, quindi questo evento può essere assunto come un atto costitutivo del pensare. Riconoscendo lo *status* di donazione del fenomeno, vi si scopre al di dentro un’alterità non padroneggiabile teoricamente, che va oltre lo stesso rigore del pensiero logico. Questa filosofia ontologico-trinitaria parte dalla considerazione del mistero trinitario, come verità capace di stravolgere il nostro modo di pensare la persona e l’essere. Così facendo Hemmerle vuole superare le reticenze di Karl Rahner sull’implicazione della Trinità nella vita degli uomini e, quindi, della Chiesa.

Il compito di un’ontologia trinitaria è quello della comprensione dell’essere, che riconosce superata ogni pretesa di comprendere l’unicità di Dio a partire dall’Essere stesso. Così infatti avviene nella metafisica classica in cui l’identità trinitaria è pensata in maniera autonoma e indipendente. L’Essere non è una realtà statica o impassibile, bensì

coinvolta nelle vicende degli uomini. La stessa annosa questione dell’*analogia*, tra l’umano e il divino, si traduce in una *analogia charitatis*, dove l’essere viene inteso come comunione, ed è coincidente con *l’actus essendi* di Dio. Infatti, se l’amore come donazione è ciò che permane (*Liebe das Bleibende*) e se l’uscire al di fuori da sé è, allo stesso tempo, il venire a sé, e se la rinuncia è incremento dell’essenza, allora anche i differenti poli (umano-divino), ciascuno indeducibile e apparentemente esclusivo dell’altro, appartengono l’uno all’altro, senza mai del tutto sminuirsi reciprocamente. Solo nel *donarsi* (*sich-geben*) si può cogliere il senso dell’essere, cioè nel suo darsi a me e attraverso di me: “darsi è uscire da sé” (*sich-geben ist Aufbruch*), distaccarsi da se stesso. Ma proprio in questo darsi, si ha la possibilità di accedere alla propria identità. Il suo donarsi è il suo salvaguardarsi. La novità (libertà, sintesi) è ipseità (*Selbigkeit*, necessità, analisi). Il concetto di identità come crescita, ricavato fenomenologicamente, mantiene la sua validità. La novità può verificarsi soltanto nell’identità; ma la fonte dell’identità è nell’evento, nella novità del donarsi. «L’amore che si chiama collaborazione, coraggio di andare l’uno incontro all’altro, di cercarsi sempre di nuovo, di sfidarsi di volta in volta nuovamente, di chiamarsi sempre ancora nella crisi, nel proprio guadagno e nel nuovo inizio» (273). L’amore-trinitario sussiste nello *status* di donazione, che differisce dall’*eros*, in quanto esula da un qualsiasi secondo fine o scopo. Quest’amore-*agogico* si nutre di una riflessione *comunitaria*, nel suo insuperabile bisogno di alterità e nel controverso schema delle relazioni interpersonali.

La comunità cristiana non vive di ciò che passa per la mente del singolo, ma si alimenta di ciò che il singolo dona e accoglie, nonché del vivere insieme e del decidere insieme con gli altri. Non è ecclesiale solo perché evita di contraddire il magistero ecclesiale; è ecclesiale in senso attivo/comunitario, come espressione e manifestazione di unità vissuta nella reciprocità trinitaria vissuta in Cristo. Un' *experientia fidei* che nasce dall'incontro con l'ideale del carisma dell' *ut unum sint* di Chiara Lubich; un momento di profondo e radicale incontro con il Dio di Gesù Cristo, che si lascia "afferrare" negli angoli più

remoti delle nostre esistenze. La filosofia di Hemmerle, nella sua raffinata sensibilità speculativa, scopre «nella croce della finitudine e nella compiutezza» (273), grazie all'azione dello Spirito, la possibilità di comprendere in profondità il senso della donazione. In definitiva, questa raccolta di scritti aiuta a completare il quadro teoretico entro il quale si muovono le *Thesen*; un singolare caso di come la filosofia, pur senza perdere mai il suo spessore speculativo e il suo rigore metodologico, grazie alla teologia, si arricchisce di un più alto e profondo valore di riflessione.

Nicola Salato



MARCO VANZINI

Il Dio di ogni uomo

Una introduzione al mistero cristiano

EDUSC, Roma 2018,

pp. 267, € 25,00

Questo volume intende introdurre il lettore al cuore dell'esperienza cristiana, ossia alla tesi secondo cui Gesù Cristo compie le attese dell'uomo e ne illumina l'esistenza. Come il titolo puntualizza, egli è *Dio di ogni uomo*. Riflettere su questo costituisce il primo passo di un percorso di introduzione agli studi di teologia fondamentale.

L'A. articola la prima parte delle due di cui il volume si compone intorno alla convinzione, ben fondata nel percorso storico della riflessione teologica, per cui la Rivelazione non è semplicemente una proposta da giustapporre alle domande di fondo che per natura l'uomo si pone. Essa invece *risponde e compie*

tali domande, che principalmente religioni e filosofia, come tradizionalmente si è rilevato, hanno promosso nel tentativo di avanzarvi risposte persuasive. L'itinerario che l'autore propone è chiarissimo. Parte col senso religioso, prosegue con la ricerca filosofica, giunge alla rivelazione di Dio con, infine, un approfondimento che ha per oggetto la *lex incarnationis* quale essenza del cristianesimo. Vengono presentati esiti decisivi di storia e fenomenologia delle religioni (vedi ad es. la crucialità del senso religioso nelle antiche civiltà secondo la nota lezione di Eliade) per passare presto a pensare tali esiti da un punto di vista teologico, per cui i vari

fenomeni religiosi vengono intesi come apertura alla rivelazione di Dio. Sebbene questo non stupisca, giacché il volume si presenta come un'introduzione allo studio della teologia, va detto però che rimane l'impressione che l'approccio fenomenologico-religioso sia stato interrotto troppo presto. Quanto alla ricerca filosofica, poi, l'autore presenta con precisione vari itinerari speculativi, incentrandosi innanzitutto – e del tutto condivisibilmente, considerata la natura introduttiva del volume – sugli argomenti di teologia naturale. Di maggiore interesse risulta il quarto capitolo dedicato alla *lex incarnationis*, che appare il vero centro del libro, giacché in esso l'attenzione si focalizza su quanto già più volte ripetuto, ossia che bisogna esporre «l'essenza del cristianesimo evidenziandone soprattutto il rilievo per l'uomo, in rapporto alla sua ragione e alle sue attese esistenziali e religiose» (119). Tutto quanto l'autore espone, dalla specificità della rivelazione cristiana nel confronto con le varie tradizioni religiose extra-bibliche fino al tema della sua credibilità, si illumina nel riferimento costante alla storicità della rivelazione, all'essersi Dio mostrato partecipe, secondo appunto il criterio o legge dell'incarnazione, del cammino che attraverso la storia l'uomo anzi i singoli uomini compiono. In tal senso, risulta prezioso lo spazio dedicato al rapporto che X. Tilliette ha individuato tra Cristo e la filosofia nel contesto culturale moderno, come a testimoniare che anche laddove il pensiero pare essersi allontanato dalla ortodossia cristiana non è tuttavia stata disconosciuta la ricchezza di stimoli che dalla rivelazione emerge per la promozione del conoscere e dell'agire.

La seconda parte del volume, intitolata *Il Cristianesimo nella storia*, sviluppa il tema del capitolo appena richiamato attraverso le forme in cui il cristianesimo si è offerto al confronto con questioni cruciali come quelle dell'ateismo, dell'agnosticismo, del progresso delle scienze. Con chiarezza espositiva, e un considerevole bagaglio di riferimenti bibliografici, l'autore svolge quindi nel dettaglio quel principio di fondo che egli ha opportunamente individuato come direttivo della sua indagine, ossia la rivelazione quale risposta alle istanze della natura umana. Va detto che questo decisivo criterio viene presentato senza ulteriori precisazioni, quando invece, essendoci molte riflessioni sul tema, sarebbe stato utile da parte dell'autore specificare a che cosa si sia riferito. Generalizzando, pensa forse all'idea di *natura pura*, autonoma dal soprannaturale e che pone le domande ultime sotto effetto della grazia (modello neoscolastico)? Oppure si riferisce alla natura che già in sé porta quelle domande, in quanto intrinsecamente unita al soprannaturale (modello blondeliano e lubachiano)?

Ciò non toglie che, per lo scopo del volume (offrire una presentazione appena introduttiva alle grandi questioni della teologia fondamentale), i temi trattati e la chiarezza espositiva usata siano già un apprezzabile risultato. Per cui il testo è da raccomandare anche a coloro che, per interesse personale, intendano avvicinarsi allo studio della teologia e prendere familiarità con le sue questioni fondamentali. In vista di una seconda edizione, consiglieremmo, a fini di più veloce consultazione, un indice dei nomi e delle cose notevoli.

Roberto Di Ceglie