

del 1791, ove essa pare esclusa; il secondo esponendo i tentativi kantiani e il loro esito problematico, con la critica alla *Teodicea* e all'ottimismo di Leibniz.

Nella sezione seguente circa *l'Influenza della «Religionsphilosophie» kantiana e la sua recezione successiva*, C. Cesa tratta di esse nell'idealismo sino a Hegel e alla Sinistra hegeliana; M. Ivaldo del rapporto con la fichtiana *Kritik aller Offenbarung*; G. Rotta espone il senso della recezione di Kant nell'*Atheismusstreit* del 1798-99 e G. D'Alessandro di *Allegoria e verità* nello stesso *Streit*, circa l'interpretazione kantiana della Sacra Scrittura. G. Cacciatore tratta del rapporto Kant-Dilthey sul problema della religione e L. Sichirollo di Eric Weil «lettore di Kant». C. De Pascale effettua invece un'interessante rassegna dei «lettori italiani» del testo kantiano sulla religione nella prima metà del Novecento, e S. Bassi rievoca l'opera di Felice Tocco quale storiografo neokantiano.

Totalmente dedicata allo studio di significativi interpreti di Kant è infine l'ultima sezione, con gli studi di D. Antiseri, che traccia un notevole panorama dei rapporti e valutazioni della filosofia kantiana entro la cultura cattolica; di K.H. Neufeld, circa *La recezione di Kant nella teologia cattolica*; di M. Farina, che tratta del confronto con Kant di G.B. Albertini, intellettuale trentino coevo di Kant stesso; di A. Fabbio, che studia *La posizione kantiana della religione al di là della metafisica e della fenomenologia*; di G. Bof, con particolare riguardo al rapporto con Kant della teologia protestante. A. Grillo tratta di I. Kant «maestro» di W. Herrmann, a sua volta maestro di Barth e Bultmann, e A. Moda di Barth lettore di Kant.

Come si rileva anche dai pur forzatamente sommari cenni qui dati, gli Atti del Convegno trentino costituiscono una notevole raccolta di ricerche e di spunti di critica e ricostruzione del pensiero kantiano con ampio riferimento al suo tempo e ai successivi e più significativi momenti del dialogo filosofico-teologico coinvolgente valore e senso della religione. Da essi emerge chiaramente l'irrinunciabilità di fatto e di diritto di un sempre più intrinseco rapporto e dialogo che, fatte salve le reciproche caratteristiche e competenze conoscitive e pratiche, aspiri

tuttavia alla donazione di senso di tutta la realtà umana, sia essa razionale-naturale o tendente a una dimensione eccedente la problematicità filosofica e il suo livello meramente storico.

(G. Penati)

M. IVALDO, *Filosofia delle cose divine. Saggio su Jacobi*, Morcelliana, Brescia 1996. Un vol. di pp. 290.

L'A., già studioso di Humboldt e soprattutto di Fichte, affronta qui nel pensiero di Jacobi un altro ed essenziale episodio nella storia alquanto tormentata del trascendentalismo kantiano-idealistico, in cui si esprimono con varia accentuazione le aspirazioni romantiche di approfondimento-superamento della «ragione». Il testo cui egli principalmente si riferisce, quale saggio di filosofia fondamentale entro il pensiero di Jacobi, è lo scritto *Del le cose divine e la loro rivelazione*, datato 1811. La prospettiva di interpretazione di Ivaldo è di rinvenire entro il suo pensiero un approccio personalistico al problema di Dio e quindi un'affermazione di Dio nettamente personalistica, in contrasto con la tendenza impersonale-panteistica o «spinoziana», notoriamente riaffiorante nella cultura del tempo, e tramite un esame critico delle tesi di Claudius e Schelling.

Già nel primo capitolo, dedicato alla «idea stessa di filosofia» e riferito, oltre che ai testi di Jacobi, anche alle opinioni e valutazioni espresse su di essi da Fichte e Schlegel, Ivaldo sottolinea la ricerca in Jacobi di una «filosofia personale» intesa quale approfondimento e interpretazione di un'esperienza religiosa, e di senso realistico, come riconoscimento dell'«esistenza» nella sua «costitutiva relazione ontologica», in quanto contiene «una traccia dell'origine» e ad essa fa risalire.

Egli così sostiene una «filosofia del non sapere» contrapposta al sapere del «niente», alla vanificazione logicistica e verbalistica del «puro» sapere, della pura scienza del sapere, che non riconosce di avere un fondamento oltre e fuori di essa. In ciò Jacobi si contrappone a Fichte e alla filosofia trascendentale-idealistica, ed ai suoi

esiti panteistici, opponendo la certezza dell'immediato alla filosofia della pura mediazione dialettica: un immediato che non è solo «sentire», ma anche intuizione della ragione, sapere di non sapere che diviene senso del limite esistenziale e quindi dell'origine trascendente dell'essere umano, e «sapere presagente e preminente», nettamente autocritico e filosofico, coglimento del vero e radice in sé della libertà, del valore etico del vivere.

Posto il principio realistico di un assoluto trascendente, e rifiutata la dialettica idealistica dell'unico principio soggettivo-impersonale (l'Io puro di Fichte), ne deriva la differenza rispetto ad essa nella concezione e fondazione dell'eticità e della religione. Nelle due successive indagini su tali temi, Ivaldo sottolinea che il loro fondamento sta nello status ontologico dell'uomo, che secondo Jacobi è «essere intermedio» tra l'Assoluto e il nulla, che tende naturalmente alla sua perfezione, ma possiede la libertà e la conoscenza dell'origine che lo trascende, è desiderio e amore in una dimensione concretamente personale e interpersonale.

Il fondamento antropologico dell'etica ne dà quindi una prospettiva concreta, che va oltre le regole astratte e valorizza l'individualità della persona proprio nel suo aprirsi alla dimensione dell'alterità soggettiva e della società degli uomini. La radice jacobiana dell'etico non è pura «ragione» astratta, ma «cuore, sentimento morale, coscienza morale, impulso». La vera libertà morale umana risulta dall'armonia e non dal contrasto fra questi aspetti della persona, e ulteriormente la perfezione.

Libertà e coscienza etica si completano a vicenda e conducono al realizzarsi pratico della ragione come senso del vivere della persona, e si completano e si saldano con la «fede» morale nell'esistenza di Dio persona e amore.

Il «religioso» è pertanto coronamento e risultato insieme della vita etica, e la fede etico-religiosa ha in Jacobi, secondo Ivaldo, e nell'opera citata del 1811, carattere di dimensione esistenziale, e insieme di razionalità, e non di estrinseco appor- to al sapere filosofico. Ciò viene provato dall'analisi della fede come «struttura della coscienza», legata alle due «intuizioni»

del senso della ragione, che già hanno carattere di «rivelazione» naturale e non sono propriamente solo un puro «vedere», ma già anche un volere e un credere. In questa struttura trovano luogo naturalmente la rivelazione divina storica e quindi anche la fede religiosa, e ne risulta una «corrispondenza» tra un «teomorfismo» dell'uomo e un certo «antropomorfismo» di Dio. Ciò costituisce la superiorità e la maggiore definitiva verità della rivelazione cristiana, rispetto ai culti anteriori, tendenzialmente naturalistici, fondati su di una concezione non nettamente personale del divino.

Nel capitolo che conclude la sua ricerca, Ivaldo delinea appunto i rapporti che Jacobi, sulla base delle prospettive già fissate, istituisce tra Dio, ragione umana, natura. Egli si differenzia da Kant confutandone le aporie derivanti dal suo criticismo: soprattutto l'opposizione scienza-meta-fisica e quella che sta alla base del loro divergere, tra spirito e natura ovvero fenomeno e noumeno, o tra idealismo e realismo. Viceversa a Kant stesso vengono riconosciuti i meriti di una esaltazione, oltre l'astratta dialettica della ragione sia tradizionale che trascendentale, della «fede» morale e quindi in ultima analisi dei valori etico-religiosi. Jacobi cerca quindi di liberare il kantismo dai suoi limiti dualistici, reinterpretando l'essenza stessa della natura, non più fenomenicamente opposta al noumeno, come prodotto e insieme rivelazione unitaria di «intelletto» e «ragione», di principialità e unità di un fondamento trascendente e assolutamente creativo e libero, e di determinati «modi» di causalità «naturale», determinazioni che non negano, ma realizzano e rivelano l'unicità e l'infinità del principio primo.

Questa sintesi di teismo e naturalismo conduce Jacobi a una concezione del «Dio vivente», operante entro la natura e presente in essa, ma in sé infinitamente trascendente le sue opere e l'uomo stesso, anche se la realtà «naturale» che più e meglio lo rivela all'uomo è l'uomo stesso, che così Lo concepisce non certo come oggetto o «cosa», ma come un Chi assoluto, come assoluta Persona.

Notevoli e precise indicazioni bibliografiche completano (pp. 271-283) lo stu-

dio di Ivaldo, che ha il merito di cogliere e sottolineare nel pensiero di Jacobi temi di grande attualità che, oltre le contrapposizioni e polemiche del suo momento storico-culturale, possono anche oggi trovare utili elementi di chiarimento e analisi nella sua opera.

(G. Penati)

M. MONALDI, *Storicità e religione in Hegel. Strutture e percorsi della storia della religione nel periodo berlinese*, ETS, Pisa 1996. Un vol. di pp. 252.

Oggetto della ricerca del Montaldi è la visione hegeliana della storia delle religioni nel periodo berlinese, più in particolare nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. La storia della religione, in questo processo evolutivo di una sfera dello spirito assoluto, della religione appunto, richiede un inquadramento preliminare del nesso che la tiene legata alla *Weltgeschichte* e non può prescindere dal ruolo sistematico che viene riconosciuto a quest'ultima, «come sfera conclusiva dello spirito oggettivo e punto di passaggio alla dimensione assoluta dello spirito» (p. 52). Le varie «storie» dello spirito assoluto sono rette da un proprio *Begriff*, come emerge chiaramente dalle *Vorlesungen* berlinesi. Esse tuttavia esprimono in ogni studio del loro cammino un contenuto assoluto e non rappresentano soltanto le manifestazioni del *Volksgeist* o del *Weltgeist*. L'A. si sforza di chiarire in che modo questo intreccio di «storie» possa presentarsi come un'unica storia, e cioè come la *Weltgeschichte* in senso lato, comprensiva dello spirito assoluto. «Anche il rapporto fra storia della religione e storia universale dev'essere affrontato di nuovo su questa base» (p. 71).

L'A. sottolinea come fin dagli anni di Tubinga, Hegel si sia sforzato di concepire le manifestazioni religiose come il luogo in cui si rivela la trama nascosta dei mondi storici che le hanno generate: la storia della religione reca in sé la traccia e il movimento della storia universale. L'attenzione del Montaldi è concentrata tuttavia sulle *Vorlesungen* sulla filosofia della religione, sulle loro diverse stesure.

Nel *Manuskript* del 1821 Hegel pone l'accento sulla serie delle categorie logiche che compaiono nel *Metaphysischer Begriff* di ogni singola religione. «Lo stretto parallelismo con la *Logica*, che Hegel cerca di sviluppare nella *Bestimmte Religion* è in sintonia con le indicazioni fornite al concetto astratto di religione» (p. 121). Nel primo corso di filosofia della religione prevale il momento sostanziale, in cui lo spirito non può ancora esibirsi *sogettivamente*, mentre nei corsi successivi crescerà l'interesse hegeliano per il lato soggettivo. Nel corso del 1824 Hegel si impegna a costruire la storia della religione sulla base della compresenza dei momenti spirituali, «assimilando a questa nuova organizzazione dello svolgimento storico anche lo schema dominante nel 1821» (p. 151). Il concetto di spirito manifesta, attraverso il concorso dell'idea, «i diversi livelli dell'unità di Finito e Infinito, quale determinazione permanente di Dio» (p. 152) e pertanto può rappresentare il principio costruttivo della storia. Nel corso del 1824 perciò si afferma una scansione di nuovo tipo rispetto a quella precedente di stampo puramente logico, su cui peraltro si innesta. «La scansione della storia della religione dipende ora dal *terreno fenomenologico* in cui si realizza l'idea» (p. 154). Il rapporto *Wesen-Erscheinung* del divino si mostra allo spirito. Nel 1827, osserva il Montaldi, Hegel rende ancora più evidente la scansione in termini spirituali. «Nel corso del 1827 utilizza i vari stadi dell'elevazione (spirituale) al Divino per modificare anche l'ordine di successione tra le varie religioni, tendenza che sarà ancora più accentuata nel 1831» (p. 185). D'altra parte, la convergenza fra storia della religione e storia universale, che si profila già con evidenza nel 1831, non esprime semplicemente l'adeguamento dell'una rispetto all'altra. La stessa *Weltgeschichte* viene reimpostata attraverso il motivo della libertà, che sembra avviarsi a diventare il terreno unificante della dimensione oggettiva e assoluta dello spirito, con importanti conseguenze per il rapporto fra Stato e spirito assoluto» (p. 233).

La ricerca è compiuta con notevole acribia e competenza. Il confronto fra i diversi corsi berlinesi non riguarda solo