

SAGGIO

di Martino Bozza

## Sul significato dell'identità di filosofia e religione in Africano Spir

Nel 1911 la casa editrice Carabba decide di portare all'attenzione del pubblico italiano uno scritto di Africano Spir, il titolo dato all'opera è *Religione*, si tratta di un estratto del volume *Moralität und Religion* del 1874. Il testo viene pubblicato nella Collana "Cultura dell'anima" ideata da Giovanni Papini due anni prima. È da subito importante sottolineare che la volontà dell'Editore, attraverso tale Collana, era quella di portare all'attenzione di studiosi e lettori quegli scritti filosofici ricchi di contenuti degni di approfondimento, ma poco conosciuti e diffusi nel panorama filosofico italiano. Da questo punto di vista, unitamente al fatto che questi sono gli anni in cui Papini mette in evidenza tutta la sua esigenza di sperimentare nuove strade di ricerca, si può ben comprendere che porre all'attenzione del contesto filosofico l'opera di Spir rappresenta un chiaro passo coerente con l'indirizzo della Collana: dare voce a quelle posizioni più originali e così poco diffuse in Italia.

L'intenzione di Carabba è dunque quella di far conoscere uno dei contenuti più originali prodotti dal filosofo di origine russa, ovvero quello relativo alla religione; tale proposito è reso subito chiaro dalle prime parole con le quali Odoardo Campa, traduttore dello scritto, presenta l'opera nella prefazione: «Per dare un saggio in Italia della filosofia critica di Spir, oggi detta da qualcuno, e non a torto, come si vedrà, religiosa, nessuno fra i suoi scritti c'è parso si potesse meglio prestare del presente»<sup>1</sup>. Quella di Spir è definita come una filosofia critica, appare quindi riferimento ineludibile, per attuare una comprensione dello scritto, il pensiero di Kant, qui declinato nel suo interesse morale e religioso. Prendere in considerazione lo scritto di Spir non rappresenta però solo una ripresa ed una ulteriore considerazione critica della moralità kantiana, seguire il percorso di Africano Spir significa mettersi a confronto in primo luogo con una voce originale del panorama filosofico tedesco del XIX secolo, si ricordi a tal proposito come l'autore in questione non abbia mai rivestito ruoli accademici, ma abbia fatto della teoresi filosofica una vera e propria missione di vita giungendo a produrre opere di indubbia originalità, in secondo luogo la riflessione che viene proposta sul tema religioso appare oggi foriera di contenuti che, pur partendo da Kant, sanno andare oltre la riflessione del filosofo di Königsberg e dischiudere orizzonti fervidi di stimoli teoretici per la filosofia della religione.

Più di un secolo fa Piero Martinetti, nell'introduzione a *Saggi di filosofia critica* di Spir, sottolineava questo interesse che l'ambiente filosofico italiano avrebbe dovuto nutrire

---

<sup>1</sup> Africano Spir, *Religione*, Traduzione dal tedesco con prefazione e una bibliografia di Odoardo Campa, Carabba, Lanciano 1911, p. 5.

verso gli scritti di un così singolare autore e, unitamente, evidenziava anche i motivi della scarsa fortuna che l'opera di Spir aveva avuto presso i suoi contemporanei: «Africano Spir non conobbe, vivente, la gloria dovuta all'opera sua immortale (...) Questo doloroso destino che amareggiò gli ultimi anni del nobilissimo pensatore è dovuto in parte alle circostanze esteriori della sua vita – Spir non appartenne all'insegnamento universitario e visse modestamente all'infuori del mondo filosofico ufficiale – in parte all'indole sua fiera e ritrosa che non ammetteva compromessi, che disprezzava ogni forma di vanità personale, ma soprattutto al carattere della sua dottrina, la quale, precorrendo i tempi, mirava con semplicità e con ferma sicurezza, sotto una forma profondamente personale, ad un rinnovamento speculativo-religioso, di tutta la filosofia. La sua dottrina non era, come è stata sovente presentata, una semplice eco di dottrine herbartiane, né un richiamo al dualismo kantiano dell'intelligibile e del sensibile (...) essa era un tentativo originale, ma isolato, di assurgere ad una nuova sintesi filosofica, tentativo che per di più contrastava troppo recisamente con le tendenze naturalistiche, empiristiche ed agnostiche del tempo per poter sperare di trovare qualche favore presso i contemporanei»<sup>2</sup>. Un pensatore desueto per l'ambito filosofico della seconda metà del XIX secolo e, forse, inattuale anche per il contesto odierno, ma anche un filosofo che nell'opera specifica che qui si prende in considerazione riesce a tratteggiare una riflessione sul concetto di religione che appare in tutta la sua originalità e che delinea possibili percorsi sui quali la filosofia italiana del '900 ha già cominciato, in alcuni casi, ad incamminarsi.

Ora, l'obiettivo del presente lavoro sarà quello di indicare i tratti essenziali della riflessione sulla religione delineati da Africano Spir, il parametro di riferimento per la comprensione dello scritto del filosofo di origine russa non potrà che essere Kant, quindi si cercheranno di sottolineare i motivi di continuità con l'impostazione moralistica del tema della religione ma anche gli elementi di discontinuità di Spir rispetto a Kant, in modo da poter infine evidenziare quali siano gli aspetti di maggiore originalità donati da Spir alla riflessione sul tema della religione e individuare così possibili stimoli per ulteriori prospettive di indagine.

Il contenuto fondamentale che viene indagato nello scritto è da subito ben delineato da Spir: si vuole individuare cosa si debba intendere con il concetto di religione, per giungere alla definizione di quella che può essere, da un punto di vista esclusivamente filosofico, l'autentica religione. Attraverso una modalità di ragionamento che appare essere in linea con l'incedere rigoroso e deciso della filosofia critica, Spir giunge a definire la religione sostanzialmente in due maniere: da una parte la religione assume la connotazione di un'esigenza propria dell'uomo, presente da sempre nel mondo umano, si tratta del bisogno di una elevazione dello spirito sulla comune realtà, questa è la definizione che Spir presenta come quella che filosoficamente appare corretta, assennata; in secondo luogo per parlare di religione si deve indagare il rapporto che si instaura tra l'uomo e Dio,

---

<sup>2</sup> Africano Spir, *Saggi di filosofia critica*, Traduzione di Odoardo Campa Introduzione di Piero Martinetti, Libreria editrice milanese, Milano 1913, p. IX - X.

questo è una sorta di corollario che inevitabilmente la religione porta ad indagare, visto che la tensione della religione è quella dell'elevazione ad un piano di realtà superiore rispetto a quello attestato dalla sensibilità nella sfera esperienziale. Per comprendere cosa sia la religione si deve quindi concepire che vi sia nell'uomo una connaturata esigenza a non essere soddisfatto, appagato della sfera del qui ed ora, il piano dell'esperienza attestato dai sensi che non riesce a dare quelle risposte di cui l'uomo è alla ricerca da sempre; Spir su questo contenuto è molto categorico: «Ora la definizione più elementare della vera religione è la seguente: La religione è un'elevazione dello spirito sulla comune realtà. Spero che tutti saranno d'accordo con questa definizione. Chi non riconosce che la realtà comune e non professa dunque che il puro naturalismo, si può dire di costui che è senza religione»<sup>3</sup>. Questa soprannaturalità della religione è un contenuto sul quale Spir insiste molto, è per tale ragione che mette a dura critica tutte le religioni che, rifacendosi a concezioni naturalistiche o immanentistiche, non possono, a suo parere, assurgere ad essere delle vere religioni, a queste credenze manca infatti l'attributo fondamentale della religione, ovvero il bisogno di instaurare un rapporto con un'alterità che deve essere concepita come assolutamente differente rispetto alla costituzione fisica ed esperienziale del mondo in cui l'uomo si trova a vivere.

Ora, si evince da tale discorso che questa esigenza di innalzamento, che va a contraddistinguere la *ratio essendi* della religione, debba poter essere intesa possibile per l'uomo attraverso l'utilizzo di qualche facoltà che l'uomo stesso possiede, altrimenti la necessità del rapporto con l'assoluto rimarrebbe una sorta di mera chimera. Qui la via intrapresa da Spir per dar ragione di questa aspirazione dell'uomo verso l'ulteriorità è, in gran parte, quella che è stata già delineata da Kant. Il mezzo privilegiato che permette all'uomo di dischiudere la consapevolezza a questa destinazione alta di compimento è la moralità, che ogni persona è certa di possedere. Solo la via della moralità dona quella certezza di poter aver accesso ad un livello ontologico che differisce dalla realtà sensibile e di cui l'uomo si percepisce come parte. Spir non approfondisce in realtà quelle che sono le ragioni dell'intendimento della moralità come principale via d'accesso alla religione autentica, ma dalla perentorietà con la quale indica la via della moralità come la plausibile per l'innalzamento dalla realtà comune, si comprende come, di fatto, stia seguendo una strada già ben delineata, la strada della moralità kantiana appunto. Le parole di Spir fanno emergere questa apoditticità del ruolo della moralità per la via della religione autentica: «Si vede dunque che l'oggetto della vera religione non può essere né la forza pura e semplice, né una forza conscia di sé, ma soltanto un principio moralmente buono e perfetto, senz'alcuna mescolanza e difetto di sorta»<sup>4</sup>. E ancora, nel momento in cui il filosofo pone in essere la differenza abissale tra la religione autentica ed i culti che rappresentano le false religioni, il riferimento alla moralità, quale parametro della autenticità del momento religioso, appare come la discriminante che pone la linea di

---

<sup>3</sup> Africano Spir, *Religione*, op. cit., p. 29.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 32.

cesura tra vera e falsa religione: «La religione della paura si fonda sul sentimento di una nostra dipendenza da un essere onnipotente; la religione dell'amore sul sentimento di una nostra parentela o affinità con un essere supremo, buono, perfetto. La prima non si trova in alcuna relazione originaria con la moralità, avendo anzi bene spesso gravemente pregiudicato la moralità dei suoi difensori e offuscato la loro coscienza morale. L'altra è invece connessa il più intimamente con la morale e tutti gl'impulsi di vita superiore, formandone appunto il naturale coronamento»<sup>5</sup>. In questo passo l'immediatezza con cui viene indicata la via che si intende seguire non può essere scambiata con l'assenza di un certo rigore nell'argomentazione perché la motivazione della necessità della vita morale per l'accesso alla sfera religiosa è spiegata nel secolo precedente da Kant, che dobbiamo considerare a questo punto riferimento e canone di autorità per seguire il percorso che Spir propone. Ecco dunque che occorrerà prendere in considerazione quella chiave d'accesso alla sfera della moralità che Kant indica nella ragion pratica, in essa e nel suo "primato" risiede la possibilità per l'uomo di ergersi verso l'ulteriorità del mondo intelligibile.

La ragion pratica kantiana ha il suo fondamento nella legge morale; proprio grazie a questa solida base si apre l'orizzonte del mondo intelligibile, il quale appunto funge da fondamento del sistema morale kantiano in quanto offre il punto di partenza per la riflessione della ragion pratica: solamente individuando la propria costituzione di ente razionale puro e libero l'uomo può agire per il dovere e seguire il richiamo dell'imperativo categorico, è la ragion pratica il tramite che permette la coscienza dell'appartenenza a tale sfera soprasensibile. D'altra parte, è sempre il mondo intelligibile con i suoi oggetti intelligibili l'obiettivo e lo scopo del sistema morale: la prospettiva del sommo bene è realizzabile infatti solo nell'ottica dell'eternità nella sfera intelligibile. Questo spazio, che è razionalmente lasciato aperto dall'indagine pratica, risulta costituire allora quell'insieme di proposizioni che, seppur rimangono trascendenti, la ragione speculativa è costretta ad ammettere. In questa apertura allora va individuato il primato della ragion pratica, nel fatto che si riesca ad andare oltre il piano scientifico fenomenico senza cadere tuttavia in contraddizioni irrazionali ed in definitiva nella vecchia metafisica. Occorre poi sottolineare come la riflessione kantiana sulla ragion pratica non sia un processo affatto autonomo rispetto alla ragion speculativa. La ragione rimane unica e le differenze sorte nell'approfondimento dei due usi restano da intendersi sempre nella consapevolezza che si sta parlando di un'unica facoltà, nella quale gli usi, alla fine, sono complementari. È vero che l'uso pratico permette un'apertura verso l'oltre, verso il mondo intelligibile, tuttavia tale apertura non avviene in maniera arbitraria, come se la ragion pratica agisse in

---

<sup>5</sup> *Ivi*, pp. 15 – 16.

maniera sovversiva nei confronti della ragion teoretica. Kant si esprime infatti in tale maniera nei riguardi della ragione speculativa rispetto alle proposizioni desunte dall'uso pratico: «essa deve, appena queste proposizioni appartengono inseparabilmente all'interesse pratico della ragion pura, ammetterle bensì come qualcosa di estraneo, che non è cresciuto nel suo terreno, ma che però è sufficientemente attestato; e deve cercare di confrontarle e di connetterle con tutto ciò che ha in suo potere come ragione speculativa»<sup>6</sup>. La contiguità con la sfera intelligibile è colta dall'uomo grazie all'uso pratico, ma l'indagine verso questo terreno oscuro all'intelletto umano è condotta tramite l'unione alla ragion teoretica ovvero attraverso le uniche categorie conoscitive, quelle umane, che non risultano essere proficue per una conoscenza oggettiva di tale orizzonte intelligibile.

Tutto l'approfondimento che Kant sviluppa verso il terreno della metafisica avviene diffidando appunto della vecchia metafisica, avviene assolutamente sotto il rispetto della pura ragione speculativa. Ecco allora che i postulati esposti alla conclusione della *Critica della ragion pratica* saranno asserzioni ipotetiche in quanto indimostrabili, prive di scientificità, ecco allora che da qui potrà svilupparsi una religione sì, ma solo nei limiti della semplice ragione. Non c'è in alcun modo difformità negli esiti dei due usi della ragione, in quanto la ragione rimane unica; ciò a cui si arriva è lo stabilire la plausibilità per asserzioni indagabili dall'uomo, ma che risultano esser di massima utilità pratica per la sua vita. Kant a questo proposito scrive: «Quindi con ciò non vi è alcuna estensione della ragione teoretica e della conoscenza di oggetti soprasensibili, ma tuttavia un'estensione della ragion teoretica e della conoscenza di essa rispetto al soprasensibile in generale, in quanto essa è obbligata ad ammettere che vi siano tali oggetti, senza però poterli determinare più, e quindi senza poter estendere questa conoscenza degli oggetti».<sup>7</sup> Ciò che invece risulta fondamentale è la speranza che deriva da quest'uso pratico, speranza che certo non equivale a conoscenza. Proprio questa impossibilità di conoscere tutto per Rigobello costituisce il motivo della speranza: «La possibilità stessa del darsi della speranza, d'altra parte, è garantita proprio dai limiti della conoscenza trascendentale, limiti che si rivelano condizioni che permettono all'uomo di sperare. Se la ragione pura raggiungesse il suo compito non vi sarebbe più spazio per una fede ed una speranza. Se pervenissimo ad una globale deduzione trascendentale, ossia alla completa spiegazione razionale della nostra esistenza e del nostro destino, la fede sarebbe dimostrazione e

---

<sup>6</sup> Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, trad. it. a cura di F.Capra, Laterza, Bari 1997, p.267.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 297.

quindi non più fede, la speranza sarebbe certezza e quindi non più speranza. I limiti del trascendentale sono le condizioni di possibilità di un discorso ulteriore».<sup>8</sup> Infatti c'è estensione solo per quel che riguarda la conoscenza "rispetto al soprasensibile in generale"; non c'è invece estensione della "conoscenza degli oggetti", gli oggetti dell'intelligibile non possono esser fatti propri dalle categorie umane terrene, possono solo esser considerati plausibili. Comunque la speranza rimane speranza ragionevole, che acquista il ruolo di incentivo forte, decisivo per la prassi umana. È questo il punto che sancisce il primato della ragion pratica: se da una parte si assiste alla ragionevole estensione verso il mondo intelligibile, la ragion pratica detiene il primato anche perché il proprio interesse, la "determinazione della volontà relativamente al fine ultimo e completo", è sicuramente prevalente nella vita degli uomini e riesce a dare risposte fondamentali per il necessario bisogno di senso nell'esistenza umana.

L'uomo dei tre postulati si può sentire fine a tutti gli effetti, definitivamente staccato dalla sfera animale. Rispetto agli altri esseri del mondo il suo primato affiora nell'azione e nel rispetto che sa provare per la legge morale, nella fatica dell'intenzione giusta; la dignità dell'uomo emerge da questo sentimento di rispetto che solo lui sa provare per la legge e per gli altri uomini. Il primato della ragion pratica allora deve considerarsi come primato dell'utilità che deriva, per il concreto vivere morale umano, da quelle asserzioni ragionevoli ma non dimostrabili che alimentano la speranza umana; asserzioni ragionevoli desunte appunto grazie all'uso pratico della ragione che obbliga la ragione teoretica ad ammettere l'esistenza di oggetti del mondo intelligibile, tuttavia senza poterli determinare. Kant, nel sancire il primato della ragion pratica conclude la sua argomentazione dicendo: «Ma non si può pretendere dalla ragion pratica che sia subordinata alla ragione speculativa, e così inverte l'ordine; poiché ogni interesse, infine, è pratico, e anche quello della ragione speculativa è soltanto condizionato e completo unicamente nell'uso pratico»<sup>9</sup>. Queste ultime parole di Kant sono risolutive per chiarire il primato della ragion pratica, basta dire che "ogni interesse alla fine è pratico" per rivelare la verità dell'uomo, la sua dimensione propria: ogni interesse è pratico poiché alla fine la vita dell'uomo è costituita da azioni e da rapporti, ed appunto negli atti e nella modalità di costituzione dei

---

<sup>8</sup> Armando Rigobello, *La crisi della rappresentazione e lo spazio della speranza nella "Dottrina trascendentale del metodo"*, in AA.VV., *Kant a due secoli dalla "Critica"*, a cura di G. Micheli e G. Santinello, La Scuola, Brescia 1984, pp.144-145.

<sup>9</sup> Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, op. cit., p.267.

rapporti si palesa la capacità specifica dell'uomo, ovvero la capacità di sapersi emancipare dal mondo sensibile nelle scelte pratiche facendo uso della propria ragione.

Se con la ragione speculativa l'uomo riesce a leggere alla perfezione la realtà in cui vive, con la ragione pratica si coglie quale abitante anche di un altro mondo, che non è più solo quello fenomenico, tale possibilità è garantita dalla presenza inspiegabile, ma forte, della legge morale nell'uomo; è proprio tale consapevolezza che dona all'uomo una dignità che nessun altro essere nel mondo sa provare. Nella *Conclusione della Critica della ragion pratica*, rispetto alla presenza viva nella vita dell'uomo della legge morale, Kant dice: «eleva infinitamente il mio valore, come valore di una intelligenza, mediante la mia personalità in cui la legge morale mi manifesta una vita indipendente dall'animalità e anche dall'intero mondo sensibile, almeno per quanto si può riferire dalla determinazione conforme a fini della mia esistenza mediante questa legge: la quale determinazione non è ristretta alle condizioni e ai limiti di questa vita, ma si estende all'infinito».<sup>10</sup> È poi grazie a tale riconoscimento della trascendentalità morale che l'uomo vede la sua costituzione propria di fine, di creatura intelligibile che può elevarsi al di sopra del mondo sensibile. Non gli basta la realtà fenomenica in quanto si coglie come partecipe di un'altra sfera, quella intelligibile. Questo tentativo di trascendere la mera sfera fenomenica tramite la ragion pratica risponde a quell'esigenza di sintesi che la ragione mostra nell'uso speculativo, Rigobello afferma in merito: «La speranza riesce ad esprimere una ulteriorità temporale ed insieme extratemporale, il trascendimento quindi è duplice: una proiezione del desiderio pratico oltre i limiti delle circostanze presenti, una proiezione del desiderio speculativo oltre i limiti trascendentali. Le due proiezioni si incontrano e si fondono quando si configurano come speranza in una vita futura ove siano riscattati e quindi trascesi i limiti della vita presente, sia teoretici sia pratici»<sup>11</sup>. La ragione umana non è solo facoltà classificatrice ed ordinatrice dell'esperire empirico, nell'uso pratico è anche facoltà che permette di scorgere l'infinità della costituzione umana.

Questo *excursus* sulla filosofia kantiana vuole cercare di rendere esplicito il significato che la moralità riveste per Africano Spir: tutto l'universo intelligibile che l'uomo sperimenta e sente come proprio è dischiuso dalla pervasività della presenza della moralità nell'uomo. Solo con la certezza della presenza della legge morale l'uomo si coglie capace di quell'elevazione che Africano Spir pone come nucleo fondamentale del concetto di

---

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 353.

<sup>11</sup> Armando Rigobello, *Kant: che cosa posso sperare*, Studium, Roma 1983, p. 19.

religione. Appare quindi imprescindibile concepire la moralità come prodromo e condizione per l'approssimarsi alla vera, autentica religione. Così è in Africano Spir, dalla riflessione teoretica inerente alla moralità, inevitabilmente la filosofia deve confrontarsi con l'ambito della religione, questo appare il passaggio che un pensiero, che vuole intraprendere la via della veggenza, è costretto a fare.

Se dunque la strada da seguire è quella della moralità, che dischiude la dimensione soprasensibile dell'uomo, inevitabilmente sarà opportuno fare chiarezza rispetto a tutte quelle forme di culto che non appartengono alla vera sfera della religione. Proprio questo è uno degli intenti dell'opera di Spir. La religione è una questione che parte dalla morale e non ha nulla a che vedere con il mondo fisico in cui l'uomo si trova a vivere, quella che Kant definisce come la dimensione esperienziale è quindi il non mondo della religione poiché solo con l'abbandono di quella sfera della fisicità l'uomo è in grado di compiere quell'innalzamento che costituisce il *quid* della religione. In tal senso il filosofo di origine russa è molto chiaro: «Domandiamoci il seguente: dobbiamo noi ritenere per buono e giusto quanto fa e ci prescrive l'onnipotenza, appunto perché è l'onnipotenza che lo fa e ce lo prescrive, o dobbiamo ammettere che v'è qualcosa di buono e di giusto per se stesso, in conformità col quale tutto, anche l'opera e le azioni dell'onnipotenza, debba essere giudicato, secondo una norma suprema, assoluta, immutabile? A farla breve: Chi ha maggiore legittimità il fisico o il morale?». <sup>12</sup> La risposta alla domanda è chiara in base all'impostazione che Spir indica nel suo scritto: la moralità è quella chiave di volta che dischiude la via dell'ulteriorità e fa percepire l'uomo stesso come ente disposto verso questa dimensione ontologica superiore che gli appartiene.

Questo tipo di impostazione è, lo ribadiamo, una sorta di ripresa di quanto già Kant aveva sostenuto nella sua seconda grande opera critica e nell'ulteriore sviluppo del tema religioso che si ha ne *La religione entro i limiti della semplice ragione*, tuttavia Africano Spir non si arresta ad una semplice nuova meditazione dell'opera kantiana, proprio in questo passaggio del rapporto tra moralità e religiosità Spir porta all'attenzione degli ulteriori contenuti che, di fatto, lo fanno procedere oltre la stessa riflessione kantiana. Viene infatti sostenuto in *Religione* che una volta scoperta la dimensione religiosa grazie alla pervasività della presenza della moralità nell'uomo si evidenzia una nuova consapevolezza: viene compreso, dall'uomo che si è aperto alla dimensione religiosa grazie alla morale, che in realtà è proprio quella della religione la condizione che rende autentica

---

<sup>12</sup> Africano Spir, *Religione*, op. cit., p. 18.

la morale. Il passaggio è delicato, se infatti è grazie alla moralità che l'uomo scopre il proprio accesso alla dimensione intelligibile che gli appartiene, è poi la scoperta della religiosità, che certamente rimane una religiosità di carattere morale, a donare il significato di compiutezza per la moralità. L'autentica dimensione morale dell'uomo è tale solo in quanto sostenuta dalla consapevolezza che quella dimensione è data dall'appartenenza dell'uomo ad un piano soprasensibile, la vera moralità è quindi una moralità religiosa. Questo l'esito che distacca in maniera originale Spir da Kant: «Per converso il sentimento morale non può avere nessun'altra giustificazione dell'intimo convincimento che la molteplicità e l'individualità non appartengono alla vera e propria natura delle cose, o, in altre parole, che tutti gli uomini, secondo la loro natura suprema non empirica, dunque in Dio, sono una cosa sola. Così che la vera moralità è necessariamente religiosa.»<sup>13</sup> Ad avvalorare quanto viene detto da Spir potrebbe giungere in suo ausilio, quale argomento rilevante, la considerazione che Kant riserva alla moralità quando viene vissuta dagli uomini in maniera vuotamente formale. Per il filosofo di Königsberg la sola adesione formale all'imperativo categorico certamente non corrisponde all'adesione autentica alla legge morale in quanto è solo l'intenzione, nella sua integra purezza, che contraddistingue l'azione morale e quindi l'adesione reale alla legge morale, chiaramente il vuoto formalismo non è contemplato da Kant come possibile moralità. Infatti Kant spiega come nell'uomo vi sia l'esigenza di ricorrere all'imperativo categorico, come forma della legge morale, per il fatto che esso rappresenta la modalità più adeguata per incidere sulla volontà, proprio perché è l'intenzione che va ad essere necessitante nella definizione dell'azione morale e l'intenzione può essere appunto determinata solo dalla volontà; le parole di Kant in merito: «Nell'uomo la legge ha la forma di un imperativo perché esso, a dir vero, come essere razionale, si può bensì supporre una volontà pura, ma in quanto essere soggetto a bisogni e a cause determinanti sensibili, non si può supporre una volontà santa, cioè che non sarebbe capace di nessuna massima contraria alla legge morale».<sup>14</sup> Ciò spiega infatti come, ne *La religione entro i limiti della semplice ragione*, Dio venga quindi concepito come uno "scrutatore di cuori", come colui che può aver conoscenza di quanto l'uomo abbia realmente aderito a questo piano intelligibile della moralità. Le parole di Kant, tratte da *La religione nei limiti della semplice ragione*, sono chiare su tale questione: «Occorre perciò che egli sia anche uno scrutatore di cuori, per penetrare nella più riposta

---

<sup>13</sup> Ivi, p. 47.

<sup>14</sup> Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, op. cit., p.69.

intimità delle intenzioni di ogni uomo e affinché ciascuno (come è necessario accada in ogni comunità) venga retribuito secondo il merito delle proprie opere». <sup>15</sup>

In Africano Spir, però, si dice qualche cosa di differente. La riflessione è tutta indirizzata a cogliere non tanto come la moralità sia autenticamente perseguita, ma, al contrario, come la moralità sia compiutamente tale in quanto religiosa. Questo il punto di distacco. Si nota bene tale intenzione proprio quando Spir si interroga sulle forme di moralità inautentica, che sono definite tali in quanto irreligiose. Vengono proposte differenti possibilità di questa moralità che solo in apparenza è autentica, ma che nella sostanza manca del *quid* che la contraddistingue: la religiosità. Le parole di Spir indicano chiaramente questa peculiarità che viene ricercata nella moralità: «A questo riguardo si osserverà che sono pure esistiti e che esistono uomini irreligiosi di principi morali incesurabili. Ma ciò è facilmente spiegabile. Poiché, come l'ho altrove dimostrato, anche la natura empirica dell'uomo dispone di mezzi che opportunamente impiegati dall'educazione possono generare uno stabile sentimento morale. La suprema natura non empirica dell'uomo e delle cose in generale, ossia Dio, non è l'unica base possibile, ma soltanto l'unica base *giustificabile* della moralità, vale a dire quella base senza la quale la moralità sarebbe un semplice prodotto artificiale e una convenzione». <sup>16</sup>

Si noti come i due punti di vista divergano in questo contenuto. Per Kant la riflessione morale porta inevitabilmente ad un'apertura verso la sfera dell'assoluto e riesce quindi a procedere oltre quei confini che la ragion pura non aveva saputo varcare, ma quei confini, quello spazio che si apre al “cosa posso sperare?” appare come una conseguenza dell'intelligibilità dell'uomo che la moralità dischiude, quindi la religione che Kant indaga non può che essere una emanazione della moralità e pertanto dipende dalla stessa moralità. Certamente per Kant è chiaro che così si va ad aprire un orizzonte nuovo, un orizzonte che è prettamente quello della religione e che ha certamente una sua propria autonomia, si tratta di quel luogo di indagine che risponde alla terza domanda della speculazione kantiana, ma, allo stesso tempo, sembra che in questa parte del suo incedere Kant non utilizzi quella sicurezza e non sia così padrone della ricerca come è avvenuto per la ragione speculativa e sulla ragion pratica, l'universo che si dischiude in fondo non risulta così facilmente indagabile con le modalità della filosofia critica. A tal proposito sembra interessante la considerazione che Martinetti sviluppa sulla religione che viene

---

<sup>15</sup> Immanuel Kant, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, trad. it. a cura di V. Cicero e M. Roncoroni, Bompiani, Milano 2001, p. 239.

<sup>16</sup> Africano Spir, *Religione*, op. cit., pp. 47 – 48.

indagata da Kant: «La religione non è quindi un altro nome della moralità o un semplice compimento della moralità: essa ha una sfera sua propria alla quale appartengono le speranze e le aspirazioni più alte dell'uomo. Qual è ora precisamente questa sfera, quale il contenuto vero e proprio della religione? Sebbene Kant non abbia in nessuna parte determinato in modo chiaro e comprensivo il contenuto di questo concetto, è evidente che la religione per quanto fondata sempre sulla coscienza della legge che è il vero cardine di tutta la parte positiva della filosofia kantiana, si eleva sopra la vita morale come una sfera più vasta, che la corona e la completa».<sup>17</sup> Crediamo che a sottolineare questa aura di questione non risolta definitivamente che permane nella filosofia della religione kantiana, ci spingiamo anche oltre la volontà dello stesso Kant nel definire così la sua riflessione sull'ambito religioso, vi sia anche Ricoeur quando va a definire tutto il lavoro kantiano svolto ne *La religione entro i limiti della semplice ragione*, come una sorta di ermeneutica della religione, un lavoro quindi di interpretazione che appare quasi non concluso, non definitivamente risolto, come invece sono i lavori svolti per l'indagine della ragione teoretica e della ragione pratica; le parole di Ricoeur in tal senso sono significative: «Si tratta di un'ermeneutica e non di una critica perché l'incrociarsi dei segni del male e dei segni della rigenerazione è esso stesso un fenomeno storico di secondo grado, che collega la storicità culturale delle religioni positive e la storicità esistenziale della propensione al male».<sup>18</sup>

In Africano Spir il percorso di approssimazione alla dimensione religiosa è il medesimo di quello kantiano, tuttavia una volta che si dischiude la sfera della dimensione intelligibile per Spir diventa chiaro che è la religiosità il fondamento per l'autenticità della moralità. Certamente anche in Kant si comprende che la religione diventa l'inevitabile compimento della moralità. Allo stesso tempo, però, in Kant non si giunge mai ad una lettura della dimensione religiosa come la condizione della moralità autentica, l'autentica moralità in Kant è garantita esclusivamente dalla ragion pura pratica e dall'adesione alla legge morale. Potrebbe essere data una lettura critica di Kant come se il filosofo si trovasse nella condizione di voler giungere ad affermare di più, una volta che gli si dischiude la dimensione intelligibile con la moralità, ma poi tali contenuti non sono davvero mai presenti nel sistema kantiano. Spesso si nota in Kant quasi una tendenza ad argomentare attraverso una vera e propria ermeneutica della narrazione biblica, quasi che non

---

<sup>17</sup> Piero Martinetti, *Kant*, Fratelli Bocca editori, Milano 1943, p. 401.

<sup>18</sup> Paul Ricoeur, *Une herméneutique philosophique de la religion: Kant*, in Aa.Vv., *Interpréter. Hommage amical à Claude Geffré*, Etudes réunies par Jean-Pierre Jossua et Nicolas-Jean Sed, Paris 1992, pp.27 – 28.

bastassero le parole e l'incedere della filosofia critica per dare spiegazione di ciò che la ricerca sul campo della religione sta rivelando, in tal senso Mancini sottolinea come vi sia questa nuova modalità di scrittura ne *La religione entro i limiti della semplice ragione*, in particolare quando si parla della questione del male radicale: il mistero è penetrato così tramite l'interpretazione pratico-razionale dei contenuti di una religione positiva o, meglio, vengono presi in considerazione passi biblici e contenuti dottrinali che sembrano essere esplicativi nel tentativo di dare un senso alla presenza del male. Mancini ipotizza che si possa ravvisare questa tensione ermeneutica nell'uso che Kant fa dell'epistolario paolino per esplicitare la questione del male. Indica così la contiguità della posizione kantiana rispetto alla lettura del male offerta da Paolo: «Quello che non riesce a Kant nel piano più propriamente razionale - il muro del mistero sbarra la strada - sembra meglio riuscirci quando fa vistosamente uso del veicolo interpretativo offertogli da Paolo, anche se non accetta la prospettiva eziologica, ossia la spiegazione del male come una caduta storica, adamica. Già nella indicazione della triplice forma in cui il male radicale si manifesta, il debito paolino è grande (citato espressamente è Rom.VII)».<sup>19</sup>

In Africano Spir invece i contenuti che lo fanno procedere oltre l'impostazione kantiana sono presenti ed evidenti, infatti si estrapola con chiarezza che il filosofo di origine russa procede oltre Kant nel suo discorso relativo alla seconda spiegazione che riserva alla possibilità di una inautentica moralità, che si evidenzia nel mondo umano senza religiosità; si nota bene in tale frangente come sia presente nella sua riflessione l'indissolubile legame tra religiosità e moralità, con il primato della prima sulla seconda: «Il fatto della moralità scevra da religiosità può avere un'altra ragione. Un uomo può possedere il sentimento dell'assoluto in modo molto vivo senza averne coscienza completa. Con ciò le sue aspirazioni prenderanno una tendenza etica scevra da una cosciente religiosità».<sup>20</sup> Questa spiegazione di Spir rende ancor più evidente il suo originale punto di vista: si palesa che per una compiuta moralità occorra avere una chiara coscienza dell'assoluto, e appunto gli uomini che hanno solo un barlume di tale coscienza attraverso un sentimento religioso sono portati a vivere comunque una vita morale realmente adeguata e pura ma, allo stesso tempo, non colgono il vero motivo della moralità che è appunto la possibilità dell'innalzamento alla dimensione dell'assoluto che avviene però attraverso una moralità che ha come fondamento la religione. Viene ribadito così che è quella dimensione

---

<sup>19</sup> Italo Mancini, *Kant e la teologia*, Cittadella, Assisi 1975, pp. 138 – 139.

<sup>20</sup> Africano Spir, *Religione*, op. cit., p. 49.

dell'assoluto verso la quale l'uomo anela ad essere fondamento e condizione della moralità.

Africano Spir si spinge ancora oltre nella sua riflessione: non solo la religione è il fondamento della morale, ma la religione è fondamento anche di arte e poesia. Questo rappresenta un approdo del tutto originale che indica come la ricerca di Spir abbia un evidente taglio teoretico e non sia una ricerca esclusivamente pratica che sfocia inevitabilmente nella religione. Questa crediamo sia una distinzione ancor più consistente con Kant: la ricerca di Spir nel campo della religione diventa assolutamente una ricerca teoretica perché non è in tal modo più vincolata al campo dell'etica, come avviene invece per Kant. La dimensione religiosa è una dimensione ontologica che giustifica e fonda la possibilità per le attività umane più nobili di poter permettere l'elevazione verso una ulteriorità per l'uomo. Il discorso che Spir propone appare molto coerente con l'impostazione proposta: «Quanto s'è detto per la moralità vale egualmente per la poesia e per l'arte. [...] La bellezza esiste unicamente per un animo sensibile, senza il quale non si può concepire. [...] L'esistenza del bello e del sublime dipende dunque dalla sensibilità. Questa interna sensibilità per la rivelazione della bellezza nelle cose di questo mondo è la poesia. Possiamo dunque quantificare la poesia come una religiosità indiretta e l'arte come l'interpretazione di quella per mezzo di segni sensibili e d'oggetti».<sup>21</sup> Da tale indicazione emerge chiaramente come a questo punto la stessa riflessione di Spir non possa essere catalogata in questo scritto come una riflessione sul tema della religione, in realtà il contenuto del libro è teoretico.

La religione infatti, in base a questo rilievo che l'autore mette in evidenza, diventa la strada per il raggiungimento della veggenza, per cogliere quel fondamento della realtà che appartiene all'assoluto. In tal senso la religione è allora capacità intuitiva di saper scorgere la profondità della realtà che circonda l'uomo per restituirla alla sua condizione fondante. Proponiamo tale linea interpretativa per poter accogliere il significato delle parole di Spir che donano alla religione, o meglio ancora alla religiosità, una specificità che la rende una chiave di lettura per la costituzione ontologica del reale. Non si potrebbe altrimenti recepire il contenuto dello scritto di Spir nel momento stesso in cui viene affermato che: «Il terreno delle emozioni estetiche comprende perciò stati di specie molto differenti, cominciando dalle impressioni del bello e del sublime nel loro supremo significato, venendo giù sino alla soddisfazione, al semplice piacere e ogni altra sensazione gradevole.

---

<sup>21</sup> *Ivi*, pp. 50 – 51.

Le emozioni estetiche della prima specie sono penetrate di sentimento religioso, e la poesia e l'arte adempiono la loro più alta missione quando si pongono al servizio della religione. Questo servizio non è bensì limitato a una partecipazione esteriore. Il vero artista è sempre religioso anche se tratta soggetti profani, giacché la sua ispirazione è continuamente sostenuta dal sentimento dell'assoluto». <sup>22</sup> Quindi l'uomo che compie in maniera autentica un'azione estetica o un'azione poetica in realtà si muove sempre all'interno di una intuizione che va verso la scoperta della presenza dell'assoluto e che viene sostenuta sempre da quella condizione che è l'assoluto stesso, questo avviene, secondo Spir, anche quando non vi è consapevolezza nell'essere mossi all'interno di questa sfera della religiosità che contiene il vero sentimento estetico. L'esito di un tale percorso, che, lo ribadiamo, a questo punto è da ritenersi un percorso teoretico, in cui è inserita la riflessione sulla specificità della religione, necessariamente deve condurre ad una considerazione della filosofia che non può prescindere da un ripensamento, da un dover essere in simbiosi con questa intrinseca necessità della consapevolezza di una costitutiva condizione dell'uomo come religiosamente capace di intuire l'assoluto. Questo deve essere contemplato laddove l'uomo voglia comprendere la profondità ontologica della realtà. Spir è netto nel presentare tale assunto: «Finalmente, in quanto alla filosofia il suo oggetto è appunto la nozione dell'assoluto, dunque di Dio. Rettamente intesa dev'esser quindi di necessità religiosa». <sup>23</sup>

Allo stesso tempo, Spir non si limita ad un semplice proclama, ma porta spiegazioni in merito, infatti per negare il suo argomento basterebbe semplicemente dire di come una gran parte della filosofia giunta fino a lui non sia stata una filosofia che abbia meditato sulla tematica religiosa o che abbia avuto un'ispirazione religiosa o anche solo metafisica; Spir è consapevole di ciò, ma vuole spiegare anche che forse costituisce proprio il limite della filosofia il non aver ancora saputo comprendere ciò che sta oltre la realtà fenomenica e altro limite della filosofia è stato quello di non aver saputo abbandonare il tentativo di stabilire tra realtà e condizione della realtà un rapporto di tipo causale; le sue parole in merito: «Che ci siano stati anche dei filosofi irreligiosi ciò è dipeso unicamente dalla credenza così profondamente radicata negli uomini che l'assoluto debba contenere la ragione sufficiente di ciò che ci è dato nell'esperienza»; <sup>24</sup> come del resto è consapevole che l'ambito specifico della filosofia non sia solo quello dell'indagine dell'assoluto: «Il fine

---

<sup>22</sup> *Ivi*, pp. 51 – 52.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

immediato della filosofia non è appunto affatto la conoscenza dell'assoluto, ma la conoscenza della realtà in generale, la limpidezza del pensiero sopra se stesso e la sua coerenza con se stesso. Per la filosofia l'assoluto non è innanzi tutto altro che la perfetta identità, l'esistenza in sé, la sostanza. La suprema base fondamentale è perciò un principio logico e non teologico». <sup>25</sup> Non vi è quindi una mancanza di chiarezza sull'oggetto sul quale debba indagare la filosofia con tutta la specificità di un metodo che deve essere razionale e rigoroso, tuttavia una volta che la filosofia si trova a riflettere sulla condizione della realtà in generale, inevitabilmente, in questo sì si può leggere un chiaro residuo kantiano, è costretta a notare che la realtà che viene indagata rimanda ad altro, rimanda ad una condizione che regola e determina la realtà stessa e la cui conoscenza procede oltre le modalità conoscitive razionanti con cui viene esperita la realtà; questo l'esito al quale la prosecuzione del ragionamento di Spir vuol condurre: «Però la filosofia può trasformare il sentimento e l'intima coscienza dell'assoluto, che costituisce la religiosità, in una conoscenza scientifica, dimostrando per mezzo di prove teoretiche che il mondo dell'esperienza non è la natura propria e reale delle cose, che l'essere incondizionato delle cose “la cosa in sé”, è uno e perfetto». <sup>26</sup>

Quindi anche se la filosofia, o meglio ancora, i filosofi si volessero esimere dal contemplare la dimensione della religiosità, così come viene intesa da Spir, nella riflessione filosofica, il confronto con la dimensione che oltrepassa l'esperienza sarebbe comunque inevitabile. Questa la ragione per cui Spir è portato a dire che la filosofia, quando è autentica filosofia, deve per forza confrontarsi con l'ambito dell'extra fenomenico e quindi deve condividere il campo con la religione, proprio perché l'oggetto di ricerca è il medesimo ed anzi la filosofia, seguendo il ragionamento di Spir, dovrebbe essere capace di delucidare, di rendere più chiaro e rigoroso, ciò che l'intuizione che avviene con religione, arte e poesia, palesa all'uomo; la citazione della conclusione del ragionamento di Spir, condotto relativamente alla spiegazione di questa relazione tra religione e filosofia, riesce ad esplicitare tutta l'originalità del suo punto di vista: «La filosofia è perciò l'unico interprete legittimo e l'esegeta della religiosità; si trova dunque con questa nella più stretta relazione. Anzi siccome ogni idea è subordinata al suo oggetto anche la filosofia è subordinata alla religiosità; non perché essa riceva da questa delle prescrizioni qualsiasi, ma semplicemente perché essendo superiore all'esperienza è il vero traduttore d'essa religiosità e rappresenta la coscienza chiara del fatto stesso. Così la filosofia nel suo

---

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 53.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

compito supremo non è nient'altro che religione».<sup>27</sup> Emerge qui un aspetto fondamentale per la comprensione del pensiero di Spir, viene indicata una sostanziale identificazione di religione e filosofia; ribadiamo che il significato di religione in Spir non è quello di un culto o di una forma di credenza, la religione in Spir, lo abbiamo già sottolineato, indica l'esigenza di una elevazione da parte dell'uomo rispetto alla semplice realtà in cui si trova a vivere.

La religione condivide dunque con la filosofia l'oggetto da esperire: si tratta di ciò che oltrepassa l'esperienza e che ne è condizione, in breve si tratta dell'assoluto. Certamente se da parte della religione, come succede anche per l'arte e la poesia, questa esigenza di innalzamento viene perseguita attraverso quella che è una facoltà intuitiva presente nell'uomo, ovvero il sentimento secondo Spir ed anzi il sentimento religioso, per la filosofia deve essere utilizzata la ragione, questa l'unica differenza nel perseguire il medesimo obiettivo. Del resto lo stesso Martinetti, tra i primi interpreti di Spir in Italia, sottolinea questa originalità teoretica, ad anzi sarebbe meglio dire metafisica, dell'impostazione che Africano Spir indica alla sua ricerca filosofica; con le parole dello stesso Martinetti: «Il punto di partenza della filosofia è nella constatazione di questa dualità: il riconoscimento dell'essere nostro più vero nella realtà divina presente *a priori* al nostro spirito, la riduzione dei valori più alti, la verità, la moralità, la bellezza, la santità a questa iniziale coscienza del divino ne costituisce il compito principale e supremo».<sup>28</sup> Ecco perché la religione e la filosofia coincidono, come del resto condividono il loro valore di veggenza con la poesia e l'arte. È la religione, però, che viene intesa da Spir come primariamente capace di sapienza grazie all'immediatezza che porta in sé nell'esperienza di innalzamento, essa riassume tutte le altre forme di innalzamento dello spirito umano; ancora le chiare parole di Spir in merito: «In questo modo vediamo che la religiosità, o sentimento dell'assoluto e della nostra parentela con lui, è il legame e il naturale coronamento di ogni aspirazione ideale dello spirito umano».<sup>29</sup> Questa la novità teoretica che emerge in tutta la sua originalità in questa riflessione di Spir che parte dalla religione ma poi ha anche, e soprattutto, una caratura speculativa che lascia aperte diverse vie di riflessione. Una novità quella introdotta da Spir che in realtà trova una certa contiguità con il pensiero di un altro filosofo che, come Spir, parte da Kant per poi sviluppare un pensiero originale e porta all'attenzione della critica del '900 la medesima

---

<sup>27</sup> Ivi, pp. 53 – 54.

<sup>28</sup> Africano Spir, *Saggi di filosofia critica*, op. cit., p. XIV.

<sup>29</sup> Africano Spir, *Religione*, op. cit., p. 54.

significativa unificazione che Spir propone per religione e filosofia. Si tratta di Pantaleo Carabellese con quella unione che teorizza per filosofia e teologia. L'analogia appare molto significativa e ci riserviamo di tornare, nelle conclusioni di questo lavoro, su questa continuità tra Spir e Carabellese.

Chiarito il motivo di originalità teoretica che la riflessione di Spir sulla religione porta all'attenzione, vanno ora delineati gli altri aspetti dello scritto del filosofo di origine russa che vengono presentati come necessari per chiarire il concetto di religione sul quale si sta ragionando. La questione centrale nel momento in cui si parla di religione sarà allora quella di trovare una definizione del fondamento della religione, quell'assoluto verso il quale l'uomo è proteso nello slancio di elevazione. Questo assoluto è identificabile con Dio, ma si tratta di un Dio che è altro rispetto a quello descritto dalle religioni tradizionali. Il Dio della religione illustrata da Spir è in primo luogo assolutamente diverso rispetto alla dimensione esperienziale in cui l'uomo si trova a vivere, non esiste alcun rapporto di consequenzialità con il mondo umano e l'errore principale che l'uomo può compiere nell'approcciarsi al campo del divino è quello di considerare il mondo in relazione di causalità con un Dio creatore, questo è un contenuto continuamente rigettato nell'opera di Spir proprio perché viene sovente ribadita la natura assolutamente superiore di Dio, in completa difformità e in completo distacco rispetto alla fisicità del mondo dell'uomo.

Ribadendo la natura ideale di Dio, Spir vuole rafforzare un'immagine dell'assoluto posto a distanza abissale con il mondo fisico in cui l'uomo si trova: «Noi dobbiamo vedere nell'assoluto non la ragione, la causa o un creatore, ma la natura suprema normale delle cose; non l'onnipotente, ma la bontà e la perfezione; non un despota ma l'ideale; non un potere estraneo ed esteriore a noi, ma la nostra propria suprema natura stessa».<sup>30</sup> Quindi si ha la concezione di un Dio che è assolutamente altro rispetto al mondo dell'uomo ma che, allo stesso tempo, l'uomo coglie come una parte potenziata del proprio essere, come norma del proprio essere seppur in distacco totale dal mondo in cui l'uomo stesso si trova, come il potenziamento massimo a cui l'uomo ambisce, ma, allo stesso tempo al di là della dimensione esperienziale in cui l'uomo svolge la propria vita, prosegue infatti Spir dicendo: «La relazione dell'assoluto col mondo dell'esperienza non è quella di una causa con il suo effetto, ma quella del superiore con l'inferiore, della norma con ciò che è

---

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 22.

separata dalla norma, di ciò che è perpetuamente identico a se stesso con ciò ch'è in un intimo disaccordo con se stesso, in un perenne cangiamento, che si condanna e si nega nel suo essere proprio». <sup>31</sup> Un Dio che è lontano dalla terrenità dell'uomo e che non è in rapporto causale con il mondo dell'uomo, ma allo stesso tempo Dio è quell'ulteriorità che l'uomo sente come propria, come compimento per la realizzazione completa del proprio essere; la parte intelligibile dell'uomo che anela a tale traguardo percepisce la possibilità concreta di tale realizzazione solo grazie a questa presenza che in realtà è piuttosto un'assenza.

Da quanto viene detto da Spir qui l'assoluto è assimilabile ad una presenza mai manifesta direttamente nella dimensione esteriore dell'uomo, ma solo nella profondità coscienziale di quegli individui che vivono l'esigenza dell'innalzamento, Dio è quindi la condizione di quell'innalzamento proprio perché è qui descritto come assolutamente diverso dalla realtà che l'uomo esperisce così come quell'innalzamento di cui l'uomo è in ricerca lo fa del tutto astrarre dalla realtà esperienziale e divergere dalla condizione di essere necessitato dalle leggi spazio temporali del mondo in cui si trova. La poesia, l'arte, il sentimento religioso, la filosofia quando è metafisica, sono tutte strade che permettono l'interruzione, almeno parziale, del flusso della realtà regolato dal determinismo del mondo fenomenico e permettono di astrarre da questo mondo per far dirigere a quell'autenticità di cui l'uomo è in ricerca. Lo spazio abissale che così si apre tra mondo in cui l'uomo vive e dimensione dell'assoluto appare così nuovamente spiegato, come lo stesso Spir ammette, dalla dicotomia kantiana “fenomeno – noumeno”, in *Religione* però, Africano Spir pur ammettendo la legittimità di tale dicotomia per la lettura del reale ritiene che si debba procedere verso i lidi laddove Kant non è mai riuscito ad avere accesso e quindi il primo passo da fare è quello di comprendere e spiegare la relazione tra fenomeno e noumeno, azione che il filosofo di Königsberg, secondo Spir, non è riuscito a fare con chiarezza; le parole in proposito riportate nello scritto: «Se si concepisce invece Iddio secondo verità come una realtà superiore e suprema, bisogna allora comprendere ch'esso non contiene la ragione sufficiente dell'universo, così poco in armonia con l'ideale, che non possiede né qualità fisiche, come l'onnipotenza, l'onnipresenza e simili, né proprietà psichiche come il pensiero, la coscienza e la volontà, e che non si può significare che per mezzo d'attributi morali, Iddio è la bontà, la verità, la perfezione, la norma, l'ideale, giacché la natura dell'assoluto o della “cosa in sé”, l'inalterabile identità con se

---

<sup>31</sup> *Ibidem.*

stesso, abbraccia in sé tutto questo».<sup>32</sup> Da questa esauriente definizione di ciò che si debba intendere con Dio, si desume l'alterità estrema dell'assoluto rispetto alla conformazione dell'uomo, nessuna antropomorfizzazione è quindi legittima per descrivere Dio. Questo è infatti uno degli errori delle grandi religioni costituite. Spir sottolinea a più riprese questo limite nel pensare Dio che nel corso della storia ha rappresentato un errore davvero comune per tanti che si sono messi alla prova nel cercare di concepire Dio. L'assoluto è trascendenza rispetto al mondo, l'assoluto per Spir non ha intelligenza, non ha volontà, non ha coscienza di sé, questi attributi derivano dall'incapacità dell'uomo di concepire l'alterità dell'assoluto, pur in un rapporto di parentela con l'uomo, in maniera non simile alla struttura dell'uomo. Questo il primo vero limite di tutte le religioni che, non essendo capaci di questo distacco nell'approccio all'assoluto, hanno da principio posto la relazione con Dio in un orizzonte di errore: «Ora la maggior parte degli uomini, per effetto dell'associazione di idee, è incapace di rappresentarsi la parentela di due cose senza pensare a una somiglianza della lor natura, giacché la somiglianza delle cose è generalmente l'effetto della lor comune origine, ossia un segno della loro parentela. Per questo non si suole raffigurarsi Iddio in altro modo che simile all'uomo».<sup>33</sup>

L'antropomorfizzazione del divino è il vero peccato capitale di un uomo che non riesce a staccarsi dalla propria dimensione fenomenica; l'uomo abitante della terra ha bisogno di rassicuranti spiegazioni con le categorie del suo mondo per vivere quella terra. Accettare un Dio che è assolutamente altro significa infatti mettere totalmente in discussione i parametri che donano certezze all'esistenza, un Dio che non ha similarità con l'uomo è un Dio inconoscibile, che presuppone quindi che l'uomo attui uno sforzo di abbandono di sé per eseguire il salto, o meglio per compiere l'innalzamento verso il divino. Questa è la sola, insicura via che può far giungere l'uomo, secondo Spir, alla meta più alta: «Ma la tendenza a personificare le forze o gli agenti esteriori non può trovarsi nella paura o nei sentimenti in generale, ma unicamente nel pensiero dell'uomo. Essa mette radici nel bisogno di spiegare i fenomeni della natura, nel desiderio di avvicinarsi all'ignoto e di comprenderlo attribuendogli delle proprietà conosciute. [...] Non c'è quindi alcun dubbio che la paura o più esattamente la preoccupazione del proprio benessere materiale, nell'uomo, ha dato il primo impulso di un'adorazione religiosa, e che gli oggetti di questa originaria adorazione furono le forze della natura personificate. Questa religione naturale

---

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 39.

non ha dunque niente a che fare con la vera religione». <sup>34</sup> Da questo errore di valutazione della consistenza ontologica della figura dell'assoluto iniziano i limiti delle religioni che nel corso dei secoli si sono prodotte nelle diverse società umane. Spir non lesina critiche, anche abbastanza perentorie, alle varie forme di religioni costituite. Scorge certamente nel cristianesimo la forma di religione più vicina alla vera religione, alla stregua di Kant in definitiva, ma anche tale religione porta in dote dei limiti capitali che ne pregiudicano l'autenticità, infatti scrive: «Lo stesso cristianesimo, che ha radunato in sé i maggiori elementi di una vera religione, dimostra chiaramente come la credenza in un Dio principio di causalità falsifichi e snaturi i veri concetti di Dio, di moralità, di giustizia». <sup>35</sup>

Spir vede nella religione che diventa culto il cristallizzarsi di forme di paura nei confronti della natura, e tali paure vengono trasposte in maniera analogica dal campo della natura alla dimensione del divino. Ma non è solo questo il problema che viene visto per decretare la mancanza di autenticità nella religione cristiana. Il cristianesimo ha sostanzialmente due grandi limiti, in primo luogo, e questa è chiaramente un'eredità kantiana, questa religione nasce da un messaggio esclusivamente morale che poi va a perdersi nella sua purezza quando va a cristallizzarsi in forme di culto che non è semplice culto di Dio inteso come ideale e va ad organizzarsi in strutture che indicano dei precetti, in totale antitesi quindi con la coscienzialità a cui la morale appartiene: «La più lontana dal culto della natura e dall'adorazione egoistica della forza, dunque la forma più perfetta di religione ch'è stata raggiunta sino ad oggi ce l'offre indiscutibilmente il cristianesimo, o più esattamente la religione di Gesù, giacché da molto tempo s'è fatta con ragione una distinzione fra loro» <sup>36</sup> e ancora, sempre su tale linea critica, pare coerente riportare le perentorie parole con le quali Spir marchia una certa tendenza all'imposizione di norme delle religioni organizzate, a partire proprio da quella cristiana cattolica: «Per disposizione devota o religiosa si è inclinati a comprendere, piuttosto che un'elevazione abituale dello spirito sulla comune realtà, un'umiliazione volontaria di fronte all'autorità. Secondo questo il vero simbolo della devozione sarebbe rappresentato da una pecora, e i preti romani avrebbero ragione di voler convertire in gregge tutta l'umanità». <sup>37</sup> Il tratto del cristianesimo che però è più marcatamente erroneo è quello che vuole attribuire a Dio un doppio ruolo: da una parte vi è Dio considerato principio della purezza morale, dall'altra

---

<sup>34</sup> *Ivi*, pp. 97 – 98.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 88.

<sup>36</sup> *Ivi*, pp. 103 – 104.

<sup>37</sup> *Ivi*, pp. 24 – 25.

parte Dio vuole essere anche visto come causa, quindi creatore di un mondo fisico. Questa è, secondo Spir, l'inettitudine teoretica che il cristianesimo non ha saputo mai emendare, Dio non può essere insieme il compimento dell'uomo intelligibile e l'architetto creatore di quel mondo fisico che osteggia la realizzazione stessa dell'uomo intelligibile. Spir insiste molto su tale discrasia che il cristianesimo porta in dote: «E' difatti inutile rappresentarsi Iddio come padre degli uomini se nello stesso tempo ci se lo immagina come creatore e signore; nella relazione del creatore verso le sue creature manca appunto questo elemento fondamentale della paternità; la mutua affinità d'entrambi, non potendo così avere né un'origine comune né un essere comune. È inutile far della religione un culto puramente interiore e disinteressato dell'ideale, se non si distingue espressamente l'ideale dalla forza».<sup>38</sup>

Tutto questo per Africano Spir non è un contenuto della religione, non si tratta di credenze spiegabili nemmeno attraverso la devozione, questa esigenza di poter vedere in Dio l'origine e la fine del mondo fisico e di quello intelligibile deriva esclusivamente da un impulso egoistico, quello di vedere appagata la propria sete di felicità, anche se prospettata in una dimensione di vita ultraterrena. L'essere messi entro appositi schemi che fanno star tranquilli e che danno risposte, viene letta come l'esigenza egoistica che rende l'uomo schiavo di qualsiasi cosa riesca a dargli stabilità: «Che l'egoismo, o la cura del proprio benessere, nell'uomo, sia stato l'origine di tutte le religioni, di ogni culto delle forze della natura, si vede chiaramente dal fatto che la base e il nucleo di tutti i culti religiosi sono sempre stati costituiti dal sacrificio. Per mezzo di sacrifici, ossia di doni, gli uomini hanno cercato di propiziarsi le forze della natura o di proteggersi dal loro influsso malevolo»;<sup>39</sup> ecco dunque come, secondo Spir, l'uomo è riuscito a trasporre la certezza della presenza di Dio come principio e compimento ideale e morale dell'uomo in una forza che diviene creatrice, questo accade per una pura brama di sapersi ben sistemati attraverso le categorie conoscitive che rendono l'uomo padrone della terra, così a Spir appare quasi che l'uomo voglia farsi padrone di quel Dio del quale vuol sapere tutto, le conseguenze di tale consapevolezza diventano catastrofiche secondo l'autore dello scritto *Religione*: «E' inutile far della religione un culto puramente interiore e disinteressato dell'ideale, se non si distingue espressamente l'ideale dalla forza. [...] Gli scritti e le azioni dei teologi cristiani ce ne offrono delle prove spaventevoli. I martiri e le stragi degli eretici, la gioia diabolica per le sofferenze che li attendevano nell'inferno, erano considerati

---

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 105.

<sup>39</sup> *Ivi*, pp. 99 – 100.

meritori e piacenti a Dio. Così cade necessariamente ogni tentativo di conciliare la vera religiosità con l'idea di un Dio operante, d'identificare l'ideale con la forza».<sup>40</sup>

Il limite supremo delle religioni positive dunque è il non riuscire a mantenere il divino nella sfera che gli appartiene, la sfera in cui la facoltà conoscitiva umana non sa dare contenuti di conoscenza alla maniera di quanto riesce a fare nella dimensione esperienziale. Non sono però questi gli unici limiti delle religioni positive, Spir evidenzia quelli che sono i tanti punti di errore delle differenti forme di religione che si sono alternate nella storia dell'uomo e mette in rilievo anche quelle che sono, a suo giudizio, le debolezze teoretiche che alcuni filosofi, che si sono occupati dell'indagine rispetto all'assoluto, hanno sostenuto. Chiaramente vengono escluse dal novero di vere religioni tutte quelle che si sono basate su culti animistici della natura o su oscure potenze metafisiche: «Così anzitutto l'adorazione del male, come ad esempio il culto di Moloc esistito nei tempi antichi [...] non ha evidentemente nulla a che fare con la vera religione, giacché ciò implica non un'elevazione, ma al contrario una degradazione dell'animo, quanto si rivolge ai più bassi istinti della natura umana».<sup>41</sup> Facilmente si comprende come questi culti non possano in alcun modo essere considerati religione, allo stesso tempo però, Spir investe con una condanna senza possibilità di appello anche quella che, a suo parere, è la religione più prossima all'autenticità, il cristianesimo, anche nella sua parte riformata, così infatti parla di Lutero: «Lutero s'era dunque deciso a riconoscere, a dispetto della coscienza, il male e la perversità come buoni e giusti, ritenendoli onnipotenti. È profondamente triste di vedere adottare una simile negazione della vera religione anche dai migliori uomini, di vedere anzi proclamarla come la vera religione in persona».<sup>42</sup>

Al di là delle forme particolari di religioni positive, per Spir è poi la filosofia che si è interessata alla teologia ad aver le colpe maggiori, in quanto in molti casi non è riuscita a giungere alla religione autentica, che è dischiusa in maniera abbastanza immediata e comprensibile dalla moralità, ma ha abbracciato delle forme di concezione di Dio che serbano in se stesse dei limiti strutturali. È questo il caso delle concezioni teistiche e panteistiche, oltre naturalmente che l'ateismo. Il limite del teismo per Spir consiste tutto nel fatto che tale concezione rimanderebbe necessariamente ad un Dio che è creatore, un Dio che nella sua onnipotenza avrebbe creato un universo che non seguirebbe quella

---

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 105 – 106.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 34.

perfezione da cui deriverebbe, questa l'inconcepibilità della cognizione di Dio come sommo architetto che il teismo porta in sé: «Si concepisca l'assoluto teisticamente, come la causa o il creatore onnipotente dell'universo, bisogna pure affermare in conseguenza, che tutto quello che l'onnipotente fa e ci prescrive è *eo ipso* normale, ossia buono, giusto e perfetto. Ma com'è incompatibile questa supposizione con lo spettacolo che ci offre il mondo! Questo mondo è pieno di dolore e di male, d'imperfezione e di perversità». <sup>43</sup> Quindi nessun creatore perfetto avrebbe potuto creare un mondo così logorato dal male e dalla caducità dell'esistente. Per Spir non c'è argomento di appello per una simile concezione del reale, ed anzi tutti i tentativi di giustificare questa imperfezione da riferire all'atto creativo di un essere perfetto portano all'impossibilità logica e teoretica di poter giustificare una tale continuità, il mondo là fuori contraddice, con l'evidenza del male, la sua possibile derivazione da un essere divino e ogni giustificazione razionale di questo male nella sua derivazione da Dio per Spir non è sostenibile razionalmente, anche per lui, in definitiva, la teodicea non può essere una dottrina filosofica accettabile: «I tentativi per rimuovere questa contraddizione che consiste nell'ammettere un autore della natura assolutamente buono e perfetto con la presenza del dolore e del male nel mondo, sono appunto i tentativi di una teodicea, e ciò che s'intende per questo è generalmente conosciuto. Solamente quelli che credono d'avere un grande interesse a lasciarsene contentare possono essere soddisfatti. Chi non ha di simili interessi vede in tutti i tentativi di teodicea semplicemente parole». <sup>44</sup> Relativamente al panteismo, Spir accusa senza mezzi termini sia Spinoza che Hegel di essere degli esponenti di un tale indirizzo, come del resto vede nello stesso Spinoza il perpetrarsi di un tentativo di esplicitazione della teodicea laddove il filosofo olandese nella sua *Etica* indica, nello Scolio della XVIII proposizione nella Parte V, come la tristezza provata dall'uomo possa essere considerata gioia se si riconoscesse Dio come causa di quella tristezza. Ma al di là di quella che potrebbe aprirsi come un'ermeneutica delle comprensioni che Spir attua dei filosofi precedenti, qui interessa sottolineare che il rigetto attuato dal filosofo di origine russa nei confronti del panteismo è dovuto tutto al fatto che per lui è inconcepibile pensare ad una unità tra assoluto e natura, questo è stato già detto, la dimensione del divino per Spir è incondizionatamente altro rispetto al mondo umano, non c'è possibilità di trovare una similarità tra i due mondi che sono in relazione sì, ma che divergono in maniera inconciliabile per caratteristiche ontologiche: «Non vi può essere certo nulla di più

---

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 79.

incompatibile con la vera religione del panteismo, l'identificazione di Dio con la natura, poiché qualunque sia la nostra idea di religione, una cosa è immediatamente chiara tuttavia, e cioè ch'essa dev'essere un'elevazione dello spirito sulla natura. Se la natura è essa stessa l'essere suprema, l'assoluto e la perfezione, allora questa elevazione non può avere evidentemente né senso né ragione». <sup>45</sup> Leggendo attentamente le pagine scritte da Spir però si capisce che questa che è una vera e propria avversione contro la teodicea ha le sue origini ben più in profondità. Una giustificazione del male nel mondo, quindi una legittimità della teodicea dovrebbe di fatto condurre l'uomo a non poter più riconoscere cosa sia da considerare come bene e ciò che sia da considerare come male, in definitiva il sistema della ragion pratica, per dirlo con Kant, non potrebbe più reggersi perché non vi sarebbe più intendimento di legge morale alla quale aderire se poi la legge morale portasse ad un bene non incondizionato. Seguendo tale strada la stessa moralità che dischiude la sfera intelligibile dell'uomo rischierebbe di divenire un sistema relativo, il bene più grande da perseguire non potrebbe più essere quello indicato dalla legge morale, ma in definitiva il bene consisterebbe in una inconoscibile volontà divina. Ecco allora che una tale commistione tra bene e male causerebbe, di fatto, l'implosione dell'intero sistema che Spir ha posto alla base della propria riflessione per giungere a dichiarare apodittica la presenza di Dio nell'uomo: il sistema della moralità. Ed ecco anche perché Spir si pone in maniera dichiaratamente ostile verso una antropomorfizzazione di Dio: Dio non può avere volontà altrimenti se avesse una volontà sarebbe comunque una volontà inconoscibile all'uomo e quindi inaccessibile, che farebbe di Dio un misterioso legislatore morale non depositario di quella assolutezza categorica che il sistema di una moralità deontologica dovrebbe avere. Ecco allora perché la teodicea costituisce il regno dell'inammissibile per il sistema di pensiero di Spir: «Poiché se il male stesso è in certo qual modo buono, allora in realtà noi non potremmo neanche immaginare alcuna cosa di buono che non sia in certo qual modo anche cattiva; con questo l'idea d'un sommo bene e della perfezione, ossia della divinità è distrutta. Se si nega il contrasto radicale fra il bene e il male, fra la norma e l'anomalia, il carattere del male del dolore e dell'anomalia come li conosciamo noi non è per questo minimamente cambiato, mentre se sono questi ultimi che fanno legge il concetto di una norma suprema è interamente abolito». <sup>46</sup>

Con la riflessione sulla religione viene tracciata una linea di demarcazione ancor più netta tra due sfere ontologiche, mondo e Dio non possono essere in relazione, il dualismo

---

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 65.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 86 – 87.

che qui si manifesta è estremo: vi sono due distinte zone d'essere e l'uomo vive sulla propria pelle questo dualismo appartenendo in maniera differente ad entrambe le zone d'essere. La religione va ad assurgere al rango di vero *trait d'union* tra queste due sfere e può esserlo solo attraverso l'uomo, questi appare come l'unico esistente che pone una relazione altrimenti inimmaginabile. Questa destinazione che appare come la più autentica per l'uomo può essere resa possibile solo da quel sentimento religioso che va ad assumere il ruolo di momento decisivo in tutta la ricerca di Spir sulla religione. Se infatti Spir definisce la religione come relazione tra Dio e uomo, tale relazione è in realtà resa possibile certamente dalla moralità che dischiude all'uomo la via della sua dimensione intelligibile, ma il vero *medium* che concede questa apertura verso la sfera della trascendenza è il sentimento religioso, che è insieme anche sentimento morale e sentimento poetico, potremmo dire che il sentimento religioso è un sentimento dell'innalzamento.

Questo forse è il punto decisivo di tutto il discorso che Spir porta avanti sulla religione e forse tale punto rimane sempre sottinteso e mai veramente esplicitato dall'autore. Il sentimento religioso è però la chiave di volta di tutto il discorso sulla religione. Senza sentimento religioso non sarebbe possibile questo che è in realtà un sentire dell'uomo, che fa dire a Spir che l'uomo stesso appartiene ad un oltre che è quello della trascendenza. Qui si procede ben al di là di Kant, se infatti la moralità deontologica apre il campo all'indagine religiosa, viene scoperto che la moralità è sottesa alla stessa religione perché ciò che guida l'uomo nel sentire e nel sentirsi in una zona d'essere più alta è il sentimento religioso, un concetto che non è descritto in maniera altrettanto esplicita in Kant. Spir presenta invece più volte tale concetto, sebbene non in maniera sistematica, il sentimento religioso va ad acquisire un ruolo di riferimento per comprendere cosa sia la religione intesa come rapporto tra uomo e Dio. Dice infatti Spir in proposito: «Paura e sottomissione non sono elementi di un vero sentimento religioso. È all'opposto questo sentimento che ci sottrae ad ogni potere esteriore e estraneo a noi, giacché ci conferisce la certezza che Dio è nostro parente, che costituisce anzi la nostra natura non empirica». <sup>47</sup> Il sentimento religioso è interpretabile in Spir come una sensibilità connaturata all'uomo, una capacità di sentire che permette di saper andare oltre la sfera del fenomenico, permette all'uomo di provare una esperienza di veggenza che porta in sé tutta la certezza di un momento di verità; la religiosità non è dunque assimilabile ad alcuna capacità

---

<sup>47</sup> Ivi, p. 24.

conoscitiva che l'uomo già possiede ma è una vera e propria intuizione di uno stato d'essere che l'uomo sperimenta, Spir spiega a più riprese l'unicità e la peculiarità di tale sentimento religioso: «la religiosità, non è un'idea, ma un *intimo sentimento di parentela con Dio*»,<sup>48</sup> e ancora, un'altra definizione che viene data della religiosità è: «La religiosità non è dunque una specie di cognizione ma un fatto vero e proprio».<sup>49</sup> L'originalità di tali affermazioni sta nel fatto che viene ribadita l'assoluta evenienza trascendente di tali esperienze di verità che vengono a manifestarsi nell'uomo, come se il sentimento religioso aprisse per l'uomo quella sfera d'essere che gli appartiene ma che in nessuna altra maniera gli può essere dischiusa, non c'è cognizione, non c'è conoscenza che risulti tanto capace di portare certezza della dimensione trascendente come l'esperienza di verità che viene rivelata dal sentimento religioso. Spir arriva a indicare la religione come identificabile con il sentimento religioso stesso, anzi la religione è la corretta modalità attraverso la quale la religiosità deve essere vissuta, da questo punto di vista allora la religiosità è la stessa relazione tra uomo e Dio, ovvero è quell'intuizione che esprime la presenza della trascendenza nella vita dell'uomo e ne attesta tale presenza con certezza ineludibile. Per Spir questa intuizione attuata dal sentire del sentimento è ciò che attesta la parentela dell'uomo con Dio e che conduce dunque a poter asserire che Dio non ha bisogno di alcuna dimostrazione, tanto è palese e certa la sua presenza in questa intuizione dell'uomo che esperisce tale sua parentela con l'assoluto: «Perciò la religione nel suo fondo non è un'idea della relazione dell'uomo con Dio, ma *questa relazione stessa*, come può farsi sentire nella natura soggettiva dell'uomo, vale a dire come un intimo sentimento di parentela con Dio. È perciò che l'uomo che vive con questo sentimento non ha bisogno di nessuna prova dell'esistenza di Dio. Iddio è in lui fatto della sua vita interiore e pertanto immediatamente certo».<sup>50</sup> Partendo da questo assunto ecco che si spiega facilmente perché più delle religioni positive hanno sputo aprire la via della religiosità la poesia, la morale e l'estetica: queste modalità di elevazione coscienziale hanno la capacità di rendere esplicito, con tutta l'immediatezza delle esperienze che denotano la sicurezza, quanto sia preponderante il piano ontologico del divino nella ricerca di compiutezza dell'uomo.

La trascendentalità dell'altezza dei contenuti veicolati da tali discipline esplicitano l'esigenza, la sete di elevazione che l'uomo ha innata in sé e, allo stesso tempo, rendono evidente come l'esistenza di un piano sovrasensibile a cui l'uomo è diretto sia una realtà

---

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 37.

<sup>50</sup> *Ivi*, pp. 36 – 37.

attestata e comprensibile per tutti. Non c'è essere umano che non recepisca l'afflato verso l'alto che viene da poesia, morale ed estetica. Queste discipline hanno però il limite, secondo Spir, di orientare solo genericamente l'uomo verso il piano del sovrasensibile, senza saper indicare una via precisa da seguire e senza definire il vero oggetto di questa esperienza di elevazione. In fondo questo è il limite dello stesso sentimento religioso che non sa individuare con precisione il proprio oggetto, Dio; non potrebbe essere altrimenti, in quanto essendo pura trascendenza la sfera del divino non può appartenere alla categorizzazione umana. Questo forse il paradosso, o forse ancor più l'aporia sulla quale il pensiero di Spir deve essere meditato, questa presenza indubitabile attestata dal sentimento religioso, questa dimensione assoluta che è connessa all'uomo da un legame di parentela in realtà rimane un indecifrabile fondamento sconosciuto. Spir dà spiegazione di tale impossibilità della definizione di Dio andando a chiarire che il ruolo della religione *in primis* e della filosofia poi è proprio quello di delucidare tale presenza, da qui gli errori delle religioni storiche che hanno cercato di spiegare il divino con le categorie conoscitive umane. Il fatto religioso, in quanto relazione, per Spir è continuamente soggetto a interpretazione: «La religiosità esprime la relazione dell'uomo con Dio; ora però Dio non è in nessun modo un oggetto d'esperienza come sono le cose di cui la stessa costituzione ci è data nell'esperienza. L'uomo non può perciò aver coscienza della sua relazione con Dio se prima non si forma un'idea di Dio, idea che la relazione di per se stessa non contiene». <sup>51</sup> Il ragionamento di Spir in tale maniera rende spiegazione di come possano avvenire gli errori delle religioni storiche e di come il ruolo della religione autentica sia quello di interpretare il fatto intimo del sentimento religioso. A conclusione di tale percorso di teoresi Spir finisce con il ribadire cosa si debba intendere per autentica religione: «Per la vera religione Dio non è il nostro creatore o signore, ma il nostro ideale, ossia la nostra propria suprema natura normale stessa. Il concetto fondamentale o il fatto primitivo della vera religione non è la nostra sommissione a Dio, ma la nostra parentela con Dio. Diventa chiaro con ciò sino all'evidenza che i fondamenti teoretici della vera religione riposano nella filosofia critica, di cui i lineamenti sono stati innanzi accennati». <sup>52</sup>

L'impianto teoretico simile a quello kantiano è così ribadito in maniera diretta, fermo restando che in Spir si scorgono, come già detto, note di originalità rispetto a Kant, basti pensare al ruolo riservato a poesia ed estetica che sono considerate esplicitazione del sentimento religioso, contenuti assolutamente non presenti in Kant; tuttavia occorre anche

---

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 37.

<sup>52</sup> *Ivi*, pp. 38 – 39.

soffermarsi sul significato che si deve attribuire alla posizione di Spir quando sostiene che l'idea di Dio sia un contenuto che non può derivare dalla relazione con Dio data dal sentimento religioso, in tal senso occorrerebbe possedere un'idea di Dio che preceda la manifestazione del divino nell'intuizione data con la religiosità. Questa idealità del divino che viene sostenuta in modo abbastanza intransigente da Spir forse rappresenta davvero il punto sul quale occorrerebbe ancora meditare, risulta infatti oltremodo difficoltoso giustificare il fatto che la relazione che si instaura tra assoluto e uomo sia una relazione così avvolta nella indefinitezza, con quell'assoluto di cui l'uomo è certo e con il quale sente con convinzione di essere in parentela che resta un perenne sconosciuto. Tanto sconosciuto che per Spir in questa relazione non si darà mai l'idea di Dio, che pertanto deve essere invece un concetto che deve venire o presupposto dall'uomo o delucidato da religione e filosofia. Questo è in definitiva il quadro che anche Martinetti, che come già è stato detto è tra i primi interpreti di Spir in Italia, va a tratteggiare: «Ogni esplicazione metafisica, la quale cerchi nell'assoluto, nella realtà normale la ragione ed il principio della realtà empirica si risolve per conseguenza in una contraddizione inevitabile: la dualità dell'assoluto e dell'empirico, dell'essere normale, intelligibile e dell'essere anormale, sensibile, è inconciliabile: l'esistenza del mondo è doloroso, incomprendibile mistero, che non ammette soluzione».<sup>53</sup> Affermare, come Spir fa, che la relazione in questione non possa contenere l'idea di Dio significa forse veramente pretendere che l'uomo vada totalmente ad estraniarsi dalla propria natura per cercare altre vie per approssimarsi al divino, visto che questo divino crea una relazione ma non si rivela, la sua totale idealità resta in una distanza siderale che non giunge mai ad essere idea per l'uomo durante quella relazione che si instaura. La diversità abissale che Dio ha nei confronti dell'uomo è data tutta nel paradosso di una relazione che invece si instaura tra due condizioni così differenti e non appare adatto nessun *medium* che possa permettere all'uomo di chiarire quale sia la via per una approssimazione concreta al divino e per una comprensione di quella sfera. Una sorta di relazione che permane in una inaccessibilità continuativa, questo potrebbe essere il paradosso che giunge dall'impostazione descritta da Spir.

Una religiosità che è intuizione ma che non è conoscenza, una relazione che è parentela ma che non è rapporto. Appare a questo punto, dati gli esiti portati dal pensiero di Spir, ancor più significativo instaurare un parallelismo, che certamente potrebbe anche rappresentare una forzatura, con gli esiti della riflessione di Pantaleo Carabellese sulla

---

<sup>53</sup> Africano Spir, *Saggi di filosofia critica*, op. cit., p. XLVII.

identità di filosofia e teologia. Appare singolare che entrambi gli autori in questione abbiano come comune ispirazione la filosofia critica kantiana e tale medesima fonte forse può indicare una certa condivisa difficoltà nel riuscire a giungere alla definizione della sfera del divino. Se infatti appare come fatto molto indicativo che entrambi i filosofi, in contesti differenti, in periodi differenti e in esperienze molto diverse, giungano a teorizzare una similarità di intenti e di oggetto per la ricerca filosofica e la ricerca teologico-religiosa, allo stesso tempo assume un valore altrettanto degno di rilievo il fatto che anche in Pantaleo Carabellese la sfera del divino permanga in un'aura di indefinitezza e soprattutto di assoluta idealità. Le impostazioni dei due filosofi sono profondamente differenti, basti vedere come per Carabellese Dio, inteso come oggetto puro di pensiero, assuma la consistenza di una presenza immanente più che trascendente, tratto questo che lo distanzia certamente da Spir, ma ciò che colpisce è come in entrambi vi sia la concezione di una consistenza ideale di Dio. Citiamo in tal proposito le parole con cui il Molfettese descrive questa grande impossibilità dell'uomo di aver accesso alla totale comprensione di questa sfera a cui anela: «Non v'è dunque Dio senza immanenza: non la trascendenza è la caratteristica di Dio, ma l'immanenza...Dio è l'Oggetto puro della coscienza. E se l'Oggetto della coscienza è, senza residuo, l'Idea nella sua assolutezza che non consente alterità, Dio è tale assoluta Idea. Giudizio questo che può e deve esser ridotto all'altro: Dio è; giacché questo “è” è l'assoluta idea. Deve esser quindi ridotto al termine unico semplicissimo “Dio” che vuol dire Idea costitutiva di ogni mente, Idea, tolta la quale niuna mente è. Idea, quindi, tolta la quale è tolto il pensare».<sup>54</sup> Il Dio qui descritto da Carabellese fonda e rende possibile pensiero ed esistenza, rimane però aperta la problematica della consistenza di questo Dio; Carabellese si pone in diretta antitesi con il Dio indicato dall'idealismo come atto di pensiero, ma in fin dei conti il Dio come Idea assoluta meditato dal Molfettese si trova a dover fondare il pensiero pur rimanendo un oggetto di pensiero, certo con le caratteristiche dell'assolutezza e dell'inseità, ma pur sempre un Oggetto puro della coscienza. Questo l'esito di un Dio che non vuole essere pensato come semplice atto di pensiero, ma che, allo stesso tempo, Carabellese non può riuscire nemmeno a concepire come Soggetto e quindi come persona. Questa la reale questione che non permette a Carabellese di indicare una consistenza per la sfera del divino che non sia appunto altro che una consistenza ideale, un Dio che non è soggetto è un Dio che rimane fermo nella sua incondizionatezza e che non è in relazione paritetica con l'uomo, perché la relazione per Carabellese implicherebbe quella reciprocità che non

---

<sup>54</sup> Pantaleo Carabellese, *Il problema teologico come filosofia*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1998, p. 181.

è possibile tra Dio e uomo: «Dire l'Altro assoluto è ancora un non senso, giacché la reciprocità richiesta dalla alterità è necessariamente bilaterale, e perciò se Dio, in quanto altro da me, condiziona me, io, in quanto altro da Dio, dovrei condizionare Dio. Porre Dio nella reciprocità è negarne la incondizionatezza, cioè l'assolutezza».<sup>55</sup> Certo Spir basa tutto il suo discorso della religione sulla relazione tra Dio e l'uomo, quindi si è di fronte ad una sostanziale differenza di impostazione tra i due, ma se si va ad analizzare il tipo di relazione descritta da Spir si nota che appare una relazione anomala, una relazione in cui l'uomo deve di fatto abbandonare la propria natura per attuare l'innalzamento verso la sfera del divino e questo tipo di relazione non ammette anch'essa alcun tipo di reciprocità, tale relazione consiste tutta in uno sforzo di intuizione e di comprensione dell'uomo verso il Dio che è colto nel sentimento religioso, ma questo Dio descritto da Spir non è mai definito, anzi nella relazione tra uomo e Dio nemmeno viene data l'idea di questo Dio, ma viene constatata solo la certezza di questa presenza; il Dio descritto da Spir è, per voce dello stesso filosofo di origine russa, ideale, è norma, l'unico punto di incontro tra il mondo degli uomini e Dio avviene nel sentimento: «L'elemento divino nel mondo, e in generale l'essere vero e proprio della realtà, è costituito dai sentimenti o dalla vita affettiva degli uomini».<sup>56</sup> Detto questo, nessun'altra caratteristica del divino è dischiusa all'uomo e in nessun modo Dio è assimilabile ad un soggetto, ad una coscienza umana, ad una persona. Quest'ultimo il tratto comune con Carabellese che vorremmo mettere in luce, l'assoluta differenza tra Dio e uomo non permette in nessun modo che Dio sia descritto come persona, ecco il motivo della sua totale differenza rispetto all'uomo. Ecco perché Dio non è volontà, non è intelletto, non è persona. Il parallelismo tra Carabellese e Spir si conclude qui senza nessuna volontà di trovare ulteriori similarità evidenti, ma solo nella suggestione di indicare possibili contenuti non del tutto risolti che mettono in comune un pensare che ha come comune ispirazione il criticismo. In fondo anche l'interpretazione di Carabellese è ancora un universo aperto, basti pensare alla posizione di Sciacca rispetto al Molfettese: «...ma l'Essere del Carabellese è l'Idea o l'Oggetto puro immanente alle singole coscienze, forma oggettiva del pensare. Dunque "ontologismo": intuizione dell'Essere, anzi sua immanenza alle singole coscienze; "critico", in quanto l'Essere per lui non è il Dio trascendente dell'ontologismo tradizionale, ma l'Idea teologica della kantiana Critica della ragion pura, cioè Dio come pura Idea, per cui l'Essere è nel pensiero dei singoli soggetti pensanti e non esiste in sé, perché l'esistenza è dei soggetti. Panteismo

---

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 174.

<sup>56</sup> Africano Spir, *Religione*, op. cit., p. 42.

senz'altro; anzi ateismo perché, negante l'esistenza, Dio è identificato con la pura idea dell'Essere, con la forma stessa del pensare e col pensare immanente. Evidentemente il Carabellese chiama Dio ciò che non lo è e fa un uso tutto suo del concetto di esistenza»,<sup>57</sup> e a quella di Valori: «Ma anche se la non soggettività di Dio è posizione esplicita e costante nell'opera matura carabellesiana, è da verificare tuttavia se tale posizione sia mantenuta di fatto nell'ultimo Carabellese: non si cerca un'affermazione della soggettività della ragione unica universale, in quanto tale affermazione esplicita sarebbe introvabile. È invece da vedere se il Carabellese di fatto delinea le determinazioni dell'assoluto Principio, dell'oggettiva Idea e dell'unica sostanza di sé, ossia di Dio, pensandolo come soggetto-oggetto, al di là della stessa dottrina dei distinti»,<sup>58</sup> per sottolineare come e quanto l'opera del Molfettese sia foriera di spunti ancora da approfondire.

Tornando dunque a Spir, anche con tale parallelismo che si è proposto, si vuole sottolineare con forza come la sua indagine debba essere considerata profondamente una indagine teoretica, un percorso di teoresi che prende avvio da una visione dualistica della realtà che l'uomo vive e proprio tale dualismo conduce a cogliere il paradosso della limitazione che l'uomo vive come la necessaria prova per approdare là dove la filosofia ha sempre cercato di arrivare: al fondamento e al senso profondo dell'esistenza. Tale passo deciso verso la metafisica viene affrontato con uno strumento intuitivo che non sempre la filosofia ha saputo prendere in considerazione: il sentimento e precisamente il sentimento religioso. Tale sentimento è forse il concetto più originale che Spir produce perché indica tutta la forza di veggenza a cui l'uomo può accedere attraverso il sentire, questo sentire è una capacità dell'uomo che potremmo definire trascendentale, ovvero un modo di comprendere la reale potenzialità di innalzamento dell'uomo attraverso differenti modi che ogni individuo è in grado di sperimentare: morale, arte, poesia, religione. Certamente il grande interrogativo che rimane aperto in questa ricerca, il punto sul quale ancora nascono così ulteriori moventi per l'indagine, è la definizione e la maggiore comprensione di cosa sia questo Dio con il quale l'uomo avverte una parentela indubitabile. La sfera del divino rimane sospesa in una sorta di idealità inindagabile, a niente serve la kantiana analogia, né vengono contemplati gli sforzi della mistica o dell'ascetica, al di fuori del sentimento religioso per Spir non c'è esperienza dell'assoluto, allo stesso tempo tali esperienze derivanti dal sentimento religioso non riescono a definire nemmeno l'idea

---

<sup>57</sup> Michele Federico Sciacca, *La filosofia oggi*, Marzorati, Milano 1963, vol. II, p. 39.

<sup>58</sup> Furia Valori, *La teologicità del pensare in Pantaleo Carabellese*, in *Il linguaggio della mistica*, Atti dell'incontro di studi filosofici Cortona, 6 - 7 ottobre 2001, Accademia etrusca, Cortona 2002, p. 218.

dell'assoluto, sebbene lo attestino con massima certezza all'uomo. In questa certezza di un assoluto non inquadrabile, di un *Deus absconditus*, di un Essere che è esperito ma mai avvicinato dall'uomo, vi è forse il fascino e anche l'ulteriore spazio di indagine che il pensiero di Spir va a lasciare all'attenzione odierna e futura.