L'immagine di Maria nel pensiero di Fichte. Alcune considerazioni sulla volontà e la beatitudine nel contesto della *Wissenschaftslehre*

di Maurizio Maria Malimpensa

This essay aims to investigate the presence of the figure of Mary of Nazareth within Fichte's theological and philosophical reflection. Indeed, through the reading of a youthful sermon that German philosopher dedicates to the Holy Virgin, it is also possible to find in later works of a philosophical nature an influence of meditation on the meaning of the Incarnation in the elaboration of concepts fundamental to Fichte's philosophical system, such as those of will and bliss. Indeed, in precisely such a mature text as The Way Towards the Blessed Life it is possible to see these concepts united in the moving description of the Mother of God, seen as an ideal of supersensible beauty and an example of religious life.

Keywords: Mary of Nazareth, Fichte, Transcendental Philosophy, Christianity, Bliss

Ich sehe dich in tausend Bildern,
Maria, lieblich ausgedrückt,
Doch keins von allen kann dich schildern,
Wie meine Seele dich erblickt.

Ich weiß nur, daß der Welt Getümmel
Seitdem mir wie ein Traum verweht,
Und ein unnennbar süßer Himmel
Mir ewig im Gemüthe steht.
Novalis, *Geistliche Lieder*, XV[1]

In un recente ed aureo libretto, il cui gran merito è quello di mostrare in modo agile e penetrante le grandi questioni speculative che la figura di Maria è tuttora in grado di suscitare nella ragione filosofica quanto in quella teologica, Massimo Cacciari prendeva le mosse del suo discorso denunciando la pressoché universale trascuranza della Madre di Dio nelle riflessioni sul significato del Cristianesimo elaborate dall'idealismo classico tedesco[2]. Questa segnalazione, condivisibile nella sostanza senza remore eccessive in riferimento ad Hegel e Schelling, fa però torto a Fichte, che nelle pur scarne pagine dedicate espressamente a questioni di religione positiva – a petto degli altri due autori appena menzionati – dedica una certa attenzione ad alcuni aspetti peculiari del carattere e del ruolo che la Vergine presenta nell'economia della Rivelazione Cristiana. Oltre a queste, si deve inoltre considerare che Fichte fu nel 1805 autore della versione dal latino di due inni ma-

1 - Novalis, *Das dichterische Werk*, a cura di P. Kluckhohn e R. Samuel, Kohlhammer, Stuttgart 1977[3], p. 177; tr. it. di A. Hermet, *Inni alla notte e Canti spirituali*, Carabba, Lanciano 1919, p. 81: «Ti vedo in mille imagini, / Maria, amabilmente espressa, / pure alcuna ti può figurare / quale ti guarda l'anima mia. / Solo io so che il fragor del mondo / come un sogno mi si è dileguato, / e un cielo di dolcezza inenarrabile / mi sta nel sentimento, eterno».

2 - Cfr. M. Cacciari, *Generare Dio*, Il Mulino, Bologna 2017, pp. 9-10: «Questo appare comunque certo nell'Occidente cristiano: la meditazione su Maria si svolge essenzialmente attraverso la straordinaria messe delle sue immagini. La *figura* di Maria ci viene da loro, e *in primis* da quelle che ne vedono la *relatio non adventitia* col suo bimbo; impossibile pensarla se non "incarnata" in esse. La Maria dei teologi non ne è spesso che pallidissima eco. E i filosofi che più intensamente si sono affaticati a interpretare il Romantico, l'Europa o la Cristianità, gli Hegel e gli Schelling, l'hanno sempre pressoché ignorata». Non si intende qui contestare il primato che l'autore assegna alle arti figurative nell'aver saputo *pensare* con profondità ineguagliabile l'*impensabile* con cui l'Incarnazione richiede di cimentarsi, qualora presa seriamente; anzi, si ritiene di dare col presente saggio attestazione di questo principio ermeneutico. Soltanto, si suggerisce di vedere nella disponibilità di Fichte a trarre motivo di riflessione dalla figura di Maria, una singolare eccezione all'atteggiamento generale rilevato dall'autore.

riani seicenteschi[3], fatto piuttosto singolare, tanto da non rendere eccessivo parlare di una "devozione mariana" di Fichte, come fa del resto uno studioso autorevole come Tilliette[4]. Quest'attenzione che il filosofo di Rammenau ebbe modo di rivolgere alla Madre di Gesù giustifica, peraltro, la posizione della questione, se egli non pensi talora ad essa anche quando non vi ci si riferisce esplicitamente; ciò che qui si intende sostenere è infatti che la figura di Maria simboleggi esemplarmente per Fichte – in maniera solo in parte corrispondente a quanto vale per quella di Cristo, come vedremo – l'atteggiamento che l'essere razionale finito deve assumere per condurre la propria vita secondo il principio morale costituito dall'imperativo categorico, potendo per tal via spingersi sino a far esperienza della beatitudine. Svolgeremo pertanto queste considerazioni a partire dalla predica giovanile sull'Annunciazione tenuta a Dubrauke nel 1786, per poi vedere come il tratto fondamentale dell'agire mariano si ritrovi in un contesto particolarmente significativo dell'elaborazione propriamente sistematica della *Wissenschaftslehre*, esprimendo un'idea che si ritrova confermata anche in un testo maturo come l'*Anweisung zum seeligen Leben* (1806) e costituente ciò che di proprio ha il religioso – *das Religiöse* – in Fichte[5].

Il breve testo intitolato *An Mariä Verkündigung* presenta la classica struttura omiletica che qualunque chierico o studente di teologia al termine del XVIII secolo

---

3 - Si tratta dei due inni *O Quam decora* e *Nunquam serenior*, contenuti nella raccolta *Sirenes Partheniæ, Sive Hymni, Filio Virginis, Christo Jesu, Matri Virgini, Mariæ, Sacri* (Jobst Hertz, Würzburg 1663[3], pp. 1-7). Fichte pubblicò le sue versioni, intitolate rispettivamente *Auf Maria's Geburt* e *Die unbefleckte Empfängniß Maria's*, nel *Musenalmanach* del 1805 curato da Chamisso e Varnhagen, insieme a due sonetti di sua composizione, che assieme alle traduzioni riscossero una reazione oscillante perlopiù tra l'indifferenza e il motteggio, con le ragguardevoli eccezioni dei curatori della rivista ospitante e di Goethe. Cfr. J.G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, a cura di R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitzky, E. Fuchs, P.K. Schneider, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962-2012 (d'ora in poi = GA, indicando successivamente con numero romano la serie e con numero arabo il volume) I/8, pp. 33-35. Nella prima ristampa che i due inni ebbero, all'inizio del secolo scorso, il curatore premetteva alle due poesie la considerazione che fosse «interessante vedere come anche l'arciprotestante Fichte avesse pagato il proprio pegno all'indirizzo cattolicizzante del romanticismo» (cfr. E. Frank, *Rezensionen über schöne Literatur von Schelling und Caroline*, in: «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», Philos.-histor. Klasse, Jahrg. 1912, (1), pp. 63-64).

4 - Cfr. X. Tilliette, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, tr. it. di F. Tomasoni, Morcelliana, Brescia 2001, p. 256.

5 - Della ricca letteratura critica sulla filosofia della religione in Fichte, cfr. E. Hirsch, *Fichte-Studien. 1914-1929*, a cura di U. Barth, Spenner, Waltrop 2008; E.L. Schaub, *J. G. Fichte as a Christian Preacher*, in «The Journal of Religion», 19, (2), 1939, pp. 134-165; E. Brito, *La Théologie de Fichte*, Cerf, Paris 2007; M. Ivaldo, *Filosofia e religione. Attraversando Fichte*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2016; H. Traub, *Der Denker und sein Glaube – Fichte und der Pietismus oder: Über die theologischen Grundlagen der Wissenschaftslehre*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2020.

avrebbe potuto scrivere in un paese di lingua tedesca e di confessione luterana; in particolare, se l'*introito* e la *preghiera* finale rimandano com'è ovvio al passo scritturale da commentare, lo *svolgimento* e l'*applicazione* tendono a distaccarsi sensibilmente dal contesto scritturale per farne una riflessione universale in cui il senso dell'evento descritto si fa *exemplum* per un agire moralmente connotato, nel senso più generale, secondo quella tendenza che, pur nella diversità delle varie correnti, accomuna tutta la riflessione teologica protestante – dal razionalismo wolffiano alla neologia – dell'*Aufklärung*. Tuttavia, nella predica fichtiana *Lc* 1,26-38 non appare come un mero pretesto, che l'*Abhandlung* sia in grado di risolvere e rendere superfluo nella statuizione di un precetto morale; al contrario, ciò che di peculiare della figura di Maria emerge da quei versetti, letto alla luce dell'*evento* che l'Annunciazione dischiude, si proietta come qualcosa di non giustificabile ulteriormente nella trattazione del contenuto morale della lettura, poiché ciò che l'elezione della vergine nazarena da parte di Dio e l'atteggiamento di quella in risposta alle parole dell'angelo determinano per la sua *esistenza*, rivelano per la prima volta con forza la forma in cui avviene l'ascolto del comando della legge morale da parte di ogni essere razionale finito. Per usare un modulo concettuale proprio della più matura *Religionslehre* fichtiana, di parecchi anni successiva alla predica, si può dire che, se Cristo è il Logos eterno di Dio – secondo quanto stabilito dal prologo giovanneo –, in quanto unico Figlio «per natura»[6], al contrario della restante totalità del genere umano, la cui figliolanza è solamente «per adozione» e *in Cristo*, la Vergine è la prima creatura credente e propriamente religiosa[7] «per natura»[8], e chiunque sia in grado di aver fede e di far propria una volontà che non è riducibile al proprio arbitrio – *fiat mihi secundum verbuum tuum* –, lo può solo *nella Madre di Dio*, come ha pensato con insuperata efficacia l'iconografia della *Madonna Misericordiosa*[9].

---

6 - Cfr. GA I/9, pp. 120-121; tr. it. di G. Moretto, *L'iniziazione alla vita beata*, in *La dottrina della religione*, Guida, Napoli 1989, p. 318. Cfr. anche GA II/16, p. 142; tr. it. di A. Carrano, *La dottrina dello stato ovvero Sulla relazione dello Stato originario con il Regno della ragione*, Academia Vivarium Novum, Montella 2013, p. 174. Ci sia consentito rimandare a M.M. Malimpensa, *L'Immagine e l'Assoluto. Elementi di Cristologia filosofica in J.G. Fichte*, in «Quaderni di Inschibboleth», 12 (2/2019), pp. 129-140.

7 - Si veda più sotto, per la determinazione il concetto di «religiosità» nella *Anweisung*. Cfr. inoltre GA I/9, pp. 154-164; tr. it. cit., pp. 355-367.

8 - Cfr. GA II/1, p. 53; tr. it. di C. Fabro, *Fichte e l'Annunciazione di Maria*, in «Humanitas», XXXV, (2), 1980, p. 173.

9 - Oltre alla straordinaria interpretazione pittorica del tema offerta da Piero della Francesca nel polittico di Sansepolcro, si considerino anche altre opere meno celebri, ma non meno straordinarie, come ad esempio la *Schreinmadonna* del XIV secolo conservata nel *Germanisches National Museum* di Norimberga. Questa scultura lignea della Vergine col Bambino in braccio risulta apribile, e contiene al proprio interno, oltre ai fedeli oranti, le tre persone della Trinità. Il caso vuole che una disgrazia – l'essere anda-

Ma vediamo appunto come la breve predica giovanile di Fichte esprima tutto ciò. Innanzitutto, è da rilevare l'insistenza con cui il giovane autore rimarca il ruolo non meramente strumentale che Maria svolge nell'attività redentrice del Cristo, poiché solamente nell'incarnazione il genere umano «è diventato un'immagine della Divinità e un erede di tutte le sue beatitudini»[10]. Nel considerare i meriti della Vergine, Fichte è però attento a non perdere di vista che ciò che essa testimonia sopra ogni altra cosa è proprio l'irrompere della Grazia nella storia; che, cioè, ciò che in essa si esprime non è un comportamento meramente virtuoso, quanto piuttosto il farsi veicolo diafano della manifestazione dell'Assoluto. «Ogni donna ebrea giusta, in cui non c'era falsità, trovò grazia presso Dio, ma solo Maria è stata scelta a Madre di Gesù!»[11]. Quest'enfasi testimonia meglio di quanto possa forse fare l'analizzare tipico di ogni procedimento discorsivo della ragione a proposito del *mistero* di Maria. Non si può, cioè, porre l'accento sull'unicità della Vergine rispetto ad ogni altra persona, senza perdere di vista la Grazia di Dio, manifestantesi nell'elezione ch'Egli compie in Maria di Nazareth, né è possibile attenersi unilateralmente a questo dato, senza perdere di vista la concretezza e la singolarità dell'eletta dal Signore. In Maria, cioè, si ha l'accesso più diretto al problema della *libertà* – considerata come fondamento assoluto dell'intero dell'esperienza umana –, tanto come libertà di Dio, quanto come libertà dell'uomo; ciò che significa l'impossibilità di cogliere secondo il nesso *Grund-Folge* i due termini della Fede e della Grazia[12]. Ciò, del resto, non impedisce che vi sia spazio per la considerazione propriamente morale dell'agire umano, poiché a partire dal *fatto* dell'Annunciazione viene tratta sia la necessità del perfezionamento costante del proprio carattere in accordo al dettato dell'imperativo, sia il fatto che la bontà del volere non è determinabile empiricamente attraverso l'esame puntuale della condotta, ma può essere stabilita soltanto da Dio in base al metro imperscrutabile che Egli ha decretato in base alla singolarità assoluta di ogni persona[13]. E tuttavia ciò viene a rendersi

to perduto del Figlio, che avrebbe dovuto essere pendente dalla croce sorretta dal Padre, ormai vuota – offra comunque una suggestiva impressione, in grado di suscitare potentemente l'interrogazione del tema cristologico.

10 - GA II/1, p. 53; tr. it. cit., p. 173.

11 - *Ibid.*, p. 55; tr. it. cit., p. 175.

12 - Cfr. *ibid.*, p. 62; tr. it. cit., p. 182: «Dio non può vedere l'effetto senza insieme vedere la causa».

13 - Cfr. *Ibid.*, p. 57; tr. it. cit., pp. 176-177: «1. La grazia di Dio abbraccia tutti gli uomini: ossia: Dio dà a tutti gli uomini l'occasione ed i mezzi per diventare buoni. 2. Alcuni uomini hanno grazie speciali da Dio, ossia alcuni uomini hanno molte occasioni e mezzi per diventare buoni, così che con un uso coscienzioso d'essi possono raggiungere un grado molto alto di perfezione. 3. Dio giudica gli uomini secondo queste premure così diverse ch'egli ha applicato alla loro anima, ed esige più da alcuni e soltanto meno dagli altri».

disponibile alla coscienza proprio attraverso l'assoluta fatticità che l'evento mariano esprime in maniera speciale per la propria stessa costituzione. La donazione senza riserve della propria Grazia alla Madre di Dio dispone infatti che, quando questa l'abbia accolta, non le sia più possibile dubitare di essa senza mettere completamente in dubbio la *sua* stessa *esistenza*[14].

Ora, proprio il raggiungimento di questa compenetrazione immediata e non ulteriormente scioglibile ed esplicabile tra l'orizzonte dell'Assoluto e quello del temporale – tra il trascendentale e l'empirico, per dirla col linguaggio della filosofia scientifica – è ciò cui deve condurre l'educazione alla vita buona, il cui esercizio Fichte stesso non disdegna di chiamare propriamente come *ascetica*[15], e che consiste nell'unico modo di applicare in concreto l'esecuzione infinitamente ancora da compiersi del dettato della legge morale, da ultimo riassumibile nel *compito* di essere liberi[16]. Sicché, come già detto sopra, il vero cristiano e il vero uomo morale – né il filosofo può ritenersi dispensato dal dovere di essere tale[17] – non possono mai sforzarsi di pervenire alla meta cui tendono, senza di fatto *imitare Maria*, poiché come questa essi troverebbero impossibile dubitare del fondamento di ogni essere ed agire che è Dio, senza dubitare con ciò della propria stessa esistenza[18]. Ciò perché l'assidua pratica di veglia su se stessi – quell'attenzione ininterrotta al movimento della vita divina entro se stessi in cui consiste, da ultimo, anche la stes-

14 - Cfr. *ibid.*, p. 56; tr. it. cit., p. 176: «Poteva essa dubitare che Gesù non fosse il Messia, il Salvatore del mondo, il Redentore del genere umano, il vero Figlio di Dio, senza insieme dubitare di aver visto, udito né di averne preso coscienza, senza credere di non aver visto nulla, udito nulla quando un Angelo entrò da lei e le annunziò la nascita di Gesù, senza pensare di aver sognato quando partorì Gesù, di aver sognato quando i Magi dell'Oriente si prostrarono davanti a lui e gli presentarono i loro doni, sognato quando era in viaggio per l'Egitto – in breve, senza mai dubitare della sua propria esistenza?».

15 - Cfr. GA II/5, pp. 55-77; tr. it. di M.M. Malimpensa, *Ascetica come appendice alla morale*, Mimesis, Milano-Udine 2023.

16 - Cfr. GA I/5, pp. 69-70; tr. it. di R. Cantoni, rev. di C. De Pascale, *Sistema di etica*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 56. Cfr. anche GA II/3, p. 183: «Non si dovrebbe mai dire: l'uomo *è* libero; bensì: l'uomo tende necessariamente, spera, assume di essere libero. / – La proposizione: l'uomo *è* libero non è vera».

17 - Cfr. I. Kant, *Enciclopedia filosofica*, tr. it. a cura di G. Landolfi Petrone e L. Balbiani, Bompiani, Milano 2003, p. 105: «Così come nella realtà non esiste un vero cristiano, allo stesso modo non può esistere nemmeno un filosofo: sono entrambi archetipi. Un archetipo non è più un archetipo se può essere raggiunto; deve servire soltanto come linea-guida. Il filosofo è soltanto un'idea». Cfr. GA I/5, pp. 302-309; tr. it. cit., pp. 322-331.

18 - Cfr. GA II/1, pp. 57-58; tr. it. cit., p. 177: «Non siete stati tutti educati nei princìpi della vostra religione, della religione divina di Gesù? Le dottrine della medesima non sono state impresse fin dalla prima giovinezza nelle vostre ancor tenere anime? Il sentimento delle grandi verità della medesima non è diventato perfino altrettanto necessario, connesso con la vostra natura in modo così esatto come il sentimento della vostra propria esistenza?».

sa attività della *philosophia prima*[19] – lavora a suscitare e fortificare in sé un *sentimento della verità* la cui certezza è tutt'uno con quella del *sentimento della propria esistenza*, esattamente al modo in cui Fichte in seguito, nel contesto della trattazione scientifica della morale, indicherà nel sentimento sovrasensibile della certezza della propria coscienza morale ciò che solo consenta di spiegare la possibilità della determinazione della massima del proprio agire secondo il principio categorico dell'imperativo[20].

Per meglio intendere questo punto, e la rilevanza che ha la figura della Vergine nella determinazione della *Denkform* fichtiana[21], abbandoniamo provvisoriamente l'ambito dei riferimenti diretti a quella e consideriamo esplicitamente più da vicino una problematica squisitamente trascendentale, la cui pertinenza risulta cruciale tanto in ambito teoretico che pratico – distinzione rispetto a cui Fichte, proprio nel testo che andiamo a considerare, mette decisamente in guardia dal poter assumere come valida[22]. Si tratta del luogo in cui – all'interno dell'esposizione della dottrina della scienza nota come *Wissenschaftslehre nova methodo* (1796/99) – viene dedotto il concetto di *volontà*, chiave di volta e vertice dell'intera costruzione sistematica di questo corso di filosofia trascendentale[23]. Senza poter ricostruire l'intero dell'argomentazione fichtiana, ci rifacciamo al momento in cui l'autore si serve della distinzione del deliberare (*Deliberieren*) e del desiderare (*Wünschen*) dal volere (*Wollen*), al fine di mostrare ciò che di peculiare ha l'ultimo. Innanzitutto, volere e deliberare sono accomunati dall'essere entrambi un pensare (*Denken*). Tutta-

---

19 - Cfr. GA II/6, pp. 329-336, 342-347 e *passim*; tr. it. di G. Rametta, *Privatissimum1803. Dodici lezioni sulla dottrina della scienza*, Edizioni ETS, Pisa 1993, pp. 77-86, 96-103 e *passim*.

20 - Cfr. GA I/5, 160-164; tr. it. cit., pp. 158-163. Sulle radici propriamente teologiche della concezione del *Gefühl*, e della *Überzeugung* ad esso connessa, cfr. R. Preul, *Reflexion und Gefühl. Die Theologie Fichtes in seiner vorkantischen Zeit*, de Gruyter, Berlin 1969, pp. 137-154. Cfr. anche E. Hirsch, *op. cit*., pp. 124-128, dove la rilevanza dello *Evidenzgefühl* è impiegata anche utilmente per mostrare l'unitarietà del pensiero fichtiano e il significato in uno pratico e teoretico di questa categoria.

21 - Cfr. I.H. Fichte, *Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel*, Brockhaus, Leipzig 1862[2], p. 20: «egli [*scil*. Fichte] espresse chiaramente il fatto che tutte le sue indagini filosofiche avessero originariamente preso avvio dall'apprestarsi una dogmatica sostenibile».

22 - Cfr. GA IV/2, p. 17; tr. it. di A. Cantoni, *Teoria della scienza 1798 «Nova Methodo»*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano-Varese 1959, p. 31.

23 - Cfr. GA IV/3, p. 424: «Secondo essa [*scil*. la dottrina della scienza] il mondo intelligibile è la condizione del mondo delle apparenze; quest'ultimo viene edificato sul primo; il primo riposa sul suo proprio punto mediano, l'io, che si trova interamente solo nel volere. Tutte le rappresentazioni prendono avvio dal pensiero del volere». Della nutrita letteratura su quest'esposizione, cfr. in particolare L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976[2]; G. Zöller, *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; T. Valentini, *I fondamenti della libertà in J. G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, Editori Riuniti University Press, Roma 2012.

via, mentre quest'ultimo è meramente «problematico», il primo è «categorico»[24]. «Nel deliberare, il concetto dell'azione è ancora oscillante sopra diverse azioni; non è ancora fissato su alcun determinato»[25]; qui, cioè, ci si pensa ancora come in grado di agire soltanto *in potenza*, e si considerano una serie di possibilità che sono tutte ugualmente presenti al pensiero, ma solamente «idealmente», poiché ancora non si è data alcuna decisione per una di esse. Al contrario, «il volere appare come un'esigenza categorica, come un postulato assoluto rivolto alla realtà»[26]. Quando esso è presente, non si ha a che fare con l'indeterminatezza e il vagolare di un pensiero ancora astratto e ineffettuale, ma con l'irrompere concreto e determinato della vita nell'esistenza. La stessa funzione dell'autocoscienza non avviene altrimenti che in tal modo.

> Tutto è [...] nell'io, perciò anche il volere dev'essere posto da questo. Il pensare determinato che intendiamo chiamare volere è perciò una coscienza immediata. Io voglio, nella misura in cui mi penso come volente, e, nella misura in cui voglio, mi penso come volente. Entrambi inseparabilmente. La volontà è un che di assolutamente primo, di incondizionato secondo la propria forma[27].

Per questa via, il volere risulta qualificato essenzialmente come *concentrazione*, come il contrarsi assoluto di un'intera serie dello *Streben* che costituisce la natura pratica e insieme ideale dell'io ad «*un* punto» concretissimo. Rispetto al mero desiderare, d'altra parte, «mediante il volere deve poter essere realizzato qualcosa»[28]. Nel desiderio (*Wunsch*), cioè, l'oggetto desiderato viene pregiudizialmente posto come indipendente e separato dal desiderante, o perché la possibilità del suo conseguimento è determinata in un potere causale esteriore rispetto al volere, o perché, pur essendo rintracciata nella volontà del desiderante stesso, questi propriamente non vuole, poiché non si *decide*, ovvero non vuole *uno actu* la realizzazione del proprio fine e l'intera serie di mezzi che occorrono per il suo conseguimento, immaginando poi chissà quale causa esterna per potersi sollevare dalla responsabilità dell'impossibilità di giungere a quanto si era desiderato. Rispetto al deliberare, il desiderare ha un oggetto determinato, ma a rimanere inde-

---

24 - GA IV/3, p. 424.

25 - *Ibid.*, p. 423.

26 - *Ibidem*.

27 - *Ibid.*, p. 424. Cfr. Anche GA IV/2, p. 115; tr. it. cit., p. 118: «La volontà è dunque qualche cosa di assoluto: soggetto e oggetto sonno qualche cosa di uno e medesimo. E qui non v'è nessun oggetto in sospeso, come nella intuizione esterna. La volontà v'è senza ogni *schema*. Infatti il volere e il pensiero del volere non sono separati nella coscienza, come invece nella rappresentazione di un oggetto, in cui io mi distinguo come rappresentante e rappresentato: ma io sono *uno*, il pensante che vuole e il volente».

28 - GA IV/3, p. 425.

terminata è la serie delle condizioni necessarie perché il desiderato sia *reale*. Desiderante e desiderato, cioè, non sono ancora tutt'uno come volente e voluto, poiché è l'immaginazione soltanto ad avere abbozzato lì il tragitto tra i due termini, oscillando priva di regola e della forza necessaria per tracciare d'un sol colpo la linea che li unisca[29].

> Il volere è così un agire interno su quel che va vagando, concentrato su di un punto. Per questo agire non abbiamo alcun termine preciso. Oscilla tra rappresentazione e sentire, non è né l'uno né l'altro perfettamente. Si potrebbe chiamarlo un sentimento *intelligibile*. Non è alcun sentire particolare: perché non si presenta nessuna limitatezza, ma piuttosto il contrario. È un rompere la limitatezza, che è sorta da una deliberazione e che è però interrotta dalla decisione. Invero è sentimento *intelligibile*, in quanto cioè l'immaginazione ha una *tendenza* ad andare vagando; costa quindi uno sforzo interiore il raffrenarla. Di questo atto divengo immediatamente consapevole quando lo compio[30].

Il volere, dunque, in quanto scaturigine del reale per l'io e soglia dello stesso emergere dell'io per se stesso nell'effettuazione del gesto in cui l'egoità propriamente consiste – nell'unico modo in cui ciò sia concretamente possibile, ovvero, sebbene qui non sia possibile soffermarsi su ciò, proprio attraverso l'apertura e l'incontro coll'*altro* nella forma della *Aufforderung* e quindi nell'orizzonte intersoggettivo che costituisce l'unico spazio pensabile per l'esercizio della libertà e della coscienza[31] – non è pensabile come funzione meramente concettuale, sebbene nella sua natura propria sia una determinazione del pensare, ma già come l'imbriglia-

---

29 - Cfr. GA IV/2, pp. 117-118: «Nel volere astraggo da tutto fuorché dal *voluto*: questo non v'è nel desiderio. Nel volere lo spirito mira a null'altro che al voluto. Questa è la *concentrazione* del mio sforzo e del pensare in un punto, di tutto l'uomo interiore con tutto il suo potere. Nel desiderio l'immaginazione va ancora girovagando. Si prenda per esempio la attenzione rigorosa, cioè la limitazione del mio pensare ad un punto. Qui v'è dunque anche volere, e l'attenzione si effettua solo con il volere. Oppure con un esempio: nel volere l'uomo fa convergere tutto il suo essere su un punto, e tutto il resto fuori di lui non esiste poi per lui. Ogni voluto è una serie continua determinata dell'*agire* e del sentire. È un passare da uno stato di sentimento ad un altro. Oppure, in relazione alla intuizione di un oggetto, in quanto esso non deve più stare lì, ma al suo posto ne deve venire un altro. La cosa deve divenire alcunché d'altro. In ogni volere non vi può essere alcun salto, nessuno hiatus, ma il volere è una serie continua, in una direzione determinata. […] Da questo costringere l'immaginazione, perché non vada vagando, sorge il concetto di *forza*, di *energia*, di volere qualche cosa, un impiego della forza, un urto». Cfr, inoltre GA II/5, p. 64; tr. it. cit., pp. 28-29.

30 - GA IV/2, p. 118; tr. it. cit., p. 120.

31 - Cfr. GA IV/3, pp. 459-470; GA IV/2, pp. 163-178; tr. it. cit., pp. 160-173. Cfr. A. Masullo, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Guida, Napoli 1986; I. Radrizzani, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte. Des Principes à la Nova Methodo*, Vrin, Paris 1993; C. Klotz, *Selbstbewußtsein und praktische Identität: Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo*, Klostermann, Frankfurt am Main 2002.

mento dell'idea nel reale, del trascendentale nell'empirico, del Verbo nella Carne. Per questo il volere è sia il fondamento intellegibile di ogni esperienza che, poiché esista realmente, ciò che il suo stesso concetto postula necessariamente, che la traduzione evenemenziale e singolare di quello in una figura determinata. Se la libertà del pensare e della facoltà di avere rappresentazioni si realizza nel vincolo assoluto della regola che ne stabilisce il funzionamento corretto – tramite la necessaria estroflessione dell'intuizione nella cosa e l'obbligo, perché si dia *conoscenza*, che la rappresentazione sia conforme a qualcosa di esterno ad essa –, trovandosi in esso «soggiogata», quella dell'agire viene realizzata dalla contrazione di tutto l'io nel volere, il quale è decisione assoluta di una «direzione». In questo, per tornare sopra una questione di storiografia filosofica ben trita, sta il senso del «primato del pratico», che qui però riceve una ben più determinata spiegazione rispetto a quanto viene solitamente ricordato in proposito. Infatti, proprio solo attraverso l'attività *in uno* auto- ed eterodiretta del volere sorgono per la prima volta un io e un mondo. «Su ciò si fonda la vita e deriva dal volere giusto. È più importante questo punto di vista pratico, questo volere giusto»[32], poiché solo mediante questo è possibile rendere conto dell'altrimenti inspiegabile motilità – *Agilität* – che costituisce il fondamento tanto del sapere, quanto dell'agire, e che si manifesta per la prima volta nella «storia pragmatica dello spirito umano» come *sentimento immediato* della legge morale e della libertà assoluta che in essa è evocata e manifestata.

Torniamo ora a considerare tutto quanto visto a proposito del volere in relazione all'attenzione rivolta dal pensatore tedesco alla Madre di Dio. Nel contesto delle conferenze – pubblicate poi col titolo di *Anweisung zum seeligen Leben* – dedicate da Fichte all'esposizione della propria *Religionslehre*, l'attenzione al dato storico della Rivelazione è tutta rivolta al significato della figura del Figlio, in particolare attraverso il confronto con il Vangelo di Giovanni, sicché il ruolo di Maria nell'evento dell'Incarnazione rimane soltanto implicito. Tuttavia, in un contesto apparentemente eccentrico, e in una maniera che potrebbe parere del tutto arbitraria, l'autore non può fare a meno di richiamarsi al significato della Vergine, per come esso è esposto nella predica giovanile e in suggestiva consonanza con la caratterizzazione del volere. Il contesto è quello dell'esposizione dello *Standpunkt* della «moralità superiore» e del passaggio che conduce da esso a quello della «religiosità». Proprio della moralità superiore è il vivere la propria esistenza come manifestazione della vita di Dio, rimarcando perciò in tale esperienza l'aspetto *produttivo*, ovvero l'introduzione all'interno dell'orizzonte dell'empiria un *ordine* sempre maggiore, che dia testimonianza del fondamento divino governante ogni fenomeno, e trovando nel

32 - GA IV/2, p. 118; tr. it. cit., p.121.

godimento del piacere sovrasensibile che si dà in quest'attività il pegno della perfezione caratterizzante il piano dell'Assoluto. Tale stadio – di cui Fichte riscontra sia il carattere innegabilmente apprezzabile, ma anche il limite interno, qualora non si apra a quello successivo, secondo un modulo che anticipa la critica mossa da Hegel alla *coscienza infelice* nella *Fenomenologia dello spirito* – è quello che propriamente introduce e venera la *bellezza* nel mondo, poiché il piacere disinteressato provocato dall'arte e il genio estetico sono precisamente una delle espressioni di tale manifestazione della vita divina nel contesto della *Erscheinung*. Per spiegare come il fondamento del bello non sia rintracciabile in nessuna determinazione empirica, ma nella stessa idea divina – suggerendo insieme abilmente il passaggio alla descrizione dello stadio successivo, cui propriamente appartiene la *beatitudine* –, Fichte svolge la seguente descrizione:

> Ci sono molti che parlano volentieri di abbellimento del mondo circostante o di bellezze naturali ecc., come se – nel caso si avesse l'intenzione di prendere queste parole in senso rigoroso – il bello si trovasse nella realtà transitoria e terrena oppure potesse venire attribuito ad essa. Ma la fonte originaria della bellezza è soltanto in Dio, e si manifesta nell'animo di coloro che egli ispira. Pensino ad esempio a una donna santa che, elevata tra le nuvole, attorniata dalle schiere celesti, che si prostrano rapite dalla sua presenza, avvolta da tutto lo splendore del cielo, del quale essa stessa diventa l'ornamento e la delizia supremi, – e che – sola tra tutti – *non può notare nulla di ciò che accade attorno ad essa, completamente immersa e fusa com'è in quest'unico sentimento: Io sono l'ancella del Signore, mi accada sempre quello che egli vuole*; incarnino quest'unico sentimento, nel cuore di questo ambiente, in un corpo umano, e avranno senza dubbio la bellezza in una figura determinata. Ora che cos'è che fa bella questa figura? Sono le sue membra e le sue parti? Non è piuttosto soltanto il *sentimento unico*, che pervade tutte queste membra? La figura vi è aggiunta unicamente perché in essa e mediante essa soltanto il pensiero diventa visibile[33].

L'estrema rarità con cui Fichte si sia accinto a dedicarsi a commenti o descrizioni di opere d'arte[34] – a petto dei suoi contemporanei – segnala di per sé la singolarità di questo passaggio; tuttavia, ciò che è sopra ogni altra cosa degno di nota è il fatto che qui la scena del responso mariano di *Lc 1, 38* appaia essenzialmente co-

---

33 - GA I/9, pp. 156-157; tr. it. cit., p. 358. Corsivo nostro.

34 - Si è discusso se Fichte avesse in mente un particolare dipinto in mente, allorché scrisse queste parole. Senz'altro esse si adattano assai poco alla Madonna Sistina di Raffaello, che pure alcuni studiosi hanno menzionato, per la testimoniata frequentazione delle gallerie dello *Zwinger* di Dresda insieme ai protagonisti della *Romantik* prima del volgere del secolo. Assai più convincente l'identificazione proposta, tra gli altri, dallo stesso Tilliette (*loc. cit.*) nell'Assunzione di Guido Reni conservata attualmente alla *Alte Pinakothek* di Monaco di Baviera.

me un'esposizione *in figura* della *concentrazione* in *un* punto in cui consiste il volere. Maria, cioè, è colei che manifesta per la prima volta concretamente la forma dell'autocoscienza, che esprime attraverso la propria *claritas* e *pulchritudo* il transito immediato in cui il volere si fa reale, lasciando cioè apparire il proprio fondamento assoluto in un gesto di assenso – un *fiat* che è assai più prossimo allo *heiliges Ja-sagen* di Zarathustra di quanto non si sia soliti rilevare[35] – che è insieme determinato e libero, che è libertà e liberazione dalla libertà. Per questo motivo, la figura della Vergine è anche quella che appare più adeguata a indicare il passaggio alla religiosità e alla beatitudine. L'uomo morale è sempre ancora determinato, in fondo, dall'obbedienza al principio di causalità: il compimento del proprio dovere e la realizzazione del bene rischiano ad ogni piè sospinto di apparirgli come meriti propri[36], mentre il fallimento lo sprofonderà nella disperazione di un governo divino del mondo, strappandogli la beatitudine in cui si manifesta più propriamente l'adesione al volere divino[37]. L'uomo religioso, al contrario, è saldamente radicato nel fondamento inattingibile della vita, e da questo trae lo stimolo a vincere l'inerzia ch'è fonte del male ch'egli può sempre ancora compiere[38] e ad agire senza che sia

35 - Cfr. GA II/3, pp. 341-342; tr. it. di U.M. Ugazio, *Sullo spirito e la lettera*, Rosenberg & Sellier, Torino 1989, p. 38: «In chi ha filosofato con spirito, in ogni sua espressione e in ogni sua azione, si mostrano i suoi principi teoretici; da ognuna di quelle espressioni e azioni, chiunque abbia egli stesso spirito può dedurre l'intero sistema di quell'uomo, giacché tutte sono connesse con l'intero sistema e con tutti i singoli momenti del sistema. Dove quell'uomo è, lì egli è sempre interamente, e dove egli agisce, lì egli agisce sempre interamente, giacché egli è uno e in lui non ha luogo alcuna divisione. Inoltre, se tale condizione viene realizzata, e solo se viene realizzata, la filosofia fornisce ciò senza di cui anche l'unica vera beatitudine, la valutazione di noi stessi e l'approvazione di noi stessi, resta incompiuta ed incerta, ossia la *fondata fiducia in noi stessi*. "Agirò sempre in base ai principi del mio attuale agire, perché sempre lo vorrò", di questo pensiero sublime è capace solo chi abbia assunto quei principi interamente nel suo intimo, colui per il quale essi sono diventati il suo stesso sé e che in ogni istante della sua vita sente l'impossibilità fisica di staccarsi da essi, a meno che non voglia staccarsi da se stesso». Cfr. anche GA I/9, pp. 173-174; tr. it. cit., p. 378.

36 - Cfr. GA II/1, p. 62; tr. it. cit., p. 182: «Non c'è per noi nessun merito a essere migliori, è lui stesso che ci ha fatti migliori: non c'è nessun merito ad avere la forza che egli ci ha dato. Vogliamo noi avere la paga di ciò che non è opera *nostra*, ma *di Dio*?».

37 - Cfr. GA I/9, pp. 161-162; tr. it. cit., pp. 363-364: «Fin che l'uomo non conosce l'autentica radice e l'unico punto fondamentale della sua esistenza, i due elementi menzionati, il suo autentico essere interiore e il successo esteriore di questo, per lui si mescoleranno. Se qualcosa non gli riesce e il ricercato successo esteriore non ha luogo, il che non dipenderà certo mai da lui stesso, in quanto egli vuole soltanto ciò che può, ma dall'ambiente esterno, che non è sensibile alla sua azione, il suo amore, che ha ancora un oggetto misto, non risulterà soddisfatto da questo fallimento, e appunto per questo la sua felicità sarà turbata e compromessa».

38 - Cfr. M. Ivaldo, *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, Edizioni ETS, Pisa 2021. Cfr. GA I/5, pp. 164-188; tr. it. cit., pp. 164.190; GA II/5, p. 63; tr. it. cit., pp. 25-27.

la realizzazione di un fine esterno per se stesso a muoverlo, ma nel farsi immagine dell'amore di Dio:

> [l]'amore penetra necessariamente nella riflessione e si presenta immediatamente come un vivere, che trasforma un'esistenza sensibile personale nel proprio strumento, quindi come un agire dell'individuo; e precisamente in una sfera assolutamente sua propria, posta al di là di ogni sensibilità, in un mondo completamente nuovo. Là dove c'è l'amore divino, c'è necessariamente questa manifestazione, perché così il primo si presenta per sé, senza l'intervento di un nuovo principio; invece là dove non c'è questa manifestazione, non c'è nemmeno l'amore divino. È assolutamente inutile dire a chi non è nell'amore: Agisci moralmente, poiché è soltanto nell'amore che viene alla luce il mondo morale, il quale senza di esso non può nemmeno esistere; ed è parimenti superfluo dire a chi ama: Agisci, poiché il suo amore vive già per se stesso, e l'agire, l'agire morale, è semplicemente la silenziosa manifestazione della sua vita. L'agire non è niente in e per se stesso, e non ha alcun principio proprio; esso però sgorga, silenzioso e sereno, dall'amore, alla stessa maniera che la luce sembra sgorgare dal sole e il mondo sgorga realmente dall'amore di Dio per se stesso[39].

Ciò che il grembo della Vergine rivela e custodisce nel suo mistero nella maniera più significativa e stupefacente, costituendo in uno cimento per il pensiero e per il cuore sollievo.

MAURIZIO MARIA MALIMPENSA
Assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Ferrara
mauriziomaria.malimpensa@unife.it

39 - GA I/9, pp. 169-170; tr. it. cit., p. 374.