

Giovanni Franchi

Othmar Spann tra idealismo e filosofia cristiana

§ 1. *Spann nella cultura tra le due guerre*

Il mio contributo agli studi su Julius Evola consiste in un'analisi delle radici teoretiche dell'opera Othmar Spann,¹ autore che Evola conosce e con cui si confronta fin dagli inizi degli anni trenta.² Tentare di comprendere le origini culturali di Spann significa, al contempo, chiarire se l'incontro e l'interesse di Evola nei confronti del filosofo e sociologo austriaco – ma, ad un certo punto, anche di questi per l'opera del romano – debba essere ricondotto a fattori occasionali, legati alla particolare contingenza storico-politica dell'avvicinamento tra l'Austria di Dollfuss e poi di Schuschnigg e l'Italia di Mussolini in funzione anti-tedesca, o se invece non nasconda delle reali affinità di pensiero tra i due autori. In questo senso, diventa allora decisivo chiarire quale sia nel viennese il rapporto tra la componente cattolica del suo pensiero - legata alla neoscolastica otto-novecentesca -, e quella idealistica e romantica.

¹ Per una biografia spanniana e una bibliografia di e su Spann cfr. in particolare: Walter Heinrich, *Othmar Spann. Werk und Wirkungen*, in *Othmar Spann – Leben und Werk*, Othmar Spann Gesamtausgabe, Band 21, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1979, pp. 17 ss. e pp. 387 ss.; J. Hanns Pichler (Hg.), *Othmar Spann oder die Welt als Ganzes*, Böhlau, Wien-Köln-Graz 1988; Giovanni Franchi, *La filosofia sociale di Othmar Spann*, Jouvence, Roma 2002.

² E' probabile che Evola abbia conosciuto l'opera di Spann attraverso gli articoli del viennese apparsi sul "Lo Stato" di Carlo Costamagna fin dal 1932, mentre la partecipazione di Evola alla stessa rivista risale solo al 1934. L'occasione del primo incontro tra i due potrebbe risalire al 1933, quando Evola pubblica su "Il Regime Fascista" una sua intervista al filosofo austriaco in visita a Roma (Julius Evola, *Stato fascista, Impero e idea "organica"* (*Colloquio col filosofo austriaco Othmar Spann*), "Il Regime Fascista", 14 giugno 1933, p. 3; un'altra intervista di Evola a Spann ci sarà nel '36 (cfr. Julius Evola, *Solidarietà europea e Società delle Nazioni* (*Colloquio col prof. Othmar Spann*), "Il Regime Fascista", 2 febbraio 1936, p. 4). Secondo i ricordi fissati ne *Il cammino del cinabro*, il primo viaggio di Evola nell'Europa centrale risalirebbe al 1934: in questo contesto egli inserisce i suoi contatti a Vienna con intellettuali conservatori come il principe Karl Anton von Rohan e "col gruppo facente capo al filosofo Othmar Spann" (Julius Evola, *Il cammino del cinabro*, Vanni Scheiwiller, Milano 1972, p. 139). D'altronde, in un articolo del '35 (*Orizzonte austriaco*, ora in Julius Evola, *Lo Stato (1934 – 1943)*, Fondazione Julius Evola, Roma 1995, pp. 89 ss.) Evola dimostra di conoscere già bene la situazione ideologico-politica di Spann, al quale "gli austriaci non perdonando le sue simpatie per la Germania, mentre i tedeschi non gli perdonano le critiche da lui mosse al materialismo razzista." (ivi, p. 92). Nella sua *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage* (Gallus Verlag, Wien 1947) Spann cita l'opera di Evola *La dottrina del risveglio. Saggio sull'asceti buddhista* (ivi, p. 129) e il filosofo romano cita a sua volta *Religionsphilosophie* in Julius Evola, *Rivolta contro il mondo moderno* (Mediterranee, Roma 1969, p. 135). Il rapporto tra il filosofo romano ed il gruppo di Spann può essersi rafforzato durante la permanenze viennese di Evola in tempo di guerra, e prosegue comunque anche dopo la morte del sociologo austriaco, avvenuta nel 1950, soprattutto attraverso l'allievo principale di Spann Walter Heinrich, che – nel secondo dopoguerra – si interessa di metafisica e di tematiche di filosofia della religione. Nel saggio *Über die traditionelle Methode* (1954) Heinrich dedica un capitoletto ad Evola. Cfr. Walter Heinrich, *Sul metodo tradizionale*, Fondazione Julius Evola, Roma 1982, pp. 41 ss. Cfr. anche Julius Evola, *L'Occidente ha una sua idea?*, in Id., *Riconoscizioni – Uomini e problemi*, Mediterranee, Roma 1985, pp. 141 ss.

La collocazione di Spann nel cosiddetto “*Lager conservatore*” – secondo la tesi dello storico della scienze sociali Karl Acham³ - è giustificata non solo per la sua elaborazione in chiave idealistica del concetto di nazione (*Volkestum*),⁴ ma soprattutto per l’opera politica più famosa, *Il vero stato* (1921), un’energica presa di posizione a favore di uno “stato cetuale” (*Ständestaat*), contro il collettivismo marxista, ma anche contro le liberal-democrazie e l’idea di *laissez faire* dell’economia di mercato. Solo però la piena comprensione della natura del conservatorismo di Spann, nel particolare contesto storico e politico dell’Austria tra le due guerre mondiali, permette di spiegare i rapporti spesso conflittuali del filosofo viennese con le due diverse ‘anime’ del suo stesso *Lager* culturale, ossia con il mondo cattolico da un lato e con le destre nazionaliste dall’altro, e permette altresì di fare luce sulle cause delle sue fortune in ambito accademico e culturale.

Il rapporto di Spann con il mondo cattolico – il suo iniziale successo in questo contesto e poi il rifiuto, causa di un oblio che dura tuttora – è strettamente legato alle controversie sorte attorno al suo pensiero in ambito etico-sociale e poi politico. La prima fase del confronto tra Spann e la cultura cattolica coincide con quella che è stata definita la sua “svolta verso la scolastica” (*Wendung zur Scholastik*),⁵ ha natura dottrinarica e va a collocarsi nel dibattito sulla grave crisi economica della fine degli anni venti.⁶ Il sociologo viennese – come d’altronde diversi esponenti della filosofia sociale cattolica (ad es. Johannes Messner⁷) -, prende posizione contro la semplice *Sozialpolitik* e a favore di una più ampia e

³ Cfr. Karl Acham, *Kontinuitäten und Diskontinuitäten in den Geisteswissenschaften zwischen den 20er und 50er Jahren: Soziologie und Sozialphilosophie in Österreich*, in Karl Acham Knut Wolfgang Nörr Bertram Schefold (hrsg. von), *Kontinuitäten und Diskontinuitäten in den Wirtschafts-, Rechts- und Sozialwissenschaften zwischen den 20er und 50er Jahren*, Franz Steiner, Stuttgart 1998, pp. 664 ss., in part. pp. 672-673.

⁴ Cfr. Othmar Spann, *Über den Begriff der Nation*, “Die Geisteswissenschaften”, 1914, pp. 532 ss. e pp. 560 ss. (ora in Id., *Frühe Schriften in Auswahl*, Othmar Spann Gesamtausgabe, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Band 1, Graz 1974, pp. 411 ss.). Sul concetto di *Volkestum* cfr. anche Id., *Vom Wesen des Volkstum. Was ist deutsch?*, Eger 1920, ora in Id., *Kleine Schriften zur Wirtschaft und Gesellschaftslehre*, Othmar Spann Gesamtausgabe, cit., Band 8, Graz 1975, pp. 3 ss., e Id., *Gesellschaftslehre*, Quelle & Meyer, Leipzig 1923, pp. 469 ss.

⁵ Walter Heinrich, *Othmar Spann. Werk und Wirkungen*, in *Othmar Spann – Leben und Werk*, cit., p. 67. Il giovane Spann è ancora chiaramente legato al clima culturale tedesco d’inizio novecento, di una rinascita dell’idealismo dopo la stagione del positivismo. Così, nella seconda edizione della sua *Gesellschaftslehre*, del 1923 (cit., pp. 214 ss.) egli dedica un paragrafo alla fondazione della dottrina della società ad opera di Kant e Fichte, e ancora nel corso degli anni venti e trenta il suo progetto sarà quello di reintrodurre l’idealismo in tutti i settori del sapere. La fondazione categoriale della sua *Ganzheitslehre* obbliga però, di fatto, Spann a confrontarsi con i temi della metafisica classica e della scolastica, e anche con le filosofie orientali.

⁶ Come riferisce Walter Heinrich, nel corso degli anni venti avviene l’incontro tra Spann e lo statista mons. Ignaz Seipel, attraverso il segretario di questi, rev. Philipp Bugelnig. Dal 1924, inoltre, Spann è presente alle riunioni del Leo-Verein. Walter Heinrich, *Othmar Spann. Werk und Wirkungen*, in *Othmar Spann – Leben und Werk*, cit., pp. 67-68.

⁷ Ad es. cfr. Johannes Messner, *Die Soziale Frage*, Tyrolia, Innsbruck-Wien-München 1964, pp. 289 ss.

profonda *Sozialreform*,⁸ intesa come riorganizzazione dell'economia e della società su basi professionali e cetuali, e si inserisce così nel dibattito sulla dottrina sociale della Chiesa, che coinvolge il pensiero cattolico a partire dalla *Rerum novarum* di Leone XIII fino alla *Quadragesimo anno* (1931) di Pio XI. Già nel 1929, in occasione della *katholisch-soziale Tagung*, organizzata a Vienna dall'Azione Cattolica, si delinea un duro scontro tra i due 'poli' dell'etica sociale cattolica: da una parte i gesuiti 'solidaristi' Gustav Gundlach e Oswald von Nell-Breuning, allievi di Heinrich Pesch, dall'altro i neoromantici Anton Orel, l'allievo di Vogelsang, e Othmar Spann.⁹ In seguito, la dottrina di Spann è discussa durante il *Verein katholischer Akademiker* che si tiene nel 1931 presso l'abbazia benedettina di Maria Laach: la dottrina dello *Ständestaat* spanniano trova alcuni consensi, come quello di Franz-Xaver Landmesser, ma alla fine è rigettata dalla maggioranza dei relatori.¹⁰ Anche nella riunione del '32 Spann è criticato, e nello stesso anno Nell-Breuning, dalle pagine di "Das Neue Reich", attacca, in alcuni articoli, la *falsche Ganzheitslehre* del filosofo viennese, in nome di quella autentica, ossia del 'solidarismo'.¹¹

A partire dal 1933 lo scontro tra il mondo cattolico ed il filosofo austriaco da dottrinale diventa politico: Spann infatti guarda favorevolmente alla presa del potere di Hitler nella vicina Germania, e si schiera con i cattolici conservatori Franz von Papen ed Edgar Julius Jung, che si impegnano per la fine del sistema parlamentare di Weimar, per lo scioglimento del partito del *Zentrum*, e che favoriscono il Concordato del regime con la Chiesa di Roma. L'attacco più diretto di parte cattolica a Spann viene, in questo nuovo contesto, dal 'personalista' Dietrich von Hildebrand. Fuggito dalla Germania nazista, Hildebrand trova accoglienza in Austria e dal '34 diventa il redattore della rivista "Der Christliche

⁸ Per una critica della politica sociale in Spann cfr. Othmar Spann, *Die Krise der Sozialpolitik und ihre Heilung in der ständischen Wirtschaftsverfassung*, in Id., *Kämpfende Wissenschaft*, Gustav Fischer, Jena 1934, pp. 19 ss.

⁹ Un resoconto dettagliato dell'incontro si trova in Johannes Messner, *Die katholisch-soziale Tagung in Wien*, "Volkswohl", 1929, pp. 281 ss. Secondo Spann, la dottrina del 'solidarismo' è una forma intermedia, priva in sé di coerenza, tra il liberalismo ed il socialismo marxista.

¹⁰ Su tutto ciò cfr. Martin Schneller, *Zwischen Romantik und Faschismus – Der Beitrag Othmar Spanns zum Konservatismus in der Weimarer Republik*, Ernst Klett, Stuttgart 1970, pp. 133 ss.

¹¹ Oswald von Nell-Breuning, *Zwei Ganzheitslehren*, "Das Neue Reich", 1932, pp. 708 ss.; Id., *Die falsche Ganzheitslehre: Universalismus*, ivi, 1932, pp. 749 ss.; Id., *Die wahre Ganzheitslehre: Solidarismus*, ivi, 25. Juni 1932, pp. 769 ss. Spann risponderà alle critiche dei solidaristi dalle pagine di "Ständisches Leben", la rivista della sua scuola: cfr. Othmar Spann, *In eigener Sache*, "Ständisches Leben", 1932, pp. 330 ss. Per un confronto sistematico tra solidarismo e universalismo cfr. Roswita Thuma, *Die philosophische-spekulative Bedeutung von Solidarismus bei Heinrich Pesch und Universalismus bei Othmar Spann für die katholische Soziallehre*, Dissertation, Werner Blasaditsch, Augsburg 1972.

Ständestaat”¹², allineata sulle posizioni del nuovo stato corporativo di Engelbert Dollfuss. Dalle pagine della sua rivista Hildebrand ha così modo di polemizzare - direttamente o attraverso pseudonimi - con politici e intellettuali cattolici vicini al Terzo Reich, sia tedeschi (ad es. Carl Schmitt, Franz von Papen) che austriaci; tra questi ultimi, particolare rilievo è dato alla dottrina di Spann. Nel fascicolo del 26 agosto 1934, A. van Helsing¹³ ha modo di attaccare il cattolico filonazista Hans Eibl e lo stesso Spann.¹⁴ Sempre van Helsing, nel numero dell’11 novembre ’34, è l’autore di un articolo sulla *Ganzheitslehre* spanniiana;¹⁵ infine, nel fascicolo del 18 novembre dello stesso anno, Hildebrand critica in un suo scritto le dottrine sociali e politiche di matrice antipersonalista, mentre van Helsing, sullo stesso numero, polemizza con la „organische” *Staatslehre* di Spann.¹⁶

Se controverso è il rapporto di Spann con il mondo culturale cattolico, così anche nei rapporti con le destre nazionaliste e fasciste non mancano motivi di scontro. Per il suo pangermanesimo, egli è favorevole all’unificazione tra Austria e Germania, collocandosi in tal modo a fianco di nazionalisti come lo storico Georg von Below.¹⁷ In Austria, all’inizio degli anni trenta, egli è vicino, con l’allievo Walter Heinrich, alle *Heimwehren* del principe Ernst Rüdiger von Starhemberg. Il sodalizio con le milizie patriottiche si rompe però nel momento in cui prende nuovamente piede l’idea dell’*Anschluss*. Ciò porterà Spann a criticare lo stato cattolico-corporativo di Engelbert Dollfuss e un tale atteggiamento lo

¹² Sul ruolo di Dietrich von Hildebrand e della rivista “Der Christliche Ständestaat” nella cultura filosofico-politica austriaca durante lo stato corporativo cfr. Matin Kugler, *Die frühe Diagnose des Nationalsozialismus – Christlich motivierter Widerstand in der österreichischen Publizistik*, Peter Lang, Frankfurt am Main etc. 1995, in part. pp. 106 ss.

¹³ Con buona probabilità “A. van Helsing” è uno pseudonimo dello stesso Hildebrand: Abraham van Helsing è infatti l’uccisore di vampiri del romanzo *Dracula* di Bram Stoker.

¹⁴ A. van Helsing, *Der Missbrauch des „Vitalen”*, “Der Christliche Ständestaat”, 26 August 1934, pp. 11 ss.

¹⁵ A. van Helsing, *Othmar Spanns Ganzheitslehre*, “Der Christliche Ständestaat”, 11 November 1934, pp. 4 ss.

¹⁶ Cfr. Dietrich von Hildebrand, *Individuum und Gemeinschaft*, “Der Christliche Ständestaat”, 18 November 1934, pp. 3 ss. La polemica della rivista “Der Christliche Ständestaat” con Spann dura fino al 1936. Anche in Italia la cultura cattolica, pur lontana dai toni polemici dei filosofi austriaci legati allo stato corporativo, è cauta nel recepire l’opera di Spann. Il lavoro più approfondito sul viennese appare nel ’35, in un quaderno della “Rivista Internazionale di Scienze Sociali”: cfr. Basilio M. Biocchi, *L’universalismo di Othmar Spann e la costruzione teorica dell’economia corporativa*, “Vita e Pensiero”, 1935, pp. 113 ss. (c’è da segnalare che su “Der Christliche Ständestaat” scrive anche Francesco Vito, docente di economia alla “Cattolica”). Più in generale, sulla recezione di Spann nel mondo cattolico italiano cfr. Giovanni Franchi, *La filosofia sociale di Othmar Spann*, cit., pp. 218 ss. e anche Lorenzo Ornaghi, *Stato e corporazione*, Giuffrè, Milano 1984.

¹⁷ Georg von Below è l’autore dell’opera d’impronta neoromantica *Die deutsche Geschichtsschreibung von den Befreiungskriegen bis zur Gegenwart* (1916). Below è anche tra i primissimi ad appoggiare il progetto scientifico e politico spanniiano di un superamento della cultura illuministica e liberale; cfr. Georg von Below, *Othmar Spann*, “Deutschlands Erneuerung”, 1924, pp. 605 ss. Su Georg von Below cfr. Heinrich von Srbik, *Cultura e storia in Germania dall’umanesimo ad oggi*, 2 voll., Jouvence, Roma 1996.

condannerà, nel suo paese, ad un difficile isolamento politico e culturale.¹⁸ L'illusione di poter guidare ideologicamente il nuovo regime nazionalsocialista lo avvicina al gruppo di Papen, il cui tragico destino anticiperà, per molti versi, il suo.¹⁹ Dopo il 1933 Spann attende di essere chiamato dall'Università di Berlino – chiamata che però non giungerà mai²⁰ –; nel frattempo, con l'appoggio dell'industriale Thyssen, fonda a Düsseldorf l'*Institut für Ständewesen*, che chiude, però, poco dopo, nel 1935, per l'opposizione di alcuni gerarchi del regime.²¹ Dal punto di vista dottrinario, la *Ganzheitslehre* e l'idea spanniiana di un ordine sociale e politico basato sui ceti si scontra con i teorici di uno 'stato totale' e del decisionismo, come il giurista Carl Schmitt²² e in Italia Carlo Costamagna, che polemizzerà con lui dalle pagine de "Lo Stato".²³ Per l'antipositivismo e l'antimaterialismo professato fin dall'inizio dei suoi studi sociali, il viennese è invisato anche ai teorici nazisti della razza: ad esempio, Alfred Rosenberg, nel *Mito del XX secolo*, attacca esplicitamente Spann, che con il suo universalismo rappresenterebbe un ritorno alla teocrazia e al medioevo.²⁴ Lo scontro di Spann con l'ideologia *völkisch* non provoca però solo la sua emarginazione intellettuale ed il suo oblio, come nel rapporto con l'etica sociale cattolica, perché agli attacchi verbali seguono i fatti: con l'*Anschluss* (1938) il sociologo viennese perde la cattedra universitaria e con i suoi allievi verrà, per un periodo di tempo, anche internato in un campo di concentramento.²⁵

¹⁸ Spann definisce lo stato corporativo di Dollfuss un "lugubre scherzo di carnevale" (*unheimliche Fastnachtscherz*) in Othmar Spann, *Kämpfende Wissenschaft*, cit., p. 246, nota 1.

¹⁹ Dopo il celebre discorso del vice-cancelliere Papen all'Università di Marburgo (17 giugno 1934), il segretario di Papen Herbert von Bose, e l'autore del discorso, il filosofo conservatore Edgar Julius Jung, sono assassinati durante la 'Notte dei lunghi coltelli' (30 giugno '34); lo stesso Papen, salvato da Göring, è poi dirottato all'ambasciata tedesca a Vienna. Cfr. Franz von Papen, *Memorie*, Cappelli, Bologna 1952, pp. 358 ss. Di Jung cfr. Edgar Julius Jung, *Die Herrschaft der Minderwertigen – Ihr Zerfall und ihre Ablösung durch ein Neues Reich*, Deutsche Rundschau, Berlin 1930. Su Jung cfr. Leopold Ziegler, *Edgar Julius Jung – Denkmal und Vermächtnis*, Stifterbibliothek, Salzburg 1955, e più di recente: Sebastian Maass, *Die andere deutsche Revolution*, Regio Verlag, Kiel 2009.

²⁰ Cfr. Junius Austriacus, *Henlein und Spann – Ideologische Hintergründe*, "Der Christliche Ständestaat", 5 Juli 1936, pp. 639 ss.

²¹ Sull'esperienza dell'*Institut für Ständewesen* cfr. Klaus-Jörg Siegfried, *Universalismus und Faschismus – Das Gesellschaftsbild Othmar Spanns*, Europaverlag 1974, pp. 174 ss.

²² Per un confronto tra la dottrina politica di Carl Schmitt e quella di Othmar Spann cfr. Erich Przywara s.j., *Deutsche Front*, "Stimmen der Zeit", 1933, pp. 153 ss.; una critica 'universalista' della concezione schmittiana dello 'stato totale' si trova in Hermann Roeder, *Liberale, totale und ganzheitliche Staatsauffassung*, "Ständisches Leben", 1935, pp. 57 ss.

²³ Sulla recezione di Spann e del suo allievo Walter Heinrich su "Lo Stato" cfr. Giovanni Franchi, *Il contributo della scuola universale-organicista di Vienna a "Lo Stato" di Costamagna*, in Othmar Spann Walter Heinrich, *Lo Stato organico*, a cura di G. Franchi, Settimo Sigillo, s. l. s. d. (ma Roma 1997), pp. 9 ss. Una critica di Costamagna al "corporativismo puro" di Spann si trova in Carlo Costamagna, *Storia e dottrina del Fascismo*, UTET, Torino 1938, pp. 168-170.

²⁴ Cfr. Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, München 1940, pp. 695 ss.

²⁵ Su tutto ciò cfr. Klaus-Jörg Siegfried, *Universalismus und Faschismus*, cit., pp. 158 ss., in part. pp. 196 ss.

§ 2. L'“universalismo” e i suoi critici

A partire dall'opera *Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre* (1911) – nella quale riscopre il pensiero del romantico Adam Müller -, Othmar Spann è impegnato nell'elaborazione di un “universalismo” di carattere sociale ed economico, che, con la sua *Kategorienlehre* (1924), egli tenterà di introdurre anche nei molteplici ambiti di studio delle scienze filosofiche. Per il viennese l'universalismo è la dottrina che si oppone all'individualismo, ossia a quella concezione che riduce la società alla somma di esseri umani atomizzati. Reagendo, fin dalla riunione del *Verein für Sozialpolitik* del 1909, alla dicotomia di fatti e valori proposta in quella occasione da Max Weber e Werner Sombart,²⁶ il sociologo austriaco cercherà, negli anni successivi, di edificare la propria teoria sociale ed economica a partire da un teleologismo di carattere oggettivo. Con l'opera *Fundament der Volkswirtschaftslehre*, quindi con la seconda edizione della sua *Gesellschaftslehre* (1923), fino alla magistrale esposizione di *Kategorienlehre*, Spann ha modo di fondare la sua “dottrina dell'interezza” (*Ganzheitslehre*), una metodologia scientifica centrata attorno al rapporto tra “intero” (*Ganze*) e “membro” (*Glied*) o “parte” (*Teil*).²⁷ Dai due principi, secondo i quali “l'intero non si manifesta” (*hat kein Dasein*), e “l'intero vive nei suoi membri,” Spann deriva la sua categoria di “articolazione” (*Ausgliederung*) – l'idea cioè che l'intero si compone di “interi parziali” (*Teilganze*) -, mentre dal principio secondo il quale l'intero resta a fondamento dei suoi membri deriva la categoria, fondamentale per la sua metafisica sociale, della “ricongiunzione” (*Rückverbundenheit*). Inoltre, dall'idea che ogni interezza, a sua volta, è parte di interezze ad essa superiori, l'Autore deriva la categoria di “costruzione a gradi” (*Stufenbau*) della realtà. Con questi strumenti teoretici, Spann cerca di dare nuovamente una forma all'ordine sociale – in un senso antiriduzionista e antimeccanicista -, dopo la stagione del positivismo e dello storicismo, con esiti – dal punto di vista di una fondazione teoretica -

²⁶ Una traduzione degli interventi di Sombart, Weber e Spann si trova in *Scienza economica e liberà dai giudizi di valore: gli interventi di Sombart, Weber e Spann alla riunione del Verein für Sozialpolitik del 1909*, trad. it. a cura di G. Franchi, in “Rivista della Scuola Superiore dell'Economia e delle Finanze”, 12/2004, pp. 426 ss.

²⁷ Afferma nella sua *Kategorienlehre*: “tutto ciò che esiste, esiste come membro di un intero.” O. Spann, *Kategorienlehre*, Othmar Spann Gesamtausgabe, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Band 9, Graz 1969, p. 11.

decisamente più felici rispetto a quelli a cui erano giunti, ad esempio, Ferdinand Tönnies, o Oswald Spengler.²⁸

L'importanza dell'opera di Spann per le scienze sociali e per la filosofia politica del novecento – importanza che ancora non gli è stata pienamente riconosciuta dal mondo scientifico –, consiste, sulla scorta della sua “dottrina dell'interezza,” nella reintroduzione in queste discipline, di numerosi concetti e categorie che affondano le proprie radici, oltre che nell'idealismo tedesco, nella filosofia classica e cristiana. La categoria di “articolazione” richiama, ad esempio, il concetto hegeliano di “spirito oggettivo” e l'idea scolastica di *ordo*, mentre l'idea di una strutturazione gerarchica della realtà rinvia al *gradus* dei metafisici medievali; la ricongiunzione deriva dall'idea di *reditus* delle *Summae* medievali, quale via delle creature per tornare al loro Creatore, e si inserisce inoltre nella riscoperta novecentesca del radicamento dell'ordine politico nella sfera religiosa (ad es. E. Voegelin).²⁹ Il rapporto tra intero e parte deriva dalla ‘mereologia’ di Aristotele;³⁰ il concetto di “perfezione” o “compimento” (*Vollkommenheit*) degli enti deriva anch'esso dalla metafisica aristotelica e di san Tommaso d'Aquino, che perdura nella filosofia moderna fino all'ontologia di Christian Wolff; stessa origine ‘classica’ ha l'idea di giustizia (*Gerechtigkeit*) quale principio fondamentale della società.³¹ Così, il modello di uno *Ständestaat* passa attraverso la mediazione romantica, ma ha il suo archetipo nella *Politeia* di Platone; romantica è anche l'idea che la ricongiunzione del membro all'intero sia sempre una co-ricongiunzione assieme ad altri membri - in un rapporto di complementarità che Spann esprime con un neologismo: “dualizzazione” (*Gezweigung*)³²-. Anche il riferimento al concetto di virtù (*Tugend*), quale mezzo di ricongiunzione

²⁸ Sullo scontro dottrinario tra Ferdinand Tönnies e Spann cfr. Karl Dunkmann, *Der Kampf um Othmar Spann*, Quelle & Meyer, Leipzig 1928, pp. 48 ss., e anche Othmar Spann, *Ein Wort an meine Gegner auf dem Wiener Soziologentage (1926)*, ora in *Othmar Spann – Leben und Werk*, cit., pp. 107, in part. pp. 127-130; un giudizio di Spann su Oswald Spengler si trova in Othmar Spann, *Geschichtsphilosophie*, Othmar Spann Gesamtausgabe, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Band 12, Graz 1970, pp. 31-32.

²⁹ Eric Voegelin ricorda il ruolo avuto da Spann per la sua formazione giovanile sui classici e sui maestri dell'idealismo tedesco in Eric Voegelin, *Riflessioni autobiografiche* (1973), in Id., *La politica: dai simboli alle esperienze*, a cura di S. Chignola, Giuffrè, Milano 1993, pp. 79 ss.

³⁰ Aristotele, V, 1023b 26-1024a 10.

³¹ Cfr. Othmar Spann, *Der Wahre Staat*, Quelle & Meyer, Leipzig 1923, pp. 52 ss.; Id., *Gesellschaftslehre*, cit., pp. 151 ss. e Id., *Universalismus*, “Handwörterbuch der Staatswissenschaften”, hrsg. von L. Elster, A. Weber, F. Wieser, Band 8, Gustav Fischer, Jena 1928, pp. 453 ss. La centralità della giustizia nell'ordine politico e giuridico, dopo la stagione dell'utilitarismo, del neocontrattualismo e del libertarismo, sembra essere di nuovo riconosciuta, ai nostri giorni, ad esempio da Michael Sandel in *Giustizia – Il nostro bene comune*, Feltrinelli, Milano 2010.

³² Spann elabora per la prima volta il concetto di *Gezweigung* in Othmar Spann, *Der Wahre Staat*, cit., pp. 34 ss.

all'ordine sociale, colloca Spann tra i precursori del rinnovamento della filosofia morale nel XX secolo.³³ Con la sua distinzione, anch'essa d'impronta aristotelico-scolastica, tra "contemplare" (*Schauen*) e "agire" (*Handel*),³⁴ egli pone poi le basi per un ripensamento della scienza politica a partire da un'antropologia filosofica realista, dopo l'epoca dei monismi idealistici o materialistici, e anticipa, a suo modo, quella che negli ultimi decenni del novecento è stata definita la 'riscoperta della filosofia pratica'. Infine, la personale rielaborazione, in *Schöpfungsgang des Geistes*, di una *Ideenlehre* affonda le radici in Platone e nel neoplatonismo cristiano (ad es. Pseudo-Dionigi), mentre altri concetti, presenti già nella *Gesellschaftslehre* e nella *Kategorienlehre* come quelli di "distacco" (*Abgeschiedenheit*) o di "somiglianza" (*Ebenbildlichkeit*) derivano dal linguaggio della metafisica e della teologia medievale, in particolare dall'opera di Meister Eckehart, autore, come si vedrà, fondamentale per l'ultimo Spann.

Nonostante i tentativi spanniani di rinnovare la filosofia classica e cristiana in polemica con il Rinascimento e la modernità,³⁵ la neoscolastica novecentesca, fin dal periodo tra le due guerre mondiali, ha il più delle volte rifiutato l'apporto metodologico del pensatore austriaco alla scienza della società, definendolo, in modo un po' semplicistico, un hegeliano.³⁶ Quali sono, di fatto, le obiezioni che i teorici dell'etica sociale della Chiesa fanno a Spann? Per Gustav Gundlach, ad esempio, il viennese sarebbe responsabile di una indebita "sostanzializzazione" (*Substanzierung*) delle interezze, mentre l'unica realtà ontologica, e l'autentico punto di partenza della sociologia è l'individuo;³⁷ Oswald von Nell-Breuning, nei saggi già citati, pur ravvisando alcune analogie tra la *Ganzheitslehre* ed il suo 'solidarismo' – come la comune lotta al collettivismo e all'individualismo -,³⁸ ritiene però che su alcuni punti fondamentali la dottrina spanniana sia incompatibile con la metafisica aristotelico-scolastica: Spann scambierebbe un principio logico (l'intero precede le parti) per uno ontologico, equiparando l'*ordo intentionis* con l'*ordo*

³³ Sul concetto di virtù in Spann cfr. Othmar Spann, *Gesellschaftsphilosophie*, Othmar Spann Gesamtausgabe, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Band 11, Graz 1968, in part. pp. 220 ss.

³⁴ Cfr. Othmar Spann, *Der Schöpfungsgang des Geistes*, Othmar Spann Gesamtausgabe, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Band 10, cit., Graz 1969, pp. 52 ss.

³⁵ Il sociologo della cultura Alfred von Martin aveva definito il pensiero di Spann "typisch mittelalterlich" in Alfred von Martin, *Geist und Gemeinschaft*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1948, p. 60.

³⁶ Nel 1932 lo storico della filosofia medievale Alois Dempf giudica, ad esempio, Spann, sulla scia di Hegel, un "idealista oggettivo"; in Alois Dempf, *Kulturphilosophie*, Oldenbourg, München und Berlin 1932, p. 125.

³⁷ Gustav Gundlach s.j., *Zur Geistesgeschichte der Begriffe Stand – Klasse* (1929), in Id., *Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft*, J. P. Bachem Verlag, Köln 1964, Zweiter Band, pp. 202 ss. Una critica alla 'sostanzializzazione' della società e del genere umano nel suo insieme, in nome della "salvaguardia della dignità della persona", si trova anche in Joseph Höffner, *La dottrina sociale cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, pp. 36-38 (dove sono criticati Lilienfeld, Scheeben, Hildebrand e Kaibach).

³⁸ Oswald von Nell-Breuning s.j., *Zwei Ganzheitslehren*, cit., p. 709.

executionis;³⁹ il suo rifiuto delle cause finali ed efficienti renderebbe - di fatto - l'universalismo una costruzione antiteleologica e formalistica, di matrice idealistica e panteistica, e la sua sociologia sarebbe solo un fraintendimento della dottrina del corpo mistico di Cristo.⁴⁰ Anche Dietrich von Hildebrand polemizzando con la *Idolisierung* della comunità, considera anticattoliche quelle concezioni sociali che non partono dalla persona;⁴¹ attraverso la firma di A. van Helsing, Hildebrand può poi attaccare esplicitamente l'universalismo di Othmar Spann, la cui interpretazione, secondo un realismo metafisico, del rapporto intero-parti non gli permetterebbe di riconoscere il primato della persona nella vita sociale e dello stato, e quindi neppure l'eguaglianza sostanziale tra gli esseri umani.⁴² Così, anche Johannes Messner sottolinea come, operando con una logica aprioristica d'impronta idealistica - senza attenzione alla realtà -, Spann parta unilateralmente dalla società;⁴³ considerando i singoli esseri umani reali solo nella misura in cui sono partecipi di un tutto, Spann negherebbe la natura sovrasociale della persona; infine, il suo rifiuto per le cause finali lo condurrebbe ad una concezione formalistica della società, incapace di pensare l'idea di bene comune.⁴⁴ Infine, anche il tomista Josef Pieper considera la dottrina del sociologo austriaco una forma di collettivismo, dal momento che nel suo modello di società nega la specie commutativa di giustizia, ossia la possibilità di dare vita a relazioni d'ordine privatistico tra singoli senza passare attraverso l'autorità pubblica.⁴⁵

Sul piano filosofico-sociale, il nodo problematico che divide gli interpreti della dottrina sociale della Chiesa dalla *Ganzheitslehre* di Spann resta dunque il rapporto tra l'individuo e la società - che l'austriaco risolverebbe in modo iperrealistico a favore della seconda -, e lo scontro tra Spann ed i suoi

³⁹ Oswald von Nell-Breuning s.j., *Zwei Ganzheitslehren*, cit., pp. 709-710.

⁴⁰ Oswald von Nell-Breuning s.j., *Die falsche Ganzheitslehre: Universalismus*, cit., p. 750.

⁴¹ Dietrich von Hildebrand, *Individuum und Gemeinschaft*, cit.

⁴² A. van Helsing, *Othmar Spanns „organische“ Staatslehre*, "Der Christliche Ständestaat", 18. November 1934, pp. 7 ss.

⁴³ Johannes Messner, *Die berufständische Ordnung*, Tyrolia Verlag, Innsbruck Wien München 1936, pp. 245 ss.

⁴⁴ Cfr. Johannes Messner, *Universalismus*, in *Wörterbuch der Politik - Heft V - Gesellschaftliche Ordnungssysteme*, hrsg. von H. Sacher O. von Nell-Breuning, Herder, Freiburg s. d., pp. 459 ss. Cfr. anche Johannes Messner, *Die Teleologie in O. Spanns «Fundament der Volkswirtschaftslehre»*, "Tijdschrift voor Philosophie", 1947/1, pp. 257 ss. Ancora nella sua opera più importante, *Naturrecht*, Messner considera Spann un discepolo di Hegel: pur accettando da Spann il principio logico che l'intero precede la parte' nega che questo significhi, al contempo, un primato ontologico della società sulla singola persona umana. Johannes Messner, *Das Naturrecht - Handbuch der Gesellschaftsethik Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien-München 1960, pp. 140-141. Spann è interpretato come un neohegeliano anche dal tomista italiano Giuseppe Graneris: cfr. Giuseppe Graneris, *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, Sei, Torino ecc. 1949, p. 153.

⁴⁵ Josef Pieper, *La giustizia*, Morcelliana Massimo, Brescia 2000, pp. 77-78.

detrattori sembra rinnovare, nei nostri tempi, l'antica disputa sugli universali.⁴⁶ Per la verità, di fronte ad un tale problema, non è stata raggiunta una piena unità di vedute neppure all'interno dell'etica sociale cattolica: basti pensare, ad esempio, alle critiche che la scuola domenicana di Friburgo, fedele al pensiero dell'Aquinate, muove ai gesuiti 'solidaristi', di partire in modo errato dal singolo (E. Welty),⁴⁷ o – nel secondo dopoguerra – a Johannes Messner, di essere rimasto legato al razionalismo individualista di Wolff e Taparelli d'Azeglio (così A. F. Utz).⁴⁸ E' Arthur Fridolin Utz, a mio parere, che fornisce gli strumenti teorici più adeguati a risolvere la controversia: secondo il domenicano svizzero, Spann partirebbe correttamente dal tutto e non dal singolo; il limite del filosofo austriaco risiederebbe però nel suo concetto di bene comune, che - in chiave universalista - non può essere pensato che come un bene 'sostanziale' di cui i singoli esseri umani sono solo le parti. Seguendo su questo punto gli studi del confratello Santiago Ramirez, Utz afferma invece che il bene comune è un *universale analogicum* – secondo la c. d. *analogia proportionalitatis propriae* – per cui il bene individuale, pur potendosi realizzare solo in comunità, è conservato in modo pieno nell'intero.⁴⁹

§ 3. *Ontologia e mistica della conoscenza*

Per comprendere in modo adeguato le ragioni che conducono Spann ad affermare un'idea 'sostanziale' del bene della società e che gli impediscono, in tal modo, di cogliere la natura 'analogica' del concetto di bene comune, è necessario prendere le mosse dai presupposti metafisici della sua scienza sociale e

⁴⁶ Per una storia del problema degli universali cfr. Alain De Libera, *Il problema degli universali da Platone alla fine del Medioevo*, La Nuova Italia, Firenze 1999.

⁴⁷ Cfr. Gustav Gundlach s.j., *Solidarismus, Einzelmensch, Gemeinschaft*, in Id., *Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft*, cit., Erster Band, pp. 179 ss. Effettivamente, i filosofi sociali cattolici, per sottolineare il primato della persona contro ogni forma di organicismo o di collettivismo fanno talvolta riferimento all'individualismo sociale della scuola di Simmel, come ad esempio Josef Pieper (*Grundformen sozialer Spielregel*, Knecht, Frankfurt am Main 1966), che fa riferimento in particolare alla sociologia del simmeliano Leopold von Wiese.

⁴⁸ Ad es. Arthur-Fridolin Utz, *Etica economica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, pp. 35-38. Messner, a sua volta, aveva avuto modo di mettere in evidenza come l'Aquinate (per il quale è l'individuo ad essere al servizio dello stato, e non viceversa) avesse subito dei condizionamenti storici e culturali che gli avevano impedito di sviluppare fino in fondo una dottrina sociale e politica fondata sul principio di sussidiarietà. Cfr. Johannes Messner, *Die Soziale Frage*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien-München 1964, pp. 374-377.

⁴⁹ Su tutto ciò cfr. Arthur-Fridolin Utz, *Sozialethik – I. Teil: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*, F. H. Kerle-Nauwelaerts, Heidelberg-Löwen 1958, pp. 14 e 146 ss. 150 ss., e Id., *Sozialethik – III. Teil: Die Soziale Ordnung*, Verlagsgesellschaft MBH, Bonn 1986, pp. 16 e 194. Il testo del domenicano Ramirez, a cui fa riferimento Utz, è: R. P. Santiago Ramirez O.P., *Doctrina politica de Santo Tomas*, Publicaciones del Instituto Leon XIII, Madrid s.d.

dall'origine della sua dottrina dell'essere. Fin dalla riunione viennese del *Verein für Sozialpolitik* (1909), nella quale si scontra con Weber e Sombart sul problema della *Wertfreiheit* nella scienza, Spann si impegnerà, nei suoi lavori, nel tentativo di superare teoreticamente la separazione tra essere e dover-essere, fatti e valori. Il filosofo austriaco parte però dalla concezione neokantiana di “essere” (*Sein*), inteso come un dato puramente fattuale ed empirico. E' a partire da questa interpretazione dell'essere che egli cerca di recuperare, in particolare in *Fundament der Volkswirtschaftslehre* (1918), *Gesellschaftslehre* (1923) e infine nella *Kategorienlehre* (1924) un realismo d'impronta aristotelica: il dover-essere, da scelta soggettiva ed irrazionale, viene così ricondotto al concetto di “perfezione” e di “compimento” dell'essere.⁵⁰ Inoltre, poiché l'essere ha il carattere della fattualità empirica, e la scienza “nomotetica” dei positivisti si limita a studiare i rapporti di causa-effetto tra fatti, Spann giunge nella sua dottrina universalista ad escludere la possibilità stessa che si diano rapporti tra due fatti del tutto estrinseci l'uno all'altro; esistono solo rapporti organici tra la parte e l'intero, ed ogni rapporto tra parti è sempre mediato dall'intero.⁵¹ Ogni forma di causalità, sia essa di tipo materiale, efficiente e finanche finale è negata; la stessa causa formale - come idea - è completamente ripensata alla luce di un'interezza che si articola.⁵²

Il primo capitolo della sua opera filosofica più importante, *Der Schöpfungsgang des Geistes* (1928), è dedicato ad un'ontologia ripensata alla luce dei principi della “dottrina dell'interezza:” l'essere – spiega Spann – non è pura stasi, né è un flusso continuo: “tutto l'essere che il nostro sguardo coglie e il nostro pensiero scopre, è un essere articolato (*ausgegliedertes Sein*), poiché esso stesso appartiene in quanto parte, ad un intero;”⁵³ “venir-articolato” (*ausgegliedert-werden*), spiega Spann, significa “venir-creato” (*geschaffen werden*), per cui, ogni essere è un “creare attraverso un venir-creato” (*Schaffen aus Geschaffenwerden*).⁵⁴ L'essere in quanto tale si dà, quindi, per il filosofo viennese, come una costruzione gerarchica in cui ogni singolo essere, per poter creare, ossia articolare altro essere ad esso subordinato, deve

⁵⁰ Cfr. in particolare Othmar Spann, *Kategorienlehre*, cit., pp. 101 ss.

⁵¹ Sulle categorie, quali *Urformen* dell'essere, ossia articolazione, ricongiunzione ecc. cfr. Othmar Spann, *Kategorienlehre*, cit., pp.

⁵² Cfr. Othmar Spann, *Der Schöpfungsgang des Geistes*, cit., pp. 391 ss.

⁵³ Othmar Spann, *Der Schöpfungsgang des Geistes*, cit., pp. 47.

⁵⁴ Othmar Spann, *Der Schöpfungsgang des Geistes*, cit., pp. 47 ss.

necessariamente radicarsi nell'essere di grado superiore che lo ha creato.⁵⁵ Ciò culmina in un creare supremo, un “creare originario” (*Urschaffen*). In questi termini, Spann risolve anche il problema del rapporto tra atto e potenza e quello tra essere ed esistenza: ciò che crea è il reale, ossia ciò che è in atto (*actu*) rispetto a ciò che da esso viene creato e che è in potenza; invece, rispetto all'essere di grado superiore, esso stesso è nella condizione di potenza, ossia in divenire.⁵⁶

L'Autore nega, inoltre, che essenza (*Wesenheit*) ed esistenza (*Dasein*) possano venire separati, come fanno coloro che distinguono il *Was* (*quid est*) dal *Dass* (*quo est*), Spann è convinto che questa concezione derivi dal nominalismo, che concepisce l'essere come il predicato più generale e più vuoto delle cose; l'esistenza invece non si aggiunge dall'esterno all'essenza e non si dà mai un'essenza che non sia, perché l'essere non è un predicato ma la fonte di tutti i predicati e di tutte le proprietà.⁵⁷ Ciò spiega il favore con il quale Spann, seguendo su questo punto Hegel – e contro Kant –, guarda alla prova ontologica dell'esistenza di Dio di sant'Anselmo d'Aosta.⁵⁸ L'ontologismo creazionista del viennese – in cui l'essere è posto a fondamento delle essenze –, sembrerebbe sfuggire alla “flessione essenzialista” tipica del pensiero tardo-medievale e moderno.⁵⁹ In effetti, però, non è così: infatti, anche Spann partecipa, a suo modo, a quella che Cornelio Fabro ha definito la “deviazione speculativa più grave della scuola tomista storica”, ossia “il passaggio dall'*esse* (o *actus essendi*) di Tommaso all'*existentia* dell'estrinsecismo avicenniano.”⁶⁰ San Tommaso interpreta infatti l'essere come ‘atto d'essere’ (*esse ut actus*), mentre una tradizione di pensiero che risale ad Avicenna, e che passa per sant'Alberto Magno, Francisco Suarez, Giovanni di San Tommaso, e giunge fino ai suareziani otto-novecenteschi, considera l'essere come *esse in actu*, ossia come “essenza realizzata.”⁶¹ In Spann – che d'altronde si forma, per la

⁵⁵ Ciò avviene attraverso l'intuizione del suo fondamento (*Eingebung*). Cfr. Othmar Spann, *Der Schöpfungsgang des Geistes*, cit., pp. 52 ss.

⁵⁶ Su tutto ciò Othmar Spann, *der Schöpfungsgang des Geistes*, cit., pp. 89 ss.

⁵⁷ Cfr. Othmar Spann, *Der Schöpfungsgang des Geistes*, cit., pp. 100 ss.

⁵⁸ Sulla *Gotteslehre* in Spann cfr. Othmar Spann, *Der Schöpfungsgang des Geistes*, cit., pp. 117 ss. La difesa hegeliana della prova ontologica dell'esistenza di Dio di sant'Anselmo si trova in Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830), a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1996, pp. 179-181.

⁵⁹ Cfr. ad esempio l'ormai classico studio di Étienne Gilson *L'essere e l'essenza*, Massimo, Milano 1988 (che interpreta però l'essere come *existentia*), e Cornelio Fabro, *Introduzione a San Tommaso – La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Ares, Milano 1997, pp. 269 ss. (che interpreta invece l'*esse* dell'Aquinata come *actus essendi*).

⁶⁰ Cornelio Fabro, *Introduzione a San Tommaso – La metafisica tomista e il pensiero moderno*, cit., pp. 269 ss.

⁶¹ Così Cornelio Fabro, *Introduzione a San Tommaso – La metafisica tomista e il pensiero moderno*, cit., p. 271 in fondo. Cfr. Avicenna, *Libro della guarigione. Le cose divine*, a cura di Amos Bertolacci, UTET, Torino 2008. Uno studio sulla critica

metafisica, sull'opera di un illustre suareziano come Joseph Kleutgen⁶² - la struttura della realtà secondo un ordine di interezze che si articolano l'una nell'altra fa sì che l'essere che rende possibile un'essenza si debba necessariamente identificare – a sua volta – con un'essenza rispetto ad un essere di grado superiore.⁶³

Tutto ciò ha profonde conseguenze sulla teoria spanniana della conoscenza della realtà, ed è alla radice della differenza tra la sua filosofia sociale e politica e quella dei teorici cattolici dell'etica sociale. Per l'Aquinate e per i suoi seguaci più fedeli, la conoscenza parte sempre dal mondo sensibile, di cui è possibile conoscere le cause efficienti, materiali, e le cause finali. L'intelletto agente astrae le 'forme' – quali universali -, e conosce in tal modo le essenze (*quidditates*);⁶⁴ da queste, poi, attraverso l'atto che le fa essere, per partecipazione è possibile giungere all'atto primo che è Dio.⁶⁵ Non così per l'universalismo di Spann: il filosofo austriaco, negando le quattro cause aristoteliche, nega la possibilità

tommasiana al cosiddetto 'agostinismo avicennizzante' è quello di Étienne Gilson, *Tommaso contro Agostino*, Medusa, Milano 2010.

⁶² Sul suarezismo di Joseph Kleutgen cfr. Etienne Gilson, *L'essere e l'essenza*, cit., pp. 143 ss. Tra gli autori della neoscolastica Spann fa riferimento, oltre che a Kleutgen (*Die Philosophie der Voeseit*), anche ad Albert Stöckl e a Joseph Geysler. Cfr. Othmar Spann, *Der Schöpfungsgang des Geistes*, cit., p. 24, nota 1.

⁶³ Louis Cognet spiega bene la differenza tra la teoria della conoscenza di san Tommaso e dei suoi allievi e quella che egli fa derivare dal neoplatonismo, e che passa attraverso Avicenna e sant'Alberto Magno: "Il tomismo aristotelico è segnato dalla sua gerarchizzazione e dal suo intellettualismo. In esso Dio non può essere raggiunto altro che tramite la gerarchia degli esseri, ma la parola gerarchia ha qui un senso molto diverso da quello che assume nel contesto platonico. Designa la scala secondo cui gli esseri sono posti in ordini diversi, ordini organicamente scanditi e non inseriti gli uni negli altri: un essere dell'ordine superiore non contiene affatto gli esseri dell'ordine inferiore. Anche se gli ordini sono nettamente separati, la continuità dall'uno all'altro è assicurata dall'analogia, ed è attraverso l'analogia con l'ordine inferiore che lo spirito può cogliere gli esseri dell'ordine superiore. Dio stesso, al vertice di questa scala, è raggiunto per analogia con le creature. Un tale raggiungimento suppone un atto conoscitivo di ordine intellettuale, costruito a partire dalla conoscenza sensibile. In questa prospettiva l'intelletto attivo è prima di tutto orientato verso il sensibile; è una potenza di astrazione capace di trarre dal sensibile e dal particolare l'intelligibile e l'universale. Così Dio non può essere raggiunto che attraverso la mediazione del creato, cercandolo fuori di sé attraverso il sensibile con un metodo di estroversione... Al contrario, quello che si potrebbe chiamare l'albertinismo platonizzante, che trionfa in Germania nel XIV secolo, si caratterizza per l'esemplarismo e l'essenzialismo. Il tema centrale è il fatto che tutti gli esseri preesistono dall'eternità nell'intelligenza divina tramite l'idea, in senso platonico, che Dio ne ha, e che è il loro *esse ideale*, il loro esemplare o archetipo. Dio porta così in sé l'archetipo di tutti i possibili; quando uno di essi si realizza nell'esistenza concreta, non è però separato interamente dall'essenza divina e continua ad esservi unito come al suo esemplare. Ciò è particolarmente vero dell'anima umana, che è creata a immagine di Dio in modo tutto speciale, e che mantiene il suo archetipo divino, racchiuso nel più profondo di sé. Così, dunque, l'essenza divina può essere raggiunta in ogni essenza creata, ma tramite il contatto con quella essenza stessa, e l'anima dell'uomo, soprattutto, può cogliere Dio in se stessa con un movimento di introversione. In questa prospettiva essenzialista ogni mediazione intellettuale è superflua..." Louis Cognet, *Introduzione ai mistici renano-fiamminghi*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991, pp. 18-19.

⁶⁴ Cfr. San Tommaso d'Aquino, *L'ente e l'essenza*. Sul concetto di intelletto agente e possibile nell'Aquinate: Id., *La Somma Teologica*, I, qq. 84-89; Id., *Somma contro i Gentili*, II, capp. 66-78; Id., *Compendio di Teologia*, in part. capp. 79-92. La tesi centrale di Gilbert K. Chesterton, nella sua brillante introduzione a san Tommaso d'Aquino, è che la dottrina aristotelico-tomista dell'astrazione degli universali dai sensi è strettamente legata alla redenzione del mondo ad opera di Cristo: "Dopo che l'incarnazione era diventata il concetto alla base della nostra civiltà, un ritorno al materialismo era diventato inevitabile, nel senso che attribuiva un valore alla materia e alla creazione del corpo. Una volta risorto Cristo, era inevitabile che risorgesse Aristotele." Gilbert K. Chesterton, *San Tommaso d'Aquino*, Lindau, Torino 2008, p. 120. Sulla filosofia della conoscenza dell'Aquinate cfr. Bernard Lonergan s.j., *Conoscenza e interiorità – Il Verbum nel pensiero di s. Tommaso*, EDB, Bologna 1984.

⁶⁵ Cfr. Cornelio Fabro, *Introduzione a San Tommaso – La metafisica tomista e il pensiero moderno*, cit., in part. pp. 56 ss. e pp. 221 ss. e p. 273.

stessa di conoscere la realtà a partire dal mondo empirico; nella *Ganzheitslehre*, la conoscibilità di ogni cosa, sia essa di natura materiale o spirituale, riposa nell'intero di cui ciascuna è parte.⁶⁶ La teoria spagniana della conoscenza è centrata quindi sul concetto di “intuizione” (*Eingebung*), che è sempre intuizione di un'interezza grazie all'interezza di grado superiore, in cui la prima è ricongiunta e ha il proprio centro; e poiché la realtà ha una struttura a gradi secondo un ordine di specie e generi, l'intuizione si radica fin dall'inizio nell'interezza prima, ossia in Dio, che è il “centro originario” (*Urmittle*) di tutto. La conoscenza in Spann non muove quindi dal particolare verso l'universale (come in Aristotele e in san Tommaso), ma dall'universale di nuovo verso se stesso.

Questa impostazione conduce Spann, attraverso soprattutto la parte di *Schöpfungsgang des Geistes* dedicata allo studio dello “spirito soggettivo” (Pneumatologia), e poi *Philosophenspiegel* (1933) e *Erkenne Dich selbst* (1935), ad una ‘mistica’ della conoscenza, nella quale ha sempre più importanza il rapporto con l'opera e con il pensiero di Meister Eckehart.⁶⁷ Al domenicano tedesco è infatti dedicato uno degli ultimi saggi pubblicati in vita dall'Autore, *Meister Eckeharts mystische Erkenntnislehre* (1948), e un'intera monografia, *Meister Eckeharts mystische Philosophie*, già pronta nel '48, ma pubblicata però postuma, solo nel '74, nella sua Gesamtausgabe.⁶⁸ In *Philosophenspiegel*, Spann definisce la mistica come “vocazione” (*Berufung*) e come ritorno ad un “Immediato” (*Unmittelbare*), come un “raccolgimento (*Einkehr*) dello spirito nel suo originario mondo interiore.”⁶⁹ Ciò che la contraddistingue non è tanto lo sviluppo concettuale – che essa, anzi, condivide con i sistemi filosofici d'impronta idealistica –, quanto il raggiungimento di un'esperienza viva (*Erlebnis*).⁷⁰ Punti fondamentali della mistica sono, per Spann, l'idea che ci sia nell'uomo qualcosa di uguale, dal punto di vista della sostanza, a Dio, il “fondo

⁶⁶ Othmar Spann, *Der Schöpfungsgang des Geistes*, cit., p. 454: “Nessun intero è concepibile, senza essere contenuto in un intero di grado superiore. Nella “disposizione ad essere-contenuto” (*Befasstheit*) è implicito che l'intero di grado superiore vive in quello di grado inferiore.”

⁶⁷ Eckehart è già presente nella *Gesellschaftslehre* (con l'*Abgeschiedenheit*: op. cit., pp. 184 ss.) e anche nella *Kategorienlehre*, accanto ad altri autori della mistica germanica, come ad esempio Taulero ed Angelo Silesio.

⁶⁸ Il saggio del '48, con alcune modifiche, è inserito dall'Autore nella monografia che sarà pubblicata postuma: Othmar Spann, *Meister Eckeharts mystische Philosophie im Zusammenhang ihrer Lehrbegriffe dargestellt*, Othmar Spann Gesamtausgabe, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Band 18, Graz 1974 (pp. 160 ss.).

⁶⁹ Othmar Spann, *Philosophenspiegel – Die Hauptlehren der Philosophie begrifflich und geschichtlich dargestellt*, Othmar Spann Gesamtausgabe, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Band 13, Graz 1974, p. 352.

⁷⁰ Othmar Spann, *Philosophenspiegel*, cit., pp. 362-263. In quest'opera Spann classifica i diversi sistemi filosofici secondo un ordine legato alle potenzialità attribuite alla conoscenza: parte quindi dall'empirismo e dal sensismo, attraverso l'idealismo gnoseologico fino ai sistemi dell'idealismo oggettivo per giungere, da ultimo, alla mistica. Egli nota come la mistica segua anche nel tempo i sistemi dell'idealismo: così i neoplatonici seguono Platone ed Aristotele, e la mistica medievale segue la scolastica (ivi).

dell'anima" (*Grund der Seele*) - che Eckehart chiama *Fünklein* -, e che l'uomo possa raggiungere un tale nucleo del suo essere attraverso il cosiddetto "distacco" (*Abgeschiedenheit*). Per questo, afferma il filosofo viennese, la mistica non è dottrina ma sapienza (*Weisheit*) e "arte di vivere" (*Lebenskunst*).⁷¹ Su queste basi, Spann fonda la sua dottrina mistica della conoscenza: la fonte ultima del sapere, infatti, si ottiene partecipando alla vita divina, presente, appunto col *Fünklein*, nell'uomo. Questi deve giungere ad un "vivere con Dio" (*Mitleben mit Gott*) - ciò che Eckehart chiama la "nascita di Dio nell'anima" -. L'uomo può quindi conoscere la realtà 'in Dio', perché Dio la conosce e la crea in lui: Spann esprime tutto ciò con il concetto di "conoscere dal venir conosciuti attraverso Dio" (*Erkennen aus dem Erkanntwerden durch Gott*).⁷²

§ 4. Spann filosofo cristiano?

L'aver fatto propria l'idea eckehartiana di *Fünklein* - ossia di Dio che abita nel fondo dell'animo umano -, conduce Spann a sviluppare un'idea di religione fortemente interiorizzata ed intellettualistica. Già in *Schöpfungsgang des Geistes* e in *Erkenne Dich selbst*, Spann aveva indagato il modo di rapportarsi dell'io al "fondamento inoggettivabile dello spirito" (*Unoffenbarer Geistesgrund*);⁷³ nell'ultimo lavoro monografico pubblicato in vita, *Religionsphilosophie* (1947), egli giunge - quindi - alla definizione di religione come la "consapevolezza della ricongiunzione dell'uomo in Dio" (*Bewusstsein der Rückverbundenheit des Menschen in Gott*).⁷⁴ Da sempre, l'uomo possiede una consapevolezza soprasensibile di Dio, che l'Autore identifica con la fede (*Glaube*): infatti - spiega Spann - il credere non è un semplice tener per vero (*Fürwahrhalten*),

⁷¹ Othmar Spann, *Philosophenspiegel*, cit., pp. 362-363. Tutto ciò è approfondito dall'analisi dell'opera di Eckehart in Othmar Spann, *Meister Eckeharts mystische Philosophie im Zusammenhang ihrer Lehrbegriffe dargestellt*, cit.

⁷² Su tutto ciò Othmar Spann, *Meister Eckeharts mystische Erkenntnislehre*, in Othmar Spann, *Kleine Schriften zur Wirtschafts- und Gesellschaftslehre*, Othmar Spann Gesamtausgabe, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Band 8, Graz 1975, pp. 291 ss. Spann si rifa, in questo saggio, alla riformulazione del cogito di Cartesio da parte di Franz von Baader, secondo il quale "penso dunque sono pensato" (*cogito ergo cogitor*). Per Cornelio Fabro *l'intelligere est ipsum esse dei* derivante da Eckehart e prima ancora dalla "Scuola albertista" d'impronta neoplatonica e avicennista, si contrappone all'*ipsum esse* quale "costitutivo metafisico di Dio" dell'Aquinata e rappresenta l'origine stessa della filosofia moderna. Cfr. Cornelio Fabro, *Introduzione a San Tommaso - La metafisica tomista e il pensiero moderno*, cit., p. 268.

⁷³ Cfr. Othmar Spann, *Erkenne Dich selbst*, Gustav Fischer, Jena 1935, pp. 16 ss.

⁷⁴ Othmar Spann, *Religionsphilosophie*, cit., p. 5.

ma è la fonte stessa della religione, che riposa “in un’immediata intima esperienza viva (*Erlebnis*) del trascendente.”, in un’esperienza mistica.⁷⁵

E’ facile ravvisare subito la differenza tra questa concezione di religione - vicina in qualche modo alla *affectuosa cum divinitate communio* dei modernisti⁷⁶ - e quella propria della teologia cattolica, per la quale la religione “dice ordine a Dio”;⁷⁷ infatti, a Dio ci si ordina non solo attraverso una virtù dell’intelletto, bensì anche attraverso la volontà e quindi l’agire;⁷⁸ in particolare, ciò significa esercitare in pieno la virtù cardinale della giustizia, come ‘dare a Dio ciò che gli spetta’.

Anche per il concetto di fede vi sono alcune importanti differenze tra l’universalismo e la dottrina cattolica. In Spann la fede, intesa come consapevolezza del ricongiungimento a Dio, è un genere di conoscenza intuitiva, sovrasensibile ma innata – quindi naturale -, alla quale il singolo essere umano può dare la sua adesione (*Annahme, acceptatio*) e renderla così, anche se mai in modo pieno, oggetto del suo pensiero.⁷⁹ Nel cattolicesimo, invece, “la dottrina della fede, che Dio ha rivelato, non è stata proposta all’intelligenza umana come un sistema filosofico da perfezionare;” la fede, infatti, è “come un divino deposito, ... affidata alla chiesa, sposa di Cristo, perché la custodisca fedelmente e infallibilmente la proclami.”⁸⁰ In questo senso, il concetto spanniano di fede diverge da quello cattolico su due punti fondamentali: dal punto di vista della sua realizzazione, la fede è sì un atto intellettuale di assenso ma - in quanto virtù ‘infusa’ - in essa gioca un ruolo fondamentale la grazia, che opera “muovendo” la volontà.⁸¹ Inoltre, sembra esserci una divergenza anche dal punto di vista dell’ordine tra le virtù sovranaturali: infatti, nella dottrina cattolica la fede è sì la prima tra le virtù – come

⁷⁵ Othmar Spann, *Religionsphilosophie*, cit., pp. 11 ss.

⁷⁶ Così Ad. Tanqueray, *Brevior synopsis theologiae dogmaticae*, Typis Societatis Sancti Joannis Evangel., Desclée & Socii, Parisiis Tornaci Romae 1925, pp. 11-12. Nella sua enciclica sul modernismo, san Pio X illustra quello che egli definisce il “principio dell’immanenza religiosa,” secondo il quale la fede è considerata “un sentimento che nasce dal bisogno della divinità;” questo “bisogno del divino, senza verun atto della mente, secondo che vuole il fideismo, fa scattare nell’animo già inclinato a religione un certo particolar sentimento; il quale, sia come oggetto sia come causa interna, ha implicata in sé la realtà del divino e congiunge in certa guisa l’uomo con Dio. A questo sentimento appunto si dà dai modernisti il nome di fede e lo ritengono quale inizio di religione.” San Pio X, *Pascendi* (1907).

⁷⁷ San Tommaso d’Aquino, *La Somma Teologica*, II-II, q. 81, a. 1.

⁷⁸ Ad. Tanqueray, *Brevior synopsis theologiae dogmaticae*, cit., pp. 17-18.

⁷⁹ Cfr. Othmar Spann, *Erkenne Dich selbst*, cit., pp. 35: per Spann la “consapevolezza soprasensibile” (*Übersinliche Bewusstsein*) – può essere intuita ed elaborata dal pensiero grazie alla “consapevolezza della dualizzazione” (*Gezweigsbewusstsein*) tra esseri umani, ossia all’amore (ivi, p. 23).

⁸⁰ *Costituzione dogmatica sulla fede cattolica Dei Filii*, IV.

⁸¹ L’Aquinato definisce ad esempio il credere “un atto dell’intelletto che aderisce alla verità divina sotto il comando della volontà mossa da Dio mediante la grazia”. San Tommaso d’Aquino, *La Somma Teologica*, II-II, q. 2, a. 9.

nell'universalismo -, ma solo secondo un ordine "di origine", perché è la carità che ha il primato secondo un ordine "di perfezione", in quanto unica tra le virtù teologali che permane nello stato di beatitudine, rappresentando la piena realizzazione dell'uomo attraverso il modello di vita di Gesù Cristo.⁸² Tutto ciò rivela il fatto che in Spann non c'è una chiara distinzione tra una realizzazione naturale e una soprannaturale di vita, e ciò ha importanti conseguenze sia sul piano soteriologico che su quello ecclesiologico, perché, se la partecipazione alla verità e alla vita divina ha una natura solo interiore e intellettuale, e non è legata in modo specifico alla grazia e ai sacramenti quali "segni visibili della salvezza",⁸³ allora viene meno anche la centralità della Chiesa nell'economia della salvezza. La *Ganzheitslehre* va certamente inserita nel clima culturale da cui è sorta l'ecclesiologia del 'corpo mistico di Cristo' - così com'essa è stata elaborata, nel corso del XIX secolo, ad esempio da autori come Johann Baptist Franzelin o Matthias Joseph Scheeben -, giunta a compimento con l'enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII (1943).⁸⁴ L'idea di 'corpo mistico' è applicata da Spann all'ordine sociale e politico - come già aveva notato Erich Przywara⁸⁵ -, ma non alla chiesa, che nel viennese resta, alla fine, un concetto sociologico. Infatti, in *Gesellschaftslehre* la chiesa è definita l'"istituzionalizzazione delle somme comunità spirituali, della religione",⁸⁶ e in tal modo, l'Autore la subordina allo stato - quale forma unitaria di tutte le istituzioni -. Proprio per questa dottrina egli è stato avvicinato ad una tradizione politica e spirituale di matrice 'giuseppinista' e a quello che è stato definito il 'cattolicesimo riformato di Boemia'.⁸⁷

⁸² Cfr. Antonio Royo Marin o. p., *Teologia della perfezione cristiana*, ed. Paoline, Roma 1965, p. 126.

⁸³ Cfr. *Catechismo della Chiesa cattolica*, § 774. La grazia è infatti la "causa formalis" della santificazione dell'uomo, i sacramenti la "causa instrumentalis". Così Ad. Tanquerey, *Brevior synopsis theologiae dogmaticae*, cit., pp. 508 ss.

⁸⁴ Sulla correnti otto-novecentesche dell'ecclesiologia cfr. Ettore Malnati, *La Chiesa - Sviluppo storico dell'ecclesiologia*, Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 91 ss., e Joseph Ratzinger, papa Benedetto XVI, *Perché siamo ancora nella Chiesa*, Rizzoli, Milano 2008, pp. 117 ss. Di Scheeben, massimo teologo della Chiesa intesa come 'corpo mistico di Cristo', cfr. Matthias Joseph Scheeben, *Die Mysterien des Christentum* (1865), Herder, Freiburg im Briesgau 1941. Esponente italiano di questa corrente teologica è Francesco Olgiati. Cfr. Francesco Olgiati, *Il Sillabario della teologia*, Vita e Pensiero, Milano 1953. Spann dimostra di conoscere l'opera di Scheeben in Othmar Spann, *Der Schöpfungsgang des Geistes*, cit., pp. 398-399.

⁸⁵ Eric Przywara, *Deutsche Front*, cit., pp. 156 ss. Sull'uso spanniano del concetto di 'corpo mistico di Cristo' cfr. ad esempio Othmar Spann, *Kämpfende Wissenschaft*, cit., pp. 103 ss. e Othmar Spann, *Religionsphilosophie*, cit., pp. 357-358. Cfr. anche il saggio del seguace di Spann Franz Landmesser, *Die liberal-kapitalistische Wirtschaftsentwicklung und die katholische Sozialidee*, "Schönere Zukunft", 1933, pp. 359-360 e pp. 381 ss. L'analisi del passaggio, in epoca tardo-medievale, del simbolo del 'corpo mistico di Cristo' dalla Chiesa allo stato si trova in Eric Voegelin, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968, pp. 95 ss.

⁸⁶ Othmar Spann, *Gesellschaftslehre*, cit., p. 419-420. In *Religionsphilosophie* si trova una filosofia del Cristianesimo (ivi, pp. 333 ss.), non però un'ecclesiologia.

⁸⁷ La religione ha il primato sullo stato, ma la chiesa, come istituzione, è subordinata allo stato inteso come "manifestazione unitaria" (*Einheitserscheinung*) dell'agire istituzionalizzante. Così Spann: "Staat ist vor Kirche; dagegen: Religion ist vor Staat." Othmar Spann, *Gesellschaftsphilosophie*, cit., p. 157. Oswald von Nell-Breuning critica questa dottrina rifacendosi al principio, ribadito da Leone XIII, secondo cui stato e Chiesa sono *utraque in genere suo maxima*. Cfr. Oswald von Nell-Breuning, *Die*

C'è, infine, un ulteriore problema in Spann, che si accentua nella produzione scientifica degli ultimi anni, in particolare in *Religionsphilosophie*: il rapporto che egli delinea tra l'esperienza religiosa, di carattere interiore, e le molteplici religioni positive della storia dell'umanità, in cui diventa più chiaro il suo retroterra spiritualista e 'modernista' e si comprende, a questo punto, anche l'interesse che egli matura, nell'ultima sua produzione, per Julius Evola – un interesse testimoniato dalla citazione in *Religionsphilosophie* dell'opera evoliana *La dottrina del risveglio. Saggio sull'asceti buddhista* (1943) -.⁸⁸ Nel 1964, il giovane Joseph Ratzinger, in un suo saggio dal titolo *Unità e molteplicità delle religioni – Il posto della fede cristiana nella storia delle religioni*,⁸⁹ fa riferimento, accanto a Friedrich Heiler e Mircea Eliade, anche a Spann, quale figura rappresentativa della “filosofia moderna della religione.”⁹⁰ Per Ratzinger, questa giunge ad affermare una “nascosta identità” di tutte le religioni: “Secondo la sua concezione, qualsiasi religione, nella misura in cui è “autentica”, ha il suo punto di partenza in quella forma d'intima esperienza del divino che i mistici di tutti i tempi e di tutti i luoghi, uniti in ultima analisi, hanno sempre vissuto e vivono. Ogni religione in fondo poggerrebbe sull'esperienza vissuta del mistico, il quale solo consegue il contatto diretto col divino e poi ne trasmette la cognizione a quei tanti a cui non è dato compiere tale esperienza”.⁹¹ Il rischio di una tale concezione filosofico-religiosa risiederebbe, per Ratzinger, in un'assolutizzazione antistorica dell'esperienza mistica quale unica via di “uscita dal mito”, mentre il teologo bavarese abbozza un percorso che, nel suo procedere storico-spirituale, ha preso, di volta in volta, la forma non solo della mistica, ma anche della “rivoluzione monoteista” (Israele) e dell’“illuminismo” (Grecia).⁹² Sviluppando effettivamente un unico “processo di differenziazione” (E.

falsche Ganzheitslehre: Universalismus, cit., p. 751. Sul rapporto tra Spann ed il cattolicesimo riformato di Boemia cfr. William M. Johnston, *The Austrian Mind – An Intellectual and Social History 1848-1938*, University of California Press, Berkeley Los Angeles London 1983, pp. 311 ss. Cfr. anche Peter Kampits, *Fra apparenza e realtà – Breve storia della filosofia austriaca*, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 137 ss.

⁸⁸ Othmar Spann, *Religionsphilosophie*, cit., p. 129.

⁸⁹ Ora in Joseph Ratzinger, *Fede Verità Tolleranza – Il Cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2005, pp. 13 ss. Il saggio era in origine un contributo ad un collettaneo in onore di Karl Rahner.

⁹⁰ Il riferimento di Ratzinger è all'opera di Spann *Religionsphilosophie*, cfr. Joseph Ratzinger, *Fede Verità Tolleranza – Il Cristianesimo e le religioni del mondo*, cit., p. 24.

⁹¹ Joseph Ratzinger, *Fede Verità Tolleranza – Il Cristianesimo e le religioni del mondo*, cit., p. 24.

⁹² Questa tesi ratzingeriana di filosofia della religione e della cultura, di una pluralità di forme di uscita dal mito, ha come suoi precursori Alois Dempf, che in *Autocritica della filosofia* (1947) distingue un'imperiologia, un'ecclesiologia e una sofologia, Karl Jaspers, che – seguendo in ciò Lasaulx - parla di una “epoca assiale dell'umanità” (*Origine e senso della storia*, 1949), ed Eric Voegelin, che invece nei suoi cinque volumi di *Ordine e storia* (1956-1987) analizza più forme, storicamente parallele, di differenziazione.

Voegelin) in direzione dell'esperienza mistica,⁹³ Spann deve, per prima cosa, porre tutte le religioni 'positive' sullo stesso piano – andando alla ricerca degli elementi che esse hanno in comune, secondo l'idea di una *Urreligion*⁹⁴ - per poi elaborare, come già aveva fatto Schelling nei *Weltalter* e poi nella sua *Filosofia della mitologia e della Rivelazione*, un'interpretazione del Cristianesimo quale compimento ultimo di tutte le molteplici rivelazioni spirituali.⁹⁵

In conclusione, può Spann essere considerato un filosofo cattolico o - in senso più ampio – un filosofo cristiano, o in lui è preponderante la tradizione idealistica e romantica di pensiero? Se per 'filosofia cristiana' intendiamo “tutti quegli importanti sviluppi del pensiero filosofico che non si sarebbero realizzati senza l'apporto, diretto o indiretto, della fede cristiana,”⁹⁶ allora, certamente, in questo senso il viennese può essere considerato un filosofo cristiano. In particolare, sul piano dell'etica sociale il suo contributo alla dottrina sociale della Chiesa – con la sua idea di un inserimento organico del sistema economico nell'ambito della vita sociale e culturale e, più in generale, per il suo riferimento a concetti tratti dalla metafisica classica e dalla teologia medievale -, merita di essere preso di nuovo in considerazione, dopo le roventi polemiche e gli scontri con i gesuiti 'solidaristi' negli anni '30, e di fronte al progressivo impoverimento teoretico – soprattutto dopo il Concilio Vaticano II - dei maestri di formazione più direttamente confessionale, con i conseguenti cedimenti, di volta in volta, nei

⁹³ Su questo punto Spann è vicino allo spiritualismo di Henri Bergson de *Le due fonti della morale e della religione* (1932).

⁹⁴ Cfr. Othmar Spann, *Religionsphilosophie*, cit., pp. 313 ss. San Pio X già aveva messo in evidenza lo stretto rapporto tra il credere quale “esperienza individuale” (l'opinione dei c. d. “pseudomistici”) e la relativizzazione del Cristianesimo: “posta questa dottrina dell'esperienza... ogni religione, sia pure quella degl'idolatri, deve ritenersi siccome vera. Perché infatti non sarà possibile che tali esperienze s'incontrino in ogni religione? E che si siano di fatto incontrate non pochi lo pretendono. E con qual diritto modernisti negheranno la verità ad una esperienza affermata da un islamita? Con qual diritto rivendicheranno esperienze vere pei soli cattolici? Ed infatti i modernisti non negano, concedono anzi, altri velatamente altri apertissimamente, che tutte le religioni sono vere.” San Pio X, *Pascendi*.

⁹⁵ Cfr. Othmar Spann, *Religionsphilosophie*, cit., pp. 333 ss. L'idea di una rivelazione originaria (*Uroffenbarung*) anche nelle religioni non cristiane - che a Spann deriva anche dai suoi legami scientifici e di amicizia con p. Wilhelm Schmidt, il teorico dell'*Urmonotheismus* -, rappresenta un tema fondamentale e controverso dell'ecumenismo cattolico del XX secolo. L'allievo di Spann Walter Becher segue, come il suo maestro, l'idea di una comune “verità delle religioni” e del loro compimento (*Erfüllung*) nel Cristianesimo. Secondo Becher, Spann avrebbe anticipato con la sua filosofia della religione tematiche affrontate, in seguito, nel Concilio Vaticano II. Cfr. Walter Becher, *Der Blick aufs Ganze – Das Weltbild Othmar Spanns*, Universitas, München 1988, pp. 237 ss. in part. pp. 258 ss. Sugli errori teologici e sulle conseguenze dell'ecumenismo postconciliare cfr. Romano Amerio, *Iota Unum – Studio delle variazioni della Chiesa cattolica nel secolo XX*, Fede & Cultura, Verona 2009, pp. 462 ss., e Brunero Gherardini, *Quale accordo fra Cristo e Beliar? Osservazioni teologiche sui problemi, gli equivoci ed i compromessi del dialogo interreligioso*, Fede & Cultura, Verona 2009.

⁹⁶ Così Giovanni Paolo II, *Fides et Ratio* (1998), VI, § 76.

confronti o dello statalismo o del liberismo.⁹⁷ Sul piano della metafisica, l'opera di Spann - certamente più vicina alla tradizione agostiniana del *lumen intellectus* e al neoplatonismo dello Pseudo-Dionigi e di Avicenna che alla dottrina dell'*analogia entis* dell'Aquinate⁹⁸ -, con la sua ontologia, il rinnovamento delle prove dell'esistenza di Dio, la filosofia dello spirito soggettivo e della natura e la sua dottrina delle idee, può rappresentare un interessante e originale tentativo di rinnovare i *preambula fidei*, ossia di recuperare l'esercizio di una ragione e di una teologia naturale nell'epoca del 'pensiero debole'.⁹⁹ Più difficile sembra invece conciliare con l'ortodossia cattolica la filosofia della religione del viennese: la presenza sempre più incisiva nell'ultimo Spann della speculazione mistica di Eckehart, con l'idea della "nascita di Dio nell'anima" e del "distacco" – un'accentuazione forse legata anche al suo doloroso isolamento scientifico e personale durante il nazionalsocialismo e l'immediato secondo dopoguerra -, ha condotto il filosofo austriaco a rafforzare il suo originario apriorismo di matrice idealistica e neokantiana, per dare spazio ad un'idea di religione come pura e immediata esperienza di coscienza, che però ha favorito, nella sua opera, una destoricizzazione della Rivelazione ed una relativizzazione del ruolo della Chiesa. Per la verità, nelle sue opere Spann non è mai venuto meno ad un'impostazione teistica, e alla critica di ogni forma di materialismo, di nominalismo o di panteismo, ma è innegabile che il riferimento ad un autore di difficile interpretazione come Eckehart da un punto di vista teologico può essere fonte di gravi errori, e favorire – come puntualmente è avvenuto nel secondo dopoguerra - la diffusione di dottrine del tutto irreligiose.¹⁰⁰ Proprio però il rapporto di Spann con un autore considerato dagli storici

⁹⁷ Questi danni sono chiari ad esempio nel gesuita Bartolomeo Sorge: egli definisce "ideologia cattolica" la fase della dottrina sociale che va dalla *Rerum Novarum* alla *Quadragesimo Anno* (1891-1931) e ritiene addirittura che all'espressione "dottrina sociale," almeno a partire dal magistero di Giovanni XXIII sia più appropriato sostituire quella di "proposta sociale." Cfr. Bartolomeo Sorge, *Introduzione alla dottrina sociale della Chiesa*, Queriniana, Brescia 2006. Su posizioni opposte al progressismo cattolico – come quello di Sorge -, c'è poi l'indirizzo che concilia cristianesimo e libero mercato. Cfr. ad esempio Dario Antiseri, *L'attualità del pensiero francescano – Risposte dal passato a domande del presente*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008. Entrambi questi schieramenti sono però accomunati dalla lotta contro la ragione naturale di san Tommaso d'Aquino.

⁹⁸ Questo è anche il giudizio di Hans Räber che in un suo lavoro monografico colloca la dottrina spanniana della conoscenza accanto a quella di sant'Agostino, san Bonaventura, Cartesio e Malebranche. Il giudizio risale però al 1937, e non tiene quindi conto degli ultimi sviluppi 'mistici' del pensiero del viennese. Cfr. Hans Räber, *Othmar Spanns Philosophie des Universalismus – Darstellung und Kritik*, Gustav Fischer, Jena 1937, in part. p. 144 ss. Fin dagli anni venti, Spann aveva però cercato di interpretare san Tommaso come un precursore dell'universalismo, inserendo i suoi scritti politici nella collana "Die Herdflamme": cfr. Thomas von Aquino, *Ausgewählte Schriften zur Staats- und Wirtschaftslehre*, hrsg. von F. Schreyvogel, "Die Herdflamme", Gustav Fischer, 3. Band, Jena 1923.

⁹⁹ Così mi ero già espresso in Giovanni Franchi, *Critica dell'individualismo sociale e riscoperta della metafisica in Othmar Spann*, "Trimestre", 2007/1-4, pp. 89 ss.

¹⁰⁰ In Italia, ad esempio, il filosofo e storico della mistica Marco Vannini, ancora in un suo recente scritto (Marco Vannini, *Prego Dio che mi liberi da Dio – La religione come verità e come menzogna*, Bompiani, Milano 2010), contrappone un'idea di religione

del pensiero decisivo per il passaggio dalla scolastica tardo-medievale alla filosofia moderna (C. Fabro)¹⁰¹ è di grande interesse, perché permette di comprendere, da un punto di vista storico-spirituale, il punto di arresto e quindi anche gli effettivi limiti di uno dei tentativi più originali e rigorosi di ritorno al premoderno.

come menzogna (la teologia) ad una forma di religione come gnosi radicale (un 'farsi Dio'); alla falsa religione della Bibbia, la vera religione dell'esperienza mistica di Meister Eckehart, Sebastian Franck o Simone Weil.

¹⁰¹ Cfr. Cornelio Fabro, *Introduzione a San Tommaso – La metafisica tomista e il pensiero moderno*, cit.