La comunità e il nemico. Teodicea e teologia politica in Hegel

di Massimo Borghesi

Hegel presents his philosophy of history as a reformulation of Leibniz's "theodicy", a justification of evil in history from the point of view of Reason. This legitimation of the negative renders Hegelian providence radically different from Christian providence. If good presupposes evil then even the formation of the ethical community presupposes the dialectic of the negative. The state arises to overcome the internal enemy - the individualistic atomism of the economic sphere, and the external enemy - all the other states. War with the external enemy is the tool through which the internal ethic is reconstituted. In this way Hegelian theodicy is nourished on the friend-enemy dialectic which constitutes political theology's form for Carl Schmitt.

1 – Secolarizzazione e teodicea

Volendo chiarire, di fronte ai suoi studenti berlinesi, il concetto di filosofia della storia, Hegel affermava che: «l'unico pensiero che essa porta con sé è il semplice pensiero della *ragione*: che la ragione governi il mondo, e che quindi anche la storia universale debba essersi svolta razionalmente»[1]. Secondo il filosofo «dobbiamo ricercare nella storia un fine universale, il fine ultimo del mondo, e non uno scopo particolare dello spirito soggettivo o del sentimento; lo dobbiamo intendere attraverso la ragione, che non può porre il proprio interesse in un particolare scopo finito, ma solo in quello assoluto»[2]. Questo fine universale, assoluto, della storia viene indicato, nella concezione religiosa, con il nome di Provvidenza. È proprio dell'idea «della verità religiosa, che il mondo non sia abbandonato al caso e a cause estrinseche ed accidentali, ma che una *provvidenza* lo governi»[3]. L'analogia con l'idea "filosofica" della Ragione come fine della storia è forte. Non al punto, però, secondo Hegel, da togliere la diversità delle prospettive. Questa dipende dal fatto che la Provvidenza "religiosa" non arriva alla concreta determinazione del rapporto tra universale e particolare, tra il divino e il mondano. Essa lascia questa relazione in un quadro di incertezza; non scioglie il nodo, agli occhi della ragione, di una determinazione completa. Provvidenza e Ragione non coincidono.

> Ma procedendo oltre, si rivela anche la differenza, anzi l'opposizione, fra questa credenza [della Provvidenza] e il nostro principio, proprio allo stesso modo in cui essa si manifestava fra le tesi di Anassagora e l'esigenza che Socrate faceva valere rispetto ad essa. Quella credenza è infatti parimenti indeterminata, *fede nella provvidenza* in generale, e non investe la realtà definita, non si applica al tutto, al complessivo corso degli eventi del mondo. […]. Si resta sul piano dell'astrazione [e si vuol] fare valere [l'idea della provvidenza] solo in generale, [senza applicarla al concreto]. Ora, questo elemento determinato nella provvidenza, onde essa agisce in questo in quel modo, prende il nome di *piano* della provvidenza stessa. (Questo suo piano è il fine, mentre i *piani* ne sono i mezzi). Ma è proprio questo piano che deve restar celato ai nostri occhi, e che anzi sarebbe presunzione voler conoscere[4].

---

1 - G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it. a cura di G. Calogero – C. Fatta, 4 voll., La Nuova Italia, Firenze 1972, vol. I, p. 7.

2 - *Ibid.*, p. 8.

3 - *Ibid.*, pp. 18-19.

4 - *Ibid.*, pp. 19-20.

La Provvidenza religiosa non chiarisce, razionalmente, i suoi "piani". Non consente la delucidazione dei suoi progetti, né la comprensione della specifica connessione tra questi e i singoli eventi storici. I pensieri di Dio trascendono, per la fede, i pensieri dell'uomo. Né per la coscienza filosofica costituirebbe un progresso il fatto che la coscienza credente possa suggerire esempi dell'operare divino in *singoli* casi particolari.

> Quella fede religiosa si oppone, per lo meno, all'applicazione in universale, e così al riconoscimento del piano della provvidenza. Nel particolare, infatti, la fa qua e là valere, e anime pie scorgono in molte singole circostanze, in cui altri non vedono che l'azione del caso, non solo, in generale, disposizioni di Dio, ma in particolare disposizioni della provvidenza, cioè fini che questa in tal modo persegua. Tuttavia ciò suole accadere soltanto in casi singoli; e quando un individuo, p. es., in un caso di estrema necessità riceve inaspettatamente aiuto, possiamo non dargli torto se nella sua riconoscenza eleva subito lo sguardo a Dio. Ma il fine in sé resta di natura limitata; il suo contenuto non è che la finalità particolare di un dato individuo. Nella storia universale abbiamo invece da fare con individualità che sono popoli, con complessi che sono Stati; non possiamo quindi fermarci a tale commercio al minuto (per così dire) della fede nella provvidenza, e nemmeno a quella credenza astratta e indeterminata che si arresta all'asserzione generale di una provvidenza governante il mondo, e non vuole affrontare il concreto. È invece proprio quest'ultimo compito che dobbiamo seriamente proporci. Il concreto, le *vie* della provvidenza sono i mezzi, i fenomeni storici che giacciono innanzi ai nostri occhi e noi non abbiamo che da riferirli a quel principio generale[5].

Nelle sue lezioni berlinesi Hegel tracciava quindi, da subito, una chiara demarcazione tra la sua filosofia della storia e la teologia della storia. La Ragione filosofica deve essere in grado di offrire la legge di connessione tra l'universale e il particolare, deve dominare razionalmente la storia. Al contrario la "fede ingenua" si ferma «all'idea generica di un governo divino del mondo»[6]. Si limita, di volta in volta, ad indicare eventi fortuiti, miracolosi, come prova empirica dell'agire di Dio nel mondo. Questa convinzione troverebbe conferma nella teologia protestante per la quale la inconoscibilità di Dio è il punto fermo della fede. Di fronte a ciò Hegel rivendica il compito della filosofia: sostituirsi alla religione a partire dalla rivendicazione della piena conoscibilità di Dio.

---

5 - *Ibid.*, pp. 20-21.

6 - *Ibid.*, p. 21.

> Si può, come si è detto, sentir spesso tacciare di presunzione il desiderio di conoscere il piano della provvidenza. In ciò è da vedere il portato dell'idea, ormai quasi universalmente passata in assioma, che non si possa conoscere Iddio. E se è la teologia stessa che è giunta a disperare così, è necessario rifugiarsi proprio nella filosofia, quando si voglia conoscere Iddio. Certo, viene imputato alla superbia della ragione il voler sapere qualcosa in proposito. Ma piuttosto si deve dire che la vera umiltà consiste appunto nel riconoscere Iddio in tutto[7].

La conoscenza di questa "totalità" non può limitarsi all'ambito della *natura*, come vuole la teologia tradizionale e il deismo illuminista.

> Una tradizione che ci si tira dietro è quella che la saggezza di Dio vada riconosciuta nella natura. Così fu di moda, un tempo, l'ammirare la sapienza divina in animali e in piante. Si mostra di conoscere Iddio facendo meraviglie di destini umani o di prodotti della natura. Ora, anche concesso che la provvidenza si manifesti in tali oggetti e materie, perché non si manifesterà anche nella storia del mondo? Quella materia parrebbe forse troppo grande? Vero è che, nel fatto, s'immagina di solito la provvidenza come agente solo nel piccolo, e la si pensa come un uomo ricco, che distribuisce elemosine agli uomini e provvede per essi. Se però si crede che la materia della storia universale sia troppo vasta per la provvidenza, si erra, perché la sapienza divina è una e medesima, nel grande e nel piccolo. Nella pianta e nell'insetto essa è tale quale nei destini d'interi popoli e imperi[8].

Il tempo è giunto per una conoscenza adeguata, razionale, della Provvidenza nella storia. «Si deve dire quindi che, anche in senso assoluto, è giunto il tempo in cui questa convinzione, questa certezza, potrà non rimanere soltanto nello stadio dell'intuizione, ma essere pensata, sviluppata, conosciuta, in una determinata scienza»[9].

Nella pagina hegeliana questo "tempo" assume il significato evangelico di *Kairos*. Il *Kairos* filosofico prende il posto di quello teologico, indica l'avvento della Ragione come rivelazione del senso della storia universale. Di una Ragione che non si limita a descrivere ma, come fondamento e origine, produce gli eventi, buoni o brutti che siano, e li utilizza come materiale per la venuta del "suo" Regno.

---

7 - *Ibid.*, p. 22.

8 - *Ibid.*, pp. 22-23.

9 - *Ibid.*, p. 28.

> Dev'essere finalmente giunto il tempo di comprendere anche quella ricca produzione della ragione creatrice, che è la storia del mondo. La nostra conoscenza mira ad acquistare la convinzione che ciò ch'è fine dell'eterna sapienza è venuto in luce, come nel campo della natura, così anche in quello dello spirito che esiste ed opera nel mondo. In questo senso la nostra considerazione è una *teodicea,* una giustificazione di Dio, quale *Leibniz* ha tentato a modo suo, metafisicamente, in categorie ancora determinate e astratte. Tutto il male del mondo, non escluso il male morale, doveva venir compreso nel concetto, e lo spirito pensante essere conciliato con la sua negazione. Ora, è proprio nella storia del mondo che ci si presenta allo sguardo la totale massa del male concreto[10].

La Ragione universale è "teodicea". Essa mira ad una giustificazione che vuole «rendere intellegibile il male di fronte all'assoluto potere della ragione»[11]. In tal modo, com'è evidente, la secolarizzazione dell'idea religiosa di Provvidenza viene a coincidere con quella di teodicea. Si tratta di una identificazione che non è senza problemi. Per secolarizzazione si intende, usualmente, la trasposizione, su un piano immanente e mondano, di contenuti e valori dipendenti da un orizzonte teologico, trascendente. La secolarizzazione rappresenta l'eredità di una tradizione religiosa privata dei suoi fondamenti. Se ciò è pertinente l'affermazione che in Hegel l'Assoluto filosofico rappresenti la secolarizzazione del Dio cristiano non può, però, non apparire problematica[12]. In Hegel, scrive Karl Löwith:

> La storia universale, in quanto realizzazione e secolarizzazione dello spirito cristiano, è la reale teodicea, la giustificazione di Dio nel divenire del mondo. Con questa secolarizzazione della fede cristiana o, come Hegel preferisce, con questa realizzazione dello spirito, egli credeva di essere rimasto fedele allo spirito del cristianesimo e di attuare il regno di Dio sulla terra. E poiché egli trasferì l'attesa cristiana di un compimento finale nel processo storico in quanto tale, considerò la storia del mondo come auto-giustificantesi. «La storia del mondo è il tribunale del mondo». Questa proposizione è, nella sua motivazione originaria – per cui significa che il mondo alla fine della storia si trova di fronte a un tribunale – tan-

---

10 - *Ibid.,* pp. 29-30.

11 - *Ibid.,* p. 30.

12 - Sulla interpretazione hegeliana del cristianesimo si cfr. M. Borghesi, *L'età dello Spirito in Hegel. Dal Vangelo "storico" al Vangelo "eterno",* Studium, Roma 1995; Id., *L'era dello Spirito. Secolarizzazione ed escatologia moderna,* Studium, Roma 2008; Id., Hegel, *La cristologia idealista*, Studium, Roma 2018, con ampia bibliografia (pp. 125-141). Si cfr. anche P. Coda, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel,* Città Nuova, Roma 1987; Id., *L'attualità inattuale della cristologia hegeliana,* in «Filosofia e Teologia», III (1989), 1, pp. 70-90; Id., *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel*, prefazione di V. Vitiello, Città Nuova, Roma 2007.

to religiosa quanto è invece irreligiosa nella sua versione secolare, in cui significa che il giudizio si compie nel processo storico in quanto tale[13].

Se il giudizio di Löwith, per cui «Hegel non si è reso conto della profonda ambiguità del suo grande tentativo di tradurre la teologia in filosofia e di attuare storicamente il regno di Dio»[14] è opinabile, non lo è affatto invece l'asserzione per cui la trascrizione secolarizzata della Provvidenza conduce ad una prospettiva "irreligiosa". "Irreligiosa" non significa solamente "mondana" ma, altresì, contro-religiosa. Nel modello hegeliano non siamo, infatti, di fronte alla mera "trasposizione" di contenuti religiosi su un piano secolare. La secolarizzazione indica, piuttosto, la "sostituzione" dell'idea cristiana con un'*altra* idea di Provvidenza, radicalmente diversa nel suo contenuto. Se infatti, come emerge dalle lezioni sulla filosofia della storia, la Provvidenza coincide con la teodicea allora quella hegeliana è una Provvidenza che non ha più nulla a che fare con quella cristiana. Il modello della sostituzione indica, come chiarisce bene Hans Blumenberg, che l'analogia tra il vecchio e il nuovo paradigma vale solo per la *forma* non per il contenuto[15]. La Ragione hegeliana adempie, in modo diverso, alle funzioni precedentemente assolte dalla Provvidenza cristiana. Essa occupa lo spazio lasciato vuoto dall'idea di Provvidenza "sostituendola" con un nuovo paradigma.

Quanto andiamo dicendo si chiarisce se precisiamo meglio il significato di "teodicea". Da Malebranche a Leibniz la teodicea costituisce la "giustificazione" di Dio (non da parte di Dio) di fronte al male del mondo. Dio diviene l'imputato del tribunale della ragione che richiede le motivazioni che possano legittimare una creazione che, a fronte del male, sembrerebbe essere imperfetta. La diffusione della teodicea, tra '600 e '700, è, in qualche modo, il risultato dell'eclisse di Cristo, della croce di Cristo, nell'illuminismo europeo. È la ragione, e non la passione del Golgota, che deve giustificare il negativo e, con esso, anche l'operare del Dio creatore. Nella raffigurazione leibniziana del migliore dei mondi possibili è implicita l'idea del "non poter essere altrimenti" da parte della natura in quanto *finita.* La giustificazione del male coincide con la sua necessità, con il suo assolvere un compito nell'economia del tutto, nell'armonia complessiva delle parti. Il negativo diviene, anticipando Hegel, la premessa del positivo. Lungo questa direzione *la teodicea conclude nella dialettica, cioè nella giustificazione del male.* Questo processo

---

13 - K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie,* W. Kohlhammer, Stuttgart 1953, tr. it., *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1972, p. 79.

14 - *Ibidem.*

15 - Sulla controversia tra Blumenberg e Löwith riguardo al modello di secolarizzazione cfr. M. Borghesi, *L'era dello Spirito. Secolarizzazione ed escatologia moderna,* cit., pp. 21-46.

si ripercuote, inevitabilmente, nella concezione stessa di Dio. Il nuovo Assoluto è, infatti, un Dio "machiavellico", un Dio astuto che non trae il bene dal male, come nella Provvidenza cristiana, ma che fa emergere il bene - la ragione - "attraverso" il male, grazie ad esso. *Non c'è il bene senza il male: questa è la legge della dialettica.* L'Assoluto è qui l'Idea che, come un novello Moloch, abbisogna di vittime sacrificali per realizzarsi. Queste vittime sono i singoli, le loro passioni, strumenti inconsapevoli della Ragione universale. Come afferma Hegel:

> L'interesse particolare della passione è perciò inscindibile dall'attuazione dell'universale, poiché è dal particolare e determinato, e dalla sua negazione, che risulta l'universale. Il particolare ha il suo proprio interesse nella storia del mondo: esso è qualcosa di finito, e come tale deve perire. È il particolare, in cui ogni elemento si spossa combattendo contro l'altro, e una parte va in rovina. Ma appunto dalla lotta, dal venir meno del particolare, risulta l'universale. Questo non viene turbato. Non è l'idea universale che si espone al contrasto e alla lotta, che si mette in pericolo; essa si tiene non tocca e immune nello sfondo, e manda a consumarsi nella lotta il particolare della passione. Si può chiamare *astuzia della ragione* il fatto che quest'ultima faccia agire per sé le passioni, e che quanto le serve di strumento per tradursi in esistenza abbia da ciò scapito e danno. Esso è infatti il fenomeno, di cui una parte è nulla e una parte affermativa. Il particolare è per lo più troppo poco importante a paragone dell'universale: gli individui vengono sacrificati e abbandonati al loro destino. L'idea paga il tributo dell'esistenza e della caducità non di sua tasca, ma con le passioni degli individui[16].

L'«astuzia della ragione» costituisce il volto della "nuova" Provvidenza, dell'Assoluto per cui «gli individui vengono *sacrificati*» e il male è necessario. Questa idea – della necessità del male – attraverserà, proprio grazie all'influenza di Hegel, tutto il pensiero tedesco tra '800 e '900. Come scrive Friedrich Meinecke:

> Ma di un'efficacia enorme fu la sua idea dell'astuzia della ragione, la quale dal male trae il bene. Tutta l'esperienza della vita e della storia confermava di fatto la sinistra connessione fra il male e il bene. Ma l'influenza fatale di Hegel sul pensiero della politica di potenza in Germania consistette in questo, che per

---

16 - G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, I, cit., pp. 97-98. Nei *Lineamenti di filosofia del diritto* la dimensione "sacrificale" compete soprattutto alla classe militare: «Mentre che il sacrificio per l'individualità dello Stato è il rapporto sostanziale di tutti e quindi dovere universale, tale rapporto in pari tempo, inteso come l'un lato dell'idealità di contro alla realtà del sussistere particolare, diviene esso stesso un rapporto particolare, e ad esso vien dedicato un proprio ceto, il ceto del valore militare» (G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto,* tr. it., a cura di G. Marini, Laterza, Bari 1991, § 325, p. 258).

> la sua dottrina poteva essere dimenticato quello che di sinistro vi era in quella connessione e una luce capace di scusarlo poteva cadere anche sul lato naturale e oscuro della ragion di stato. La dottrina dell'astuzia della ragione non era altro che la logica conseguenza della filosofia dell'identità, la quale aveva bisogno di questo mezzo per poter provare l'unità, e la ragionevolezza dell'insieme della connessione del mondo. «La filosofia trasfigura la realtà, che sembra ingiusta, nel razionale». Ma questa specie di teodicea e lo straordinario ottimismo col quale la filosofia dell'identità insegnava a guardare la realtà, nascondeva in sé anche il grave pericolo di ottundere il sentimento morale prendendo con troppa leggerezza gli eccessi della politica di potenza[17].

2 – La guerra e la necessità del nemico. La teologia politica hegeliana

Con Hegel siamo quindi di fronte, dopo la teodicea di Leibniz che pretendeva di mantenersi in un alveo ancora cristiano, ad una filosofia della storia che legittima la "razionalità" del male. Una giustificazione che presuppone il modello panteistico, spinoziano, che Hegel fa proprio, con talune variazioni, nel suo tragitto speculativo da Francoforte a Jena. Nella filosofia dell'identità la dialettica tra Dio-uomo, infinito-finito, universale-particolare, bene-male, vede la compresenza di due momenti che trovano la loro unità nell'Assoluto come vera sostanza. I poli opposti si unificano mediante il trapasso del finito nell'infinito il quale, arricchito, ne trattiene la *idealità.* La filosofia è *idealismo* e l'idealismo è la concezione per cui il finito, in quanto *finito*, deve perire. Come è detto nella *Scienza della logica:* «La proposizione che il *finito è ideale* costituisce l'*idealismo.* L'idealismo della filosofia consiste soltanto in questo, nel non riconoscere il finito come vero essere»[18]. La filosofia diviene giustificazione della idealità del finito, cioè del suo "necessario" trapassare, della *necessità della morte*[19]. Detto altrimenti, del suo risolversi nell'universale dell'*Eticità*: famiglia, società civile, Stato. Questo passaggio dell'individuo nella Comunità, il processo di idealizzazione della singolarità (egoistica), avviene in He-

---

17 - F. Meinecke, *Die Idee der Staaträson in der neueren Geschichte,* Oldenburg, München – Berlin 1924, tr. it., *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, Sansoni, Firenze 1977, p. 376.

18 - G. W. F. Hegel, *Scienza della logica,* tr. it., 3 voll., Laterza, Bari 1974, introduzione di L. Lugarini, vol. I, pp. 192-193.

19 - Cfr. A. Kojeve, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit» professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiés par Raymond Queneau,* Éditions Gallimard, Paris 1947, tr. it., *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla «Fenomenologia dello Spirito» tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau,* Postfazione di G. F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, Appendice II: *L'idea della morte nella filosofia di Hegel*, pp. 656-717.

gel secondo un duplice percorso. Nel periodo giovanile, che possiamo prolungare fino al primo periodo di Jena, il movimento verso l'eticità coincide con la *negazione immediata* dell'individualità. Affascinato dal mondo classico, compreso attraverso il *pathos* rivoluzionario che scuoteva la Francia, Hegel interpreta la *polis* antica con gli occhi di Rousseau. Comunità etica totale, essa non ammette il valore dell'individualità singolare, dissolutrice dell'unità organica, che prende piede con il cristianesimo e l'individualismo borghese-moderno. Siamo di fronte ad un modello panteistico che identifica la città degli antichi con la sostanza di Spinoza. Questa prospettiva viene ripensata negli ultimi anni di Jena, nelle lezioni sulla filosofia dello spirito del 1805-06, allorché Hegel riformula la sua concezione dell'Assoluto concepito non solo come sostanza ma anche, eminentemente, come *soggetto.* Ciò porta alla valorizzazione sia del cristianesimo sia del principio superiore dell'età moderna, la soggettività, ignoto all'*ethos* degli antichi. Ne viene che la dialettica si attua non mediante la negazione semplice ma attraverso quella "riflessa". Il principio della soggettività, visto in precedenza come fattore di corruzione, viene integrato all'interno di un *Ethos* più potente di quello antico. L'economia moderna, scoperta attraverso l'opera di Adam Smith, può ora essere inserita dentro il quadro della statualità moderna senza che ciò produca la dissoluzione dell'Intero. Il principio della teodicea, già presente ne *La ricchezza delle nazioni* di Smith, per cui la somma degli egoismi individuali coinciderebbe con il bene comune, diviene la premessa della comunità etica. Il nuovo panteismo hegeliano ambisce, in tal modo, a riconciliare paradigmi opposti: l'Hobbes dell'*homo homini lupus* trionfante nella "società civile" e il modello aristotelico della comunità familiare e statuale. Se la quadratura del cerchio appare mirabile occorre chiedersi se essa è in grado realmente di smussare i contrasti e di risolvere le contraddizioni. Come può l'acquisizione hegeliana della soggettività cristiano-moderna non debordare dai suoi limiti e non dissolvere l'Intero etico? La conciliazione tra Chiesa e Stato, affermata nei *Lineamenti di filosofia del diritto,* non è, allo scopo, dirimente. La religione infatti, nella concezione di Hegel, può conciliare gli animi, elevare lo spirito sul piano del sentimento e della "rappresentazione" dell'Assoluto. Non può però intervenire sul piano "esterno" dove il campo delle *opere*, al modo protestante, non svolge più un ruolo. Solo lo Stato, come incarnazione dell'Assoluto nella storia, può creare una comunità "visibile", organica. La domanda è allora se lo Stato etico sia realmente in grado di riunire i molti nell'uno, di adempiere *la missione imposta dalla secolarizzazione: quella di "sostituire" la funzione della Chiesa.* Allo scopo esistono le leggi, la scuola, l'educazione, le corporazioni, ecc., ma tutto ciò non pare essere sufficiente ad "elevare" in modo duraturo il livello atomistico, che contrassegna la sfera economica della società civile, all'universale dello Stato. I punti critici risultano qui essere due. Uno è il punto critico *interno* dato dal rapporto tra Stato e

società civile; il secondo è il punto critico *esterno*, dato dalle relazioni tra gli Stati. Di fatto Hegel, come vedremo, utilizza questa seconda criticità per risolvere i problemi indotti dalla prima.

Il *Reich Gottes* terreno, il regno della Ragione, si scontra con due avversari. C'è il nemico esterno che è dato, per lo Stato, dagli altri Stati. Le relazioni tra gli Stati non sono regolate, per Hegel, dal diritto internazionale che allora era agli albori, bensì dalla dialettica hobbesiana di amico-nemico, la stessa che, come lotta per il riconoscimento, era stata superata con il passaggio dallo stato di natura allo stato etico. Lo Stato che, al proprio interno, costituisce l'universale razionale e la sostanza etica, decade, al proprio esterno, a individualità naturale che si contrappone ad altre individualità. L'eticità sostanziale, razionale, vale solo all'*interno* della statualità. Fuori di essa il razionale ricade nella sfera della lotta per il riconoscimento *idealmente* già superata all'interno degli Stati grazie al dominio delle leggi. Si crea, in tal modo, una dialettica singolare tra razionalità interna agli Stati e irrazionalità esterna, tra Stato secondo ragione e Stati secondo natura. Una dialettica a cui Hegel, nonostante le promesse della sua filosofia della storia con la sua escatologia immanente, non offre soluzioni. Non c'è modo, infatti, di estendere l'universalità della ragione se non con l'estensione, da parte degli Stati più "moderni", del proprio perimetro interno. Nondimeno Hegel non arriva ad ipotizzare uno Stato mondiale e nemmeno una Confederazioni di Stati al modo di Kant. Questo significa che l'avvento dell'era dello Spirito non coincide con la fine della conflittualità. La teodicea non porta alla conciliazione definitiva tra razionale e reale. Essa, in accordo con la teologia politica hobbesiana di Carl Schmitt, continua ad essere regolata dalla dialettica amico-nemico, una dialettica che, al modo di Fichte, prevede una conciliazione all'infinito. Come in Schmitt, anche per Hegel la conflittualità esterna tra gli Stati non trova soluzione sul piano della ragione ma su quello di una *decisione* sottoposta inevitabilmente all'arbitrio, al senso dell'onore, alla volontà di potenza, ecc. «La controversia degli Stati può quindi, in quanto le volontà particolari non trovano un accordo, venir decisa soltanto dalla *guerra*»[20]. Questo ritorno "brutale" allo stato di natura non obbedisce solo alla necessità imposta dalla lotta per il riconoscimento tra gli Stati. Esso in realtà, ed è qui che si palesa il punto di criticità *interno* allo Stato, assume un valore fondante rispetto alla eticità che dovrebbe essere regolata dalla dialettica tra famiglia-società civile-Stato. Hegel, cioè, non legittima la guerra solo come necessità "esterna" ma anche come necessità "interna". La dimensione etica, nel passaggio dalla società civile allo Stato, non è

20 - G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 334, p. 262. Sul tema della guerra in Hegel si cfr. S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge 1972, tr. it., *La teoria hegeliana dello Stato*, Laterza, Bari 1973, pp. 231-246.

infatti in grado di pervenire ad una compiuta riconciliazione. La composizione atomistica della società civile, dominata dalle passioni animali dell'economia moderna, non assurge, nonostante le corporazioni, l'educazione, gli organismi statuali, al senso di una autentica comunità. Permane un residuo di "egoismo" individualistico che minaccia sempre di erompere. Donde la necessità della guerra in intima connessione con l'idealismo filosofico. È la guerra che riconduce il movimento centrifugo della società civile all'ideale centripeto della comunità etica. *Come in Schmitt, anche per Hegel la dialettica amico-nemico è la condizione che consente il sorgere e il mantenersi del Politico.* La teodicea, cioè la giustificazione del negativo, coincide con la teologia politica in senso schmittiano. *La guerra è il "metodo" attraverso cui l'Idea diviene attuale.* Come scrive Hegel:

> È necessario che il finito, possesso e vita, venga *posto* come cosa accidentale, giacché questo è il concetto del finito. Questa necessità ha da un lato la figura di forza della natura, e tutto il finito è mortale e transeunte. Ma nell'essenza etica, nello *Stato,* questa forza viene sottratta alla natura, e la necessità viene innalzata ad esser opera della libertà, ad esser qualcosa di etico; - quella transitorietà diviene un *voluto* trascorrere, e la negatività che sta a fondamento si trasforma nella sostanziale propria individualità dell'essenza etica. - La guerra in quanto situazione nella quale la vanità delle cose e dei beni temporali, che altrimenti suol essere un modo di dire edificante, diventa una cosa seria, è quindi il momento in cui l'idealità del *particolare ottiene il suo diritto* e diviene realtà[21].

La guerra compie sul piano della realtà quanto la religione, la sfera dell'"edificante", promette sul piano ideale: la dimostrazione della vanità del finito. Idealizzando "praticamente" il finito – i beni, la proprietà, la vita, la singolarità – la guerra riconduce l'ambito della società civile nella sfera della comunità statale. Segna la differenza tra il liberalismo inglese di Locke e l'organicismo germanico. È nella guerra che la dimensione "sacrificale", richiesta dalla Provvidenza panteistica, ottiene la sua consacrazione:

> Si ha un calcolo assai distorto se nella richiesta di questo sacrificio vengono considerati lo Stato soltanto come società civile, e come suo fine ultimo soltanto l'*assicurazione* della *vita* e della *proprietà* degli individui; giacché questa sicurezza non viene conseguita col sacrificio di ciò che deve venir *assicurato*; - al contrario. - In ciò che è stato indicato risiede il *momento* etico della *guerra,* la quale non è da considerare un male assoluto e come un'accidentalità meramente esterna, che abbia il suo fondamento quindi esso stesso accidentale, in quel che si voglia,

21 - G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 324, p. 257.

> nelle passioni dei detentori del potere o nelle passioni dei popoli, in ingiustizie ecc., in genere in cosa tale che non deve essere[22].

A partire dalla teodicea Hegel tenta di legittimare la "razionalità" della guerra in modo da sottrarla all'irrazionalismo del decisionismo (Schmitt). Questa giustificazione vale, però, solo per l'Assoluto della Ragione pensante, non per i singoli che sono gli strumenti inconsapevoli di un processo. Per la Ragione-Provvidenza la guerra non è un male assoluto. Conformemente al modello dialettico della teodicea, essa è il negativo che si rovescia in positivo. La guerra è il modo con cui la Provvidenza disciplina la potenziale anarchia dell'economico e lo trasforma nell'unità del politico. Come strumento di Dio la guerra diviene, essa stessa, "provvidenziale".

> Che l'idealità la quale viene in evidenza nella guerra trovandosi come in un rapporto accidentale verso l'esterno, e l'idealità secondo la quale i poteri interni dello Stato sono momenti organici dell'intero, sia la medesima, si presenta nel mondo dei fenomeni storici nella figura, tra le altre, per cui guerre fortunate hanno impedito irrequietudini interne e consolidato la forza interna dello Stato[23].

Lo Stato, la sua eticità-razionalità, poggia allora sul fondamento "naturale" della guerra. Senza di essa la riconciliazione tra razionale e reale, promessa nella Prefazione ai *Lineamenti di filosofia del diritto*, non funziona. Ciò significa che, nonostante l'ottimismo della Ragione e della sua escatologia immanente, Hegel non riesce a superare il modello hobbesiano dello stato di natura. Esso è l'ospite ingombrante che ogni volta si presenta, come un'ombra minacciosa, a chiedere il suo posto a tavola. Non solo dallo stato di natura non si esce mai definitivamente, come dimostra la conflittualità perenne tra gli Stati, ma la stessa eticità interna viene garantita – al pari del Politico schmittiano - solo dalla perpetua possibilità del nemico esterno. Ciò significa che l'egoismo individualistico non può mai essere definitivamente superato e la dialettica non può pervenire ad una autentica conciliazione. Se questo è corretto allora l'identità tra ragione e realtà, il Regno di Dio, non può essere "presente". Le critiche alla concezione escatologico-cristiana del Regno non hanno più ragion d'essere. Anche per Hegel, al pari di Fichte, il Regno diviene un ideale all'infinito con il risultato che l'idealismo assoluto si trasforma in idealismo soggettivo. Lo scarto tra idealità e realtà pone in crisi il paradigma hegeliano. Lo Spirito assoluto diviene la proiezione ideale di uno spirito soggettivo non

---

22 - *Ibidem.*

23 - *Ibidem,* p. 258.

ancora riconciliato. Lo Stato non può essere il Regno di Dio in terra. Il suo *ethos* è vacillante, precario, sempre sottoposto all'urto interno della società civile che minaccia continuamente di debordare con il suo spirito atomistico. Al suo esterno dipende poi dalla contingenza, dall'urto degli individui statali che gli si oppongono. Stretto tra due individualismi, tra due potenze ancora dipendenti dalla natura, lo Stato cerca la quadratura del cerchio attraverso un'alchimia delle forze che permetta di utilizzare l'urto esterno come chiave per eliminare quello interno. Il meccanismo delle forze obbliga, però, la dialettica dell'*Aufhebung* a risolversi in un processo infinito, segnato da una conflittualità che non si spegne. L'ethos statale è l'ethos di un particolare Stato che non può mai rappresentare l'Assoluto nella sua totalità. Questo non contraddice la natura dell'Assoluto hegeliano il quale trova la sua forma compiuta non sul terreno dello spirito "oggettivo" ma su quello dello spirito "assoluto". Contraddice, però, la pretesa identificazione tra ragione e realtà che troverebbe nello Stato moderno la sua esemplificazione. Questa pretesa troverebbe la sua soluzione, come si è detto, solo se lo Stato razionale potesse divenire universale, un unico Stato mondiale. Solo così l'Assoluto, nella sua veste oggettiva, terrena, potrebbe abbandonare il suo aspetto "ferino" e "bellicoso". In tal caso, però, verrebbe meno la controspinta che consente di dominare gli spiriti animali della società civile. Hegel non può sfuggire alla contraddizione tra la pretesa di un Regno di Dio presente, ove ragione e realtà sono uno, e il ripresentarsi dialettico di un conflitto che non trova definitivo appagamento sulla terra. È la contraddizione tra la compiuta immanenza e lo scarto escatologico per il quale il male non trova la sua definitiva risoluzione nel bene. Ciò significa che la Provvidenza come teodicea non ha ancora assolto il suo compito. Il Dio hegeliano ha bisogno del nemico, del negativo, della contraddizione. È un Dio "manicheo", dialettico. Hegel è rimasto, fino alla fine, vicino al Goethe del *Faust* per il quale Dio ha bisogno del diavolo per muoversi, creare, essere attivo. Non c'è vita senza contrasto, morte, guerra. Non c'è bene senza il male. In sede filosofica era stato Fichte il primo a postulare una tensione dell'io finito verso l'Assoluto solo mediante la negazione del non-io, dell'altro. L'anima faustiana dell'idealismo tedesco non ammette, nonostante la sistematica hegeliana, la quiete della conciliazione. L'unità razionale presuppone l'avversario esterno, presuppone la guerra. *È per questa concezione che la teodicea hegeliana costituisce, nel senso di Carl Schmitt, una teologia politica*[24]. La schmittiana dialettica amico-nemico è l'esito ultimo di un hegelismo spogliato dal-

24 - In *Der Begriff des Politischen* Carl Schmitt si richiama espressamente ad Hegel per chiarire il valore della guerra e del nemico. Cfr. C. Schmitt, *Il concetto di "politico"*, tr. it. in Id., *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 146-148. Sulla teologia politica schmittiana rimandiamo al nostro *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana,* Marietti, Genova-Milano 2013, pp. 165-202.

le valenze etico-logico-metafisiche del sistema. È la lezione di *realpolitik* che permane là dove le pretese di unire ragione e storia saltano di fronte all'imporsi dello stato di natura hobbesiano. Riconducendo Hegel a Hobbes, Schmitt lo demitizza, ne toglie l'aureola, ne svela l'arcano. Lo Stato razionale, il dio mortale di Hobbes, è una divinità che crea comunità solo ricorrendo ad una coesione indotta, provocata ad arte. In un passo di un suo articolo del 1802-'03, ripreso testualmente nel § 324 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, Hegel giustifica la necessità della guerra poiché, grazie ad essa,

> la salute etica dei popoli viene mantenuta nella sua indifferenza di fronte al rinsaldarsi delle determinatezze finite, come il movimento dei venti preserva il mare dalla putredine, nella quale sarebbe ridotto da una quiete durevole, come i popoli da una pace durevole o addirittura perpetua[25].

La pace durevole è causa di putrefazione, provoca l'insorgere e il diffondersi dell'individualismo egoistico. I metodi interni mediante cui lo Stato vuole arginare il fenomeno e promuovere la coscienza della comunità non raggiungono l'obiettivo. Il *Logos* ha bisogno del sangue, del mondo ferino, sotterraneo, per trionfare. La teodicea è teologia politica, conflitto perenne tra amico e nemico, necessità del nemico per fondare una comunità di amici.

MASSIMO BORGHESI
Professore ordinario di Filosofia Morale presso il Dipartimento di Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione dell'Università di Perugia.
massimo.borghesi@unipg.it

25 - G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 324, p. 257. Il passo è tratto dall'articolo *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts,* tr. it. *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*, in Id., *Scritti di filosofia del diritto,* a cura di A. Negri, Laterza, Bari 1971, p. 94.