SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

Semestrale

Anno XII n. 1
2020

SOPHIA *Rivista internazionale dell'Istituto Universitario Sophia*
Via San Vito 28, loc. Loppiano – 50063 Figline e Incisa Valdarno (FI) – Italia
Anno XII – 2020/1 (Gennaio-Giugno 2020) ISSN 2036-5047

Direttore scientifico Piero Coda

Comitato scientifico: Angela Ales Bello, Kurt Appel, Alessandra Beccarisi, Massimo Cacciari, Giuseppe Cantillo, Claudio Ciancio, Giuseppe D'Anna, Mario De Caro, Massimo Donà, Adriano Fabris, Lorenzo Fossati, Emmanuel Gabellieri, Giulio Giorello, Luca Illetterati, Marco Ivaldo, Mario Longo, Giancarlo Magnano San Lio, Massimo Marassi, Massimiliano Marianelli, Edoardo Massimilla, Letterio Mauro, Eugenio Mazzarella, Donald W. Mitchell, Juan Carlos Scannone †, Pierangelo Sequeri, Francesco Tomatis, Giovanni Ventimiglia, Vincenzo Vitiello, Stefano Zamagni.

Comitato di redazione: Giuseppe Argiolas, Antonio Maria Baggio, Luigino Bruni, Bernhard Callebaut, Piero Coda, Benedetto Gui, Declan O' Byrne, Paul O'Hara, Giovanna Maria Porrino, Judith Povilus, Sergio Rondinara, Daniela Ropelato, Gérard Rossé.

Segreteria di redazione: Alessandro Clemenzia - Marco Martino (Segreteria Scientifica), Lia Bigliardi Parlapiano (Segreteria Editoriale)
e-mail: rivista.sophia@sophiauniversity.org

Direttore responsabile Michele Zanzucchi

Editore P.A.M.O.M. Via Frascati 306
00040 Rocca di Papa (RM)

Tipografia STR PRESS srl
Via Carpi, 19 - 00071 Pomezia (Roma) - Tel. 06.91251177 - Fax 06.91601961

Listino Fascicolo singolo € 14
Abbonamento annuale (cartaceo + digitale) (2 numeri): Italia € 25 / Europa € 35
Extra-Europa € 40 / Abbonamento solo digitale € 17

Pagamento: A mezzo bollettino postale su c.c.p. 34452003 intestato a Città Nuova, via Pieve Torina 55 - 00156 Roma; oppure a mezzo bonifico bancario: Banca UBI SCPA - Via F. di Savoia, 8 - 00196 Roma. C/C intestato a: "P.A.M.O.M. - Città Nuova - via Pieve Torina, 55 - 00156 Roma"
IBAN: IT65O0311103256000000017813 / per l'estero SWIFT BLOPIT22xxx
www.cittanuova.it/riviste/

Registrazione al Tribunale di Roma n° 405/2008 del 20/11/2008
Iscrizione al R.O.C. n. 5849 del 10/12/2001

Gli scritti proposti per la pubblicazione in questa rivista sono "peer reviewed"

SOPHIA

Ricerche su i fondamenti
e la correlazione dei saperi

SOPHIA

* *Disegno della testata e progetto grafico di Ezio Bartocci*

SOPHIA *2020* INDICE

EDITORIALE

7 Hegel e la religione rivelata tra compimento e superamento del moderno

SAGGI

11 Su ciò che di «autenticamente teologico» resta da pensare pro-vocati dal pensiero di Hegel
Piero Coda

27 *ΕΡΧΕΘΑΙ ΩΡΑ ΚΑΙ ΝΥΝ ΕΣΤΙΝ*: "Nel giorno spirituale della presenza"
Vincenzo Vitiello

39 Hegel e la Trinità
Massimo Donà

55 Il volo della civetta e il canto dell'allodola. Note sulla libertà in G.W.F. Hegel
Marco Martino

67 La comunità e il nemico. Teodicea e teologia politica in Hegel
Massimo Borghesi

81 I "preliminari" del pensiero hegeliano. Una proposta interpretativa
Marco Moschini

95 Dio alla fine del linguaggio. Riflessioni su Dio visto da Hegel
Kurt Appel

FORUM

Teologia e Filosofia. In dialogo
con Klaus Hemmerle

112 Il sacro e la catastrofe del pensiero. Annotazioni su *Il sacro e il pensiero. Per una fenomenologia filosofica del sacro* di Klaus Hemmerle
Massimo Donà

127 La verità come testimonianza. Klaus Hemmerle e il rapporto tra filosofia e teologia
Vincenzo Vitiello

135 Che cos'è pensare tra filosofia e teologia?
Piero Coda

EDITORIALE

Hegel e la religione rivelata tra compimento e superamento del moderno

In occasione dei duecentocinquanta anni dalla nascita di Georg Wilhelm Friedrich Hegel, nel vasto orizzonte di progetti di ricerca che connettono il suo pensiero con le dinamiche del mondo contemporaneo – un esempio si può rintracciare nella qualificata discussione sul tema del "riconoscimento" –, la Rivista Sophia dedica un numero monografico al filosofo di Stoccarda. Nello specifico, posta a tema è la portata speculativa della religione rivelata, come compimento e superamento del moderno, che trovano in Hegel uno snodo fecondo e, per l'oggi, ricco di prospettive. Il cristianesimo, come religione rivelata e disvelata, rappresenta il compimento della conoscenza della realtà cui l'uomo aspira: in esso trovano piena conciliazione il particolare con l'universale, la divinità con la comunità umana. Questa connessione dinamica che regola il movimento del pensiero, ha ancora qualcosa da dire all'uomo contemporaneo sulla comprensione di sé, dell'altro e del noi? Quali coordinate interpretative può offrire per una più globale conoscenza del reale?

Il grande contributo di Hegel, nel sondare e nell'approfondire la religione rivelata, è quello di aver recuperato, in un contesto quale il suo, tematiche che un tempo sembravano appartenere unicamente al bagaglio dogmatico della fede, assumendole e facendole entrare tra loro in dinamica di interazione. Il mistero cristologico e quello trinitario diventano così criterio per penetrare la profondità dell'umano.

L'indagine sul filosofo tedesco permette agli autori che hanno composto l'attuale fascicolo monografico di entrare in un serrato dialogo tra loro, per sperimentare l'arduo esercizio di un *intelligere* relazionale, non soltanto in riferimento alla comune ricerca su Hegel, ma anche come "metodo", di cui la Rivista Sophia vuole essere espressione e laboratorio.

Tale dinamismo trova una sua concrezione, oltre che nei *Saggi* qui riportati, nella presenza di un *Forum* che arricchisce il numero della Rivista presentando un

autore che ha offerto al pensiero contemporaneo una particolare chiave di lettura per articolare in modo epistemologicamente fondato e speculativamente rigoroso il rapporto tra filosofia e teologia: Klaus Hemmerle.

Ad aprire il fascicolo è l'articolo di Piero Coda, intitolato: *Su ciò che di "genuinamente teologico" resta da pensare pro-vocati dal pensiero di Hegel*. Qui l'autore rintraccia nella riflessione hegeliana ciò che vi è di veramente "teologico", qualificandolo come la ricerca di quella forma del sapere che scaturisce dalla Rivelazione e che trasferisce l'*intelligere* nella novità dischiusa dall'evento cristologico: è nel *"Christus als Gemeinde existierend"*, come esperienza dell'immediatezza dello Spirito, che l'autocoscienza nella sua costitutiva reciprocità istituita in pienezza appunto dalla Rivelazione approda alla conoscenza dell'Essere in quanto verità.

Vincenzo Vitiello, nel suo saggio *Nel giorno spirituale della presenza*, lega il *nŷn*, il presente storico del Cristo che disvela l'orizzonte del tempo -la totalità dell'*aevum*-, a quella "rivelazione del profondo" (*die Offenbarung der Tiefe*), di cui parla Hegel nella conclusione della *Fenomenologia dello Spirito*. Con ampio respiro, per significare *il giorno spirituale della presenza*, Vitiello si richiama a giganti della storia del pensiero: da Dostoevskij a Hölderlin, da Socrate a Nietzsche fino ad Heidegger. Riposizionando in inedito equilibro dinamico la fondamentale distinzione tra l'*Hóra* e il *nŷn,* l'Autore intravede in quest'ultimo*, il nŷn*, il "*giorno spirituale della presenza*", che, restituendoci all'umana inquietudine del possibile, ci libera dalle presuntuose certezze del mondo.

Segue il testo di Massimo Donà, *Hegel e la Trinità*. Di fronte alle tre figure della Trinità, si stagliano le tre categorie che Hegel pone, guarda caso, all'inizio della *Scienza della logica*. Il filosofo veneziano ne percorre il dinamismo, il negativo che le attraversa, in un originale confronto con Gregorio di Nissa, nel pensiero del quale individua un importante contributo per approssimarsi al tema dell'Altro, o meglio, alla dinamica relazionale della stessa Trinità.

Marco Martino, nel suo *Il volo della civetta e il canto dell'allodola. Note sulla libertà in G.W.F. Hegel*, segue l'articolazione del tema della libertà, relazionando l'*inizio* e la *fine* della *Scienza della logica*, per verificare la portata della religione rivelata proprio all'apice dell'organizzazione sistematica proposta dal filosofo di Stoccarda.

Massimo Borghesi in *La comunità e il nemico. Teodicea e teologia politica in Hegel*, pone l'attenzione sul "come" Hegel perviene ad una giustificazione del male nella storia dal punto di vista della Ragione. Questa legittimazione del negativo rende la Provvidenza hegeliana radicalmente diversa da quella cristiana; se il bene presuppone il male, anche il formarsi della comunità etica presuppone la dialettica del negativo: la guerra con l'avversario esterno è allora lo strumento attraverso cui

ricostituire l'eticità interna. In tal modo, secondo l'Autore, la teodicea hegeliana si nutre della dialettica amico-nemico che, per Carl Schmitt, costituisce la forma della teologia politica.

Il saggio di Marco Moschini, *I "preliminari" del pensiero hegeliano. Una proposta interpretativa*, segue le tracce delle ricerche di Edoardo Mirri. Tra questi "preliminari" troviamo: l'assolutezza del pensiero; il fatto che non l'uomo genera il pensare ma, nell'espressione dell'assoluto, il pensare possiede l'uomo; ultimo, non per importanza, che l'oggetto del pensare non può che essere il "vero" e non il finito, non il mero uomo, e la storia se c'è è in ordine al dispiegarsi del "vero". Successivamente l'Autore fa riferimento ad un possibile accordo tra le letture interpretative della "logica" hegeliana date dal Mirri e quelle che ne ha dato Augusto Vera.

Kurt Appel, nel suo articolo *Dio alla fine del linguaggio. Riflessioni su Dio visto da Hegel*, intende delineare – a partire da una rilettura del significato della dialettica hegeliana – come nella *Fenomenologia dello Spirito* Dio sia Colui attraverso il quale il soggetto è fatto capace di tendere oltre se stesso per dirigersi verso il suo altro. Analoga dinamica l'autore rintraccia nella *Logica* a proposito del linguaggio, dove lo Spirito assoluto si presenta come l'"Altro" rispetto ai simboli linguistici, che come tale si rivela soprattutto là dove la conoscenza avviene nella libertà e nella creatività.

La sezione *Forum*, a conclusione del fascicolo, propone tre approfondimenti, a partire dal pensiero e dall'opera di Klaus Hemmerle: Massimo Donà, con un testo dal titolo *Il sacro e la catastrofe del pensiero*, affronta le sfide che il pensiero di Hemmerle consegna oggi alla filosofia a partire dal *mysterium trinitatis*; Vincenzo Vitiello, *La verità come testimonianza. Klaus Hemmerle e il rapporto tra filosofia e teologia*, pone l'accento sul limite della filosofia, non come paralisi del pensiero, ma come dono che può essergli offerto dalla stessa teologia; Piero Coda, nel Suo *Che cos'è pensare, tra filosofia e teologia?*, individua nella Rivelazione il *locus* in cui filo-sofia e teo-logia sono chiamate a ritrovarsi e abitare, nel dialogo di perseverante *parresia* di chi le esercita.

ALESSANDRO CLEMENZIA - MARCO MARTINO

SAGGI

Su ciò che di «autenticamente teologico» resta da pensare pro-vocati dal pensiero di Hegel

di Piero Coda

According to Barth, theology withdrew from what was «authentically theological» in Hegel's thought. Understanding the adjective «theological» to be what qualifies the form of knowledge determined by the situation of existence established by Revelation, this article intends to identify what makes such knowledge practicable in Hegel. It is – in his language – the «element» or «ether» where the truth of Being can be accessed. Hegel seems to be oriented toward identifying this «element» in Christian mysticism. This means not denying thought as such, but rather transferring it into the region of being inaugurated by the event of Jesus Christ.

1.

Al dire di Karl Barth la teologia si è forse tirata indietro, quasi fosse spaventata, proprio dinanzi a ciò che, nel pensiero di Hegel, v'era di «autenticamente teologico[1]. Di che cosa si tratta? in altre parole: che cos'è che si può e forse anche si deve riconoscere come «autenticamente teologico» nel pensiero di Hegel? intendendo l'aggettivo «teologico», primariamente, non nel senso oggi consueto di afferente a uno specifico sapere – quello teologico, appunto – in quanto distinto dagli altri saperi, ma nel senso più originario di ciò che qualifica quella forma di sapere che – in tutte le sue molteplici e autonome espressioni – è comunque clarificato e per sé determinato dalla situazione d'esistenza che s'instaura per grazia mediante la Rivelazione come evento di spessore per sé onto-logico. La risposta a questa domanda non è di piccolo momento: per la teologia nel senso specifico della parola, senz'altro, ma anche per la filosofia e, appunto, per il sapere *tout court*. Tanto più in una stagione come la nostra, dove la correlazione tra la teologia, la filosofia e gli altri saperi si fa più intensa sino a mostrarsi irrinunciabile, e non per motivi contingenti ma in ragione piuttosto della "Cosa" stessa, così come ne propizia ed esige l'esercizio l'ora attuale in cui e di cui vive il pensare. Perché ciò con cui si ha, qui e ora, a che fare nel pensare è appunto questo.

Barth risponderebbe alla sua domanda, probabilmente, che ciò che di «autenticamente teologico» vi è in Hegel è, appunto, la Rivelazione in quanto evento della verità del *Deus Trinitas* di cui l'uomo e la sua storia sono chiamati ad essere per grazia la manifestazione performativa. Con tutta la verità e insieme l'ambiguità di quest'identificazione. A me pare necessario fare un passo più in profondità: per individuare nella sua radice che cos'è che nel pensiero di Hegel rende pensabile e praticabile una simile operazione squisitamente teor-etica, insieme però disambiguandola *ab imis* da ogni possibile fraintendimento. La domanda, in tal senso, va scissa a mio modo di vedere in due: da un lato, che cos'è che di autenticamente teologico viene intuito da Hegel e che – in una modalità che senz'altro ne definisce la *Denkform* che gli è propria ma che, come attestato dalla sua *Wirkungsgeschichte,* ne palesa al tempo stesso l'intrinseca aporeticità – egli sviluppa come «sistema» nell'esposizione della verità dell'Essere; e, dall'altro, che cos'è che in quest'intuizione può e dev'essere sceverato come eredità imperdibile che Hegel consegna, e in modo discriminante oggi, alla storia del pensare nell'esercizio che come tale gli è proprio.

---

1 - Cfr. K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Theologischen Verlag, Zürich 1947 (6. Auflage 1994), p. 377: «Wer weiß, ob sie [die Theologie] nicht gerade vor dem echt Theologischen bei Hegel zurückgeschreckt ist»; tr. it., Jaca Book, Milano 1979, tomo 1, p. 465.

2.

Per rispondere a questa duplice questione faccio perno sull'opera che, tra quelle scritte da Hegel, senza dubbio costituisce il luogo da cui al meglio, e in presa diretta col suo stesso dinamismo genetico, si fa possibile decifrare la vera posta in gioco della sua impresa speculativa: la *Phänomenologie des Geistes*. In essa, infatti, come a tutti noto, confluisce con possente creatività la sua precedente ricerca e da essa si dipartono con organica coerenza le successive ramificazioni del sistema.

Ora, sin dalle prime pagine della *Vorrede* risulta in verità squadernata, e con argomentazione vigorosa, la *toile de fond* entro la quale Hegel disegna di conseguenza il suo progetto d'accesso ed esercizio della *Bildung* attraverso la quale per sé la verità viene a far-si come tale nella coscienza. E in ciò è decisivo cogliere come il *focus* attorno a cui s'integrano e compenetrano tutte le linee d'indirizzo del pensiero hegeliano sia uno e uno soltanto: l'accesso – per usare il lessico di primo acchito duplice, ma in realtà intrinsecamente convergente – all'«elemento» o «etere» che come tale costituisce l'indispensabile *Da-Sein* dell'espressione/esperienza del *Geist*. Ed è precisamente in ciò – qui da subito così enuncio l'ipotesi ermeneutica che mi guida – che va colto il dato «autenticamente teologico» dell'intuizione hegeliana: l'approdo all'«elemento» o «etere» da cui e in cui si dà l'accesso del pensare alla verità dell'Essere.

Il fatto è che il principio della *Bildung*, che a tale approdo è per intrinseca e libera vocazione votata, consiste nel «fare posto (*Platz machen*) a quella serietà della vita compiuta che introduce nell'esperienza della Cosa stessa»[2]. La correlazione che va istituita nel pensare in quanto si dà come tale nell'esperienza, è dunque quella tra il compimento della vita (dello Spirito) e il darsi in esso dell'accesso alla verità. Allora e solo allora «la vera figura (*Gestalt*) della verità è posta nella scientificità, il che equivale a dire che la verità trova l'elemento della sua esistenza (*Existenz*) nel *Concetto* (*Begriff*)»[3]. L'apparente, apodittica chiarità di quest'affermazione, in realtà, si fonda su di una duplice e imprescindibile presupposizione e sul nesso in cui essa intrinsecamente s'articola: innanzi tutto, la presupposizione che si dia l'esistenza – il *Da-Sein* o *Existenz* – dell'«elemento» di cui qui si tratta;

---

2 - G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Intro., trad., note e apparati di V. Cicero, Testo tedesco a fronte, Rusconi Libri, Milano 1995 (di qui innanzi *Ph.G.*), pp. 52-53: «Dieser Anfang der Bildung wird aber zunächst dem Ernste des erfüllten Lebens Platz machen, der in die Erfahrung der Sache selbst hineinführt». Ritocco qua e là la traduzione, in questa come nelle altre citazioni, per renderla più aderente, là dove necessario, all'originale.

3 - *Ph.G.*, pp. 54-55: «Indem die wahre Gestalt der Warheit in die Wissenschaftlichkeit gesetzt wird, – oder was dasselbe ist, indem die Wahrheit behauptet wird, an dem *Begriff* allein das Element ihrer Existenz zu haben».

e, in secondo luogo, che tale darsi sia espresso dal/nel sapere come Concetto. È così che viene posta e pensata come tale la *Gestalt* della verità. Ma – ripeto – i presupposti perché si possa guadagnare tale approdo sono intuiti come distinti e come tali vanno articolati nella loro correlazione che li rende l'uno all'altro necessari. Hegel lo dichiara poco più avanti con nitido e stringato vigore:

> «Il puro autoriconoscimento (*Selbsterkennen*) nell'assoluto esser-altro, questo *etere* (*Äther*) *in quanto tale*, è il fondamento (*Grund*) e il terreno (*Boden*) della scienza o del *sapere nella sua universalità*. L'inizio della filosofia ha il presupposto o requisito in ciò, che la coscienza si trovi in questo *elemento*. Ma tale elemento raggiunge il suo compimento e la sua trasparenza solo attraverso il movimento del suo divenire. Esso (tale elemento) è la pura spiritualità, come l'universale, che ha il modo della semplice immediatezza (*Unmittelbarkeit)*; questa semplicità, quando ha *esistenza* come tale, è il terreno, è il pensiero che è soltanto nello Spirito. Poiché questo elemento, questa immediatezza dello Spirito è il sostanziale in quanto tale (*überhaupt*) dello Spirito, è l'essenzialità trasfigurata (*verklärte Wesenheit*), la riflessione che, essa stessa semplice, è l'immediatezza in quanto tale per sé, l'*Essere*, che è riflessione in se stesso. La scienza esige da parte sua che l'autocoscienza si sia elevata fino a questo *etere*, affinché *con esso e in esso* possa vivere e viva»[4].

Il sapere dell'Essere in quanto tale, nella sua immediatezza e universalità sta di casa dunque in quell'«elemento» o «etere» al di fuori del quale esso non si dà, né si può dare, essendo esso ed esso solo il *Da-Sein* che gli è proprio in quanto tale e che perciò ne propizia l'accesso alla verità. Il sapere, infatti, esige l'esercizio di sé come sapere: ma ciò si fa possibile, e dunque reale, solo *con, in, a partire da* questo «elemento» o «etere» che ne costituisce il presupposto e il requisito, il presupposto e il requisito del sapere appunto come sapere. Ora, per Hegel è evidente, e lo esplicita sin da queste prime pagine della *Vorrede*: tale presupposto e requisito è quello che fa il suo ingresso sulla scena dell'esistenza e che è «espresso (*aus-*

---

4 - Ph.G., pp.76-77: «Das *reine* Selbsterkennen im absoluten Anderssein, dieser Äther *als solcher,* ist der Grund und Boden der Wissenschaft oder das *Wissen im Allgemeinen.* Der Anfang der Philosophie macht die Voraussetzung oder Forderung, daß das Bewustsein sic him diesem *Elemente* befinde. Aber dieses Element erhält seiene Vollendung und Durchsichtigkeit selbst nur durch die Bewustsein seines Werdens. Es ist die reine Geistigkeit, als das *Allgemeine,* das die Weise der einfachen Unmittelbarkeit hat; – dies Einfache, wie es als solches *Existenz* hat, ist der Boden, der Denken, der nur im Geist ist. Weil dieses Element, diese Unmitellebarkeit des Geistes, das Subastantielle überhaupt des Geistes ist, ist sie die *verklärte Wesenheit,* die Reflexion, die selbst einfach, die Unmittelbarkeit als solche für sich ist, das *Sein,* das die Reflexion in sich selbst ist. Die Wissenschaft verlangt von ihrer Seite an das Selbstbewustsein, das in in diesem Äther sich erhoben habe, um mit ihr und in ihr leben zu können und zu leben».

gedrückt = insieme, spremuto e impresso) nella rappresentazione (*Vorstellung*) che enuncia l'Assoluto come Spirito, il concetto più elevato che appartiene al tempo moderno e alla sua religione»[5].

3.

A questa duplice presupposizione Hegel rimane ostinatamente fedele lungo tutto il periglioso percorso della *Fenomenologia*, giungendo infine a tematizzare il punto d'arrivo del calvario dell'autocoscienza, in grazia del quale «lo Spirito ha guadagnato il puro *elemento* del suo esserci (*Da-Sein*), il Concetto», in modo che, «essendo guadagnato il Concetto, lo Spirito dispiega l'esserci e il movimento (*das Da-sein und Bewegung*) in questo *etere* della sua vita, e (questo) è la scienza»[6].

Tre dati, organicamente tra loro correlati, esprimono e intrinsecamente strutturano dunque l'intuizione hegeliana del luogo o situazione d'esistenza d'accesso alla verità dell'Essere che il sapere in quanto tale è: 1) l'«elemento» o «etere» cui l'autocoscienza è chiamata a pervenire per accedere, da qui, al sapere; 2) la religione cristiana, in quanto dispiegarsi dell'evento di Gesù Cristo nella comunità dello Spirito quale *Da-Sein* in virtù del quale ed entro il quale tale «elemento» o «etere» infine si dà; 3) il transito da quest'immediatezza d'esperienza allo svolgimento del sapere in quanto tale.

4.

Innanzi tutto, «l'elemento» o «etere»: quale il significato di questo peculiare lessico hegeliano? Tenendo conto del fatto che il linguaggio in questione, che è documentato senz'altro nel periodo di Jena, ma non lo è più dopo la *Fenomenologia* – se non nella *Enciclopedia,* sia in riferimento all'«elemento» propriamente speculativo sia agli «elementi» di cui nella filosofia della natura[7] –, è plausibile ri-

5 - *Ph.G.*, pp. 74-75: «Daß das Wahre nur als System wirklich, oder daß die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als *Geist* ausspricht, – der erhabenste Begriff, und der der neuern Zeit und ihrer Religion angehört».

6 - *Ph.G.*, pp. 1058-1059: «Indem also der Geist den Begriff gewonnen, entfaltet er da Dasein und Bewegung in diesem Äther seines Lebens, und ist *Wissenschaft*». Il termine *Wissenschaft* di cui Hegel qui fa uso, e che viene normalmente tradotto con "scienza", intende esprimere in verità la situazione d'esercizio del sapere in quanto sapere: non, dunque, in senso statico e definito una volta per tutte, un insieme di cose sapute, ma l'atto del sapere nel suo intrinseco darsi in quanto tale. Il concetto di "scienza" – così come comunemente inteso – risulta pertanto tendenzialmente fuorviante.

7 - Cfr. *Enzyklopädie*, rispettivamente § 82 e §§ 281-285.

tenere che nei testi cui abbiamo fatto riferimento prevalga decisamente un significato metaforico.

Si tratta infatti, nell'intenzione di Hegel, d'indicare quello spazio o situazione d'esercizio dell'autocoscienza che come tale è il presupposto e requisito del vero sapere come sapere del vero. In questo senso va decifrato l'innegabile riferimento, implicito in queste pagine, alla variegata ma persistente tradizione di pensiero che in proposito sta alle spalle di Hegel e che egli certamente ha ben presente. Dei "quattro elementi" della φύσις parlano già Anassimene ed Empedocle e tale dottrina diventa presto tradizionale, sino a quando Platone[8] contempla l'esistenza accanto ad essi dell'«etere», che Aristotele, nel *De Coelo*, descrive come quel quinto elemento costituente la "materia" delle sfere celesti che – a differenza degli altri quattro elementi – è eterno, immutabile, senza peso e trasparente[9].

Tra fisica – nel significato classico del termine – e meta-fisica, e al di là del significato simbolico che lo identifica con il Divino che dimora nei cieli e insieme riempie quale *anima mundi,* di plotiniana memoria, la terra tutt'intera – come nella nota composizione poetica di Hölderlin[10] –, la nozione di «etere» persevera sino a giungere alla filosofia di René Descartes e alla visione cosmologica di Isaac Newton, e oltre; mentre se ne impadroniscono, proprio per il suo significato indefinito e fluttuante tra il divino e il terreste e la sua figura di *medium* trasparente e universale (la «quint'essenza»), il sempre risorgente esoterismo ed ermetismo rinascimentale e poi moderno.

In Hegel, è chiaro che questa pluriforme convergenza di significati propizia la plasticità di una metafora che ben si presta a indicare quell'«elemento» specifico che costituisce l'apice e il fine del movimento del mondo naturale e dello sviluppo storico della coscienza. Esso, come tale, è senz'altro reale, essendo tutt'altro che una mera astrazione: perché in sé costituito di quella "stoffa" specificamente «spirituale» in cui e da cui, appunto, lo Spirito guadagna l'esistenza per approdare così al sapere.

5.

La cosa assolutamente rilevante è che per Hegel – grazie a questa pregnante metafora, per sé volutamente aperta e ancora non determinata nel suo specifico significato speculativo –, l'«elemento» così evocato, in quanto specifica situazione

8 - Platone, *Fedone*, 31.

9 - Aristotele, *De Coelo*, I, 1-12.

10 - F. Hölderlin, *An den Äther*. tr. it. *Le liriche*, t. 1, ed. in 2 tt. con testo tedesco a fronte, intr. e note a cura di E. Mondruzzato, Adelphi, Milano 1977, pp. 188-191.

d'esistenza dello Spirito, si fa reale, e come tale viene riconosciuto, in grazia dell'avvento della fede cristiana: ovvero – come mostra la sezione della *Fenomenologia* consacrata alla «religione rivelata» – prima con l'evento di Gesù Cristo e poi, per intrinseca e necessaria conseguenza, quello della comunità che, da lui e in lui, si fa luogo d'esperienza dello Spirito in quanto spazio d'esperienza dell'evento di lui morto e risorto.

Non è qui mio intento indagare sul significato di questo del resto ben noto - e senz'altro inderogabile, per una pertinente decifrazione dell'intenzionalità che innerva il sistema - assunto hegeliano[11]: quanto piuttosto sottolineare la coincidenza che per Hegel si dà tra *questa* specifica esperienza e lo specifico accesso all'«elemento» in cui lo Spirito diviene Se stesso e sa Se stesso. Ciò che così entra in gioco è infatti – per dirla con Hegel – una duplice immediatezza (*Unmittelbarkeit*): quella del darsi della trasparenza dello Spirito nell'autocoscienza dell'uomo Gesù e quella dell'estendersi e affermarsi storicamente efficace di tale trasparenza dell'autocoscienza nella comunità che da lui e in lui viene costituita in quanto risorto. L'esperienza cristiana si dà in effetti in quanto esperienza del Cristo risorto nella e come comunità: essendo essa, per usare la puntuale descrizione che Dietrich Bonhoeffer trae dal pensiero di Hegel per forgiarne una formula propriamente teologica: il «*Christus präsens*» che è tutt'uno col «*Christus als Gemeinde existierend*»[12].

Senz'entrare nel merito della distinzione che è senza dubbio necessario teologicamente introdurre, a questo proposito, per articolare con pertinenza la presenza del Cristo risorto nella/come comunità (il «Corpo di Cristo» di cui scrive l'apostolo Paolo) e la mediazione all'immediatezza di tale esperienza che è propiziata in quanto tale dallo Spirito Santo, ciò che in ogni caso emerge dal pensiero di Hegel è l'identificazione nel «*Christus als Gemeinde existierend*» dell'«elemento» o «etere» a partire dal quale ed entro il quale il sapere dell'Essere come sapere della verità infine si dà. La cosa imprescindibile è che ciò si dia – come di fatto si dà – in quanto esperienza dell'immediatezza dello Spirito all'autocoscienza e come autocoscienza. In sintonia con l'effato paolino per cui lo «Spirito attesta al nostro spirito

11 - Mi permetto rinviare, in proposito, ai miei *Il negativo e la Trinità, ipotesi su Hegel. Indagine storico-sistematica sulla "Denkform" hegeliana alla luce del cristianesimo,* Città Nuova, Roma 1987, ristampa anastatica con nuova prefazione 2012; *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel,* con prefazione di V. Vitiello, Città Nuova, Roma 2007.

12 - La formula è già presente in *Sanctorum Communio*, l'opera prima di Bonhoeffer (1930), ma viene teoreticamente sviscerata nel suo significato epistemico in quel gioiello di teoresi che è *Akt und Sein* (1931): cfr. *D. Bonhoeffer Werke* (DBW) 1 und 2, e la tr. it. nelle *Opere di D. Bonhoeffer,* 1 e 2, Queriniana, Brescia.

che siamo figli di Dio. E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo» (Rom 8, 16-17).

L'affermazione paolina, che sviscera lo spessore escatologico – per l'esperienza e per il pensare – dell'evento di Gesù Cristo, è perentoria: è lo Spirito, e solo lo Spirito, che dà testimonianza al nostro spirito della χάρις in grazia della quale siamo resi partecipi di Dio in quanto figli, con ciò appunto diventando eredi di Dio e coeredi di Cristo: dove il genitivo, evidentemente, è tanto soggettivo quanto oggettivo, essendo Dio, in Cristo, tanto il soggetto che ci fa eredi quanto l'oggetto dell'eredità. Per cui è su questo fondamento, e su questo fondamento soltanto, che lo stesso Paolo – nella prima ai Corinzi –, affermato che «τὸ Πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ (lo Spirito conosce bene ogni cosa, anche le profondità di Dio)», può attestare: «ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν ἀλλὰ τὸ Πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν (noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere ciò che Dio ci ha donato)», in quanto resi appunto partecipi per grazia del «νοῦς di Cristo» (2,10.12.16). Infatti – ribadisce più oltre l'Apostolo – «ὁ δὲ κολλώμενος τῷ Κυρίῳ ἓν Πνεῦμά ἐστιν (chi si unisce al Signore è [con lui] un solo Spirito)» (6,17).

Hegel, con tutta probabilità, non intende precisamente la stessa cosa di Paolo: eppure, non è proprio questo il dato «genuinamente teologico» verso cui egli attira la nostra attenzione?

6.

Ma occorre compiere un ulteriore passo. Perché di *esperienza* qui si tratta: nella fede, certo, ma in quanto essa è percezione vitale e performativa dell'evento dell'autocomunicazione di Dio in Cristo mediante lo Spirito. Questo è il punto. Non si tratta soltanto di rappresentazione (*Vorstellung*) religiosa: e cioè della posizione di una oggettività di fronte alla quale la coscienza riconosce il darsi di Dio in quanto determinante la verità di sé in Lui, ma senz'ancora percepirne – e pertanto neppure saperne - immediatamente la verità. Il transito dalla *Vorstellung* al *Begriff* chiede appunto che si guadagni l'immediatezza dell'autocoscienza della propria identificazione con/nello Spirito, perché di qui si squaderni in libertà la forma del sapere in quanto sapere. E in questo Hegel ha più che ragione: si tratta infatti, a ben vedere, di ciò che urge alla coscienza nel tempo moderno, sul fondamento – e ciò è irrinunciabile – dell'evento di Gesù Cristo e della fede della comunità.

L'urgenza, di più in più ineludibile, del transito dalla semplice accettazione di un insieme di verità formulate dogmaticamente a una percezione immediata del darsi stesso di Dio – in Cristo, mediante lo Spirito – attraverso di esse, è interpretato, a partire dal cuore del Medioevo per imporsi infine nella modernità, dall'istanza che

si esprime nella mistica. Non la mistica nel senso dionisiano del termine, come approdo all'ineffabilità dell'unione col Divino, ma appunto come quel tale transito a uno stadio ulteriore d'esercizio dell'esperienza e dell'intelligenza della fede che dalla fede stessa è per sé propiziato. Il discorso è certamente complesso e chiede un'attenta verifica e una pertinente articolazione, che non è certo qui possibile produrre. Ma – pur in una diversità anche assai accentuata di declinazioni – mi pare indiscutibile che la mistica venga di fatto a costituire questa specifica possibilità per la coscienza cristiana. Basti pensare a Meister Eckhart e Giovanni della Croce, per non fare che due nomi, di assoluto rilievo: se il primo è il rappresentante per antonomasia della mistica "speculativa", il secondo a ragione viene riconosciuto dalla Chiesa cattolica come il Dottore Mistico per eccellenza.

Ciò che urge alla coscienza cristiana, in effetti, è proprio questo: l'immediatezza della presenza allo spirito umano dell'attestazione dello Spirito di Dio, per riprendere l'affermazione di Paolo. Giovanni della Croce, ad esempio, lo esprime attraverso l'esigenza di passare dall'argento della dottrina all'oro della visione faccia a faccia di Dio in Cristo[13]. Non è la stessa cosa in Hegel, è ovvio: ma l'istanza, in fondo in fondo, è la stessa. Non avrà a dire un giorno Hegel, dialogando con Franz von Baader a proposito di Meister Eckhart: «*Da haben wir ja was wir wollen*»?[14]

7.

Esigenza d'immediatezza, dunque: quella rilevata dalla mistica, nel senso moderno del termine. Tanto da far dire a C. Jamme che è stato proprio «dalla mistica che Hegel imparò che vi è la possibilità di un'esperienza immediata del Divino (*unmittelbare Erfahrung des Göttlichen*)»[15]. Ma è davvero compatibile l'assunto mistico con l'approccio speculativo di Hegel, anche se egli stesso, trattando ad esempio di Proclo nelle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* giungerà *expressis verbis* a questa identificazione? non è egli esplicitamente e visceralmente polemico rispetto a ogni forma di *Begeisterung* (l'entusiasmo che può addirittura portare all'isteria) e di *Schwärmerei* (l'esaltazione che può sconfinare nel vaneggiamento della fantasticheria), riprendendo e rafforzando, a fronte del proliferare di simili atteggiamenti nel clima spirituale e culturale del suo tempo, il monito espresso da Kant nel suo *Was heißt: sich im Denken orientieren?* In effetti, sin dalle prime pagine della *Vorrede* Hegel prende le distanze da quell'«esca» offerta

13 - Cfr. *Cantico spirituale*, Strofe 11 e 12.

14 - Cfr. F. von Baader, *Sämtliche Werke*, hrsgb. v. F. Hoffmann, Bd 15, Leipzig 1857, p. 159.

15 - C. Jamme, «*Ein ungelehrtes Buch». Die philosophisce Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, («Hegel-Studies», Beiheft 23) Bonn 1983, p. 131.

dal bello, dal sacro, dall'eterno, dalla religione per suscitare «la voglia di abboccare», così che

> «non il Concetto, ma l'estasi, non la fredda e progressiva necessità della Cosa, ma l'ardente entusiasmo (*Begeisterung*) deve costituire l'atteggiamento in grado di sostenere e diffondere la ricchezza della sostanza»[16].

E anche a proposito della religione rivelata, in quanto essa e solo essa in verità si dà come assoluta, alla fine del percorso della *Fenomenologia*, non stigmatizza forse Hegel quella

> «esaltazione (*Schwärmerei*) che attribuisce tanto alla natura quanto alla storia, tanto al mondo quanto alle rappresentazioni mitiche delle religioni anteriori, un senso intimo diverso da quello che essi, nel loro manifestarsi, offrono immediatamente alla coscienza […]. Si tratta però di un significato preso a prestito, di un vestito che non copre la nudità del fenomeno, e perciò non merita nessuna fede e nessuna venerazione, ma rimane piuttosto la notte fosca e il rapimento estatico proprio della coscienza»[17]?

Ma, appunto, di *Begeisterung* e di *Schwärmerei* si tratta in questi perentori giudizi di Hegel: non di mistica *qua talis*. Lo dimostra[18] il lessico stesso di cui egli fa uso nei testi sopracitati, dove appunto non si trova per sé un riferimento negativo a quella che viene da lui individuata – e sempre più lo sarà - come l'essenza

---

16 - *Ph.G.*, pp. 56-57: «Nicht der Begriff, sonder die Ekstase, nicht die kalt fortschreitende Notwendigkeit der Sache, sondern die gärende Begeisterung soll die Haltung und fortleitende Ausbreitung des Reichtums der Subastanz sein».

17 - *Ph.G.*, pp. 989-999: «Die Scwärmerei, welche der Natur sowohl, als der Geshichte, wie der Welt so den mytischen Vorstellungen der vorhergehenden Religionen einen anderrn inner Sinn unterlegt, als sie in ihrer Erscheinung dem Bewußtsein unmittelbar darbieten […]. Aber diese Bedeutung ist eine geliehene, und ein Kleid, das die Blöße der Erscheinung nicht bedeckt und sich keinen Glauben und Verehrung erwirbt, sondern die trübe Nacht und eigne Verzückung des Bewußtseins bleibt».

18 - Cfr., tra gli studi più recenti, C. Muratori nel suo documentato ed esaustivo *«Il primo filosofo tedesco». Il misticismo di J. Böhme nell'interpretazione hegeliana*, Ed. ETS, Pisa 2012: vedi anche la sintetica ma precisa *Prefazione* di A. Illuminati. Da questa rigorosa ricerca risulta acquisita «la distinzione tra due diversi, fondamentali, intendimenti del termine *misticismo* negli scritti hegeliani – ovvero tra un misticismo moderno, a-concettuale e immobile e un misticismo di natura speculativa, dalle radici antiche, razionale ed espressione di interno movimento –» così che «a partire da questa differenziazione è possibile collocare da un lato la critica di Hegel ad un certo tipo di misticismo, e dall'altro il suo profondo interesse per quegli autori che a suo giudizio si esprimono filosoficamente in termini di misticismo speculativo» (*ibid.,* 233). Di qui l'ulteriore questione della determinazione che andrebbe fatta tra ciò che è proprio del misticismo di matrice greca, platonica e neo-platonica, e ciò che è proprio della mistica cristiana *qua talis*.

della mistica autentica, quella che va presa decisamente sul serio dal punto di vista speculativo: tanto da poter affermare, già nella *Fenomenologia,* che «l'elemento mistico non è l'occultamento di un segreto o un' ignoranza, ma consiste in ciò: che il *Sé* si sa uno con l'Essenza, e questa così è rivelata»[19].

Ovviamente, nella *Fenomenologia* tutto questo non è ancora sino in fondo chiarito. Anche se è indubitabile il ricorso a un lessico che rimanda alla mistica già negli *Jugendschriften* (*unio mystica*, *mystisches Objeckt*, *mystische Handlung*); anche se già nei frammenti del periodo jenese è presente il riferimento alla mistica di Jacob Böhme – letta, è chiaro, nella sua evocazione speculativa, a differenza dell'ambiente coevo della sua più diffusa recezione, da cui Hegel prende decisamente le distanze –; e, ancor più, anche se nelle berlinesi *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* il ruolo strategico del primo «*philosophus teutonicus*» – come Hegel lo designa – è infine pienamente riconosciuto, determinando in esse e nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* un approccio pienamente positivo a ciò che Hegel intende per mistica, con una risematizzazione di concetti come *Mystizismus, Ekstase* e persino *Begeisterung* e *Scwärmerei*.

8.

È dunque plausibile affermare che, almeno tendenzialmente, Hegel è orientato a individuare in quell'«elemento» o «etere» in cui si produce il *Da-Sein* dello Spirito la mistica, e propriamente la mistica cristiana? Direi di sì: ma tenendo conto di alcune fondamentali chiarificazioni sul significato del concetto di mistica nel contesto di un uso che, se almeno sino a un certo punto si può riconoscere come esplicitamente hegeliano, lo è ancor di più se si bada all'intenzionalità di fondo del suo pensiero come messa a fuoco, appunto, dell'«elemento» o «etere» dal quale e nel quale si dà l'esercizio del sapere in quanto sapere: e cioè in quanto sapere della verità dell'Essere.

La chiarificazione di base, evidentemente, sta nello sceverare con nettezza e definitività dal concetto di mistica così intenzionato non solo ogni forma di *Begeisterung* e *Schwärmerei* nel senso peggiorativo dei termini, ma anche, e forse ancor più, ogni forma di definitiva negazione o annegamento del pensare nella notte oscura dell'ineffabilità. Perché nella mistica di matrice cristiana, quella che per Hegel è propria della religione del tempo moderno (Lutero), ma che è attestata già nei Padri della Chiesa e nel Medioevo, di questo appunto si tratta – tanto che da qui deriva la sua decisiva lotta per divincolarsi dal fascino persi-

19 - *Ph.G.*, pp. 948-949: « Das mystische ist nicth Verborgenheit eines Geheimnisses oder Unwissenhait, sondern bestehet darin, daß das Selbst sich mit dem Wesen Eins weiß, und dieses also geoffenbert ist».

stente del misticismo pre-cristiano, soprattutto di stampo neoplatonico, o meglio di una certa interpretazione in senso semplicemente apofatico della grande lezione di Plotino[20] –: non già negare il pensiero, il νοῦς, direbbe Paolo, ma trasferirlo piuttosto in altra regione dell'essere, quella inaugurata dall'evento di Gesù Cristo. Il che senz'altro chiede il transito, con lui, attraverso la croce/resurrezione della pasqua: il buio della notte e l'alba di luce del nuovo giorno. Qui e allora l'esercizio del pensare è collocato nella nuova situazione determinata dall'autocomunicazione di Dio – e di Dio in quanto Trinità – in Cristo, ove la coscienza, e proprio in ciò, può accedere all'autocoscienza dispiegata di sé nella relazione con e nell'Altro da sé.

Ovviamente, questo transito (pasquale) implica l'inserzione della coscienza in Cristo stesso, nella logica del paolino: «ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός (Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me)» (Gal 2,20); il che è tutt'uno con l'inserzione della coscienza nel Corpo di Cristo in cui si accede alla κοινωνία τοῦ Πνεύματος, che è comunione nello Spirito degli spiriti che accende l'occhio dello spirito a penetrare, nello Spirito, τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ (1Cor 2,10).

9.

Lo sviluppo della coscienza cristiana, in indissolubile correlazione di *pólemos* con la filosofia di matrice greca, conosce lungo i secoli il guadagno progressivo,

20 - S'impone in proposito, senz'altro, una chiarificazione di fondo, al fine di poter rispondere con pertinenza a una fondamentale domanda: è davvero consapevole Hegel, e fino a quale punto, della originalità della mistica in ambito cristiano rispetto alla mistica in ambito greco-ellenistico? Da un lato, sembrerebbe di sì: e precisamente a motivo della focalizzazione del suo pensare sul *novum* decisivo dell'evento di Gesù Cristo nel suo significato speculativo, tanto che senza questo presupposto e requisito non si dà per Hegel il sapere in quanto sapere. Ma dall'altro, resta un'ambiguità – che del resto non è assente nella tradizione cristiana stessa nei confronti dell'esperienza e dell'intelligenza mistica –: il *novum* della mistica cristiana è infatti letto e interpretato, tendenzialmente, alla luce della forma di mistica (in senso generale) che Hegel, nelle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* vede dispiegarsi dal *Parmenide* di Platone a Plotino e soprattutto a Proclo. La questione, dunque, è quella d'istituire un raffronto criticamente avvertito e speculativamente pertinente tra questi due filoni della mistica per discernere anche il significato del loro incontro. Ora, a mio modo di vedere, la mistica cristiana, nella modernità si emancipa progressivamente e decisamente da quella classica: e proprio a motivo di una più consapevole fedeltà all'evento di Gesù Cristo. E questo, per certi versi, è ciò che Hegel coglie in quella forma assai peculiare di misticismo che è il pensiero di Böhme, ma non riuscendogli – con ciò che Böhme gli offriva e con la *Denkform* speculativa attraverso la quale egli ormai lo leggeva – di intenzionare il *novum* che stava emergendo alla coscienza a partire dall'esperienza mistica vissuta in-Cristo. Sulla vicenda della mistica in ambito cristiano, ho cercato di offrire una griglia d'interpretazione in *La mistica cristiana come mistica trinitaria oggi*, in A. Clemenzia - A. Ziino (edd.), *Dio in Dio. Per una grammatica trinitaria dell'esperienza cristiana*, Città Ideale, Prato 2017, pp. 11-31.

costoso e gioioso, di quest'esperienza e di quest'intelligenza del *novum* onto-logico escatologicamente prodotto dall'evento di Gesù Cristo. La modernità – sulla base, come tale certo imprescindibile, dell'epoca dei Padri della Chiesa e poi del grande Medioevo – rappresenta il progressivo palesarsi della sfida rappresentata da questo transito che è cruciale in quanto tutto concentrato, e insieme squadernato, nella Croce di Cristo. Ed è questo, a mio giudizio, ciò che di «autenticamente teologico» ci provoca a pensare – in teologia e in filosofia, nel dialogo ormai ineludibile tra le due – il pensiero di Hegel. Senza più possibilità di dilazione o alternativa. Pena la caduta nella notte non più dell'ineffabilità mistica ma del nichilismo – popolato dai fantasmi inquietanti del non senso, della disperazione, dell'asservimento alla logica spietata della tecnocrazia.

Hegel ha individuato il nodo. Non gli è riuscito di scioglierlo dall'ambiguità distorcente della *Denkform* che egli stesso ha apparecchiato per esprimerlo. Con tutta probabilità, anche perché l'«elemento» o «etere» di cui ha eseguito la fenomenologia era limitato alla tradizione mistica di cui aveva conoscenza: da Proclo a Eckhart a Böhme, soprattutto. Tagliando così fuori fatalmente dal suo raggio d'interesse il filone mistico più importante nel suo sviluppo progrediente del cristianesimo occidentale, che tra l'altro Hegel dice di apprezzare in alcuni almeno dei suoi rappresentanti, come Anselmo d'Aosta ed Eckhart: quello che – a dispetto dell'apparenza – si dispiega nel suo schietto portato speculativo da Agostino d'Ippona ed Anselmo a Tommaso d'Aquino ed Eckhart a Bonaventura da Bagnoregio sino a Giovanni della Croce[21], i quali tutti, a loro modo, ma con intensità crescente, mettono a fuoco l'ineludibilità del transito cui è votato il pensare in-Cristo; e quello, perseverante e ancor più pneumatico, del cristianesimo orientale: che dai Padri Cappadoci giunge attraverso Massimo il Confessore e Giovanni Damasceno a Simeone il Nuovo Teologo.

Sì che, per dar ragione di ciò che di genuinamente teologico resta da pensare provocati dal pensiero di Hegel, occorre affrontare il percorso di *questa* nuova *Fenomenologia*. E, di qui, compiere il transito.

---

21 - Come risulta anche solo dal tracciato questa "genealogia", mi discosto dall'interpretazione di H.U. von Balthasar che – anche sulla base di G. Siewerth – denuncia una linea di sviluppo quasi necessaria dal misticismo di Eckhart al pensiero di Hegel, per sé in insanabile contrasto con la tradizione agostiniano-tomasiana (cfr. *Herrlichkeit: III. Im Raum der Metaphysik,* Johannes Verlag, Eisiedeln 1965; tr. it., Jaca Book, Milano 1971, pp. 37-52), trovandomi invece in sintonia con la lettura – ad esempio del rapporto tra Tommaso ed Eckhart – proposta da B. Welte (cfr. *Gesammelte Schriften* II/1, a cura di M. Enders, Herder, Freiburg i.B. 2007).

10.

Se la fenomenologia, infatti, connota l'adeguato accesso al darsi della Rivelazione di Dio come tale – in quanto la coscienza è da essa interpellata e tale la riconosce nell'ac-cogliere il suo dar-Si come il dar-Si di Dio in Cristo mediante il suo Spirito, cui corrisponde il reciproco suo dar-si di ritorno in cui gratuitamente a sé perviene – è evidente che nell'evento stesso del suo proporsi la fenomenologia risulta trinitariamente configurata: e non solo, astrattamente, nell'Oggetto assoluto che intenziona, ma nell'evento in cui il soggetto che l'esercita è come tale istituito dal farsi presente a e in esso di Dio stesso quale Soggetto trinitario della comunicazione di Sé in Sé e all'altro da Sé.

La questione che viene così posta, e che va ulteriormente focalizzata per essere debitamente eseguita, concerne l'ambito d'esercizio di una tale fenomenologia: quale ha da essere, a tutti gli effetti, l'esperienza della coscienza in cui si dischiude come evento il dar-Si trinitario di Dio quale *locus* (l'«elemento» o «etere» di cui genialmente parla Hegel) del costituir-si trinitario dell'auto-coscienza in intrinseca, libera co-relazione a tale avvento? Agostino d'Ippona nel *De Trinitate*, in particolare nei libri da VI a VIIII, ha forse per primo individuato "teologicamente" tale *locus*. Il quale, detto in soldoni, non è soltanto l'auto-determinarsi della singola coscienza in co-relazione con l'evento del dar-Si trinitario della Rivelazione, ma è la reciprocità delle coscienze istituita nell'atto stesso di tale dar-Si e che, in quanto tale, costituisce a un tempo il frutto "perfetto" (τέλειος, nel linguaggio della prima lettera di Giovanni) e l'accesso adeguato al transito non dell'"io" ma, proprio in ciò, del "noi" come spazio d'esistenza vera dell'io, nel luogo trinitario d'istituzione del compimento in Dio stesso dell'autocoscienza di ogni io. *Christus als Gemeinde existierend,* dunque, per dirlo hegelianamente con Bonhoeffer. Non per nulla Hegel, che senza meno sapeva bene il fatto suo, ne intuisce qualcosa tematizzando quel «*gegenseitiges Anerkennen*» in cui lo Spirito accede al suo *Da-Sein* in quanto tale - uno se non "il" vertice fenomenologico della *Fenomenologia*[22]. Fallendone però, in fin dei conti, l'obiettivo in quanto gli viene a mancare la presa in carico del darsi nell'esperienza (l'«elemento» o «etere») di ciò verso cui pure lo spinge l'intuizione: così che non può non risultare intrinsecamente falsato l'accesso al sapere dell'Essere[23].

---

22 - Cfr. *Ph.G.,* pp. 888-891: «Das Wort der Versöhnung ist der *daseinde* Geist, der das reine Wissen seiner Selbst als *allgemeinen* Wesen in seinem Gegenteile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seienden *Einzelheit* anschaut, – ein gegenseitiges Anerkennen, welches der *absolute Geist* ist».

23 - Il tallone d'Achille dell'impianto speculativo che in ciò ritrova la sua *Denkform* si palesa nel fatto che tale *Da-Sein* del *Geist* è letto fenomenologicamente e ontologicamente interpretato come «das Dasein des zur Zweiheit ausgedehnten Ichs», a partire dal quale e nel quale «der erschienende Gott mitten

In effetti, è solo nell'esperienza mistica in quanto espressione dell'evento di Gesù Cristo nello Spirito Santo – per tornare a Giovanni della Croce – che l'argento della dottrina cristiana apre la via all'avvento dello splendore irradiante dell'oro della Rivelazione trinitaria in atto: oggi, qui, per l'io che ri-trova se stesso in Dio attraverso l'esperienza del noi in Cristo. Così che la verità della Rivelazione, accolta per la fede nella sua formulazione concettuale, propizia e cede infine il passo all'incontro con gli occhi del Cristo – in cui si rivela e si comunica l'*agape* del Padre nello Spirito – che incrociano gli occhi dell'io nella reciprocità dello sguardo in cui l'uno nell'altro si specchia. E così, appunto, si ri-conosce e si ri-trova. Inaugurando una nuova e specifica forma del pensare.

PIERO CODA
Professore ordinario di Ontologia Trinitaria presso l'Istituto Universitario Sophia
piero.coda@sophiauniversity.org

unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen» (*Ph.G.,* pp. 892-893). È quanto ho cercato di mostrare nelle mie ricerche sul pensiero di Hegel. Il che rende ancor più evidente la necessità di una diversa base fenomenologica per l'istruzione di una più pertinente ontologia: quella base fenomenologica che – come risulta anche da queste pagine – reputo possibile individuare nella mistica cristiana della Trinità.

ΕΡΧΕΘΑΙ ΩΡΑ ΚΑΙ ΝΥΝ ΕΣΤΙΝ: "nel giorno spirituale della presenza"*

di Vincenzo Vitiello

Vitiello rereads the Hegelian reflection about time in the light of the verse from the Fourth Gospel, "...a time is coming and has now come", comparing it with the diverse interpretations of the relationship between the totality of the temporal horizon (Hóra) and the "moment" (nýn) of its "revelation", occurring over the course of history - from Augustine to Nietzsche and Borges, proceeding to Hölderlin and Dostoyevsky. The outcome is a real true passage from the primacy of the Hóra to that of the nýn, no longer seen as a "moment" within the Hóra, but as an in-stant suspended between the real movement of time and the possible tranquillity of the Nothingness of time. This 'in-stant', and this alone, which opens up the mystery of the Possible, today merits the Hegelian definition of the "spiritual day of the presence".

* - "in den geistigen Tag der Gegenwart": G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (= *PhäG*) ed. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1952, p. 140; tr. it. in 2 volumi di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1963^3, I, p. 152.

[…] quando percorriamo il passato, per quanto grande esso sia, abbiamo a che fare solo con un *presente* (*mit Gegenwärtigem*); la filosofia infatti che si occupa della verità, ha sempre a che fare con un presente, e presente in eterno. Per la filosofia nulla è andato perduto nel passato, l'idea è presente, lo spirito è immortale, non è scomparso e non deve venire ancora, bensì esiste, ora, per sua natura.[1]

Questo tempo apparente, il tempo di questo mondo [...] è soltanto un tempo che sempre si ripete; esso è solo un membro entro il grande sistema dei tempi che si trovano nel disegno divino; di qui l'antico lamento, che sotto il sole, e cioè nella creazione, non si produce nulla di nuovo, un giorno è come l'altro, oggi è domani, domani è come oggi, tutto si muove in un triste circolo di fenomeni che uniformemente ritornano. Questo tempo apparente […] non è il vero tempo. Il vero tempo, infatti, […] è una successione di tempi […], posto con la creazione – e solo con la creazione.[2]

È noto che agli ebrei era vietato investigare il futuro. La Torah e la preghiera li istruiscono invece nella rammemorazione. Ciò liberava per loro dall'incantesimo il futuro, quel futuro di cui sono succubi quanti cercano responsi presso gli indovini. Ma non perciò il futuro diventò per gli ebrei un tempo omogeneo e vuoto. Poiché in esso ogni secondo era la piccola porta attraverso la quale poteva entrare il messia.[3]

§ 1

Dal *Vangelo secondo Giovanni*:

In verità, in verità vi dico che chi ascolta la mia parola e crede in chi mi mandò ha vita eterna e non viene in giudizio, ma *è passato* dalla morte alla vita. In verità, in verità vi dico che l'*ora viene ed è adesso* (*érchetai hóra kaì nŷn éstin*) che i morti ascolteranno la voce del Figlio di Dio, e quelli che l'avranno ascoltata vivranno[4].

---

1 - G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (= *VPhG*), *Werke in zwanzig Bänden*, 12, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970, p. 105; tr. it. di G. Bonacina e L. Sichirollo, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 69.

2 - F. WS. J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, tr. it., testo tedesco a fronte, a c. di A. Bausola, riv. da F. Tomatis, Bompiani, Milano 2002[2], pp. 1062-1063.

3 - W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, tr. it., testo tedesco a fronte, a c. di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, pp. 56-57.

4 - *Gv.*,5, 24-25.

Dal commento di Agostino:

> [Gesù] non parla ancora della seconda resurrezione, della resurrezione dei corpi che avverrà alla fine, ma della prima resurrezione che avviene ora. E per distinguerla dice: *viene l'ora ed è adesso*. Non si tratta quindi della resurrezione dei corpi, bensì di quella delle anime. Anche le anime hanno infatti la loro morte nell'empietà e nel peccato, e questa è stata la morte di coloro dei quali il Signore ha detto: *Lascia i morti seppellire i loro morti*, in modo cioè che coloro che sono morti nell'anima seppelliscano quelli che sono morti nel corpo.[5]

Érchetai hóra kaì nŷn éstin: *hóra* indica insieme il tempo della fioritura e quello della maturazione, il primo, il principio, e l'ultimo, il fine. Indica l'*orizzonte* del tempo, l'*aevum*. E questo *viene*, e cioè: si annuncia, si rivela *nŷn*, *adesso*. Nella *singolarità* del presente – *nŷn* – del *saeculum*, si annuncia l'orizzonte del tutto. Il *nŷn*, il *presente storico* del Cristo è *singolare* per questo: perché disvela l'orizzonte del tempo, la totalità dell'*aevum*.

La "rivelazione del profondo" (*die Offenbarung der Tiefe*), di cui parla Hegel nella conclusione della *Fenomenologia dello spirito*[6], dice il medesimo. Il sapere assoluto, ovvero lo spirito che si sa come tale, come spirito, è insieme storia e concetto, storia concettuale (*begriffne Geschichte*): è cioè il luogo in cui l'intera storia diviene consapevole di sé; o per usare le parole stesse di Hegel di altro passo della *Fenomenologia*, è il luogo nel quale la storia, lasciandosi alle spalle il "variopinto mondo dell'apparenza sensibile" e la "vuota notte del sovrasensibile", entra infine "nel giorno spirituale della presenza".

Il compimento – il fine realizzato, attuato, *perfectum* – è l'"adesso", il *nŷn,* in cui si rivela la *hóra*: l'"orizzonte del tempo", nel quale ogni storia accade. *Accade*: presente aoristico. Perché ogni storia è accaduta ed ogni storia accadrà, potrà accadere solo in esso. La differenza sta in ciò, che *adesso*, nel nostro presente temporale, lo *sappiamo*. Lo *si sa*. La storia lo *sa*.

Adesso, *nŷn*: quanto è ampio questo *presente storico*, questo presente che passa? La *Hóra* abbraccia la totalità del tempo – e il *nŷn*?

Ma cosa significa l'ingresso della storia nel "giorno spirituale della presenza"?

---

5 - Agostino d'Ippona, *La Città di Dio*, trad. it. di L. Alici, Bompiani, Milano 2001, XX, 6 [*La prima e la seconda resurrezione*], p. 998 (riv. la traduzione di *érchetai hóra kaì nŷn éstin*).

6 - G. W. F. Hegel, *PhäG*, p. 564; it., II, p. 305.

§ 2

Dai *Demoni* di Dostoevskij:

> [Stavrogin:] Vi siete messo a credere nell'eternità della vita futura?
> [Kirillov:] No, non nell'eternità della vita futura, ma di questa vita. Ci sono dei momenti, voi arrivate a certi momenti in cui il tempo tutt'a un tratto si ferma e diventa eternità.
> [Stavrogin:] Voi sperate di arrivare ad un momento simile?
> [Kirillov:] Sì.
> [Stavrogin:] Ai nostri tempi è un po' difficile […] Nell'Apocalisse un angelo giura che non ci sarà più tempo.
> [Kirillov:] Lo so. Quel che è detto là è verissimo, è chiaro e preciso. Quando ogni uomo avrà raggiunto la felicità, il tempo non ci sarà più, perché non ce ne sarà bisogno [...] L'uomo è infelice perché non sa di essere felice, solo per questo. Tutto sta qui, tutto! Chi lo capisce è subito felice, nello stesso momento.[7]

Apocalisse, cancellazione del tempo, felicità: un trittico difficile da comprendere nella prospettiva dell'uomo-dio propria di Kirillov. Nella prospettiva, cioè, della più radicale secolarizzazione. Vengono in mente le parole di Nietzsche della *Gaia scienza* (chissà quanto influenzato da quelle or citate di Dostoevskij), che, all'affacciarsi per la prima volta dell'idea-incubo dell'eterno ritorno di «ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e ogni sospiro, e ogni indicibilmente grande e piccola cosa della… vita», osservava: «quanto dovresti amare te stesso e la vita, per non *desiderare più* alcun'altra cosa che questa ultima eterna sanzione, questo suggello»[8].

Felicità è questo non desiderare più altra cosa che questa vita, questa storia, questo mondo con tutti i suoi beni e tutti i suoi mali. *Bontà* – la "bontà" degli uomini *felici* – è questo amore totale, capace di accogliere tutto: il ragno che si arrampica sul muro, come lo stupro di una bambina! E ancora di più, molto di più. Perché, se gli esempi di Kirillov toccano l'esistenza di un individuo, di un singolo, la felicità e la bontà dell'eterno ritorno concernono invece la storia tutta: esigono si ami Cartagine e Roma, Palmira e la legione che la distrusse, Socrate e gli Ateniesi che lo condannarono a bere la cicuta, Gesù ed il Sinedrio che ne decretò la condanna a morte. Il Figlio di Dio ed il popolo che gli preferì Barabba.

Di questa *felicità* aveva cantato Hölderlin:

---

7 - F. Dostoewskij, *I Demoni*, trad. A. Polledro, Einaudi, Torino 1974, pp. 220-221.

8 - F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (= *fW*), in Id., *Werke*, KSA, dtv/ de Gruyter, München-Berlin / New York 1988, Bd. 3, Af. 341, p. 570; tr. it. di F. Masini, in *Opere di F. N.* (= *OFN*) , Adelphi, Milano, vol. V, t. II, 1965, p. 202.

Gli dèi eterni sono
Ognisempre colmi di vita; ma fin nella morte
Anche l'uomo può
Serbare il più gran bene nella memoria,
E allora vive quanto ha di più alto.
V'è solo che ognuno ha la sua misura.
Poiché grave peso
È l'infelicità, ma la felicità più ancora.
Ma ci fu un saggio
Che dal mezzodì alla mezzanotte
E finché il mattino splendesse,
Nel convito seppe restare lucido.[9]

È la *felicità* di Socrate, la felicità del filosofo, che non è di tutti; dacché non è di tutti l'amore che, per tutto voler comprendere, tutto perdona. L'amore che nulla esclude, neppure l'odio e la distruzione: «Dobbiamo farci una ragione del male del mondo, dobbiamo conciliare lo spirito pensante con la malvagità stessa.»[10].

Che non è di tutti. Ma: può esservi questo amore – se non è di tutti? e finché non è di tutti?

Dostoevskij lo nega.

Fin quando gli uomini non sapranno di essere felici, compiranno il male, offendendosi reciprocamente, specie quando vorranno realizzare il bene col dare un ordine etico al mondo, imponendo valori alla storia, piegando l'esistenza alla morale. Kirillov si suicida per mostrare che l'amore per la Vita deve estendersi a tutto: anche all'atto che nega la vita. Il suicidio è l'apocalisse di Kirillov, la rivelazione dell'amore totale e assoluto, incondizionato della Vita, della storia, dell'esistenza purchessia. La più alta affermazione attraverso la più radicale negazione. E solo per questa Kirillov è "uomo-dio" (il contrario, come lui stesso dice, del Dio-uomo).

La vicenda intellettuale di Nietzsche ripercorre quella di Kirillov. Anche l'"eterno ritorno" – il "presente" di Zarathustra, ciò che Zarathustra già vede chiaramente – è futuro: gli uomini tutti sono sotto il peso del macigno dell'"es war", dello "spirito di vendetta". Ma se uno solo ha appreso la conciliazione che è oltre ogni conciliazione, l'*amor Fati* – nessuno di fatto lo ha appreso. Zarathustra può anche

9 - F. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, 2 Bde, Wissenschaftliche Buchgeselleschaft, Darmstadt, 1989, I, *Der Rhein. An Isak von Sinclair*, pp. 354-361 (per i versi citati, v. p. 360); tr. it. di G. Vigolo, F. Hölderlin, *Poesie*, testo ted. a fronte, Mondadori, Milano 1971, pp. 194-205 (per i versi citati, v. p. 205).

10 - G.W.F., Hegel, *VPhG*, p. 28: it. p. 15.

dire che se il popolo apprende da lui, anche lui apprende dal popolo[11]; tuttavia il fatto stesso che *deve spiegare* al popolo la dottrina del popolo – il fatto stesso di dire che la "gobba" è lo "spirito del gobbo", e che pertanto non ci sono "guarigioni" da compiere, "redenzioni" da promettere, è segno che la conciliazione con lo spirito della Terra non è *ancora* avvenuta. E se la storia si spezza in due, tra l'inconsapevole presente del *Fatum* ed il futuro dell'*amor Fati*, l'*anulus aeternitatis* è ancora una promessa, una "guarigione" ed una "redenzione". Anche Zarathustra vede solo futuro: il futuro dell'eterno presente. Anche il suo *oggi* è attesa. Nietzsche ne era consapevole. Già da tempo s'era ripromesso di "dire di sì a tutto"[12]. Ma non gli riuscì. Ripeté il gesto di Kirillov. A modo suo, al modo del pastore: anch'egli "morse, e morse bene! Sputò lontano la testa del serpente"[13]. Per amore della vita negò la coscienza. Percorse *à rebours* il cammino dello spirito: *dal giorno spirituale della presenza al variopinto mondo dei sensi*. Ma non trovò felicità, non rise il riso del "trasformato" (*Verwandelter*), del "circonfuso di luce" (*Umleuchteter*)[14]; né disse di sì a tutto, smise di dire!

Non trovo miglior commento a questo autoinganno di Nietzsche che le parole di Thomas Mann:

> Qual giuoco ironico fa la natura, se può produrre l'immagine della più sublime spiritualità là dove la spiritualità è scomparsa![15]

§ 3

Come allora la "felicità" per Hegel?

In Dostoevskij come in Nietzsche permane ancora l'illusione del *fare*, dell'*operare*. La felicità è legata ad un mutamento della storia. La loro *apocalissi* è insieme *renovatio*. *Vuole* esserlo – almeno. *Volontà*: volontà di potenza, volontà di volere – da questa illusione Hegel è affatto libero. La sua felicità è puramente *teorica*: attiene allo sguardo. Allo sguardo puro, *solare*, del filosofo: *das reine Zusehen*, il

---

11 - Cfr. F. Nietzsche, "Von der Erlösung" in Id., *Also sprach Zarathustra* (= *Z*), *KSA*, Bd. 4, pp. 177-182; tr. it., *OFN*, VI/I, pp. 168-173.

12 - Cfr. F. Nietzsche, *fW*, Af. 276, p. 521; it. p. 158.

13 - Cfr. F. Nietzsche, "Vom Gesicht und Räthsel", *Z*, p. 202; it., p. 194.

14 - *Ibidem*.

15 - Invero con queste parole Mann chiude la 'narrazione' degli ultimi anni di vita di Adrian Leverkühn, il protagonista del *Doktor Faustus*, coincidenti con quelli degli "orrendi trionfi" (*wüster Triumphe*) della Germania nazista; ma il riferimento a Nietzsche è chiaro: *Op.cit.*, Fischer, Frankfurt/M. 2012[38], "Nachschrift", pp. 664-672, spec. pp. 671-672.; tr. it. di E. Pocar, Mondadori, Milano 1957[3], pp. 951-962, spec. 961-962. Sul tema cfr. l'Introduzione di Lavinia Mazzucchetti, spec. pp. XXXII-XXXVI.

"puro stare a vedere", è, infatti, il metodo della *Fenomenologia*[16]. Metodo inteso come itinerario, via, *hodós*. Che non è però l'itinerario dell'accadere, bensì del ri-accadere. La *Fenomenologia* ri-percorre l'accaduto alla luce della coscienza. Leggiamo nell'Introduzione:

> Ora, poiché questa rappresentazione ha per oggetto soltanto il sapere apparente o fenomenico, *sembra* ch'essa stessa non sia la libera scienza moventesi nella sua figura peculiare...[17]

Perché la ri-costruzione fenomenologica dell'itinerario della coscienza – fatta alla luce del sapere che si sa come sapere, ovvero: dell'autocoscienza che è spirito – possa avere l'*apparenza* di un "itinerario della coscienza naturale", è necessario che il sapere fenomenologico nulla immetta in esso. La luce che illumina questo itinerario è visibile solo dall'occhio del filosofo. Il filosofo quindi deve far ben attenzione a non introdurre il suo sapere nel processo che descrive. A non alterare il processo. Il suo dev'essere un *reines Zusehen* – un puro guardare. Perciò la virtù somma del filosofo è l'*Er-innerung*, l'*anamnesi* che s'interna nel profondo, nell'*intimo* della storia[18].

Il *nŷn* del filosofo, il suo presente storico, si carica di tutto il passato. Meglio: si carica del tutto come passato. Non c'è futuro da conseguire, non c'è desiderio da soddisfare che in quanto tale ci impedisca d'essere felici; siamo felici, in quanto filosofi, perché la storia è 'perfetta', ossia: compiuta. Compiuta per l'occhio solare del filosofo, non perché nulla più accadrà, ma perché tutto quello che *potrà* accadere, è in certo modo già accaduto, se il momento essenziale dell'esser-futuro, la 'futurità' quale determinazione essenziale della *Hóra*, il futuro d'ogni futuro, *è parte* dell'orizzonte totale, *sempiterno* del tempo.

---

16 - Cfr. *PhG*, pp. 70-72 e 79; it., I, pp. 74-75 e 79.

17 - *PhG*, pp. 66-67: it., I, p. 69. Sul tema è fondamentale il 'commento' di M. Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrfung*, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurtg/M. 1972[5], pp. 105-192, spec. pp. 130-132; tr. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 103-190, spec. pp. 128-130. Cfr. altresì L. Lugarini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Armando, Roma 1973, cap. V, "Fondazione fenomenologica della filosofia speculativa, spec. pp. 128-130.

18 - Non nel mondo 'esteriore' dell'intuizione sensibile spazio-temporale è la storia vera, ma nell'*interiorità* del concetto, nel concetto che si sa come concetto: «[…] la figura presente dello spirito comprende in sé tutti i gradi precedenti. Questi ultimi si sono bensì evoluti l'uno dopo l'altro come gradi indipendenti, *ma ciò che lo spirito è, lo è sempre stato in sé* – la differenza è solo dello sviluppo del suo essere in sé. La vita presente dello spirito è un circolo di gradi che da una parte esistono ancora fianco a fianco e solo dall'altra appaiono trascorsi. Anche nella sua presente profondità lo spirito possiede i momenti che sembra aver lasciato dietro di sé.»: *VPhG*, p. 105; it. pp. 69-70.

È in questo contesto che va compresa la *cancellazione* (*tilgen*, non *Aufhebung*) del tempo di cui parla l'ultimo capitolo della *Fenomenologia dello spirito*[19].

§ 4

Il tempo che lo spirito cancella è il tempo esteriore dell'intuizione, il tempo che *ci è*, la forma immediata dello scorrere che appare come "il destino e la necessità dello spirito non perfetto in sé", e cioè non compiuto in sé (*nicht in sich vollendet*)[20]. Questo tempo – che Hegel ha il torto di attribuire implicitamente a Kant, fermandosi evidentemente all'Estetica e non scorgendo nelle pagine sullo Schematismo e delle Analogie dell'esperienza la *vera* determinazione kantiana del tempo che "sta e non muta"[21], che non scorre perché sono i fenomeni che scorrono in esso[22] –, questo tempo è cancellato perché inadeguato alla filosofia, che nel suo sguardo solare ha di mira il tutto e non la parte, la *Hóra* e non il ***nŷn***, l'orizzonte totale e non il momento singolo. Di più: il momento singolo della filosofia, il presente storico in cui av-viene l'*apocalisse*, la rivelazione della *Hóra*, il ***nŷn*** deve come sparire ed essere obliato nella memoria della totalità dell'orizzonte. L'*Erinnerung* filosofica non può perdersi dietro la singolarità dell'accadere, anche della propria singolarità. Il ***nŷn*** deve sparire nella *Hóra*. E di fatto *in filosofia* dispare: l'apprensione del *suo* tempo in pensieri comporta che la filosofia non ha nulla da dire riguardo a "come dev'essere il mondo":

> Come pensiero del mondo essa [la filosofia] appare per la prima volta nel tempo, dopo che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione ed è bell'e fatta.[23]

S'intenda bene: questa affermazione va presa non in senso empirico, quasi che la filosofia sorga dopo che un processo storico è giunto a compimento; ma in senso trascendentale – o se si vuole: filosofico *tout court* –: la filosofia è già da sempre alla fine, perché ha di mira, in ogni momento del tempo, l'orizzonte totale del tempo. In questo senso trascendentale anche ciò che accadrà tra millenni è già presen-

---

19 - Cfr. *PhG*, p. 558; it., II, p. 298.

20 - *Ibidem*.

21 - I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (= *KrV*), *Werke*, Akademie Textausgabe, de Gruyter & Co, Berlin 1868, Bd. III, B 225 e 226.

22 - Cfr. *KrV*, Bd. IV, A 144; Bd. III, B 183. Ma cfr. *infra* § 6, spec. nota 30.

23 - *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (= *PhR*), ed. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1967[4], p. 17; tr. it. di F. Messineo, Laterza, Bari 1954, p. 18.

te: perché non c'è altro *luogo* in cui potrà accadere che la *Hóra*. Questo *luogo* ha in sé – già da sempre – tutti i tempi[24].

L'esplicazione hegeliana del tempo 'riprende', *wiederholt*, un pensiero che ha accompagnato l'Occidente sin dal suo inizio, e che Aristotele – confutando *theológoi* e *physikoí* – fece valere come suprema evidenza:

> […] se prima della potenza è l'atto, allora non c'è stato per un tempo infinito Caos e Notte, ma sempre le stesse cose, o ciclicamente o in altro modo.[25]

Una profonda mestizia è compagna di questa *Erinnerung* filosofica. Hegel l'esprime con la famosa immagine della "nottola di Minerva (che) inizia il suo volo sul far del tramonto"[26]. Come dire: *nihil sub sole novi*.

Pesante l'infelicità, più pesante ancora la felicità del filosofo.

§ 5

E questo anche quando nell'orizzonte del tempo si ritiene di poter viaggiare, col pensiero, in ogni direzione. Se la topologia si ferma alla *Hóra*, anch'essa non sarà che una *Cartografia*[27]. Sovviene qui un pensiero di Borges, che indirettamente definisce il nostro rapporto con Hegel – e con noi stessi interpreti di Hegel. Citiamolo per esteso:

> [...] In quell'Impero l'Arte della Cartografia raggiunse tale perfezione che la mappa di una sola Provincia occupava tutta una Città, e la mappa dell'Impero tutta una Provincia. Col tempo codeste Mappe smisurate non soddisfecero ed i Collegi dei Cartografi eressero una Mappa dell'Impero, che eguagliava in gran-

---

24 - Dovessi illustrare con un esempio quanto detto, ricorrerei a quello addotto da Gentile nella *Teoria generale dello spirito come atto puro* (Sansoni, Firenze 1944, pp. 174-175): per un astronomo la congiunzione astrale, ancorché *pre*-vista per l'anno di un lontano futuro, è già avvenuta, se egli la può già descrivere con la medesima esattezza con cui descrive un evento già accaduto o che adesso accade sotto i suoi occhi. Aggiungo solo questo: l'esempio più che un'esplicazione è una critica – non solo di Hegel, sì anche di Gentile. L'Assoluto – del Concetto che si sa come concetto, o del Pensiero in atto – non è compatibile col divenire.

25 - Aristotele, *Metaph.*, XII, 1072 a 7-9.

26 - G. W. F. Hegel, *PhR*, p. 17; it. p. 18. Remo Bodei, già nel 1975, in *Sistema ed epoca in Hegel*, proponeva una diversa 'lettura critica' del rapporto filosofia/storia in Hegel, più aperta alla prassi ed al futuro. Il testo, riveduto e ampliato, è stato ripubblicato nel 2014, presso lo stesso editore, Il Mulino, col titolo significativamente mutato: "La civetta e la talpa", cfr. in particolare cap. I, pp. 66-67, e 76-82.

27 - Cfr. V. Vitiello, *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992, e Id. *L'ethos della topologia*, Le Lettere, Firenze 2013.

> dezza l'Impero e coincideva puntualmente con esso. Meno dedite allo studio della Cartografia, le Generazioni successive compresero che quella vasta Mappa era inutile e non senza empietà la abbandonarono alle inclemenze del sole e degl'inverni. Nei deserti dell'Ovest rimangono lacere Rovine della Mappa, abitate da animali e mendichi; in tutto il Paese non è altra reliquia delle Discipline Geografiche.[28]

Ed infatti cos'è la *Seinsgeschichte* di Heidegger, la maggiore erede della hegeliana filosofia della storia, se non una pietosa raccolta delle lacere rovine della Mappa dell'Impero che ancora si conservano nella Terra del tramonto, nei deserti dell'Ovest?

C'è da chiedersi se non si dia *altro*, fuor da queste rovine e dalla loro pietosa raccolta. Altro: non già il nuovo; solo la sua possibilità, la possibilità che del nuovo si dia.

§ 6

Torna qui in giuoco il rapporto tra la *Hóra* e il ***nŷn***. Deve il filosofo *dimenticare* questo per quella? O non deve invece portare nell'orizzonte della totalità del tempo la coscienza della sua *attimalità*, o meglio: *in-stantaneità*?

Non si tratta di affermare che l'*attuale* interpretazione della *Hóra* è altra dalla *Hóra*, che il momento temporale della coscienza, l'*adesso*, il ***nŷn***, in cui la *Hóra* si manifesta, si rivela, è transeunte, laddove la *Hóra*, per riprendere la 'definizione' kantiana del tempo, *bleibt und wechselt nicht*. Questa distinzione è solo un paralogismo. Come può una conoscenza che si sa e si definisce transeunte affermare la permanenza del suo "oggetto"?[29]

Palesemente il ***nŷn***, del quale ora parliamo, non è il momento temporale incluso nell'orizzonte intemporale della *Hóra*; o meglio, è *anche* questo, ma non solo questo. Il momento temporale in quanto rivelativo della *Hóra* muta carattere. E muta essenzialmente. *Apocalisse*, *Offenbarung*, è questo, anzitutto questo: il trasmutare dell'*adesso* nell'*in-stante*. Ricordiamo le parole di Kirillov: «Ci sono dei momenti,

---

28 - J. L. Borges,"Del rigore della scienza", in Id., *Opere*, voll. 2, a cura di D. Porzio, Mondadori, Milano 1984-1985, I, p. 1253.

29 - L'argomentazione kantiana è insieme irrefutabile e insostenibile: *irrefutabile* perché, come dice Kant, se anche il tempo scorresse, ci sarebbe bisogno di altro tempo – non scorrevole, ma fisso, stabile – per misurare lo scorrere del tempo che scorre e non sta; *insostenibile*, perché il presunto tempo non scorrevole ma fisso, muta pur esso con lo scorrere dei fenomeni. *Exempli gratia*: se indico con "A" l'orizzonte fisso del tempo, e con "a^1", a^2", "a^3", … a^n., i fenomeni che scorrono in esso, è evidente che "A" sarà diverso via via che "a" scorrendo in esso si muta da "a^1", in a^2", "a^3", … a^n.

voi arrivate a certi momenti in cui il tempo tutt'a un tratto si ferma e diventa eternità». È qui colto qualcosa di essenziale, anche se espresso in modo affatto inadeguato. Nella rivelazione della *Hóra* il tempo *sembra* fermarsi, perché si disvela l'orizzonte intero della temporalità, il passato d'ogni passato, ed il presente che mai non passa, ed il futuro d'ogni futuro. Ma non si ferma, anche se più non partecipa allo scorrere *nel* tempo che caratterizza tutti i fenomeni del mondo. *Sta*, certamente, ma come sospeso tra movimento e quiete. *In-stans*: *sta in* – dove? Non altrove che nel tempo. Ma sta, appunto, e non scorre. Però neppure è fermo. Piuttosto è in bilico. Ma non tra l'eternità della *Hóra* e il flusso dell'*adesso*. È in bilico tra l'eternità della *Hóra*, l'*aionica icona* del tempo, e il *Nulla di tempo*.

La mutazione dell'adesso nell'in-stante, l'apocalisse del bilico, toglie ogni sicurezza, non al singolo momento della storia, bensì alla totalità del tempo. Alla *Hóra*. L'essere, non solo l'ente, è finito, mortale. E questa apocalisse accade nella storia e nel tempo. Nel *saeculum*.

Qui, in questo bilico, nell'*in-stare* apocalittico dell'*insecuritas* della *Hóra*, tutto appare *possibile*: la nascita d'altri tempi e di altre storie come il tramonto d'ogni tempo.

Il "Nulla di tempo" è il mistero al quale ci apre il *nŷn*, il "giorno spirituale della presenza", che, restituendoci all'umana inquietudine del possibile, ci libera dalle presuntuose certezze del mondo[30].

VINCENZO VITIELLO
Professore di Teologia politica nella Facoltà di Filosofia dell'Università S. Raffaele di Milano
witiello@libero.it

30 - «Per la vita cristiana non c'è alcuna sicurezza; e la costante insicurezza è anche il tratto caratteristico di tutte le cose aventi un significato fondamentale (*Grundbedeutendheiten*).»: M. Heidegger, *Phänomenologie des religiosen Lebens*, Klostermann, Frankfurt//M. 1995, p. 105; tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2003, p. 146.

Hegel e la Trinità

di Massimo Donà

What we have tried to show in this essay are the extraordinary affinities between the first three categories of Hegelian logic (in particular the logic of Being) and the forms of the Christian Trinity as it is theorized by Gregory of Nyssa in the context of a precise and peremptory response to the heresy of Eunomio. Even if the "non" of Trinitarian dialecticism is absolutely not reducible to the sense of the Hegelian aufhebung.

> *"Sembra chiaro che Gregorio di Nissa, il cui pensiero è caratterizzato da grande rigore nell'evitare ogni confusione tra Creatore e creatura, tra immanenza ed economia, nello stesso tempo, proprio grazie alla chiarezza di questa distinzione, può leggere nel creato il riflesso trinitario, cogliendo a livello antropologico i frutti dell'estensione ontologica del pensiero metafisico greco".*
>
> Giulio Maspero, *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2013, p. 221.

Cominciamo col rilevare come, di fronte alle tre figure della Trinità – le stesse che giustamente Gregorio vuole continuare a chiamare Padre, Figlio e Spirito Santo (criticando la pretesa di Eunomio di definire il Padre "sostanza suprema e in senso proprio al massimo grado", il Figlio "sostanza che esiste a causa di quella, e dopo di quella e precede tutte le altre", e lo Spirito Santo "sostanza che, come terza, non può essere collocata insieme con nessuna delle precedenti" (*Contro Eunomio*, I, 151 sgg.) – si staglino le tre categorie che Hegel pone, guarda caso, all'inizio della sua *Scienza della logica*. Ossia, all'inizio di quella che lui stesso considera come l'esposizione di quel che sarebbe Dio stesso "nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito"[1]. L'inizio di Dio; ossia, il primo dinamismo in virtù del quale Dio verrebbe ad istituirsi quale fondamento di tutto il reale; del possibile e dell'impossibile.

Ma quali sarebbero le ragioni in grado di autorizzarci a riconoscere una relazione di questo genere?

Relazione alquanto *azzardata*, verrebbe da dire; anche solo per il fatto che, mentre quello di Gregorio è un Dio personale (quello testimoniato dalla Bibbia) rivelatosi nella storia, insomma un Dio che sarebbe morto per la salvezza dell'umanità, ed avrebbe creato liberamente il mondo… ossia avrebbe liberamente prodotto la storia in cui ci troviamo tutti originariamente inscritti, la logica di Hegel, pur esponendo la struttura dell'Assoluto, ovvero la medesima struttura di Dio, e pur esponendola per come essa si costituirebbe nella sua essenza eterna prima della creazione della natura e di uno spirito finito, non si limita a farci fare i conti *con un pensiero intorno a qualcosa, che stia per sé come base fuori del pensiero* (per usare le stesse parole usate dallo Hegel), perché "le forme necessarie e le proprie determinazioni del pensiero sono (*per Hegel*) il contenuto e la suprema verità stessa"[2].

---

1 - G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, vol. 1, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1974, p. 31.

2 - *Ibidem.*

Da un lato, insomma, un Dio di libertà e dall'altro un Dio rigorosamente necessario; da un lato il dinamismo di una creazione che avrebbe anche potuto non essere, dall'altro il meccanico avviamento di un ingranaggio che mai avrebbe potuto evitare di risolversi in un "concreto" valevole come quel che sarebbe già da sempre quel che è. In rapporto a cui, cioè, va senz'altro riconosciuto che "il negativo è insieme anche positivo, ossia che quello che si contraddice non si risolve nello zero, nel nulla astratto, ma si risolve essenzialmente solo nella negazione del suo contenuto particolare, vale a dire che una tal negazione non è una negazione qualunque, ma la negazione di quella cosa determinata che si risolve, ed è perciò negazione determinata – il che è una tautologia, perché, se no, sarebbe un immediato, e non un risultato. Quel che risulta, la negazione, in quanto è negazione determinata, ha un contenuto che è superiore e più ricco che non il precedente. Essa è infatti divenuta più ricca di quel tanto ch'è costituito dalla negazione, o dall'opposto di quel concetto. Contiene dunque il concetto precedente, ma contiene anche di più, ed è l'unità di quel concetto e del suo opposto"[3].

Insomma, in questa pagina di straordinario spessore speculativo, nel definire il senso della dialettica *tout court,* Hegel dice qualcosa che non può non attirare l'attenzione del lettore. Dice cioè che la "negazione dialettica", che è sempre *negazione determinata* (negazione di una cosa determinata *che, per l'appunto, si risolve*), "ha un contenuto superiore e più ricco che non il precedente"[4].

E dunque dice che "negare qualcosa", ossia *negare una qualsivoglia determinatezza*, significa *aggiungere* qualcosa al negato (ossia, alla determinatezza così negata).

Ma questo significa appunto considerare la *negazione* come indicazione di un '*altro* positivo'. Solo un altro positivo potrebbe infatti 'aggiungere qualcosa' a quel che fosse stato negato. E, solo in quanto intesa come 'aggiunta di un'ulteriore positività', la negazione può *non vanificare il negato*, ma, anzi, arricchirne il contenuto. E *conservarlo in sé*. Come ciò a cui sarebbe stato aggiunto, appunto, qualcosa in più.

Fermo restando che considerare in questo modo l'aggiunta – ossia considerarla in grado di conservare quello rispetto a cui si fosse costituita come aggiunta – significa considerare il rapporto tra il risultato e quello da cui esso risulta *analogamente al rapporto tra parti astrattamente concepite.* Tra parti che verrebbero a costituirsi come semplici sassi; se aggiungessimo infatti due sassi ai tre che già avevamo in casa, quelli già in nostro possesso non muterebbero in nulla e per nulla. Rimarrebbero cioè i tre sassi che avevamo già prima; solo che, ad essi, si sareb-

3 - *Ibidem*, p. 36.

4 - *Ibidem.*

bero aggiunti altri due sassi che prima non c'erano; ma che non finirebbero per modificare in nulla i tre sassi da noi già posseduti.

Insomma, il risultato e ciò da cui esso risulta sembrano non rapportarsi affatto tra loro (nel discorso hegeliano sul superamento dialettico) così come si rapportano reciprocamente i momenti di un insieme "concreto". Ma come quelli di una relazione *astrattamente intesa*.

Se una relazionalità realmente originaria non può non venire radicalmente modificata dal sopraggiungere di un nuovo momento, Hegel dice invece che "bisogna saper conoscere che nel risultato è essenzialmente contenuto quello da cui esso risulta"[5]. Che esso, cioè, si costituirebbe come *il medesimo* che precedentemente era ancora in attesa del risultato.

Ma ciò non è possibile. Perché, dopo aver aggiunto un decilitro di veleno per topi nel nostro sangue, quello che prima ci scorreva nelle vene (consentendoci di vivere) risulterà radicalmente modificato. Ossia, non sarà più quello che era prima dell'iniezione con cui abbiamo immesso nel nostro sangue il decilitro di veleno per topi. In riferimento ad un organismo vivente, cioè (in quanto tale, ben diverso, evidentemente, da un mucchio di sassi), il sopraggiungere di un qualsivoglia nuovo elemento non può fare a meno di modificare l'organismo su cui il sopraggiungente continuerà peraltro a riconoscersi sopraggiunto.

Insomma, non solo Hegel, tematizzando il movimento dialettico, concepisce la *negazione* come un modo per dire l'aggiungersi di una nuova positività, ma addirittura vorrebbe fare, del sopraggiungere chiamato in causa da qualsivoglia forma di negazione dialettica, qualcosa in grado di lasciare "immutato" ciò su cui il sopraggiungente sembra destinato a sopraggiungere.

Ad ogni modo, che la negazione costituisca una semplice "aggiunta" rispetto a quel che si ritrovi da essa negato… contraddice anzitutto, e nella forma più radicale, quel che accade, ad esempio, in virtù del dinamismo trinitario.

Si pensi solo a quanto rilevato da Agostino d'Ippona nel suo *De Trinitate*. Agostino afferma infatti che in Dio "non solo il Padre non è più grande del Figlio in ciò che concerne la divinità, ma addirittura il Padre e il Figlio insieme non sono una realtà più grande dello Spirito Santo, né ciascuna delle tre Persone, qualunque essa sia, è una realtà meno grande che la Trinità stessa" (*De Trinitate*, 8, 1). Ma Agostino scrive il *De Trinitate* quasi quarant'anni dopo il *Contro Eunomio* di Gregorio di Nissa (che scrisse il proprio trattato trinitario già verso il 380). Il quale già sosteneva – come vorremmo sottolineare in questa occasione –, di contro alla gerarchizzazione dell'essere operata da Eunomio (tale da rendere l'essere del Padre 'superiore' rispetto a quello del Figlio), che l'essere non prevede più e meno; in

5 - *Ibidem.*

quanto, più semplicemente, o è presente o non è presente. All'interno della natura divina, insomma, non possono disegnarsi gerarchie; altrimenti la medesima si risolverebbe in una natura composita, molteplice, fatta di parti, ognuna diversa ed esterna alle altre[6].

Molti sono comunque i modi in cui Gregorio prova a confutare le tesi di Eunomio, che riteneva si potesse dire un più e un meno nella natura divina; ad esempio, egli dice che "la natura che è antecedente ai secoli sfugge ad ogni differenza secondo il concetto di più antico e di più recente, in quanto nella vita divina e beata non si osserva niente di quello che il nostro ragionamento vede in modo peculiare nel creato" (*Contro Eunomio*, Libro I, 361). In Dio, insomma, sembra non potervi essere più o meno neppure secondo il tempo. Cioè, il Padre non precede il Figlio e non v'è un prima temporale rispetto alla creazione – che è sempre anche creazione *del* tempo. Ma, soprattutto, ribadiamo: non v'è un prima del Padre in rapporto al Figlio, come accade in rapporto al senso che tali parole hanno per noi.

Anche a questo proposito, Gregorio risulta quanto mai eloquente; per lui, infatti, "anche se il nome di Padre è pronunciato allo stesso modo sia per la nostra natura sia per la natura di Dio, purtuttavia anche i significati delle parole sono diversi tanto quanto sono diversi gli oggetti indicati dai nomi" (*Contro Eunomio*, Libro I, 623). In un modo, cioè – continua il nostro –, noi pensiamo alla generazione, nel caso degli uomini, e in un altro congetturiamo a proposito della generazione divina" (*Contro Eunomio*, Libro I, 624).

Le parole che nella nostra esperienza usiamo in riferimento a realtà (direbbe Kant) sempre spazio-temporalmente determinate – e dunque necessariamente finite –, se usate in rapporto alla *complexio* trinitaria cambiano di significato. Perché si tratta, appunto, di una natura decisamente *in-finita.*

Anche per questo, la prospettiva speculativa disegnata da Gregorio comporta una grande *novitas* rispetto al passato; infatti, mai – sino ad allora – si era parlato di *infinitudine divina*. Lo osservava già il Mühlenberg, che "il concetto di infinitezza di Dio è una novità che Gregorio di Nissa introduce nella dottrina cristiana e greca in generale; per i Greci, l'infinitezza non costituiva, di per sé, una qualità positiva, e l'idea di infinitezza non è implicita nella teologia negativa di tipo platonico, che pure Gregorio, come è noto, professa"[7].

---

6 - "Chi ignora che nell'essenza divina la semplicità della Santa Trinità non ammette il più e il meno? Per quella Trinità, infatti, della quale non è possibile concepire una mescolanza e un concorso di qualità, ma della quale il pensiero comprende solo una potenza indivisa e non composita, come e in base a quale ragionamento per essa si potrebbe imparare che esiste una differenza secondo il più e il meno?" (*Contro Eunomio*, Libro I, 232).

7 - Claudio Moreschini, *Introduzione* a Gregorio di Nissa, Teologia trinitaria, trad. it., Rusconi Editore, Milano 1994, p. XXXV.

Un attributo, peraltro, questo dell'infinitudine, consegnato a Dio in quegli stessi anni anche dal Nanzianzeno (Gregorio di Nazianzo); e forse già riscontrabile solo in Plotino.

Che comunque sarebbe stato proprio il Nisseno a far valere quale caratteristica essenziale del Dio trinitario; sono sue infatti le seguenti ed inequivocabili parole: "in quelle sostanze la cui natura non ammette il peggio (e dunque *il più e il meno*), non si può concepire un limite alla bontà; e l'infinito non è tale per il rapporto con un'altra realtà, ma sfugge a ogni limite perché è concepito in sé e per sé. Ed io non so come una persona assennata possa accettare di dire *un infinito maggiore o minore di un altro infinito*" (*Contro Eunomio*, Libro I, 236).

L'essere di Dio è insomma per Gregorio un essere non determinato o determinabile; nessuna delle sue determinatezze potendo infatti riconoscere *nella propria negazione* la semplice 'mancanza' di una qualche determinatezza, o della determinatezza *tout court*.

Ecco perché Padre e Figlio non dicono, in rapporto al Dio trinitario in cui crede Gregorio, semplici positività che possano essere misurate, rilevando il più e il meno in rapporto alla loro sempre comparabile determinatezza. Perciò, come avrebbe di lì a non molto rilevato anche Agostino, il Padre e il Figlio insieme *non sono più* del Figlio da solo.

Ed ecco anche perché il vero "concreto" – per dirla con parole che avrebbero potuto essere utilizzate anche dallo Hegel –, ossia l'insieme di Padre e Figlio e Spirito Santo (un insieme dinamico – tale per cui il Padre rimane comunque generatore, per quanto in un modo per noi difficilmente comprensibile, del Figlio, e il Figlio e il Padre sono in relazione dinamica secondo il ritmo impresso al loro reciproco donarsi dallo Spirito Santo) non può *conservare* quel che il Padre sarebbe stato anche da solo.

Come invece credeva il padre dell'idealismo, che si sarebbe convinto di poter leggere in chiave eminentemente 'dialettica' questo paradossale complesso relazionale.

Il fatto è che, per poter sostenere una tale tesi (quella dialettica), bisogna assolutamente credere che sia esistito un Padre *da solo* 'prima' del suo relazionarsi ad un Figlio.

Ma… a parte il fatto che il Padre è padre solo in relazione al figlio, non può avere alcun senso, sempre secondo Gregorio, pensare che vi sia un tempo in cui il Padre possa stare da solo… in quanto non ancora generatore del Figlio.

Abbiamo già citato il passo in cui Gregorio esclude questa ipotesi; ma potremmo citarne anche un altro. Ad esempio il seguente: "ogni ritornare indietro dopo i secoli, infatti, e ogni distendersi dell'intelletto possono giungere in alto solo quanto basta per vedere che è impercorribile l'oggetto della ricerca, e il secolo e quello

che i secoli contengono sembrano essere la misura, per così dire, e il confine del movimento e della attività dei ragionamenti umani: quello, invece, che è al di là di essi rimane incomprensibile, e inaccessibile al ragionamento, intatto da tutto quello che può essere sottoposto alla comprensione umana" (*Contro Eunomio*, Libro I, 368)… "perché se uno, nella sua curiosità, cerca di cogliere quello che è più antico dei secoli e risale fino al principio delle cose che esistono, non può fermarsi in nessun oggetto con il suo ragionamento, dato che quello che egli cerca balza continuamente oltre e non gli fa intravvedere nessuna sosta alla curiosità della sua mente" (*Contro Eunomio*, Libro I, 364).

Il Padre, insomma, pur avendo generato (per quanto *generante*, sarebbe meglio, dire, per evitare di far credere che tale generazione sia accaduta in un qualche tempo… per l'appunto *passato*, come il participio passato "generato" sembra far credere), non ha generato il Figlio successivamente ad un periodo astrattamente inoperoso. Eppure, solo in questo caso, si potrebbe pensare *dialetticamente* il rapporto Padre-Figlio.

Potremmo allora dire, sempre con Hegel – questa, forse, la cosa più interessante –, che il Padre sarebbe *già da sempre* passato nel Figlio. Stiamo evidentemente parafrasando un passo delle prime pagine della *Scienza della logica*. Là dove Hegel, riferendosi all'unità di essere e nulla, rileva appunto come "il vero non sia né l'essere né il nulla, ma che l'essere – non passa, – ma è passato nel nulla, e il nulla nell'essere"[8].

Ma anche in questo caso, come già a proposito dell'esser passato del Padre (del suo aver generato il Figlio), bisogna fare attenzione a non ingenerare confusione. Anche in questo caso, cioè, non bisogna credere che in un qualche lontano passato l'essere sia davvero passato nel nulla, come il tempo declinato al passato sembrerebbe anche far credere.

No, *l'essere è piuttosto il "passante" nel nulla*, bisognerebbe dire, correggendo Hegel con Hegel. Sì, perché è lo stesso filosofo tedesco a consentirci un tale aggiustamento; è sempre lui infatti a dire, solo poche righe dopo, che "la verità dell'essere e del nulla è questo movimento consistente nell'immediato sparire dell'uno di essi nell'altro"[9]. Un immediato sparire che non autorizza a collocare l'atto del "passare" in qualcuno degli unici due tempi possibili (passato o futuro, quali distinte determinazioni del medesimo esser presente – per stare a quanto mostrato con grandissima forza speculativa da Agostino nelle *Confessioni*); o meglio ci obbliga a pensarlo come atto di quello stesso intrascendibile presente che solo impropriamente distinguiamo come passato da un lato e come futuro dall'altro. Stante che,

8 - G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, vol. 1, op.cit., p. 71.

9 - *Ibidem.*

in ogni caso, l'esser già stato e il non esser ancora accadono sempre e solamente nell'immediatezza di un presente che può esser riconosciuto come tale (ossia, come immediato) solo in quanto accade nella "negazione" di qualsivoglia sua determinazione (che è sempre come mediazione). Ossia, come *passato* o come *futuro*. Ma non come l'esser già stato in un improbabile ormai lontano passato e il non esser ancora in un altrettanto improbabile, nonché lontano, futuro. Quanto piuttosto come l'intrascendibile presente che *solo impropriamente* chiamiamo "passato" o "futuro", riducendo, in modo maldestro, la *negazione* della loro determinatezza all'esserci di qualcosa d'altro; *altro*, anzitutto, dal "presente". Cioè, esterno rispetto al medesimo. Conficcato nell'oscurità di un passato di cui terremmo vivo non più che un flebile ricordo e nell'oscurità di un futuro non ancora illuminato dalla luce della presenza, ma più semplicemente *atteso* nell'incertezza caratterizzante il non-sapere-ancora come esso sarà veramente.

Per questo il tempo, o meglio la determinazione temporale dell'intrascendibile "presente" *dice un dinamismo perfettamente analogo a quello trinitario*; in quanto alludente ad un'articolazione nel cui orizzonte nulla sembra potersi dire semplicemente identico a sé, e dunque solidamente ancorato alla propria astratta identità (in forma semplicemente non contraddittoria). Nel tempo nulla si costituisce come parte *altra* dalle altre, o *esterna* rispetto alle altre (ed *esclusa* dalle medesime); in esso e per esso il passato più il futuro non dicono nulla di più esteso del semplice presente; insomma, il passato non aggiunge nulla al presente, ma soprattutto il passato e il presente non sono più del presente o del passato da soli.

Il fatto è che nessuna di tali determinatezze esiste mai da sola; ogni passato non essendo altro che un presente (l'immediato negarsi cioè del suo esser come passato nell'immediatezza di un presente che, solo, può disegnare e costituire in se stesso l'esser passato del passato), un presente che distinguo da altri modi dell'esser presente (ad esempio, da quello che chiamo futuro), senza che mi sia possibile misurare la maggior estensione del passato e del futuro concepiti insieme rispetto al passato in quanto tale e al futuro in quanto tale. Anzitutto perché il futuro in quanto tale *altro non è* se non ciò che il presente dice ed indica nel suo distinguersi dal passato; nel suo indicare, insieme al proprio non esser ancora, sempre anche il proprio esser già stato – appunto, come l'immediatamente distinguentesi dal proprio non esser ancora. Come l'esser sempre anche apparire del passato, da parte del futuro; da parte di un futuro che, se non si distinguesse dal passato, non potrebbe neppure apparire come futuro. Il non-più e il non-ancora appaiono infatti sempre insieme; entrambi immediatamente presenti nell'esser presente di tutto quel che c'è (e che sarà sempre o passato o futuro).

Come il Padre non è il Figlio, ma non dice nulla di altro o di 'diverso' dal Figlio (o meglio ancora, di "escludente" il Figlio), allo stesso modo il Passato non è il Fu-

turo (chi, infatti, che sia lucido di mente, confonderebbe mai il passato con il futuro?), ma non è affatto "altro" dal Futuro, che da esso dunque *non viene mai astrattamente escluso* (ché, se lo escludesse, impedirebbe a se medesimo di costituirsi e apparire come Passato).

E sempre in questa prospettiva si capisce anche per quale motivo nelle creature *debba* o quantomeno *possa* apparire l'impronta del Creatore; in che senso, cioè, l'anima dell'essere umano possa venire considerata quale vero e proprio riflesso della Trinità (come sempre Agostino tiene a precisare nel *De Trinitate*[10]).

E in che senso, ma soprattutto per quale motivo – a differenza di quanto pensava Platone –, per i Padri della Chiesa (greci o latini che fossero) l'eternità del divino non dicesse affatto l'esser già da sempre ancorato alla propria determinatezza da parte di quel che solo 'nel tempo' appare come *non ancora* o *non più*. E, solo per la caduta dalla perfezione dell'eterno, sarebbe costretto a dirsi in modo *negativo* (il modo proprio del "passato" e del "futuro").

No, per Gregorio di Nissa e per Gregorio di Nazianzo (e poi ancora per Agostino, nella cristianità latina), il modo "negativo" dell'essere non dice affatto una *diminutio* rispetto alla perfezione del "puramente positivo". Solo per questo, a differenza dei Greci (*in primis*, di Platone e Aristotele), ai loro occhi l'essere divino può dire pura e indeterminabile "in-finitudine". La stessa che Hegel finisce per ascrivere a quel puro 'essere' da cui tutto sembra avere avuto inizio.

Si leggano, ancora una volta, le prime righe della Logica dell'Essere: "essere, puro essere, – senza nessun'altra determinazione. Nella sua indeterminatezza immediatezza esso è simile soltanto a se stesso, ed anche non dissimile di fronte ad altro; non ha alcuna diversità né dentro di sé, né all'esterno. Con qualche determinazione o contenuto, che fosse diverso in lui, o per cui esso fosse posto come diverso da un altro, l'essere non sarebbe fissato nella sua purezza. Esso è la pura indeterminatezza e il puro vuoto. Nell'essere non v'è nulla da intuire, se qui si può parlar d'intuire, ovvero esso è questo puro vuoto intuire stesso. Così non vi è nemmeno qualcosa da pensare, ovvero l'essere non è, anche qui, che questo vuoto pensare. L'essere, l'indeterminato Immediato, nel fatto è nulla, né più né meno che nulla"[11].

Anche per Gregorio l'essere non si dice in molti modi; ma in uno solo. Quello indeterminatissimo cui fa riferimento, in questa famosissima pagina, il padre dell'idealismo tedesco. Anche per lui, infatti, l'essere non si dice in modo proprio e/o improprio; non si può cioè dire, come fa Eunomio, che il Padre esisterebbe in senso proprio al massimo grado, mentre il Figlio e lo Spirito Santo non sussisterebbero

10 -

11 - G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, vol. 1, op. cit., p. 70.

propriamente. Per Gregorio, infatti, "quello che non è proprio è assolutamente improprio, cosicché l'argomentare una esistenza non in senso proprio significa dimostrare l'inesistenza in senso assoluto" (*Contro Eunomio*, Libro 1, 164).

Si leggano dunque le seguenti parole di Gregorio di Nissa: "Se la natura divina e immutabile non ammette il peggio, essa viene ad essere considerata come assolutamente illimitata nel bene, e l'illimitato coincide con l'infinito. Ma immaginare un aumento o una diminuzione dell'infinito o dell'illimitato è un'assurdità estrema" (*Contro Eunomio*, Libro 1, 169).

Insomma, la natura divina non ammette peggio o meglio, perché è in-finita; e dunque si dice come *negazione* di qualsivoglia determinatezza; e, se non ha limiti – come negarlo? – non potrà neppure distinguersi dal nulla. Quasi che quest'ultimo potesse davvero stare fuori di lui. Come se il nulla potesse farsi davvero *altro* dall'essere; facendo, di se stesso, un *altro* essere e, dell'essere, il *negarsi originario*… il negarsi di ciò che sarebbe tale in quanto privato di un assolutamente altro da sé (quale il nulla, e solo in nulla, avrebbe dovuto essere). Proprio come l'essere hegeliano, dunque; che, proprio per questo, è da ultimo perfettamente identico al nulla. In quanto esso medesimo, sempre secondo Hegel, perfettamente in-determinato (come abbiamo già visto). E dunque non conoscibile, non intuibile… come qualsiasi altro oggetto dell'esperienza; come qualsiasi altra spazio-temporalità.

Come non è conoscibile, appunto, il Dio di Gregorio. L'abbiamo già visto; "ogni ritornare indietro dopo i secoli, infatti, e ogni distendersi dell'intelletto possono giungere in alto solo quanto basta per vedere che è impercorribile l'oggetto della ricerca, e il secolo e quello che i secoli contengono sembrano essere la misura, per così dire, e il confine del movimento e della attività dei ragionamenti umani: quello, invece, che è al di là di essi rimane incomprensibile, e inaccessibile al ragionamento, intatto da tutto quello che può essere sottoposto alla comprensione umana" (*Contro Eunomio*, Libro I, 368). Si tratta di un passo che abbiamo già citato, ma merita di essere riletto con attenzione, soprattutto perché è in esso che Gregorio fa coincidere l'inconoscibilità ("nella vita divina e beata non si osserva niente di quello che il nostro ragionamento vede in modo peculiare nel creato" (*Contro Eunomio*, Libro 1, 361) con il suo costituirsi come ciò verso cui tenderemmo all'infinito, appunto, per "ritornarvi". Quale vero prima di ogni prima. Vero fine di ogni procedimento dialettico, sempre secondo Hegel. Il quale ritiene *considerazione essenziale* la seguente: "che l'andare innanzi sia un tornare addietro al fondamento, all'originario ed al vero, dal quale quello, con cui si era incominciato, dipende, ed è, infatti, prodotto"[12].

12 - *Ibidem*, p. 56.

Così si esprime infatti il nostro, nel paragrafo introduttivo alla *Logica dell'essere*, intitolato appunto: "Con che si deve incominciare la scienza?".

Così si esprime, insomma, un pensatore che sarebbe rimasto sempre incerto tra una traduzione corretta (in termini dialettici e speculativi) del dinamismo trinitario ed una sua irrimediabile mortificazione – come quella in cui il suo discorso finisce per risolversi ogni qualvolta si ritrova a fare, dell'eternità e dell'infinitudine dell'Assoluto, la mera positività di qualcosa rispetto a cui il tempo (e la negatività da esso istituita) rimarrebbe in ogni caso ancillare. Mero riflesso imperfetto di una perfezione come quella già concepita da Aristotele in riferimento alla positività dell'Atto puro.

Si pensi a come si risolve, nella *Scienza della logica*, la triade da cui prende il via la Logica dell'essere. Essa "sembra" risolversi nel divenire; che costituirebbe la categoria intorno a cui sembra svolgersi il terzo paragrafo (dopo quelli dedicati all'essere e al nulla). Il divenire concepito come unità di essere e nulla.

Certo, Hegel dice sì (sempre in questo terzo paragrafo) che "il vero non è né l'essere né il nulla, ma che l'essere non passa, ma è passato nel nulla, e il nulla nell'essere… ossia, che la verità dell'essere e del nulla è questo movimento consistente nell'immediato sparire dell'uno di essi nell'altro: il divenire"[13].

Ma dopo alcune pagine egli dice anche che "il divenire, il passare in quell'unità dell'essere e del nulla, che ha la determinazione dell'essere, ossia ha la forma dell'immediata unilaterale unità dei due momenti, è l'esser determinato"[14]. Il *Dasein*.

Un'unità di cui Hegel dice anche che "la sua mediazione, il divenire, gli sta da tergo. Essa si è tolta, epperò l'esser determinato appare quale un primo, da cui si prendan le mosse"[15]. Ecco, qui il grande Maestro tedesco fa, del divenire, una mera parvenza di soluzione dell'indeterminatezza; quella che fa, dell'essere, qualcosa di originariamente indeterminato; ossia, di non distinguentesi dal nulla – o meglio, qualcosa di originariamente distinguentesi nel mostrarsi da parte del suo stesso, e non meno originario, non-distinguersi. La vera soluzione è già qui, dunque, nell'esserci. O meglio, nella *quiete* di tale esserci. Dove, cioè, nulla di fatto diviene.

Hegel non poteva essere più chiaro, a questo proposito: "il divenire è una sfrenata inquietudine che precipita in un resultato calmo… il divenire si raccoglie in unità quieta"[16].

---

13 - *Ibidem*, p. 71.

14 - *Ibidem*, p. 100.

15 - *Ibidem*, p. 103.

16 - *Ibidem*, p. 99.

Insomma, qui il divenire viene concepito come ciò di cui l'essente, ossia l'esser-ci-determinato sembra poter avere al massimo "memoria", e che, in relazione a quest'ultimo, semplicemente, non è più. Sì che anche la storia, in quanto tale, non esista se non nella memoria dell'assoluto. Di ciò che già da sempre è quel che è; e di cui la storia racconta un dispiegamento in virtù del quale l'accidentalità vive come già da sempre esautorata a favore del necessario – quello che, solo, sembra in grado di dare un senso alla storia medesima.

Per Hegel "la ragione governa il mondo e così ha governato anche la storia"[17]; e proprio per questo va riconosciuto che "davanti a quello che è universale e sostanziale in sé e per sé tutto il resto è subordinato e serve solo come mezzo"[18].

Ma si guardi poi a come si conclude la *Scienza della logica*; si rileggano cioè (ammesso che le si siano mai lette) le ultime pagine di quello che è un vero e proprio capolavoro speculativo – quelle in cui Hegel risolve la *negazione assoluta* nell'assoluta mediazione che è egli stesso a definire "unità".

Hegel vi afferma che, "come contraddizione che si toglie, questa negatività è il ristabilimento della prima immediatezza, della semplice universalità; perché immediatamente l'altro dell'altro, il negativo del negativo, è il positivo, l'identico, l'universale"[19].

Il "vero" è cioè per lui *pura positività*; che non ha tempo. E dunque rimane tale in ogni tempo; la stessa di cui ogni tempo è necessaria manifestazione (parziale, imperfetta, ma per noi l'unica possibile). Di cui, cioè, è necessaria manifestazione ogni "negazione"; in quanto già da sempre negata dal puramente positivo. Ovvero, dall'assoluto cui ogni volta si finisce per tornare; stante che da esso non ci si è in verità mai mossi o allontanati… neppure di un millimetro.

Ma già nella *Fenomenologia dello Spirito* Hegel era stato chiarissimo: "lo spirito – *diceva Hegel alla fine di quell'altro suo capolavoro* – appare necessariamente nel tempo, ed appare nel tempo fin tanto che non coglie il suo concetto puro, vale a dire finché non elimina il tempo… il tempo, infatti, è un Sé non attinto dal Sé, è un concetto soltanto intuito; *perciò* quando questo attinge se medesimo, supera la sua forma temporale, concepisce l'intuire ed è intuire concepito e concettivo. Il tempo appare quindi come destino e necessità dello spirito che non è perfetto in se medesimo"[20].

---

17 - G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2004, p. 24.

18 - *Ibidem.*

19 - G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, vol. 2, op. cit., pp. 948-949.

20 - G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, vol. 2, trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 298.

Perciò il movimento della storia altro non è – sempre per Hegel – che "circolo ritornante in se stesso"[21]. Ecco perché la storia viene concepita come *calvario dello spirito assoluto*; la sua meta, comunque, è il 'sapere assoluto', e, se "lo spirito che si sa come spirito, ha a sua via la memoria degli spiriti com'essi sono in loro stessi e compiono l'organizzazione del loro regno… *secondo Hegel va anche riconosciuto che* la loro conservazione secondo il lato del loro libero esserci apparente nella forma dell'accidentalità "è la storia"[22].

Storia è per Hegel *pura apparenza*, dunque; memoria dello Spirito Assoluto, ossia, dell'eterno. Di un Vero, cioè, che non diviene; e che tuttavia solo il divenire riesce a palesare… mostrandolo alla coscienza in conformità alla sua più propria necessità.

Il "vero", insomma, è tempo *sub specie aeternitatis*. E dunque trasfigura il tempo nelle immagini che del medesimo sembra in grado di restituirci solo la memoria; fungendo da "fine" cui la storia sembra esser già da sempre ritornata, se è vero che ogni andare innanzi – come abbiamo già visto – è per Hegel *un tornare addietro al fondamento, all'originario ed al vero*. Ossia, è un mostrare quel che sarebbe stato già da sempre raggiunto; quello da cui proviene ed è reso possibile ogni cominciamento; ossia ogni *solo apparentemen*te imprevedibile accadimento.

Mentre il divenire intratrinitario – per come esso viene concettualizzato già da Gregorio di Nissa – prevede l'inscrizione del divenire nel cuore stesso dell'eterno. Anche se non per depotenziarne la portata eversiva – ma, al contrario, per farci capire come l'eterno stesso non abbia affatto il compito di assicurare il divenire e la sua costitutiva imprevedibilità, ancorandoli alla fermezza del sempre identico a sé, ossia alla possanza di un puramente positivo che sarebbe sempre e solamente quel che è.

Ma piuttosto per farci comprendere l'origine di quella *insecuritas* che è sempre anche inequivocabile segno di libertà; facendoci cioè comprendere – ancor prima di Descartes, dunque – che solo in Dio può essere custodita la ragione o condizione di possibilità di quel che siamo già noi, appunto, che lo concepiamo; concependolo come "perfetto" di contro alla nostra imperfezione – ma non necessariamente per indicare qualcosa d'*altro* da noi. Ossia, dal nostro pensare dubitante e sempre irrimediabilmente insicuro[23].

---

21 - *Ibidem*, p. 299.

22 - *Ibidem*, p. 305.

23 - Rinviamo a questo proposito ad un nostro saggio dedicato a Descartes, e compreso nel volume "Sulla negazione". Il riferimento è cioè a Massimo Donà, M. Donà, *Divina insecuritas. Saggio su René Descartes*, in *Sulla Negazione*, Bompiani, Milano 2004.

Ma, al contrario, per ritrovare nella sua forma più *chiara e distinta* la prova del fatto che "perfetto" non significa affatto (come pensavano i Greci) finito, conchiuso e compiuto; ma al contrario aperto, in-finito e dunque in-determinato.

Come è l'*essere* già per Hegel, dunque; ben prima che Heidegger si convincesse di rivoluzionare il pensiero occidentale concependo l'essere non più come ente (finito, oggettivo, utilizzabile e concepibile) ma come puro 'essere', per l'appunto. Ossia, come 'aperto', o anche come orizzonte della pura *possibilità* – di contro al primato aristotelico dell'atto e della sua determinatezza[24].

Ma soprattutto come veniva pensato l'essere già da Gregorio di Nissa – che, a proposito di Dio e del dinamismo trinitario, sosteneva che, essendo Dio infinito, "immaginare un aumento o una diminuzione dell'infinito e dell'illimitato sia un'assurdità estrema" (*Contro Eunomio*, Libro 1, 169). E dunque che nulla esiste veramente se non gli si attribuisce l'essere in senso proprio.

Insomma, se qualcosa non esiste in senso proprio, esso non esiste affatto (significa cioè asserirne l'inesistenza in senso assoluto) (Cfr. *Contro Eunomio*, Libro 1, 164). O si è o non si è; non vi sono gradazioni che implichino la possibilità di essere 'più o meno essenti'. Ecco quel che rende le tre Persone chiamate in causa dal dinamismo trinitario tutte ugualmente perfette; e quindi infinite; ossia, distinguentisi in quanto sempre anche perfettamente "in-distinte".

Sì, perché solo il distinto può dirsi realmente in-distinto. Se è vero (come è vero) che, solo di un realissimamente distinto, possiamo rilevare l'altrettanto realissimo non esser distinto. Insomma, realissimo il negarsi della determinatezza, solo a condizione che non meno reale sia appunto la determinatezza così negantesi.

Perciò l'uno può non essere l'altro (come si deve dire delle Persone della Trinità), senza trovarsi costretto ad essere semplicemente "distinto" da quello; o meglio, distinguendosi sì dal medesimo, ma negando in-uno questo suo stesso distinguersi. Cioè, distinguendosi solo per rendere evidente il proprio originario e divino (infinito e perfetto) non-distinguersi. E lasciandosi conoscere, dunque, come il sem-

---

24 - Va comunque precisato, con Volpi, che il rapporto di Heidegger con Aristotele è molto più complesso di quanto a prima vista potrebbe sembrare. Rileva infatti, con grande lucidità, il filosofo vicentino che se, per un verso, Heidegger ritiene senz'altro che "l'indagine filosofica dell'ente in quanto tale è concepita già da Aristotele nei termini di quella che Heidegger chiamerà 'l'onto-teologia' e che considererà come la struttura tipica della metafisica occidentale…. (p. 191), per altro verso lo stesso Heidegger riabiliterà Aristotele rispetto a Platone. Secondo Volpi, infatti, "l'originalità dell'interpretazione heideggeriana risiede proprio nel modo in cui egli interpreta l'*ousia* nella sua funzione di riferimento unitario dei quattro significati dell'essere, e nel compito che di conseguenza assegna alla dottrina dell'*ousia*. Tale termine va inteso per Heidegger (ci ricorda Volpi) non come una determinazione ontica, ma ontologica: non indica cioè un ente reale, una sostanza, ma un modo d'essere, cioè l'"enticità", la "sostanzialità", ossia il carattere d'essere di ciò che per Aristotele è in senso primo e autentico" (Franco Volpi, *La selvaggia chiarezza. Scritti su Hiedegger*, Adelphi, Milano 2011, pp. 191-194-195).

plicemente non-conoscibile (sì che, solo in relazione ad essa, si possa dire, con Socrate, che l'unico vero sapere, il sapere della verità, è il sapere in virtù del quale, ad esser saputo, è semplicemente il fatto che non si sa).

Solo questo si può dire, infatti, della sostanza divina, anche secondo Gregorio di Nissa; il quale afferma, senza mezzi termini, che, se "la natura che di niente ha bisogno e contiene tutto quello che esiste (e che per questo non si trova né nel luogo né nel tempo) sta ferma in se stessa ed è collocata in se stessa, e non è divisa né dal passato né dal futuro, perché nemmeno esiste qualche cosa oltre a lei, che sia fuori di lei, con il cui procedere una cosa è già passata e l'altra deve venire" (*Contro Eunomio*, Libro 1, 371), è proprio per questo che, della medesima, si dovrà anche dire che "è conosciuta solamente nel non poter essere compresa" (*Contro Eunomio*, Libro 1, 373). Non costituendosi la medesima come un oggetto *altro* dal soggetto conoscente – "altro" che starebbe già da sempre fuori di noi… che crediamo di poterla conoscere. *Altro* anche da un passato che sarà sempre già passato, e da un futuro che sarà sempre ancora in procinto di venire.

MASSIMO DONA'
Professore ordinario di Filosofia Teoretica presso la Facoltà di Filosofia dell'Università San Raffaele di Milano
dona.massimo@unisr.it

Il volo della civetta e il canto dell'allodola Note sulla libertà in G.W.F. Hegel

di Marco Martino

More than a speculative thesis, a comparative analysis of the beginning and end of Hegel's Science of Logic may represent a privileged position for observing peculiar nuances of that topic so dear to much of the whole central philosophical tradition in the development of classical German philosophy - freedom. Even though the concept of freedom cannot be distinguished from the processes of its concrete achievement according to Hegel, I will try to demonstrate the theoretical structures that partly precede and partly guide the different forms of its execution.

«[...] ἡ γάρ νοῦ ἐνέργεια ζωή».
Aristotele, *Metafisica*, 1072, b27.

Una analisi comparata dell'*inizio* e della *fine* della *Scienza della Logica* di Hegel può forse rappresentare, più che una tesi speculativa, una posizione privilegiata per osservare peculiari sfumature di quel tema assai caro a buona parte dell'intera tradizione filosofica e centrale nello sviluppo della filosofia classica tedesca: la libertà. Pur essendo il concetto di libertà indistinguibile, secondo Hegel, dai processi della sua concreta realizzazione[1], cercherò di mostrare le strutture teoretiche che in parte precedono ed in parte guidano le diverse forme della sua attuazione[2].

L'inizio

Se per Kant il concetto di libertà costituisce «la chiave di volta dell'intero edificio di un sistema della ragion pura, anche della ragione speculativa»[3] e per Schelling rappresenta «l'uno e il tutto della filosofia»[4], per Hegel la filosofia stessa, nella sua interezza, deve essere intesa come «scienza della libertà»[5]. In essa, dice ancora Hegel, scompaiono «l'estraneità degli oggetti e con ciò la finitezza della coscienza» e, commenta Illetterati, «attraverso questo movimento di toglimento vengono meno, nella filosofia, "la dipendenza (*Abhängigkeit*), la nostalgia (*Sehnsucht*) e il timore (*Furcht*)", ovvero tutte quelle forme di vincolo esteriore che impediscono il libero svolgersi del pensiero da se stesso»[6].

Come e dove, dunque, questa "scienza" ha inizio? Come noto ai lettori di Hegel, la logica rappresenta la scienza del puro pensiero, priva di presupposti assunti da

---

1 - Cfr. G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, Franco Angeli, Milano 2013, in particolare pp. 236-258.

2 - Per questo motivo è opportuno rivolgersi, come ampiamente sottolineato da diversi studiosi del pensiero di Hegel, alla *Scienza della logica*: cfr. *Filosofia Classica tedesca: le parole chiave*, a cura di L. Illetterati, P. Giuspoli, Carocci, Roma 2016, pp. 447-476; F. Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Carocci, Roma 2011.

3 - I. Kant, *Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2004, p. 3. La libertà è principio anche nel senso di fondamento che guida e governa il cammino speculativo.

4 - F.W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, trad. it. S. Drago Del Boca, Mursia, Milano 1990, p. 91.

5 - G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di F. Chiereghin, trad. it. F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, G.F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, Verifiche, Trento 1987, § 5.

6 - L. Illetterati, *Il sistema come forma della libertà nella filosofia di Hegel. (Razionalità e improvvisazione)*, in «Itinera», n. 10, 2015, p. 41.

altre scienze e fondata interamente sulla capacità del pensiero di dare a se stesso forma e contenuto. Si ricorderà che il vero e proprio *cominciamento*[7] della *logica* e, conseguentemente, dell'intero *sistema*, non è costituito dalla triade *essere-nulla-divenire* ma sta *nella* domanda: «Con che si deve incominciare la scienza?»[8] e la risposta data offre immediatamente la misura della novità dell'impianto hegeliano:

> Ciò da cui si deve cominciare non è il vertice, Dio, l'Assoluto, l'Io, la libertà o l'idea di filosofia nella pienezza delle sue determinazioni […] Se il pensiero non è in grado di sostenere questa vuotezza e sente il bisogno di aggrapparsi a qualche rappresentazione, allora la rappresentazione adeguata dell'inizio è che si deve cominciare dal cominciare stesso. Il cominciare, infatti, non è un nulla, ma non è ancora essere, "accenna a qualcosa d'altro", "è un non essere che si riferisce all'essere come a un altro", "è un non essere, che è in pari tempo un essere, e un essere, che è in pari tempo non essere"[9].

L'autentico domandare "non sa" ciò di cui fa questione, non conosce la risposta, non può predeterminarla, ed è da questo originario "non sapere" che ha la sua scaturigine. Il fatto non è banale: se guardiamo alle opere che precedono la *Logica*, non può non apparire sconcertante il fatto che il lungo cammino verso il Sapere Assoluto quando approda alla *Logica* non cominci con l'affermazione di un principio, di un valore, di una prima se pur elementare determinazione, ma al contrario, nel modo più spiazzante, con una domanda, con una semplicissima domanda[10]. E la domanda, se autentica, non conosce la risposta:

> Tale energia negativa si concentra subito, nel primo capoverso, in un né... né, in quanto l'autentico inizio della scienza, afferma Hegel, non può essere né un mediato né un immediato ed è solo sulla base di questa doppia negazione

---

7 - Per un approfondimento relativo al "cominciamento" in Hegel si veda: A. Giannatiempo Quinzio, *Il cominciamento in Hegel*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1983; N. Merker, *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Jena)*, Feltrinelli, Milano 1961; Hans Georg Gadamer, *La dialettica di Hegel*, Marietti, Genova 1996, in particolare pp. 80-107; C. Tuozzolo, *Schelling e il «cominciamento» hegeliano*, Edizioni Città del Sole, Napoli 1995; F. Chiereghin, *Principio e inizio in Hegel*, in Aa. Vv., *Hegel contemporaneo*, Guerini e Associati, Milano 2003, pp. 523-543.

8 - G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. A. Moni, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 51.

9 - F. Chiereghin, *Rileggere…*, cit., p. 20.

10 - Il "sapere puro", che è a tema nella logica, è il risultato del cammino percorso con la *Fenomenologia dello spirito*; tuttavia l'inizio della *Fenomenologia* non può essere identificato con l'inizio della scienza in generale: la *Fenomenologia* è il cammino che porta a impadronirci conoscitivamente del "sapere puro", mentre è quest'ultimo a custodire in sé il vero e proprio inizio, identificato da Hegel con l'essere assolutamente vuoto e indeterminato.

> che il pensiero può procedere a generare da sé le assolute astrazioni dell'essere e del nulla. Il loro atto di nascita si colloca, quindi, in un pensare che è anteriore ad esse e che si manifesta nella forma del domandare e nel né... né, quale capacità di astrazione[11].

Non è forse la domanda stessa - «con che si deve incominciare la scienza?» - a custodire alcune peculiari note della libertà? *Domandare* significa non solo *non sapere*, ma anche non avere nulla da difendere, ed effettivamente altro non è l'inizio se non, per usare una espressione di Chiereghin, "*l'assolutamente vuoto*". Un particolare stato d'indigenza che delinea, tra l'altro, il ruolo del soggetto nell'organizzazione sistematica: qui infatti l'unico sforzo richiesto, ben descritto da Hegel in un passo della *Fenomenologia*, è quello di lasciar-essere la "cosa stessa" «[…] astenersi dalle incursioni personali nel ritmo immanente dei concetti, non intromettersi con una saggezza arbitraria acquistata chissà come e dove: questa discrezione è essa stessa un momento essenziale della concentrazione del concetto»[12]. Dunque al soggetto non «resta […] altro atteggiamento che il puro stare a guardare»[13]. Il "puro stare a guardare", commenta Chiereghin

> richiede una forma di estinzione dell'io e delle sue pretese che può apparire come uno stato di estrema povertà e debolezza, ma che in realtà racchiude in sé la forza più grande, perché consente di accogliere la "cosa" così com'è in se stessa, con un'integralità irraggiungibile anche dalle più ingegnose trovate che il soggetto possa escogitare[14].

Nei testi successivi alla *Fenomenologia* il "puro stare a guardare" non sorge dal nulla ma bisogna *volerlo*: un atto della volontà[15], o detto diversamente, una manifestazione della libertà – se non addirittura dell'arbitrio - del soggetto. Dunque se la libertà del "decidersi" è, per un verso, caratterizzante l'inizio, per l'altro essa appare lungamente preparata: il difficile cammino del soggetto verso il *Sapere Assoluto* descritto nella *Fenomenologia*, non è forse il terreno fertile della *Logica*?

---

11 - F. Chiereghin, *Le avventure del non*, in «Verifiche» XLVII (2), 2017, p. 181.

12 - G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, p. 123.

13 - Ivi, p. 163.

14 - F. Chiereghin, *Rileggere*…, cit., p. 21.

15 - «Non si ha altro, allora, salvo la risoluzione (che si può riguardare anche come arbitraria) di voler considerare il pensare come tale. Così il cominciamento dev'essere un cominciamento assoluto […]». G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. A. Moni, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 55. L'inizio del sistema della scienza è quindi una *decisione*, la quale trova nella sua arbitrarietà la garanzia di non essere condizionata.

C'è un nesso tra l'uomo capace dell'"*assolutamente vuoto*", capace di non imporre le proprie idee - ma al contrario pronto a riconoscere una indigenza strutturale a partire da se stesso -, capace di un "puro guardare", capace, in una parola, di *domandare*[16], e la libertà? L'estrema povertà dell'inizio – "*con che si deve incominciare la scienza*?" - ha a che fare con la libertà?

Se ci rivolgiamo a Kant e prendiamo come termine di riferimento il modello di sistema tratteggiato nella *Prefazione alla Critica della ragion pura*, possiamo scorgere come il vertice a partire dal quale diventa possibile l'organizzazione del sistema sia proprio l'idea di libertà[17]; ma come stanno le cose per Hegel? Il filosofo di Stoccarda non pone un contenuto "all'inizio" ma propone un *modo* "dell'inizio", che non è una particolare posizione del pensiero che offre la verità né il primo passo per la verità stessa, ma è appunto solo un modo: quella posizione più povera e vuota che non è in grado di mostrarsi vera nell'evidenza del suo annunciarsi ma soltanto l'insieme del processo logico potrà mostrare la sua correttezza

> e quindi non la verità della categoria, ma la verità del luogo che occupa la categoria nell'insieme della composizione della logica, nel modo e nel luogo del suo presentarsi. È il cerchio che si chiude a mostrare che il primo punto apparteneva ad una circonferenza e non ad un segmento arbitrario[18],

è così l'insieme dell'edificio teorico che consente di vedere come inadeguato qualsiasi altro modo di iniziare[19]. Il processo dell'organizzazione sistematica, per seguire l'argomentazione di Chiereghin, non è il prodotto di una pianificazione *top-down* ma emerge *bottom-up*, dal basso verso l'alto. Partire dal basso significa partire dal vuoto, un vuoto non inerte ma dinamico, percorso dalla fluttuazione interattiva tra due "agenti", l'essere e il nulla. Ma che valore ha l'assunzione da parte di Hegel del puro indeterminato essere come cominciamento di tutta la *logica*? Se la filosofia deve essere intesa come «scienza della libertà», cosa ha da dirci "l'assolutamente vuoto" dell'inizio? *L'estinzione dell'io* di cui parla Chiereghin ha a che fare proprio con la libertà?

---

16 - Cfr. M. Martino, *Domanda e relazione. Una riflessione a partire da G.W.F. Hegel*, in *La domanda filosofica e il rispetto della verità. Testi di F. Chiereghin e M. Martino*, a cura di M. Martino, CNx, Roma 2018, pp. 49-63.

17 - Per un approfondimento: F. Chiereghin, *Il problema della libertà in Kant*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 1991.

18 - F. Papi, *Lezioni sulla Scienza della Logica di Hegel*, Ghibli, Milano 2000, p. 22.

19 - La stessa *Introduzione* alla *Scienza della logica* sembra delineare "un luogo" che si configura prima della scienza, e sembra dover essere guardata - l'Introduzione - come "un ultimo", risultato di un percorso che culmina e si compie per il bisogno della scienza stessa.

La fine

Può essere utile, per procedere, rivolgersi alla fine della *Scienza della logica*. Risulta evidente che una analisi rigorosa dovrebbe seguire passo passo le determinazioni della libertà a partire dall'inizio della *logica* fino al suo vertice, tuttavia uno sguardo comparato dell' "inizio" e della "fine" può fornire, forse, qualche utile indicazione.

Chiereghin nel suo testo *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, dopo aver percorso il processo di formazione della *logica* che culmina nell'essenza del pensiero al suo più alto livello, cioè la libertà, richiama nella conclusione, mi sembra di intuire, proprio *l'assolutamente vuoto* e riferendosi alla libertà dice: «Essa trova il suo culmine là dove il processo autoriflessivo, forte di ogni totalizzazione, porta la libertà a rivolgere anche su di sé il proprio potere liberante e perviene quindi ad affrancarsi da se stessa in quanto libertà»[20]. Al culmine della realizzazione dell'itinerario logico, secondo Hegel, anche l'idea assoluta deve ritornare, potremmo dire, al "cominciamento": *l'autoriferimento*[21] infatti segna l'affrancarsi dell'idea da se stessa, la libertà deve "retroagire" su se stessa, "liberarsi" da se stessa, l'*autoriferimento* ha quella funzione fondamentale di aprire ciascuna determinazione al suo sviluppo ulteriore, così, nel momento in cui una determinazione logica si riferisce a sé, rivive *l'assolutamente vuoto, rivive la domanda, l'origine*. D'altra parte in filosofia, Hegel avverte: «l'andare innanzi è piuttosto un andare indietro e un fondare», è «un tornare addietro al fondamento, all'originario ed al vero». La logica hegeliana ne prende il senso di un *Rückgang in den Grund*[22], di una continuativa retrocessione nel fondamento: «Nella Logica hegeliana l'omega o la fine non è altro che l'alfa che ha ricevuto la sua forma e ritorna al suo cominciamento»[23].

Ma anche l'affrancarsi dell'idea da se stessa necessita di una decisione: occorre decidersi per far retroagire la libertà su se stessa,

> solo che la decisione che qui ora si presenta ha caratteri bene diversi da quella che contrassegnava l'inizio della logica. Così come l'essere che viene rattinto alla fine non è più l'essere assolutamente vuoto dell'inizio, ma l'essere "come concreta e insieme assolutamente intensiva totalità"; altrettanto la decisione

20 - F. Chiereghin, *Rileggere…*, p. 159.

21 - Sull'*Autoriferimento* si veda in particolare il secondo capitolo del testo di F. Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Carocci 2011, pp. 39-54.

22 - Per questo aspetto importante della logica hegeliana si veda: A. Masullo, *Il "fondamento" in Hegel*, nel volume collettivo *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Napoli 1970, pp. 77-165.

23 - E. Bloch, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, Il Mulino 1994, p. 182.

finale non più un atto che possa risultare anche "arbitrario", come accadeva per la decisione dell'inizio, ma, al contrario, è lo sviluppo conseguente della libertà, portata fino all'estremo delle sue possibilità: una libertà riflessa in sé, che si affranca da se stessa[24].

Le parole di Chiereghin rendono bene come l'apertura di Hegel, l'apertura che il sistema produce quando la libertà si affranca da se stessa, è un risultato del tutto immanente all'idea, che si produce in virtù della chiusura organizzativa della *Scienza della logica*, governata dal principio di *autoriferimento*. Ma vediamo brevemente quali sono le parole usate da Hegel stesso alla conclusione della *logica*:

Il passare è dunque anzi da intender qui in questo modo, che l'idea si affranca da se stessa, assolutamente sicura di sé e riposando in sé. A cagione di questa libertà la forma della sua determinatezza è anch'essa assolutamente libera […][25].

Ed è proprio qui che si inserisce il senso della nostra riflessione: la domanda all'origine *"dell'assolutamente vuoto"*, è al di là dell'*autoriferimento*? C'è un nesso tra *l'assolutamente vuoto* dell'inizio e l'apice dell'organizzazione sistematica ove l'idea flette su di sé la propria libertà e così si affranca anche da se stessa? Qual è il significato di tale "affrancarsi" e che cosa accade *in* esso? Non è forse proprio l'assolutezza della libertà a generare la dinamica che porta la libertà ad affrancarsi da se stessa?

La libertà non sarebbe assoluta se esercitasse il suo potere di affrancamento su tutto e non anche riflessivamente su se stessa. Quando Hegel parla di "calma", "sicurezza", "certezza", con cui l'idea dispiega questo peculiare dinamismo, vuole sottolineare che l'affrancarsi da sé, il non lasciarsi trattenere da nulla, nemmeno da se stessa, non ha niente di difettivo, ma al contrario è il compimento stesso della libertà[26].

Note

È possibile intravedere nessi e rimandi tra l'inizio e la fine della *logica*? È possibile immergere ancora una volta, *nella* domanda dell'inizio - il che significa non

24 - F. Chiereghin, *Rileggere*…, cit., p. 51.

25 - G.W.F. Hegel, *Scienza della logica, cit.,* p. 957.

26 - F. Chiereghin, *Libertà*, in *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, a cura di L. Illetterati e P. Giuspoli, Carocci, Roma 2016, p. 471.

"possedere la risposta" - la libertà raggiunta al vertice del sistema? *L'estinzione dell'io*, paradossalmente, costituisce un tratto specifico della libertà? *L'assolutamente vuoto* dell'inizio e la capacità finale di far *retroagire la libertà* su se stessa stanno forse a dire: ἐπέκεινα[27]? Il ritorno allo stato d'indigenza iniziale, custodito dalla domanda, è ciò che dice, nella lettera e nello spirito: "più in là"?

Se così fosse l'apice del *sistema* rappresenterebbe un rimando alle imprevedibili creazioni di una libertà capace di retroagire su se stessa, più vicina al canto dell'allodola – che annuncia il giorno con le sue melodie - che al volo della civetta – il quale comincia solo al crepuscolo, quando il giorno si avvia alla notte -. Potrebbe altresì essere plausibile che il volo della civetta e il canto dell'allodola siano entrambi all'opera proprio al vertice dell'organizzazione sistematica proposta da Hegel: se per un verso la libertà compie il suo tramonto, essa mostra, sacrificandosi, di essere capace, ancora, di nuove imprevedibili creazioni; d'altra parte Hegel stesso ricorda, sempre nella *Scienza della logica*, che «la più alta maturità e grado che qualcosa può raggiungere, è là dove comincia il suo tramonto»[28]. È questo, dunque, l'istante che rivela nuove entusiasmanti avventure per il pensiero?

Quel "puro stare a guardare" che richiede una forma di *estinzione dell'io* e delle sue pretese e che può apparire come uno stato di estrema povertà e debolezza, è il massimo vertice della forza propria della libertà? Giungere al culmine dell'organizzazione sistematica per far *retroagire* la libertà su sè stessa, è la capacità "specifica" della *logica*? È questa la differenza tra lo *spirito libero* dei greci e lo *spirito assoluto*?

> I greci, proprio per la loro straordinaria penetrazione di ciò che è umano, erano giunti a concepire lo spirito libero, ma non ancora lo spirito assoluto,

---

27 - Cfr. [ἐπέκεινα -"al di là"-] Platone, *Repubblica*, 509 B: «Il Bene non è essenza, ma qualcosa di molto più elevato dell'essenza - ἐπέκεινα- τῆς οὐσίας-, per dignità e potenza». Commenta Chiereghin: «[…] nulla di ultimativo verrà a paralizzare la forza creatrice che l'intelligenza sa dispiegare all'interno e in virtù dei suoi limiti [...] si potrebbe impiegare la parola cui ricorre Platone in un luogo cruciale della sua filosofia: ἐπέκεινα, "al di là". In essa si può trovare racchiuso come in un monogramma ciò che proviene dall'essenza libera del pensiero». F. Chiereghin, *Le avventure del non*, in «Verifiche» XLVII (2), 2017, p. 194.

28 - G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, Laterza, Bari 2011, vol. II p. 692. Nel primo libro della *Scienza della logica*, la *dottrina dell'essere,* Hegel, a proposito della "finità" scrive: «Le cose finite sono, ma la lor relazione a se stesse è che si riferiscono a se stesse come negative, che appunto in questa relazione a sé si mandano al di là di se stesse, al di là del loro essere. Esse sono, ma la verità di questo essere è la loro fine. Il finito non solo muta, come il qualcosa in generale, ma perisce; e non è già soltanto possibile che perisca, quasi che potesse essere senza perire, ma l'essere delle cose finite, come tale, sta nell'avere per loro esser dentro di sé il germe del perire: l'ora della loro nascita è l'ora della lor morte». G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, Laterza, Bari 2011, vol. I, p. 128.

> l'infinità come essenza di ciò che è spirituale. Mancando di questa comprensione, che verrà introdotta solo dal Cristianesimo, i greci si sono arrestati unicamente allo spirito finito. Ciò significa che l'uomo, come fu concepito dai greci, è colto sì come libero, ma libero all'interno della natura e quindi avviluppato dalla natura e tenuto prigioniero da essa[29].

Se l'infinità come essenza di ciò che è spirituale costituisce quel fondamentale passaggio dallo *spirito libero* dei greci allo *spirito assoluto* e tale comprensione è stata introdotta dal Cristianesimo, non è azzardato interrogarsi sulla portata, nel pensiero del filosofo di Stoccarda, della religione rivelata proprio all'apice dell'organizzazione sistematica; per analogia, se guardiamo al vertice della religione rivelata, troviamo la croce, l'abbandono del Figlio[30] e, forse, dinamiche non dissimili da quell'"*assolutamente vuoto*" [31] che il grido *"Eloì, Eloì, lemà sabactàni*...?" sembra custodire; la morte di Dio e l'assolutezza dell'io, tra l'altro, sono i due volti dell'unico compito che si impone, agli occhi di Hegel, a chi sa cogliere lo spirito del tempo presente[32]; si ricorderà ciò che egli stesso scrive:

---

29 - F. Chiereghin, *L'eredità greca nell'antropologia hegeliana*, in «Verifiche» XVIII n. 3, 1989, p. 252.

30 - È noto che per Hegel parole come Dio, ragione, verità, devono essere ripensate all'interno di quel processo che è il costituirsi di una nozione moderna di coscienza, cioè di un nuovo soggetto del sapere. In ciò sembra consistere anche quel rileggere e quello scoprire la tradizione classica, cioè greco-cristiana, in vista, appunto, di una nuova nozione di soggetto.

31 - «La *kenosis*, lo svuotamento totale del suo essere, un abbandono di sé che è tanto necessario quanto impossibile da essere tradotto in atto unicamente dall'uomo. L'uomo che ha compreso la propria nullità davanti a Dio, sa infatti che non può essere lui a fare getto di sé, perché questa sarebbe pur sempre un'iniziativa sua, che pretende di conservare per sé un peso ontologico e un valore, anche se minimi, di fronte alla volontà assoluta di Dio […] L'uomo dunque sa di dover rinunciare interamente a sé, ma sa anche di non poter essere lui a farlo e la paralisi di questa necessità impossibile o di questo dovere impraticabile è il "cuore spezzato" dell'uomo». F. Chiereghin, Introduzione, in *La condanna di Roma in Hegel e in Heidegger*, in *Hegel, Heidegger e la questione della Romanitas*, a cura di L. Illetterati, A. Moretto, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2004, p. XVIII. Per l'approfondimento del tema in chiave teologico-filosofica si veda: Piero Coda, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 2012, in particolare pp. 319-322.

32 - «La prospettiva teologica in cui l'incidenza hegeliana è oggi marcatamente più evidente è quella del Gekreuzigte Gott, sia nella versione che ne ha dato Moltmann sia in quella che ha proposto Eberhard Jüngel [...]. Il pensiero hegeliano è rivalutato e messo a profitto dopo la svalutazione radicale che ne aveva fatto la teologia di marca esistenzialista - per la duttilità tutta particolare che sembra mostrare nel coniugare i profondi interrogativi che interpellano la fede cristiana a partire dal mondo della morte di Dio con il centro stesso di questa fede: la rivelazione cristologica». P. Coda, *Il negativo,* cit*.,* p. 17. Per questo motivo, secondo Coda, dovremmo concentrare l'attenzione su Hegel e la teologia, cercando di rileggere il pensiero del filosofo di Stoccarda alla luce delle ultime formulazioni teologiche.

> […] conoscere la Ragione come la rosa nella croce della Presenza e, con ciò, godere della Presenza: questa visione razionale è la *riconciliazione* con la Realtà, riconciliazione che la Filosofia garantisce a coloro nei quali a un certo punto è emersa l'intima esigenza di *comprendere concettualmente*; solo costoro hanno l'esigenza sia di mantenere la Libertà soggettiva entro ciò che è sostanziale, sia anche di permanere nella Libertà soggettiva come entro qualcosa che è non particolare e accidentale, bensì in sé e per sé[33].

D'altra parte se ci chiediamo qual è l'essenza del pensiero al "vertice" della *logica*, la risposta è: la libertà, assegnando a tale parola non un significato generico, ma quello specificamente hegeliano di riconoscere e ritrovare sé nel proprio assoluto esser-altro[34]; l'esperienza dell'"altro" non è infatti qualcosa che si aggiunge a una sequenza lineare di esperienze anteriori, ma le modifica tutte; non una alternativa tra due attuazioni di sé opposte e incompatibili, ma ciò che riunisce come in un'unica scaturigine: «l'individuo come tale, in quanto è oggetto e scopo dell'amore di Dio, ha valore infinito»[35]. A partire da questo nuovo sapere che "trasforma di colpo tutto l'aspetto del mondo, distrugge tutto ciò che esisteva, e promuove una rinascita del mondo"[36]:

> Il culmine più alto e appuntito è la pura personalità che sola per mezzo della dialettica assoluta, che è la sua natura, *abbraccia* in pari tempo e contiene *in sé ogni cosa*, giacché fa di sé il *liberissimo*, - la semplicità, che è la prima immediatezza e universalità[37].

---

33 - G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006, *Prefazione,* p. 63.

34 - «Se "nel *concetto* si è quindi *aperto* il regno della *libertà*", questa, lungi dal rinchiudere la soggettività in un solipsismo monadistico, si presenta in Hegel con una natura eminentemente relazionale. Sia pure declinato in modi diversi, il concetto di libertà in Hegel individua la capacità del soggetto di andare incontro all'estremo dell'alienazione e di ritrovare sé nell'assolutamente altro come un altro se stesso. Fin che il soggetto ha di fronte a sé qualcosa di opaco, non penetrabile né riconoscibile come proprio, egli non è libero: la libertà richiede la forza dell'alienazione di sé nel più radicalmente estraneo e là tornare ad essere presso se stesso», F. Chiereghin, *Libertà*, in *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, a cura di L. Illetterati e P. Giuspoli, Carocci, Roma 2016, p. 468.

35 - G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. B. Croce, Bari 1951, pp. 443-444.

36 - Cfr., G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Vol. III, trad. it. E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 2.

37 - G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit. p. 954. Prosegue Hegel: «Così avviene che ogni passo del progresso nel determinare ulteriormente, mentre si allontana dal cominciamento indeterminato, è anche un riavvicinamento ad esso, e che perciò quello che dapprima può sembrar diverso, il regressivo fondare

Non è forse proprio la libertà - quella libertà che si *affranca* da se stessa - che Hegel ha, in senso sia cristiano sia romantico, rilanciato al compito di pensiero dell'Occidente?[38]

> Si potrà essere riluttanti a fare rientrare nel "logico" questo sapersi sacrificare nel vertice dell'attuazione di sé: eppure rinunciare a questo movimento significherebbe semplicemente rinunciare a fare rientrare tra i principi esplicativi della complessità il lato più propriamente umano della creazione nella libertà[39].

All'interrogativo che Hegel pone il 16 aprile del 1795 a Schelling: «Ma perché mai si è giunti così tardi a elevare maggiormente la dignità dell'uomo e a riconoscere quella facoltà della libertà che è in lui e che lo pone nello stesso ordine di tutti gli spiriti?»[40] non è, penso, mai vano tornare.

E se è vero che la *logica* pone la questione della libertà in quell'apice vertiginoso al quale è doveroso guardare come compimento del *sistema*[41], non meno efficace rimane il linguaggio, singolarmente mistico, ove Hegel, esprimendo la necessità di far confluire la propria esistenza individuale nell'infinito sembra, almeno concet-

---

il cominciamento, e il progressivo determinarlo ulteriormente, cadon l'un nell'altro e son lo stesso». Ibidem.

38 - Già in *Vita di Gesù*, l'opera di gran lunga più compiuta e organica del periodo bernese, da un lato sta il vertice dell'autonomia del volere, in cui la soggettività attinge la propria forma assoluta; dall'altro la religione cristiana, il cui contenuto, esposto nei Vangeli, non può non incontrarsi col principio della libertà soggettiva «al cui pieno sviluppo ha condotto un secolare e contraddittorio processo di esplicitazione del germe gettato proprio dal Cristianesimo. La *Vita di Gesù* tenta una prima conciliazione di queste due linee di forza della civiltà occidentale, caricando dell'onere di sostenere il rapporto tra di esse il lato della religione e la figura di Gesù». F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 1980, p. 25. La ragione stessa non è altro che la manifestazione della vita dell'assoluto, il quale non può che esplicarsi come libertà, il vero "regno di Dio".

39 - F. Chiereghin, *Rileggere…*, cit., p. 159.

40 - G.W.F. Hegel, *Lettere*, a cura di P. Manganaro, trad. it. P. Manganaro e V. Spada, Laterza, Bari 1972, p. 14.

41 - Vale la pena qui ricordare che il *sistema*, lungi dall'essere per Hegel qualcosa che «costringe, imbriglia o ingabbia il pensiero è invece la forma che, sola, è in grado di esprimere ed esporre l'esperienza radicale di libertà che è all'opera nella filosofia». L. Illetterati, *Il sistema come forma della libertà nella filosofia di Hegel*, cit., p. 42.

tualmente, preannunciare qualcosa di ciò che, finora, abbiamo chiamato *libertà*: «sparisce quel che dicevo mio, - mi do dentro all'incommensurabile, - sono in esso, son tutto, non sono che questo»[42].

MARCO MARTINO
Ricercatore presso l'Istituto Universitario Sophia
marco.martino@sophiauniversity.org

42 - G.W.F. Hegel, A Hölderlin, agosto 1796, in *Lettere*, cit., p. 24. Quando il filosofo di Stoccarda parla della rosa, l'allusione è al sigillo di Lutero: «Il cuore di Cristo si dischiude nelle rose, anche restando sotto la croce». Cfr., G.W.F. Hegel, *Lineamenti…*, cit., p. 589. Se la ragione è la rosa nella croce del presente, la libertà, quella che si *affranca* da se stessa - capace cioè di sapersi sacrificare nel vertice dell'attuazione di sé -, allude alla ragione che sale sulla croce? Hegel ebbe in dono nel 1830 dai discepoli, in occasione del suo sessantesimo compleanno, una medaglia scolpita dove erano raffigurate una *civetta* – filosofia - e una *croce* – teologia -. Come sottolineato anche da Löwith i simboli, civetta e croce, non ammettono dubbi sul significato allegorico della figurazione: il "Genio" ha tentato una mediazione tra filosofia e teologia. Cfr., Karl Löwith, *Da Hegel A Nietzsche*, Einaudi 1982, p. 37. Il filosofo di Stoccarda ha ricevuto questo dono non all'inizio della sua carriera ma alla fine, al culmine della maturità culturale, l'ha ricevuto da studenti che, come primi eredi del suo pensiero, possiamo supporre, volevano esserne anche interpreti fedeli; studenti che, possiamo ancora notare, non hanno inteso una raffigurazione di una civetta che ha in sé una croce, di una filosofia che assorbe totalmente la teologia o viceversa di una civetta appoggiata al legno della croce, ad intendere una teologia che ha in sé la filosofia: i simboli sono distinti - uno a sinistra l'altro a destra - e ci sono entrambi. Goethe - la medaglia fu trasmessa per desiderio di Hegel a Goethe, tramite Zelter - criticherà l'immagine, interpretando, stando a quanto dice Löwith, il simbolo cristiano della croce in senso filosofico, e preferendo, al contrario, un distacco tra filosofia e teologia. Lo scambio epistolare tra Goethe e Zelter mette in evidenza uno dei rischi cui accennavamo prima: escludere l'una o l'altra. Ma per quanto l'immagine venga criticata, accentuando il valore del simbolo filosofico o viceversa di quello teologico, la raffigurazione resta: «[...] a sinistra, una figura maschile seduta legge un libro, e dietro di questa si trova una colonna, su cui sta appollaiata una civetta; a destra, sta una figura femminile, sostenente una croce che la sovrasta; tra le due figure, rivolto verso quella seduta, si trova un Genio ignudo, il cui braccio levato accenna nell'altra direzione alla croce». K. Löwith, cit., pp. 37-38.

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.

I "preliminari" del pensiero hegeliano. Una proposta interpretativa

di Marco Moschini

The purpose of this article is to retrace the useful elements for delineating the proprium of Hegelian thought as thinking of the true, also through Augusto Vera's interpretation - the idea as content and therefore as the inevitable "premise" emerging from Hegel's thought.

Edoardo Mirri, durante le sue riflessioni sull'opera di Hegel, era solito richiamare alla centralità di quelli che egli evidenziava come i "presupposti" della logica hegeliana. E il suo dire costante su tale tema, arricchito da una solida conoscenza dei testi del Tedesco, da un'intelligenza profonda del pensiero hegeliano e un'ispirazione autenticamente speculativa, portava a convergere, con persuasione, ad alcune conclusioni che mi colpivano, e mi colpiscono. Così in questa occasione sento il bisogno di rintracciare degli ulteriori spunti di convergenza a quanto affermato dal Mirri. E ciò con l'obiettivo di mostrare, in modo molto semplice, la ricchezza del pensiero hegeliano a partire proprio dall'approfondimento di quel *proprium* del filosofare che – secondo Mirri - non apparteneva solo alla visione di Hegel, bensì a tutta una tradizione di autentica radice metafisica; Un *proprium*, che è l'essenza stessa della filosofia, il quale si riconosce negli argomenti essenziali del pensiero hegeliano[1].

Son convinto che il porsi in ascolto del pensiero di Hegel (appunto la sua "logica") sia un'occasione per immetterci nella natura e nel movimento stesso d'intelligenza della filosofia.

In questo contributo, dedicato al tema dei "preliminari" della "logica", voglio poi far riferimento ad un possibile accordo tra le letture interpretative della "logica" hegeliana date dal Mirri e quelle che ne ha dato Augusto Vera. Uno dei primi autori del XIX secolo a schierarsi per una lettura "ortodossa" e in senso metafisico del pensiero hegeliano.

Stando alla lettera di alcuni passi, negli scritti hegeliani si dovrebbe specificare in che senso si può parlare di "presupposto". Non certo come un "precedente" da cui sia impossibile scostarsi. Non una meta-scienza, una metodologia, una serie di argomentazioni, che devono precedere o giustificarne altre.

> A proposito di nessuna scienza si sente così forte il bisogno di cominciar subito dalla cosa stessa, senza riflessioni preliminari (*vorangehende Reflexionen*), come a proposito della scienza logica. In ogni altra scienza l'oggetto ch'essa tratta, e il metodo scientifico sono distinti uno dall'altro; e così pure il contenuto non costituisce un cominciamento assoluto, ma dipende da altri concetti, e si connette, tutto attorno, con altra materia… La logica all'incontro non può presupporre alcune di queste forme della riflessione, o di queste regole e leggi del pensare, perché esse fanno parte del suo stesso contenuto e non debbono essere fondate che dentro la logica stessa… anche il concetto stesso della scienza in generale appartiene al contenuto della logica, costituendo pro-

1 - Edoardo Mirri, *Il fondamento del pensare*, in *Pensare il medesimo*, a cura di Furia Valori e Marco Moschini, ESI, Napoli 2006, pp. 683-694. Edoardo Mirri, *Il pensare del "medesimo". Heidegger e Hegel*, ivi, pp. 195-220.

> priamente l'ultimo risultato di essa. Quello ch'essa è essa non lo può perciò dire prima.[2]

"*Vorangehende Reflexionen*" li definisce il Filosofo e nel procedere della sua argomentazione parla di "*Voraussetzungen*" ovvero di "presupposti", "prerequisiti". Sembra dunque che il concetto stesso della logica, ovvero della filosofia, non possa presupporre assolutamente dei preliminari perché tutto il concetto della logica stessa, il suo concetto più proprio, appartiene al suo contenuto ed essa non si costituisce in altro modo che come il risultato del suo contenuto. Dunque il concetto di logica si genera, prende forma, si realizza solo nel corso e nell'esercizio della logica stessa e non può in nessun modo presupporre una delucidazione preliminare, un presupposto o una via di accesso che la giustifichi: "*Kann nicht vorangeschikt werde*". In effetti si dovrebbe subito notare che parlare di "presupposti" alla logica hegeliana, intesi questi come condizioni antecedenti al suo pensiero, risulterebbe alquanto coraggioso e in parte anche molto azzardato. Non a caso una tale lettura potrebbe non trovare troppo consenso, anzi in qualche caso potrebbe porsi in antitesi (almeno superficialmente) alla lettera stessa di Hegel e rispetto alla lettura di molti interpreti. Cosa allora bisognava intendere come "preliminare"? Cosa vuol dire parlare di "presupposti" alla logica? Che intendeva Edoardo Mirri in quei discorsi che accompagnavano l'impegno dello studioso tutto teso alla delucidazione del cuore e del nocciolo interno del pensiero hegeliano? Innanzitutto, con questa espressione, si era invitati a riconoscere subito un elemento non tanto "precedente" ma un dato persistente e sempre implicito, interno e quindi sempre di base, "preliminare", nel pensiero dello Hegel. Bisognava quindi da un lato comprendere e approfondire quanto Hegel intendeva già in quella *Introduzione* alla *Scienza della Logica*.

Non si tratta di concetti introduttivi, ma solo delle precisazioni di linee speculative che sono di base in ogni parte dell'esposizione della logica e che sono come l'ossatura dell'argomentazione hegeliana. Un'ossatura, un essenziale del pensiero, che si trova magistralmente esposto nella massima opera di Hegel dedicata al tema: la *Scienza della Logica*.

Edoardo Mirri a ben vedere rintracciava e rilevava queste indicazioni, questi argomenti, queste chiavi di lettura, già in alcune serie di riflessioni hegeliane che costituivano il nocciolo più vero e profondo del pensiero hegeliano che culminava

2 - Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Scienza della Logica*, a cura di Claudio Cesa, Laterza, Bari-Roma 1994, p. 23.

– appunto - nella sua opera massima ma che era possibile rintracciarli sempre nel corso della sua scrittura[3].

Un "nucleo" del suo pensare, della sua logica, che era costantemente presente, per esempio, negli scritti di introduzione, molto importanti, che precedevano le sue opere. In questi non erano date delle vere e proprie propedeutiche, ma dei risultati di base a cui rimandava il pensiero di Hegel prima dell'esposizione dei temi.

Il Mirri in particolare rintracciava in tali interventi una sorta di filo rosso che legava la speculazione hegeliana dalla sua liberazione dal pensiero di Kant, che si colloca a Francoforte tra il 1797 e il 1800 (anni che erano quelli della stesura di tutti i frammenti di riflessione che il Nohl fece confluire in maggior parte nel cosiddetto *Lo spirito del cristianesimo e del suo destino*), passando per il sodalizio con Schelling nel periodo jenese, fino alla sua piena autonomia e maturità che si fa conseguire con la pubblicazione de *La fenomenologia dello Spirito*[4].

I risultati a cui ci si riferiva, nel concreto, altro non erano che alcuni capisaldi che possono qui essere richiamati.

---

3 - E. Mirri, *Hegel verso il sistema. Da Francoforte a Norimberga*, in *Il giovane Hegel. La dialettica e le sue prospettive,* a cura di M. Moschini, Orthotes, Napoli 2017, pp. 129-138 e *Il fondamento del Pensare*, in *Pensare il medesimo*, cit., pp. 685-696.

4 - I testi che Edoardo Mirri individuava tra quelli che costituivano testi di riferimento per parlare dei "preliminari" della "logica" erano facilmente individuabili in una serie di scritti che già la critica aveva discusso e discute soprattutto su un versante filologico. Di essi infatti in alcuni casi si discute sulla datazione e sulla collocazione esatta della loro redazione. Questa questione comunque per Mirri non inficiava la loro unitarietà e convergenza di fondo e soprattutto non negava il carattere originale che sarà rintracciabile come matrice nel più ampio sviluppo della *Scienza della logica*. I testi sono comunque secondo un elenco che potrebbe essere indicato nel seguente:

1. L'*Introduzione* ("*Einleitung*") alla *Scienza della logica*. Tale introduzione porta un significativo sottotitolo: *Concetto generale della logica*, e pare scritta da Hegel prima del 1812 a Norimberga, in vista proprio della prossima pubblicazione dell'opera.
2. La *Prefazione* ("*Vorrede*") alla prima edizione della *Scienza della logica*, che riporta, come si sa, la data "Norimberga 22 marzo 1812".

Proprio perché il Mirri notava una sorta di persistente presenza di temi originali nel pensiero hegeliano, sottolineava come questi fossero sempre preliminari ad una estensione della sua filosofia. E così troviamo i medesimi temi posti prima dell'ulteriore e successiva opera di esplicazione del suo filosofare e del suo sistema.

3. La *Prefazione* ("*Vorrede*") alla prima edizione dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* e ai primi paragrafi di essa, pubblicata a Heidelberg nel 1814.
4. Il *Discorso inaugurale* del suo insegnamento presso l'Università Heidelberg tenuto il 28 ottobre 1816, e più ancora la bellissima *Allocuzione* pronunciata da Hegel all'inizio delle sue lezioni di Berlino il 22 ottobre 1818.
5. La *Prefazione* alla seconda edizione della *Scienza della logica*, che porta la data 7 novembre 1831.
6. E infine i paragrafi 18-25 della *Enciclopedia* nell'edizione 1827 e alcune "aggiunte" ad essi ad opera di Leopold von Henning per l'edizione del 1840.

Il primo senza meno lo ritroviamo bene espresso nell'*Introduzione* alla *Scienza della Logica,* dove in particolare Hegel dichiara – in apparente contraddizione con l'affermazione già citata e contenuta nella stessa scrittura della *Logica* – che bisogna affermare che il pensiero è "assoluto". Esso cioè è libero dal dover essere determinato. È il pensare che determina sé stesso, il suo oggetto, il suo metodo e la sua essenza viene espressa da questa assolutezza che lo caratterizza del tutto. Insomma il pensiero non deriva che da sé[5]. Il pensare è riconoscibile in un intrascendibile assoluto; e questo è ciò che distanzia totalmente Hegel dalla formulazione dell'idealismo soggettivo di un Fichte (e un Kant ci sia permesso di dire) o da un idealismo oggettivo come quello di Schelling. Un al di là del pensiero che sia esso "cosa in sé", "non-io" o "natura", come un che di irrisolto, non è nel quadro del "preliminare", del "persistente", che è il punto di radicamento e l'approdo della visione speculativa in Hegel: questo pensiero di base è in primo luogo nell'esperienza del pensare l'assoluto-vero.

> Il pensiero diventa con ciò il poter inconscio di riempire colla sostanza d'ogni verità quell'astratta base logica già acquistata per mezzo dello studio, e di dare all'elemento logico il valore di un universale, che non sta più come un particolare accanto ad un altro particolare, ma si impone sopra a tutto questo ed è la sua essenza, l'assoluto-vero[6].

Altro preliminare hegeliano – particolarmente sottolineato dal Mirri - è da rintracciare poi nel carattere decisamente anti umanistico della filosofia di Hegel. Mai si può pensare che l'uomo sia presupposto al pensare. Non l'uomo genera il pensare ma, nell'espressione dell'assoluto, il pensare possiede l'uomo. Anzi l'essere uomo nel pensare riesce a porsi come in una condizione filosofica autentica: quella di far parlare il "vero" evitando di limitare il pensare a mero strumento in possesso di un soggetto neutrale e dominante. «L'idea è il concetto adeguato, il vero oggettivo ossia il vero come tale»[7].

Così ecco il terzo preliminare: e cioè che oggetto del pensare non può che essere il "vero" e non il finito, non il mero uomo, e la storia, se c'è, è in ordine al dispiegarsi del "vero". Tutto ciò che ha presupposto in altro, che è sempre dipendente da altro da sé è inevitabilmente «errore, torbidezza, opinione, tendere, arbitrio e cadu-

---

5 - Da notare come Mirri notasse sempre che questo concetto di pensiero dell'assoluto, come non dipendente da nulla se non da sé, fosse la stessa accortezza che muoveva un Carabellese nella delineazione speculativa del concetto di coscienza. Questa l'essenza dell'idea in Platone come in Schopenhauer. In buona sostanza il medesimo che ha attraversato la filosofia determinandone la sua essenza.

6 - G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., pp. 41-42.

7 - Ivi, p. 857.

cità». Ma «soltanto l'idea assoluta è essere, vita che non passa, verità di sé conscia, ed è tutta la verità»[8].

Nel darsi del vero, ciò che appare è il darsi della verità e nel senso che «Dio e Dio soltanto è la verità»[9]. La caratterizzazione teologica rimanda al tema della verità e questo definisce totalmente l'essenza della filosofia come un essenziale dirsi veritativo e teologico[10].

Tali argomenti inevitabilmente portano con sé un ulteriore approfondimento. Se infatti l'essenza del pensare è riconoscibile nel darsi della verità, risulta evidente il distacco di Hegel da Kant che, avendo dato della logica una delineazione come pura formalità dell'intelletto e della ragione, si era tenuto ben lontano dal dare un contenuto alla filosofia e tanto meno un contenuto che fosse il vero.

> Contenuto della scienza pura è appunto questo pensare oggettivo. Lungi quindi dall'esser formale, lungi dall'essere priva di quella materia che occorre a una conoscenza effettiva e vera, cotesta scienza ha anzi un contenuto che, solo, è l'assoluto Vero, o, se si voglia ancora adoprare la parola materia, che, solo, è la vera materia… La logica è perciò da intendere come il sistema della ragion pura, come il regno del puro pensiero. Questo regno è la verità. Com'essa è in sé e per sé senza velo. Ci si può quindi esprimer così, che questo contenuto è l'esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito[11].

Separare il pensare dalla verità è una conclusione da rigettare perché si darebbe un rimando sempre presente alla "cosa in sé" senza che ad essa possiamo avere accesso; il pensare sarebbe ricondotto ad una formalità priva di contenuto, anzi, mostrerebbe il pensare come uno strumento vuoto che necessariamente deve essere riempito.

---

8 - Ivi, p. 935.

9 - Secondo la celebre espressione contenuta nel Paragrafo 1 della *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*.

10 - Edoardo Mirri ha cercato di mostrare che l'unico legame tra il giovane e il maturo Hegel non si rintracciava in ciò che prima Dilthey e poi Nohl, e certa storiografia con loro, hanno cercato di notare: cioè una sorta di contiguità tra la riflessione giovanile e il sistema. Nell'"Hegel giovane", decisamente kantiano, Mirri vedeva l'emergere del tema religioso e teologico come il tema speculativo nel quale maturerà la svolta dialettica di Francoforte fino all'esposizione del concetto di idea e della verità. E. Mirri, *Introduzione generale* e *Introduzione alla Parte IV e V* alla sua edizione di G. W. F. Hegel, *Scritti giovanili*, Orthotes, Napoli, 2015.

11 - G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 31.

La filosofia si pasce solo dell'"idea assoluta" e tutto il resto non è che errore. Pensare il finito come unico orizzonte del pensare è solo torbidezza[12]. Sarebbe relegare all'opinione e alla caducità l'attività spirituale, l'esplicazione dello spirito che si riconosce nel suo dire del vero. Il determinato e il finito sono privi di essenza, sono non-realtà; reale invece è solo l'idea. Il finito però non è qualcosa di vacuo, non è il nulla, ma costituisce la "figura" della realtà eterna dell'idea. È apparire del reale nella storia che è sfondo e darsi di queste figure. Il carattere storico è quello in cui tutte le figure appaiono[13].

Questi, secondo la sottolineatura del Mirri, costituiscono gli argomenti di fondo e i principi nodali, "preliminari", gli argomenti di base, su cui si costruisce l'intero sistema hegeliano, e l'intero sistema risulta, su queste basi, leggibile e comprensibile. In questi argomenti di fondo si rintraccia la possibilità di cogliere subito il contenuto della filosofia. Essa è al di là delle questioni filologiche e storiografiche che si connettono di fronte ad un filosofare in continua maturazione storica; la filosofia consegna storicamente il suo cuore speculativo, il quale è come una trama di un unico tessuto che deve essere di base dei molti disegni che compongono la variopinta foggia della sua forma.

Il nucleo teoretico hegeliano, da questa lettura, non risulta altro che di natura autenticamente metafisica. Una natura metafisica del pensare nella quale si compendia e ne riceve carattere tutto il sistema. Questo, in tutte le sue parti, non costituisce altro che un'esplicazione di questa naturale essenza. Se questa è l'essenza del pensiero di Hegel, è chiaro che conviene riferirsi ad un "Hegel metafisico" come voleva Augusto Vera che di tale maniera di leggere il Tedesco si fece promotore nel tempo del primo diffondersi del pensiero hegeliano; senza dire che, di lì a poco, Hegel sarà destinato ad essere ripensato in diverse e contrastanti linee di interpretazione e sviluppo.

La proposta di leggere quelli che sopra ho indicato come i "preliminari" alla "logica" hegeliana, in quanto elementi caratterizzanti il pensare dello Hegel, io non esito a rintracciarla in Vera. In particolare nella sua opera complessiva di delucidazione del pensiero di Hegel che lo portava a riferirsi sempre alla centralità della *Grande logica* (così Vera chiamava la *Scienza della Logica*) che l'Amerino, come il Mirri, riteneva essere il capolavoro del Tedesco. «La *Grande logica*… contiene le teorie e le deduzioni hegeliane unitamente a tutti i suoi sviluppi e dettagli, in tutto

12 - Importante rimandare alla sezione della *Scienza della logica* dedicata all'idea.

13 - E. Mirri, *La storia della filosofia come "figura"*, in *Pensare il medesimo*, cit., pp. 705-717.

il loro rigore… la *Grande logica* è la vera logica e solo in essa si può cogliere tutto il pensiero hegeliano»[14].

Il Vera coraggiosamente mise in luce e valorizzò l'essenza del pensare hegeliano che egli riconosceva nel tratto metafisico emergente dalla sua opera. Ciò gli impose, prima di tutto, di procedere ad un'imponente opera di traduzione in francese dello Hegel e di commento dell'opera del Tedesco[15].

Vera, nel sottolineare l'essenza del filosofare hegeliano, compiva un'operazione di depurazione dalle incrostazioni interpretative che, ponendo attenzione ad aspetti marginali e inessenziali, già cominciavano ad offuscare l'hegelismo. Tutte queste letture risultavano poi fuorvianti rispetto al livello profondamente speculativo della stessa dialettica hegeliana.

L'approdo ad una visione metafisica dello Hegel da parte di Vera assume poi un significato particolare se si tiene conto che ad essa il filosofo italiano vi giunse dopo un percorso di continui ripensamenti. Un aderire a Hegel da parte di Vera che, proprio perché meditato e frutto di molte revisioni speculative, rende la delucidazione del pensiero di Hegel da parte dell'Amerino ancor più significativa ed emblematica. Infatti se il giovane Vera aderì alla forma di uno scetticismo teorico tipico della prima metà del XIX secolo, attraverso una messa in discussione di questo paradigma scettico, pervenne convintamente ad un pensiero radicalmente metafisico[16].

Vera si aprì a ciò che offriva il contesto filosofico francese della prima metà del XIX: in particolare allo spiritualismo ecclettico del Cousin, il quale già stava con-

---

14 - Questo è ampiamente sostenuto dal Vera in un corposo Saggio introduttivo che l'Amerino scrisse ad apertura della prima edizione francese, da lui curata e tradotta, della *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* di Hegel. Parte prima titolata appunto *Logica*. Questo saggio del Vera lo considero il primo grande momento di attuazione del progetto di divulgazione, interpretazione e approfondimento del pensiero di Hegel. Ebbe così anche il merito di rendere accessibile in tutta Europa il pensiero di Hegel. Il saggio del Vera è uscito nel 1859 in francese. In questo scritto, il Vera inquadra Hegel in una cornice teoretica metafisica come il rinnovatore della dottrina dell'idea. A. Vera, *Introduzione alla* Logica *di Hegel*, a cura di M. Moschini e trad. di Stella Di Marco, Fabrizio Fabbri Editore, Perugia, 2004. Nell'occasione rimando alla mia introduzione premessa allo scritto del Vera (pp. VII-LXXI). La citazione è tratta dall'edizione italiana *Introduzione alla* Logica *di Hegel*, cit., pp. 4-5.

15 - Vera intorno al 1855 dà la prima informazione dell'iniziata opera di traduzione dell'*Enciclopedia* hegeliana nel suo lavoro *Introduction à la philosophie de Hegel*, Franck éditeur, Parigi e Jesff Foreign Bookseller, Londra, 1855. Annunciò la traduzione del trittico della *Enciclopedia* e la traduzione del corso delle *Lezioni di filosofia della religione*. Così nel 1859 esce la *Logica*, nel 1863/66 la *Filosofia della natura* e nel 1867/70 la *Filosofia dello spirito*. Seguiranno nel 1876/78 le *Lezioni di filosofia della religione,* che resteranno non completamente edite per via del dissesto della casa editrice Baillière di Parigi, dove uscirono tutti i volumi citati.

16 - Non un caso che sarà centrale la lettura proprio del saggio hegeliano *Verhältniss der Skeptizismus zur Philosophie* che affrontò durante gli studi dottorali e che segnò il primo interesse per Hegel stesso.

frontandosi con la ricezione del pensiero hegeliano[17]. Questo andare all'idealismo rispondeva all'esigenza di trovare fondamenti speculativi più solidi all'ecclettismo cousiniano.

Non è un caso che si presenti il nome di Hegel già nelle sue due tesi di dottorato del 1845: *Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termine doctrina* e in quella in lingua francese *Problème de la certitude*[18]. Il distacco dallo scetticismo si darà proprio intorno al nome di Hegel.

Per entrare però nel nostro tema devo registrare come già nelle pagine di Vera del 1845 colpisce l'evidenza data al problema del rapporto tra esistenza e vero; tra essere ed esistenza. Particolare spazio ha l'analisi sulla natura delle cose e sull'essenza della filosofia. Se a Platone Vera riconosce l'aver centrato in maniera definitiva il concetto di idea, e ad Aristotele la delineazione del concetto di esistenza, a Hegel riconosceva il merito di aver corretto il criticismo kantiano e di averlo emendato nella sua ultima conseguenza: l'antimetafisica. Di Hegel Vera, in quel primo momento di avvicinamento, accuserà - errando - la dicotomia pensiero ed essere. Una dicotomia che in vero comprenderà non esserci, durante la sua opera di traduzione e divulgazione del pensiero hegeliano, quando coglierà appieno il significato della stessa dialettica. Vera noterà subito che il rapporto pensiero ed esistere doveva venir compreso solo dialetticamente. Comprenderà che l'idea non era un semplice *ideatum*; Vera intenderà che l'idea non è un mero pensato, ma il frutto della mediazione, della funzione del medio, della sua composizione in un'unità ontologica, che costituisce il principale punto nodale del filosofare di Hegel. L'idea è la "cosa" colta dal pensiero nella forma dell'unità di essere e realtà[19]. Per giungere a tale risultato Vera dovrà progressivamente rinunciare a quella concezione errata di

17 - La diffusione del pensiero di Hegel avvenne anzitutto in Francia proprio grazie al Cousin che conobbe il filosofo tedesco ad Heidelberg. Il Cousin scrisse di Hegel nei suoi *Souvenirs d'Allemagne* del 1826 e più volte ne trattò a lezione. Un interesse alla filosofia di Hegel che in Francia prese piede con una letteratura diffusa; in particolare ricordo A. Barchou de Penhoen e il suo *Histoire de la philosophie allemande depuis Leibiniz jusqu'à Hegel* del 1836. Va menzionato anche Joseph Wilelm nella «Revue Germanique». Molti suoi articoli su Hegel furono poi raccolti nel suo *Histoire de la Philosophie allemande depuis Kant jusq'à Hegel* del 1846-1849. In questo vivo contesto si collocheranno le traduzioni e le introduzioni del Vera. Un analogo fermento nel mondo anglosassone. Rimando a A. Bellantone, *Hegel en France*, vol. I *De Cousin à Vera*, vol. II *De Vera à Hyppolite*, Hermann, Parigi, 2011 (edito prima in Italia presso Rubbettino nel 2006). Importante, sempre di A. Bellantone, *Tra eclettismo e idealismo. Frammenti di filosofia francese dell'Ottocento*, CLUEP, Padova 2010.

18 - Le due tesi di dottorato pubblicate a Parigi nel 1845 presso l'editore Joubert oggi sono in edizione italiana a cura di A. Bellantone: A. Vera, *Sulla dottrina del termine medio di Platone, Aristotele e Hegel*, Le Lettere, Firenze 2010.

19 - Sul "termine medio", in altre parole sulla conciliazione, sulla dialettica, si svilupperanno i temi che dalla dissertazione latina in avanti torneranno costantemente nell'impegno teoretico del Vera.

una scissione tra pensiero e realtà. Tale errore sarà emendato alla luce dell'acquisizione di uno di quelli che abbiamo indicato tra i preliminari del pensiero hegeliano. Ovvero il rimando al fondamento, al di là dell'opposizione finito e infinito. Un oltrepassamento della negazione assumendola e, in questo assumerla, fissare il pensiero nella sua realtà di sforzo dialettico, come negazione di negazione.

Il definitivo approdo nel cuore del pensiero di Hegel, di cui si sentiva ripropositore, si realizzerà in Vera nella redazione della voce *Idéalisme* del 1847 nella quale ritroviamo il distacco da tutte le precedenti posizioni e l'abbraccio deciso dell'hegelismo; culminato nel periodo londinese con la pubblicazione della sua opera fondamentale – a mio giudizio –, la già citata *Introduction à la philosophie de Hegel*[20].

Secondo Vera con Hegel si offre alla riflessione filosofica una forma di razionalità che non si può e non si deve confondere (come purtroppo in molti casi lo fu) con una razionalità meramente logica ed astratta. In questa non predomina più l'analitica, ma si costituisce nell'emergere della verità, della cosa, del reale in sé e per sé.

In questo quadro il Vera sentiva urgente partire dalla *Grande Logica* (la *Scienza della Logica*) come la testimonianza più chiara e il dispiegamento più evidente e rilevante del sistema filosofico di Hegel. L'opera nella quale si faceva evidente come tutto il suo pensiero si fondi sul concetto di idea e sul concetto di verità che gli va relativo. Tutto ruota intorno alle dinamiche della dialettica e funge da chiave di lettura di tutto il sistema come sistema del vero.

Nella *Logica* Vera vedeva emergere delle «note preliminari» (come egli dice), dei paletti interpretativi, che non a caso sono elencati nella sua *Introduzione alla Logica* con estrema precisione[21].

Secondo Vera il primo "preliminare-presupposto" era riconoscibile nel modo in cui Hegel presentava la natura della filosofia; come un aprirsi al reale, alla verità. Pensare è pensare la verità e quindi pensare l'idea come verità. Per questo nella *Introduzione alla Logica* Vera insisterà di nuovo molto sul merito di Platone rispetto a quello di Aristotele. Il primo aveva salvaguardato all'idea la sua dimensione veritativa, il suo far apparire il fondamento, e il secondo invece, sebbene in una tensione metafisica, finiva per separare il sapere dall'idea e così compiva il primo passo verso un carattere formale della logica e della filosofia che dovrà culminare nella modernità. Solo l'hegelismo ha restituito la forza dell'idea platonica.

---

20 - A. Vera, voce *Idéalisme* in *Dictionnaire de sciences philosophiques*, vol. 3, Franck ed., Parigi 1847 (pubblicato poi con il titolo *Coup d'oeil historique et critique sur l'Idéalisme*). E la già citata *Introduction a la philosophie de Hegel*. Da non dimenticare A. Vera, *L'Hégélianisme et la philosophie*, Lagrange, Parigi 1861 (Culture et Civilisation, Bruxelles 1969).

21 - Nel capitolo XII dal titolo *La logica è la scienza della forma assoluta*.

In Hegel Vera vede chiarito un assunto fondamentale: l'assoluto legame tra razionale e reale che è l'idea; e riconosce in questo assunto centrale, in questo preliminare, l'elemento speculativo capace di evitarci la scissione, la caduta nel formalismo del come conosciamo e ragioniamo. Vera così individua in Hegel (come in Platone) il principio filosofico, autenticamente speculativo, per ritrovare un'unità radicale tra pensiero ed essere; dove ogni singolo si invera e si esprime nel darsi dell'idea.

La dinamica dialettica esplica la verità dell'idea; e la dialettica non è solo toglimento della contraddizione ma nella medietà concilia qualitativamente il reale. Non c'è somma quantitativa dei reali, ma bensì innalzamento alla verità e comprensione dei medesimi nel legame qualitativo intimo che lega le cose al fondamento.

Rimandare al fondamento è dunque compito preliminare di ogni filosofia secondo lo Hegel letto da Vera. L'assoluto è il fondamento. Solo questo assicura la comprensibilità del mondo e del vero che si dà. È il fondamento che costituisce la ragione; se non si coglie il fondamento come il sotteso, il principio di ogni principiato, l'attività pensante viene ridotta a mero ragionamento riferito ad elementi astratti, né concreti, né reali[22].

Molto chiaro quindi che in Hegel possiamo rintracciare un tema unico: «La logica ha un contenuto assoluto». Così Vera titola il XII capitolo della *Introduzione*. L'Amerino sostiene che contenuto della logica hegeliana è l'idea e la sua forma è la forma dell'idea. L'idea non è il mero «venir pensato», ma l'idea come realtà stessa che emerge con tutti i suoi contenuti: Dio, anima e mondo[23].

> Se vi è dunque una logica assoluta, è quella in cui la forma e il contenuto sono indivisibili nel doppio rapporto della conoscenza e dell'essere, del pensiero e del suo oggetto. Ora, il *contenuto* della logica è l'*idea* e la sua *forma* è la forma

22 - Devo rimandare alle importantissime Note 26, 27, 28, 29 della *Introduzione alla* Logica *di Hegel*, cit. pp. 36-37.

23 - Scrive appunto il Vera nel capitolo dodicesimo: «Dio, i principi, le essenze, le idee sono degli esseri posti al di sopra delle sfere dei sensi, dell'immaginazione, del sentimento e della coscienza. Sono degli esseri che si dimostrano essi stessi e che recano con sé la loro propria evidenza, ma che, proprio in quanto esseri assoluti e soprasensibili, non si mostrano se non al pensiero puro, al pensiero cioè che si è liberato da ogni elemento sensibile e finito e che li coglie nella loro esistenza immutabile ed assoluta. Se il pensiero non si è elevato a questo grado di speculazione e di libertà, si potrà tutt'al più, avere il sentimento delle idee ma non se ne avrà affatto scienza. Si potrà dire che portiamo in noi un mondo ideale; si potrà parlare in modo vago e generale delle idee del vero, del bello, della causa, di uno stato ideale o di una religione ideale, etc., senza però rendersi conto né della vera natura delle idee, né del loro ruolo, né del loro rapporto. Lungi dunque dall'essere le idee solo semplici possibilità, esse sono invece la stessa realtà e la realtà più alta». (Ivi, p. 66).

> stessa dell'idea... Lungi dall'essere le idee solo semplici possibilità, esse sono invece la stessa realtà e la realtà più alta. Esse sono sì delle possibilità, ma nel senso che nulla è possibile senza quelle, tanto nell'ordine della conoscenza quanto nell'ordine dell'esistenza e che tutto ciò che "è" o è pensato in modo contrario ad esse e al di fuori di quelle, non è altro che errore e illusione, o un gioco dell'immaginazione e un accidente… Accanto alla varietà vi è l'unità, accanto alla differenza l'identità, accanto all'essere che perisce l'essere imperituro. E la varietà, proprio contro l'unità, mostra la potenza inesauribile dell'idea, questa possibilità e questa realtà infinite che generano tutte le cose, senza però confondersi con esse o perdere alcunché dell'infinità della loro natura… Poiché dunque l'idea è la verità assoluta, l'idea ha un contenuto ugualmente assoluto; infatti, ciò che "è", per il fatto stesso che "è", ha un contenuto adeguato alla sua natura.[24]

Vera vede chiaramente in Hegel che l'idea ha un contenuto adeguato alla sua natura, cioè un contenuto assoluto, ideale e intellegibile. In esso non vi si rintracciano scissioni; il contenuto si impone al pensare e questo emenda dagli errori della filosofia, ridotta spesso ad esercizio delle forme del raziocinio[25].

L'idea è posta come punto nodale e cardine del pensiero in Hegel e questa garantisce alla scienza un'elevazione qualitativa. In essa si dà la perfetta intelligibilità del rapporto essere e non-essere, qualità e quantità, causa e sostanza, finito ed infinito, soggetto ed oggetto. L'idea nella logica hegeliana – per Vera – è ciò che dà forma e contenuto del pensare, comprende ed è compresa, nulla e niente viene separato. È nell'idea che si recupera la natura e lo spirito[26].

L'idea è in Hegel a fondamento del metodo speculativo che "pone" e non "presuppone"; consente di cogliere il divenire non come ciò che nega, ma come ciò che afferma l'essere e il non-essere stesso nell'unità del loro reciproco richiamarsi[27].

---

24 - Ivi. pp. 63-68.

25 - Si veda ancora parti della *Scienza della logica* (in particolare terzo libro) dedicate a questo tema.

26 - «L'obiettivo della logica è cogliere queste idee pure, universali ed assolute e coglierle mediante il pensiero puro, il pensiero, cioè, privo di ogni elemento contingente, relativo e sensibile; o, per meglio dire, la logica non è altro che l'insieme di queste idee o, se si vuole ancora, (non è altro) che l'idea logica, cioè l'idea non ancora calata nella natura, nelle determinazioni e nei rapporti di spazio, tempo, movimento, materia, etc. e che ha tutto il suo essere, tutta la sua realtà e tutta la sua verità al di fuori e al di sopra di tali determinazioni e rapporti, i quali, per ciò stesso, le sono subordinati, sono foggiati da essa e non possono non esserle conformi. Ora, il pensiero che pensa l'idea logica e che la pensa così come essa è nella sua esistenza ideale ed assoluta, è il pensiero *speculativo* e il *metodo speculativo* è, di conseguenza, il metodo assoluto, il metodo per eccellenza». Ivi, p. 77.

27 - Non posso non notare la valutazione del negativo in Hegel messa in luce già da Giovanni Romano Bacchin in *L'immediato e la sua negazione*, Edizioni "Grafica", Perugia 1967.

> Tutto è in tutto non nel senso che tutte le cose sono uguali quanto alla loro sostanza e che non si distinguono che per la forma o per le differenze puramente quantitative, ma nel senso che ogni momento dell'idea, costituendo una determinazione propria e distinta, sia in quanto alla forma, sia in quanto al contenuto, riassume tutti i momenti precedenti e li combina nella sua unità.[28]

Ritorna così l'espressione di tutto il pensiero hegeliano come riconoscibile nel delineare il confine tipico e paradigmatico di tutto il *proprium* del pensare come pensare del vero. L'idea è l'espressione di un punto di comprensione ove in essa è colto il reale nel suo fondamento. Questo è, in definitiva, l'inevitabile preliminare che emerge dal pensiero di Hegel.

MARCO MOSCHINI
Professore associato di Filosofia Teoretica all'Università degli Studi di Perugia
marco.moschini@unipg.it

28 - A. Vera, *Introduzione alla* Logica *di Hegel*, cit., p. 86.

Dio alla fine del linguaggio. Riflessioni su Dio visto da Hegel

di Kurt Appel

This article wants to point to important aspects of the question of God in Hegel's oeuvre. The first part introduces Hegel's dialectic that finds its peak in Hegel's Science of Logic*. The second part tries to delineate the main results of Hegel's first major work,* The Phenomenology of Spirit*, and argues that God can be understood there as the sphere in which the subject points beyond itself toward its other. The third part demonstrates that the language of the* Logic *is not denotative, as it does not aim at mirroring a world outside or within language. The absolute is shown to express itself in the successive sublation of the object of language and fixations attributed to it. Thus, the absolute Spirit in Hegel's Logic is not only understood as the logos of language itself - as proclaimed in the metaphysical tradition -, but at the same time as its crisis, and therefore He is the not representable „Other" in relation to our symbolic orders who reveals Himself in freedom and creativity.*

Zum Gang der Arbeit

In den folgenden Überlegungen sollen einige Überlegungen zur Gottesfrage im Gefolge Hegels ausgeführt werden. Dies erfolgt in vier Schritten: In einem ersten Schritt werden Grundgedanken zu Hegels Dialektik vorgestellt. Das zweite Kapitel geht auf das zentrale Resultat von Hegels erstem großen Hauptwerk, der Phänomenologie des Geistes (PhdG) ein. Im dritten Abschnitt wird ein kurzer Blick auf die WdL geworfen und deren Konsequenzen für die Gottesfrage thematisiert.

1. Einige Bemerkungen zu Hegels Dialektik

a) Das Absolute als Weltumgang des Menschen

1. Entscheidende Gehalte des Hegelschen Denkens finden sich bereits in den theologischen Jugendschriften[1], die eine philosophische Interpretation des Lebens Jesu darstellen. Hegel denkt darin als einer der ersten Philosophen des Abendlandes in geschichtlichen Gestalten. Waren die Kategorien des Aristoteles dem Urteil entnommene Formen des Seins, so diejenigen Kants Formen des Bewusstseins. Hegels Jugendschriften denken konsequent in der Vereinigung beider Positionen vom *Bewusst-Sein* aus. Diese Einheit von Bewusstsein und Sein nennt Hegel später *Begriff*, der daher die Wirklichkeit schon immer in sich enthält. Der Subjekt-Objekt-Gegensatz wird zunächst aufgehoben zugunsten einer Sicht, die Objektivität als Resultat menschlicher Weltbegegnung in intersubjektiven Kontexten denkt. Man könnte von einem Subjekt-Subjekt-Objekt-Denken sprechen. Objekte sind der vergegenständlichte Weltumgang des Menschen, den dieser mit anderen Menschen – sozial, kulturell und geschichtlich vermittelt – pflegt. Dessen Essenz tritt in der Gestalt des Absoluten auf.

Hegel stellt in den Jugendschriften zwei Weltumgänge einander gegenüber: einerseits den technisch-praktischen, in dem das Absolute als Gesetz gegenübertritt, andererseits den sympathetischen, in dem Gott die Gestalt der Liebe hat. Der zweite Weltumgang weiß, dass die Objekte weder unabhängig vom Subjekt noch dessen Resultat sind, sondern mit diesem in einem permanenten Wechselverhältnis stehen und es dadurch auch konstituieren. Als solche sind sie lebendig, und die Beziehung zwischen dem Subjekt und seinem Gegenstand ist immer die Beziehung von Lebendigen. Dieses Geschehen nennt Hegel in der PhdG *Geist*.

---

1 - Vgl. Kurt Appel, Entsprechung im Wider-Spruch. In diesem Buch habe ich eine detaillierte theologische Interpretation der Hegelschen Jugendschriften versucht. Vgl. weiters Hubertus Busche, Das Leben der Lebendigen. Hegels politisch-religiöse Begründung der Philosophie freier Verbundenheit in seinen frühen Manuskripten (Hegel-Studien. Beiheft 31), Bonn 1987.

2. Heute reduzieren selbst angesehene Hegel-Experten den Geist auf eine Interaktion zwischen Subjekten[2]. Hegel muss dann als Atheist angesehen werden. Dagegen steht bei Hegel von Beginn an Intersubjektivität in der Dialektik von Einzelnem und Allgemeinem. Hegels Satz, dass das „Ich Wir ist" muss dahingehend verstanden werden, dass das Wir vom Ich nur in dem Maße gedacht werden kann, in dem das Ich vom Wir gedacht wird. Mit anderen Worten: Der Geist ist niemals eine Summe von interagierenden Individuen. Theologisch gewendet kann dies so zum Ausdruck gebracht werden, dass der Gang des Menschen zum anderen Menschen immer schon der Gang des Menschen zu Gott und Gottes Gang zum Menschen ist.

3. Bereits in den Jugendschriften betont Hegel, dass sich Gott in Entsprechung zum jeweiligen Weltumgang des Menschen offenbart, d.h. sich an dessen Welt bindet, was bis heute als Pantheismus missverstanden wird. Diese Bindung bedeutet nicht, dass Gott den jeweiligen Weltumgang rechtfertigt. Er entspricht ihm vielmehr, indem er ihn aufhebt[3], d.h. indem der Mensch erkennen muss, dass sein bisheriges Wissen dem Gegenstand nicht gerecht geworden ist.

4. Jede Epoche bringt in ihrer Konzeption des Absoluten ihren Weltumgang zum Ausdruck. Da das Absolute zum Ausdruck gebrachtes Weltgeschehen ist, hat es zeitliche Konnotation. Heute begegnet das Absolute vielfach als sinnentleertes Gesetz und die Zeit als gleichförmiges Fortschreiten.

5. Der okzidentale Mensch ist „Kantianer", denn er denkt vom Urteil her. Er fixiert die ihm begegnende Welt als Objekt und haftet an dieses immer ausdifferenziertere, „positive" Bestimmungen (im Sinne des Positivismus). Damit unterwirft er das Andere, worin nach Hegel die Unmoralität des abendländischen Denkens besteht, welches seinen Kulminationspunkt in Kant hat. Die beiden spekulativen Hauptwerke Hegels – die PhdG und die WdL – sind jene Schriften, in denen das Urteil auch in der Form der Darstellung, die nicht vom Inhalt getrennt werden kann, hinter sich gelassen wird. Diese Form und der damit verbundene Inhalt, d.i. die Dialektik des spekulativen Satzes (s.u.), bedeuten eine Dynamisierung des Seins und damit die Darstellung der Zeit (Gen.Subj.!). Hegel spricht wenig über

2 - Dieses fundamentale Hegel-Missverständnis findet sich schon bei Alexandre Kojève. Vgl. 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 publiées par Raymond Queneau, Paris 1947.

3 - In der dreifachen Bedeutung „bewahren", „außer Kraft setzen" und „auf eine höhere Stufe heben".

die Zeit im Sinne eines Gegenstandes, weil sein spekulatives Denken inhärent zeitlich ist.[4]

6. Drei Begriffe sind in der Fragestellung dieses Artikels besonders zu berücksichtigen: „Bewusst-Sein", „Positivität" und „Negativität".

Mit *Bewusst-Sein* ist die Einheit von Subjekt und Objekt gemeint, wie sie bereits in der Monade von Leibniz begegnet[5]. Hegel denkt diese Einheit als ständige Bewegung. Mit dem Bewusstsein ändert sich der Gegenstand, der seinerseits wiederum auf das Bewusstsein zurückwirkt.

Positivität (oder das Positive) bezeichnet das Verdinglichte, Fixierte, Festgehaltene. Die Dinge zu positiveren meint, sie ihrer Transzendenz, d.h. ihres Hinausweisens über sich zu berauben, um sie beherrschen zu können.

Der dritte entscheidende Begriff ist der Begriff der *Negativität*.[6] In ihm ist die Selbststruktur (im Sinne der Monade) des Wirklichen mitzulesen. Das Ich ist bei Hegel kein Gegenstand mit festgelegten Eigenschaften (s.u.). „Ich" ist Bewusst-Sein als Weltbegegnung. Es lässt sich nie in der Welt als reiner unbewegter Gegenstand verorten und bleibt der Welt gegenüber negativ. Dabei ändert es sich und seinen Gegenstand in seinem Weltbezug und wird darin verändert. In der Negativität gegenüber sich und dem Anderen ist es, wie Hegel sagt, sich auf sich beziehende Negativität. Es ist in dieser Negativität Selbstbezug, allerdings – da es nicht fixierbar ist – negativer Selbstbezug.

b) Der spekulative Satz und die dialektische Methode

1. Eine der Hauptschwierigkeiten in der Auseinandersetzung mit dem hegelschen Denken, nicht zuletzt in Bezug auf die Gottesfrage, ist die Wissensauffassung unseres Zeitalters, die dazu führt, dass in positivierten Gedankenbestimmungen gedacht und eine spekulative Erfassung des Seins verfehlt wird. Die Welt soll mittels des Urteils bestimmt werden. Ausgangspunkt ist das zu fixierende Subjekt, an das Prädikate angeheftet werden, wobei das Sein die äußerliche Zusam-

4 - Eine umfangreiche Darstellung über die Zeitthematik bei Hegel unter Einbeziehung der Naturphilosophie und der WdL bietet Wilfried Grießer, Geist zu seiner Zeit, Mit Hegel die Zeit denken lernen. Auf dem Weg zu einer „Metaphysik der Zeit", Würzburg 2005.

5 - Vgl. dazu Ernst Cassirer, Einleitung in: Gottfried Wilhelm Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie (2 Bde) (PhB 496f.), Hamburg 1996, XV-CIII.

6 - Eine lesenswerte Darstellung der Hegelschen Dialektik unter besonderer Berücksichtigung der Negativität gibt Slavoj Žižek. Vgl. Slavoj Žižek, Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism, London/New York 2012. Die klassische immer noch absolut lesenswerte Darstellung liegt vor in: Klaus Düsing, Zum Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik (3. erweiterte Auflage), Bonn 1995.

menfügung der beiden für sich bestehenden Sphären darstellt. Dem gegenüber denkt Hegel bereits in seinen Jugendschriften das Sein nicht als Inbegriff von Prädikaten, sondern als Weltumgang des Menschen, der zugleich der den Weltumgang des Menschen aufhebende Gang Gottes zum Menschen ist.

2. Die Grundform des spekulativen Satzes trägt die Form des Ich=Ich. Bereits Leibniz hat die Monade in der Dialektik von Subjekt als Inneres und Prädikat als Gesamtheit von dessen Äußerungen gedacht. Die Monade ist damit daseiendes Urteil. Kant geht einen Schritt weiter und *ersetzt* die Welt, die zur bloßen Erscheinung herabsinkt, durch die Urteilsform. Jede Verbindung (Synthesis), die der Verstand durchführt, muss begleitet sein von der Form des „Ich denke", dem schlechthin Einheitsfunktion zukommt. Heidegger verortet diese Urteilsfunktion in verstehender Auslegung des In-der-Welt-Seins. Fichte, Schelling und Hegel gehen im Anschluss an Kant von der Einheitsfunktion des „Ich denke" aus. Das absolute Ich als Begleiter jeder Ichsetzung vermittelt sich über die durch es gesetzte Gegenständlichkeit. Dafür wird die Formel Ich=Ich geprägt.

Hegel wirft Schelling und Fichte vor, dass sie die Spannung, die sich durch diese Formel zum Ausdruck bringt, entweder in die Identität eines absoluten Denkens (Fichte) oder in eine solche des absoluten Seins (Schelling) aufheben wollen (vgl. PhdG, III 23, s.u.). Dagegen ist für ihn entscheidend, dass das Ich in einer *negativen* Beziehung zu seinem Gegenstand ist. Es kann sich in seinem Gegenstand nicht unmittelbar verorten und wird sich erst im Selbstverlust, den es am Gegenstand erlebt, in seiner Wahrheit finden. Darin wird Hegel mit Heidegger insofern übereinstimmen, als für beide eine absolute Selbstidentität unmöglich ist. Heidegger führt als Grund den Tod an, bei Hegel ist es die Freiheit, d.h. die Unverfügbarkeit des sich je neu formierenden Gegenstandes, in der dieser dem Ich entspricht.

Ein wichtiger Aspekt der Philosophie Hegels besteht darin, dass das Ich einen wirklichen Selbstbezug erst im Verlust des Gegenstandes, den es als seinen betrachtete, herstellen kann. Darin geht es als sich erhalten wollendes Ich verloren. Dadurch gibt es – wie bei Kant – kein „Ich-Substrat", von dem ausgegangen werden könnte. Vielmehr zeigt sich, was Ich ist, nur in der sich ständig neu konstituierenden Beziehung zwischen dem Ich und seinem Gegenstand, in der beide Seiten einem ständigen Prozess der Negation unterliegen.

3. Negation ist bei Hegel keine undialektische Vernichtung. Letztere entstammt der Welt der Positivität, die es mit fixierten Gegenständen zu tun hat. Dagegen ist die Negation bei Hegel bestimmte Negation, d.h. das negierte Moment bleibt darin aufbewahrt. Da aber auch dieses nicht fixiert ist, zeigt sich in der Negation reine Bewegung. Wichtig ist dabei, dass diese Bewegung vom Bewusstsein immer wieder momenthaft als Gegenstand festgehalten wird.

4. In der negativen Bewegung zwischen Ich und seinem Gegenstand verändern beide Seiten einander. Das Ich bewegt den Gegenstand, der Gegenstand bewegt das Ich. Die Bewegung zwischen diesen beiden Seiten nennt Hegel den spekulativen Satz, der bei ihm die Urteilsform ersetzt. Das Urteil bleibt hierarchisch. Ausgangspunkt ist ein fixiertes Subjekt, an dem (ebenfalls fixierte) Eigenschaften als dessen Prädikate identifiziert werden. Der spekulative Satz dagegen ist die Bewegung des Subjekts in das Prädikat und die Gegenbewegung des Prädikats in das Subjekt.

5. Man könnte zur Erläuterung dessen die Aussage „Du hast blaue Augen" heranziehen: Wenn dieser Satz mehr ist als eine Identifizierung zur Beherrschung des Anderen, zeigt sich das Phänomen, dass die Farbe „blau" der Augen nicht mehr die Bedeutung hat, eine Farbe herauszuheben und zu identifizieren, sondern untrennbar mit dem Du des angesprochenen Menschen verschmilzt. In Liebe gesprochen wird aus diesem Satz folgen, dass im Inhalt der Farbe Blau der Augen (der gegenständlichen Seite) das gesamte Antlitz des geliebten Menschen und die gemeinsame Geschichte enthalten ist, sodass diese Farbe nicht mehr davon losgelöst werden kann und alle Eigenschaften des Anderen im Blau der Augen aufgehoben sind. Es liegt darin kein Urteil im Sinne einer Identifikation, denn es ist jede Möglichkeit genommen, das „blau" als meine Zuschreibung anzugeben. Vielmehr gründet die in den Augen auftretende Farbe in einem geistigen Geschehen, welches Vor-Gabe der Geschichte ist, aus der heraus dieser Satz, wenn er in Liebe gesprochen ist, erwächst. Formal gesehen sind das Subjekt „Du" und das Prädikat „blaue Augen" gleichen Umfangs ohne tautologisch zu sein. Die Kopula drückt die bestimmte Negation sowohl des „Du" als auch der „blauen Augen" als fixierte Größen aus. Insofern beide Größen negativ aufeinander bezogen und in dieser Bestimmtheit Negationen waren, liegt in der Bewegung dieser beiden Größen ineinander eine doppelte Negation vor.

6. Hegel schreibt am Eingang der Vorrede zur PhdG im 17. Absatz[7], nach einer kurzen Reflexion über die Dignität von Vorreden überhaupt), folgenden Satz, der das Leitmotiv seines Systems, also der PhdG und der WdL, angibt:

> Es kömmt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subject* aufzufassen und auszudrücken.

---

7 - Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes (Gesammelte Werke Bd.9 in Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der rheinisch-westfälischen Akademie der Wissenschaften), hg. v. Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, Hamburg 1980, 18.

Nach Hegel ist die Substanz *eben so sehr* als Subjekt zu fassen, was den zentralen Inhalt *des spekulativen Satzes als Ausdruck des Ich=Ich* ausmacht. Die Substanz, d.i. das Absolute, das „an und für sich schon bey uns wäre und seyn wollte",[8] ist kein bloßes Objekt, sondern sie eröffnet sich in ihrer grundsätzlichen Entzogenheit und wird damit Subjekt, ohne ihren Charakter als *Substanz* zu verlieren. Sie zeigt sich als Einheit von Vergegenständlichung – das Andere wird in jeder Stufe als Gegenstand festgehalten – und Entgegenständlichung, insofern das Andere in der unaufhebbaren Differenz zu jeder gegenständlichen Repräsentation das Selbst konstituiert. Die Substanz ist das Nichtverfügbare, der freie Begriff, d.i. die Einsicht, dass das Sein in seiner geistigen Dimension Denken ist. Sie stellt das Moment der Alterität in jeder Selbstbezüglichkeit dar.

7. Hegels Philosophie ist *eine* Variation des spekulativen Satzes von Paragraph 17 der Vorrede der PhdG. Das Ich, so wird die PhdG zeigen, wird in allen Versuchen, sich selbst in den Gegenständen seiner Welt zu finden, scheitern. Dadurch wird es die Wirklichkeit zunehmend in ihrem Selbstand erfahren. Es wird die Wirklichkeit frei aus sich entlassen und sich selbst in der Andersheit des Anderen als Sich-Anders-Werden empfangen.

In diesen Gedanken ist nicht zuletzt das von Hegel in den Jugendschriften angezeigte sympathetische Weltbild enthalten, wobei allerdings die Entfremdungsschritte, die das Selbst erleiden muss, um die Welt als Selbst zu erfahren, erst in Hegels PhdG voll entfaltet werden.

8. Die Welt des Bewusst-Seins besteht nicht aus Objekten. Vielmehr entspricht der Gegenstand dem Bewusstsein, indem er sich entzieht. Hegel spricht in seinen spekulativen Hauptwerken nie von Thesis, Antithesis und Synthesis. Denn hinter dieser Figur, in der Fichte die Dialektik von Ich und Nicht-Ich (im Ich=Ich) denken will, steckt für Hegel eine gewaltsame Vereinigung äußerlich Entgegengesetzter.

Dagegen ist das Ich die Negation des Gegenständlichen und die Negation des Gegenständlichen ist Ich. In dieser Negativität erfährt es sich als Selbstbezug. Das Ich hält das Negative des Gegenständlichen, in dem es Selbstbezug ist, fest (und damit auch sich selbst). In diesem Festhalten ist es *Position*. Die Wahrheit der Position ist allerdings die negative Bewegung sowohl des Gegenstandes als auch des Selbst, also die *Negation*. In dieser wiederum stellt sich das Ich als Selbstbezug her, wenngleich als negativer (d.h. dieser kann nicht bleibend festgehalten werden), also ist in jeder Negation diesselbe auch negiert. Sie ist *Negation der Negation*. Der Gegenstand ist in dieser Bewegung als Selbstbezug gesetzt, insofern

8 - Georg Wilhelm Friedrich Hegel, PhdG, IX 53.

darin der Selbstbezug negiert und der Gegenstand freigelassen ist. Die Welt ist gerade in ihrem Rückgang in das Subjekt „unabhängig". Sie ist Bewusst-Sein.

9. Die Manifestation des Bewusst-Seins ist die *Sprache*[9]*: Sie ist die Verbindung und Trennung von Bewusstsein und Gegenstand des Bewusstseins*. Der Sprecher behält sich nicht als isoliertes Ich, sondern steht in der Spannweite von Bewusstsein und Sein – er ist Selbstsetzung im Sich-anders-Werden. Dies zeigt sich, wenn ein Satz vom Sprecher ausgeht: Dessen Bedeutung wird, das Ich „verlassend", in eine Öffentlichkeit und einen Verstehens- und Verweishorizont gestellt, der niemals rein auf der Bewusstseinsseite des Sprechers liegen kann, da er sonst nichts bezeichnen könnte. Das Ich vernimmt sich, wenn es in der Sprache beim Anderen ist. Auch der Gegenstand manifestiert sich *als* Differenz von Bewusstsein und Gegenstand. Der Mensch hat es weder mit reinen Objekten zu tun, denn von denen wüsste er nichts; noch steht er vor reinen, in sich seienden Worten, mit denen man nichts anfangen könnte. Daher kommt keinem der Pole ein Prius oder isolierte Existenz zu, sondern Bewusst-Sein ist die bestimmte Negation beider. Es tritt nicht äußerlich zum Sein, sondern enthält als die Differenz von Sein und Bewusstsein beide als aufgehobene Seiten in sich.

Da damit der Gegenstand ebenso wie das Bewusstsein Momente des Bewusst-Seins sind und sich dieses in der Differenz zweier Seiten bewegt, ist das Bewusst-Sein immer schon ein gedoppeltes. In jeder sprachlichen Äußerung verlässt sich das Bewusst-Sein und empfängt sich durch Anderes. Es ist nie bloß in sich. Daher sind alle seine Äußerungen und Gegenstände, mittels derer es sich auf sich selbst bezieht, bereits in einen allgemeinen Horizont hineingestellt. In der Sprache ist der Sprecher Angesprochener, in jedem Akt der Erkenntnis vollzieht sich Selbsterkenntnis, die ein Anerkanntwerden impliziert, da eine reine solipsistische Introspektion nicht möglich ist.

10. Das Bewusst-Sein ist „Subject, Person, Freyes" als „Beziehung des Negativen auf sich selbst"[10]. Es erfährt sich als Differenz, d.h. es ist *negative* Selbstbeziehung als Beziehung auf Anderes. Es gibt kein Ich-Substrat, welches danach zu Anderem geht, sondern „Ich" ist Sich-Anders-Werden. Es spricht, indem es sich erhält im Sprechen zu Anderem bzw. im Sprechen des Anderen. Das Bewusst-Sein ist *als* Differenz zu Anderem und zu sich selbst und daher das Allgemeine, welches

---

9 - Hier ist nicht nur an die gelautete Sprache zu denken, auch nicht notwendigerweise an menschliche, sondern an jedes System, in dem sich selbstreflexive Bedeutungen erstellen.

10 - Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816) (Gesammelte Werke Bd.12 in Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der rheinisch-westfälischen Akademie der Wissenschaften), hg. v. Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Hamburg 1981, 246.

sich besondert und welches als Differenz des Selbstbezugs identisch mit sich und so als Differenz das Einzelne ist.

11. Bei Hegel tritt Gott in den drei Begriffsmomenten des Allgemeinen, des Besonderen und des Einzelnen auf. Gott ist das Allgemeine des Bewusst-Seins, d.h. das Sein als der Raum der Sprache und der dialektischen Bewegung von Bewusstsein und Gegenstand (s.o.), was Hegel den Vorwurf des Pantheismus eingebracht hat. Insofern das Bewusst-Sein sich besondert in 1) über sich auf sein Anderes hinausweisendes Sein und 2) über sich auf sein Anderes hinausweisendes Bewusstsein, ist Gott Relation. Er ist die Relation von Sein und Bewusstsein, das Subjekt-Objekt, welches im Über-Sich-Hinausweisen der Subjekte auf ihr Anderes der Geist als intersubjektives Geschehen ist. In Akzentuierung der Objektseite müsste man weiters diesen Satz dahingehend ergänzen, dass Gott, insofern auch die Gegenstände über sich hinausweisen und nie isoliert existieren, „interobjektives", d.h. lebendiges relationales Geschehen ist.

Als sich auf sich beziehender Unterschied (von Bewusstsein und Sein) ist das Ich Unterschied an ihm selbst, es tritt als „Gedoppeltes", d.h. als intersubjektives Ich auf. Es empfängt sein Ich im Gegenstand als Anerkanntes durch das Andere (es ist Selbstbezug in der Negativität des Gegenstandes), insofern dieses „Selbst" ist. Die Sprache stellt ihre Bedeutungen demgemäß in einen allgemeinen Raum und wird erst zur Sprache im Vernommenwerden. Gott als das (allgemeine) Besondere des Bewusst-Seins ist die Intersubjektivität, die Subjektivität des Subjekts, worin das Credo der Linkshegelianer besteht.

Der darin unterbelichtete Aspekt besteht darin, dass Gott auch das Moment des Einzelnen, die Differenz des Selbstbezugs als Differenz, d.i. die sich als Differenz bestimmende Differenz ist. Er ist *der einzelne Einzelne*. Denn das menschliche Individuum ist immer an den Gegenstand gebunden, es hat immer eine positive Seite und ist damit – in der Abstraktion als bloß Menschliches (nicht, insofern es Anteil an Gott hat) – das sich Besondernde als Besonderndes. Mit anderen Worten: Solange der Mensch noch im Sinne einer Anwesenheit repräsentiert werden kann, solange ihm „Positivität" zukommt, d.h. solange er von seinen Eigenschaften bestimmt wird und als Objekt der Sprache fungiert, bleibt er in seiner Individualität noch in der Sphäre der Besonderungen. Erst wo die Differenz *als* Differenz des Selbstbezugs nicht mehr repräsentierbar ist, bewegt man sich in der Sphäre des absolut Einzelnen.

Daher ist **Gott** als reine Differenz (absolute Negativität, Negation der Negation), entgegen dem, was über Hegels Philosophie von theologischer Seite üblicherweise vorgebracht wird, die **absolute Individualität**.

12. Kant hat die Dialektik von Einzelnem und Allgemeinem in jener Fassung vorweggenommen, die uns gebietet, die Menschheit in der Person jedes Anderen als Zweck zu betrachten. Bei Hegel ist das Einzelne Bewegung des Allgemeinen sowohl als Genetivus Subjectivus als auch als Genetivus Objectivus. Bereits in den Jugendschriften begreift Hegel, dass dadurch die Verletzung, die der Andere durch mich erfährt, die gesamte Menschheit verletzt und auf mich unmittelbar zurückschlägt. Könnte diese Verletzung wiederum einem einzigen Menschen verziehen werden, so wäre der gesamten Menschheit vergeben.

Wichtig sind diese Gedanken für die Bestimmung der Freiheit. Kant hat als erster begriffen, dass sie nicht aus der der Mechanik angehörenden Kausalität resultiert. Bei Hegel manifestiert sich Freiheit weder im Sinne einer Naturkausalität noch im Sinne einer intelligiblen Wahl (an die Schelling zumindest phasenweise denkt), die aus einem Set von Möglichkeiten getroffen wird[11]. Vielmehr ist sie diejenige Selbstbestimmung, die weiß, dass sie in ein und derselben Hinsicht (im Sinne des Genetivus subiectivus und des Genetivus obiectivus) Bestimmung eines allgemeinen geistigen Geschehens ist. Konkreter ist sie das bestimmende Bestimmtwerden im menschlichen Weltumgang in der Differenz von Einzelnem und Allgemeinem. Darin – gegen jeden Totalitätsgedanken – verbirgt sich die Differenz Gottes, in der die Freiheit liegt. Der große Hegel-Interpret Bruno Liebrucks bringt dies mit den Worten zum Ausdruck, dass der Mensch nur als Marionette Gottes frei ist. Gott ist dabei allerdings nicht als Anfang, als causa prima oder als höchste Idee gedacht. Er manifestiert sich vielmehr in der Bewegung, die „zwischen" Selbstanfangen und Angefangenwerden, zwischen Bewusstsein und Sein, zwischen Ich und Wir liegt.

13. Einen entscheidenden Schlüssel für diesen Freiheitsgedanken gibt das Phänomen der Liebe. In ihr bestimmt sich der Mensch als durch die geliebte Person Bestimmter. In der liebenden Vereinigung erfährt er den Anderen als Differenz. Die Freiheit ist darin weder Wahlfreiheit noch Selbstanfangenkönnen. Die Liebe unterliegt auch nicht im Sinne einer heteronomen Fremdbestimmung dem Anfang (dem Zwang) des Anderen. Sie ist frei, weil es keinen positivierbaren Anfang und kein damit verbundenes Handeln in ihr gibt. Die Kausalität bzw. die Ökonomie der Beziehung sind in ihr völlig außer Kraft gesetzt. Höchste Aktivität und höchste Passivität, Selbstwerdung und Selbstverlust gehen unmittelbar in ihr zusammen und weisen auf ein nichtrepräsentierbares Drittes (insofern die Liebe nicht als Handlung der Liebenden bestimmt werden kann). An ihm erfahren die Liebenden den unwiederbringlichen Verlust aller Repräsentationen (Positivitäten), indem es jenes Mo-

11 - Zum Freiheitsverständnis bei Hegel vgl. Andreas Arndt, Geschichte und Freiheitsbewusstsein. Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx, Berlin 2015.

ment ist, in dem der Andere nicht mehr distanzierbar und damit das Ich ganz und gar Anderes geworden ist. Damit ist die Freiheit der Liebe eine Freiheit, die im Anderen anfängt.

2. Die Phänomenologie des Geistes und das Ende der Form der Vorstellung

1. Die Phänomenologie des Geistes (PhdG) ist die Darstellung der Wissensgestalten, in denen sich das jeweilige Bewusstsein zu verorten strebt. Eine von mehreren Gliederungsmöglichkeiten[12] besteht in der Einteilung in das *Geistkapitel* (mit seinen Vorläufern Bewusstsein-Selbstbewusstsein-Vernunft), in das *Religionskapitel* und in das Kapitel *Das absolute Wissen*.

2. Im *Geistkapitel* versucht sich das Bewusst-Sein in den Gegenständen seines Weltumgangs zu verorten – diese sind unter anderem Sinnlichkeit, Wahrnehmung, die Welt der Gesetze, die beobachtende Vernunft, die praktische Vernunft, die Sittlichkeit, ferner die sich im *Urteil* des Verstandes zum Ausdruck bringenden *Geltungsansprüche* von Recht/Eigentum, von Bildung, von der absoluten Freiheit und seinem nihilistischem Terror, von der Moralität als gehemmtem Terror und vom (harten Herzen des) Gewissen(s) als dessen Internalisierung. Das Bewusst-Sein scheitert aber in dieser Selbstreflexion mittels seiner Gegenstände, die es im Reflexionsprozess ständig verändert. Dies manifestiert sich von der Seite des Bewusstseins darin, dass es sich nicht in seinen Gegenständen findet und von diesen getrennt bleibt und von Seiten des Gegenstandes darin, dass dieser nicht frei hervortreten kann, sondern immer dem abstrakten Urteil oder dem Handlungsdispositiv des Bewusstseins (d.h. dessen Auffassung des Gegenstandes als zu Behandelnder) unterliegt.

3. Das *Religionskapitel* symbolisiert in seinen Gestalten den Verlust an Substantialität, den das Bewusstsein dadurch erleidet, dass es sich nicht in seinen Gegenständen erhalten kann. Stellt also das Geistkapitel den Versuch einer positiven Selbstrepräsentation des Bewusstseins dar, so ist die Religion dessen negative Seite. Das Bewusstsein bringt in der Religion den Verlust dessen zum Ausdruck,

12 - Zu einer möglichen Gliederung der PhdG, wie sie sich vom Kapitel *Das absolute Wissen* her nahelegt vgl. Thomas Auinger, Das absolute Wissen als Ort der Ver-Einigung. Zur absoluten Wissensdimension des Gewissens und der Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes, Würzburg 2003. Eine großartige Einführung, in der auch verschiedene Strukturmuster deutlich werden, liegt vor in: Franco Chiereghin, La fenomenologia dello spirito. Introduzione alla lettura, Roma 2008. Eine aktuelle Gesamtdarstellung von Hegels PhdG liegt vor bei Pirmin Stekeler-Weithofer, Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar, Hamburg 2014.

was ihm als Substanz gegolten hat (angefangen von der unmittelbaren Sinnlichkeit), und macht – an der numinosen Welt – die Erfahrung eines zunehmenden Entzugs an Gegenständlichkeit. Weil der Gegenstand nicht mehr dem vorgefertigten Geltungsanspruch des Subjekts unterworfen ist, vermag er zunehmend in seiner Negativität jenseits aller semantischen und noetischen Positivierungen hervorzutreten. Die Substanz wird auf diese Weise Subjekt. Dieses besteht in der Form freien Andersseins, welches nicht mehr dem Handeln und dem Urteil des Bewusstseins unterworfen ist.[13] Dessen Erkennen verwandelt sich in Anerkennen, welches, da nicht mehr dem Bewusstsein unterworfen, Anerkennen des absoluten Geistes (Genetivus subiectivus und Genetivus obiectivus) ist. Die Freiheit ist also bei Hegel keine Freiheit des Selbstanfangenkönnens, vielmehr besteht sie in der Erkenntnis des Absoluten, der die Erkenntnis der freien, d.h. unverfügbaren Wirklichkeit entspricht. Daher vermag das Subjekt nur zu beginnen, was schon an ihm begonnen, es vermag nur zu erkennen, was sich schon zur Erkenntnis gegeben hat.

4. Mit dem Wissen der Religion um den Verlust der positiven Selbstdarstellungsmöglichkeit des Ichs und seiner damit verbundenen Welt nimmt Hegel nicht zuletzt das Resultat der Kantischen Vernunftkritik auf, wonach die Vernunftideen nicht als Totalitäten existieren, in denen die Wirklichkeit absolut bestimmt wäre. In der Religion wird der Verlust der substantiellen Welt des Ichs vorzugsweise in Todesbildern gestaltet, z.B. als lebensbedrohliche Befremdlichkeit des Tieres, als Undurchdringlichkeit des Zeichens (in der ägyptischen Religion), als Leidensweg des Künstlers, als Negativität der Sprache[14], als Götter und Menschen unterwerfende (Todes-)Macht des Schicksals in Epos und Tragödie, als alles Substantielle zerlachende Komödie und nicht zuletzt in der *Vorstellung* vom Tode Gottes, wie er sich in der offenbaren Religion angesichts des Kreuzes ausdrückt. Die Verwendung der Todesbilder ist deshalb hervorzuheben, weil es Hegel damit gelingt, die Nichtrepräsentierbarkeit des Bewusst-Seins zu verdeutlichen.

5. Generell wird darauf abgehoben, dass bei Hegel die Religion der *Form der Vorstellung* des Bewusst-Seins zuzuordnen ist, während das absolute Wissen des-

---

13 - Hegel verwendet für diese Außerkraftsetzung des Urteils die Figur der Verzeihung. Diese stellt auch kein Handeln seitens des Subjekts dar, denn als Handeln könnte sie nur den überheblichen Standpunkt des Verzeihenden zum Ausdruck bringen. Daher kann nach Hegel nur das verziehen werden, was im Absoluten schon verziehen ist. Vgl. dazu Falk Wagner, Philosophisch begriffene christliche Religion zwischen Vollendung und Umformung, in: Albert Franz, Wilhelm G. Jacobs, Religion und Gott im Denken der Neuzeit, Paderborn u.a. 2000, besonders 156.

14 - Agamben hat auf sehr schöne Weise den Zusammenhang von Sprache und Tod, den Hegel gesehen hat, nachgezeichnet. Vgl. Giorgio Agamben, Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität. Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko, Frankfurt a. M. 2007, 67.

sen philosophische Selbsterfassung ausdrückt. Allerdings ist damit nicht geklärt, was mit „Form der Vorstellung" gemeint ist. Denn diese liegt gerade nicht in einem sinnlichen Zugang zum Sein, den die Religion gegenüber der Bildung neu erschließt im Hinter-sich-Lassen der Geltungsansprüche. Letztere charakterisierten das Bildungskapitel, welches aufzeigte, wie sehr dessen reflexive *Verstellungen* jeden Zugang zum Anderssein der Wirklichkeit verunmöglichen. Der Mangel der Form der Vorstellung liegt darin, dass sie, mit Hegel gesprochen, noch dem Verstandesdenken verhaftet ist. Ihr gehört der gesamte kantianisch geprägte Wissensapparat mit seinem Urteilsschema an. Die Religion überwindet einerseits die Vorstellung, indem bei ihr, wie gezeigt wurde, der Schritt vom Bewusstsein zum Selbstbewusstsein des Absoluten bzw. von der Substanz zum Subjekt vollzogen wurde. Andererseits ist sie der Vorstellung noch da verhaftet, wo ihre (negativen) Gestalten als solche festgehalten und zeitlich distanziert werden. Wenn Hegel am Ende der PhdG von der Tilgung der Zeit spricht, so ist damit nicht der Übergang von der geschichtsbezogenen Phänomenologie in eine zeitlose Logik gemeint, sondern der Umstand, dass die Form der Negativität nicht im Sinne einer zeitlichen Distanzfigur festgehalten werden kann, indem der Eintritt des Absoluten in eine unüberbrückbare Vergangenheit oder in eine uneinholbare Zukunft ausgelagert wird.

6. In der zeitlichen Distanzierung liegt der letzte Versuch des Bewusst-Seins, sich zu erhalten, d.h. das Sich-Anders-Werden, dem es unterliegt, zu beruhigen, um ein Fundament für sich zu bewahren – und sei es auch in *Gott* als absolut Anderem und „Anfang" oder „Ende" der *Welt* (und des „*Ichs*"). Erst wo es das vollzieht, was im absoluten Geist vollzogen ist, nämlich ein Ablassen von jedem Selbstbehalt – Gott ist der, der *an und für sich* bei uns ist –, tritt der Übergang in das absolute Wissen ein, welches also das sich von sich lösende Wissen ist. Dieser Übergang markiert in seiner radikalen Offenheit auch einen neuen Zugang zur Sinnlichkeit, welche im Gegensatz zum Eingang der sinnlichen Gewissheit nicht mehr im Zeichen des Reflexionsallgemeinen steht, sondern das Einzelne als Einzelnes begreifen kann.

7. Das absolute Wissen fasst sich nicht mehr in positiven (Geist) oder negativen (Religion) Gestalten seines Bewusst-Seins, sondern es ist reiner Übergang – zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Denken und Sein, zwischen Sprache und Bewusstsein, zwischen Einzelnem und Allgemeinem, letztlich zwischen Substanz und Subjekt, um die verschiedenen Dimensionen des Ich=Ich, welches im spekulativen Satz zum Ausdruck kam, einzuholen.

Von dem bisher Ausgeführten her kann die Reichweite der WdL und ihres Anfangs[15] deutlicher gemacht werden. Die Dialektik von Sein und Nichts ist weder ein bloßer Rückgriff auf die griechische Philosophie (Parmenides, Heraklit) noch ein abstrakter Anfang, um überhaupt irgendeine Dynamik in Gang zu bringen, sondern schließt an das Resultat der PhdG an. In ihr hat sich der Geist am Ende als Bewusst-Sein in seiner sich entziehenden Negativität erfasst und ist so an sich der Übergang von Sein und Nichts. Damit ist der Gang der PhdG im wahrsten Sinne des Wortes die Voraus-Setzung des Bewusst-Seins in seiner logischen Bewegung selber, welches sich in der Dialektik von Sein und Bewusstsein in den Gestalten der PhdG und in deren Verlust zum Ausdruck gebracht hat.

3. Die Wissenschaft der Logik und die Gottesfrage

1. Die WdL ist als die reine – d.h. nicht mehr auf bestimmte Gestalten und deren Weltumgangsweisen verweisende – Bewegung des Bewusst-Seins die Form des absoluten Geistes selber. Jede logische Figur bringt eine bestimmte Bewusst-Seins-Dialektik des absoluten Subjekts, d.h. Gottes selber zum Ausdruck. Gott IST (im Sinne des spekulativen Satzes) Sein, Nichts, Werden, Dasein, Fürsichsein, Quantität, Maß, Schein, Identität und Unterschied, der Widerspruch des Positiven und des Negativen, der Grund und die Existenz, die Erscheinung als wesentliches Verhältnis von Ganzem und Teil, Kraft und ihrer Äußerung, Innerem und Äußerem. Er ist das sich zum Modus bestimmende Absolute, die sich zur Zufälligkeit bestimmende Notwendigkeit, die absolute Substanz als causa sui, die Wechselwirkung von aktiver und passiver Substanz (Sprachraum), der Begriff (das Bewusst-Sein) in der Dialektik von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem, der sich zur Objektivität bestimmende Schluss, das Leben, ferner analytisches, synthetisches und praktisches Erkennen (des Guten) sowie die absolute Idee (der Freiheit) und ihr Ent-Schluss in Natur und Geschichte.

2. Den in der WdL aufgeführten Kategorien entsprechen bestimmte Weisen der Auffassung des Absoluten. So denkt der Pantheismus Gott als *Sein*, die heutige agnostische Auffassungsweise setzt das Absolute als *Unendlichkeit des Endlichen*, viele theistische Positionen dagegen Gott als *verendlichtes Unendliches*, wenn er (oder sie) als der/die „ganz Andere" dem Endlichen gegenübersteht, womit Gott und Welt als Andere identisch sind. Der Materialismus, um eine weitere Kategorie aus dem Bereich der Seinslogik im Rahmen dieser Beispiele heranzu-

15 - Vgl. zur Frage des Anfangs der Logik ist sehr interessant Iris Harnischmacher, Der metaphysische Gehalt der Hegelschen Logik (Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus, Abteilung II: Untersuchungen, Bd. 46), Stuttgart – Bad Cannstatt 2001, 224-281.

ziehen, fasst das Absolute als Quantität oder als Maß (im Sinne der Gesetzmäßigkeit) aller Dinge. Wesenslogisch begegnet Gott z.B. als absolute Substanz, als alles sich unterwerfende schicksalhafte Notwendigkeit der griechischen Religion, als allmächtige causa sui eines metaphysisch geprägten Christentums oder als passive Substanz, die man mit dem Sprachraum bzw. mit der Logizität, aus der heraus Denkbestimmungen getroffen werden können, in Verbindung bringen könnte. Begriffslogisch wäre Gott z.B. der Endzweck der Welt oder auch die Idee des Guten, als die ihn die großen monotheistischen Religionen begreifen.

3. Von besonderem Interesse ist das *Verhältnis von Gott und Sprache*[16]*, worin Hegels Philosophie im Allgemeinen und der WdL im Besonderen zentrale Bedeutung im Hinblick auf dieses Verhältnis zugemessen wird. Die Sprache der WdL ist nicht denotativ* im Sinne der Abbildung einer außersprachlichen Wirklichkeit, da alle Wirklichkeit in die logischen Stufen des Bewusst-Seins zurückgegangen ist – in diesem Umstand liegt die besondere Verständnis- und Interpretationsschwierigkeit der WdL. Sie stellt einen Bedeutungsraum dar, in dem die einzelnen Kategorien nicht mehr auf etwas (im Sinne des Gegenständlichen) verweisen, sondern einen Verweisungszusammenhang bilden, aus dem jede niemals abbildbare und festhaltbare Bedeutung entspringt. Damit ist in der WdL der in zeitgenössischen Philosophien (Levi-Strauss, Lacan, Agamben etc.) herausgearbeitete Primat des Signifikanten gegenüber dem Signifikat verwirklicht. Die theologische Konsequenz daraus besteht darin, dass *Hegels Logik nicht über Gott spricht*, sondern den gedanklichen Vollzug des Absoluten selber darstellt, was ein deutlich anderes Licht wirft auf Hegels berühmtes Diktum der „Darstellung Gottes […], wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist."[17]

4. Der vielleicht interessanteste, aber am meisten unterbelichtete Aspekt in Hegels Zugang zur Gottesfrage liegt darin, dass in der WdL auf Grund des Umstandes, dass sie nicht mehr in Gestalten denkt, auch die denotative Sprache als solche aufgehoben ist. Die WdL ist in gewisser Hinsicht jene berühmte Leiter, die „jenseits" und „diesseits" der Sprache weist, in der sich das Absolute – in der sukzessiven Aufhebung des Sprachgegenstandes und aller damit verbundenen Positi-

---

16 **-** Vgl. dazu Bruno Liebrucks, Sprache und Bewußtsein (7 Bde.), Frankfurt a. M. u.a. 1964–1979. Für eine an Liebrucks orientierte Hegel-Darstellung vgl. Franz Ungler, Bruno Liebrucks' „Sprache und Bewußtsein". Vorlesung vom WS 1988. Mit einem Geleitwort von Josef Simon. Aus dem Nachlass herausgegeben von Max Gottschlich, Freiburg/München 2014.

17 **-** Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik. (1812/1813) (Gesammelte Werke Bd.11 in Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der rheinisch-westfälischen Akademie der Wissenschaften), hg. v. Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Hamburg 1978, 21.

vitäten – „ausspricht". Weil darin auch jede Fixierung und Positivierung der Gegenstände außer Kraft gesetzt ist, können diese „außerhalb" ihrer semantischen und pragmatischen „Einkleidungen" frei hervortreten. Der absolute Geist in Hegels WdL ist deshalb nicht – wie in der metaphysischen Tradition – der Bürge der Sprache[18] oder die Sprache selbst, sondern auch deren Krisis und damit die Krisis des Subjekts. Was bleibt, ist nicht die Heteronomie einer fremden Macht oder der Wahnsinn zusammengebrochener Bedeutungen, sondern eine (göttliche) Logik, deren Darstellung sich apophatischer Ausdrucksweise im letzten entzieht und die sich in der absoluten Freiheit und Kreativität unserer symbolischen Ordnungen manifestiert, die nicht mehr an vorgegebene Seins- oder Sprachwirklichkeiten gebunden sind. Abschließend gesagt: Gott ist bei Hegel der freigelassene, d.h. niemals fixierbare und repräsentierbare, sich je neu zeigende Seinssinn aller unserer theoretischen, praktischen, sozialen, affektiven und religiösen Wirklichkeiten.

KURT APPEL
Dr.phil., Dr.theol., Professore di teologia fondamentale presso l´Università di Vienna, Direttore del centro interdisciplinare di ricerca „Religion and Transformation in Contemporary Society" presso l´Università di Vienna
kurt-appel@univie.ac.at

18 - Sehr schön bringt Giorgio Agamben diesen Zusammenhang von Gott und Sprache in der metaphysischen Tradition auf den Punkt, wenn er festhält: „[…] so bezeichnet der Name Gottes im Monotheismus die Sprache selbst […]". Vgl. Giorgio Agamben, Das Sakrament der Sprache Eine Archäologie des Eides (Homo sacer II/3). Aus dem Italienischen von Stefanie Günthner, Berlin 2010, 64. Und weiter: „Der Gottesname besitzt mithin keinerlei semantischen Gehalt oder, besser gesagt, er hebt jedes Signifikat auf und setzt es in Klammern, um durch eine reine Erfahrung des Wortes eine reine und nackte Existenz zu bekräftigen.", ebd. 68.

FORUM

Teologia e filosofia. In dialogo con Klaus Hemmerle

In the wake of Klaus Hemmerle's thought promoting a new interpretative outlook on being based on a synergy between philosophy and theology, this section presents the fruit of intense dialogue among three scholars who have been addressing this topic for years. The first text is by Massimo Donà for the Convention, Male and Female in Relationship: Anthropological Perspectives in Dialogue with Klaus Hemmerle *(3-4 April 2019) at the Sophia University Institute, followed by Vincenzo Vitiello's and Piero Coda's contributions at the Seminar* The Truth as Witness: Klaus Hemmerle and the Relationship between Philosophy and Theology *(28 October 2019) held at the Italian Institute of Philosophical Studies. Both events were occasions to present the collection of Hemmerle's writings, edited by V. Gaudiano:* Ac-knowledgeable Thinking: Writings on the Relationship between Philosophy and Theology *(Città Nuova 2018).*

Il Sacro e la Catastrofe del Pensiero Annotazioni su *Il sacro e il pensiero. Per una fenomenologia filosofica del sacro* di Klaus Hemmerle

di Massimo Donà *

> *"Il pensiero si trova davanti ad un "paradosso": non è esso a "gestire" l'incontro con il sacro, non esso a dettare le regole, non è esso che fa l'incontro, ma è il sacro che pone le condizioni perché l'incontro avvenga"*
>
> Valentina Gaudiano, *Chiavi di lettura*, post-fazione a *Il sacro e il pensiero*, in K. Hemmerle, "Un pensare ri-conoscente", Città Nuova, Roma 2018, p. 190.

In questo saggio del 1966[1] Klaus Hemmerle affronta per la prima volta la questione del 'sacro'; ma soprattutto lo concepisce in rapporto al pensiero che lo pensa e *lo incontra*. Una cosa va comunque, e sin da subito, precisata, proprio sulla scia di queste straordinarie pagine hemmerliane: che il sacro è 'qualcosa' che solo al pensiero può darsi, per quanto non si tratti di un suo semplice *objectum*.

Ed è proprio in relazione a questa 'paradossale' consapevolezza che la prospettiva speculativa disegnata in queste pagine da Hemmerle costituisce una insanabile – perché profonda e radicale – ferita nei confronti della pur imprescindibile prospettiva idealistica; quella che ha sempre costituito il più grande e doloroso ostacolo per ogni teologia davvero degna di questo nome.

* Professore ordinario di Filosofia Teoretica presso la Facoltà di Filosofia dell'Università San Raffaele di Milano
dona.massimo@unisr.it

1 - Lo straordinario saggio con cui abbiamo qui voluto confrontarci, è stato pubblicato in Germania nel 1966, ed è intitolato: *Il sacro e il pensiero. Per una fenomenologia filosofica del sacro*. Finalmente questo testo hemmerliano è stato tradotto in italiano e pubblicato nel 2018 all'interno di un bellissimo volume egregiamente curato da Valentina Gaudiano e intitolato "Un pensare ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia" (trad. it., Città Nuova, Roma 2018).

Sì, perché, per un verso, il teologo friburghese non si lascia facilmente sedurre da quelle prospettive (*in primis* quella heideggeriana) che avrebbero voluto liberare il *pensiero* dal compito di farsi attendibile ed 'esclusivo' testimone di quel che sarebbe stato di volta in volta chiamato 'fondamento', 'verità', 'sacro', 'uno' o finanche "trascendenza" – finendo per consegnare tale responsabilità ad una attitudine radicalmente 'altra' dal pensare (dal *tighein* platonico-plotiniano al sentimento di matrice schleirmacheriana, dall'estasi della ragione tematizzata da Schelling sino alla *Gelassenheit*, e alla connotazione mistica fatta propria da Heidegger nel tentativo di superare le forme che il 'pensare' s'era quasi sempre dato lungo la storia dell'Occidente); per altro verso l'autore delle *Tesi di ontologia trinitaria* capisce che, ferma restando l'acquisizione idealistica relativa alla radicale intrascendibilità del suo atto-ponente, si sarebbe rischiato di risolvere in ogni caso l'essere a quel che, del medesimo, solo il pensiero e le sue concettualità sembravano poter giustificare e in qualche modo fondare.

Insomma, quello di Hemmerle sembra davvero un tentativo estremo, difficile e arrischiato, ma in quanto tale assolutamente originale, di sottrarre l'essere alla presa oggettivante e determinante dell'intelletto, senza nello stesso tempo limitarsi a consegnarlo ad un qualche altro genere di esperienza – anche perché (questo Hemmerle lo ha ben chiaro) solo il pensiero può renderne ragione e collocarlo in un contesto linguistico in grado di fargli avere un qualche significato.

Potremmo anche dire la cosa in questo modo: Hemmerle cerca di mostrarci come "pensare" non significhi necessariamente pietrificare l'esistente e neppure ci autorizzi a decidere il modo in cui l'essere ci consentirà di interrogarlo, conoscerlo e finanche definirlo.

Sin dalle prime righe del saggio in questione, Hemmerle si mostra perfettamente consapevole della reciproca implicazione di pensiero ed essere; ma nello stesso tempo rileva come un pensiero che voglia dirsi "per sé luminoso" debba sapersi risolvere nel "sorgere del suo proprio oggetto". Solo così esso sarà in grado "di distinguere tra ciò che gli si mostra veramente e ciò che semplicemente da sé concepisce"[2].

Se una relazione tra pensiero ed essere è data, potremmo finanche aggiungere, non può non esser data nello stesso tempo una differenza sempre anche "assoluta" tra l'uno e l'altro.

Certo, essi si distinguono solo nella relazione che consente ai medesimi di essere, ognuno, altro dal proprio altro, e dunque sono in ogni caso anche identici,

2 - Klaus Hemmerle, *Un pensare ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia*, trad. it., Città Nuova, Roma 2018, p. 63.

sempre nell'orizzonte di tale relazione (anche solo in quanto identificati da una relazione che è la medesima, nel dirsi altri ognuno dal proprio altro).

Ma, affinché tale identità non vanifichi e renda solamente apparente il loro differenziarsi, è necessario che i medesimi si lascino anche distinguere l'uno dall'altro (l'essere e il pensiero); che siano cioè effettivamente distinti, ossia che si distinguano tanto realmente da non lasciarsi affatto "risolvere" nell'indifferenza istituita dalla loro comunque ineludibile identità.

Insomma, è necessario che il loro distinguersi sia nello stesso tempo anche *irriducibile* all'identità relazionale che comunque li abbraccia. Senza peraltro lasciar fuori nulla dei medesimi; nulla che, di essi, non si lasci abbracciare dalla relazione identificante istituita da ogni autentica relazione essere-pensiero. Pur rimanendo nello stesso tempo realmente "distinto".

Per questo il nostro teologo ritiene che il pensiero possa dirsi "autentico pensiero" solo là dove sappia accogliere il mostrarsi dell'essere, liberandosi "di quanto di proprio aggiunge all'oggetto"[3].

Sì che "volere se stesso e volere solo la cosa siano per il pensiero lo stesso"[4]. Senza che venga meno, peraltro, il primato della cosa sul pensiero. Perché il pensiero, secondo il nostro, ha il solo compito di risolversi nel "sorgere della sua cosa"[5].

Insomma, la cosa non ha da esser "fissata" in ciò che semplicemente si mostra "al pensiero" e in una forma di fatto accessibile a quest'ultimo: ossia, nella forma del concetto. Tutto, cioè, nel pensiero, dovrà venire dalla cosa; che troverà nel pensiero medesimo uno spazio illimitato (stante l'intrascendibilità del pensiero, sempre secondo l'idealismo ancora presente in Hemmerle), che mai ci autorizzerà a mascherarla, combinarla o interpretarla col pensiero – il quale, proprio per questo, avrà l'unico compito di lasciare che sia la cosa stessa a mostrarsi, trovando spazio nella sua stessa infinità.

Ma ciò significa che il pensiero deve limitarsi a guardare alla cosa; e nient'altro. Solo così il medesimo sarà anche fedele a se stesso, e non si irrigidirà nella pura frontalità con cui l'intelletto ha sempre guardato e ancora continua a guardare alle proprie concettualità.

Insomma, il pensiero ha il compito di lasciar essere quanto, nella cosa, "non è del pensiero". E qui l'eco heideggeriana (in particolare della sua – di Heidegger – tematizzazione della *Gelassenheit*) è facilmente riconoscibile; per quanto non si tratti certo di una semplice *repetitio* heideggeriana! Perché, in queste pagine, non

3 - *Ibid.*, p. 65.

4 - *Ibid.*

5 - *Ibid.*

v'è nulla che autorizzi il ricorso all'abbandono del pensiero e al superamento della sua forma linguistica.

Qui non viene cioè legittimato alcun abbandono del linguaggio filosofico a favore di un 'più autentico' dire come ad esempio quello poetante. Piuttosto, il teologo friburghese tenta di consegnare al pensiero quella stessa impotenza o mancanza che solitamente si era creduto caratterizzassero le cosiddette parti passive dell'anima.

È infatti proprio il pensiero a dover trovare in se medesimo "un indizio che, in quanto pensare, lo conduca a qualcosa come il sacro e sempre in sé stesso, trovare una traccia che in esso, in quanto pensare, provenga da qualcosa di sacro"[6]. Trovando qualcosa che sarà *sacro*, dunque, solo per il suo saper costringere il pensiero a farsi testimone di un vero e proprio "incontro". Ossia, per il suo offrirsi autonomamente al pensiero in quanto *altro* e irriducibile al medesimo.

Il sacro è infatti per Hemmerle ciò che, nel pensare, "anticipa il pensare"[7]; e che al pensiero "sarà sacro solo quando la sua sacralità non sarà semplicemente pensata, ma da sé medesima sarà pervenuta al pensiero e si sarà rivolta al pensiero"[8].

Non sarà "pensata", dunque – per quanto data anzitutto e *in primis* "al pensiero".

Ecco ciò che viene precisato con estremo rigore da Hemmerle.

Questa, dunque, l'aporia che rende quanto mai difficile (ma necessario e decisamente importante) pensare "con" il teologo tedesco.

Sì, perché anche il pensare (in accordo con la doppia via, il doppio accesso al sacro, tematizzati sempre da Hemmerle) va al sacro, e può trovare una strada verso il sacro, rileva il nostro; ma può farlo solo in quanto "il suo pensato non sia semplicemente il suo pensato (ma sia se stesso a partire da sé)"[9].

Anche se, sempre per lui, è proprio dal "pensiero che bisogna iniziare per arrivare alla risposta" reclamata dalla domanda filosofica fondamentale. Ossia, quella relativa al sacro e alla sua natura essenziale; quella che interroga anzitutto il pensiero, imponendogli di capire cosa significhi che ad esso (al pensiero) sia dato un rapporto con il *sacro*, per definizione.

Insomma, al pensiero qualcosa si mostra – questo è certo, perché altrimenti il pensiero non sarebbe neppure 'pensiero' (non sarebbe pensiero se non pensasse qualcosa che proprio ad esso verrebbe a mostrarsi). Ma si mostra, per l'appunto, come non riducibile al pensiero che pur lo pensa (nonostante le argomentazioni in

6 - *Ibid.*, pp. 67-69.

7 - *Ibid.*, p. 69.

8 - *Ibid.*, p. 69.

9 - *Ibid.*

senso contrario di un certo idealismo). E d'altro canto è solo così che "lo si pensa in maniera appropriata", insiste Hemmerle.

Il fatto è che il pensato è veramente pensato solo "in quanto non *solo* pensato"[10]. Pensare davvero, insomma, significa, per il nostro, riconoscere che, in ogni pensato, a darsi è anche il non esser pensato di quel che viene comunque così pensato.

Ma cosa si vuol veramente dire con questo strano linguaggio… che suona così palesemente contraddittorio? ci si chiederà.

Si vuol dire, potremmo anche cominciare a rilevare, che ogni pensato viene propriamente pensato come "qualcosa che *è*"[11]. Ecco l'evidente ed immediata implicazione ontologica che fa del pensare e dell'essere – per dirla con Parmenide – due determinazioni originariamente coimplicantisi. Di ogni significato, infatti, ossia di ogni pensato, di ogni oggetto della sua interrogazione, il pensare riconosce che si tratta di un *esistente.* Di qualcosa che, in quanto esistente, "non è mai *semplicemente* pensato"[12].

E d'altro canto, "solo il non semplicemente pensato è il veramente pensato"[13].

Certo, Hemmerle sa bene che il pensiero sembra non andare mai oltre se stesso: tutto quanto pensa, infatti, è sempre già pensato; dall'altro però, Hemmerle sa anche che il pensiero medesimo "non è mai capace di tornare indietro, al suo essere fuori ed oltre se stesso"[14]. Quello cui i suoi contenuti, appunto, si riferiscono e che "è appunto in quanto supera il puro esser pensato"[15] . E che rende ragione, potremmo anche aggiungere, del fatto che ci si possa proporre di interrogarlo, o quanto meno di conoscerlo sempre meglio.

Infatti, non è mai completamente o compiutamente risolto in quel che sappiamo, del medesimo.

Ma a risultare particolarmente interessante, comprende con grande lucidità Hemmerle – potremmo a questo punto rilevare – è l'implicazione originaria tra il *non esser mai semplicemente un pensato* da parte del pensato e il fatto che esso, in ogni caso, "è". Pur esistendo in modo tale da non consentire che tutto quel che saremo riusciti a sapere, di esso, possa davvero risolvere il suo *essere*. Tanto da esaurire il contenuto che, in tale esistenza, verrebbe per l'appunto ad esistere.

Certo, il pensare cattura quel che lo eccede – anche se lo eccede in modo paradossale (ovvero, senza costituirsi come un *altro* significato rispetto a quelli che

---

10 - *Ibid.*, p. 71.
11 - *Ibid.*
12 - *Ibid.*, pp. 72-73.
13 - *Ibid.*, p. 73.
14 - *Ibid.*, p. 73.
15 - *Ibid.*

esso domina con i propri concetti e le proprie definizioni) –, "lo porta in e sotto di sé e, proprio così, testimonia il suo bottino"[16], e comunque si chiede: "è proprio così come io penso?"[17].

Insomma, il pensiero è inquieto; ma la sua inquietudine non si spiega certamente in base al bottino che il pensiero sarà sempre in qualche modo riuscito a portare a casa. Il pensiero "vive della domanda, nella quale si piega su se stesso, all'indietro e con ciò al contempo si sporge oltre di sé"[18].

Il pensiero è anzitutto interrogazione intorno a quel che si pensa. Il pensiero pensa, ma non si limita a pensare, ossia a porre quel che pone. Il pensiero è interrogazione costante e ineludibile intorno a quel che pensa.

E perché mai dovrebbe dimostrarsi inquieto in rapporto a quel che comunque anche 'domina'? In rapporto a quel che sempre anche sa; e che, in quanto saputo, è pensato; ossia, non dice nulla di estraneo rispetto al pensiero che, solo, avrebbe potuto porlo e definirlo nel modo in cui lo pone e lo definisce.

Il pensiero si interroga perché qualcosa, di quel che comunque è sempre lui stesso a pensare e conoscere, non lo conosce e non lo pensa. Qualcosa che non è un qualcosa, dunque (ché, se fosse qualcosa, sarebbe un pensato); qualcosa che, assai semplicemente, non è quel che si starà comunque pensando, anche nell'interrogarsi intorno al suo "essere".

La vera interrogazione filosofica, insomma, è di natura molto diversa da quella che caratterizza le domande familiari alla scienza; la quale si interroga intorno ai *significati* mossa dal bisogno di determinarli sempre meglio, di sapere qualcosa in più rispetto a quel che in ogni caso, anche per il solo fatto di pensare, già avrà saputo.

La vera interrogazione filosofica testimonia di una mancanza strana, paradossale; testimonia il proprio "esser manchevole, anzi essenzialmente manchevole, di ciò che è"[19]; perché quel che è pensato, "proprio perché è e in quanto è, precede sempre il pensiero ed è da esso svincolato, nell'esser pensato *più* dell'esser pensato"[20].

Ciò significa che è proprio nell'*essere*, e solo in relazione al suo *essere*, che il pensato si lascia interrogare, trovandosi costretto a restituire al pensiero che lo pensa *un'antecedenza*, una "presupposizione" che, sola, peraltro, rende ragione del fatto che, della datità del pensato (che 'si dà' in quanto tale al pensiero), il pen-

---

16 - *Ibid.*
17 - *Ibid.*
18 - *Ibid.*
19 - *Ibid.*
20 - *Ibid.*

siero non possa rendere in alcun modo ragione. E si trovi ad evocarla (questa stessa *datità*) nel predicato che, di ogni significato, consente di rilevare appunto il suo "essere".

Il pensiero, insomma, rende ragione di ogni significato (che è nelle sue mani, anche solo in quanto da esso definito come tale), ma nomina sempre anche l'*essere* di quello stesso di cui sa rendere ragione, almeno dal punto di vista della "significazione"; e proprio nominando il suo *essere*, riconosce che quello stesso di cui può in ogni caso rendere ragione, *esiste*. Riconosce che esso *esiste*; e non solo che significa quel che significa; riconosce che *esiste* indipendentemente dal pensiero che pur lo riconosce, lo definisce e ne rende ragione.

Ché dell'*essere*, in senso proprio, non v'è definizione, se non quella aristotelica secondo cui esso si direbbe in molti (non dicendoci in questo modo, però, cosa sia a dirsi in questi molti modi), oppure quella platonica che dice il suo esser altro dal non-essere (il suo dover esser *altro* da ciò rispetto a cui – peraltro – non potrà mai dirsi "altro", se non facendo, del non-essere, un *altro essere*); il suo esser altro da ciò che, non potendo esser "altro", non consente neppure all'essere di essere.

Eppure l'*essere* si dice ogni qualvolta si rilevi un qualche significato; ogni qualvolta un qualche significato si dia al pensiero che lo determina "come significato", riconoscendo che questo o quel significato per l'appunto "si danno" ad esso – per quanto nei modi di cui solo il pensiero può fungere da ragione. Ogni qualvolta tali significati si danno, *non consentendo al pensiero di farsi ragione di questo loro stesso darsi*.

L'*essere* dice insomma la "datità" che fa, del pensato, qualcosa di mai compiutamente esauribile nelle spiegazioni di cui il pensiero potrà sempre e comunque riconoscersi responsabile; per quanto, a partire dal suo (della *datità* di volta in volta in questione) semplice e immediato darsi. A partire dal darsi di quel che potrà comunque essere spiegato nei mille modi di cui il pensiero è capace, ma mai in relazione al suo stesso *darsi*. Ossia, all'incontro che il pensiero non determina, ma *patisce*… riconoscendolo come offerta di qualcosa che si dà sempre e comunque a partire da sé. A partire dal suo *essere*, appunto.

Quello stesso che pure riconosce; nel riferirsi "a ciò che è, sapendo del suo essere oltre se stesso, senza il quale, di per sé, non sarebbe"[21]. Perciò il pensiero per sé luminoso (così lo definisce Hemmerle) è tale solo nella misura in cui "sa essere la luminosità di questo riferimento reale"[22].

21 - *Ibid.*, p. 75.

22 - *Ibid.*

Hemmerle ci aiuta così a venire a capo anche della classica questione costituita dal contrasto (ripresentatosi anche di recente, nella forma di un contrasto tra nuovo realismo ed ermeneutica) tra realismo ed idealismo.

Ci aiuta a venire a capo di tale questione facendoci capire che non si tratta di due prospettive realmente e plausibilmente contrapposte; non a caso, quel che finisce per mostrarci, nel saggio con cui ci stiamo confrontando, è anzitutto questo: che un radicale idealismo (come quello fondato sulla consapevolezza che è sempre e solamente il pensiero ad incontrare l'essere e a riconoscerlo come tale) non esclude affatto un altrettanto radicale realismo – costituito nella fattispecie dalla consapevolezza che il vero e autentico pensiero non può non riconoscere lo stupore generato dal fatto che in ogni significato, a presentarsi, è sempre anche il suo *essere.* Un *essere* che però non sarà affatto suo (del significato di volta in volta in questione), ma invero neppure "del" pensiero che lo significa in questo o quel modo, ma colpisce quest'ultimo (per usare l'espressione di Hemmerle) ed "al contempo non si lascia da lui toccare con violenza"[23].

E solo di questo si potrà dire che è *sacro*: ovvero, "di ciò che lascia il pensiero senza parole proprio nel suo 'dire-è'"[24]. Sì, perché, nel riconoscere l'*essere* di tutto quel che è (e significa quel che significa), il pensiero sperimenta come il proprio dire propriamente non-dica. Che le parole, cioè, non lo sostengono, anche solo in quanto alludono a qualcosa che è sì dato, ma non ha nulla a che vedere con quello che il pensiero può sempre riuscire a conoscere e a dire, del medesimo.

D'altronde, dicendo che "è", il pensiero non significa nulla, di là fatto che si palesi (e con la massima evidenza) qualcosa come *negazione* di qualsivoglia significato. Come *negazione* che, peraltro, non indica nulla di diverso da quel che appare comunque dotato di un proprio significato. E che, pur significando quel che significa – almeno in rapporto ai modi con cui il pensiero è solito significare –, non viene incontrato dal pensiero in virtù del significare in relazione a cui comunque anche lo incontra.

Eccolo, dunque, il "sacro"; quello che, fenomenicamente, sarà tanto più sacro, "quanto più diventerà presente unicamente a partire dal suo proprio sottrarsi"[25].

Un *sacro* destinato a manifestarsi come semplice sottrazione di sé; come offrentesi da sé nella forma del puramente *esistente*. In una forma, cioè, che non dice nessuna delle forme con cui comunque continueremo a significarlo; neppure quella che lo riconosce appunto come "essere".

---

23 - *Ibid.*, p. 77.

24 - *Ibid.*

25 - *Ibid.*

Che non entra cioè "nella sovranità del pensare afferrante"[26]. Che non offre il suo "è" neppure a quella concettualizzazione che lo vorrebbe quanto meno *inafferrabile*. Per quanto gli consenta di localizzare "la 'ferita' che colpisce il compimento pensante a partire dal sacro e il suo 'è' non include"[27].

Perciò il *sacro* è il contrario del pensiero, rileva ancora una volta Hemmerle; il contrario di un pensiero che vorrebbe tutto chiarire o illuminare a giorno, finanche quella che riconosce appunto come "inafferrabilità", finendo per consegnarla al pensiero quale meta di un compito infinito.

Un pensiero che incontrerà finalmente e veramente se stesso, in quanto pensiero 'per sé luminoso', solo là dove "sia riuscito a diventare uno con sé e con ciò che sorge proprio nel riconoscimento di questo suo fallimento"[28].

Interessantissima questa annotazione del nostro teologo; sì, perché a venire esposta, qui, è la seguente tesi: che il pensiero è davvero se stesso solo in virtù dell'impotenza che sancisce, proprio per esso, un esito costitutivamente *aporetico*.

Insomma, solo nel franare di un dire realmente capace di riconoscere il proprio non star dicendo alcunché, il pensiero può riconoscersi per quel che esso è (sì, proprio là dove, di tutto, sembra potersi proporre di rendere ragione); riconoscendo appunto la propria "per sé luminosa inadeguatezza al sacro"[29].

Qui "il pensiero si capacita di non aver più niente nelle proprie mani e, tutto quanto gli venga in mente di determinazioni afferranti, lo getta subito via, zittendosi nel puro incantamento"[30].

Il pensiero è giunto così al proprio termine – continua Hemmerle – e proprio per questo "si capacita di non aver più niente nelle proprie mani"[31].

Eppure, nello stesso tempo, sarà anche riuscito ad incontrare il proprio sé più vero; ossia, la propria perfetta e intrascendibile luminosità. Quella stessa che nulla gli mostra, se non la sua stessa costitutiva impotenza.

Ragion per cui lo scacco cui il pensiero sembra da ultimo destinato non ha davvero nulla a che fare con una sorta di ingestibile quantità; ma piuttosto, e al contrario, con la "perfetta" semplicità di quel che, proprio in quanto tale, non potrà neppure costituirsi come semplice *privazione* o *mancanza del molteplice*. Perciò il

26 - *Ibid.*
27 - *Ibid.*, p. 79.
28 - *Ibid.*
29 - *Ibid.*
30 - *Ibid.*
31 - *Ibid.*

pensiero non può non rendersene conto: che è ormai arrivato al proprio termine; che qui "è in lui l'altro da lui che lo supera"[32].

Ma che, insiste ancora una volta Hemmerle, non può neppure venire definito inafferrabile; altrimenti si farebbe comunque catturare dall' "è" del pensiero, e "sarebbe da lui afferrato, a lui assoggettato e, quindi, non più sacro"[33].

Infatti, non si tratterebbe del "sacro", se il pensiero "costatasse che qui *è* qualcosa che si sottrae al dire-è, qualcosa che rendendolo possibile in qualche modo lo precede"[34] – che è quanto accade, appunto, all'*essere* di heideggeriana memoria.

Insomma, l'*essere* del filosofo di Messkirch, di là da vaghe assonanze, ha ben poco a che fare con il *sacro* messo a tema da Hemmerle.

Il *sacro*, infatti, non è fondamento che rende possibile; non è fonte originaria, presupposta da tutto, ma da tutto riconosciuta come propria inattingibile origine… e dunque, da ultimo, ben poco inattingibile, proprio in quanto riconosciuta come universale condizione di possibilità di ogni significato.

Il pensiero può dirsi relazionato al *sacro* solo là dove, in quanto per sé luminoso, per un verso non possa rinunciare alla domanda, ma per altro verso sia anche in grado di far sì che la domanda "rinunci al suo essenziale riferimento alla risposta afferrante"[35].

E dunque solo là dove si affidi ad una domanda capace di "liberarsi" e ritrovarsi "sorpresa dall'appellato"; un pensiero capace di *lasciare*, dunque. Ecco, "il pensiero che lascia; solo questo pensiero che lascia è pronto per il sorgere del sacro"[36].

Ma per Hemmerle il pensiero è pensiero che lascia *non* in contrapposizione al pensiero che afferra. Ma proprio nel costituirsi come pensiero afferrante!

D'altronde, è sempre Hemmerle a precisarlo (con grande coraggio e lungimiranza, va anche detto): che "anche la pura presa accogliente afferra"[37].

L'afferrare che tutto l'esistente riduce a pensato è l'intrascendibile del pensare. Eppure, un tale afferrare può sempre anche farsi comprensione del fatto che il pensato – sì, proprio lui – "non può entrare nell'afferrare che comprende senza venir distrutto o dilaniato"[38].

---

32 - *Ibid.*
33 - *Ibid.*
34 - *Ibid.*, p. 81.
35 - *Ibid.*, p. 83.
36 - *Ibid.*
37 - *Ibid.*, p. 87.
38 - *Ibid.*

Pur senza trovarsi costretto a sperimentare il naufragio della propria esistenza; senza mai risolversi, cioè, in quello che il pensiero tenterà in ogni caso di afferrare, anche solo pronunciando la parola "essere".

Insomma, tutto ciò che venisse afferrato dal pensiero e reso in quanto tale "un pensato", *coinciderebbe* con qualcosa che nello stesso tempo non si sarà mai risolto nella pensabilità da cui sarà stato reso comunque e in ogni caso riconoscibile.

L'*essere* che non si lascia pensare non è mai altrove, dunque, rispetto al suo stesso farsi presente nella forma di questo o quel pensato. Ma è lì, là dove quel che c'è, essendo, si lascia per l'appunto pensare; lasciandosi peraltro sempre pensare anche come ciò la cui esistenza allude al suo semplice darsi, al suo *non essere stato posto in essere dal pensiero.* Al suo rimanere quel che è, il "sorprendente" per il pensiero, anche là dove tutto fosse stato davvero afferrato dal pensiero.

Certo, oltre il tutto nulla può esservi; non a caso ogni significato rinvia ad altri significati, secondo un *progressus in indefinitum* che impedisce di pensare l'*essere* come "differente". Differenti essendo sempre i significati rispetto ad altri significati. Ma l'*essere* non è e non ha un significato. Altrimenti si ritroverebbe afferrato e determinato, come ogni altro significato, dal pensiero.

Da cui la poca plausibilità del modo in cui Heidegger insiste ad evocare una supposta "differenza ontologica". Che sarebbe quel che distingue, nella forma più radicale, l'essere dall'essente. Peccato che l'essere non si distingua mai dall'essente, ma sempre e solamente dalla determinatezza di cui in ogni caso riconosciamo l'*essere*. E che, proprio in quanto 'esistente', non ha mai l'essere fuori di sé, ma lo custodisce in se stessa, come ciò che rende reali ed autonomi, appunto, tutti quei significati la cui condizione di possibilità rimane in ogni caso il pensiero. Che dei medesimi, peraltro, non dice mai l'*essere*, se non per indicare *l'esser comunque dati* a sé da parte di quella molteplicità di significati di cui esso potrà comunque cercare di render ragione. Per quanto costantemente *aperto* all'evento, alla sorpresa ed alla gratuità che competono ai significati in quanto *non significano mai semplicemente quel che significano*, e purtuttavia non sono neppure nulla di "diverso" da quel che essi medesimi in ogni caso significano. E proprio per questo possono generare inquietudine nel cuore del pensiero. E rendere possibili le tre domande fondamentali del pensiero: quella relativa al "che", quella relativa al "che cosa" e quella relativa al "perché".

Insomma, è proprio "là dove il pensiero si vede… proprio là dove si decide per la sua finitezza, che il medesimo si mostra ferito dall'altro di se stesso, dal fatto che non può più essere pensato in se stesso"[39]. Sì, là dove esso (il pensiero) divie-

39 - *Ibid*, p. 95.

ne "a sé presenza che è presente non più da se medesima"[40], ma diviene tale in una maniera tanto misteriosa da trovarsi costretto ad interrogare finanche il suo ritenere di non avere il diritto di lasciare qualcosa di impensato, di catturare tutto, addirittura la propria perfetta autoctisi (per dirla con Gentile). Di interrogare dunque la sua stessa infinità e "di chiedersi *oltre le sue possibilità*"[41].

Perché, "se il circolo del pensiero effettivamente si chiudesse in se stesso, proprio il pensiero, sbalordito, dovrebbe ammutolire davanti a questo circolo in sé completamente afferrante"[42]. E potrebbe legittimamente chiedersi "da dove provenga" questa autonomia assoluta; che gli si manifesta appunto come "il più estraneo e sorprendente"[43]. Perché non voluta da lui, in quanto pensiero che piuttosto se la trova, una tale assolutezza o intrascendibilità.

D'altronde, trovandosela, non gli resterà che fare appello alla moderazione che, sola, può fargli decidere per la propria finitezza.

Anche perché sembra davvero non essergli concesso di spingere oltre tale perfetta circolarità. In ciò, infatti, il suo limite.

Ecco perché la sua assolutezza si rovescia nella consapevolezza di una finitudine paradossalmente insuperabile; insuperabile in modo direttamente proporzionale alla sua stessa incondizionata autonomia.

Per tutte queste ragioni, insomma, il pensiero non potrà fare a meno di insistere nell'interrogazione; e chiedere un chiarimento rispetto a tale paradossalità.

Per quanto sia proprio questa incessante interrogazione a sottrarsi a qualsivoglia domanda che volesse cercare di chiarirla… nell'abisso "di un'origine inspiegabilmente rinviante a se stessa"[44].

Se continua ad interrogarsi, cioè, il pensiero non farà altro che dimostrare di non poter interrogare almeno una cosa: l'imperativo interiore che vorrebbe fargli credere "di non avere diritto di lasciare nulla di impensato"[45] e insistere con la "sua domanda".

Il fatto è che l'anelito interrogante, se assoluto, non potrà mai essere interrogato!

Eccolo, dunque, l'*incontro* con qualcosa di realmente 'sacro'. Anche perché è solo qui che il pensiero "viene toccato nel suo rimando a se stesso e attraversato dalla barriera che lo concede a se stesso e lo libera a se stesso e, a partire da que-

40 - *Ibid.*
41 - *Ibid.*
42 - *Ibid.*
43 - *Ibid.*
44 - *Ibid.*
45 - *Ibid.*

sta barriera, è trasformato e strappato in alto, da un funzionamento puramente formale di se stesso"[46].

In ciò l'autentico legame con la sua essenza più propria; l'unico che consente al pensiero medesimo di trovare, e di trovarlo per l'appunto in se stesso (*interior intimo suo*, per dirla con l'Agostino citato a questo proposito da Hemmerle), l'abisso a partire dal quale anch'esso ritiene di poter pervenire a sé – e sempre in quanto pensiero afferrante. Senza doversi in alcun modo trasfigurare alla luce di un qualsiasi altro modello linguistico (ad esempio quello poetico – come ritiene invece Heidegger).

Hemmerle è chiarissimo a questo proposito.

Certo, il pensiero può" "incontrare" il *sacro* proprio in quanto pensiero afferrante (cosa che per Heidegger sarebbe risolutamente "impossibile"); e potrà riuscirvi proprio portando a fondo l'aporeticità di un *logon didonai* che, pur non avendo intenzione di fermarsi di fronte a nulla (proprio trovandosi costretto a chiedere ragione di ogni modo d'essere), sarà costretto a fermarsi, almeno di fronte al proprio anelito interrogante. Almeno questo, infatti, lo patisce; stante che lo mette in relazione a quel darsi a se medesimo che non potrà mai riuscire a ridurre a pensato – a qualcosa di cui sia davvero in grado di rendere ragione.

Solo così il pensiero può mollarsi dal suo afferrare che dice-è; e può farlo, appunto solo "nell'identità con la sua (stessa) essenza"[47]. Perché solo in rapporto al proprio pensare afferrante il pensiero manca la presa. Trovandosi improvvisamente costretto a "lasciar essere tutto ciò che è e nel modo in cui è o che proprio da sé respinge l'"è""[48].

Solo toccando il fondo di questa aporia, il pensiero può scoprire, sempre secondo Hemmerle, questo "suo libero darsi all'essenza come risposta ad un dono originario, a sua volta libero, incalcolabile e incoercibile, che gli assegna primariamente la sua essenza e poi lo lascia"[49]. Che gli assegna un'essenza che lo renderà irredimibilmente interrogante e questionante; imponendogli di *essere* a partire da un *dover-essere…* che è poi anche un "dover domandare" – come un andamento che è quello del "questionar-si per essere a sé pensiero luminoso"[50].

Ed è proprio questo "dovere" che rende vane le sue parole; e *in primis* quelle che volessero provare a rendere-ragione proprio di tale insopprimibile anelito (istituito a partire da un dovere senza il quale, peraltro, il pensiero non potrebbe mai

---

46 - *Ibid.*, pp. 97-99.
47 - *Ibid.*, p. 99.
48 - *Ibid.*
49 - *Ibid.*, p. 101.
50 - *Ibid.*, p. 95.

riconoscersi come 'pensiero luminoso'). E che renderebbero addirittura patetico il tentativo di cui il pensiero potrebbe anche farsi carico, là dove intendesse proiettare il suo afferrare e prendere "oltre la fine dell'afferrabile e comprensibile, disponendo di ciò che non è oggetto per lui come suo oggetto"[51].

Hemmerle lo sa bene, dunque, che "il pensiero inizia inspiegabilmente, inizia profondamente come un *thaumazein* colpito non da qualcosa, quanto da tutto e da se stesso"[52]. Sì, perché la passività di cui il pensiero può, in virtù dell'aporia appena rilevata, fare esperienza, non dice il suo patire qualcosa o qualcuno – che sarebbero presenti al pensiero comunque come oggetti, e dunque non sarebbero mai credibili come effettive ragioni della sua passività.

Il fatto è che non v'è qualcosa come una causa che possa 'spiegare' l'originario patimento nei confronti di un dono di cui il pensiero non potrà mai conoscere la ragione – per quanto capace di farsi consapevole (nella forma del pensare) dell'incondizionatezza che viene custodita da quella che è la sua (del pensiero stesso) essenza più propria. La stessa che gli impedisce di decifrare il "che cosa" di tale esperienza, e di tradurre il suo "che" in un "perché" che, del che-cosa, finirebbe per fare *un qualcosa*; perdendo irrimediabilmente di vista il fatto che "il suo potere gli è imposto e sottratto a se stesso"[53].

Ma il pensiero, sempre secondo Hemmerle, quello stesso che "può scoprire se stesso in quanto autorizzato nei suoi riguardi sempre solo da questa origine che gli sfugge e al contempo lo concede a sé"[54], può anche diventare, tornando a tale sua provenienza, "un nuovo pensiero"[55]. E attivare quel "rimando riconoscente, nel quale il pensiero, attraversando l'ultima aporia della propria domanda, si trasforma"[56]; liberando il *da dove* impensabile e "lasciandolo essere a sé sacro"[57].

Insomma, è forse proprio a partire dalle intuizioni che segnano queste straordinarie, complesse ma nello stesso tempo lucidissime pagine, che Hemmerle avrebbe potuto, più tardi, concretizzare il suo "nuovo pensiero" nella forma di un radicale ripensamento della dinamica trinitaria. Che avrebbe finito per inscriverla nell'orizzonte ontologico suo proprio; come già a partire da queste pagine sembra necessario riconoscere.

---

51 - *Ibid.*, p. 101.
52 - *Ibid.*
53 - *Ibid.*, p. 105.
54 - *Ibid.*, p. 123.
55 - *Ibid.*
56 - *Ibid.*
57 - *Ibid.*

Sì, perché è solo a partire dalla consapevolezza venuta già in queste pagine a piena maturazione, ossia già a partire dalla consapevolezza relativa al fatto che solo nell'incontro con l'essere può balenare il mistero del 'sacro' – ossia il mistero relativo ad un'origine che non sta prima e tanto meno in un qualche astratto iperuranio (e dunque neppure in una non meno astratta trascendenza), ma vive e ci chiama ovunque qualcosa 'sia'… vale a dire ovunque della cosa ci si mostri capaci di cogliere con il pensiero (e non con più o meno vaghe facoltà) quello che nulla dice della sua determinatezza, ma la medesima risolve appunto in quella gratuita donazione che *in primis* ognuno di noi è per se stesso –, anzi *solo a partire da tale consapevolezza* avrebbe potuto palesarsi agli occhi di Hemmerle come lo stesso *mysterium trinitatis* (il più difficile e ostico dei dogmi fondanti della Cristianità) dovesse ormai offrirsi al pensiero alla luce di una nuova *ontologia* capace di restituire al concetto di 'donazione' e a quello di 'reciprocità' (come quella sussistente tra il Padre, il Figlio e lo Spirito) la potenza abissale loro propria. La sola che, peraltro, può farcene assaporare l'effettiva straordinarietà in relazione ad una idea di "essere" non distante, peraltro, da quella che già Rosmini aveva tentato di tematizzare facendoci anzitutto comprendere cosa possa voler dire sperimentare la vertigine generata da un pensiero in grado di riconoscere anzitutto questo: che proprio e solamente l'*essere* (alla faccia delle tante, forse troppe, declinazioni apofatiche dell'antichissima questione, teologica ma anche filosofica in senso proprio, del "principio") è la parola con cui il sacro si manifesta nella forma del concetto (restituendo, certo, in forma concettuale e per ciò stesso universale, il medesimo mistero costituito dall'apparizione di un vero uomo in cui, a manifestarsi, almeno secondo i Vangeli, sarebbe stato propriamente il divino).

La verità come testimonianza.
Klaus Hemmerle e il rapporto tra filosofia e teologia

di Vincenzo Vitiello *

La professoressa Gaudiano ci ha offerto un panorama critico completo del pensiero di Klaus Hemmerle, spiegandone l'origine, lo svolgimento e gli esiti; è pertanto difficile dopo il suo intervento prendere la parola specialmente per chi, come me, deve ai suoi studi e alle sue traduzioni[1] la conoscenza dell'opera di Hemmerle. Difficile, quanto stimolante sia sul piano personale: Valentina Gaudiano è stata anni fa, quando insegnavo all'Università di Salerno, mia allieva, e pertanto questo 'incontro' è come la ripresa di un dialogo iniziato in altro tempo e sotto altro cielo; che sul piano 'teorico', dacché "il rapporto teologia-filosofia" – che è il tema di fondo della meditazione della Gaudiano e all'origine, credo, del suo interesse per Hemmerle – non riguarda un aspetto particolare della filosofia e della teologia, per importante ch'esso sia sul piano storico e/o speculativo; concerne bensì la radice stessa di entrambe e quindi la 'possibilità', e cioè: i limiti ed il 'senso destinale', del loro rapporto. Un tema inaggirabile per chiunque abbia interesse alla vita del pensiero, teologo, filosofo, o altro ancora che sia.

I

"prendere filosoficamente sul serio quanto non è filosoficamente fattibile: questo è "il più filosofico" della filosofia"[2]

1. Inizio da "Il Sacro e il pensiero. Per una fenomenologia filosofica del Sacro", il saggio di Hemmerle, che apre l'Antologia or citata in nota. È un testo fondamen-

* Professore di Teologia politica nella Facoltà di Filosofia dell'Università S. Raffaele di Milano *witiello@libero.it*

1 - Cfr. K. Hemmerle, *Un pensare ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia* (= *PR*), Introduzione, traduzione, con originale a fronte, e chiavi di lettura di Valentina Gaudiano, Prefazione di Piero Coda, Città Nuova, Roma 2018; V. Gaudiano e A. Clemenzia (edd.), *Sulla soglia tra filosofia e teologia*, *In dialogo con Klaus Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2019.

2 - K. Hemmerle, *PR*, p. 259.

tale non soltanto per la teologia e la filosofia; è un testo fondamentale per il pensiero *tout-court*, non escluso il pensiero scientifico. Non si può porre, infatti, il problema del "Sacro" senza interrogarsi anzitutto sulla possibilità ed il modo di rapportarsi ad esso col pensiero. E già questo interrogarsi presuppone una precomprensione del Sacro, della sua differenza non dagli altri enti, ma dall'ente in generale, *im Ganzen*. 'Differenza', questa, che, pur quando non ancora oggetto di riflessione – o, per dirla con Vico, pur quando solo "avvertita", e non ancora "pensata" –, pone in questione il pensiero: "è possibile pensare il Sacro?" Hemmerle, che giovanissimo s'era avventurato nella lettura della *Critica della ragion pura*, per poi formarsi alla scuola dei Teologi e dei Filosofi dell'Università di Freiburg i. B., e dei loro due Maestri, Husserl ed Heidegger, non poteva certo restar fermo alla tradizionale impostazione logica risalente ad Aristotele. Dalla logica trascendentale di Kant e poi dalla fenomenologia husserliana aveva appreso il grande mutamento della riflessione filosofica: la dislocazione dello sguardo tematico dal "contenuto" del pensiero al suo "operare". Mutamento che in Italia – nella prima metà del secolo scorso – venne conosciuto nella forma della dialettica tra pensiero pensante e pensiero pensato, teorizzata dal Gentile, suscitando non poche critiche, tra le quali quella, non del tutto ingiustificata, di "soggettivismo". Di questo mutamento della direzione dello sguardo filosofico è 'figlia' la distinzione, proposta da Hemmerle in questo saggio, tra le due modalità fondamentali dell'operare del pensiero: quella del *fassenden Denken*, del pensiero determinante che, già col porre la domanda: "tí esti?", si appropria della cosa, l'*afferra* e la domina, e l'altra del *verdankenden Denken*, del pensiero che dice grazie, del pensiero ri-conoscente, come felicemente traduce la Gaudiano, unendo al conoscere, che è il 'proprio' del pensare in generale, la gratitudine del pensiero per il dono che l'Altro, mostrandosi, rivelandosi, fa di sé. Due modi di 'operare' del pensiero *radicitus* differenti – e differenti di una differenza che è anche oltre l'opposizione – dacché nel ri-ordinarli Hemmerle non si limita a subordinare, contro il 'soggettivismo moderno', *das fassende Denken*, il pensiero che nel dar "forma" all'ente, determinandolo, lo domina, al *verdankendes Denken*, al pensiero che riceve dall'Altro l'"oggetto" del pensiero, ma va oltre, attribuendo all'Altro che si dona, che dona sé, anche il dono della "possibilità" di pensare – la possibilità, dico, non il pensare stesso. Al primato dell'"io", il pensare ri-conoscente sostituisce il primato dell'Altro, che, però, nel donarsi resta Altro, sì da donare al pensiero ri-conoscente un'apertura infinita. Il Sacro è Mistero: non si *dis*-vela se non *ri*-velandosi. Non è, questa una definizione dell'Altro, un'appropriazione del Sacro in quanto Mistero, è una delimitazione del 'potere' del pensiero – del pensiero ri-conoscente, anzitutto.

> L'esperienza del Sacro non conosce alcun puro "per sé" (*An-sich*), senza tempo, ma solo la concretezza nella quale si trova raggiunto e inteso. Che proprio io,

> io proprio così, qui e adesso sono inteso e chiamato, è la cosa più incomprensibile, incommensurabile del sacro mistero; ma il mistero si svela come sacro proprio *in* questa incommensurabilità. Nel suo esser chiamato per nome da parte del sacro, colui che è toccato *lascia* il suo io, qui e adesso, lascia l'essere e il pensiero nel complesso, si volta via da loro – e così li porta proprio *nella* sua risposta, nella *sua* esperienza del sacro. (*PR*, p. 165)

È un passaggio fondamentale, questo, che unisce mirabilmente eteronomia ed autonomia del pensare. Richiamo l'attenzione sull'inizio del brano: l'"esperienza del Sacro" non il "Sacro" è in tema, perché del Sacro si parla, si può parlare, solo a partire dall'esperienza: dall'esperienza del Sacro, giammai dal Sacro. È, quindi, dalla 'conseguenza' non dalla 'premessa' che il pensiero ri-conoscente muove, e può muovere. La conoscenza ri-conoscente non è al principio, ma alla fine, non è mai "prima", e non solo perché presuppone il dono del Sacro; il *verdankenden Denken* è secondo anche rispetto al *fassenden Denken*: e non perché è a questo 'storicamente' successivo; bensì perché è nella sua essenza poter venire dopo il *fassendes Denken*. Scorgiamo il profondo solo dalla superficie. L'indeterminato solo a partire dal determinato. È muovendo dall'essente ("tò on"), dal qualcosa che è, che Aristotele poté interrogarsi sulla potenza (*dýnamis*) e l'atto (*enérgheia*), ponendo in quella (in sé impensabile) l'indeterminato da cui pro-viene, ad opera del pensiero 'afferrante', in atto, la determinatezza dell'essente. Il pensiero riconoscente, giungendo alla radice del pensiero determinante, mette in giuoco il pensiero "determinante" nel suo stesso statuto epistemico, a partire dall'*arché tês aintipháseos* di Aristotele. Mettendo in gioco la stessa determinazione dell'ente in quanto ente, non toglie affatto validità alla scienza, ma ne limita il 'territorio'. Non nega la 'scienza', nega la sua pretesa di assolutezza.

Ma il carattere 'secondo' del pensiero ri-conoscente si palesa pienamente nell'agire morale, ove il pensiero riconosce il suo essere dipendente da "Altro", il suo "essere in debito"[3], la sua eteronomia *proprio in quanto libero, e cioè: autonomo*. Scorgo qui la duplice influenza di Kant e di Heidegger: del Kant morale che nella Legge individua la *ratio cognoscendi* della libertà, ed in questa la *ratio essendi* di quella, ma non perché la volontà libera ponga essa la Legge, bensì perché traduce la Legge in massima, l'universale ed eterno comandamento in atto singo-

3 - *PR*, p. 109. Ma cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1977[14], § 58: «Essendo, l'Esserci è determinato come un poter-essere (*Seinkönnen*) che appartiene a se stesso, ma tuttavia *non* in quanto esso stesso si sia conferito il possesso di sé», p. 284; tr. it. di P. Chiodi, riv. da F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, p. 339.

lare e contingente, in umana esperienza[4]; e poi dello Heidegger di *Essere e tempo*, che nella chiamata della coscienza (*Ruf des Gewissens*), che viene da noi, ma sopra di noi, individua la "porta stretta" del passaggio dall'esser-possibile (*Möglichsein*) al poter-essere (*Seinkönnen*), ovvero: dal dono della libertà all'esercizio della libertà. Di nuovo: dal Sacro all'esperienza del Sacro. La Teologia di Hemmerle è 'umile', non pretende di parlare di Dio dalla casa di Dio; parla di Dio dal basso, dalla casa dell'uomo.

2. Nel saggio che stiamo leggendo la "differenza" del Sacro dall'esperienza umana del Sacro entra nella stessa costituzione dell'esperienza. «Il pensiero – scrive Hemmerle – non incontra il mistero verso il quale è riconoscente, gli accade (*ihm begegnet*) che nel suo cammino si è già incontrato (*begegnet ist*) col mistero.» (*PR*, p.125). Il "passato" dell'incontro col mistero non appartiene al tempo fugace dell'esperienza, quantunque sia *nell'*esperienza: è un *ricordo* (*Andenken*) che nel presente del suo esser-ricordato, è ricordato come già da sempre stato, e come tale apre al futuro: «il sorgere del sacro si avvicina al pensiero in quel ricordo che indicando lo annuncia, "finché egli venga"» (*ib.*). La "pericoresi" del tempo del pensare riconoscente, il rinvio del presente al passato che apre al futuro, è il carattere come della libertà così della verità che è propria della gratitudine del pensiero. Non essendo *da* sé, ma *da* 'Altro', che non si *dis*-vela se non *ri*-velandosi, la Verità è sempre ad-veniente: «finché egli venga».

Herkunft bleibt stets Zukunft: aveva affermato Heidegger, parlando del pensiero ermeneutico[5]. Possiamo ripetere queste stesse parole – "L'origine resta sempre futuro" – per definire la Verità del pensiero ri-conoscente: la verità sempre futura del testimoniare, che è la pratica del pensiero ri-conoscente, nella quale la gratitudine del pensiero ha la piena attuazione, in quanto esercizio di quella libertà che è dono dell'Altro. Dell'Altro che dona "verità" in quanto "via" e "vita": la Verità che è sempre ancora da venire, e già da sempre venuta. La Verità che chiede, aprendo il futuro: "E voi chi dite che io sia?"[6] Voi: quelli che la incontrano, e quelli che la incontreranno, tutti ricordando d'averla già da sempre incontrata, per poter incontrarla sempre di nuovo.

---

4 - Cfr. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (= *KpV*), Akademie Textausgabe, de Gruyter, Berlin 1968, Bd. V, p. 4 nota, e § 7, p. 30; tr. it. di F. Capra, riv. da E. Garin, Laterza, Bari 1963[8], p. 2 nota 1, e p. 38.

5 - M. Heidegger, "Aus einem Gespräch von der Sprache", in Id., *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1875[5], p. 96; tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano 1973, p. 90.

6 - *Lc*, 20; *Mt*. 16. 15, *Mc*, 8.29.

II

«Per la vita cristiana non c'è alcuna sicurezza»[7]

1. Libertà e testimonianza: i due poli della riflessione di Hemmerle sul pensiero ri-conoscente. Libertà come dono e come esercizio; testimonianza come attuazione infinita dell'apertura al futuro liberata dalla "memoria" del mistero del Sacro. In entrambi, la dislocazione dello sguardo del pensiero dall'"io" all'Altro che dona e agli altri che testimoniano, è l'atto 'iniziale' della liberazione dalla 'necessità', cui lo costringe il pensiero determinante, che, appropriandosi dell'essente, vincola insieme l'ente alla sua identità di "oggetto" e il pensiero alla sua auto-identità di "soggetto". Di questa 'costrizione, del *fassendes Denken*, Hemmerle è acuto analista, scorgendone la radice sin nel linguaggio: il linguaggio dell'essere. Già la domanda originaria della filosofia – "che è? ("ti esti;") – inchioda l'ente ad essere quello che è: il divenire, per prendere il caso limite, ad *essere* divenire.

> Ma è lecito questo? Il Sacro per il quale il pensiero stabilisse che sia così o colì (*so oder so*), cadrebbe sotto l' "è" del pensiero, sarebbe *in quanto* inafferrabile, comunque da lui afferrato, a lui assoggettato, e quindi non più sacro (*PR*. p. 81).

Ma Hemmerle è troppo 'filosofo', troppo 'aristotelico', per abbandonare il verbo 'essere', e in particolare la "paroletta di relazione" (*Verhältniswörtchen*), che istituisce il 'giudizio', lo strumento possente della logica 'formale' che tutto riduce ad essere: tutto, anche il non essere, del quale pur diciamo che "è non essere"[8]. Ed infatti, dopo aver spiegato che il pensiero, per liberarsi dalla costrizione dell'afferrare che assoggetta l'ente, deve respingere la "è" (*PR*, p. 99), precisa che va respinta la "è" del pensiero afferrante, non quella del pensiero riconoscente. Scrive, per 'giustificare' questo 'respingimento' a metà, che riprende con la sinistra quello che la destra aveva gettato via:

> […] dell'essente, della sua esistenza e delle categorie del pensiero che lo superano non è cambiato nulla, eppure tutto è, in modo nuovo, ciò che è; l' "è" significa e pesa qualcos'altro rispetto a prima. Questo significare e pesare, la condizione e il senso che dominano profondamente questo "è", non si chiudono, però, in un unico o anche in tutto l' "è" – tutto ciò di cui può esser detto l' "è", è

7 - M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe, Bd. 60, Klostermann, Frankfurt/M. 1995, p. 105; tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2003, p. 146.

8 - Cfr. Aristotele, *Metaphysica*, IV, 1003^{b} 10: «tò mè òn eînai mè ón phamen».

> nel complesso intimamente questo senso e questa condizione, ma non li esaurisce. (*PR*, pp. 151-153).

Ben detto, solo che… Solo che il pensiero ri-conoscente è tutto nel "non li esaurisce", nell'oltre l' "è".

Non è solo un "modo nuovo" – è un *altro modo*. È possibile che non ci sia altro verbo con cui 'significare e pesare' la differenza del pensiero ri-conoscente dal pensiero afferrante? Non è una questione di nomi e/o di verbi, è una questione che concerne il modo di "operare" del pensiero.

Non è infatti senza "peso" l'uso della copula "è", e del verbo "essere". Tornano in auge i concetti di sostanza e di persona, di persona come sostanza: «in ogni comunicazione la persona perdura in se stessa» (*PR*, p. 25). Che ne è della testimonianza? della verità come testimonianza? della verità sempre futura? Che ne è del: "E voi chi dite che io sia?".

Con l'ammissione dell'"essere" e dell'"è" nel *verdankendes Denken* la differenza di questo dal *fassendes Denken* sembra si appiattisca sin quasi ad annullarsi. Ne risente anche la concezione trinitaria di Dio. Cito dal saggio "Trinità e tempo":

> Ricevere lo Spirito, vivere dallo Spirito, che spinge Gesù, secondo l'ordine del Padre, alla donazione ubbidiente e amorosa per il mondo e che glorifica il Signore donato, questa è la chiave per il nuovo tempo dei credenti, per il tempo redento. (*PR*, p. 353)

So bene che dietro questa interpretazione della *kenosi* c'è il *De Trinitate* di Agostino[9], opera fondativa del pensiero cristiano e, più in generale, del pensiero occidentale; ma ad essa antepongo, quella di Paolo, che nella *Lettera ai Filippesi* attribuisce la 'scelta' del Figlio di farsi uomo al Figlio stesso, che così glorificò il Padre, che a sua volta volle glorificare il Figlio[10]. Perché questa preferenza? Perché la stimo più conforme alla *humilitas* cristiana, che è l'eredità più profonda del pensiero di Hemmerle, che – parlando del Sacro *dall'*esperienza che del Sacro fa il pensiero riconoscente, il pensiero che ringrazia – mantiene la differenza di Dio dall'uomo, che è costitutiva del *ligamen* della religione cristiana. Ma per conservare questa differenza è necessario lasciare uno spazio vuoto tra la Grazia e la libertà, tra il dono e l'esercizio del dono. Questo spazio vuoto è la "porta stretta" – il *malignus aditus*, per dirla con Vico – che consente di pensare l'origine del male, il "peccato

---

9 - Agostino, *De Trinitate*, tr. it, con testo latino a fronte di G. Beschin, Città Nuova, Roma 1973, 2, 5, 8: «a Patre et Filio missus est idem Filius», p. 80.

10 - *Epistola ai Filippesi*, 2. 5-11.

originale", mistero impenetrabile ancor più del mistero del Sacro, ed insieme la responsabilità dell'uomo[11]. Ma proprio qui, nel punto più alto della riflessione 'teologica' il pensiero che ringrazia, dimentica l'*humilitas*, si fa assertorio, cogente, necessario. Per rimettere tutto a Dio, 'obbliga' Dio:

> Dio non si potrebbe dare in altro modo. Dio non si potrebbe rivelare in altro modo, Dio non potrebbe essere in altro modo il "Dio per noi", il Dio della sua "sovranità", se non pretendesse da sé questo fatto incomprensibile: sottomettersi alle condizioni che lui rinnova e trasforma proprio entrando in esse.[12]

Se mi si chiedesse ora a qual 'verbo' affiderei la custodia di questa porta stretta, direi, facendo uso della lingua di Hemmerle: *Sollen* – nella quale non compare, come invece nell'italiano, la parola "essere". O meglio, direi: "sollst", devi, la seconda persona, che toglie ogni "sostanza", ogni "presenza durevole", al soggetto, all'io, che si ri-conosce solo nel "Tu" che lo rende possibile, e nei molti, diversi "tu", in cui "può", perché deve[13], sempre ancora "farsi vero".

2. Chiudendo il saggio "L'apporto della filosofia nel dialogo con la teologia", Valentina Gaudiano ha colto il senso profondo della filosofia: «si tratta – ha scritto – non soltanto di un atteggiamento di studio, quanto di vita», consistente nel «dare espressione alla capacità di domanda», che è proprio dell'umano[14]. Impossibile, per me, non concordare su questa definizione; problematico, invece, accettare la tesi che all'origine del domandare filosofico è «tutto ciò che la Rivelazione lascia inspiegato» (*ib.*, p. 30). Che significa questo? che la filosofia ha il compito di 'spie-

---

11 - «Il Male è potuto scaturire solo da qualcosa di moralmente cattivo (non da semplici limitazioni della natura umana); e, tuttavia, la disposizione originaria dell'uomo (la quale, dato che deve essergli imputata, non poteva che essere corrotta dall'uomo stesso) è una disposizione al Bene. Noi dunque non siamo in grado di concepire il fondamento da cui si sia potuto originare in noi il Male morale.»: J. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, tr. it. con testo tedesco a fronte di V. Cicero, Rusconi, Milano 1996, p. 125. Queste pagine del I cap. su "Il male radicale nella natura umana" (in particolare da p. 126 a 149), sono tra le più travagliate scritte da Kant. Meraviglia che Hemmerle non abbia dedicato ad esse, e più in generale al problema del male, la dovuta attenzione.

12 - *PR*, p. 247. Vico accusava di empietà quelli che si sforzavano di dimostrare l'esistenza di Dio a priori: «Nam tandumdem esset, quantum Dei Deum se facere; & Deum negare, quem quaerunt»: *De antiquissima italorum sapientia*, tr. it., con testo latino a fronte, di M. Sanna, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, pp. 54-55.

13 - «[…] er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll» J. Kant, *KpV*, p. 30; it. p. 37.

14 - V. Gaudiano, "L'apporto della filosofia nel dialogo con la teologia", in *Sulla soglia tra filosofia e teologia*, cit., p. 33.

gare' l'inspiegato della religione, di 'rivelare il Profondo'[15], cui non giunge la *Theologia*? Non è, certo, questa soluzione 'hegeliana' quella che la Gaudiano ha in mente. Quale allora?

Valentina Gaudiano chiama a rispondere direttamente Hemmerle:

> Una filosofia che pensasse di esprimere se stessa ed ogni domanda, che contasse sul fatto che un giorno il suo risultato rendesse inutile il continuare a domandare, una filosofia quindi, nella quale la storia del pensare e domandare umano non fosse capace di una storia più grande e inconcludibile, non accoglierebbe la sfida della teologia a introdurre sempre di nuovo il domandare dell'uomo nell'incontro col messaggio.[16]

Cosa aggiungere? Solo una precisazione: il dono più prezioso che la Teologia dona alla filosofia, ponendole la domanda che *non ha risposta*, la domanda sul mistero del Sacro, è la consapevolezza del limite. Del limite del pensiero, della sua finitezza. Per questo, anzitutto per questo, il pensiero ri-conoscente deve gratitudine.

Di questa gratitudine – teorizzata e 'praticata' da Hemmerle nel primo saggio sopra 'commentato' – non trovo, purtroppo, 'testimonianza' nella '*Sicherheit*' dell'inizio della II parte del saggio "Il problematico rapporto tra filosofia e teologia", non a caso titolata "Postulati teologici alla filosofia": «*Poiché* Dio parla nelle domande umane, *poiché* Dio dice se stesso nel pensare e dire umani… » (*PR*, p. 257, corsivi miei). Invero così parla *das fassende Denken*.

15 - Cfr. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hrsg. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1952[6], p. 564.

16 - *PR*, p. 259; V. Gaudiano, "L'apporto della filosofia nel dialogo con la teologia", cit., p. 31.

Che cos'è pensare, tra filosofia e teologia?

di Piero Coda *

1. Al cuore della straordinaria *performance* intellettuale di K. Hemmerle – di cui queste pagine, consegnateci dalla perizia e dalla passione di Valentina Gaudiano[1], sono superba testimonianza e su cui a lungo e in profondità dovremo riflettere – c'è non tanto o in prima istanza la questione epistemica che pure va posta, e con rigore, del rapporto tra filosofia e teologia, quanto quella *tout court* del pensare, di cui il rapporto tra filosofia e teologia è declinazione successiva e per così dire interna.

Was heißt Denken? Si chiedeva Martin Heidegger nel corso del semestre invernale del 1951-1952 e in quello estivo del 1952, a Freiburg im Breisgau. Partiva dalla costatazione, che poi andava ostendendo lungo tutto il corso delle lezioni, che «ciò che [oggi] è più da considerare (*Bedenkliche*) è che ancora noi non pensiamo, continuiamo a non pensare, benché la situazione del mondo diventi sempre più preoccupante (*bedenkliche*)»[2]. Interpretava, a partire di qui, il *Was heißt Denken?* che cosa significa pensare? nel senso di: *Was heißt uns Denken?* che cosa *ci* chiama al pensiero? Per disegnare i passi che «conducono in luoghi (*Orte*), attraverso cui dobbiamo passare per giungere là dove per proseguire non resterà altra possibilità che il salto (*Sprung*)», il quale soltanto «ci porterà nel luogo in quanto tale (*Ortschaft*) del pensiero», «là dove tutto è diverso, tanto diverso che ci sorprende»[3]. L'approdo cui infine Heidegger perviene è che il

> «*Gedanc* [pensare] vuol dire: *Gedächtnis* (memoria), *Andenken* (pensiero che si ri-volge), *Dank* (ringraziamento). (…) Il pensiero è pensiero soltanto quando

* Professore ordinario di Ontologia Trinitaria presso l'Istituto Universitario Sophia
piero.coda@sophiauniversity.org

1 - K. Hemmerle, *Un pensare ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia*, Intro., trad. e chiavi di lettura, con tedesco a fronte, a cura di V. Gaudiano, (Per-corsi di Sophia, 5) Città Nuova, Roma 2018.

2 - M. Heidegger, *Was heißt Denken?* (1954), Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1971; tr. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, Sugarco Edizioni, Milano 1988, p. 38.

3 - *Ibid.*, p. 105.

> pensa ri-volgendosi all'ἐόν, ri-volgendosi a quello che questa parola propriamente, ossia senza pronunziarlo, nomina: la duplicità dell'essente e dell'essere, ciò che propriamente c'è da pensare. Ciò che in questo modo si dà, è il dono (*Gabe*) di ciò che è più degno di essere messo in questione»[4].

Hemmerle, sempre a Freiburg alla scuola di Bernhard Welte che con Heidegger era in dialogo, riprende la questione e la declina nella sua radicalità al di là di ciò che Heidegger per principio non esplora: e cioè nel suo sporgersi (e sorgere nativo) sulla soglia del Sacro. *Das Heilige und das Denken*, dunque: ecco il titolo di quello che, a tutto tondo, si può considerare il primo e originale apporto, per tanti versi determinante, dell'avventura intellettuale di Hemmerle. È questo, a mio modo di vedere, il testo capitale che per la prima volta in lingua anche italiana ci è offerto in questa preziosa raccolta.

2. Hemmerle introduce così esplicitamente nel gioco dell'esser noi chiamati al pensiero, insieme all'essere e all'essente come fa Heidegger, un terzo polo – il Sacro. E così, paradossalmente, fa un'operazione simile a quella intesa da Heidegger: come questi invita a ri-pensare il pensare (in filosofia), restituendo la differenza ontologica, Hemmerle invita a ri-pensare il pensiero (in teologia e filosofia), restituendo la differenza del Sacro.

Quando pubblica il saggio (nel 1966), ha alle spalle la monografia su Franz von Baader e sta lavorando all'abilitazione sull'ultimo Schelling. Di argomento squisitamente filosofico, queste giovanili ricerche, sia per il taglio con cui Hemmerle le affronta sia per gli Autori che ne sono l'oggetto, hanno anche una densa, benché indiretta, rilevanza teologica. Sintomo di quel "reciproco darsi", tra teologia e filosofia, che l'Hemmerle maturo tematizzerà *expressis verbis*.

Il lavoro di dottorato – *Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung* (1957) – non solo affronta la riflessione più originale, in ambito cattolico, offerta dal romanticismo tedesco, ma offre al giovane studioso l'opportunità di approfondire un pensare impregnato del rivelarsi della Trinità di Dio come scaturigine e senso dell'essere nel suo radicale ritmo di unità/differenza. Mentre lo scritto per l'abilitazione – *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie* (1967) – lo spinge a mettere a fuoco l'ontologia della libertà, di Dio e dell'uomo, quale via "dia-logica" pro-posta al pensiero dall'avvento del Dio veramente "divino".

Da notare che così – accanto al pensiero della classicità greca, alla scolastica medioevale e alla fenomenologia esistenzialista a lui contemporanea, con cui già aveva preso dimestichezza alla scuola di Welte – anche la lezione polimorfa e am-

4 - *Ibid.*, p. 245.

bivalente dell'idealismo tedesco, in specifico nella suggestiva performance dell'ultimo Schelling, viene ad arricchire il suo bagaglio intellettuale.

3. Per Hemmerle, nel saggio *Das Heilige und das Denden* si tratta dunque di riprendere la questione posta da Heidegger, riproponendola nell'ottica di una fenomenologia come quella di Welte che per principio non espunge a priori dall'orizzonte del pensare l'impatto su di esso esercitato dal Sacro: appieno così recuperando, oltre Heidegger e Nietzsche, il tormentato esito di riapertura del pensiero al *phainómenon* della Rivelazione che sia l'ultimo Schelling sia von Baader individuano come la conversione decisiva – *metánoia*, nel senso letterale della parola – del pensiero.

Oltre Heidegger: che a priori tracciava una linea di demarcazione insormontabile tra il pensiero e la fede, così da scrivere – in *Was heißt Denken?* –: «il nostro soggiorno terreno poggia sul pensiero anche quando tale soggiorno è determinato dalla fede cristiana, la quale non si lascia fondare sul pensiero e neanche ha bisogno di una tale fondazione appunto perché è fede»[5]. Ribadendo con ciò quanto aveva già affermato nel 1927, nella conferenza *Phänomenologie und Theologie*: «La fenomenologia è sempre e solo la designazione del procedimento dell'ontologia, che è essenzialmente diverso da quello di tutte le altre scienze positive»[6], tra cui, appunto la teologia che «quindi, come tale, si distingue dalla filosofia in modo assoluto»[7].

Per Hemmerle, invece, una volta che il Sacro – un lemma che risente del contesto fenomenologico e filosofico del suo tempo – si riappropria della sua dignità e dei suoi diritti entro lo spazio del pensiero grazie a una rigorosa "fenomenologia filosofica" come quella che egli intende svolgere, da sé propizia la distinzione e insieme l'articolazione di due differenze: la differenza dell'essere dall'essente e la differenza del Sacro.

E questo, per Hemmerle – in ciò erede creativo di tutta la tradizione del pensiero di matrice cristiana che per vocazione, anche se sempre perigliosamente come sul ciglio di un abisso, coniuga teologia e filosofia in prospettiva onto-logica: da Agostino a Tommaso e Bonaventura a Rosmini – significa che l'essere in cui il pensiero dischiude e articola il senso dell'essente, è proprio quello che con l'avvento del Sacro nel pensiero si ostende e si produce. Restando esso, il Sacro, sempre al di là di un'esaustiva e alla fine mortificante espressione di Sé nell'essere dell'es-

5 - *Ibid.*, p. 180.

6 - M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie* (1927); tr. it. *Fenomenologia e teologia*, a cura di F. Volpi in Id., *Segnavia*, a cura di F.W. von Herrmann, Adelphi Edizioni, Milano 1987, pp. 3-34, qui p. 23.

7 - *Ibid.*, p. 7.

sente, ma non – direbbe Luigi Pareyson – secondo la logica apofatica dell'ineffabile bensì secondo quella dossologica dell'inesauribile. Hemmerle l'ha ben chiaro sin dalle prime mosse della ricerca: «Questo è la domanda: come va pensato il Sacro così che sia sacro al pensare?»[8].

4. In definitiva, per Hemmerle, il pensare non solo deve lasciare spazio all'avvento del Sacro per rispondere alla sua vocazione di apertura originaria al darsi del senso dell'essere, ma è costituito – in virtù della *potentia oboedientialis* che lo fa ciò che è – dalla/nella relazione con Esso nell'aprirsi appunto al suo avvento, da cui irresistibilmente e al tempo stesso liberamente è attratto.

«Non l'afferrare dominante – scrive –, quanto primariamente il domandare obbediente colma l'esigenza trascendentale del pensiero di non lasciare nulla fuori di sé»[9], in quanto il pensiero «è aperto al darsi anche di qualcosa che si dia solo in quanto sottratto»[10]. È quest'ultimo infatti un darsi che, se da un lato chiede la conversione del pensiero alla memoria di ciò che – A/altro da sé – ne determina la libera esistenza e il senso, per un altro, quando il pensiero si comunichi dialogicamente all'A/altro nella sua alterità, è chiamato a nuova conversione: che questa volta non guarda indietro, ma avanti, nella fiducia e speranza dell'avvento definitivo e appagante di ciò/di Chi, proletticamente, s'è già comunicato, e una volta per sempre. È allora che «al posto della costatazione subentra la *testimonianza*. (…) l'essere-a-sé-consegnato del pensare, testimonia la garanzia che dona, verso la quale è riconoscente»[11].

5. È così che si sperimenta il "salto" nel pensiero di cui parla Heidegger, lo stupore del pensiero di cui parla l'ultimo Schelling: esso «è in grado di volgere il pensiero *dentro*, nell'essere diventato altro, oppure *fuori*, oltre il tutto che è diventato altro (…). Nel primo caso, dal pensiero e in quanto pensiero cresce la riflessione (*Besinnung*); nel secondo, la chiamata, l'appellativo. La riflessione articola l'esperienza dell'essere, l'appellativo, invece, immediatamente l'esperienza del Sacro»[12].

Nella logica dell'avventura del pensiero – in questa sua duplice identità, essenziale e vocazionale, archeologica ed escatologica – è inscritta quella che Hemmer-

---

8 - K. Hemmerle, *Das Heilige und das Denken – für eine philosophische Phänomenologie des Heiligen* (1966); tr. it., *Il Sacro e il pensiero. Per una fenomenologia filosofica del Sacro*, in Id., *Un pensare ri-conoscente*, 62-185, qui p. 65.

9 - *Ibid.*, p. 121.

10 - *Ibid.*, p. 89.

11 - *Ibid.*, p. 113.

12 - *Ibid.*, p. 151.

le, più avanti, definirà come la reciproca "in-esistenza" di filosofia e teologia: la filosofia investigando il senso dell'essere dell'essente dalla memoria (tacita o riflessa) del Sacro, nel senso oggettivo e soggettivo del genitivo, sin sulla soglia misteriosa del suo ritrarsi nel nascondimento; la teologia inseguendo – nel *desiderium inquietum* della *fides quaerens intellectum* – il senso dell'essere dell'essente nella luce dell'avvento del Sacro entro la storia epocale dell'essere dell'essente.

In una parola: per Hemmerle, la fenomenologia sta di casa non solo nella filosofia ma anche nella teologia. Sì che l'una e l'altra, ciascuna per la loro parte e da prospettive diverse e in fin dei conti complementari, son chiamate a partorire un'ontologia capace di manifestare nella luce del Sacro l'essere dell'essente.

6. Ciò comporta almeno due conseguenze, che Hemmerle andrà sviluppando negli anni seguenti.

La prima. Circa dieci anni dopo *Das Heilige und das Denken*, quando scrive le *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, egli intende programmaticamente disegnare il luogo d'incontro tra la filosofia e la teologia appunto nell'*ontologia*: in quanto espressione riflessa del senso dell'essere che si produce nell'interpellazione al pensiero che indaga il senso dell'essere *iuxta propria principia*, certo, ma nella costitutiva apertura alla luce su esso che gli viene *da fuori*, nel manifestarsi discreto e invitante del Sacro nel suo volto per noi e, proprio così, anche in Sé, preservandone la sempre più grande misteriosità. Scrive Hemmerle:

> «L'ontologia che deve trovare collocazione (*mitgesetzt*) nella teologia, così che essa resti teologia, e dev'essere manifestata (*offengelegt*) nella filosofia, così che essa resti filosofia, è ben più di un trattato filosofico. Essa s'interroga assai più sul senso dell'essere, sulla decisione fondamentale (…), per cui vi è qualcosa e non il nulla, sulla luce in cui accade ogni nostro vedere e dire»[13].

Una questione che però da sé si pone rispetto alla formulazione programmatica cui Hemmerle perviene nelle *Thesen* è la seguente: quanto è preservata e fatta valere, in essa e mediante essa, l'istituzione dell'originalità del pensiero rispetto all'avvento del Sacro intuita e argomentata in *Das Heilige und das Denken?*

7. La seconda conseguenza, che vedrà di più in più coinvolto Hemmerle, a partire dalla stesura delle *Thesen* sino alla morte (nel 1994), è precisamente quella di enucleare una tale ontologia a partire dal *novum* che si produce una volta che la

13 - K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria*, tr. it., Città Nuova, Roma 1996², p. 28 (la traduzione italiana è da me leggermente modificata in fedeltà all'originale tedesco).

dinamica indotta dall'accoglienza nel pensiero dell'avvento del Sacro, accade nel dialogo tra l'io e il tu nell'eccedenza aperta del noi. È questa la strada che Hemmerle intraprende nel recuperare la spinta dell'intuizione espressa in *Das Heilige und da Denken.*

La mossa consiste nel dischiudere il significato e il ritmo trinitario di quella fenomenologia del Sacro che la Rivelazione propizia ed esige per essere come tale assunta nel pensiero.

Se la fenomenologia, dal punto di vista teologico, connota secondo Hemmerle l'accesso possibile al darsi della Rivelazione – in quanto la coscienza/libertà della persona è da essa interpellata e tale la riconosce nell'ac-cogliere il suo dar-Si, cui corrisponde il reciproco suo dar-si in cambio, in cui gratuitamente a sé perviene – allora la fenomenologia risulta trinitariamente configurata: e non solo, ancor troppo astrattamente, nell'Oggetto che intenziona, ma nell'evento stesso in cui il soggetto che la esercita è come tale istituito dal farsi presente a e in esso del Sacro quale sorgente e luogo della comunicazione di Sé all'altro da Sé.

8. La questione che viene così impostata con rigore concerne l'ambito d'esercizio d'una tale fenomenologia.

Se – per fare un parallelo – per Hegel la fenomenologia dello Spirito (*Geist*) ha da percorrere il lungo travaglio del dar-si dello Spirito nella serie di figure in cui la coscienza prende forma, quale ha da essere l'esperienza della coscienza in cui si dischiude come evento l'avvento trinitario del Sacro come luogo del costituir-si trinitario del pensare in co-relazione a tale evento?

Agostino d'Ippona nel *De Trinitate*, in particolare nei libri da VI a VIIII, lo aveva già individuato, tale *locus*, come Hemmerle intuisce nelle *Thesen*. Il quale, detto in soldoni, non è soltanto l'auto-determinarsi della singola coscienza in co-relazione con l'avvento del dar-Si trinitario della rivelazione, ma è la *reciprocità delle coscienze* istituita nell'atto stesso di tale dar-Si e che, in quanto tale, costituisce a un tempo il frutto "perfetto" (*téleios*, nel linguaggio del Nuovo Testamento) e l'accesso adeguato al "salto" o all'"ingresso" non dell'"io" soltanto ma del "noi" nel luogo (*Ort*) trinitario d'istituzione di una fenomenologia e, con ciò, di un'ontologia formalmente trinitaria.

9. Il che viene a significare che due, tra loro intrinsecamente correlati, sono gli ambiti di accesso a una tale fenomenologia. Da un lato, l'attestazione biblica: il Nuovo Testamento, a partire dal fuoco irradiante dell'evento pasquale del Cristo, come Hemmerle mostra nei suoi appunti – inediti – sul vangelo di Giovanni degli ultimi anni della sua vita. E, dall'altro, l'esperienza attuale della fede nella *koinonia* praticata come *colloquium* (come già scrive in *Das Heilige und das Denken*) con tutti coloro che s'ingaggiano in un rapporto di reciproca trasparenza.

Nel primo caso abbiamo a che fare col prendere figura linguistica dell'evento di novità che s'instaura nelle relazioni intersoggettive dal rendersi presente *in* e *tra* esse del Sacro. Si tratta, per dirla nei termini gesuani dei vangeli sinottici, del *kérigma* dell'avvento del regno di Dio *in* e *con* Gesù; o, a rileggerlo nei termini dossologici e contemplativi del vangelo di Giovanni, della partecipazione dei discepoli a quello stesso esser-Uno nella relazione d'amore agapico che sussiste tra il Padre il Figlio. Il Nuovo Testamento costituisce così il *locus* della registrazione nella coscienza dell'accadimento della Rivelazione trinitaria e, come tale, ha da essere l'ambito principe di una fenomenologia trinitaria.

Ma lo diventa – ecco il secondo ambito che dal primo germoglia e ad esso rimanda – solo se si fa ciò che è: performativo della reciprocità delle coscienze nella pratica della *koinonía* e del *colloquium* in cui la Rivelazione accade sempre di nuovo. È allora – per dirlo con Giovanni della Croce – che l'argento della dottrina apre la via allo splendore dell'oro: così che la Rivelazione, accolta per la fede nella sua formulazione concettuale, cede il passo all'incontro personale dei nostri occhi con gli occhi di Colui in cui si manifesta e comunica l'amore dell'*Abbà* nello Spirito. Di qui la frequentazione del *locus* della mistica cristica e trinitaria che trasfigura l'ultimo tratto dell'avventura di pensiero di Klaus Hemmerle.

Così che l'ontologia trinitaria che egli in definitiva pro-pone – al di là del dettato provvisorio delle *Thesen* – non investe solo la teoria, né tanto meno è alternativa all'etica o meramente religiosa: ma investendo la libertà, è lo spazio istitutore della chiamata a esprimere la corrispondenza delle coscienze, nella loro costitutiva reciprocità, all'avvento gratuito ed eccedente del Sacro nel pensare che ne dà testimonianza concreta e trasformante nella storia.



Sapienza di Dio che scende dal Cielo
e scienze dell'uomo che salgono dalla Terra
diventano "uno" al centro:
la mente di Gesù (1 Cor 2,16)
a tutti partecipata nel dono dello Spirito Santo