

Vito  
Mancuso

---

HEGEL  
TEOLOGO

e l'imperdonabile assenza  
del «Principe di questo mondo»

NUOVA EDIZIONE

GARZANTI



ELEFANTI



*gli elefanti  
saggi*



Vito Mancuso

---

Hegel teologo

e l'imperdonabile assenza  
del «Principe di questo mondo»

nuova edizione

*Garzanti*



[www.garzantilibri.it](http://www.garzantilibri.it)



[facebook/Garzanti](https://facebook.com/Garzanti)



[@garzantilibri](https://twitter.com/garzantilibri)

**IL LIBRAIO**

[www.illibraio.it](http://www.illibraio.it)

In copertina: progetto grafico di Elisa Zampaglione / DUDOTdesign

ISBN 978-88-11-60365-8

© 2018, Garzanti S.r.l., Milano  
Gruppo editoriale Mauri Spagnol

Prima edizione digitale: marzo 2018

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.  
È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

# HEGEL TEOLOGO





## PREFAZIONE ALLA NUOVA EDIZIONE

### *Teologo e mistico*

Conciliazione (in tedesco, *Versöhnung*): è questo lo scopo cui tende la filosofia hegeliana dalla prima all'ultima pagina. Per Hegel infatti il bisogno di filosofia negli esseri umani è generato dalla scissione tra la loro interiorità e il corso del mondo, nel senso che, se l'anima e la storia non risultassero scisse, nessuno sentirebbe la necessità di filosofare. Ma la scissione c'è, profonda, lacerante, a volte devastante, tale da procurare in alcuni, particolarmente in coloro la cui anima è più nobile, un permanente strappo tra sé e la natura, tra sé e la storia, tra sé e gli altri viventi, tra sé e le istituzioni politiche, tra sé e le comunità religiose, tra sé e il senso del mondo denominato tradizionalmente *Dio*. La scissione è la condizione in cui per lo più versano gli esseri umani più sensibili, i quali per questo si sentono spesso soli, scontenti, insoddisfatti, senza patria, in esilio. La filosofia di Kant, per Hegel, si era chiusa consacrando tale stato di solitudine e di estraneazione in un invalicabile dualismo, con il risultato di venir meno al compito principale del lavoro filosofico in quanto offerta di conciliazione tra il bisogno di senso dell'interiorità e lo stato effettivo del mondo. Kant, per Hegel, aveva sostanzialmente tradito il senso stesso dell'impresa filosofica.

È in questa prospettiva che di Hegel, a differenza di Kant, si può e si deve parlare come di un *teologo*. Ben più del fatto che avesse ricevuto una formazione strettamente teologica in vista della carriera ecclesiastica all'interno della Chiesa luterana, Hegel è definibile come teologo perché volle assumere su di sé il compito peculiare della *theo-logia*: pensare il *Theòs* (il Dio,

l'Assoluto) nella luce del *Lógos* (la ragione universale che lega e collega tutte le cose). Hegel lo volle fare alla luce dello specifico cristiano pensando tale connessione theo-logica al cospetto della storia e giungendo in questo modo a pensare l'Assoluto e la sua logica *come* storia. Intendeva così assumere nel modo più serio e sistematico il dinamismo del Logos cristiano, il quale non solo non rifugge dalla storia, contrariamente all'avvertimento platonico di «fuggire di qui a lassù al più presto» (*Teeteto* 176 b), ma diviene storia facendosi carne: «E il Logos si fece carne» (Gv 1, 14: *kàì ho lógos sàrx eghèneto*).

Per il senso comune la storia del mondo è «immane fatica», «assoluta devastazione», «mattatoio», e non può che generare scissione e straniamento<sup>1</sup>. Secondo Platone e la tradizione che da lui prende origine il rimedio consiste nel distaccarsene fuggendone e realizzando tramite tale fuga la *homoíōsis theō*, la «somiglianza al dio» (*Teeteto* 176 b), la quale sarà tanto più intensa quanto meno il soggetto sarà dedito al mondo, secondo una visione di netta contrapposizione tra Dio e il mondo che nel cristianesimo patristico e medievale trovò molto seguito con l'ideale ascetico tipicamente monastico della *fuga mundi*, i cui manifesti possono essere individuati nei *Detti dei padri del deserto* per l'epoca patristica e nel *De contemptu mundi* di papa Innocenzo III per il medioevo. Il risultato di questa impostazione però, per Hegel, è del tutto inaccettabile: lo è a livello soggettivo, perché genera la figura della «coscienza infelice» (*Fenomenologia dello spirito*, IV, 42), e lo è a livello oggettivo, perché consegna la storia al non-senso e impedisce di pensare in modo concreto il rapporto tra la divinità e il mondo, un compito che, se la tradizione platonica può anche trascurare, è invece imprescindibile per una religione quale quella cristiana basata sull'annuncio della incarnazione di Dio. Ne consegue che, ben lungi dal coltivare una fuga dalla storia alimentando il

<sup>1</sup> Le prime due citazioni sono tratte da GEORG W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, Prefazione (1807), II, 29 e 32; tr. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1992<sup>10</sup>, vol. I, 23 e 26; la terza citazione proviene dalle *Lezioni sulla filosofia della storia*, II, 58; tr. it. di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1989<sup>2</sup>, vol. I, 68.

dualismo Dio-mondo, per Hegel la storia va piuttosto pensata nella luce del Logos, dando profondità speculativa ai tradizionali concetti teologici di provvidenza e di governo divino.

Tale operazione però è realmente possibile solo a una precisa condizione: quella di concepire anche il Logos nella luce della storia. Solo così, per Hegel, si può dare vita a una filosofia autenticamente ispirata al cristianesimo, quale sempre volle essere la sua. Assumendo nel modo più radicale il movimento del Logos cristianamente inteso, egli intese innalzare la storia da assoluta devastazione a rivelazione e compimento della vita divina, mostrando che l'annuncio del farsi carne del Logos non riguarda solo una singola figura umana vissuta duemila anni fa bensì l'intera costituzione dell'essere che si esplica nella universale vicenda storica, e che in tale esplicazione compie la natura stessa dell'Assoluto, il quale, da muta e inconsapevole sostanza, diviene soggetto, diviene, per la precisione, «Spirito del mondo» (*Geist der Welt*), la più compiuta denominazione di Dio: «Lo Spirito del mondo presente è il concetto che lo Spirito si fa di se stesso»<sup>2</sup>.

La somiglianza con Dio quindi, volendo riprendere la terminologia platonica e anche biblica, non si ottiene separandosi dal mondo, ma al contrario entrando nella più intima comunione con esso, fino a diventare a propria volta «spirito del mondo», vivendo e compiendo dentro di sé la «fenomenologia dello spirito», concependo la propria esistenza come fenomeno mediante cui si esplica e si realizza.

Giungendo a tale profondità di respiro, al contempo universale e individuale, la filosofia per Hegel svolge effettivamente il suo compito, consistente nell'illuminare la storia con una luce così nuova da poterla concepire come oggetto di una «transustanziazione» (*Fenomenologia dello spirito*, VIII, 15). Tale trasformazione della sostanza della storia è la chiave per la sua comprensione, perché «è solo *mediante* una trasformazione che la *vera* natura dell'oggetto giunge alla coscienza» (*Enci-*

<sup>2</sup> GEORG W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia, Introduzione generale*, III, 165; cit., vol. I, 189.

*clopedia*, § 22)<sup>3</sup>. Ma cosa significa in concreto parlare di transustanziazione della storia?

Significa arrivare a riconoscere che essa non è un macello né una devastazione, né è governata da una logica estranea o addirittura avversa al bene; ancora più esplicitamente, significa riconoscere che nella sua realtà non vi è traccia alcuna di male, ma che al contrario vi si esplica il razionale che si compie. Riconoscere tutto ciò, giungere a comprenderlo e ad accettarlo mediante il proprio convinto «sacro dire di sì» come sulla stessa linea scriverà Nietzsche<sup>4</sup>, significa attingere ciò che Hegel definisce «il sapere assoluto». Tale hegeliano sapere assoluto, vertice del suo sistema, è *die begriffene Geschichte*, «la storia concettualmente intesa» (*Fenomenologia dello spirito*, VIII, 15).

La presa di coscienza della trasformazione della storia corrisponde soggettivamente a quella trasformazione della mente individuale a cui nel linguaggio religioso ci si riferisce solitamente con il termine *conversione* (in greco, *metanoia*, letteralmente appunto «cambiamento della mente»), a quella radicale mutazione della mente che genera la mistica e trasforma chi la fa propria in ciò che il Nuovo Testamento denomina «nuova creatura» (2Cor 5, 17: «Se uno è in Cristo, è una nuova creatura»; Gal 6, 15: «Non è infatti la circoncisione che conta, né la non circoncisione, ma l'essere nuova creatura»).

Vedono bene quindi coloro che (tra gli interpreti italiani va menzionato in particolare Marco Vannini) parlano di Hegel come di un *mistico*. Agli inizi del suo filosofare egli pose la «notte della mera riflessione e dell'intelletto raziocinante» quale condi-

<sup>3</sup> GEORG W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* [1930], § 22; ed. it. a cura di Vincenzo Cicero, Rusconi, Milano 1996, 137.

<sup>4</sup> FRIEDRICH NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno* [1883-1885], tr. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano 1989<sup>14</sup>, 25. Nietzsche prosegue: «Sì, per il giuoco della creazione, fratelli, occorre un sacro dire di sì», aggiungendo con accenti tipicamente hegeliani: «Ora lo spirito vuole la sua volontà». Questo «sacro dire di sì», altrove denominato da Nietzsche *amor fati*, lo accomuna a Hegel nella visione affermativa del mondo, tipica degli stoici, e lo allontana da Kant e da Schopenhauer con la loro visione negativa del mondo, tipica della tradizione platonica.

zione per giungere al «mezzogiorno della vita»<sup>5</sup>, laddove dicendo «mera riflessione» (*blossen Reflexion*) si riferiva all'intelletto kantiano intenzionato a muoversi solo «all'interno dei limiti della mera ragione» (*innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*)<sup>6</sup>, una prospettiva che Hegel riteneva intellettualistica e raziocinante, necessariamente da superare per il sorgere di ciò che egli definiva «il mezzogiorno della vita». Del tutto coerentemente con questo programma, nella sua maturità Hegel parlava della filosofia dicendo che «Dio è l'oggetto uno e unico della filosofia»; che il compito della filosofia è «occuparsi di Dio, tutto riconoscere in Lui, ricondurre tutto in Lui, come pure dedurre da Lui ogni particolare e tutto giustificare solamente in quanto si origina da Lui»; fino a giungere a «mantenersi in connessione con Dio, vivere nel suo raggio e avere la sua anima»<sup>7</sup>. Per Hegel quindi «la filosofia è teologia e l'occupazione con Dio, o piuttosto in Dio, è per sé servizio divino»<sup>8</sup>. In queste parole, a cui se ne potrebbero affiancare molte altre come documenta questo libro, la dimensione mistica della filosofia hegeliana appare evidente e si esplica dapprima nel tentativo di ricondurre ogni singolo evento a Dio, poi nella connotazione della filosofia come «servizio divino» (in tedesco *Gottesdienst*, liturgia) e infine e soprattutto nel porre l'equivalenza tra il fare filosofia e l'essere «in Dio», sicché il filosofo, per Hegel, o vive una reale dimensione mistica a livello di vita personale e professionale o non può essere autenticamente tale.

Cosa rappresenta quindi Hegel? Rappresenta l'ideale teologico di individuare il punto di vista in base a cui cogliere il senso complessivo del tutto, di questa natura e di questa storia

<sup>5</sup> GEORG W.F. HEGEL, *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* (1801), 23; ed. it. in *Primi scritti critici*, a cura di Remo Bodei, Mursia, Milano 1971, 26.

<sup>6</sup> Cf. IMMANUEL KANT, *La religione entro i limiti della semplice ragione* [1793]; tr. it. di P. Chiodi, in *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, a cura di Pietro Chiodi, Utet, Torino 2006.

<sup>7</sup> GEORG W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della religione, Introduzione*, III; ed. it. a cura di Elisa Oberti e Gaetano Borruso, Laterza, Roma-Bari 1983, vol. I, 29.

<sup>8</sup> *Ib.*

che con una parola sola chiamiamo *mondo*, oppure *vita*, oppure *essere*, nella consapevolezza che solo cogliendo tale senso complessivo si ha la possibilità di configurare le molteplici e variegata conoscenze umane in un *sistema*, traguardo assolutamente necessario perché «un filosofare *senza sistema* non può essere niente di scientifico», visto che «un contenuto ha la sua giustificazione solo come momento del tutto»<sup>9</sup>.

Fu per perseguire l'intuizione di questo ideale *teologico-sistemico* che la filosofia occidentale nacque in Grecia quale ricerca dell'*arché* o principio primo, di quanto cioè spiega la genesi e l'evoluzione del tutto, perché ne costituisce la logica. Prima ancora le diverse religioni si erano proposte come indagatrici di tale principio primo mediante le loro teogonie e le loro cosmogonie. Il cristianesimo però costituì l'ingresso di una prospettiva diversa, per non dire opposta.

Esso infatti sorse come originariamente interessato non alla protologia ma alla escatologia, non alla nascita e all'essenza del mondo ma alla sua fine e al suo giudizio, non all'alfa ma all'omega. Gesù fu un profeta apocalittico che andava annunciando l'avvento del «regno di Dio» in quanto fine e giudizio di «questo mondo», e la prima predicazione cristiana vedeva nella sua risurrezione l'anticipazione della prossima fine del mondo, come appare leggendo l'apostolo Paolo (in particolare 1Ts 4, 15-18 e 1Cor 15, 51-53) e l'*Apocalisse di Giovanni*. A seguito però della mancata realizzazione dell'annuncio apocalittico, anche nel cristianesimo subentrò il tradizionale interesse religioso verso la protologia e l'*arché*, senza tuttavia che venisse mai meno l'originaria tensione escatologica. Fu da questa dialettica di protologia ed escatologia, di alfa e di omega, di già e non-ancora, che giunse a configurarsi nel pensiero occidentale la pretesa di possedere un punto di vista globale sul senso complessivo della vicenda naturale e storica del mondo, al cui proposito *globale* è da intendersi proprio nel senso radicale del

<sup>9</sup> GEORG W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 14; cit., 121. Già nella *Prefazione* alla *Fenomenologia* si legge: «La vera figura nella quale la verità esiste può essere soltanto il sistema scientifico di essa», *Fenomenologia dello spirito*, *Prefazione*, I, 5; cit., 4.

termine, ovvero in quanto rivolto al passato nella considerazione della natura come creazione, rivolto al presente nella considerazione della storia come provvidenza, e rivolto al futuro nella considerazione della storia come compimento e come giudizio, una prospettiva simboleggiata dal canone della Bibbia che si apre con il libro della *Genesi*, contiene al centro la letteratura sapienziale e si chiude con il libro della *Apocalisse*. Ebbene, di tale sbalorditiva pretesa teoretica che il cristianesimo porta con sé, Hegel è stato l'esponente più profondo e sistematico della modernità occidentale.

### *L'imperdonabile assenza*

L'elevazione a concetto del lieto annuncio cristiano che la filosofia hegeliana intende operare mediante la trasformazione della storia da immane macello a regno di Dio richiede, quale invalicabile condizione di possibilità, la risoluzione del problema del male, di quanto cioè da sempre costituisce il più ostico interrogativo che la ragione teologica si è trovata ad affrontare.

La Bibbia ebraica ne dà ampia testimonianza nei salmi, nelle pagine dei profeti e soprattutto nell'intero libro di Giobbe. Teoreticamente parlando, la soluzione biblica consiste nel ricondurre il male alla volontà stessa di Dio, come attestano le lucide parole che la Torah fa pronunciare a Dio: «Sono io che do la morte e faccio vivere, io percuoto e io guarisco» (Dt 32, 39); questa affermazione del profeta Amos: «Avviene forse nella città una sventura, che non sia causata dal Signore?» (Am 3, 6); e soprattutto la dichiarazione che l'anonimo autore detto Deutero-Isaia attribuisce alla divinità: «Io formo la luce e creo le tenebre, faccio il bene e creo il male; io, il Signore, compio tutto questo» (Is 45, 7, traduzione mia)<sup>10</sup>. Circa quat-

<sup>10</sup> Nel tentativo di attutire la durezza del testo, la Bibbia Cei traduce: «Faccio il bene e provo la sciagura», ma così non si rispetta l'originale ebraico che presenta il sostantivo *ra'*, «male», e il verbo *bara'*, «creare». Il che è ancora più imbarazzante perché la versione ufficiale della Conferenza episcopale traduce il verbo proprio così immediatamente prima a proposito delle tenebre.

tro secoli più tardi, a segnalazione della continuità del pensiero, sulla stessa linea si pone Gesù ben Sira detto Siracide, che, per quanto non faccia parte del canone ebraico, è ovviamente da ricondurre a quella tradizione: «Bene e male, vita e morte, povertà e ricchezza provengono dal Signore» (Sir 11, 14). È chiaro che la Bibbia ebraica conosce anche, e molto bene, i peccati degli uomini e le insidie di Satana, ma per essa né gli uni né le altre potrebbero avere luogo senza il sovrano permesso di Dio, la cui onnipotenza e il cui governo sono l'assunto indiscutibile da cui partire e a cui arrivare. Del male gli esseri umani sono senza dubbio responsabili, così come in esso sono senza dubbio all'opera delle forze malvagie più potenti di quelle umane; ciò non toglie, tuttavia, che il male non potrebbe avere luogo se Dio non lo permettesse, e quindi se non lo *volesse*, visto che, nel caso di un essere concepito come onnipotente e onnisciente, *permettere* equivale inequivocabilmente a *volere* (nulla infatti si può imporre contro una volontà onnipotente, né nulla può avvenire all'insaputa di una coscienza onnisciente; la distinzione tra volere e permettere ha senso solo per soggetti dal potere e dalla consapevolezza limitati e perciò talora costretti a operare nell'ottica del fine che giustifica i mezzi, come per esempio quando si amputa la gamba a un uomo, laddove l'amputazione non è voluta per se stessa ma solo permessa per un bene maggiore, il che però rappresenta una condizione assolutamente sconosciuta all'onnipotenza e all'onniscienza divine).

Tale attribuzione di dominio assoluto porta la Bibbia ebraica a concepire il suo Dio quale signore incontrastato del bene e del male, prefigurando un'immagine divina la cui essenza consiste nella più sovrana onnipotenza e che perciò non può non instaurare un rapporto problematico con il bene e la giustizia, com'è possibile avvertire leggendo non poche pagine della Bibbia ebraica, tra cui in primo luogo il finale del libro di Giobbe.

Con il Nuovo Testamento la prospettiva muta. Benché in alcuni suoi passi campeggi ancora l'immagine di Dio quale arbitro assoluto del bene e del male e come tale slegato da ogni vincolo etico (cf. per esempio Rm 9, 18: «Dio ha misericordia verso chi vuole e rende ostinato chi vuole»), non vi possono essere dubbi



sul fatto che il centro teologico del Nuovo Testamento risieda nell'estensione all'essenza divina di quell'amore misericordioso che costituisce il cuore della predicazione e dell'azione di Gesù. Dal primato dell'amore, annunciato da Gesù in modo talmente radicale da estenderlo persino ai nemici, e dalla convinzione che in Gesù sia avvenuta la manifestazione definitiva del volto più autentico di Dio, scaturisce nel Nuovo Testamento la convinzione che l'essenza di Dio consiste nell'amore: «Dio è amore», *ho Theòs agápē estín* (1Gv 4, 8, affermazione ripetuta in 4, 16). E se Dio è amore, se, più precisamente, è l'amore *agápē* che si declina come benevolenza universale (a differenza dell'amore *eros* che conosce anche le tenebre delle passioni irrazionali), ne viene una decisiva e definitiva illuminazione della natura divina: «Dio è luce e in lui non c'è tenebra alcuna», *ho Theòs phōs estin kai skotía en autō ouk estin oudemía* (1Gv 1, 5; cf. anche 2Cor 4, 6: «E Dio, che disse: "Rifulga la luce dalle tenebre", rifulse nei nostri cuori, per far risplendere la conoscenza della gloria di Dio sul volto di Cristo»).

Precisamente a causa di questo rischiaramento teologico si pone però per la coscienza cristiana, con molta più urgenza, per non dire con molto più imbarazzo rispetto alla Bibbia ebraica e anche rispetto al Corano, il problema dell'origine del male. Un Dio onnipotente la cui essenza rimane velata e incomprensibile può infatti giungere a volere il male a prescindere da ogni giustificazione che non sia il suo stesso volere, sicché la presenza del male, per quanto dolorosa, non costituisce in questo orizzonte teologico un'aporia teoreticamente degna di questo nome. Si può supplicare Dio di preservare dal male, ci si può anche lamentare per il suo esserne all'origine, si può persino giungere a disputare contro di lui ritenendolo poco fedele ai patti sottoscritti, ma, per quanto concerne la questione teoretica, il male non costituisce un problema teologico poiché la sua origine è spiegata dalla natura sovranamente libera dell'onnipotenza divina che non deve rendere conto a nessuno: Dio è pura volontà sovrana e si può permettere quello che vuole, anche in deroga all'alleanza sottoscritta. È la prospettiva che viene detta del «male in Dio», sostenuta in epoca moderna da Böhme, Schelling, Jung, Pareyson. Esattamente

al fine di esprimere la concezione di Dio come libertà assoluta, Pareyson è giunto a tradurre il nome divino di Es 3, 14, solitamente reso con «Io sono colui che sono», secondo questa ben più provocante versione: «Io sono chi sono», da intendersi nel senso radicale di «Io sono chi mi pare»<sup>11</sup>. Il che rappresenta una prospettiva forse inquietante dal punto di vista etico, ma certamente consistente dal punto di vista teoretico (anche se a essa va ricondotta per molte coscienze la causa dell'ateismo).

Se invece si pensa Dio come tale da volere solo il bene in quanto si concepisce la sua essenza come solo bene, il problema dell'origine del male si trasforma in una vera e propria aporia che può condurre al dualismo ontologico. È per questo che il personaggio di Satana, che nella Bibbia ebraica con il suo rigoroso monoteismo riveste un ruolo assai marginale e comunque sempre sottomesso al volere divino, acquista nel Nuovo Testamento un potere e un'indipendenza del tutto inediti, per non dire spropositati. Mai infatti la Bibbia ebraica avrebbe potuto designare Satana «dominatore di questo mondo», come invece fa per ben tre volte il Quarto vangelo (cf. Gv 12, 31; 14, 30 e 16, 11, traduzione mia)<sup>12</sup>; mai avrebbe potuto attribuirgli le parole che l'evangelista Luca gli fa pronunciare nella scena delle tentazioni mentre mostra a Gesù i regni della terra: «Ti darò tutto questo potere e la loro gloria, perché è stata data a me e io la do a chi voglio» (Lc 4, 6); mai avrebbe potuto denominarlo come fa l'apostolo Paolo «dio di questo mondo» (2Cor 4, 4). Ma se gli autori del Nuovo Testamento giungono a tanto, è perché intendevano distogliere da Dio, da loro concepito come amore e come bene, ogni ombra di responsabilità rispetto al darsi del male.

Si ripete così, ovviamente con altra strumentazione teoreti-

<sup>11</sup> LUIGI PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995, 122.

<sup>12</sup> La Bibbia Cei traduce «principe di questo mondo», ma il termine *principe* diminuisce la forza aspra del testo in quanto il greco *árchōn* significa propriamente «dominatore», come appare anche in 1Cor 2, 6 e 8 dove Paolo parla degli *archōntes toû ai nos toútou*, qui giustamente tradotto dalla Cei «dominatori di questo mondo».

ca ma mirando sostanzialmente al medesimo scopo, l'operazione compiuta quattro secoli prima da Platone, quando il filosofo ateniese era giunto ad affermare, contro la religione tradizionale del suo tempo, che «il Dio è realmente buono» (*agathòs ho ge theòs*, *Repubblica* 378 b) e che «Dio in nessuna circostanza e in nessun modo è ingiusto, ma anzi è supremamente giusto» (*Teeteto* 176 b). Da tale posizione della bontà e della giustizia quale essenza della divinità Platone traeva l'inevitabile conseguenza del venir meno dell'onnipotenza divina, perché, scriveva, «il Dio, in quanto è buono, non sarà la causa di tutto, come sostengono i più, ma sarà la causa di poche vicende umane» (*Repubblica* 379 c), segnatamente solo del bene, con la conseguente scomposizione dell'unica causalità al governo del mondo in due cause separate e distinte: «Bisogna distinguere due specie di cause, l'una necessaria e l'altra invece divina» (*Timeo* 68 e). Tale decisiva distinzione ne suscitava subito un'altra, ancora più radicale: quella della «grande differenza che passa tra il necessario e il Bene» (*Repubblica* 493 c) e che, di conseguenza, giunge a concepire il Bene, in quanto distinto dal necessario, come «ancora al di sopra dell'essere» (*epékeina tēs ousías*, *Repubblica* 509 b). Distinguere il bene dalla necessità che governa l'essere del mondo significa intuire la trascendenza, o anche solo anelare a essa. Sarà la medesima intuizione o anelito di Wittgenstein: «Il senso del mondo deve essere fuori di esso»; e ancora: «La risoluzione dell'enigma della vita nello spazio e nel tempo è fuori dello spazio e del tempo»<sup>13</sup>.

Parlando del «dominatore di questo mondo» non solo come distinto ma addirittura come avverso rispetto a Dio, il Nuovo Testamento riprende e radicalizza la frattura colta da Platone tra il necessario e il bene, tra la storia del mondo e le esigenze dell'etica. Non a caso la tradizione platonica e quella cristiana sono unite dall'aver entrambe alla base l'uccisione di un innocente, di Socrate ad Atene e di Gesù a Gerusalemme, tutti e

<sup>13</sup> LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* [1922], 6.41 e 6.4312; in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di Amedeo G. Conte, Einaudi, Torino 1998, 107.

due messi a morte dai poteri costituiti a mostrare nel modo più drammatico «la grande differenza che passa tra il necessario e il Bene», ovvero che «il mio regno non è di questo mondo» (Gv 18, 36). Non può quindi stupire che nell'antichità cristiana si sia talora letto il seguente passo di Platone come una profezia della morte di Gesù: «Il giusto, proprio per i suoi atteggiamenti, sarà flagellato, torturato, gettato in catene, gli saranno bruciati gli occhi e da ultimo, dopo aver patito tutti questi mali, verrà affisso al palo» (*Repubblica* 361 e-362 a; anche Joseph Ratzinger ha visto in questa frase di Platone un «presentimento» della morte di Gesù)<sup>14</sup>.

Gadamer ha affermato che Hegel è «l'ultimo dei greci»<sup>15</sup>, ma tale affermazione è valida solo a condizione di specificare di quale scuola filosofica greca Hegel sarebbe la continuazione nell'epoca moderna, e certamente tra le sei scuole dell'antichità egli non può essere ascritto a quella platonica (meno ancora all'epicurea, alla scettica e alla cinica). Hegel è greco solo in quanto appartenente alla scuola di Aristotele, che non a caso egli preferiva a Platone, e ancor più in quanto membro dello stoicismo, soprattutto riguardo al problema del male qui discusso, vista l'analogia della sua prospettiva con l'interpretazione stoica degli eventi storici come attuarsi logico e infallibile della provvidenza divina (*prónoia*).

Come il cristianesimo (e come il profetismo biblico, come Platone e come Kant) Hegel conosce un'istanza superiore rispetto al mero decorso storico e al piatto presentarsi della cronaca, e denomina classicamente tale istanza superiore con il termine *idea*; ma, a differenza del cristianesimo e degli altri soggetti citati, egli ritiene che tale idea si realizzi pienamente qui e ora nella storia, perché la storia, per Hegel, non conosce altro giudizio e altro tribunale che non se stessa. Secondo il Credo cristiano il Cristo tornerà «a giudicare i vivi e i morti» e solo allora «il suo regno non avrà fine»; secondo Hegel invece

<sup>14</sup> JOSEPH RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, ed. it. a cura di Ingrid Stampa e Elio Guerriero, tr. it. di C. Galli e R. Zuppet, Rizzoli, Milano 2007, 114.

<sup>15</sup> HANS GEORG GADAMER, *Philosophisches Lesebuch*, Fischer, Frankfurt am Main 1988, vol. III, 70.

è già la storia del mondo a costituire «un tribunale»<sup>16</sup>, nel senso che essa «è l'esplicazione e la *realizzazione dello Spirito universale*»<sup>17</sup>, e quindi essa già qui e ora è regno di Dio. Non c'è alcuna attesa di un giudizio futuro, perché questa storia concretamente data costituisce il giudizio di se stessa.

Non aveva quindi torto Karl Löwith a definire Hegel «un profeta alla rovescia»<sup>18</sup>. Mentre infatti la profezia biblica, sia ebraica sia cristiana, si caratterizza per l'annuncio di un evento extra-storico detto «giorno del Signore» (cf. Is 13, 6 e 9; Ez 30, 3; Gl 1, 15; Am 5, 18; Abd 1, 15; Sof 1, 7) che si pone come condanna e ribaltamento del corso della storia perché causerà una caduta dei potenti e un riscatto degli emarginati (Lc 1, 52-53: «Ha rovesciato i potenti dai troni, ha innalzato gli umili; ha ricolmato di beni gli affamati, ha rimandato i ricchi a mani vuote», evidente anticipazione di Lc 6, 24-25: «Guai a voi, ricchi, perché avete già ricevuto la vostra consolazione; guai a voi che ora siete sazi, perché avrete fame; guai a voi che ora ridete perché sarete nel dolore e piangerete»), la filosofia hegeliana del tutto all'opposto si presenta come consacrazione teoretica dello *status quo*. Per essa la trascendenza è l'immanenza, l'escatologia è pienamente realizzata, il qui e ora della storia è il regno di Dio. In modo ancora più specifico, tale compiuta realizzazione del Logos divino si dà per Hegel nel qui e ora dello Stato, perché lo Stato è «a Immagine e a Realtà della Ragione»<sup>19</sup>, espressione che rimanda alla dichiarazione biblica (Gn 1, 26: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza») applicandola non più all'anima umana ma alla politica statale.

È in base a tutto ciò che in questo libro io attribuisco alla filosofia hegeliana una «imperdonabile assenza». Ciò che a mio

<sup>16</sup> GEORG W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello Stato* [1820], § 341; ed. it. a cura di Vincenzo Cicero, Rusconi, Milano 1998<sup>2</sup>, 563.

<sup>17</sup> *Ib.*, § 342.

<sup>18</sup> KARL LÖWITH, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia* [1949], tr. it. di F. Tedeschi Negri, Il Saggiatore, Milano 1989, 79.

<sup>19</sup> GEORG W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 360; cit., 579.

avviso le manca è quanto viene simboleggiato dalla mitica immagine del «dominatore di questo mondo»: cioè la grande differenza tra il necessario e il Bene, tra questo mondo e il regno di Dio, tra il tempo e l'eterno. A mio avviso si tratta di una differenza decisiva che, se non va assolutizzata dualisticamente separando l'essere in due, come non di rado avviene nella tradizione platonica e in quella cristiana, neppure va interamente cancellata, come avviene nel monismo hegeliano, e prima ancora nella filosofia stoica e di Spinoza.

La presenza del «dominatore di questo mondo» è riconosciuta da quei sistemi di pensiero per i quali il reale non coincide con il razionale. È invece negata da quei sistemi di pensiero per i quali il reale coincide con il razionale, secondo il celebre assioma della *Prefazione alla Filosofia del diritto*: «Ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale»<sup>20</sup>, che prefigura un monismo destinato a trasformare di necessità l'etica in diritto e il diritto in politica. La teodicea hegeliana non si muove a partire da Dio, come fa l'impostazione tradizionale del cristianesimo che scandaglia le intenzioni divine affermando che il male viene permesso per trarne un bene maggiore; la teodicea hegeliana si muove piuttosto a partire dalla storia, al fine di mostrare che in essa il male semplicemente non c'è, perché tutto ciò che accade è razionale e quindi giusto e buono, con la conseguenza di consacrare teoreticamente lo *status quo*.

Tutto dipende, ovviamente, da quale punto di vista si considera il mondo: se da quello logico-fisico (il necessario) o da quello etico (il bene). Per quanto mi riguarda, ciò che mi impedisce di accettare la perfetta conciliazione di Hegel e prima ancora di Spinoza, è proprio la realtà a cui rimanda il termine scelto da Spinoza come titolo della sua opera principale: l'etica. È a partire dall'etica e dalle sue esigenze infatti che io osservo come il razionale non diventi sempre reale, perché ci sono tante cose che dovrebbero accadere e non accadono, e come il reale non sia sempre razionale, perché ci sono tante cose che accadono e non dovrebbero accadere. Pensare a partire dal be-

<sup>20</sup> GEORG W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, *Prefazione* (1820); cit., 59.

ne e dalle sue esigenze conduce alla distinzione tra bene e necessario, e chi fa suo questo punto di vista si ritrova con Platone, con Gesù e con Kant e il loro bisogno di trascendenza (ora denominato «iperuranio», ora «regno di Dio», ora «regno dei fini»)<sup>21</sup>, radicato nel primato del bene e nell'impossibilità di averne piena realizzazione nella storia di questo mondo. Come ha scritto al riguardo Kant: «L'appagamento della ragione è sempre ulteriormente differito»<sup>22</sup>.

La conciliazione proposta da Hegel mediante la transustanziazione della storia volle essere tale «appagamento della ragione», non più differito ma realizzato qui e ora. In questo egli raggiungeva il medesimo risultato ottenuto da Spinoza con la posizione della perfetta identità tra realtà e perfezione («*per realitatem et perfectionem idem intelligo*»)<sup>23</sup> e a cui giungerà Nietzsche poco più di mezzo secolo dopo proclamando l'ideale stoico detto *amor fati*<sup>24</sup>. Il quale Nietzsche, non a caso, concepì la sua filosofia come «lotta contro Platone», responsabile a suo avviso del «peggiore e più ostinato e pericoloso di tutti gli errori», cioè «l'invenzione platonica del puro spirito e del bene in sé», e riservava a Gesù e a Kant il comune epiteto di «idiota»<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Cf. PLATONE, *Fedro* 247 c; Mc 1, 15; IMMANUEL KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), BA 74; ed. it. a cura di Pietro Chiodi, Tea, Milano 1997.

<sup>22</sup> IMMANUEL KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, BA 128, cit., 85.

<sup>23</sup> BARUCH SPINOZA, *Ethica*, parte II, definizione VI.

<sup>24</sup> Cf. FRIEDRICH NIETZSCHE, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è* (1888), ed. it. a cura di Roberto Calasso, Adelphi, Milano 1992<sup>12</sup>, 54.

<sup>25</sup> FRIEDRICH NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male* (1886); *Prefazione*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1996<sup>15</sup>, 4. Qui Nietzsche identifica la sua «lotta contro Platone» con la «lotta contro la secolare oppressione cristiano-ecclesiastica, giacché il cristianesimo è un platonismo per il popolo». Su Gesù «idiota», cf. *Frammenti postumi 1888-1889*, tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1974, 28-29; su Kant «idiota» e «ragno funesto», cf. *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo* (1888), tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1984<sup>6</sup>, 13. Altrove Nietzsche parla di Platone come «così anticipatamente cristiano» e di Kant come di «uno scaltro cristiano», cf. *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello* (1888), tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1992, 132 e 45.

Non muovo obiezioni dal punto di vista logico al sistema di Hegel, che ha nella logica dialettica il suo punto forte e che, volendo chiudere il cerchio, effettivamente lo chiude. Per quanto mi riguarda è sufficiente accostare alla sua fenomenologia dello spirito la fenomenologia del mondo per riscontrare quanto i conti non tornino a causa del dolore di tutto ciò che vive e che vivendo soffre, e di cui l'immagine mitica del *dominatore di questo mondo* è efficace rappresentazione.

### *Il mio percorso*

Alla più insidiosa delle domande per la teologia, quella che chiede *unde malum*, si può rispondere in due modi: dicendo che l'origine del male va posta in Dio, oppure dicendo che va posta fuori di Dio.

Pongono l'origine del male in Dio la Bibbia ebraica, alcune pagine del Nuovo Testamento, il Corano, le Upaniṣad e in genere tutti i sistemi monisti, a partire da Parmenide giungendo a Spinoza e a Hegel e, più vicino a noi, a Jung e a Pareyson (sarei tentato di nominare anche Heidegger, ma la sua ambiguità e il suo scarso interesse per l'etica mi trattengono dal farlo). Pongono invece l'origine del male fuori di Dio la religione di Zarathustra, la maggioranza del Nuovo Testamento, Mani e il manicheismo che da lui prende origine, la congerie di teorie note come gnosticismo, e in genere tutti i sistemi dualisti, a partire da Platone e arrivando a Kant e, più vicino a noi, a Jaspers e Jonas. Ma collocandola fuori di Dio, a chi, di fatto, viene ricondotta l'origine del male?

Le risposte possibili sono quattro: 1) a un'altra divinità malvagia, di poco inferiore al Dio supremo o addirittura di pari potenza; 2) all'uomo; 3) alla natura; 4) a uno spirito creato da Dio e a lui ribellatosi.

Accettando la prima opzione si perviene a un dualismo ontologico che ha il risultato di consacrare l'esistenza del male come sostanzialmente originaria in quanto la si colloca all'interno del divino, il che fa quasi coincidere tale posizione con quella



che pone il male in Dio, con la sola differenza che qui si ammettono più Dei frantumando l'unità dell'essere.

Per quanto concerne le altre tre soluzioni, occorre dire che, se si intende rimanere nell'orizzonte monoteistico, la loro riconduzione del male o all'uomo o alla natura o al diavolo non può essere conclusiva, perché sia l'uomo sia la natura sia il diavolo provengono da Dio e sono quindi da ritenersi essenzialmente buoni nonché ultimamente a lui riconducibili.

Nasce quindi la necessità, se veramente si vuole che la responsabilità del male non abbia nulla a che fare con Dio, di porre uno spazio vuoto tra la divinità e questi tre attori, in modo che essi siano realmente indipendenti e quindi liberi, e così realmente responsabili del male suscitato e compiuto. Il che, però, non è possibile senza minare in radice la sovrana onnipotenza divina, la quale non può non venire meno a causa di tale sottrazione di una parte dell'essere al suo controllo e al suo governo. In altri termini: se si vuole salvare la giustizia e la bontà di Dio, non è possibile al contempo affermare la sua onnipotenza. O la potenza o la bontà: non è possibile sottrarsi coeentemente a tale alternativa. Intende farlo invece la dottrina cattolica, la quale attribuisce a Dio tanto l'onnipotenza quanto la non responsabilità in ordine al male, finendo però nell'aporia su cui da anni mi soffermo nei miei scritti.

In questo mio primo libro, pubblicato nel 1996 ma scritto tra il 1992 e il 1994, vi sono naturalmente prospettive e punti di vista differenti rispetto alla successiva evoluzione del mio pensiero, in particolare a partire da *L'anima e il suo destino*, pubblicato nel 2007 ma scritto nel 2005. Mi riferisco soprattutto alle questioni teologiche dell'onnipotenza divina, della soteriologia, della singolarità di Cristo e in genere alla complessiva interpretazione del cristianesimo che prima, unitamente alla tradizione e a Hegel, consideravo «la religione assoluta», mentre ora non più. Desidero qui solo sottolineare come questa mia evoluzione abbia preso origine dall'aporia sul problema del male contenuta nella dottrina cattolica e per me incessante fonte di disagio, sia a causa del decisivo problema in sé che in essa viene lasciato irrisolto, sia per la ridotta onestà intellettuale e volontà di verità che vi intravedo.

Questa seconda edizione del mio primo libro, fatta eccezione per qualche lieve modifica, è sostanzialmente identica alla prima. Viene riprodotta qui la mia tesi di dottorato in teologia dogmatica, difesa a Roma presso la Pontificia Università Lateranense il 29 febbraio 1996 con il titolo *La salvezza della storia. La filosofia di Hegel come teologia* (primo relatore Piero Coda, secondo relatore Marcello Bordoni, terzo relatore Ignazio Sanna) e pubblicata in volume due mesi dopo con il titolo attuale. Con questa pubblicazione si concludeva per me il lungo percorso accademico della scienza teologica, i cui primi due passi erano stati il conseguimento nel 1986 presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano, sezione di Venegono, del primo grado accademico detto *baccellierato* e il conseguimento nel 1989 presso la Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale di Napoli del secondo grado accademico detto *licenza*.

Nella *Introduzione* alla prima edizione riprendevo allora quanto aveva scritto Hegel nella *Avvertenza* al secondo volume della *Scienza della logica*: «Per il modo in cui il tentativo fu condotto io posso a mia scusa ricordare ancora, che i miei doveri d'ufficio e altre circostanze personali mi consentirono soltanto un lavoro interrotto in una scienza che abbisogna, ed è degna, di un'applicazione ininterrotta ed esclusiva»<sup>26</sup>. Intendevo così accennare alla condizione in cui io ero stato costretto a condurre lo studio dei testi hegeliani e la stesura di quest'opera, a causa del fatto che in quegli anni lavoravo presso una casa editrice e ovviamente mi dovevo occupare di ben altro, potendo riservare allo studio e alla scrittura solo i ritagli di tempo. Desidero che anche i lettori di questa seconda edizione ne siano consapevoli, così da guardare con più benevolenza alle lacune di questo mio primo lavoro.

Per quanto concerne infine il problema del male, la scelta di collocarne l'origine al di fuori di Dio per salvaguardare il ca-

<sup>26</sup> GEORG W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, vol. II: *La Logica soggettiva ossia Dottrina del concetto*, *Avvertenza* (1816), tr. it. di A. Moni, rev. di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1994, 650.

posaldo teoretico ed etico al contempo di Dio = Bene, conduce a una di queste posizioni:

- dualismo metafisico;
- dualismo naturale e storico;
- prospettiva evolutiva.

Quest'ultima, condensata nella formula Logos + Caos che attribuisce al mondo libertà ma anche orientamento, è la mia posizione.

Bologna, 4 gennaio 2018



## INTRODUZIONE

Un accanito avversario di Hegel quale Luigi Pareyson non ha esitato a scrivere di lui che costituisce il «culmine di duemilacinquecento anni di filosofia, crisi della filosofia moderna, personaggio nel quale tutta la storia della filosofia occidentale si raccoglie e giunge alla sua conclusione, e giunge anche alla sua crisi». Se questo gli viene riconosciuto da un avversario, non c'è da stupirsi che un simpatizzante quale Benedetto Croce ebbe a sostenere che la coscienza moderna «si trova verso di lui, nella condizione del poeta romano verso la sua donna: *nec tecum vivere possum, nec sine te*».

Se Hegel è questo, non comprendere che il suo pensiero è dall'inizio alla fine pensiero di Dio, significa non solo non comprendere Hegel – e questo non è poi così grave – ma soprattutto significa non riconoscere le radici del nostro stesso mondo, del suo, del nostro destino, col risultato che «tanto chiaro rimane non visto, come se non esistesse», come malinconicamente annotava Ernst Bloch.

D'altro lato oggi Hegel gode senz'altro di una dubbia reputazione all'interno della riflessione teologica e del pensiero della Chiesa, al cui proposito sono sufficienti due testimonianze autorevoli. Giovanni Paolo II ha scritto che «dal paradigma hegeliano nasce la filosofia della prepotenza», mentre Hans Urs von Balthasar pone Hegel in una compagnia abbastanza compromettente: «Accanto a Faust, accanto a Hegel, accanto a Marx, Lenin, Stalin, accanto a Zarathustra e accanto a Hitler, si rende visibile l'ombra del demone».

Consapevole di ciò, ho volutamente abbondato nella citazione dei testi hegeliani per evitare il sospetto di interpretazioni forzate, e soprattutto per sottoporre al lettore in maniera di-

retta quelle parole che si sono rivelate così cariche di conseguenze per il nostro tempo. In questa scelta ha giocato anche un altro aspetto, l'impressione cioè, già ripresa da Benedetto Croce alla fine del suo *Ciò che è vivo e ciò che è morto del pensiero di Hegel*, che i testi hegeliani, a dispetto del ricorrente parlare di Hegel che si fa, siano ben poco letti, forse soprattutto da coloro che poi non hanno timore a parlare del filosofo come di un autentico anticristo.

La formazione di Hegel avvenne nel seminario protestante di Tübingen: la sua non fu una formazione da filosofo, ma, come anche quella di Fichte e di Schelling, da teologo. Questo lavoro si accosta al tutto della filosofia hegeliana con lo scopo di mostrarne la profonda intenzionalità teologica, il suo essere in radice teologia. L'oggetto formale della lettura è il problema della storia. All'interno della filosofia hegeliana non si tratta di una singola pur interessante tematica: si tratta della stessa intenzione ultima, del vero oggetto in questione. La proposta di Hegel si racchiude ultimamente nell'affermazione che il tutto dell'esperienza – ciò che è reale – sia nel contempo il sommamente razionale che dispiega se stesso: che la storia, in termini teologici, sia la stessa salvezza. Ciò che rende possibile un tale ardire al pensiero non è, come recita il luogo comune storiografico, la pretesa titanica dell'uomo moderno che sostituisce la ragione al pensiero di Dio. È piuttosto l'assunzione sistematica e onnicomprensiva del principio teologico fondamentale: che Dio è l'Assoluto che realizza il suo disegno sul mondo, che Dio è il principio che sostiene e spiega ogni cosa, che Dio, in termini teologici, è il Signore della storia. Hegel ha fatto della sua filosofia il dispiegamento sistematico dell'assunto della divinità di Dio. Il cristianesimo viene colto, secondo la sua stessa pretesa di absolutezza, come verità del mondo e della storia. D'altro lato però il mondo e la storia si presentano all'esperienza come «assoluta devastazione»: lo scioglimento di questa contraddizione è il grande compito che costituisce il cuore della speculazione hegeliana.

Riconoscere e mostrare l'alta densità teologica della filosofia di Hegel, facendo giustizia di tante interpretazioni sia filosofiche sia teologiche che ignorano del tutto questo dato, rappre-

senta lo scopo principale di tale studio. Esso giunge a mostrare che il cristianesimo viene assunto da Hegel come la verità del mondo, e che da esso il filosofo fa scaturire la sua visione della storia, del suo senso e della sua finalità. Il merito della proposta hegeliana viene discusso dal punto di vista della teologia cattolica, facendo così in modo che due problematiche solitamente distinte, quella soteriologica e quella della teologia della storia, vengano qui a coincidere, del resto in perfetta coerenza con il dato biblico che conosce una salvezza solo in quanto legata alla storia e che considera la storia solo alla luce della volontà salvifica di Dio.

Se in mezzo a tanta ricchezza, la filosofia hegeliana presenta una lettura del cristianesimo ultimamente incompatibile con l'integrità cristiana, non per questo è permesso al pensiero non raccogliere l'alta sfida per il cristianesimo che la filosofia hegeliana costituisce. È quanto avviene nell'ultimo passo di quest'opera. Se Hegel come tale risulta inaccettabile, rimane però la provocazione che la sua teologia rappresenta per la teologia cristiana: è altrettanto in grado questa, di fronte alla devastazione della storia, di pensarne la salvezza? O, che è lo stesso, è in grado di pensare la signoria assoluta di Dio, l'essere Signore da parte di Dio, di fronte alle potenze che dominano la storia del mondo? L'affermazione tradizionale che Dio regna sull'universo è in grado di tradursi in pensiero rigoroso?

La risposta a queste domande si compirà attraverso tre momenti, al termine dei quali sarà proprio il nesso necessario tra salvezza e morte di croce ad offrire l'indicazione più preziosa nella considerazione del problema di Hegel, quello della salvezza della storia.

\* \* \*

Voglio ora fare mie alcune parole hegeliane, scritte nell'*Avvertenza* al secondo volume della *Scienza della logica*. Rendendosi conto dell'altezza che col suo scritto aveva voluto raggiungere, il filosofo sentì il bisogno di far sapere al lettore che «per il modo in cui il tentativo fu condotto io posso a mia scusa ricordare ancora, che i miei doveri d'ufficio e altre circo-

stanze personali mi consentirono soltanto un lavoro interrotto in una scienza che abbisogna, ed è degna, di un'applicazione ininterrotta ed esclusiva». Sono parole che sento anche mie, dovendo fare tutt'altro nella mia giornata lavorativa che occuparmi dell'alto pensiero di Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Questo lavoro costituisce per me l'ultimo passo del lungo percorso accademico della scienza teologica. Mi è gradito ricordare i cinque anni di studi alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano col conseguimento del primo grado accademico, e in particolare l'insegnamento di Giovanni Moioli; i due anni presso la Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale di Napoli col conseguimento del secondo grado accademico, e in particolare l'insegnamento e l'amicizia di Bruno Forte; infine il lavoro di dottorato per il terzo grado accademico presso l'Università Lateranense di Roma con l'amico e maestro Piero Coda.

Dedico queste pagine alla Serbia di mia moglie e alla Sicilia dei miei genitori.

Vignale Monferrato, 4 gennaio 1996



## SIGLARIO

Le citazioni dei testi hegeliani sono accompagnate dall'abbreviazione dell'opera da cui vengono tratte e dal relativo numero di pagina. Per il riferimento completo si rimanda alla nota bibliografica finale, mentre qui vengono presentate le abbreviazioni utilizzate.

*Relig. pop.* = Religione popolare e cristianesimo

*Vita* = La vita di Gesù

*Positività* = La positività della religione cristiana

*Spirito* = Lo spirito del cristianesimo e il suo destino

*Sistema* = Frammento di sistema

*Rielaborazione* = Rielaborazione dell'inizio de «La positività della religione cristiana»

*Differenza* = Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling

*Fede* = Fede e sapere

*Fenomenologia* = Fenomenologia dello spirito

*Logica* = Scienza della logica

*Diritto* = Lineamenti di filosofia del diritto

*Enciclopedia* = Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio

*Storia* = Lezioni sulla filosofia della storia

*Estetica* = Estetica

*Religione* = Lezioni sulla filosofia della religione

*Filosofia* = Lezioni sulla storia della filosofia



*«Nessuna filosofia  
è stata tanto pericolosa per il cristianesimo  
quanto quella hegeliana»*

SØREN KIERKEGAARD

*«Può misconoscere la particolare grandezza  
della filosofia hegeliana  
soltanto colui che non la comprende»*

KARL BARTH

*«Mantenersi in connessione con Dio,  
vivere nel suo raggio e avere la sua anima:  
questo è il compito della filosofia.  
La filosofia è perciò teologia  
e l'occupazione con Dio,  
o piuttosto in Dio, è per sé servizio divino»*

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL



Capitolo Primo  
PREFAZIONE  
(*auf Hegels Art*)

*Hegel principe del moderno*

Che Hegel sia uno dei rappresentanti più autorevoli, se non addirittura il rappresentante per eccellenza della modernità, costituisce un punto fermo della storiografia e della filosofia contemporanea: «La filosofia hegeliana non è stata affatto la scoperta casuale di un singolo individuo genialmente dotato... bensì la voce possente ed impressionante di un'intera epoca, la voce dell'uomo moderno, o di quello che, dal 1700 al 1914, si chiamò l'uomo moderno»<sup>1</sup>.

Da più parti, e soprattutto nella storiografia teologica, si individua nel sistema hegeliano l'incarnazione del titanismo della modernità, la sua aspirazione a porre ogni cosa sotto la sigla della ragione, l'*ubris* dell'uomo emancipato che, rifiutando ogni principio di autorità, si fa legge a se stesso pretendendo di comprendere concettualmente e di modificare tecnicamente l'intero mondo. Hegel sarebbe colui che meglio di ogni altro ha dato voce a tale pretesa orgogliosa, la sua filosofia sarebbe la riconduzione di ogni cosa all'antropologia, e la chiusura del suo sistema la vittoria dell'antropocentrismo. Da lui, come da una sorgente avvelenata, avrebbero preso vita le malepiante delle ideologie che tanta distruzione hanno portato nel ventesimo secolo.

Specularmente, proprio la caduta di tali ideologie realizzatasi nei nostri giorni porterebbe alla consacrazione della sconfitta definitiva della filosofia hegeliana con la sua pretesa di giun-

<sup>1</sup> KARL BARTH, *La teologia protestante nel XIX secolo. I. Le origini*, tr. it. di G. Bof, Jaca Book, Milano 1979 (ed. or. 1946), 441.

gere a un sistema onnicomprensivo. Lo stesso termine «sistema» suona oggi particolarmente sgradito alle orecchie filosofiche del postmoderno, teso alla cura del frammento, alla tolleranza reciproca, alla coltivazione di quel piccolo giardino dove terminano le disavventure di *Candide*. Si naviga a vista.

La sconfitta della filosofia hegeliana è evidente in filosofia. Se nell'*Introduzione a Verità e metodo*<sup>2</sup> Vattimo riporta il pensiero di Gadamer secondo cui «il punto di partenza della filosofia di oggi rimane ancora Hegel», non può poi esimersi dall'aggiungere che naturalmente si tratta di «uno Hegel in cui il concetto dominante non sia quello della *Versöhnung*, della conciliazione». Ora deve essere chiaro che la filosofia hegeliana cui si sia tolta l'aspirazione alla conciliazione non è semplicemente più tale, è come un corpo senz'anima.

La sconfitta hegeliana è però addirittura lampante in teologia, dove il solo suo nome equivale *eo ipso* a una dichiarazione di eresia e dove i concetti ad essa particolarmente cari, primo fra tutti quello di necessità, sono decisamente banditi. Individuare un processo di necessità, o magari solo insinuarne il sospetto, significa di per se stesso mostrare una cattiva teologia.

A queste considerazioni occorre accostare un fatto, definito dallo stesso Barth un «enigma»<sup>3</sup>: dopo un iniziale periodo di quasi euforica accoglienza, l'epoca moderna, della quale Hegel dovrebbe essere il vertice speculativo, rifiutò ben presto e con radicalità il pensiero hegeliano: «Una generazione dopo la sua morte, negli ambienti borghesi Hegel era stato dimenticato... il metodo dialettico venne citato ancora solo in un contesto di parole come *aberrazione o vuota e luccicante paccottaglia*... Hegel venne trattato come era stato trattato Spinoza cent'anni prima, e cioè come un cane morto»<sup>4</sup>. Tutta la filosofia, a partire dalla sua morte, si sviluppò o in diretta opposizione a lui o in sereno oblio di quanto da lui prodotto, al punto che Karl Marx

<sup>2</sup> Cf. GIANNI VATTIMO, *Introduzione a HANS GEORG GADAMER, Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983 (ed. or. 1960), I.

<sup>3</sup> KARL BARTH, *La teologia protestante*, cit., I, 451.

<sup>4</sup> ERNST BLOCH, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, tr. it. di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1975 (ed. or. 1962), 395-396.

poté scrivere del «processo di decomposizione dello spirito assoluto»<sup>5</sup>, e Søren Kierkegaard affermare che «il sistema non si nomina più, almeno non come gergo di moda ed esigenza del tempo»<sup>6</sup>. La destra hegeliana, la vera ortodossia, l'autentica continuatrice della speculazione del maestro, praticamente non ebbe mai voce tale da incidere sul proprio tempo<sup>7</sup>. Il pensiero di colui che sarebbe stato l'interprete sommo della modernità, la stessa quintessenza dello spirito moderno, dalla medesima epoca moderna fu presto considerato un estraneo, quando non un nemico. Divenne rapidamente simbolo di un pericolo da evitare, un vecchio monumento mutilato dalle frustate del tempo, il sogno di un pazzo simile alle ali di cera con cui Icaro voleva violare la gloria del sole.

Come mai? Come poté accadere questo repentino misconoscimento della propria figliolanza da parte della modernità? La risposta risiede nel fatto che Hegel non rappresenta in alcun modo l'incarnazione dello spirito moderno<sup>8</sup>. Se per esso generalmente si intende un pensiero il cui spirito di fondo sia

<sup>5</sup> KARL MARX, *L'ideologia tedesca*, in *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1972, 13.

<sup>6</sup> SØREN KIERKEGAARD, *Il punto di vista della mia attività di scrittore*, in *Opere*, tr. it. di C. Fabro, 3 voll., Piemme, Casale Monferrato 1995, I, 107.

<sup>7</sup> Per rendersene conto è sufficiente confrontare il peso dei nomi della destra (Rosenkranz, Hinrichs, Göschel, Gabler, Marheineke) con quelli della sinistra (Strauss, Ruge, Bauer, Feuerbach, Marx) e considerare il fatto che fu solo la sinistra a criticare e a voler superare Hegel («gli hegeliani di sinistra lasciarono cadere non solo la filosofia hegeliana della religione ma anche la logica», C. Cesa), mentre la destra intendeva esserne l'interpretazione autentica e la continuazione fedele. Prova speculare di questa fedeltà sono le prefazioni decisamente favorevoli di Hegel stesso alle opere degli esponenti della destra: quella al volume di Hinrichs *Die Religion im inneren Verhältnis zur Wissenschaft* apparso a Heidelberg nel 1822, e quella al volume di Göschel, *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnis zur christlichen Glaubenserkenntnis*, pubblicato a Berlino nel 1829.

<sup>8</sup> Per una magnifica delineazione del quale rimando a BENEDETTO CROCE nel primo capitolo della sua *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, a cura di Giuseppe Galasso, Adelphi, Milano 1993 (originale del 1931), dal titolo significativo di *La religione della libertà*.

la dimensione antropocentrica, della filosofia hegeliana va detto nel modo più assoluto che non è antropocentrismo, da rintracciare invece nei pensieri che esplicitamente assumono come propria base i principi dell'illuminismo o quelli del romanticismo, contro cui la filosofia hegeliana si sviluppò. Della modernità Hegel rappresenta piuttosto la contestazione, la più radicale. Se è significativo che Gadamer definisca Hegel «l'ultimo e più radicale greco della filosofia occidentale» (*der letzte und radikalste Grieche der abendländlichen Philosophie*)<sup>9</sup>, colui che meglio di ogni altro ne colse la finalità del pensiero fu Ludwig Feuerbach nel definirne la filosofia «onto-teo-logica» e dichiarando di essa che è «l'ultimo tentativo di restaurare, con la filosofia, il cristianesimo perduto»<sup>10</sup>. Senonché, quello che per Feuerbach costituiva la condanna definitiva, si rivela carico di stimoli e di promesse per l'intelligenza teologica.

### *Le contestazioni della modernità*

Non c'è opera hegeliana che non contenga, sempre molto aspra, un'esplicita polemica contro il proprio tempo. Dagli *Scritti teologici giovanili* fino alla *Prefazione* alla seconda edizione della *Scienza della logica* scritta il 7 novembre del 1831, una settimana prima di essere colto da morte improvvisa, il pensiero del filosofo si determina in opposizione alla cultura che lo circonda, sia essa nella forma del razionalismo illuminista o in quella del sentimento romantico.

Gli *Scritti teologici giovanili*, che, come si vedrà, devono essere nettamente suddivisi in una fase di impostazione kantiana e in una di opposizione, già nel periodo kantiano presentano delle osservazioni critiche contro i propri tempi, definiti «libreschi», «ricchi di chiacchiere», «mare morto del vaniloquio». Il filosofo in formazione giunge a domandarsi sorpreso: «Perché

<sup>9</sup> HANS GEORG GADAMER, *Philosophisches Lesebuch*, Fischer, Frankfurt am Main 1988, vol. III, 70.

<sup>10</sup> LUDWIG FEUERBACH, *Principi della filosofia dell'avvenire*, in *La sinistra hegeliana*, testi scelti da Karl Löwith, tr. it. di C. Cesa, Laterza, Bari 1960, 343.



al giorno d'oggi si cercano con assiduità e si pagano a caro prezzo reliquie di Federico il Grande e di Rousseau?» (*Relig. pop.* 45 e 50). Sembra che la superstizione, combattuta con tanto disprezzo dall'illuminismo, abbia solo mutato il suo oggetto rimanendo nel fondo la stessa.

È però soprattutto nella fase definitiva di opposizione a Kant che si sviluppa la polemica contro i tempi moderni. A Hegel appare necessaria la rielaborazione di uno scritto precedente, *La positività della religione cristiana*, composto tra il 1795 e il 1796, e nel 1800 percepito così inadeguato da dover essere completamente rivisto. Della *Rielaborazione*, vero e proprio scritto autonomo, Hegel afferma che «non intende cercare se nella religione cristiana vi siano dottrine o comandi positivi... sarebbe piuttosto un bisogno della nostra epoca udire la dimostrazione del contrario di quella applicazione illuminante (*aufklärende Anwendung*) di concetti universali». Il filosofo continua con una frase che costituisce un importante saggio dell'impostazione futura: «Naturalmente la dimostrazione di questo contrario non dovrebbe essere condotta secondo i principi e il metodo offerti alla antica dogmatica dalla cultura del suo tempo» (*Rielaborazione*, 223). Si tratta di opporsi al metodo destoricizzante dell'illuminismo senza però ritornare alla prospettiva precritica dell'antica dogmatica. È necessario piuttosto qualcosa di nuovo.

Il successivo periodo jense, contraddistinto da due scritti essenziali per la formazione del pensiero quali la *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* (1801) e *Fede e sapere* (1802), segna il culmine dell'attacco alla filosofia dell'illuminismo, identificata nel suo vertice speculativo con la filosofia di Kant e contrassegnata dalla riconduzione del principio veritativo al soggetto, segnatamente alle leggi conoscitive della scienza sperimentale. In questo modo tutto ciò che ricade al di fuori della percezione sensibile non è più sotto il dominio della scienza teoretica: «L'intelletto ottusamente limitato gode qui del suo trionfo sulla ragione» (*Fede*, 153). Il che equivale per Hegel a decretare «la morte della filosofia» (*Fede*, 124). La filosofia infatti, nata proprio come interrogazione sull'*arché*, quando vi rinuncia limitandosi al finito, inevitabilmente si spe-

gne. Così, dopo la vittoria dell'impostazione illuminista, «l'eterno è vuoto per il conoscere, e tale infinito spazio vuoto del sapere può essere colmato unicamente con la soggettività dell'aspirazione e del presentimento» (*Fede*, 124): lo sbocco del razionalismo illuminista è l'irrazionalismo romantico. Il soggetto è destinato a incontrare solamente se stesso in una vuota solitudine: questo ha prodotto il «dogmatismo dell'*Aufklärung*» (*Fede*, 127), come Hegel spregiativamente definisce l'illuminismo. Il risultato, terribile, è quello di un'epoca basata interamente sul soggetto, la cui essenza si comprende col definire «la dannazione dell'inferno come l'essere eternamente legati all'azione soggettiva» (*Fede*, 210-211).

La situazione culturale e spirituale del secolo viene ulteriormente indagata nella *Prefazione* della *Fenomenologia dello spirito*. Mentre un tempo «il significato di tutto ciò che è, stava nel filo di luce che tutto al cielo teneva attaccato... ora sembra che il senso sia talmente abbarbicato ai valori terreni, da rendersi necessaria altrettanta violenza a sollevarlo» (*Fenomenologia*, I, 7). Ora l'analisi hegeliana non è più rivolta solo all'illuminismo ma si cura anche della nuova corrente emergente, il romanticismo, teso all'intuizione del divino, all'edificazione del sentimento, a soddisfare quella sete di infinito che l'illuminismo non aveva potuto spegnere. Il giudizio non muta: anche il romanticismo è al servizio del soggetto, è soggettivamente determinato, non sa adeguarsi al «rigore della vita piena» (*Fenomenologia*, I, 4), vuole essere edificazione: ma «la filosofia deve ben guardarsi dal voler produrre edificazione» (*Fenomenologia*, I, 7). Si ritrova il marchio della solitudine che contraddistingue la coscienza moderna, capace di avere occhi solo per se stessa ed «esclusa da un'essenza assoluta»; si ritrova «la singolarità della coscienza e di ogni essere come assoluto essere in sé e per sé» (*Fenomenologia*, II, 104). La certezza soggettiva, non avendo nulla di più alto con cui confrontarsi, «non è più opinione, ma piuttosto la verità assoluta» (*Fenomenologia*, II, 104)<sup>11</sup>. Ogni uomo, solo con se stesso, è anche assoluto a se stesso.

<sup>11</sup> Così Hegel nelle lezioni berlinesi darà voce al verbo illuminista: «Io so-

Ne discende il principio operativo che guida la prassi della modernità: «Tutto è utile» (*Fenomenologia*, II, 106). Se il singolo è l'assoluto, tutto si deve uniformare ai suoi desideri e ogni cosa è ridotta a strumento. Ma «come all'uomo tutto è utile, così lo è anch'egli ugualmente» (*Fenomenologia*, II, 107). Quasi due secoli fa, l'essenza del capitalismo e della nostra civiltà mercantile veniva colta da Hegel con lucidità cristallina.

Le pesanti critiche contro il proprio tempo scandiscono anche, e forse soprattutto, le opere della maturità. Nella *Prefazione* alla prima edizione della *Scienza della logica* leggiamo: «Mentre la scienza e l'ordinario intelletto si davano così la mano per lavorare alla distruzione della metafisica, parve prodursi il singolare spettacolo di un popolo civile senza metafisica – simile a un tempio riccamente ornato, ma privo di santuario», per concludere paragonando la comprensione dell'esistenza della modernità al «sereno mondo dei fiori, fra i quali, com'è noto, non ve ne sono di neri» (*Logica*, I, 4). La *Prefazione* alla seconda edizione, composta poco prima di morire, si conclude – in quella che è probabilmente l'ultima frase scritta da Hegel – «nel dubbio che il rumoroso tumulto dei nostri giorni e l'assordante loquacità dell'immaginazione, che trae vanità dal limitarsi ad esso, lasci ancora campo all'interesse per la serena calma della conoscenza semplicemente pensante» (*Logica*, I, 22).

*L'Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* inizia e finisce con la questione di Dio esaminata in stretta polemica col sentire moderno, e molto spesso ritorna sulla «miseria dei tempi nostri», la cui ignoranza metafisico-religiosa è tale «che sono ridotti a riedificare nelle loro chiese l'altare, che già tanti secoli addietro si trovava in Atene, dedicato al dio ignoto!»

no l'affermativo in genere, buono. Ogni contenuto oggettivo, leggi, verità, doveri, svanisce per me; io non li riconosco, non c'è niente di oggettivo, nessuna verità; Dio, l'infinito, è per me un al di là, separato da me. Il contenuto non vale per sé; non ha alcuna affermazione in se stesso, ma è solo buono perché è posto dall'Io, per la convinzione dell'Io» (*Religione*, I, 126), commentando: «Il finito che si aumenta sino all'Infinito è solo astratta identità, vuota in se stessa, la più alta forma della falsità, la menzogna, il male» (I, 130).

(*Enciclopedia*, § 90). Per mostrare un'interessante concretizzazione dell'attacco hegeliano alla modernità va segnalata l'affermazione secondo cui «la religione è per l'autocoscienza la base dell'eticità e dello Stato. Può dirsi l'errore mostruoso del nostro tempo questo voler considerare tali cose inseparabili come separabili tra loro, anzi come tra loro indifferenti... I principi della ragione della realtà hanno la loro ultima e somma garanzia nella coscienza religiosa, nella sussunzione sotto la coscienza della verità assoluta» (*Enciclopedia*, § 552).

Nella *Prefazione ai Lineamenti di filosofia del diritto* Hegel sottolinea la necessità di «trar su la filosofia dalla ignominiosa decadenza nella quale è sprofondata nei nostri tempi» (*Diritto*, § 4), decadenza data dal fatto che «dal filosofare del nostro tempo il cercare è risparmiato e ciascuno è sicuro, così come egli sta in piedi e cammina, di avere questa pietra [la pietra filosofale] in suo potere» (*Diritto*, § 7). Il risultato è che tale «sedicente filosofia ha espressamente enunciato che il vero stesso non possa venir conosciuto, bensì che il vero sia quel che ciascuno intorno agli oggetti etici si lasci sorgere dal cuore, dall'animo e dall'entusiasmo» (*Diritto*, § 8). Ma la prospettiva della vera filosofia deve essere un'altra: quella di uscire «dalla brodaglia del cuore, dell'amicizia e dell'entusiasmo» e giungere alla «venerazione per una verità essente in sé e per sé» (*Diritto*, § 9). In questi tempi però, conclude amaramente Hegel, «la conoscenza concettuale di Dio e della natura fisica e spirituale, la conoscenza della verità è dichiarata per una presunzione insensata, anzi peccaminosa» (*Diritto*, § 12).

Lo stesso insistente motivo ritorna nei cicli delle *Lezioni*. Nel discorso inaugurale all'università di Heidelberg, quando a 46 anni venne nominato professore di filosofia, Hegel dichiara che «mai questa scienza presentò così misero aspetto come nei nostri giorni, mai sornuotarono talmente la vuotaggine e il confusionismo»<sup>12</sup>. Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, dopo aver nuovamente constatato l'imporsi del sentimento soggettivo, unico strumento al quale si riconosce la possibilità di par-

<sup>12</sup> Riportato nel primo volume delle *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1981, 3.