

AA.VV., *Cristo nel pensiero contemporaneo*,
Edizioni Augustinus, Palermo, 1988

IV

MISTICA CRISTIANA E FILOSOFIA DOPO HEGEL

Vorrei formulare l'augurio e la speranza di essere in grado di ottenere e meritare, durante il cammino che stiamo iniziando, la Loro fiducia. Ma innanzitutto io non ho altra pretesa che questa: che Loro portino con sé la fiducia in questa scienza, fede nella ragione, fiducia e fede in se stessi. Il coraggio della verità, la fede nel potere dello Spirito, sono la prima condizione dello studio della filosofia; l'uomo deve così rendere onore a se stesso e sentirsi degno dei valori supremi.

Così, il 22 ottobre 1818, a Berlino, Hegel si rivolgeva ai suoi ascoltatori, iniziando le sue lezioni. La ragione e la fede sono qui ben presenti, in evidenza, con un significativo rapporto: fede nella ragione, fede nello Spirito, di cui la filosofia è scienza.

Come ognuno di voi sa, Hegel era convinto di rappresentare un punto conclusivo, di compimento, nella storia della filosofia. Questo non nel senso, presuntuoso ed assurdo, di avere esaurito l'intero pensiero — una pretesa che, peraltro, noi non gli concederemo —, ma nel senso della filosofia occidentale, ovvero della filosofia cristiana: quella riflessione che ha in comune con la religione (sempre cristiana, ovviamente) l'oggetto, ovvero l'Assoluto in sé e per sé. Hegel era convinto di avere esaurito questa filosofia e, dunque, in certo senso anche il cristianesimo.

Mi propongo di trattare qui, brevemente, della fondatezza di questa 'pretesa' hegeliana. Tralasciò, per brevità, il problema storico della ricezione e della fortuna di Hegel. Tutti voi sapete che per lungo tempo (finché durava l'egemonia idealista gentiliana e crociana) si è ereditato ad Hegel come assoluto immanentista, negatore radicale di ogni trascendenza, riassorbita all'interno del pensiero. Tale valutazione non è mutata neppure col venir meno di quella egemonia e con l'inizio del predominio marxista, anche se, a dire il vero, questa corrente ha sempre avvertito un certo disagio nei confronti di Hegel, dal quale non si riuscivano a togliere certi sentori teologici e che restava, perciò, in certo senso, sospetto. Ai nostri giorni, invece, il carattere cristiano della filosofia hegeliana è ormai sem-

pre più chiaro. Si disente, certo, sul significato e sulla portata di questo carattere, ma esso non è più messo in discussione. Mentre, ancora quaranta anni fa, Barth si chiedeva come mai Hegel non è divenuto per i protestanti quel che Tommaso d'Aquino è per i cattolici, come sarebbe stato naturale e come Hegel stesso desiderava, oggi mi pare che ci si stia avviando rapidamente al recupero, almeno parziale, della filosofia hegeliana da parte delle Chiese. Che Hegel non si comprenda fuori del cristianesimo è assolutamente fuori di dubbio: come scriveva Heidegger nel 1969, se si abbandona la posizione fondamentale di Hegel, ovvero la metafisica teologico-cristiana, il mulino della dialettica macina a vuoto, perché solo in essa la dialettica ha il suo elemento e il suo sostegno. Diverso, naturalmente, è il problema di quanto Hegel possa dare 'ristoro' al cristianesimo stesso e alle Chiese; ma di ciò non parliamo qui, ora.¹

Dicevamo dunque della pretesa di Hegel di rappresentare una conclusione nella filosofia intesa come ricerca dell'Assoluto, e dunque un compimento nella filosofia cristiana. Cosa significa questo? In che senso Hegel è andato al fondo del cristianesimo? Se il significato del cristianesimo è l'incarnarsi della verità nell'uomo, il passaggio del divino nell'umano; se la verità è non più solo sostanza — nella sua oggettività, nel suo duro esser-altro —, ma anche soggetto, allora l'Assoluto non è altro, ma lo Spirito stesso, qui ed ora. Non ci si può scandalizzare se Hegel dimostra così di aver preso sul serio il contenuto teologico del concetto di *incarnazione*, non come banale mito gnostico, ma nel suo senso filosoficamente più rilevante (che è poi quello della grande tradizione teologica antica e medievale — di quei teologi, nota Hegel, che non facevano, come ora i nostri, solo critica e storia, comportandosi come impiegati di una casa di commercio, che tengono i libri e i conti di una ricchezza a loro estranea che passa per le loro mani, ma senza diretta partecipazione, come dei salariati²). Non si può ridurre il cristianesimo alla *devozione*, come i nostri teologi vorrebbero, mettendo in disparte la dottrina della divinità di Cristo, col pretesto che proviene, come quella della Trinità, dalla filosofia greca, dalla scuola alessandrina, dai neoplatonici. Se pur si deve concedere che i Padri della Chiesa hanno studiato la filosofia greca, è tuttavia indifferente da dove sia venuta quella dottrina; la questione è solo di sapere se essa è vera in sé

¹ Per il riferimento a BARTH cfr. *Dio protestantesimo Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich 1947, p. 343. Per quello a HEIDEGGER, cfr. la «*Neue Zürcher Zeitung*» del 21.9.1969. Più in generale, su questo problema si veda l'ampio lavoro di HANS KÖNG: *Incarnazione di Dio, introduzione al pensiero teologico di Hegel, protagonisti a una futura cristologia*, tr. it. Brescia 1972.

² Cfr. *Lezioni di Filosofia della Religione*, tr. it., Bologna 1973; vol. I, pp. 103, 290, 34-85 ecc.

e per sé.³ Hegel difese fino in fondo la necessità di pensare razionalmente il cristianesimo, pena la sua scomparsa nel sentimentalismo devozionale, in cui

Dio è un prodotto storico della debolezza, della paura, della gioia o della speranza egoistica o della cupidigia e avidità di dominio. Ciò che ora si radica nel mio sentimento è soltanto per me, il mio, non il suo stesso, non ciò che sussiste in sé e per sé.

Bisogna mostrare, invece, che 'Dio non ha come radice solo il sentimento, che non è puramente il mio Dio'.⁴ Difese questa necessità, e il suo lavoro, con grande calore e anche con sdegno (vedi ad esempio la Prefazione alla terza edizione dell'*Enciclopedia* del 1830, in cui fa appello a Cristo stesso contro i suoi calunniatori⁵). Qualcuno si scandalizzò alla commemorazione funebre che di Hegel fece l'amico e collega Marheineke:

Simile al nostro Redentore, il cui nome ha sempre glorificato nel suo pensiero e nelle sue azioni, nella cui dottrina divina riconobbe l'essenza più profonda dello spirito umano, e che, come figlio di Dio, si espose volontariamente alla sofferenza e alla morte, per ritornare in eterno come spirito nella sua comunità — così anche egli ha fatto ora ritorno alla sua vera patria, prevenendo, attraverso la morte, alla resurrezione e alla gloria.⁶

C'era davvero da scandalizzarsi? È vero che nella sua filosofia l'uomo si mette al posto di Dio?

³ *Ibid.*, p. 102.

⁴ La citazione è fatta da W. PANNENBERG, in «Il significato del Cristianesimo nella filosofia di Hegel (*Questioni fondamentali di teologia sistematica*, tr. it., Brescia 1975, pp. 518-519) ed è tratta ancora dalle *Lezioni di Filosofia della Religione*, cit.

⁵ «Quell'attacco alla persona, sferrato in nome di estermità assai specifiche della religione, si è mostrato nella pretesa orrenda di voler sentenziare sui sentimenti cristiani di un individuo sulla base della propria autorità e di bollarli con il sigillo della dannazione nel mondo e per l'eternità... È stata rivolta a una filosofia moderna l'accusa infame che in essa degli uomini si mettono al posto di Dio; ma di fronte all'accusa di aver tratto false conseguenze, sta una ben diversa e reale arroganza, quella di erigersi a giudici del mondo, di condannare i sentimenti cristiani degli individui e di esprimere loro la riprovazione più profonda. Lo Schiboleth per questa arroganza è il nome del Signore Gesù Cristo, è l'assicurazione che il Signore dimora nel cuore di questi giudici. Cristo afferma (Mt. 7, 20): 'Voi dunque li riconoscerete dai loro frutti'; l'insolenza estrema del rigettare e del condannare non è però un buon frutto. E prosegue: 'Non chiunque mi dirà: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli; molti mi diranno in quel giorno: Signore, Signore, non abbiamo noi profetato in tuo nome? E in nome tuo cacciato demoni e compiute in nome tuo molte azioni? Ma io allora obietterò loro: Io non vi ho mai conosciuti; allontanatevi da me, voi tutti operatori di iniquità!'. L'impressionante pagina è citata da KÖNG, o.c., p. 493.

⁶ Cit. in KÖNG, o.c., p. 495.

Ora che siamo al centro del problema, credo che ciascuno di noi avverta un certo disagio. Perché questo 'scandalo' lo abbiamo già sentito: 'non è costui il figlio del falegname?' Non sono blasfemie, empie, atee (in quanto, riportando il divino all'umano, sembrano 'negarlo'), le affermazioni 'Io sono la Verità',⁷ 'Chi vede me, vede il Padre'? Non avevano ragione i giudei a scandalizzarsi? Soltanto la nostra secolare abitudine al cristianesimo, che è poi una secolare desuetudine col pensiero, con lo spirito, e forse con Cristo stesso, ci permette di prendere per ovvie, oggettive, quelle parole, e di non scandalizzarci.

Ogni religione va a fondo, con il suo complesso di rappresentazioni mitiche, ma anche con i suoi culti, con i suoi riti, là dove l'Assoluto non è più altro ed è diventato soggetto: dove si pronuncia quell'*ego sum veritas*. Qui scompare ogni dipendenza, ogni alterità dall'essere. Qui il soggetto non è più l'io personale, nel suo condizionamento spazio-temporale, ma il soggetto assoluto. Qui si indica il passaggio dallo psicologico-carnale allo spirituale. La verità è diventata soggetto non nel senso relativistico, protagoreo, psicologico, ma nel senso dell'assoluto come spirito.

Nel cammino descritto nella *Fenomenologia* si assiste al farsi, all'emergere, dello Spirito, appunto. Il soggetto diviene assoluto dopo che è naufragato, morto, con dolore e disperazione, rischiando da vicino la 'notte' della follia, l'io determinato, psicologico.

Qui la pretesa hegeliana di cui dicevamo all'inizio si dimostra fondata. Qui poteva ben dire di aver esaurito un cammino. Hegel ha davvero mandato a fondo ogni contenuto che voglia stare in piedi da solo, mostrando che esso sta per un dato psicologico, per un legame, che si rivela infondato, e che trova la sua legittimità solo come momento di una totalità. In questo senso egli ha 'divorato' le filosofie, che non sono se non grosse ed elaborate ideologie a difesa dello psicologico, e, di fatto, dopo Hegel la filosofia in senso forte non è più esistita. Perché lo psicologico viene distrutto dalla conoscenza del determinismo: un pensiero terribile, che non si può sopportare altro che con una grande fede nella verità e pagando il prezzo di una morte — quella, appunto, dell'io psicologico. Quanto lo psicologico sia, non ha importanza: non è una conoscenza quantitativa, e dunque in qualche modo sempre aumentabile (il che renderebbe vana la pretesa di aver compreso, di essere andati al fondo). Una volta per sempre si scopre che ogni contenuto è determinato, legato e dipendente da un fine, ma questo sempre in-fondato, e, dunque, tutto quanto relativo, vano (fine

⁷ *Lc.* 4, 22; *Mt.* 13, 55.

⁸ *Giuc.* 14, 6; 13, 9.

di ogni verità, di ogni valore; dolore che si esprime nella dura parola: 'Dio è morto').⁹

La comprensione della soggezione al determinismo — che la coscienza è subordinata alla vita, al sociale, che si pensa in funzione e in dipendenza di ciò che si è e che si fa (dei bisogni, dei legami, degli scopi) — per un verso legittima tutto, ma per un altro tutto distrugge. Per un verso il filosofo è colui che conosce e comprende tutti i contenuti, tutte le dottrine, ovvero tutti i tipi di vita — tutto padroneggiando, tutto spiegando. Per un altro, vanifica ogni scelta e ogni contenuto corrispondente, reso vano di fronte al tribunale della verità. Qui si dispiega l'orrenda catena dei contenuti, l'orrore del sociale e della forza che ci domina; l'esistenza con l'unico valore della sensazione animale, variamente mascherata.¹⁰ Qui, nel punto di maggior crisi, v'è però il punto di massima razionalità, di massima chiarezza, ed anche di maggior fede. Perché la ragione non si sgomenta, non cede, non si abbandona al particolare, ma si mantiene salda nell'orientamento verso la verità. La assenza di valori, l'universale determinismo, non fanno sbigottire la ragione hegeliana, proprio perché essa è ragione, non banale ragionamento (*logos*, non *loghismòs*):¹¹ non è a servizio di questa o quella tesi, di questo o quell'interesse, ma della verità. Essa non perde mai l'oggetto, l'orientamento, la direzione all'Assoluto, ed è perciò intimamente fede, che non ripiega su surrogati. Il filosofo, dice Hegel, è come il sacerdote che entra nel santuario ove arde la luce della verità; gli altri sono dediti agli interessi particolari: il denaro, il potere, la donna.¹² Perché non si tratta di facoltà razionali astratte, come non si tratta soltanto di una ricerca astratta, ma di tutta una vita, di tutto l'essere. Qui è tutto l'uomo, tutto l'io, che passa coraggiosamente attraverso all'annientamento dello psicologico, della immediatezza, dell'io, incapace ormai di trovarsi come anima, come soggetto a se stante, in mezzo al fluire dei contenuti. E,

⁹ *Cfr. Fenomenologia dello Spirito*, a cura di Marco Vannini, Firenze 1986, pp. 59-60. Alla introduzione a questo volumetto rimandiamo anche per una più ampia trattazione degli argomenti qui, per brevità, solo accennati.

¹⁰ Si veda, ancora nella *Fenomenologia dello Spirito*, la parte relativa al 'Regno animale dello spirito e l'inganno, o la cosa stessa': la descrizione della società borghese e del suo individualismo, 'un gioco delle individualità l'una contro l'altra, nel quale esse ingannano e trovano ingannate ciascuna se stessa, e le altre reciprocamente' (tr. it. di E. De Negri, Firenze 1960, vol. I, p. 345).

¹¹ Sono i termini che compaiono in Plotino, indicanti rispettivamente il vigore della intelligenza che contempla (*Enneadi* V, 5, 8) e il ragionamento dipendente dalle cose, inferiore alla saggezza (*Enneadi* IV, 4, 12).

¹² «I filosofi sono più vicini al Signore di coloro che si cibano delle briciole dello Spirito... I filosofi sono i mistici che hanno collaborato e assistito al ritorno nei più profondi recessi del santuario; gli altri hanno i loro interessi particolari: il potere, la ricchezza, la donna» (*Lezioni di Storia della Filosofia IIII*, Firenze, 1967, pp. 89-90).

infatti, tra gli interessi bisogna notare quello, tutto particolare ma più forte di tutti, che è la *salvezza dell'anima*. Si rileggano, nella *Fenomenologia dello Spirito*, le pagine sulla 'lotta dell'Illuminismo con la superstizione'; là dove all'intellettualismo al servizio di interessi utilitaristici corrisponde, in una falsa opposizione ma in una reale coincidenza, l'utilitarismo religioso — in spregio alla parola evangelica: 'chi vorrà salvare l'anima, la perderà'.¹³

Qui, infatti, è stato mandato a fondo anche il cristianesimo, in quanto complesso di rappresentazioni e credenze. Anche per esso la comprensione, l'esperienza (avere cuore e mente di Cristo: *Fil.*, 2, 5) significa scoprirlo nella sua determinatezza, ovvero nel suo legame con *un* tipo di vita; così come è per ogni altra realtà storica. Si riscopre in noi stessi Cristo, quando i pensieri e la vita sono simili ai suoi (*Quidquid dicit sacra scriptura de Christo, hoc etiam totum verificatur de omni bono et divino homine*).¹⁴ Qui la alienazione religiosa è stata sconfitta non dal punto di vista illuministico banale, ma dal punto di vista religioso, ovvero da quella ragione che è, insieme, fede, e punta risolutamente alla verità assoluta, e che perciò non indietreggia davanti a niente, non mantiene orticelli separati ed esclusi. La fine di ogni oggettivismo è in Hegel, come tutti sanno, l'emergere dello spirito.

Infatti qui è andato a picco l'io psicologico — tutto ciò che è 'naturale', sotto il dominio della forza (si pensi all'*Etica* di Spinoza, il capolavoro che sta, per così dire, alle spalle di Hegel). La fine dello psicologico è la morte dell'uomo vecchio, dell'uomo carnale, di cui parla l'Apostolo, e la nascita dell'uomo spirituale, dell'uomo nuovo.¹⁵ Non si può non sottolineare questo agostinismo di Hegel, nonostante le tante differenze, per la comune eredità paolina. La fede è conoscenza dello spirito nello spirito,¹⁶ luce interiore, al di sopra di ogni esteriorità o autorità. E lo spirito è opposto alla immediatezza, alla carne (si rileggano le frasi di S. Agostino sulla differenza tra cristiani 'carnali', cristiani della concupiscenza e del timore, e cristiani veri, cioè spirituali.¹⁷ Linguaggio certo desueto ai nostri tempi).

¹³ Sul significato di 'fede' in Hegel e sul suo intimo rapporto con la ragione, mi permetto rinviare al mio *Dialettica della fede*, Casale Monferrato 1983.

¹⁴ La frase è di Eckhart. Appartiene al gruppo delle proposizioni censurate dalla bolla pontificia «In agro dominico» del 27 marzo 1329 (Cfr. ECKHART, *Opere tedesche*, a cura di M. Vannini, Firenze 1982, p. XV).

¹⁵ Cfr. II Cor. 4, 16; Ef. 3, 16.

¹⁶ La definizione è già presente nei cosiddetti *Scritti teologici giovanili* (la si trova infatti in *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*), II, II, Napoli 1977, vol. II, p. 402.

¹⁷ *De vera religione*, cap. XXVIII. Sul legame tra Agostino e il neoplatonismo, cfr. la mia introduzione al *De vera religione*, Milano 1987.

Vorrei chiarire ancora un poco questo nodo dell'inveramento/superamento del cristianesimo, che in Hegel si dispiega compiutamente. Finito l'oggettivismo, e con esso ogni rappresentazione di Dio come altro, diventano oggetti inservibili anche le teologie non speculative. Esse, infatti, sono limitate dalla oggettivazione di una esperienza, anche molto importante (pensiamo ad esempio alla riflessione agostiniana sulla grazia), riportandola in un quadro «altro» — Dio che fa, non fa, aiuta, non aiuta, ecc. —. Allora tutto diviene astratto, rigido, e perciò 'falso'; a volte assurdo o anche peggio. Perché questo? Perché questo oggettivare? Qui si ripropone, a un livello diverso, più alto e dunque più grave, il legame che era già nello psicologico. Diciamo, schematicamente, che si ripropone nello spirito: rimandare all'oggetto, al divino, in modo determinato, determina lo spirito e perciò lo nega in quanto spirito. Perciò deve tornare la credenza, il contenuto non analizzato, l'autorità indiscutibile, il libro 'sacro' e la 'lettera': in breve, tutto il repertorio dell'utilitarismo religioso — l'altra faccia del povero illuminismo. Ad esempio, nella polemica contro Pelagio, Agostino definisce il cristianesimo come credenza in Cristo salvatore, e nega la tesi avversaria argomentando così: se essa è vera, sarebbe vana la croce di Cristo; dunque, *ne evacuetur crux Christi*, deve essere falsa. Qui una oggettività irrisolta, una data storica, regge evidentemente una irrisolta realtà psicologica, o il porsi dello spirito come autorità, e dunque ancora come oggettività, finitezza, forza — negazione dello spirito stesso. Si faccia caso a questo: anche Hegel ritiene che il fatto, l'elemento essenziale del cristianesimo, sia la croce, la passione e morte di Cristo (non la dottrina morale, o cose del genere). Nelle *Lezioni di Filosofia della Religione*, concludendo una riflessione su Cristo iniziata trenta anni prima, in giovinezza, dice che è essa a rivelare Dio come Spirito:

La natura di Dio, lo Spirito, è sviluppata in questa storia per la comunità... Dio è movimento assoluto in se stesso, movimento che è lo Spirito e questo movimento è qui rappresentato nell'individuo... A ciò sono state rimpicciolate molte false rappresentazioni, ad esempio il sacrificio della morte dà la spinta all'opinione che Dio sia un tiranno che chiede sacrifici, ma questo è falso... Al contrario, la natura di Dio è spirito e allora la negazione è il momento essenziale. Nella morte di Dio l'alterità, il negativo, la finitezza, sono conosciuti come momenti della stessa natura divina... Qui è contenuta la più alta idea dello Spirito.¹⁸

È chiara qui la differenza con le teologie non speculative, oggettivistiche (che, per inciso, Hegel definisce 'false'). La differenza è ancora più chiara da quello che segue: dopo il terribile pensiero che Dio è morto, che

¹⁸ *O.c.*, vol. II, p. 369.

tutto ciò che è eterno, che è vero, non è, Dio ritorna in vita. Ma, si badi bene: la resurrezione appartiene essenzialmente alla fede. Il Cristo è apparso dopo la sua resurrezione solo ai suoi amici: questa non è una storia esterna per gli increduli, ma è solo una manifestazione per la fede¹⁹ — ovvero per la conoscenza dello spirito nello spirito. Si sa in se stessi la resurrezione, ovvero che lo spirito sa mantenersi presso la morte e in essa vivere, 'magica forza che trasforma il negativo nell'essere'.²⁰ Qui non c'è un appello alla exteriorità, che andrebbe poi sempre compresa (in che senso Cristo e la croce salvano?); la verità non è posta *in alio*, ma in se stessi. Sei tu che generi la Parola,²¹ o, come dice il Silesius:

Nascesse mille volte Cristo in Betlem, se in te non nasce sei perduto in eterno.²²

Qui il riferirsi a Cristo come altro che salva non è pietà e religione, opposta alla presuntuosa filosofia, ma il contrario. Ci si appoggia a un tu perché c'è un io, con la sua autoaffermatività. Il tu è la proiezione e lo specchio dell'io, e quando ti distacchi dall'io, quando esso scompare nel sé, nello spirito, scompare anche il bisogno del tu salvifico. Quando ha finito di bruciare il fuoco infernale dell'io, *tat tuam asi*: questo sei tu,²³ il divino si mostra come umano, il tu come io. In Hegel, come nella precedente mistica speculativa, è la logica interna al cristianesimo stesso — logica di verità come valore assoluto, e di ripetizione della esperienza di Cristo — a riportare tutto all'interno della coscienza, nello specchio della coscienza (*Gewissenspiegel*, l'esame di coscienza, dove è forte la radice *wissen*, sapere, di coscienza). È un principio di verità, anche ma non esclusivamente cristiano, e non di 'immanenza', quello che Eckhart formula con toni rigorosamente religiosi: *Nos non debemus scire de quocunque propter quid vel de quare extra nos, nec deum, nec creaturam... quia ad quocunque movemur aliter quam ex nobis, hoc totum est actus mortalis peccati*.²⁴

Era Hegel un grande mistico cristiano, come pensa ad esempio il Las-

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ «Lo spirito è questa forza sul perché sa guardare in faccia il negativo e soffermarsi presso di lui. Questo soffermarsi è la magica forza che volge il negativo nell'essere». (*Gen. d. Spiz.*, cit., vol. I, p. 26).

²¹ Mi riferisco qui allo splendido sermone di Eckhart «*Prædica verbum*», in *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vannini, Milano 1985, pp. 102 e ss.

²² A. SILESIS, *Il pellegrino ebraico*, I, 61, tr. it., Firenze 1927, p. 14.

²³ Sulle suggestive, profonde coincidenze tra la mistica indiana e quella cristiana (in particolare tra Sankara ed Eckhart), si veda lo studio di RUDOLF OTTO, *Mistica orientale, mistica occidentale*, tr. it., Casale Monferrato 1985.

²⁴ *Rechtfertigungsschrift II*, act. 31 (ed. G. THORV, *Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le manuscrit 33 b de la bibliothèque de Soest*, in *Arch. d'hist. doct. et lit. du M.A.*, I (1926-1927), p. 236).

son, oppure in lui non v'è più 'alcuna ombra di trascendenza', come dicono i suoi interpreti marxisti? Il fatto è che questo 'oppure' non sussiste. Per la loro ignoranza religiosa i marxisti non capiscono neanche Hegel, perché non sanno che la coppia oppositiva immanenza-trascendenza, prima di essere stata liquidata da Hegel stesso (e qui basta uno studente liceale a capirlo), era stata liquidata, in quanto opposizione, dalla teologia speculativa, medievale e, prima ancora, greco-antica. Spiegare in proprio, con la fiducia nel Logos, i contenuti teologici, non vuol dire affatto negarli, ma comprenderli; e questo comprenderli significa appunto farli propri, e non più altri. Hegel era dunque 'immanentista' come lo era Gesù, quando diceva 'chi vede me, vede il Padre', e, in questo stesso senso, anche 'atco'. (Faccio rapidamente notare che questi interpreti/accusatori di Hegel si muovono tutti entro il concetto illuministico di religione ed ateismo).

Dopo Hegel, dunque, appare ingenua e 'falsa' ogni teologia oggettivistica, in rapporto con un cristianesimo della devozione/appropriazione. Peggio, appare menzogna consapevole quando volesse costituirsi come 'senso alla vita' altrimenti mancante: tutto il repertorio emozionale, psicologico, con la sua proiezione teologica è liquidato come falso. In questo senso, non solo non si può capire Hegel fuori del cristianesimo, giacché solo in esso v'è l'esperienza della verità come soggetto: non solo Hegel è, come volle essere, un grande teologo cristiano, che ha compreso fino in fondo il senso della incarnazione — il divino nell'umano, l'umano nel divino —; ma, come dicevamo, rappresenta un punto di conclusione, e dunque di svolta. Perché la comprensione, l'inveramento del cristianesimo lo solleva, lo toglie (*aufheben*) in quanto cristianesimo, ovvero in quanto dottrina che ha in sé un valore unico e irripetibile. Il soggetto assoluto ha imparato anche esso a dire 'io sono la verità', e con ciò ha rimosso ogni senso di dipendenza da altro. Esso parla, come Cristo, 'come avente autorità'. Non a caso l'*Enciclopedia* hegeliana si chiude con il brano della *Metafisica* di Aristotele (XII, 7) che parla di Dio come pensiero di pensiero: sua proprietà è la vita, perché l'atto dell'intelletto è vita, ed egli è appunto quest'atto, e l'atto divino, nella sua essenza, è vita ottima e eterna. Questo è, per Hegel, il più alto concetto di Dio.

Che Hegel abbia dunque esaurito il concetto cristiano di Dio, ovvero la dogmatica trinitaria, credo che si possa concedere. Così come credo che si sia spinto molto avanti nella comprensione della esperienza spirituale cristiana e del significato della *unitas spiritus*,²⁵ della unità con Dio nello

²⁵ «Si chiama unità dello spirito non tanto perché lo Spirito-santo la dispone o vi appone lo spirito dell'uomo, ma perché essa è lo stesso Spirito santus», dice Guglielmo di S. Teodorico, *Lettera d'uovo*, tr. it., Firenze 1983, p. 251.

Spirito. Però tutto questo è stato compiuto all'interno di una tradizione metafisica, quella che identifica Dio con l'essere e con lo spirito (*nous*). Qualcosa viene escluso: la concezione platonica di Dio come al di là dell'essere (*epàkeina tes ousias*), e dunque anche al di là del pensiero, dal momento che lo stesso è pensare ed essere (*to gar autò noein kai einai*). È, a questo proposito, molto significativo che Hegel, pur apprezzando tanto il neoplatonismo, abbia profondamente sbagliato nel 'leggerlo' (e lo stesso ha fatto Schelling, non a caso). Egli, infatti, compie un madornale errore, attribuendo all'Uno neoplatonico il pensare e l'essere, riconducendolo così al proprio concetto di Assoluto e facendolo identità di pensiero ed essere.

Che l'Uno di Proclo non abbia bisogno di giungere a perfezione per mezzo della negazione creativa, in quanto è già da sempre ciò che è, né faccia nascere da se stesso qualcosa di più perfetto perché più differenziato; questo è qualcosa che non può o non vuole entrare nell'orizzonte di comprensione di Hegel.²⁶

Un Uno non pensante, non 'essente' (pensiero ed essere compaiono nella prima ipostasi neoplatonica, appunto quella dello spirito), rimane fuori del preconetto hegeliano. Ciò che muove Hegel, infatti, non è il problema del rapporto tra uno e molti, ma quello della struttura di pensiero del soggetto assoluto.²⁷ L'orizzonte entro cui Hegel si muove è, infatti, quello biblico-cristiano, che parte dall'*ego sum qui sum* dell'*Esodo*. È a partire dalla concezione di Dio come essere che si giunge a determinarlo come assoluto volere (fine osservazione di Schelling sui profondi, intimi rapporti tra essere e volere), assoluto potere, assoluta libertà. *Esodo* 3, 14 significa infatti: sarò presente a chi vorrò; come, più avanti, 'avrò misericordia di chi vorrò, e avrò clemenza di chi mi piacerà'.²⁸ È su questa strada che il soggetto assoluto, pensiero e libertà assoluta, si riconosce nel Dio pensato nello stesso modo. L'*ego sum veritas* deriva, e corrisponde, a quell'*ego sum qui sum*.

Ed è qui che la ragione si ferma, perché si ferma la fede. Essa ha esaurito il suo compito; ha condotto all'Assoluto. Come il discepolo di Sais, ha scoperto dietro il velo che la dea non è altro che l'uomo stesso, 'il libero e cosciente spirito'.²⁹ La filosofia è come la civetta, l'uccello sacro a Minerva, che spicca il volo al tramonto, quando le attività umane sono finite.

²⁶ W. BEIERWALTES, *Platonismo e idealismo*, tr. it., Bologna 1987, p. 197.

²⁷ *Ibid.*, p. 186.

²⁸ *Ibid.*, p. 16-18.

²⁹ *Lezioni di Fil. d. Rel.*, cit., vol. I, p. 544.

Tutto comprende, tutto spiega, ma solo perché qualcosa è finito: esso si lascia riconoscere, ma non ringiovanire.³⁰ È come se, implicitamente, Hegel riconoscesse determinata anche la comprensione, il pensiero nella sua attività totalizzante. È come se lo spirito, tutto avendo in sé compreso, fosse sazio, ovvero stanco (*satt=sad*), perfetto, ovvero morto (*teleias*). Come se gli fosse venuta meno la gioia della vita, la lieta apertura alle cose. E si comprende bene il perché: nuove visioni del mondo, nuove religioni, costringerebbero a cominciare tutto da capo, mettendo tutto da una parte, rinunciando a ogni conciliazione col presente. Occorrerebbe mettere in gioco l'esistenza concreta e i suoi legami; pensare la filosofia non più solo come comprensione (il proprio tempo compreso nel pensiero), ma come vita, alla maniera — guarda caso — di quegli antichi filosofi.

In modo solo apparentemente marginale, dopo aver sottolineato gli aspetti di profonda vicinanza tra idealismo e platonismo, particolarmente nella gnoseologia, Beierwaltes nota³¹ che, però, la differenza è comunque chiara, nonostante le analogie, giacché l'estasi presuppone l'ascesi — altrimenti Dio rimane un puro nome —, e cita *Enneadi*, II, 9, Mette conto vedere brevemente questo testo. È quel trattato *Contro gli gnostici* che rappresenta una delle più belle e fiere proteste della ragione contro il soggettivismo religioso, contro il sentimentalismo, che introduceva potenze fantastiche, libri sacri, riti magici, per i bisogni della salvezza individuale. Questa è per Plotino mancanza di tenuta intellettuale, ma soprattutto morale. Significa non cercare *to kalòn* e *ten aretèn*, ma il piacere, di cui la salvezza è stretta parente; significa non avere nessuna dottrina della virtù; ignorare le considerazioni degli antichi, così numerose e belle; non indicare come si acquista la virtù, come la si possiede, come si purificano e guariscono le anime. Ma è del tutto superfluo dire «rivolgetevi a Dio», se non si insegna questo rivolgersi. Come se si potesse farlo senza astenersi dai piaceri, restando dominati dalle passioni. Conclude qui Plotino: *aretè men oun eis tèlos proioùsa kai en psychè enghenomènè metà fronèseos theòn deiknysin: àneu dè aretès alethinès theòs legomènos ònoma estin*. La virtù giunta a compimento e vivente nell'anima, insieme con la saggezza, mostrano Dio; senza la vera virtù, Dio è un mero nome.

La virtù è quella che anche noi chiamiamo — o almeno chiamavamo, perché la stessa parola sembra scomparsa dal linguaggio filosofico, e anche da quello religioso — tale, ma al suo apice, per i neoplatonici, è la capacità di tutto rimuovere, fare oggetto se stessi e ogni sintesi e porre tutto

³⁰ Prefazione ai *Lineamenti di Filosofia del Diritto*, tr. it., Bari 1974, p. 20.

³¹ *O.c.* p. 154.

risolutamente via (*âfote pântaz: Abgeschiedenheit*).³² Questo è un cammino non mai concluso, perché non sono mai concluse ragione e fede, che sempre sono *epèkeina tes oustias*, ovvero che relativizzano anche i fondamenti della metafisica. Concetti 'supremi' come quelli di essere, pensiero, spirito, ecc., vengono anche essi visti nella loro determinatezza, nella loro finitezza, nel loro condizionamento storico, culturale, ma soprattutto nella loro dipendenza dall'io. Esso, la sua sussistenza, è il fondamento di tutta la costruzione, metafisica o no. Ma quando, per dirla con Eckhart, 'l'uomo interiore sfugge al suo proprio essere' ed è sempre 'oltre', mettendo da parte ogni metafisica, in quanto affermativa di sé, sfugge allora a se stesso non solo come psiche, come soggetto psicologico, ma anche come pneuma, come soggetto spirituale, o assoluto. Esso appare infatti come la riproposizione su un piano più alto, più nobile, certo, ma anche per questo più forte, dell'io psicologico. L'io spirituale non vuole più, apparentemente, il sensibile; vuole i valori, la verità, la luce. Ma, in quanto *volontà*, esso deve tornare nella determinazione, nella finitezza; in quanto *volontà* è altro da Dio. Allora quell'*ego sum veritas* appare come la suprema affermazione di valore, la suprema affermazione dell'io, di cui la dogmatica trinitaria, lo schema triadico Padre-Figlio-Spirito (ovvero *monè, pròodos, epistrafè*) è il migliore sostegno. Si spiegano allora tante contraddizioni interne al cristianesimo, proprio nella sua forma più alta, non solo a livello teologico (si pensi al 'mistero' trinitario), ma anche psicologico e morale. Penso qui a quella torbida mescolanza di umiltà e orgoglio, di comprensione e di condanna — diciamo pure di amore e di odio — che manifestano anche e proprio le grandi personalità, come Paolo, Agostino, Lutero. Qui, direbbe Plotino, o Eckhart, c'è ancora un legame. Non al denaro, non alla donna, non al potere, forse, almeno nelle sue forme politiche consuete, ma un legame c'è. L'io brucia ancora, e intorno ad esso si costruisce la teologia, o la filosofia.

Ora, non c'è dubbio che la filosofia neoplatonica, proprio per il suo tutto rimuovere, non sia e sappia di non essere cristiana. Per quanto il cristianesimo debba tanto, come filosofia e teologia, al neoplatonismo (proprio Agostino si può prendere ad esempio), i neoplatonici furono spesso conseguenti nemici della visione biblica e cristiana di Dio, dell'uomo, del mondo, della storia. Non intendo dunque fare avvicinamenti indebiti. Però, per concludere, voglio sottolineare che la strada neoplatonica del distacco da tutto non prende affatto congedo dal concetto di Dio. Scompare

³² Il «begli via tutto» di PLOTINO (*Enneadi*, V, 3, 17) corrisponde perfettamente al «distacco» che dà il titolo a un trattato di Eckhart (cfr. *Opere tedesche*, cit.).

il Dio determinato nei modi (magari come puro essere: estremo raffinamento della volontà; modo per eccellenza della appropriazione), ma appare il *Deus sine modis*. Non più *Gott*, il dio dello psicologico o comunque dell'io — determinati entrambi come *nous-pneuma*, ma la *Gottheit*. Non il fondamento (*Grund*), ma l'abisso (*Abgrund*), che tutto manda a fondo e che riapre in ogni istante, sempre nuovo e crescente, il lieto stupore di fronte alle cose (quello stupore che era, come diceva Platone, l'inizio della filosofia, e che la filosofia stessa non può uccidere). Riapre in ogni istante la lieta apertura alle cose (*Offenheit zu den Dingen*), questa fiducia, questa fede, che altrimenti era andata conclusa e perduta, come appunto in Hegel, in cui tutto è saputo e non v'è più stupore. La *divinitas* non è meno reale del *deus*. Essa corrisponde a una diversa esperienza: all'estatico dimenticare di se stessi, alla gioia di essere 'un puro nulla', e, in quanto tale, sprofondare sempre di più nell'*Abgrund* di Dio, che è anche esso *ein lautes Nichts*.³³ Qui, in quella apertura all'essere che è *dopo* la virtù *eis telos proioûsa*, v'è sempre un *epèkeina*, v'è sempre un al di là.

Qui si è preso congedo dal cristianesimo, almeno in quanto ci è giunto come rappresentazione, e poi teologia e filosofia — sia nelle sue radici bibliche, sia in quelle greche —; dalle sue forme più ingenuie a quelle più elaborate, di cui Hegel è certamente una delle più grandi. Ma questo distacco, questo prendere congedo, non è forse ancora fede, ricerca di Dio? Non è compiuto ancora per la verità? E, in questo senso, non può ancora iscriversi nell'orizzonte del cristianesimo — anche se fuori del suo ambito teologico e storico consueto? La fine della dipendenza dalla figura salvifica di Cristo, invece di un 'andarcene anche noi',³⁴ non è estrema fedeltà, perché 'chi è della verità ascolta la mia voce'³⁵.

Io non pretendo di rispondere qui ed ora a queste domande. Forse, alla vigilia del terzo millennio dell'era cristiana, l'avvenire del cristianesimo appare su percorsi profondamente nuovi e diversi da quelli del passato, e Hegel non ci serve più.³⁶ O, forse, qui non si parla più della fede cristiana, ma della fede e della ragione in quanto tali. Essenziale è che queste, o si-

³³ Per i riferimenti a questi concetti eckhartiani, mi permetto rimandare ancora alle mie introduzioni alle *Opere tedesche* e ai *Sermoni tedeschi* già citati.

³⁴ *Giov.* 6, 67.

³⁵ *Giov.* 18, 37.

³⁶ Overbeck riporta dalla *Deutsche Geschichte* di Treitschke (3^a ed., III, p. 401) la notizia che alla tavola del ministro prussiano Altenstein, grande protettore e amico di Hegel a Berlino, si discuteva se il cristianesimo sarebbe durato ancora venti anni o cinquanta. Nota giustamente LÖRITZ (*Da Hegel a Nietzsche*, tr. it., Torino 1974, p. 565) che scienziato getta una luce interessante su Hegel e i suoi discepoli. Solo dopo che questa conferenza è stata tenuta è apparso il libro di PIETRO GUDA: *Il negativo e la*

mili, domande non turbino più di tanto, perché esse non sono affatto essenziali. Agostinianamente si potrebbe dire, infatti, che essenziale è la pace, la gioia, la felicità, che Dio solo può dare; e questa strada è aperta oggi, e lo sarà domani, quanto lo fu per questi grandi antichi con cui ci siamo intrattenuti stasera.

MARCO VANNINI