

IL DISEGNO DELLA RAGIONE E LO SVILUPPO DELL'IDEA NELLA STORIA: UNA RILETTURA DELLE LEZIONI HEGELIANE

di Renato Trombelli

Abstract

This paper offers a reinterpretation of Hegel's theories on history, focusing on the *Lectures on the Philosophy of History* (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1822 – 1831) the *Lectures on the History of Philosophy* (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1805 – 1831), and the *Lectures on the Philosophy of Religion* (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 1821 – 1831). It analyzes decisive concepts and themes of Hegel's system – such as the action of reason in the development of history (which is history of the Spirit of the world), the coexistence of the philosophy of history with the history of philosophy (hence the accusation of apriorism), the vision of history as theodicy / theophany in order to reconstruct the complex trajectory of Hegel's thought.

Keywords: Reason, Idea, History, Spirit, Theodicy, Theophany, Philosophy of History

1. *Dalla storia senza scienza di Kant alla convergenza di storia e scienza in Hegel*

Pur concentrando, in questo saggio, la riflessione su Hegel, occorre partire, per il tema che si intende sviluppare, da un altro grandissimo filosofo: si tratta di Immanuel Kant.

Con Kant, il campo della storia, basando il suo sviluppo su un *a priori* etico, si sottrae al campo della scienza¹. L'etica, infatti, rappresenta un campo soggettivo incondizionato, la presenza nell'uomo di un imperativo categorico: quindi, di una coscienza astratta e vuota di contenuto che sta al di là del mondo.

¹ Tra gli scritti di storia di Kant occorre sicuramente ricordare *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784 (*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*) e *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, 1795 (*Per la pace perpetua*).

La storia, pertanto, «è coinvolta nella medesima posizione incondizionata dell'etica, e il significato della connessione storica si ritrova complessivamente nella possibilità che sia colta la tendenza etica del movimento»²: ciò non è altro che un'ipotesi di filosofia della storia.

Il disinteresse di Kant per la fondazione di una scienza della storia si inserisce decisamente nel mito illuministico del distacco tra ragione e natura: di qui, l'uso di concetti astratti e vaghi come quelli di *progresso umano*, di *uguaglianza di tutti gli esseri ragionevoli*, di *manifestazione dello stato morale dell'umanità*.

Ciò che, comunque, mette in moto la connessione storica, il cui valore sta nella legge extratemporale del perfezionamento etico, è il tempo. Tempo inteso, però, solo come linea di scorrimento continua ed irreversibile del progresso della coscienza (e non, invece, come ciò che costringe la coscienza *incondizionata* in una cornice di necessità causali).

In Hegel, viceversa, il tempo rappresenta ciò che costruisce il contenuto, i cui momenti reali sono punti determinati di esistenza, qualcosa di assolutamente particolare. La storia, quindi, non sarà più *riempimento* dello scorrere e/o del progresso del tempo, bensì descrizione dei nessi del concreto, svolgimento dei contenuti e, in ultima analisi, del *contenuto* nelle sue articolazioni specifiche.

In Hegel «teoria dello sviluppo e teoria della storia coincidono, secondo le linee di convergenza della teoria della storia con la teoria della scienza. Il concetto di storia si fonda pienamente nel concetto di scienza»³. Quindi, con lui, si tratta di seguire un processo che non ha il soggetto fuori di sé ma in cui il soggetto è uno medesimo col processo stesso, con lo svolgimento dei suoi momenti particolari e tuttavia è a loro superiore, in quanto ogni momento particolare (ossia ogni spirito del popolo) introduce la sua conclusione nel processo comprensivo dello Spirito universale, in cui tutti i *Volksgeister* convergono nel loro punto più alto.

² B. DE GIOVANNI, *Hegel e il tempo storico della società borghese*, De Donato, Bari 1976, p. 123.

³ Ivi, p. 127.

2. *Tra storia della filosofia e filosofia della storia*

È evidente come un tale processo divenga comprensibile soltanto attraverso la filosofia: se la storia universale è la storia dello spirito del mondo, la filosofia che deve trattarla non è una metodologia della sua ricostruzione o del suo accertamento, bensì la comprensione speculativa della razionalità di essa e, pertanto, è soltanto la filosofia che fa la storia dello spirito del mondo.

La razionalità della storia risulta adeguata ad essere espressa dalla razionalità del pensiero, in quanto lo sviluppo della storia è lo sviluppo della ragione assoluta. Quest'ultima, poi, alla fine del suo sviluppo, come organo di conoscenza del processo storico in quanto concatenazione di momenti legati da un rapporto di superamento, permette di vedere «ciò che esiste in primo luogo nella storia: lo spirito degli eventi, quello che li produce, il Mercurio, la guida dei popoli»⁴.

Questo universale non è da considerare accanto agli elementi particolari, ma è da vedere come «l'infinitamente concreto, che tutto comprende in sé, che dovunque è presente, essendo lo spirito eternamente presso di sé; è quel che non ha passato e che sempre identico permane nella sua forza e nel suo potere»⁵.

Occorre, per Hegel, avere “fede nella ragione”, avere il “desiderio di una intuizione razionale”, ma ciò non deve essere inteso come un presupposto, quanto piuttosto come un risultato. Risultato che il filosofo di Stoccarda può enunciare preliminarmente solo in quanto egli ha presente l'oggetto della sua trattazione, ossia la totalità dei fatti storici già indagata.

Solo dalla considerazione stessa della storia, dunque, è risultato e risulterà che tutto vi è proceduto secondo ragione, che essa è stata il corso razionale e necessario dello spirito del mondo, sostanza della storia, di quell'unico spirito la cui natura è sempre una e medesima e che nell'esistenza del mondo dispiega tale natura⁶.

⁴ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1822 – 1831) [tr. it. a cura di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I (*La razionalità della storia*), La Nuova Italia, Firenze 1941, p. 10].

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ivi*, p. 13.

È necessario, dunque, prendere la storia così com'è: vale a dire, procedere empiricamente. Ma l'esigenza di mantenersi aderenti alla realtà non deve far dimenticare che il pensiero non resta mai puramente passivo neppure nello storico più modesto e che la visione razionale della storia implica appunto il bisogno di portare con sé la ragione nella conoscenza dell'universale; in caso contrario, si interpreterà il mondo soltanto con la soggettività e si presumerà di dettare legge al suo andamento.

Dal momento che «la verità non giace alla superficie sensibile»⁷, occorre una riflessione, un impiego di categorie, nell'immediatezza di ciò che è dato. Il filosofo, per Hegel, non inventa le leggi della storia; alla sua mente, avvezza ai concetti ed ai loro rapporti, si presentano quegli schemi che non soltanto non sono in contrasto col materiale empirico, ma ne diventano anzi l'unico possibile modo di interpretazione.

«Si dice però che, nella storia, un simile modo di procedere sia *aprioristico* e già in sé e per sé erroneo»⁸: si vede come Hegel avverta fin da subito le difficoltà di questa impresa di una comprensione razionale, speculativa e quindi dialettica della storia e, nell'*Introduzione delle Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Lezioni sulla filosofia della storia)*⁹, egli esamina la contrapposizione che sembra

⁷ Ivi, p. 11.

⁸ *Ibid.*

⁹ Hegel tenne all'università di Berlino, dove era stato chiamato nel 1818, ben cinque corsi di Filosofia della storia tra il 1822 e il 1831. Esaminando l'elenco dei frequentanti, si può senz'altro affermare che le *Lezioni* hegeliane ebbero un notevole successo: si contano, infatti, rispettivamente 85, 77, 124, 140 e 120 presenze in un periodo nel quale l'intera università di Berlino (ed è giusto dire università e non facoltà di Filosofia) aveva circa 200 iscritti. Gli studenti erano soliti non solo prendere appunti ma, secondo un costume anche esso conservatosi a lungo nelle università tedesche, rielaborarli, integrandoli col ricordo, subito dopo la lezione; molti li trascrivevano, poi, in bella copia. Questi quaderni, con il consenso di Hegel, venivano fatti circolare dentro e fuori la Germania (alcuni di essi, ad esempio, vennero inviati a Parigi, a Victor Cousin); successivamente, dopo la morte del filosofo, furono pubblicati col titolo di *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Lezioni sulla filosofia della storia)*. La prima traduzione integrale in italiano delle *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* si ebbe nel 1941. Ha come titolo *Lezioni sulla filosofia della storia* ed è divisa in 4 volumi, curati da Guido Calogero e Corrado Fatta.

nascere tra la storia propriamente detta (che si riferisce all'accaduto) ed il concetto che si esprime di per sé liberamente (senza alcun riguardo a ciò che è dato).

Vero è che nella storiografia pragmatica subentra un elemento intellettuale, cioè quello del comprendere le ragioni dell'accaduto, ma si resta pur sempre nell'ambito dei fatti e dell'attività concettuale, che è «ristretta al contenuto formale e universale del dato, a principi, regole, massime»¹⁰. In filosofia, invece, il concepire è l'attività del concetto stesso che «trae essenzialmente materia e contenuto da se stesso»¹¹: quindi, l'accaduto e l'autonomia del concetto sembrano separati.

Ciò, però, avviene solo se si considera la storia degli uomini e della *necessità estrinseca* sovrastata da una *necessità superiore*, ossia da «una giustizia e un amore eterni: il fine assoluto, che è verità in sé e per sé»¹². Ma tale contrasto deve essere considerato attentamente e, nelle *Lezioni*, lo scopo di Hegel è di mostrarlo risolto in sé e per sé nella storia: «si tratta, cioè, in primo luogo di enunciare l'universale missione della filosofia della storia e di far poi notare le più importanti conseguenze che ne derivano»¹³.

L'accusa di *apriorismo* rivolta a Hegel (non ultimo, anche da Benedetto Croce) è certamente vera, ma soltanto se le si toglie la superficialità e l'inesattezza del luogo comune.

Per il filosofo tedesco, infatti, non si tratta di costruire il particolare o l'insieme dei particolari storici, deducendoli dall'universale. Egli vuole dare – quantomeno nell'intenzione – una pari dignità ai due termini che devono combinarsi: non si tratta di “fare violenza” al fatto storico, di inventare o sopprimere vicende accadute per imporre un accordo con il concetto, ma si tratta, al contrario, di presupporre la possibilità che la ragione interpretante sia in condizione di penetrare nella massa dei fatti e di coglierne il significato o – meglio – che la massa dei fatti abbia un significato che la ragione sia in grado di cogliere.

Il primo volume fu pubblicato a Firenze (per la Nuova Italia) nel 1941; l'ultimo, sempre a Firenze per la stessa casa editrice, nel 1963.

¹⁰ Ivi, p. 4.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ Ivi, p. 5.

In altre parole, il problema per Hegel non è quello della *costruzione a priori*, ma dell'*intelligibilità dell'accaduto*, alla luce della quale non si vedono più i singoli fatti ma la legge o il ritmo che li tiene insieme.

Nel sistema hegeliano, la storia della filosofia viene ricostruita in una situazione di contemporaneità, di coesistenza con la filosofia della storia, cioè quest'ultima si presenta come il problema del rapporto tra il sapere della filosofia e la situazione nella quale tale sapere si manifesta.

La filosofia non è costruzione astratta di concetti; è, al contrario, una riflessione sul reale, è la *pensabilità* stessa sul reale, la sua *categoria storica*, «non è la vita dello spirito, non è lo spirito che trascende la materialità della storia, ma è lo sforzo di sapere che cosa è lo spirito, e sapere questo significa tradurre la storia in termini di coscienza»¹⁴. Quindi, la filosofia hegeliana è storica: lo è sempre stata, ma solo in un determinato momento essa si riconosce come tale, si concilia con la storia.

Una tale conciliazione, infatti, non è possibile sempre, bensì soltanto quando si afferma la totalità del reale come storia, ossia quando la società ha raggiunto la libertà di tutti gli uomini. Questo momento di conciliazione, questo riconoscersi dell'universalità del pensiero nell'universalità del reale è ciò che rende possibile una filosofia della storia, la completa filosoficizzazione del reale.

La filosofia della storia hegeliana, pertanto, è il ripensamento dell'intera storia dal punto di vista della scoperta della storicità della filosofia, della *totalità dei punti di vista*: è la filosofia che Hegel fa del proprio tempo.

C'è da chiedersi, a questo punto, quale sia il nesso che lega la filosofia agli aspetti della civiltà di un determinato tempo. Semplice ed unica la risposta: la comune ispirazione che tutti questi aspetti traggono dallo spirito dell'età di cui sono la manifestazione. Scrive Hegel:

Il mostrare come lo spirito dell'età segni il suo principio sull'intera realtà e sulla destinazione di quell'età, il rappresentare col concetto quest'intera costruzione: questo sarebbe il compito di una storia uni-

¹⁴ A. MASSOLO, *La storia della filosofia come problema*, Vallecchi, Firenze 1967, p. 182.

versale filosofica. A noi interessano invece solo quelle forme che imprimono il principio dello spirito in un elemento spirituale affine alla filosofia¹⁵.

Quindi, la storia della filosofia diventa la storia dell'attività del pensiero in sé e per sé, eterno e che non si rivolge ad oggetti diversi ma solo a se stesso.

Intesa in tal senso, la storia della filosofia non è altro che il sistema di svolgimento dell'Idea, il suo farsi esistenza, il suo porsi nell'esteriorità, di cui una delle forme è il tempo:

Questo essere nel tempo – tale passo è davvero significativo – è un momento non solo della coscienza individuale in generale, che, in quanto tale, è essenzialmente finita, ma è pure un momento dello svolgimento dell'idea filosofica nell'elemento del pensiero [...]. Lo spirito non è solo una coscienza singola e finita, bensì è spirito universale in sé, concreto. Ma questa concreta universalità comprende tutti i modi e gli aspetti sviluppati in cui esso, conformemente all'Idea, è e diventa oggetto a sé. Così il suo comprendersi attraverso il pensiero è insieme un progresso compiuto verso la realtà totalmente sviluppata; e questo progresso non lo percorre il pensiero di un solo individuo, né si presenta in una unica coscienza ma appare come lo spirito universale che si presenta nella storia universale nella ricchezza delle sue forme¹⁶.

La filosofia è allora certamente anche storica, legata alla situazione del suo tempo e relativa all'esigenza della sua epoca, anzi è il

¹⁵ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1805 – 1831) [tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1981, p. 95]. Hegel non ha mai dato alle stampe i testi di queste sue *Lezioni*: pertanto, di esse – come nel caso delle *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* – resta traccia solo grazie a manoscritti, quaderni ed appunti dei suoi studenti uditori. Quella di Codignola e Sanna del 1967 è stata per lungo tempo l'unica traduzione italiana disponibile: essa riproduceva l'edizione del 1840 – 44, curata da Karl Ludwig Michelet. Nel 2009 è uscita, curata da R. Bordoli per Laterza, la traduzione del corso tenuto da Hegel a Berlino nel semestre invernale 1825 – 26, assieme alle *Introduzioni* del 1820 e del 1823 (pp. 688).

¹⁶ Ivi, pp. 71-72.

“fiore più elevato”, ma la storia c’è solo se si conclude in una totalità compiuta.

L’idealità che sottende allo sviluppo del tutto come connessione universale si fa visibile nel concetto, nella filosofia assoluta hegeliana, che rappresenta l’insieme completo delle filosofie, la storia del pensiero filosofico giunta al suo termine, la serie totale delle filosofie molteplici. La filosofia assoluta come scienza, che scopre quello che si agita sotto la superficie (e, quindi, la legge ed il ritmo del reale), è «solo il riflesso di un concreto già idealmente orientato, è il superamento della sfera dei fatti e non la comprensione dell’ordine dei fatti stessi entro una determinata struttura e del modificarsi di quella medesima struttura»¹⁷. Quindi, come scrive ancora Hegel,

il punto di vista della storia filosofica non è uno fra molti punti di vista, astrattamente prescelto, in modo che in esso si prescindano dagli altri. Il suo principio spirituale è la totalità di tutti i punti di vista. Essa esamina il principio concreto, spirituale dei popoli e la sua storia, e non si occupa di situazioni singole, ma di un pensiero universale che permea il tutto. Questo universale non appartiene al mondo occidentale di ciò che appare: è in esso, anzi, che dev’essere raccolta in unità la folla delle realtà particolari¹⁸.

L’interpretazione hegeliana del senso della storia, attraverso “l’occhio del concetto”, non può non consistere nel continuo sforzo di aguzzare la vista speculativa per riconoscere, sotto le parvenze dei fatti storici di cui gli individui sembrano i protagonisti, il muoversi uniforme dell’unico vero protagonista che non svela il suo volto se non a chi conosce lo svolgimento della sua completezza circolare: il filosofo.

In definitiva, il voler trovare il nesso degli avvenimenti storici attraverso la filosofia significa interpretare l’oggetto sulla linea unilaterale dello sviluppo di categorie prescelte, orientato in partenza verso il loro preteso inveroamento nel sistema a cui quello stesso sviluppo tenderebbe. Ciò significa che la descrizione che Hegel fa del processo storico dal punto di vista della totalità, non è solo “la

¹⁷ N. BADALONI, *L’idea hegeliana del conoscere e il rapporto Hegel – Marx*, in *Indicenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli 1970, p. 91.

¹⁸ G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I, cit., p. 12.

più assoluta concettualizzazione” del reale umano o «la capacità di pensare la realtà attraverso un modello totale»¹⁹, ma è il processo dello Spirito del mondo, «l’oggetto più concreto, che comprende in sé tutti i diversi lati dell’esistenza»²⁰: il contenuto della storia, l’*a posteriori* viene inserito nella dialettica speculativa, che, nella sua “Verità”, è descritta dalla Logica.

Così l’Idea, l’Universale, ha come sua esistenza non una realtà che deriva da se stessa, ma il terreno proprio della storia; una storia che, spingendosi oltre, non presenta – per come la intende Hegel – un accadere propriamente reale, poiché questo ha come legge non lo sviluppo del suo proprio spirito, bensì uno sviluppo estraneo: quello dello Spirito universale.

In tutti i momenti di passaggio da un popolo all’altro, ci si riferisce allo Spirito, che non può permanere in una determinazione particolare, dovendo raggiungere la sua essenza: così, il succedersi delle epoche storiche non è dovuto a contraddizioni immanenti ad esse medesime, ma la contraddizione è soltanto l’espressione del fatto che il Pensiero già si è mosso dalla sua posizione, già è uscito dall’iniziale isolamento e astrazione di momento singolo e si è integrato in un’intuizione più vasta.

Quando, ad esempio, Hegel scrive sulla decomposizione della Grecia, egli afferma che ciò è da attribuirsi all’*auto-liberazione dell’universo interiore*, di cui uno degli aspetti è il pensiero, che si pone come principio di distruzione. Ma da dove tragga la sua origine tale *auto-liberazione*, è possibile saperlo solo riferendosi allo Spirito. Fino a quando la storia non entra in conflitto con le leggi dello sviluppo dello Spirito, Hegel la prende per quello che essa è, ma appena la storia esce dal solco di questo divenire, appena essa sfugge alle previsioni della logica, egli cessa di prestarle attenzione²¹, creando contraddizioni nella stessa spiegazione storica.

¹⁹ R. BODEI, *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975, p. 67.

²⁰ G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I, cit., p. 12.

²¹ Un esempio valga a conferma di ciò. Hegel, identificando la storia del mondo medievale e moderno con la storia di quel “mondo cristiano-germanico” che gli appare ormai un’unità inscindibile, concentrata ed espressa nella Riforma (di cui la filosofia hegeliana è la maggiore presa di coscienza), sorvola su molti importanti momenti della storia moderna (l’Umanesimo, il Rinascimento, il Seicento francese), dimostrando che la sua considerazione

Ecco che allora

il processo è bello e concluso prima di cominciare; sotto il sole assoluto in cui si trova non scaturisce, né può scaturire niente di effettivamente nuovo. La storia da qui in poi [...] è unicamente ‘dispiegarsi di Dio (dell’assoluto) nel tempo’; ma un *absolutum* non fa esperienza di niente che gli sia sconosciuto. Quel che accade nel tempo effettivo si trasforma unicamente in movimento *a posteriori* per colui che contempla a cose fatte; è paragonabile alla lettura foglio per foglio di un manoscritto terminato da lungo tempo²².

Nel pensiero hegeliano, *il mondo* è identico al *pensiero del mondo*, allo sviluppo del concetto che trova la sua linfa nell’edificio logico. La considerazione filosofica della storia diventa, pertanto, la sua considerazione pensante: questa non è certamente un’ammissione di *a-priorismo* da parte di Hegel²³, bensì un’espressione che scaturisce dalla certezza – che egli ha in quanto filosofo – che la ragione assoluta governi il mondo: «La filosofia opera bensì anche *a priori*, in quanto presuppone l’idea. Ma questa sussiste certamente: tale è il convincimento della ragione»²⁴.

della storia è compromessa in partenza verso la dimostrazione di un senso sistematico (o *razionale-reale*) della *Weltgeschichte*.

²² E. BLOCH, *Soggetto – oggetto. Commento a Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975, pp. 237-238.

²³ Emerge qui una grande differenza rispetto a Kant. Quest’ultimo, infatti, descriveva il processo storico secondo un filo conduttore *a priori*: un’interpretazione che, comunque, non sopprimeva la storia propriamente detta, concepita in maniera puramente empirica. In Hegel, al contrario, l’unico *a priori* passibile di condanna è quello del pensare soggettivo, che immette nella storia non soltanto ragioni e nessi psicologici, ma anche l’immaginazione. Significativo, in tal senso ciò che egli scrive nell’*Enciclopedia*: «Che in fondo alla storia (*da intendersi come storia universale*) giaccia uno scopo finale in sé e per sé, e che questo sia stato e sia realizzato nella storia effettivamente (*il piano della Provvidenza*); che, in genere, la ragione sia nella storia: ciò deve essere considerato per se stesso come necessario filosoficamente, e quindi come necessario in sé e per sé» (G.W.F. HEGEL, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817) [tr. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, con intr. di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 471].

²⁴ G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I, cit., p. 12.

La ragione, o idea autosviluppantesi, è la *verità in sé e per sé* che la filosofia ha già “provato”, perché essa è appunto questa dimostrazione, anzi l’auto-dimostrazione della ragione stessa nella determinatezza del suo sviluppo: il suo fine è fine assoluto e la sua natura è la sua stessa estrinsecazione nel mondo spirituale, e quindi anche nella storia. La trattazione della storia, pertanto, non sarà altro che la riprova che essa è la manifestazione di questa unica ragione, «che nelle contingenze dei popoli elemento dominante sia un fine ultimo perché essa è l’immagine e l’atto della ragione»²⁵.

Dovrà essere, quindi, una considerazione filosofica che elimina l’accidentalità e ricerca invece «un fine universale, il fine ultimo del mondo, e non uno scopo particolare dello spirito soggettivo o del sentimento»²⁶.

Al tempo stesso, la storia si presenta, per Hegel, come una verifica della logica:

La natura logica, e ancora più quella dialettica, del concetto in genere, secondo cui esso determina se stesso, pone in sé determinazioni e le supera e mercé questo stesso superamento acquista una determinazione effettiva più ricca e più concreta; questa necessità, con la serie necessaria delle pure e astratte determinazioni del concetto, viene conosciuta nella logica. Qui dobbiamo ritenere che ogni grado, in quanto differente dagli altri, ha un suo determinato principio peculiare. [...] Che una particolarità determinata costituisca, di fatto, il principio peculiare di un popolo, questo è il punto che dev’essere accolto empiricamente e dimostrato storicamente²⁷.

È questo un tentativo di modellare la storia secondo un proprio stampo? Al contrario: la storia, così come è accaduta, deve dimostrare che ha avuto uno sviluppo razionale e necessario, tanto da poter in tal modo fare emergere un principio squisitamente storicistico, e cioè l’originalità ed irripetibilità di ogni momento storico²⁸.

²⁵ Ivi, p. 9.

²⁶ Ivi, p. 8.

²⁷ Ivi, p. 171.

²⁸ «Le situazioni storiche dei popoli sono così individuali che rapporti precedenti non si adattano mai a quelli seguenti, a causa della totale diversità delle circostanze. Nell’incalzare degli eventi mondiali, a nulla vale un principio generale, a nulla il ricordo di casi analoghi» (ivi, p. 201).

La logica non ha il ruolo strumentale di condurci alla consapevolezza dell'Idèa; essa è, per Hegel, tutt'altro che uno strumento e, con le sue articolazioni, esprime la Verità. Una filosofia che non abbia l'ambizione di giungere alla verità assoluta è una filosofia che non comprende nemmeno se stessa. Allo stesso modo, uno storicismo che deve dichiarare di non poter conoscere la Verità ma soltanto singole verità parziali, è condannato o ad un assoluto relativismo o a tirare fuori la verità, il criterio di spiegazione della storia da qualche altra fonte che non sia quella della razionalità assoluta.

3. *Storia come teodicea, storia come teofania: una teologia della storia hegeliana?*

A questo punto, diventa importante la coincidenza di razionalità e Provvidenza, che Hegel afferma e, di conseguenza, il problema della sostenibilità o meno di una teologia della storia.

Nella filosofia hegeliana, come si è cercato di mettere in rilievo, la ragione (l'astratto) non è ciò che segue il singolo concreto ma rappresenta, invece, l'*a priori*, il *prius* di quest'ultimo. Essa «sta al concreto come l'ombra del corpo vivente»²⁹: è l'indeterminato, l'immediato che diviene concreto solo in quanto mediato. In parole più semplici, l'universale si apre al particolare mentre il particolare fa apparire concreto l'universale.

La ragione, pertanto, acquista tanta sostanzialità da poter essere identificata con Dio: un Dio che, però, perde il carattere dell'astrattezza e dell'inconoscibilità, prodotto dell'intellettualismo del mondo moderno, per diventare potenza di realizzazione di se medesimo, la forza massima che traduce se stessa in atto. «Il vero Dio – afferma Hegel – è movimento, processo, ma contemporaneamente quiete»³⁰.

L'essere divino non deve essere tenuto a distanza e confinato al di là del mondo e del sapere dell'uomo, al di là della nostra coscienza razionale: Dio è nella ragione, anzi la ragione è Dio. La storia, per il filosofo di Stoccarda, non è che un prodotto della ragione

²⁹ E. BLOCH, *Soggetto – oggetto. Commento a Hegel*, cit., p. 26.

³⁰ G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 63.

eterna: il piano provvidenziale della storia del mondo è il contenuto stesso della ragione, è l'idea divina che si realizza nel mondo.

Dio governa il mondo: il contenuto del suo governo, l'esecuzione del suo piano è la storia universale. Compito della filosofia della storia universale è cogliere questo piano, e suo presupposto è la nozione che l'ideale si realizza, che possiede realtà solo quel ch'è conforme all'idea. Innanzi alla pura luce di questa idea divina, che non è un mero ideale, vien meno l'aspetto per cui il mondo sembra essere un accadere pazzo e stolto. La filosofia vuol conoscere il contenuto, la realtà dell'idea divina, e giustificare la realtà vilipesa. Infatti la ragione è la percezione dell'opera di Dio³¹.

Ma il concetto di razionalità del processo storico ha avuto anche altre espressioni, diverse da quella religiosa.

Fu il greco Anassagora che trovò per primo una ragione nella natura, ma Socrate (come scrive Platone nel *Fedone*) colse l'insufficienza del suo principio in quanto non c'era applicazione alla natura concreta: il principio, infatti, rimaneva astratto e la natura non era concepita come suo sviluppo, come organizzazione prodotta dal principio «della ragione come causa»³². Nella sua applicazione completa, il principio che la ragione governi il mondo è, allora, espresso nella forma della verità religiosa. Il mondo, cioè, non è abbandonato al caso e a cause estrinseche ed accidentali, piuttosto una provvidenza lo governa: «La provvidenza divina è la saggezza che con potenza infinita realizza i suoi fini, cioè il fine assoluto, razionale, del mondo: e la ragione è il pensiero che determina se stesso in piena libertà, il Nous»³³.

Una tale credenza può sembrare, a prima vista, simile al principio hegeliano, ma, in realtà, non è così.

La credenza della provvidenza, infatti, è fede indeterminata «e non investe la realtà definita, non si applica al tutto, al complessivo corso degli eventi del mondo»³⁴. L'impronta divina si troverebbe, secondo il principio religioso, solo nella natura e «nei destini umani,

³¹ G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I, cit., p. 65.

³² Ivi, p. 18.

³³ Ivi, p. 19.

³⁴ *Ibid.*

cioè in tutto ciò che è estraneo al sapere e al libero arbitrio e quindi è accidentale. In tal modo, ciò che è esteriore e accidentale è considerato come opera di Dio, mentre il suo essenziale, quello che ha la sua origine nella volontà e nella coscienza, questo è considerato come prodotto umano»³⁵.

Si spiega, in tal modo, la storia con cause accidentali come la passione, la forza, il talento. Si pretende che Dio non possa essere conosciuto, ma che trovi solo nella coscienza la certezza della sua esistenza; l'uomo, dunque, ha un sapere immediato di Dio.

Hegel, dal canto suo, si propone l'esatto contrario: ossia, la conoscenza razionale e non immediata di Dio. «Il concreto, le vie della provvidenza – egli scrive – sono i mezzi, i fenomeni storici che giacciono innanzi ai nostri occhi; e noi non abbiamo che da riferirli a quel principio generale»³⁶. La laicizzazione del concetto di provvidenza nella sua applicazione storica pone la questione stessa della possibilità di conoscere Dio, che per Hegel significa conoscere l'assoluto (lo Spirito): il piano della provvidenza diventa non il piano di un soggetto trascendente, ma la totalità razionale del processo storico.

Non è possibile sostenere una doppia ragione e un doppio spirito, una ragione divina ed una umana:

La ragione dell'uomo, la coscienza della sua essenza, sono la ragione in generale; è dunque il divino nell'uomo, e lo spirito, in quanto è spirito di Dio, non è uno spirito al di là delle stelle, al di là del mondo, ma Dio è presente, come spirito nello spirito e negli spiriti. [...] La parola, che Dio come ragione regge il mondo razionalmente, sarebbe priva di ragionevolezza se essa non si rapportasse alla religione in modo che sia attivo, nella sua determinazione e formazione, lo spirito divino. La ragione, come si sviluppa nel pensiero umano, non sta in opposizione con questo spirito, [...] poiché la ragione è proprio essa la cosa, lo spirito, lo spirito divino³⁷.

³⁵ ID., *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 108.

³⁶ ID., *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I, cit., p. 21.

³⁷ ID., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1821 – 1831) [tr. it. di F. Chiereghin e G. Poletti, *Scritti di filosofia della religione*, Istituto di Storia della filosofia di Trento, Trento 1975, p. 110]. Quattro corsi tenuti da Hegel a Berlino nel 1821, 1824, 1827 e 1831. Walter Jaeschke, nel 1983, ha curato un'importante edizione critica di queste *Lezioni*. Nel 2008, presso Guida di

È nella religione, quindi, che l'essenza assoluta è oggetto della coscienza, che l'Io è opposto proprio a questa sua essenza assoluta: opposizione, poi, che l'uomo supera attraverso il culto, elevandosi alla coscienza dell'unità del suo essere, al sentimento o alla fede nella grazia di Dio.

Questo è – afferma Hegel – il punto di vista dello spirito finito in religione. Secondo il suo concetto è infinito; ma, come spirito che si divide in sé, che si dà coscienza, come spirito nella sua differenza, in rapporto ad altro, diviene a se stesso un limitato, un finito e da questo punto di vista dello spirito finito bisogna trattare la forma nella quale la sua essenza è il suo oggetto, e cioè la religione³⁸.

La religione diviene in tal modo una figura della storia dello spirito che cerca se stesso e che si trova, cioè diviene consapevole di sé nella sua propria forma, quella del concetto, ossia nella filosofia.

La filosofia, in quanto pensa il suo oggetto, presenta il vantaggio che i due stadi della coscienza religiosa, che nella religione sono distinti, nel pensiero filosofico sono collegati in unità. Nella devozione compare la coscienza dello sprofondarsi nell'essenza assoluta. Entrambi questi momenti della coscienza religiosa sono nel pensiero filosofico ricondotti all'unità³⁹.

Ed è propriamente la religione cristiana a dover essere superata e conservata nella filosofia, poiché essa è la religione assoluta, quella in cui il concetto di religione è ritornato in sé, è divenuto il suo contenuto, sempre nella forma della rappresentazione, «dove l'idea assoluta, Dio come spirito⁴⁰ secondo la sua verità e la sua manifestazione è oggetto per la coscienza»⁴¹.

Napoli, a cura di R. Garaventa e S. Achella è uscita la traduzione parziale (solo il 1° volume di 3) dell'edizione di Jaeschke (con *Presentazione* di G. Cantillo e *Introduzione* proprio di W. Jaeschke, pp. 416). Quella di Chiereghin e Poletti, da cui si cita, resta la sola traduzione italiana completa delle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*.

³⁸ Ivi, p. 133.

³⁹ ID., *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 11.

⁴⁰ Nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Hegel afferma che l'espressione *Dio come spirito* «non è una parola vuota, una determinazione su-

Non sembra, allora, contraddire la precedente affermazione circa il piano della generalità cui si arresta la religione, il ritenere poi che «nella religione cristiana Dio si è rivelato, cioè ha concesso agli uomini di conoscere la sua natura, in modo da non essere più qualcosa di chiuso, di segreto. Questa possibilità di conoscere Dio importa per noi anche il dovere di farlo»⁴², essendo giunto il tempo opportuno per una tale conoscenza: con l'avvento della religione cristiana il fine ultimo del mondo si è presentato in una forma comprensibile a tutti, nella sua realtà.

Tutta la filosofia moderna viene così sintetizzata da Hegel: o si batte la strada dell'immediatezza, dove alla fine tutto si risolve in una espressione personale più o meno mistica (teologia del sentimento⁴³), oppure la fiducia nel conoscere conduce al razionalismo.

In genere, il razionalismo ignora o combatte la religione, ma vi sono teologi che sfruttano leziosamente le trovate di questa ragione finita e soffocano la religione sotto una caterva di notizie storico-erudite. Sia nell'una che nell'altra forma, prevale il principio della soggettività, contro cui Hegel lotta continuamente: esso si esprime o come fiducia nell'intelletto o come fuga nel sentimento e produce sempre lo stesso risultato, ossia un Dio vuoto, senza contenuto determinato, creduto ma non conosciuto, adornato di elementi finiti e di proiezioni del cuore.

perficiale. Ma perché *come spirito* non sia una parola vuota, deve essere compreso come uno e trino: così viene esplicitata la natura dello spirito. Dio è compreso nel mentre si fa oggetto di se stesso, cioè figlio, cosicché continua a permanere in questo oggetto e in questa differenza di sé da se stesso toglie parimenti la differenza, ama in lui se stesso, è cioè identico con sé e in questo amore di sé coincide con sé. Ecco ciò che è Dio come spirito. Noi dobbiamo comprenderlo sotto questa determinazione, che nella chiesa viene espressa in maniera ingenua dalla rappresentazione attraverso il nome di padre e figlio, ma non è ancora cosa propria del concetto. Solo la trinità è la determinazione di Dio come spirito; senza questa determinazione lo spirito è una parola vuota» (ID., *Scritti di filosofia della religione*, cit., p. 108).

⁴¹ Ivi, p. 140.

⁴² ID., *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I, cit., p. 26.

⁴³ Il sentimento è, per Hegel, momento del pensiero, grado in cui il pensiero si articola prima di giungere alla sua autentica forma: il concetto. Come tale, il sentimento possiede un suo significato e valore, ma non può essere preso come principio, dal momento che esso è soggettività ed arbitrio.

La fede, per il pensatore di Stoccarda, è parte del processo dialettico del sapere. Quindi, essa cessa di essere solo una personale esperienza etico-mistica, né si identifica con la devota adesione a verità date dall'esterno. Diviene, invece, momento determinante del processo dialettico che porta all'autocoscienza assoluta, la quale vede le ragioni del suo contenuto e, dunque, anche di quello della fede. Contro ogni teologia negativa che avvolge Dio nel mistero, il Dio hegeliano è comunicativo: è un Dio che si esprime, che si rivela, che vuole essere conosciuto.

La considerazione hegeliana della storia come *teodicea*, come giustificazione di Dio nella storia che mira a rendere intellegibile l'esistenza del male nel mondo risolvendolo nel concetto, nella conoscenza del positivo, si identifica con la considerazione razionale di essa, con la considerazione delle fasi storiche in base al concetto, del cammino dello spirito del mondo in maniera pensante, secondo le determinazioni di pensiero.

La questione della provvidenza assume, per Hegel, un carattere metaforico, anche se rimane un residuo teologico di fondo nella sua concezione della storia. Tale residuo, però, deve essere inteso come «il neologismo laicizzato dello spirito, che è tanto laicizzato da poter essere preso per ateismo. Esso resta, però, pur sempre un teologismo a causa dell'*apriorismo* indimostrato (o preteso autodimostrantesi, che è lo stesso) del fondamento, e per l'andamento fatale del suo procedere»⁴⁴.

La filosofia della storia hegeliana non presuppone un piano provvidenziale, trascendente ed inaccessibile: essa è al contrario – e le parole di Benedetto Croce colgono nel segno in tal senso – «il progresso nella coscienza della libertà»⁴⁵: la totalità razionale del processo storico si rivela attraverso la conoscenza degli stessi fenomeni storici.

È altresì vero che questo piano, però, si rivela soltanto al filosofo: pertanto, è necessario porsi un'ulteriore questione.

All'inizio delle sue *Lezioni*, Hegel, nella sua esigenza di un contenuto oggettivo a cui fare riferimento, sembra muovere da un

⁴⁴ M. ROSSI, *Da Hegel a Marx: il sistema hegeliano dello stato*, Feltrinelli, Milano 1976, p. 355.

⁴⁵ B. CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (1907), a cura di C. Cesa, Bibliopolis, Napoli 2006.

principio trascendente: la volontà divina o la divina provvidenza. Poi, però, alcune pagine più avanti, egli afferma esplicitamente che

nella storia universale abbiamo invece da fare con individualità che sono popoli, con complessi che sono stati; non possiamo quindi fermarci a tale commercio al minuto (per così dire) della fede nella provvidenza, e nemmeno a quella credenza astratta e indeterminata che si arresta all'asserzione generale di una provvidenza governante il mondo, e non vuole affrontare il concreto⁴⁶.

Questa volontà divina o realtà sostanziale si identifica con lo spirito del mondo. Quest'ultimo, a sua volta, si identifica col medesimo processo per cui esso si evolve continuamente da un principio inferiore ad uno superiore: «Questo processo, che aiuta lo spirito a pervenire alla sua essenza, al suo concetto, è la storia»⁴⁷.

In Hegel, il metodo si identifica con la ricerca: la problematica per giungere all'oggetto è essa stessa l'oggetto. Quindi, premessa l'identificazione tra spirito del mondo e processo dello spirito del mondo ed essendo questo processo esso stesso la storia, questa – in ultima analisi – risulta essere la stessa volontà divina, la quale si rivela, più che come un principio trascendente, come un procedimento logico, in quanto la logica rappresenta il processo dialettico nella sua verità.

“Hegelianamente”, si può dire che la fine si ritorce nel principio: la storia come *teofania* significa principalmente la considerazione razionale di essa, la riduzione del contenuto allo schema dialettico, alla forma che, per quanto voglia presentarsi solo come il movimento degli elementi di contenuto, è forma che è contenuto a se stessa: adatta, cioè, il contenuto al suo fatale procedere. Il piano della Provvidenza, in definitiva, è la reale razionalità stessa; questa, però, è presente solo come *Weltgeist* (soggetto stesso che si scinde, l'Intero che si articola), come il risultato della dialettica, di cui le determinazioni particolari non sono altro che simboli.

Definire la filosofia della storia hegeliana come *teologismo* non significa, pertanto, imputare a Hegel di aver voluto concepire il suo sistema come se nella *Logica* si avesse Dio prima della creazione,

⁴⁶ G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I, cit., pp. 20-21.

⁴⁷ Ivi, p. 58.

nella *Filosofia della natura* l'alienarsi e l'estraniarsi di Dio da se stesso e, infine, nella *Filosofia dello Spirito* il ritorno a sé di Dio, arricchito dall'esperienza cosmica della negatività. Anche se Hegel stesso si è spesso compiaciuto di queste immagini, il *teologismo* affiora come limite critico sia nella concezione della filosofia come totalità sistematica, sia nel modo di intendere il punto cruciale della dialettica: il ruolo del negativo. Ogni volta che esso viene inteso come scissione, come estraniamento o alienazione, si è costretti a concepire il negativo come alcunché di derivato, perché vi è scissione solo dove esiste unità anteriore.

È da qui, dunque, che il procedere della razionalità prende la figura della circolarità, dove il procedere innanzi è, in realtà, un tornare indietro al fondamento: di fronte al negativo, il pensiero deve ristabilire un'armonia che può essere qualificata come *infranta*, in quanto è presupposta al processo. È questa unità originaria, nient'altro che la dialettica stessa, il residuo mistico: ciò che fa parlare di *teologismo*.

4. *Le categorie della storia*

La filosofia della storia risulta, in tal modo, essere una considerazione della storia che vuole alleggerire l'empiria dal peso dell'accidentalità, ricercando nella storia il fine ultimo, che è quello della ragione che porta se stessa all'esistenza e realizza il suo sviluppo: «Argomento del suo racconto sono infatti le azioni dello spirito dei popoli, mentre le forme individuali da esso assunte sul piano estrinseco della realtà potrebbero bene esser lasciate al dominio della storiografia *stricto sensu*»⁴⁸.

L'interesse che muove il filosofo della storia è oggettivo, concerne la materia delle cose: una data religione, scienza, arte – caratterizzanti lo spirito di un popolo – vanno spiegate considerando lo scopo ultimo del mondo e vanno inserite nel cammino dello spirito universale, in relazione al quale solo l'individualità acquista valore nella storia. Lo studio del puro individuale è affidato, viceversa, alla

⁴⁸ Ivi, p. 176.

storiografia che, in un certo senso, media tra l'accidentalità storica e la filosofia della storia⁴⁹.

I termini di storia e storiografia si pongono, in Hegel, come poli estremi di una connessione, il cui rapporto dialettico fa scaturire tre maniere di trattazione storica (storia originale, storia riflettente, storia filosofica), disposte in un ordine che progressivamente, secondo lo schema dialettico dell'immediatezza, dell'estraneazione-riflessione e del superamento speculativo, si avvicina alla filosofia della storia.

Quali sono, infine, le categorie che emergono da un tale ordine, da questa contemplazione delle vicende storiche?

La prima è quella del *mutamento*: la storia appare il regno della distruzione, del tramonto, delle rovine di ciò che un tempo fu grande, nobile e bello. Questa idea ha in sé un lato negativo che arreca dolore e morte ma, al tempo stesso, vi è anche il lato positivo: dal dolore e dalla morte sorge una nuova vita.

In tal modo, si presenta la seconda categoria dello spirito, il *ringiovanire* (o anche il *rinnovamento*). Splendidi regni si dissolvono, fiorenti civiltà tramontano, ma non si spegne lo spirito, perenne creatore di sé e della sua realtà: esso è simile alla mitica fenice che continuamente si dissolve da ogni forma, in modo che dalle sue ceneri risorga eternamente la sua vitalità, sempre più possente e feconda di nuove creazioni⁵⁰.

⁴⁹ «Il termine storia – scrive Hegel – possiede, nella nostra lingua, tanto il valore oggettivo quanto quello soggettivo, e significa sia la *historia rerum gestarum* sia le stesse *res gestae*, così la vera e propria narrazione storica come l'accaduto, gli stessi atti ed eventi. In questa riunione dei due significati in un solo termine noi dobbiamo vedere qualcosa di più e di meglio che un risultato estrinseco del caso: dobbiamo scorgervi la verità che la narrazione della storia appare contemporaneamente alle azioni e agli eventi storici» (ivi, p. 167).

⁵⁰ «Questa, però, è solo un'immagine orientale: conviene al corpo, non allo spirito» (G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I, cit., p. 15). Con tali parole, Hegel precisa che il mito orientale della fenice, per quanto implichi la grande intuizione del perenne rinascere della vita, è tuttavia inadeguato ad esprimere la legge eterna dello spirito, che indiscutibilmente rinasce, ma non nell'antica forma rinnovata, dal momento che essa si risolve nella nuova e di conseguenza lo spirito, da questa sintesi tra antica e nuova forma,

Detto ciò, di fronte al movimento incessante degli eventi, non possiamo, per Hegel, non chiederci quale sia, in fondo, il loro fine.

Nasce così la terza categoria dello spirito: essa è «la categoria della ragione stessa; essa esiste nella coscienza come fede nella ragione dominante nel mondo. Sua prova è la trattazione della storia stessa: essa è l'immagine e l'atto della ragione»⁵¹.

Si può affermare, senza dubbio, che in queste tre categorie è presente tutta la concezione dialettica hegeliana, come movimento e sviluppo contraddittorio del contenuto, come movimento esplosivo all'interno della totalità o – per essere più precisi – movimento esplosivo della totalità.

Il processo della ragione, come processo stesso della storia e degli stati, in cui la libertà è realizzata oggettivamente in proporzione alla coscienza stessa della libertà, tende rigorosamente allo scopo: al ritrovare se stessa, attraverso un mutamento mai continuo (perché, in tal caso, si opporrebbe alla coscienza stessa), ma discontinuo, in cui la coscienza stessa si regola sul suo oggetto. Se, infatti, nel suo *sapere* l'oggetto, quest'ultimo non gli corrisponde, essa deve mutare il proprio sapere per renderlo adeguato all'oggetto in questione: nel mutarsi del sapere, le si muta anche l'oggetto stesso.

La, sempre crescente, coscienza di sé da parte dello spirito da un lato demolisce la realtà (ossia, impedisce la permanenza di ciò che è) e dall'altro lato progredisce verso l'essenza (l'universale).

Fortemente interessante (ed anche estremamente importante) sarebbe a questo punto riflettere sul ruolo che, in questa sua concezione della storia come storia dello Spirito, Hegel affida all'*individualità*. Ma su questo tema, logicamente ampio e vario, ci si ripromette di tornare in una nuova occasione.

assurge ad un più alto potenziamento, ad una più completa realizzazione di se stesso.

⁵¹ Ivi, pp. 16-17.