

L'AZIONE E IL SUO PERDONO  
Sulla filosofia della storia di Hegel

Paolo Vinci

Che cosa è sacro? Ciò che  
molte anime insieme lega.

(J.W. GOETHE, *Jahreszeiten*, distico 76)

La filosofia della storia è l'ambito del pensiero hegeliano che ha attirato più critiche: raramente è riuscita a emanciparsi da una diffidenza che anzi, nel tempo, è divenuta sempre più ampia e decisa<sup>1</sup>. In genere la trattazione della storia è ritenuta particolarmente legata alla fase più matura del sistema hegeliano, l'espressione di un Hegel anziano, che sembra aver abbandonato del tutto gli entusiasmi giovanili per la Rivoluzione francese e che dopo la sconfitta di Napoleone «subisce» la Restaurazione e finisce con l'identificarsi con lo Stato prussiano. Questa lettura riduce però il problema alle lezioni che Hegel tiene a Berlino dal 1822-23 fino alla sua morte e trascura un aspetto filosoficamente decisivo: la questione della storicità coinvolge l'impostazione stessa della speculazione hegeliana già a partire dagli anni giovanili e trova nella *Fenomenologia dello spirito* il suo luogo più significativo<sup>2</sup>. Quel che mi propongo in questa sede è proprio di mettere in luce la connessione fra la filosofia della storia e la *Fenomenologia*, cercando di mostrare come quest'ultima svolga un vero e proprio lavoro di fondazione nei riguardi di ciò che Hegel chiama la «storia concettualmente inte-

---

<sup>1</sup> Per una rapida ma profonda messa a fuoco della problematica hegeliana della storia, si veda C. Cesa, *La storia*, in Aa.Vv., *Guida a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 281-313. Cesa, a proposito del fatto che Hegel faccia coincidere «das Politische» con lo spirito del popolo (cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. VI, Meiner, Hamburg 1983 sgg., p. 60), distingue due versanti, uno istituzionale e un altro etico-antropologico, come caratterizzanti la realtà del «politico» (C. Cesa, *op. cit.*, p. 295). Il presente lavoro tenterà proprio di mettere in luce quale sia il ruolo di questa dimensione etico-antropologica nella filosofia della storia.

<sup>2</sup> Hegel tiene corsi semestrali di filosofia della storia dal 1822-23 fino al 1831, anno della morte. In italiano abbiamo, come traduzione classica, quella di G. Calogero e C. Fatta: G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, 4 voll., La Nuova Italia, Firenze 1941-63, che si riferisce a Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, hg. von G. Lasson und J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1917-1955 (in questo lavoro seguirò questa edizione indicandola con la sigla FS, seguita dal numero della pagina del testo tedesco e poi della traduzione italiana). Sono di recente disponibili in italiano: Id., *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirollo, Laterza, Roma-Bari 2003, condotta sull'edizione ottocentesca del figlio di Hegel; Id., *Filosofia della storia universale. Secondo il corso tenuto nel semestre invernale 1822-23*, con introduzione di S. Dellavalle, Einaudi, Torino 2001.

sa»<sup>3</sup>. Solo in questo modo ci si potrà orientare nel «conflitto delle interpretazioni» sulla filosofia della storia, evitando di cadere in un riflesso condizionato negativo, che conduce semplicemente a riprodurre i motivi polemici più tradizionali.

La maggior parte delle critiche sottolinea che in Hegel abbiamo una rappresentazione della storia a senso unico, dominata da un presupposto finalistico che funge da principio di orientamento per un progresso lineare e inarrestabile, il quale si mostra largamente sconfessato dalla dura realtà dell'effettivo corso storico. Si denuncia inoltre il fatto che, attraverso il discorso sull'astuzia della ragione, la storia sarebbe letta lungo il filo conduttore della secolarizzazione della provvidenza e che, quindi, Hegel verrebbe a offrirci una vera e propria teologia della storia. In generale, il ruolo assegnato allo Stato e l'uso di categorie totalizzanti come quelle di spirito del mondo e di spirito del popolo testimonierebbero il «cinismo» di Hegel, il suo proclamare «tanto peggio per gli individui», finendo col presentare la storia come un progresso che si realizza a spese dei singoli.

L'argomento di maggiore rilievo avanzato contro la filosofia della storia di Hegel riguarda, però, il suo implicare un compimento definitivo, dando vita a una totalità chiusa che, almeno implicitamente, si presta a giustificare una tesi altamente problematica come quella della «fine della storia»<sup>4</sup>. Questo punto di arrivo non sarebbe che la conseguenza dell'intendere la storia come una manifestazione dello spirito, come un suo cercarsi e trovarsi, fino al pieno raggiungimento di sé. Lo spirito, infatti, può essere tale solo se si è già da sempre raggiunto, rendendosi trasparente come assoluto, come una totalità onnicomprensiva che include ogni alterità. In questo modo alla filosofia non resterebbe che acquietarsi di fronte a una compiutezza ormai dispiegata e prenderne atto, costringendosi a decretare la fine di ogni conflitto e l'impossibilità del sorgere di qualcosa di nuovo e di significativo.

### 1. Marcuse, Bloch, Adorno

Per mettere in evidenza i nodi più rilevanti del dibattito critico sulla hegeliana filosofia della storia conviene dare voce direttamente ad alcuni dei suoi protagonisti, a quegli autori che non possono considerarsi dei semplici interpreti,

---

<sup>3</sup> Questa espressione compare al termine del capitolo su «Il sapere assoluto» della *Fenomenologia* (Id., *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970, p. 591; trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1998, p. 496; d'ora in avanti FdS e l'indicazione della pagina dell'edizione tedesca e poi della traduzione italiana).

<sup>4</sup> È Alexandre Kojève a parlare esplicitamente di fine della storia all'interno della sue famose lezioni sulla *Fenomenologia dello spirito*; cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, trad. it. di G. Frigo, Adelphi, Milano 1996. Per una critica all'uso indiscriminato di questa nozione cfr. O. Pöggeler, *Da Hegel a Fukuyama. Un liberalismo nobile?* In Aa. Vv., *Individuo e modernità. Saggi sulla filosofia di Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1995.

bensì degli autentici interlocutori, dal momento che le loro filosofie, per quanto originali, non appaiono comprensibili senza un riferimento a Hegel.

Fra questi pensatori colpisce innanzitutto Marcuse, che in *Ragione e rivoluzione* dichiara esplicitamente di rifarsi a Hegel come fonte di quella che chiama «una facoltà mentale che rischia di scomparire: il potere del pensiero negativo»<sup>5</sup>. Nonostante questa impostazione favorevole, nel momento di valutare la filosofia della storia Marcuse mostra un atteggiamento di tutt'altro segno e parla a proposito di Hegel di «un'intuizione vaga» rispetto a quello che considera il tratto più significativo della storia: l'estraneazione dell'uomo dal suo vero interesse, quella perdita di sé che si mostra completamente occultata nelle forme del manifestarsi della realtà sociale, e che troverà solo in Marx il primo in grado di decifrarne l'andamento<sup>6</sup>.

Ugualmente significativo è il caso di Ernst Bloch, il quale in *Soggetto-oggetto* argomenta che Hegel, il filosofo del divenire, viene ad assumere il carattere del funzionario amministratore della storia divenuta, così da bandire il divenire dal futuro, in un predominio del passato che si basa sulla sua possibilità esclusiva di esser ricordato e conosciuto secondo una modalità contemplativa<sup>7</sup>. In questo modo il pensiero di Hegel soffrirebbe di una vera e propria «malia dell'anamnesi», di un eccesso di memoria che sarebbe responsabile di un atteggiamento negativo verso l'azione, capace di inibire qualsiasi spinta attiva alla trasformazione del mondo<sup>8</sup>. La filosofia hegeliana sarebbe, allora, totalmente sotto il segno della civetta, l'uccello della sera che si innalza al tramonto, a cose fatte («post festum»), e dominata da un'aspirazione alla «serena calma della conoscenza semplicemente pensante», che si traduce in un sistema chiuso e in un atteggiamento politico, almeno nella maturità, conciliatorio e rinunciatario<sup>9</sup>.

È però Adorno a presentare le considerazioni critiche maggiormente capaci di sollecitare una rilettura e un approfondimento della filosofia della storia di Hegel. Nell'«excursus su Hegel» della *Dialettica negativa*, intitolato «Lo spirito universale e la storia naturale», si afferma che, ponendo come fine ultimo della storia lo spirito che si comprende come spirito, la filosofia hegeliana dà i caratteri della libertà e della conciliazione a ciò che, invece, è necessità e dominio<sup>10</sup>. Nella differenza fra gli interessi singoli e il loro comporsi «astratto» in un intero,

<sup>5</sup> H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione*, trad. it. di A. Izzo, il Mulino, Bologna 1966, p. 11.

<sup>6</sup> *Ivi*, pp. 257-291.

<sup>7</sup> E. Bloch, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, trad. it. di R. Bodei, il Mulino, Bologna 1975, pp. 234-252.

<sup>8</sup> *Ivi*, pp. 495-511.

<sup>9</sup> L'espressione compare in chiusura della «Prefazione» alla seconda edizione della grande *Logica* (G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Bd. I, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969, p. 34, trad. it. di A. Moni, rivista da C. Cesa, *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1968, vol I, p. 22). Per un'interpretazione non tradizionale della nottola di Minerva in Hegel cfr. R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, il Mulino, Bologna 1975, pp. 11-97.

<sup>10</sup> T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it. di P. Lauro, Einaudi, Torino 2004, pp. 268-324.

la società moderna riafferma la violenza del collettivo sui singoli, l'imporsi di una forma di dominio che ha la sua traduzione pensante nella filosofia hegeliana. Nello spirito come totalità opera una costrizione logica sui momenti, in un'operazione filosofica che corrisponde a quel che accade nella storia e, in particolare, nella modernità, in cui la società agisce brutalmente sul singolo. In questo modo però, pur nella sua «falsità», il pensiero hegeliano ci offre una illuminazione essenziale, mostrandoci il farsi sistema del mondo: la modernità è totalizzazione, una «universalità conclusa», una mediazione radicale che non tollera nulla al proprio esterno. Per questa ragione Hegel è ancora degno di essere letto: nell'esibire la costrizione, egli ci rende consapevoli della superiore potenza del mondo sul soggetto, del dominio dell'universale sul particolare, dell'essersi costituito del nostro presente come «contesto di immanenza», come radicale esclusione di un «fuori».

Adorno ritorna su Hegel anche nella sua riflessione sul «dopo Auschwitz», che stigmatizza ogni affermazione di una positività dell'esistenza, presentando come «un'ingiustizia verso le vittime che si estraiga un senso, sia pur assai sbiadito, dal loro destino»<sup>11</sup>. Se il terremoto di Lisbona bastò a guarire Voltaire dalla teodicea leibniziana, di fronte a una «catastrofe della seconda natura» quale è Auschwitz, di fronte a qualcosa che «avendo scatenato l'inferno della malvagità umana» si sottrae a ogni immaginazione, noi contemporanei non possiamo più riconoscerci in una filosofia come quella hegeliana che proclama il reale come razionale<sup>12</sup>. A giudizio di Adorno, quel che è accaduto spezza per sempre l'idea di una conciliabilità fra finito e infinito, di una unità fra pensiero filosofico ed esperienza reale. Abbiamo un male assoluto, non integrabile: può così nascere la domanda se, dopo Auschwitz, è ancora possibile pensare e fare arte, essendosi prodotta una «paralisi» di quella facoltà metafisica che ha preteso di trovare un possibile senso della storia, sulla base dell'unità di essenza ed esistenza. Adorno ritiene che questa fiducia nella conciliazione, nell'accordo, nell'armonia fra la particolarità e il tutto era, forse, ancora giustificata agli albori delle libertà borghesi, ma già all'epoca di Hegel essa appariva in crisi, rivelandosi del tutto fuori luogo nel nostro presente storico.

## 2. La razionalità della storia

Rivolgersi oggi alla filosofia della storia di Hegel non può, dunque, non significare misurarsi con questi rilievi critici che, lungi dall'allontanare dall'opera hegeliana, continuano a proporre un ripensamento, mostrandone l'inesauribilità e l'inaggirabilità ai fini di un orientamento nella contemporaneità. Un'esigenza, questa, che si fa sentire in modo particolarmente urgente di fronte agli avvenimenti che hanno segnato il passaggio di millennio.

---

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 325.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

Hegel definisce la filosofia della storia la considerazione pensante della storia universale e, mostrando una indubbia sensibilità critica, comincia col riconoscere la fondatezza del motivo polemico ricorrente, per il quale la filosofia estrarrebbe da se stessa i suoi pensieri, «senza riguardo a ciò che è»<sup>13</sup>. Il vero rischio della considerazione filosofica viene così individuato nella possibilità di costruire una storia a priori, e si dichiara la necessità di non nascondere questa propensione aprioristica, ma di farsene carico, assumendo come primo problema il fatto che il concetto e ciò che accade si dispongono tra di loro in un massimo di lontananza e di contrapposizione. Il concetto nella sua universalità ha, infatti, un'aspirazione intrinseca all'autonomia e all'autosufficienza che urta inesorabilmente con la particolarità degli avvenimenti. Nella storia vediamo «il molteplice arbitrio umano, la necessità estrinseca», ciò che è stato, eventi, vale a dire un ambito che tende a sottrarsi alla presa del concetto, che sembra opporvisi per natura<sup>14</sup>.

Lo scopo della filosofia della storia sarà, allora, mostrare «risolto» questo contrasto fra il pensiero e i fatti, nella consapevolezza di proporsi un compito estremo, il banco di prova più arduo per ciò che possiamo intendere come dialettica: «conciliare» i massimamente opposti, gli estremi apparentemente irriducibili. Vedremo così che la filosofia della storia diventa uno dei luoghi privilegiati per tentare di comprendere questo aspetto decisivo del pensiero hegeliano: cosa si intenda esattamente per conciliazione, per superamento della contraddizione, in riferimento al suo compito più ampio e significativo, quello di arrivare a proclamare l'unità del reale e del razionale. Hegel, infatti, pone alla base del suo discorso la tesi tanto famosa, quanto radicale, che la ragione governa il mondo e che, quindi, la storia universale si è svolta razionalmente, aggiungendo immediatamente che questa affermazione diventa possibile quando si ammetta che è «l'occhio del concetto, della ragione che penetra la superficie ed energicamente si apre la via attraverso il molteplice e variopinto groviglio delle contingenze»<sup>15</sup>. Allora, la storia parla un linguaggio razionale solo allo sguardo della ragione, che sola si mostra in grado di andare al di là dell'immediatezza degli accadimenti, della loro apparente gratuità e irrilevanza, per cogliere il senso unitario del corso storico.

Per dimostrare la «convinzione generale che la ragione abbia dominato e domini il mondo e quindi anche la storia», Hegel sviluppa una argomentazione che parte da lontano, dal sottolineare che già Anassogora – vale a dire la filosofia greca – pensava al mondo come abitato da una intelligenza, dal «Noús», ritenendo così possibile rinvenire una logica nelle cose, un ordine nel cosmo<sup>16</sup>. Quest'impostazione subisce, agli occhi di Hegel, una radicalizzazione con la rivoluzione scientifica del Seicento, che dà vita a un grande edificio costruito a partire dalla convinzione che la natura parli il linguaggio della matematica e si

---

<sup>13</sup> FS, p. 1; p. 4.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 2; p. 5.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 8; p. 11.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 13; p. 17.

mostri così permeata dalla ragione, sottoposta a leggi inalterabili. Il compito che, fondandosi su queste acquisizioni, Hegel in prima istanza affida a se stesso è allora riconoscere nell'instabile andamento della storia umana una necessità altrettanto pervasiva e razionale quanto l'ordine e la legalità della natura. Questa esigenza è consapevole di potersi realizzare solo ricorrendo a un sapere nello stesso tempo più potente e più sottile di quanto si sia mai presentato nella tradizione, dal momento che la storia, rispetto alla natura, appare segnata dall'arbitrio umano e dalla inquietezza e motilità del tempo, caratteristiche che determinano la necessità di ricorrere a un pensiero assolutamente originale. La ricerca della razionalità della storia si pone dunque come un terzo e più radicale livello di considerazione dopo il cosmo greco e la legalità della natura, si configura come un piano di considerazione che raccoglie le loro istanze, ma nello stesso tempo dà vita a un paradigma completamente inedito.

Hegel muove, quindi, da un'esigenza contraria alla consueta svalutazione metafisica del divenire e del mutevole e si attribuisce una filosofia in grado di andare oltre i consolidati dualismi fra necessario e contingente, eterno e transeunte, intelligibile e sensibile<sup>17</sup>. La difficoltà di un sapere che dia conto del mondo del volere e dell'agire umano, deve affrontare quella dimensione del mutamento che produce una inevitabile tonalità emotiva, che non può non arrecare «dolore». La filosofia della storia non ignora la «malinconia» e l'inesorabile «deprimersi» per il «fatto che la formazione più ricca, la vita più bella, trovino nella storia il loro tramonto, che noi ci aggiriamo fra le rovine di ciò che fu eccellente» e, sulla base della assunzione della transitorietà e del finire delle cose umane, cerca per esse un senso razionale e un fine ultimo<sup>18</sup>. Nell'adempimento di questo compito Hegel parla esplicitamente del rapporto fra la sua considerazione della storia e la visione cristiana, cui riconosce il merito di aver «favorito» la maturazione della propria posizione. Il cristianesimo ci spiega che il mondo non è abbandonato al caso, non si muove esclusivamente sul piano di ciò che è estrinseco e accidentale, ma di ciò che è governato dalla provvidenza. Nel discorso hegeliano, però, l'idea dell'intervento di Dio nelle vicende umane perde ogni significato sovranaturale e trascendente e si ripresenta in una forma di radicale immanentismo. La filosofia raccoglie in sé il valore e il senso che prima trovavano il loro fondamento nella religione per cui, dopo aver espresso un doveroso riconoscimento alla religione cristiana, Hegel sottolinea subito la radicale «differenza e anzi opposizione» fra la credenza religiosa e il suo principio<sup>19</sup>. Nella fede la presenza della «mano di Dio» resta «indeterminata» e affidata a una ri-

---

<sup>17</sup> Per un approfondimento di questo aspetto decisivo si veda: A.G. Gadamer, *Hegel e lo spirito storico* in Id., *La dialettica di Hegel*, trad. it. di R. Dottori, Marietti, Genova 1996, pp.108-121; W. Schulz, *Hegel: la storia universale dello spirito*, in Id., *Le nuove vie della filosofia contemporanea. 4: Storicità*, trad. it. di T. Griffero, Marietti, Genova 1987, pp. 35-54.

<sup>18</sup> FS, p. 11; p. 14.

<sup>19</sup> *Ivi.*, p. 15; p. 19.

spettabile, ma non dimostrabile, attestazione del singolo e solo la considerazione concettuale della storia riesce a superare questi limiti<sup>20</sup>.

Hegel non nasconde le profonde implicazioni, sul piano della filosofia della storia, delle acquisizioni del cristianesimo che riconosce che Dio è «comunicativo» e che «si è rivelato, cioè ha concesso agli uomini di conoscere la sua natura»<sup>21</sup>. Al centro del problema va posto il giudizio sul presente, il ritenere il tempo ormai maturo perché ciò che in Dio è rappresentato come un al di là possa diventare conoscenza. La filosofia può parlare di razionalità della storia perché la realtà oggi si presenta come la realizzazione dello scopo finale del mondo: è accaduto ciò che «nella storia del mondo fa assolutamente epoca, cioè segna il più importante punto di svolta»<sup>22</sup>. La modernità incarna una rottura epocale per la quale il principio della religione cristiana, il farsi uomo e finito di Dio si presenta nella realtà: «E' giunto il tempo in cui questa convinzione, questa certezza, potrà non rimanere soltanto nello stadio dell'intuizione, ma essere pensata, sviluppata, conosciuta in una determinata scienza»<sup>23</sup>. La filosofia come scienza, dunque, è possibile solo all'altezza del presente, in un confermarsi reciproco di ragione e realtà, nel venirsi incontro dello sviluppo storico e della considerazione filosofica.

### 3. La storicità dello spirito

Per tentare di capire adeguatamente il punto di vista hegeliano diventa allora necessario esplicitare cosa significhi una riscrittura filosofica del manifestarsi di Dio nel mondo e, quindi, dell'unità di umano e divino, arrivando così a comprendere il ruolo che Hegel attribuisce al presente per valutare l'intero andamento della storia. Entrambi questi aspetti costituiscono l'ossatura della *Fenomenologia dello spirito*, che dedica in particolare la *Prefazione* a mettere in luce il nesso fra il Dio cristiano e la nozione di spirito e a fondare il legame fra la configurazione specifica del presente storico e la possibilità che la filosofia venga ad assumere un andamento scientifico<sup>24</sup>.

Quando Hegel nelle *Lezioni di filosofia della storia* afferma che l'essersi rivelato di Dio costituisce il motivo essenziale per intendere la storicità e che in questo modo «lo scopo finale del mondo è entrato finalmente nella realtà, in modo universalmente valido e consapevole», è proprio alla *Fenomenologia dello spirito* che occorre rivolgersi per non gridare alla teologia della storia e cogliere non solo la vicinanza, ma anche la profonda distanza fra il Dio cristiano e lo spirito hegeliano<sup>25</sup>. Per Hegel, Dio è una rappresentazione, in quanto anche nella sua

<sup>20</sup> *Ivi.*, pp. 17 sgg; pp. 21 sgg.

<sup>21</sup> *Ivi.*, pp. 19-22; pp. 24-26.

<sup>22</sup> *Ivi.*, p. 22; p. 27.

<sup>23</sup> *Ivi.*, p. 23; p. 28.

<sup>24</sup> FdS, pp. 11-38; pp. 1-21.

<sup>25</sup> FS, p. 22; p. 27.

forma più compiuta, quella cristiana, rischia di restare confinato nell'al di là e ha bisogno di apparire in qualcosa di concreto come una comunità temporalmente e spazialmente determinata; lo spirito invece incarna un modo speculativo di intendere l'assoluto e si presenta come una totalità onnicomprensiva, capace di racchiudere in sé sia il principio di spiegazione della storia del mondo, sia il paradigma essenziale di ciò che deve essere la scienza filosofica<sup>26</sup>.

Quella che possiamo chiamare la secolarizzazione del cristianesimo operata dalla filosofia hegeliana consiste in qualcosa che viene esplicitamente e programmaticamente dichiarato da Hegel stesso, che fa coincidere il sapere assoluto con lo spirito che si sa come spirito, dando a quest'ultimo quei caratteri che erano già del Dio cristiano, ma che ora vengono ritradotti in termini di sapere e ritrovati come gli elementi fondamentali della trama del mondo, nella sua più matura configurazione storica.

Per arrivare a mostrarci tutto ciò la *Fenomenologia* compie un lungo cammino che ha un suo essenziale momento di svolta alla fine del capitolo sull'«Autocoscienza», nella figura della coscienza infelice, quando finalmente si affaccia la rappresentazione dell'unità di essere per sé e dell'oggettività<sup>27</sup>. A questo punto, infatti, pur con i limiti di una separatezza dalla coscienza – che perciò resta in una condizione di infelicità – si conquista una visione dell'intrasmutabile, di Dio, come «attività assoluta» e, quindi, come unità fra la singolarità, indispensabile all'operare, e una realtà pienamente universale. Agli occhi del «per noi», vale a dire del punto di vista del filosofo che conosce l'esito del processo, questa rappresentazione di Dio contiene quell'unità fra pensiero ed essere che costituirà il contenuto del movimento della ragione. In questo modo Hegel collega la visione cristiana di Dio, il suo essere una conciliazione fra universale e particolare che si estende a totalità, al risultato fondamentale dalla rivoluzione scientifica: l'affermarsi del principio dell'unità fra la ragione e la realtà. Tocchiamo qui con mano come il Dio cristiano venga reso completamente immanente e terreno sulla base della convinzione che ciò che gli uomini hanno rappresentato in un al di là possa ormai essere scoperto come il principio che presiede i loro comportamenti sia teoretici che pratici. Il capitolo sulla «Ragione» si conclude con la figura della «Cosa stessa», che è la realtà prodotta dell'operare di tutti e di ciascuno e condensa in sé un tratto decisivo dell'impostazione hegeliana, quello per cui il mondo è sensato e in esso gli uomini devono sentirsi «a casa» in quanto esso è il risultato delle loro azioni<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> La trattazione più esauriente dei limiti di una visione religiosa dell'assoluto e della necessità di una sua comprensione pensante è fornita dal capitolo finale della *Fenomenologia* dedicato, appunto, a «Il sapere assoluto».

<sup>27</sup> Si veda FdS, pp. 163-177; pp. 132-143. Per un approfondimento di questo aspetto mi permetto di rimandare a P. Vinci, «Coscienza infelice» e «anima bella». *Commentario della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, Guerini e Associati, Milano 2002, pp. 224-303.

<sup>28</sup> FdS, pp. 294-311; pp. 246-259. Un'acuta interpretazione della «Cosa stessa» si trova in S. Landucci, *Hegel: la coscienza e la storia*, La Nuova Italia, Firenze 1976, pp. 151-214.

Nell'impianto della *Fenomenologia* è decisivo il fatto che se la ragione incarna la certezza che Io e mondo costituiscano un unico nesso, lo spirito si pone come la verità di questa uguaglianza, in un passaggio che assume i tratti di una grande giustificazione storica della posizione dell'unità fra soggetto e oggetto. Questo, che è il principio dell'idealismo, ha quindi un significato innanzitutto pratico e richiede una illustrazione storica che il capitolo su «Lo spirito» si incarica di eseguire, esponendoci un percorso che va dalla Grecia alla modernità, mostrandoci come l'unità fra il pensiero e l'essere si presenti all'inizio della nostra tradizione in termini ancora immediati, per diventare esplicita e consapevole dopo la Rivoluzione francese<sup>29</sup>.

Tenendo presente queste articolazioni di fondo della *Fenomenologia* si può capire perchè l'affermare la razionalità della storia coincida con la possibilità di sostenere che nel presente lo spirito può finalmente riconoscersi. La filosofia hegeliana ha una strutturale connessione con la storicità, si pone esplicitamente come il punto di approdo di un processo logico-storico, come l'esito del cammino della nostra tradizione. Il principio dell'unità fra pensiero ed essere chiede che la realtà e il sapere convergano l'una verso l'altro in un andamento che è storico e filosofico nello stesso tempo. Nel «Sapere assoluto», con cui termina la *Fenomenologia*, abbiamo l'esplicitazione del fatto che quel che si è compiuto è un percorso che ha riguardato anche la storia e che la struttura profonda del presente costituisce quella realtà in cui lo spirito può ritrovarsi, annunciando così che il reale è razionale<sup>30</sup>.

Tocchiamo a questo punto con mano come l'assoluto hegeliano, in quanto spirito, si sia desostanzializzato, come il suo farsi soggetto coincida con il movimento del divenir se stesso, con la struttura del «già-non ancora», con la processualità di un «in sé», di un concetto, che all'inizio è solo potenziale e che si deve realizzare, pervenire alla propria verità.

L'apertura storica della filosofia hegeliana nasce, quindi, da una visione dello spirito come secolarizzazione del Dio cristiano, da un recupero sul piano speculativo dell'idea della «caduta» dell'assoluto nel tempo, del farsi storico e finito di Dio. Che si tratti di un'impostazione che si emancipa da ipoteche teologiche sembra chiaro soprattutto per l'enfasi cognitiva che Hegel dà al suo discorso nel quale, come ricordato, già al livello della ragione quello che costituisce l'essenza di Dio diventa il principio del modo di procedere della scienza moderna e poi il criterio per affermare che è l'agire umano a costituire la realtà e a renderla sensata, «permeata di spirito». Sulla base di questo punto fermo Hegel arriva poi a sostenere che solo nel presente la filosofia può essere scienza, riuscendo a esplicitare e a sviluppare un'unità fra pensiero ed essere che è già il tratto profondo della realtà storica.

---

<sup>29</sup> Nelle pagine introduttive del capitolo sulla «Ragione» Hegel denuncia come limite dell'idealismo del suo tempo l'aver semplicemente affermato un'unità di soggetto e oggetto, che necessita di una giustificazione storica. Questo compito sarà appunto assolto dal capitolo su «Lo spirito»: FdS, pp. 178-185, 324-327; pp. 147-153, 273-276.

<sup>30</sup> FdS, pp. 583-591; pp. 490-496.

L'importanza della *Fenomenologia* per la comprensione della filosofia della storia sta dunque nell'esibirci una visione dell'assoluto come risultato e nello stesso tempo principio di lettura del processo che lo costruisce, nel presentarci ciò che viene chiamato il circolo presupposto-posto. Il presente «raccolge» le energie del passato, le sue possibilità più profonde: è la base della loro riconsiderazione pensante e nello stesso tempo trova in esse la sua giustificazione. Il presupposto deve mostrare di essere un criterio valido per interpretare il passato e, contemporaneamente, deve essere in grado di «sopportare» il movimento storico, di presentarsi come il suo sbocco effettivo, il suo compimento, in modo tale da apparire qualcosa di posto, di costituito dal cammino di cui è l'esito. Si tratta di un movimento progressivo-regressivo che approda al «primo vero», al fondamento, che ricomprende in sé, come produttivo di se stesso, il processo da cui sorge<sup>31</sup>. In questo modo lo spirito è il divenire di se stesso, si realizza attraverso un andamento che muove dal suo opposto, dallo storico, dal finito e si conclude nell'unità del percorso e del risultato. La storia è il cammino che aiuta lo spirito a pervenire alla propria verità, in un «lavoro duro e riluttante contro se stesso», dovuto al fatto che esso si muove su quel piano temporale e contingente a cui è legato da un intrinseco rapporto. In questo modo storia e spirito sono tanto opposti quanto inseparabili: l'uno è il finito, l'altro è l'infinito, il primo è temporale, il secondo è eterno, ma ognuno è se stesso esclusivamente nel proprio legame immanente con l'altro. La superiorità dello spirito sullo storico sta solo nell'esprimere la consapevolezza di questa reciprocità e inseparabilità, in un superamento di ciò che è temporale e finito che implica non un abbandono, ma la messa in luce dell'unità e dell'opposizione con esso<sup>32</sup>.

#### 4. Il compito del presente

Tutti gli aspetti più delicati e controversi della filosofia della storia devono dunque essere approfonditi a partire da quel circolo presupposto-posto che ha nella *Fenomenologia* il suo primo e più chiaro fondamento esplicativo. La tesi che la ragione governa il mondo – afferma Hegel – è una «riprova», una conferma ulteriore, della «prova» che dà la filosofia nel suo giustificarsi come scienza, come sapere assoluto, come unità di pensiero ed essere<sup>33</sup>. La *Fenomenologia*, dimo-

---

<sup>31</sup> Sul circolo presupposto-posto si veda: FdS, pp. 22-27; pp. 10-13; G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Bd.I, cit., pp. 69-70; trad. it. cit., vol. I, pp.56-58.

<sup>32</sup> Sul rapporto fra lo spirito e il tempo cfr.: L. Ruggiu, *Tempo e concetto in Hegel*, in Aa. Vv., *Filosofia del tempo*, Bruno Mondadori, Milano 1998, pp. 145-161; F. Chiereghin, *Tempo e storia in Hegel*, in «Verifiche», 23, 1994, pp. 17-56.

<sup>33</sup> Così argomenta Hegel in proposito: «Bisogna portare nella storia la fede e il pensiero che il mondo del volere non è rimesso alle mani del caso. Che nelle contingenze dei popoli elemento dominante sia un fine ultimo, che nella storia universale vi sia una ragione (...), sua prova è la trattazione stessa della storia: essa è l'immagine e l'atto della ragione. Più pro-

strando che il sapere filosofico diventa se stesso attraverso il percorso logico-storico che coincide con la nostra tradizione e che può proclamare di essere tale nel momento in cui viene a ritrovarsi nel presente, costituisce la dimostrazione più illuminante della successiva affermazione hegeliana dell'unità di reale e razionale<sup>34</sup>.

L'unità di pensiero ed essere è dunque il risultato del cammino fenomenologico ed è anche ciò che ha permesso alla filosofia hegeliana di selezionare le tappe del corso storico da considerare come veramente significative per arrivare a se stessa. Tenendo presente questo ruolo dell'unità ultima, diventa allora agevole comprendere che l'affermazione hegeliana della razionalità del reale non vuole essere la giustificazione della totalità dell'esistente, di ciò che semplicemente è, ma solo di quella parte dell'essente, del «Dasein», in cui la ragione può riconoscersi, in un incontro che implica un adeguarsi reciproco, un assumere – tanto per la ragione, quanto per la realtà – determinate caratteristiche. Sulla base di questa acquisizione possiamo pienamente capire perchè la filosofia della storia hegeliana si mostri fortemente selettiva e volta a interpretare il corso storico attraverso una prospettiva ben precisa e apertamente dichiarata, quella della consapevolezza della libertà, vale a dire del riconoscersi dello spirito in quanto spirito. In questo modo la visione hegeliana non è l'assunzione della storia come maestra di vita, o la riproposizione di un giustificazionismo storico integrale: non si tratta di «salvare» e volgere in positivo qualsiasi evento storico, ma al contrario di mostrare come nel «travaglio del negativo» venga ad attuarsi, comunque, un progresso che riguarda l'essenziale, la realizzazione della libertà umana.

Al di là delle opacità, delle resistenze e dei conflitti di cui è intessuta, la storia ha il compito fondamentale di aiutare lo spirito a divenire cosciente di se stesso, venendosi a rivelare, allo sguardo della ragione, come un processo di liberazione e di universalizzazione. La linea del ragionamento di Hegel è assolutamente nota: la storia è un percorso che muove dal mondo orientale in cui uno solo è libero, passa per la Grecia e Roma in cui solo alcuni sono liberi e trova il

---

priamente, poi, la prova sta nella conoscenza della ragione stessa, la storia non ne è che la riprova» (FS, p. 5; p. 9).

<sup>34</sup> Così nell'aggiunta al § 6 della grande *Enciclopedia*, riferendosi alla sua famosa affermazione della «Prefazione» ai *Lineamenti di filosofia del diritto*, Hegel precisa: «l'esistenza [«Dasein»] in generale è in parte fenomeno, e soltanto in parte è realtà effettiva. Nella vita comune accade che si chiami accidentalmente realtà effettiva ogni cosa che viene in mente, l'errore, il male e cose simili, come pure qualsiasi esistenza per quanto avvizita e transeunte. (...) Ma se ho parlato di realtà effettiva, si dovrebbe ovviamente pensare al senso in cui uso questa espressione, poichè nella *Logica* più estesa ho trattato anche la realtà effettiva e l'ho distinta con precisione non soltanto dal contingente, che pure ha un'esistenza, ma più esattamente dall'essere determinato, dall'esistenza e dalle altre determinazioni» (G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), hg. von F. Nicolin und O. Pöggeler, Meiner, Hamburg 1991, trad. it. di V. Verra, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, UTET, Torino 1981, vol. I, pp. 129-130).

suo esito nelle nazioni germaniche, vale a dire nel Nord Europa protestante, nella forma più alta del cristianesimo, in cui si afferma definitivamente il principio che l'uomo in quanto tale è libero<sup>35</sup>.

Vi è dunque una corrispondenza fra la storia del mondo come progresso nella coscienza della libertà e lo spirito come attività libera pienamente consapevole di se stessa, che può affermare di essere veramente tale solo quando si è ormai riconosciuto nel risultato della storia, nell'epoca attuale. L'assegnare al presente questo compito decisivo non vuole essere l'indicazione di una conclusione, né l'esaltazione della contemporaneità, in quanto dimensione di compiutezza e di chiusura in sé. Lo spirito, infatti, non è qualcosa di statico e di definitivo, ma anche nel suo raggiungersi resta, in quanto attività e libertà, qualcosa che deve continuare ad attuare se stesso<sup>36</sup>. Quel che Hegel veramente ci prospetta come già insito nella realtà è dunque fundamentalmente una possibilità: lo spirito si è realizzato, ma si deve sempre anche sviluppare in una irrequietezza e non coincidenza con se stesso che derivano dal suo essere in sé altro da sé<sup>37</sup>. La tesi hegeliana, chiarita appunto dalla *Fenomenologia*, consiste precisamente nel dichiarare che all'altezza del presente si è già affermato un principio fondamentale: lo spirito come consapevolezza di se stesso. Qualcosa che è colto esclusivamente dalla filosofia, dalla sua capacità di interpretare la dinamica profonda del movimento storico, di un percorso non meramente fattuale, ma scandito da tappe il cui significato ha valore in base al risultato finale. I mondi storici che Hegel considera sono interpretati essenzialmente rispetto al ruolo del Sé singolo, al suo progressivo affermarsi a partire dalla crisi della «polis» greca fino ai problemi aperti, ma non risolti, dalla Rivoluzione francese. L'esito del processo, il momento in cui lo spirito può dichiarare di ritrovarsi nella realtà, è costituito da una reinter-

---

<sup>35</sup> «Gli Orientali non sanno ancora che lo spirito, o l'uomo come tale, è libero in sé. Non sapendolo non lo sono. Essi sanno che uno è libero (...). Presso i Greci, per prima è sorta la coscienza della libertà, e perciò essi sono stati liberi, ma essi, come anche i Romani, sapevano solo che alcuni sono liberi, non l'uomo come tale (...). Solo le nazioni germaniche sono giunte nel cristianesimo alla coscienza che l'uomo come uomo è libero, che la libertà dello spirito costituisce la sua più propria natura» (FS, p. 39; pp. 46-47; si veda anche *ivi.*, pp. 135-138; pp. 157-160).

<sup>36</sup> «Così vediamo, nella storia, lo spirito espandersi in una quantità inesauribile di direzioni, e in ciò godersi, soddisfarsi. Tuttavia il suo lavoro ha l'unico risultato di aumentare di nuovo la sua attività, e di consumarsi di nuovo (...) in questo piacere della sua attività esso non ha a che fare che con se stesso. Certo, esso è vincolato da condizioni naturali, interne ed esterne, che non solo gli intralciano la via con resistenze e ostacoli, ma possono anche cagionare il fallimento completo dei suoi tentativi. Ma allora esso decade dalla sua missione di ente spirituale, a cui non è scopo l'opera, ma la sua propria attività; e tuttavia offre ugualmente lo spettacolo di essersi affermato come tale attività» (FS, p. 12; pp. 15-16); sull'essere attuosità dello spirito si veda anche *ivi.*, p. 52; p. 61.

<sup>37</sup> Su questo aspetto decisivo dell'assoluto hegeliano in quanto spirito cfr. D. Henrich, *Spirito assoluto e logica del finito*, in Aa. Vv., *La logica e la metafisica di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1993, pp. 137-150.

pretazione della filosofia pratica post-kantiana che sfocia nel riconoscimento fra l'autocoscienza giudicante e l'autocoscienza agente, in una dimensione che corrisponde tanto alla pienezza dello spirito, quanto alla libertà di tutti e di ciascuno<sup>38</sup>.

Hegel attribuisce esclusivamente alla propria filosofia la capacità di esplicitare il fondamentale principio che ogni uomo è libero in quanto tale, mostrando il suo coincidere con la nozione di spirito consapevole di se stesso. Da ciò consegue che tale visione della libertà non esprime direttamente la consapevolezza degli agenti storici, né può essere colta immediatamente alla superficie della realtà, nel suo presentarsi empirico.

In questo modo il discorso hegeliano viene a configurarsi nei termini di un'etica storica: un'impostazione del tutto originale, dal momento che non assume i tratti di un dover essere – perché vede il proprio principio insito nella struttura profonda del presente – né consiste in un invito rassegnato all'accettazione di un risultato storico determinato, in quanto viene a proporre qualcosa che è ancora lontano da aver ricevuto una traduzione generalizzata in istituzioni politiche adeguate<sup>39</sup>.

Si può parlare di una valenza etico-normativa della prospettiva hegeliana, in quanto essa viene a caratterizzarsi nell'indicare quello che è ormai possibile a partire dalla comprensione del senso profondo della storia, dalla esplicitazione della sua logica immanente. Siamo, quindi, a un punto di arrivo che è al contempo un punto di partenza, a quella che si può definire una «compiutezza tramontante», che, al di là della cattiva infinità di un procedere indeterminato, afferma una «buona infinità» dello spirito, mostrando che esso è ritorno in sé, un raggiungimento di se stesso che non porta a una chiusura definitiva, bensì implica un costante rinnovamento<sup>40</sup>. L'afferrarsi del «Geist» viene infatti a coincidere con la consapevolezza di essere attività, energia: lo spirito è qualcosa di compiuto, ma anche di libero e attivo e questa sua essenza ne determina l'infinito autoprodursi. Quel che si è irreversibilmente raggiunto è la consapevolezza di un punto di partenza rappresentato da un'umanità consapevole di essere costituita da individui liberi e indipendenti, che possono incontrarsi su un piano di uguaglianza e reciprocità<sup>41</sup>. Il compimento di cui parla Hegel ha il valore di

---

<sup>38</sup> Sul concludersi del cammino dello spirito cfr. FdS, pp. 464-494; pp. 391-415.

<sup>39</sup> Sul mancare nella *Fenomenologia* di una soluzione politico-istituzionale cfr. S. Della Valle, *Introduzione a G.W.F. Hegel, Filosofia della storia universale*, cit., pp. VII-LX.

<sup>40</sup> L'espressione «compiutezza tramontante» compare in G. Preterossi, *L'occidente contro se stesso*, Laterza, Roma-Bari 2004.

<sup>41</sup> Hegel nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* afferma senza ombra di dubbio che il «fine ultimo» coincide con la libertà di ogni singolo individuo: «Sostanza dello spirito è la libertà. È con ciò indicato quale sia il fine dello spirito nel processo storico: è la libertà del soggetto, è che esso abbia la sua coscienza e la sua moralità, che abbia per sé fini universali da far valere, che il soggetto abbia valore infinito e che anche acquisti coscienza di questo suo estremo valore. Questa realtà sostanziale del fine dello spirito del mondo viene raggiunto attraverso la libertà di ognuno» (FS, p. 41; pp. 48-49).

affermare un punto di non ritorno: la piena consapevolezza di sé dello spirito, che coincide con una filosofia capace di coglierne l'irrequietezza e il continuo rinnovarsi, il suo necessario uscire da sé e tradursi in una, mai pienamente prefigurabile, libera attività degli individui.

### 5. Il riconoscimento

Abbiamo dunque visto come la sintonia fra la *Fenomenologia dello spirito* e la filosofia della storia debba essere afferrata rispetto al punto fondamentale della individuazione della caratteristica dominante del presente storico, del suo esibirsi come ormai conquistata la consapevolezza della libertà dell'uomo come tale, del valore della libertà di tutti e di ciascuno. Questa tesi ha un essenziale momento di approfondimento e di giustificazione in quella che va considerata come la «soluzione» a cui perviene la *Fenomenologia*: il riconoscimento fra le autoscienze. Quando Hegel nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* afferma che «il lato soggettivo degli individui ha un infinito diritto a dover essere soddisfatto», in quanto «lo spirito divino ha preso il suo posto nell'individuo, che ora va inteso nella sua completa libertà», indica un orizzonte della libertà per ogni individuo, che corrisponde all'epoca cristiana, in cui l'uomo è «fine a se stesso (...) mercè il divino che è in lui – mercè quello che da principio è stato chiamato ragione, e, in quanto questa è in sé attiva e autodeterminantesi, libertà»<sup>42</sup>. Per questa visione, lo spirito non è altro che «quell'elemento sacro che lega insieme gli uomini, gli spiriti», non una sostanza presupposta o un'ipostasi, ma un universale che coincide con la qualità delle relazioni fra gli uomini, con il loro confermarsi reciproco in quanto individui liberi<sup>43</sup>.

A questo punto è importante chiarire che quando Hegel sottolinea che ciò che gli interessa «nell'atmosfera della storia universale» non sono gli individui particolari, ma gli spiriti dei popoli, arrivando ad affermare che «gli individui scompaiono innanzi a ciò che è universalmente sostanziale», questo discorso non va inteso come una svalutazione o addirittura una radicale cancellazione degli individui<sup>44</sup>. In queste considerazioni gioca, infatti, un motivo abbastanza semplice: la volontà di puntualizzare che se la filosofia tende sempre alla comprensione dell'universale, ciò vale anche per la filosofia della storia, che quindi ha il compito di rivolgersi, di volta in volta, a quella totalità determinata che è lo spirito del popolo. Si tratta di quell'insieme della cultura, della religione, delle arti, delle scienze, del diritto, che Hegel definisce un «presupposto indiscusso» che gli individui si trovano sempre davanti come «un mondo già pronto e saldo»<sup>45</sup>. Tuttavia, anche con questa argomentazione sull'«elemento sostanziale», Hegel si muove nella direzione della determinazione della natura del nesso in-

---

<sup>42</sup> *Ivi*, pp. 84-85; pp. 98-99.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 94; p. 109.

<sup>44</sup> *Ivi*, pp. 36-37; pp. 43-44.

<sup>45</sup> *Ivi*, pp. 36-37, 44; pp. 43, 52.

trinseco fra il particolare e l'universale, fra l'individuo e la «totalità che lo sostanzia»<sup>46</sup>. Dichiarare che gli individui veramente «ricchi di spirito sono solo coloro che conoscono questo spirito del popolo, e che sanno regolarsi secondo esso», non vuole allora scalfire il loro ruolo, ma evitare di cadere in una visione che presupponga gli individui al tutto in cui sono sempre ricompresi<sup>47</sup>. Inoltre, non bisogna dimenticare che questo elemento sostanziale non è un semplice dato di fatto, uno mero stato di cose, ma coincide con la produzione spirituale di un popolo, che ha il suo scopo più alto nella comprensione di se stesso, la quale deve innalzarsi alla «estrema consapevolezza, da cui tutto dipende, (...) che l'uomo sia libero»<sup>48</sup>. Quindi la posizione hegeliana vuole evitare la duplice unilateralità dell'individualismo o di un predominio del tutto, ma non nella banale valorizzazione di un giusto mezzo, quanto nella riaffermazione di un'inseparabilità conflittuale fra due istanze ugualmente necessarie. Gli individui, oltre a incarnare col valore della loro libertà il momento più alto di quella comprensione di sé per un popolo che è il suo «spirito», hanno il compito decisivo di far sì che lo spirito del popolo non rimanga una «oscura tendenza», ma si faccia oggettivo, si manifesti<sup>49</sup>. Ciò accade nell'agire, attraverso il quale avviene qualcosa di determinante per gli stessi individui, che così si danno a «conoscere (...) come qualcosa di oggettivo e non di soggettivo», facendo venir meno «la differenza fra ciò che l'uomo è interiormente e le sue azioni», e portandolo a «identificarsi» con esse<sup>50</sup>. Quel che emerge, alla fine, è che per Hegel una conoscenza può essere oggettiva solo se coglie il suo legame con un'«opera» che è il risultato dell'azione degli individui, venendo così a istituire un bisogno reciproco e un legame indissolubile fra il pensare e l'agire.

In forza di queste considerazioni credo si possa tranquillamente affermare che il riconoscimento della *Fenomenologia* mantiene un ruolo essenziale anche nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, in quanto consiste nell'attestazione di un'unità possibile fra gli uomini, che viene a coincidere con la salvaguardia della loro indipendenza, universalità, libertà: cioè con quelle che Hegel ha indicato come le fondamentali conquiste del presente. In altri termini proclamare la libertà di ciascuno, dichiarare che ogni individuo è «fine a se stesso», rimanda inevitabilmente al luogo in cui Hegel ha dimostrato come ciò sia possibile, come il Sé singolare possa realizzarsi e come ciò produca simultaneamente l'accadere dello spirito in quanto consapevole di sé.

Questo è precisamente quanto avviene nel riconoscimento fra le autocoscienze che incarna l'ultima figura fenomenologica, il compimento del processo: quella struttura profonda del mondo in cui lo spirito può ritrovarsi e diventare «certo di se stesso». Quel che è importante per comprendere questo esito della *Fenomenologia* è che, per Hegel, la realtà si presenta adeguata allo spirito solo

---

<sup>46</sup> *Ivi*, pp. 36-37; pp. 43-44.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 37, p. 44.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 36, p. 43.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 42; p. 49.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 44; pp. 51-52.

quando essa sia il luogo del compiuto realizzarsi dell'autocoscienza, dell'individualità singola<sup>51</sup>. L'autocoscienza hegeliana è il movimento del negare l'altro per coincidere con sé, movimento che rivela un'intima contraddittorietà: la compresenza inevitabile di autoriferimento e riferimento negativo all'altro. Dal momento che per Hegel la negazione è includente, l'alterità viene a iscriversi nel cuore del Sé. L'autocoscienza è l'istituirsi e il togliersi della differenza, venendo così a porsi come differenza interna, contemporaneità di riferimento a sé e all'altro, che non potrà mai essere solo semplice uguaglianza con sé, pacifica identità. Sulla base di questa sua mobile struttura l'autocoscienza sarà costretta a uscire dall'autosufficienza, dovrà necessariamente sdoppiarsi e volgersi verso l'altra autocoscienza. Tuttavia anche il confronto con l'altro non sarà privo di problematicità, non potendo essere soltanto quel movimento di negazione dell'alterità che l'autocoscienza non può, se vuole essere se stessa, non mettere in atto.

La soluzione che Hegel arriva a prospettare consiste nel mostrare come per realizzare se stessa, per passare dalla certezza alla verità, l'autocoscienza dovrà dispiegare nei confronti dell'altra un movimento che permetta di salvaguardare contemporaneamente l'unità e la distinzione, l'identità e la differenza: dar vita a un'autoaffermazione che è negazione dell'altra ma, nello stesso tempo, attuare un comportamento che lasci manifestare quell'alterità che le è indispensabile per essere se stessa<sup>52</sup>.

Il riconoscimento nella *Fenomenologia* non coincide solo con il compimento, ma si rivela come la logica immanente che comanda le varie tappe del cammino dell'autocoscienza. In questo modo esso delimita il campo di tutte le alternative possibili a partire dalla struttura antinomica dell'autocoscienza, essendo quel presupposto-posto che è nello stesso tempo l'esito e il fondamento del percorso, il suo principio di intelligibilità e il suo fine, un risultato che include in sé il cammino che lo produce<sup>53</sup>.

Occorre, però, non equivocare su quelli che sono i tratti della «risoluzione» della contraddizione operata dal riconoscimento nel suo porsi come punto di arrivo. Sappiamo che l'autocoscienza in quanto indipendenza-dipendente, riferimento a sé che è sempre anche negativo riferimento all'altro, non può realizzarsi solo nell'affermazione della propria identità e nell'annullamento dell'altra. Sap-

---

<sup>51</sup> La questione del riconoscimento si presenta con il sorgere stesso dell'autocoscienza, col suo poter essere se stessa solo in riferimento a un'altra autocoscienza; cfr. FdS, pp. 137-150; pp. 109-120.

<sup>52</sup> Fin dalle prime battute della presentazione della questione del riconoscimento Hegel lo considera qualcosa che può accadere solo nella reciprocità: «l'operare unilaterale sarebbe vano» (*Ivi*, p. 147; p. 117).

<sup>53</sup> Questo aspetto fa sì che la lotta, la tensione e il conflitto siano quell'altro lato del riconoscimento a cui questo è sempre legato. Per approfondire questo aspetto può essere utile un confronto critico con: A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, trad. it. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 1992; P. Ricoeur, *Profili del riconoscimento*, trad. it. di F. Polidori, Cortina, Milano 2005.

priamo anche che l'autocoscienza non può evitare questo comportamento, non può non riferirsi esclusivamente a sé, così da far venir meno chi, solo, può permetterle di uscire dalla semplice certezza e farle conquistare la propria verità. L'autocoscienza è universalità, totalità, si mostra costituita da un ineliminabile tratto monadico e autoaffermativo: tuttavia, chiusa in sé, nella propria indipendenza e autodeterminazione, non riesce a essere veramente se stessa.

La «soluzione» hegeliana ha uno sbocco obbligato: accanto alla inevitabile negazione dell'altra, l'autocoscienza deve essere in grado di attuare anche la propria negazione, così che un movimento simmetrico si produca in entrambe. Il riconoscimento consiste dunque in un movimento reciproco in cui sia l'una che l'altra autocoscienza affermerà la propria indipendenza, ma sarà poi anche capace di negarla, operando quel «sacrificio di sé» che consiste nell'ammissione di essere un tutto, ma anche una parte, di essere un'identità che non può fare a meno della differenza. Quindi solo attraverso l'autonegazione ogni autocoscienza riesce a fare spazio all'altra, arrivando così a riconoscerla come uguale e distinta<sup>54</sup>.

Il riconoscimento è l'istituzione di questo orizzonte conflittuale, l'ammissione di una dipendenza nell'indipendenza, di un legame antinomico che è unità dell'identità e della differenza. Abbiamo un'unità che si afferma solo se si mantengono ambedue gli aspetti dell'autocoscienza, un'unità che coincide con il sopportare la contraddizione, evitando di fuggire davanti ad essa e di rifugiarsi nell'unilateralità di uno dei due poli. In questo modo si supera il dualismo, ci si innalza in un ambito in cui il conflitto inevitabile viene tenuto vivo, non limitandosi al punto di vista di uno solo dei due protagonisti. Il riconoscimento si produce quando, nel confronto finale fra l'autocoscienza giudicante e l'autocoscienza agente, non ci si chiude unilateralmente nell'autosufficienza dell'anima bella, che resterebbe un'universalità vuota, o nella particolarità dell'autocoscienza agente, a cui verrebbe meno la possibilità di dare un significato universale alla propria azione particolare<sup>55</sup>.

Il fatto che Hegel prospetti il riconoscimento come «perdono» dell'autocoscienza giudicante e come «confessione» dell'autocoscienza agente è un'ulteriore conferma del suo vedere il mondo moderno come la realizzazione dell'idea di fondo del cristianesimo, del suo affermare la dignità dell'uomo in quanto tale, il diritto del singolo al dispiegamento infinito di se stesso. Si tratta, certo, solo di una realizzazione di principio a cui non corrisponde ancora alcun modello politico concreto. Tuttavia, prima di qualsiasi soluzione politico-

---

<sup>54</sup> Il riconoscimento come movimento reciproco nasce dalla confessione dell'autocoscienza agente che, dopo una prima resistenza, produce come risposta il perdono dell'autocoscienza giudicante, di quella che incarna il sapere puro dell'universale, vale a dire la pretesa di autonomia della filosofia; cfr. *FdS*, pp. 485-494; pp. 408-415.

<sup>55</sup> L'anima bella che non accede al riconoscimento, restando chiusa in se stessa e priva di effettualità, appare coincidere con una visione autosufficiente del sapere, incapace di fare i conti con quella particolarità dell'agire, che sola è in grado di assicurare il piano dell'esistenza; cfr. *Ivi*, pp. 487 sgg; pp. 409 sgg.

istituzionale, quello che conta è individuare il principio fondamentale della libertà individuale, del diritto del singolo a disporre della propria vita, prospettando una prima soluzione alla questione dell'affermazione del Sé singolare che, dalla dissoluzione della «pólis», si era venuta a porre come il problema essenziale della storia europea. Il riconoscimento si muove così in una dimensione più profonda rispetto a quella dello Stato, indica in qualche modo l'esigenza etica a cui qualsivoglia forma statale dovrà dare soluzione: l'unità della volontà soggettiva, che è tale nella sua irriducibile riflessione in sé, con la volontà universale<sup>56</sup>.

Il riconoscimento della *Fenomenologia*, compreso in tutta la sua portata, risulta allora in grado di illuminare quello che abbiamo visto costituire l'architrave della filosofia della storia: l'individuazione del ruolo del presente in quanto «fine ultimo» realizzato a partire dal suo aver conquistato, nel profondo di se stesso, quella salvaguardia dell'autonomia dell'individuo, in cui, solo, può prodursi la libertà di tutti e di ciascuno, quell'«Io che è Noi, e Noi che è Io» che Hegel aveva prospettato all'inizio del cammino dell'autocoscienza come la sua meta, come la modalità in cui si costituisce la dimensione dello spirito<sup>57</sup>. Nella filosofia della storia il risultato del corso storico è lo stesso: la consapevolezza che l'unità e l'uguaglianza assicurate dallo spirito possono darsi solo nella salvaguardia della libertà e indipendenza dei singoli individui, di ciò che riferendosi al riconoscimento si può chiamare una «trascendenza orizzontale», l'irriducibile alterità di tutti gli individui fra loro<sup>58</sup>.

## 6. Il compito degli individui

Il «fine ultimo» viene a essere la chiave di volta dell'interpretazione del corso del mondo, ciò in base a cui diventa possibile svolgere il compito primario della «Philosophie der Geschichte»: ricercare l'affermativo nella «totale massa del male concreto» che costituisce il modo di presentarsi della storia<sup>59</sup>. Per seguire questo sforzo hegeliano il primo passo non può non essere un confronto con il discorso sugli individui cosmico-storici, quelle figure eccezionali che rendono «vacillante e scissa la realtà esistente» facendosi interpreti di un universale na-

---

<sup>56</sup> Mi sembra che ciò valga non solo per la *Fenomenologia*, ma anche per le *Lezioni sulla filosofia della storia*, in cui lo Stato mostra di assolvere la medesima funzione dello spirito del popolo. Lo Stato indica il luogo in cui l'individuo trova il suo valore e la sua oggettivazione, ma si presenta anche come qualcosa che è vivente ed esistente solo negli stessi individui: «Il fine dello Stato è che il momento sostanziale abbia vigore, sussista e si mantenga nell'agire degli uomini e nella loro disposizione d'animo», questo è anche «l'assoluto interesse della ragione» (FS, p. 91; p. 105).

<sup>57</sup> FdS, p. 145; p. 115.

<sup>58</sup> Cfr. J. Hyppolite, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, trad. it. di G.A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1972, p. 603 sgg.

<sup>59</sup> FS, p. 25; p. 30.

scosto «che batte alle porte del presente»<sup>60</sup>. Questi «eroi» esprimono il movimento intrinseco alla storia, la disgregazione del vecchio e il sorgere del nuovo, essi operano in anticipo, si fanno interpreti di un «non ancora», che in qualche modo chiede di essere realizzato<sup>61</sup>.

Hegel sottolinea con enfasi che questi individui sono caratterizzati da un duplice aspetto: per un verso sono «organi dello spirito sostanziale», così da avere l'universale come proprio «pathos», ma per un altro «essi sono anche soggetti distinti da questa loro sostanza»<sup>62</sup>. In questa unità e distinzione si annida il segreto della loro peculiarità e del loro destino: essi incarnano un'unità di universale e particolare, ma nello stesso tempo agiscono sulla base della passione, dell'«energia del loro io»<sup>63</sup>. La loro azione è universale ma, come sempre nell'agire degli individui, essa contiene anche un ineliminabile tratto di particolarità, esprime un interesse soggettivo. Quando, nei confronti degli individui cosmico-storici, Hegel parla di astuzia della ragione, lo fa sottolineando il loro essere strumenti dell'Idea eterna, agenti del sostanziale: il loro ruolo è tradurre in esistenza l'Idea, ma successivamente essi non possono evitare di andare incontro a «scapito e danno», così che alla fine «vengono sacrificati e abbandonati al loro destino»<sup>64</sup>.

Queste argomentazioni sono spesso state chiamate a conferma di un presunto «cinismo» hegeliano. Sono state considerate un'esaltazione dell'inessenzialità degli individui, quasi Hegel si compiacesse della loro rovina mentre si preoccupa di porre l'Idea al riparo da ogni contrasto, tanto da affermare che essa pagherebbe «il tributo dell'esistenza e della caducità non di sua tasca»<sup>65</sup>. Per una corretta interpretazione di quella che potrebbe sembrare una riproposizione di una filosofia autosufficiente, che si muove su un piano separato rispetto alle drammatiche vicende della storia umana, occorre però non perdere di vista uno dei presupposti di tutta la filosofia della storia: la tesi hegeliana che «le leggi, i principi non hanno immediatamente per se stessi vita e valore. L'attività che li pone in opera e li porta ad esistenza è il bisogno e l'impulso dell'uomo, e in più la sua inclinazione e passione»<sup>66</sup>. Quindi, se per un verso l'astuzia della ragione consiste nel suo affermarsi a spese degli individui, per un altro senza la loro azione ciò che è razionale non avrebbe «realità effettiva». Se i concetti non vogliono restare delle

---

<sup>60</sup> *Ivi*, pp. 74-75; pp. 87-88.

<sup>61</sup> Possiamo dire che gli individui cosmico-storici lottano innanzitutto contro la «consuetudine», incarnando così una capacità dell'azione di innalzarsi nella dimensione del «politico», di ciò che è veramente storico. L'abitudine è un «agire privo di contrasto» che Hegel fa coincidere con lo spegnersi della vita effettiva di un popolo: «la morte naturale dello spirito di un popolo si può manifestare sotto forma di nullità politica. È ciò che chiamiamo abitudine. L'orologio è caricato, e va avanti da sé» (*ivi*, p. 46; p. 54).

<sup>62</sup> *Ivi*, pp. 76-79; pp. 89-92.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 79; p. 92.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 83; p. 98.

<sup>65</sup> *Ibidem*; *ibidem*.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 59; p. 70.

astrazioni, degli enti ideali, devono uscire dalla loro sovratemporalità e scendere sul piano della finitezza.

Nella sua assenza di riposo, nell'avere come scopo la propria attività, lo spirito non potrà non manifestarsi nel fare degli uomini: la sua energia gli impedisce di «astrarre dall'apparizione» e ciò coincide col suo divenire storico<sup>67</sup>. Hegel ribadisce più volte che «lo spirito è in sé stesso opposto a sé stesso» e che la storia è un «lotta dura e infinita contro se stesso» e ciò significa che esso ha un legame immanente e indissolubile con l'agire degli individui<sup>68</sup>. Questo aspetto Hegel lo chiama il «sommo estremo del contrasto», l'«altro lato» dell'Idea, l'essere per sé, «l'unità astratta dell'autocoscienza, l'infinita riflessione in sé»<sup>69</sup>. Dunque, lo spirito è reale solo attraverso l'azione umana, ma questa è sempre individuale, dipende da un Io che si contrappone come «un atomo» all'Idea. La filosofia della storia nasce dalla consapevolezza che «comprendere l'assolutezza di questo rapporto di opposizione è il compito più profondo della metafisica»<sup>70</sup>. E Hegel, sulla base della convinzione di avere la sola impostazione filosofica adeguata, si pone esplicitamente come fine di assolvere a questo compito.

Per riuscire a dare una interpretazione che corrisponda alla peculiare modalità hegeliana di «soluzione» dell'opposizione fra il piano dell'Idea e quello dell'agire umano, occorre approfondirne il significato proprio alla luce del discorso sul riconoscimento. In questo modo la filosofia della storia di Hegel ci viene ad apparire, nel suo fondamento ultimo, come l'espressione della capacità della filosofia di «perdonare» chi, come gli individui cosmico-storici, si è fatto carico delle trasformazioni e delle svolte epocali. La filosofia della storia si mostra allora una forma di sapere filosofico non chiuso in se stesso, ma in grado di confrontarsi con quell'altro da sé che, solo, gli permette compiutamente di realizzarsi. Il perdono coincide con quel comportamento adeguato del sapere che rinuncia alla propria autosufficienza e diventa consapevole del suo rapporto intrinseco con l'azione. In questo modo la risoluzione dell'opposizione, il suo superamento, non è annullamento del contrasto, bensì l'istituzione di un orizzonte in cui esso possa dispiegarsi ed essere compreso. La filosofia e l'agire individuale si contrappongono, ma hanno anche bisogno l'uno dell'altro.

Gli individui cosmico-storici sono condannati a consumarsi nella lotta, ma la ragione non è la semplice attestazione del loro sacrificio: è anche il luogo della loro redenzione, di quella forma di comprensione che, come il perdono, riconosce nel risultato della loro azione «una realtà che è giusta e necessaria»<sup>71</sup>. Questi individui fanno nascere «grandi collisioni», disprezzano ciò che è consueto, non cercano il riconoscimento degli uomini che, nell'invidia, traggono un'«orribile consolazione» dalla loro infelicità<sup>72</sup>. Mentre dai loro contemporanei gli eroi sono

---

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 93; p. 108.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 132; p. 153.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 69; p. 81.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 70; pp. 81-82.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 76; p. 88.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 78; p. 92.

visti con uno sguardo che Hegel assimila a quello del cameriere, che vede solo il lato particolare delle azioni, il filosofo deve essere in grado di riconoscerli e di perdonarli, di cogliere che essi hanno voluto, sebbene in modo «animalesco» e inconsapevole, l'universale, qualcosa che si può considerare un certo grado di sviluppo dell'Idea<sup>73</sup>.

La filosofia ci ricorda che questi individui conoscevano e volevano la loro opera, e che alla fine la loro azione è stata capace di produrre un'unità fra di essi e la «cosa», così che l'eroe, nella sua individualità, nel suo essere per sé, viene a coincidere completamente con la nuova realtà storica che è venuta a determinare. Hegel ci spiega che se anche gli individui cosmico-storici, come tutti gli uomini, hanno avuto come spinta all'azione i loro interessi particolari e la loro passione, in essi si è però prodotto quel legame immanente con l'universale che nelle altre forme di azione è assente, così che l'astuzia della ragione viene a incarnarsi immediatamente nelle loro opere e non compare semplicemente «ex post» come negli altri casi<sup>74</sup>. Gli individui cosmico-storici, allora, nella loro unità e distinzione rispetto al sostanziale, non possono non muoversi in un'«antinomia»: realizzano l'universale, ma nello stesso tempo il loro lato particolare deve soccombere e venir meno. La filosofia si configura come una forma di memoria, che non coincide con la passiva registrazione e accettazione dell'accaduto, ma diventa una esplicitazione, nel già stato, di ciò che non è effimero ed è universale<sup>75</sup>.

La filosofia della storia attua dunque il medesimo movimento del riconoscimento: essa si sviluppa come un sapere che si rivolge all'agire sulla base dell'assunto implicito che sia necessario un sacrificio da ambedue le parti. La filosofia deve, pur nella propria universalità, ammettere il rischio del proprio chiudersi nella astrattezza, riconoscendo che la propria realtà le viene solo dagli individui agenti, mentre questi ultimi non possono sottrarsi alla loro strutturale finitezza e inesorabile perire, accettando che ciò che resta siano soltanto le loro opere<sup>76</sup>. Nella *Fenomenologia* la confessione e il perdono si svolgono sul piano della «parola della conciliazione» e così si attua il riconoscimento che consiste, in ultima istanza, con il fare i conti con la particolarità dell'azione, con il male iscritto nella sua finità, volgendo il negativo in positivo, costituendo sul piano

---

<sup>73</sup> È significativo che il tema dell'eroe e del cameriere compaia tanto nel riconoscimento della *Fenomenologia* (FdS, p. 489; p. 411), quanto nel rapporto degli individui cosmico-storici con gli altri uomini. Appare chiaro che Hegel pone la filosofia della storia come capace di operare quel riconoscimento che non avviene sul piano storico reale (FS, p. 81; p. 95).

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 83; p. 97.

<sup>75</sup> Sulla memoria in Hegel cfr. V. Verra, *Storia e memoria in Hegel*, in Id., *Lecture hegeliane*, il Mulino, Bologna 1992, pp. 13-40.

<sup>76</sup> Certo, questa visione porta con sé il venir meno di un immediato farsi pratica della filosofia che forse Hegel ha ancora caldeggiato nei primissimi anni di Jena; cfr. R. Bodei, *Scomposizioni*, Einaudi, Torino 1987.

universalistico del linguaggio una «continuità» dove l'unità e la distinzione fra il pensare e l'agire possano entrambe esplicarsi<sup>77</sup>.

Nella filosofia della storia è solo nella prospettiva della ragione che l'azione degli individui cosmico-storici viene riconosciuta nel suo tratto universalistico e non considerata solo legata alla particolarità e alla finitezza di colui che la compie. Che gli individui siano infelici e muoiano non è quindi l'indice dell'indifferenza di Hegel, ma corrisponde alla dura accettazione del fatto che l'uomo, nel suo lato naturale, è finito e mortale e che solo nel conoscere ci si innalza sopra ciò che è caduco e transitorio<sup>78</sup>. La conoscenza filosofica, sulla base dell'impostazione di Hegel, deve mostrare il proprio legame immanente con il transeunte che le è strutturalmente opposto e fa ciò cogliendo in esso ciò che permane, quello che viene chiamato il sostanziale e l'eterno. In questo senso la filosofia hegeliana opera una «trasfigurazione» del finito, lo «innalza» a infinito, ma ciò consiste, consapevolmente, soltanto in un «accompagnare pensante» il finito nel suo venir meno, mettendo in atto quel tratto negativo del pensiero che Hegel ritiene in una omogeneità profonda con la negatività del reale<sup>79</sup>.

Questo è un punto assai delicato, che spesso è stato frainteso e che ha reso possibile valutazioni estremamente differenziate, tanto che c'è chi ha sottolineato l'ottimismo hegeliano o, al contrario, si è sentito legittimato a parlare di pantragismo<sup>80</sup>. Hegel si compiace del potere della filosofia che, nel conciliare il reale e razionale, esprime molto di più che un semplice «conforto» per le sventure umane, «per un male che non sarebbe dovuto accadere»<sup>81</sup>. Tuttavia, accanto all'apparente ottimismo che al termine della *Fenomenologia* fa dire che «le ferite dello spirito si rimarginano senza lasciar cicatrici», nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, a proposito dell'inevitabile sacrificio del diritto dell'individuo, Hegel si riferisce positivamente a poeti come Schiller che «hanno espresso con sentimento e commozione il loro cordoglio per questo fatto» e condivide la loro «mestizia» per il venir meno del transeunte e il destino tragico degli individui, anche di quelli che si sono innalzati all'universale<sup>82</sup>. Quel che si tratta di capire, in questo

---

<sup>77</sup> Ognuno di questi due momenti esplicita il proprio essere tanto universale che particolare e trova nell'universalità del linguaggio il luogo in cui questa opposizione possa vivere compiutamente; cfr. FdS, p. 493; p. 414.

<sup>78</sup> Sul nesso fra la morte e la filosofia in Hegel si veda: A. Kojève, *L'idea della morte nella filosofia di Hegel*, in Id., *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., pp. 656-717; G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino 1982.

<sup>79</sup> Per queste argomentazioni cfr. FS, pp. 55-56; pp. 65-66.

<sup>80</sup> È questo il caso di un grande interprete di Hegel come J. Hyppolite, che al culmine della sua lettura della *Fenomenologia* afferma: «Hegel vuole pensare l'immanenza dell'infinito nel finito. Ma ciò lo conduce a una filosofia tragica della storia. Lo spirito infinito non va pensato al di là dello spirito finito, al di là dell'uomo agente e peccatore, ma è esso stesso avido di partecipare al dramma umano. La sua infinità autentica concreta è solo in questa caduta» (*Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, cit., pp. 648-649).

<sup>81</sup> FS, p. 55; p. 65.

<sup>82</sup> FdS, p. 492; p. 413; FS, p. 53; p. 63.

strato profondissimo della filosofia hegeliana, è che l'assenza di «cicatrici» e la possibilità dello spirito di superare le «ferite» non indicano il venir meno definitivo dell'azione tragica e del male, ma solo che è sempre aperta la possibilità di un perdono, di una eliminazione del negativo. Dietro questa visione hegeliana c'è l'idea che l'incontro conoscitivo fra la realtà e il pensiero è un sacrificio per entrambi: il finito non perde la propria finitezza, ma nella conoscenza fa intravedere anche il suo opposto, in un innalzarsi al piano della considerazione filosofica la quale, da parte sua, rinuncia a quell'esclusivo godimento di sé, a porsi come semplice al di là, come un piano chiuso nella sua separatezza. Il trionfo dell'Idea, il compiacimento della filosofia per il suo muoversi nell'etere puro di concetti sovratemporalmente non è mai disgiunto dalla consapevolezza che ciò è sempre solo il risultato di una contraddizione con se stessa, di un movimento che parte dalle cose, dai contenuti che tradotti in conoscenza vengono, nello stesso tempo, superati e conservati. Il piano del finito, dunque, si innalza all'universale, andando oltre la propria particolarità, ma Hegel precisa sempre anche che è dall'inesauribilità del particolare nel suo necessario tramonto che la filosofia deve trarre alimento<sup>83</sup>.

### 7. La tragicità dell'agire e la questione del male

Tutto ciò coinvolge il rapporto di Hegel con la tragicità della storia, con il suo essere un «mattatoio», nel quale «i periodi di felicità sono (...) delle pagine vuote»<sup>84</sup>. La filosofia hegeliana, a partire da un certo momento della sua evoluzione, ritiene di porre se stessa al di là del tragico. Ma la natura di questo superamento richiede di essere correttamente interpretata. A questo fine bisogna partire dalla consapevolezza che l'astuzia della ragione, cogliendo l'universale nell'agire particolare, non è la fredda registrazione dei limiti tragici dell'agire umano, ma la sola «consolazione» che Hegel ritiene possibile: quella di un sapere filosofico che, attraverso la conoscenza, realizzi una forma di memoria e di rendenzione<sup>85</sup>. La grandezza del pensiero hegeliano sembra risiedere proprio nella capacità di evitare una duplice unilateralità: quella di subire e rispecchiare meramente la dimensione tragica, o al contrario quella di condurci semplicemente al di là del finito, su un piano in cui si articolano solo idee sovratemporalmente e si esorcizza la dimensione tragica mettendola da parte. La tragicità in Hegel viene superata nella consapevolezza del suo costante riprodursi: la filosofia esprime cordoglio e mestizia verso la caducità che, nel momento in cui viene compresa,

---

<sup>83</sup> Questo è l'intero insegnamento della *Fenomenologia*. Sul rapporto finito-infinito cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Bd. I, cit., pp.125-166; trad. it. cit., vol. I, pp. 128-161.

<sup>84</sup> FS, pp. 58, 71; pp. 68, 82.

<sup>85</sup> Sul rapporto di Hegel con il tragico cfr. O. Pöggeler, *Hegel e la tragedia greca*, in Id., *Hegel. L'idea di una fenomenologia dello spirito*, trad. it. di A. De Ceri, Guida, Napoli 1986, pp. 111-134.

è sottoposta a una negazione che non è un semplice annullamento, ma la messa in crisi della sua pretesa di autosufficienza e l'illuminazione di una connessione costitutiva con l'alterità. Se la storia può essere ricondotta a qualcosa di sovratemporale e diventa possibile parlare di «fine realizzato», ciò comporta non solo il puro «godimento di sé» da parte dello spirito, ma sempre anche il suo doversi misurare con una realtà che ha come propria caratteristica fondamentale quella di essere prodotta dall'agire degli uomini. Quel che, quindi, la maturità dei tempi concede alla filosofia come una sua conquista definitiva è solo la possibilità di autocomprendersi come quel punto di vista capace di mettere in luce che azione e pensiero, nella loro opposizione, sono legati in modo inscindibile<sup>86</sup>.

In questa prospettiva si può cogliere l'unilateralità del ritenere che Hegel, nella filosofia della storia, consideri gli individui semplici «mezzi e strumenti per qualcosa di più alto e di più vasto, di cui essi nulla sanno e che compiono inconsapevolmente», sulla base del fatto che nelle loro azioni è «implicito» sempre qualcosa d'«altro (...) che non è nella loro coscienza e intenzione», così che al di là degli scopi che essi si propongono si producono sempre conseguenze imprevedibili ed effetti sorprendenti<sup>87</sup>. Pur nello sviluppare queste considerazioni, cariche di una lucida consapevolezza dei limiti intrinseci all'azione umana, Hegel non si chiude in una valutazione riduttiva del ruolo degli individui e tiene fermo il loro essere «fini a se stessi». Il costante ribadire l'inaggrabilità di questo principio si lega, nella filosofia hegeliana, alla convinzione che affermare la libertà di tutti e di ciascuno implichi ritenere che l'agire, l'uscire degli individui dalla loro interiorità, costituisca l'unica modalità attraverso cui la libertà possa realizzarsi<sup>88</sup>. L'azione, nella sua «oracolarità», nel suo muoversi fra sapere e non sapere, nel suo rivoltarsi contro l'agente con tutto il suo carico di finitezza e di tragicità, è il solo modo attraverso cui gli individui possono essere se stessi, realizzare la loro libertà<sup>89</sup>.

Dovremmo, a questo punto, avere delle basi più sicure per comprendere il discorso hegeliano sul negativo che si volge in positivo, sul conciliarsi dello spirito con il suo opposto. Per Hegel il male è connaturato all'azione umana e la capacità della filosofia di integrarlo sta nella sua forza negativa, così che «contro il pensiero, il concetto, nessuna forma limitata può tenersi salda»<sup>90</sup>. Si instaura in questo modo un orizzonte in cui appare un conflitto fra una duplice negatività, quella del pensiero e quella del particolare finito, di ciò che è indicato come il

---

<sup>86</sup> Al culmine della *Fenomenologia* lo spirito può realizzarsi solo se fa i conti fino in fondo con l'agire nella sua individualità e nel suo essere legato al male.

<sup>87</sup> FS, pp. 65-66; pp. 76-77.

<sup>88</sup> *Ivi*, pp. 84-85; pp. 98-99.

<sup>89</sup> Sui caratteri dell'azione insiste a più riprese la *Fenomenologia*, legandola innanzitutto alla figura tragica di Antigone e approfondendo il discorso nella trattazione della tragedia nella sezione su «La religione artistica»; cfr. FdS, pp. 342-354, 534-541; pp. 289-299, 449-455. Su questa problematica cfr. F. Menegoni, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Verifiche, Trento 1993.

<sup>90</sup> FS, p. 163; p. 187.

male. Il vero presupposto di questa inseparabilità è la profonda omogeneità fra lo spirito e la dimensione della finitezza che Hegel ritiene di aver giustificato attraverso la *Fenomenologia*<sup>91</sup>.

È interessante, però, che per quanto riguarda il male, in una reinterpretazione del mito del peccato originale che compare nell'*Enciclopedia*, Hegel metta in luce qualcosa di ancora più originario del suo essere connaturato all'azione umana<sup>92</sup>. Attraverso il racconto biblico, Hegel illustra il «destarsi della coscienza» come la perdita della immediatezza – in cui rientrano innocenza, «fiducia ingenua, fedeltà» –, vedendo ciò come la fonte della prima assunzione del vero sulla base delle sole forze umane<sup>93</sup>. Il mito mosaico del peccato originale è, quindi, una rappresentazione del sorgere e delle conseguenze della scissione a partire dal desiderio di conoscenza. Il punto di vista della separazione, qualcosa che è considerato all'«origine di ogni male fisico e morale», viene legato, prima ancora che all'azione, alla volontà di sapere dell'uomo<sup>94</sup>. In questo modo il male e la filosofia sono posti in una paradossale vicinanza-lontananza, mettendo a fuoco la «straordinaria scissione dello spirituale in sé», nella consapevolezza che nel mondo moderno tutto ciò «si è approfondito in se stesso», così che oggi abbiamo tanto la posizione radicale della scissione quanto la possibilità del suo superamento<sup>95</sup>. All'origine del male c'è dunque l'affermazione della libertà umana, che si intreccia inestricabilmente tanto all'agire quanto al pensare, i quali per Hegel incarnano entrambi una forza negativa verso ciò che semplicemente esiste<sup>96</sup>. Nel mito, se il conoscere prima era «ciò che non doveva essere», dopo la caduta diventa l'«elemento divino» nell'uomo, venendo a caratterizzare la sua strutturale «ambiguità». Sulla base della propria soggettività e libertà l'uomo

---

<sup>91</sup> Nella *Fenomenologia* viene in particolare fondata l'unità e la distinzione fra il tempo inteso come la «pura inquietudine della vita e distinzione assoluta» e il concetto; cfr. FdS, p. 45, 584; p. 27, 491. Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* compare un celebre passo: «Così Zeus, che ha messo fine alla potenza divoratrice del tempo, che ha fissato questo trapassare, avendo fondato qualcosa di stabile in sé, è stato anch'egli divorato con tutto il suo regno, e proprio dal principio del pensiero, dal generatore della conoscenza, del ragionamento, della convinzione basata su ragioni e dall'esigenza di trovar ragioni. Il tempo è l'elemento negativo nel sensibile. Il pensiero è la stessa negatività, ma è la forma più interna, la forma infinita, in cui perciò vien dissolto tutto l'esistente in genere, e anzitutto l'essere finito, la forma determinata. Il tempo è così, certo, l'elemento corrosivo del negativo: ma lo stesso spirito è proprio questo dissolvere ogni contenuto determinato. Esso è l'universale, l'illimitato, la stessa intima forma infinita, e mette fuor di gioco tutto ciò che è limitato» (FS, p. 161; pp. 184-185).

<sup>92</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, cit., § 24, aggiunta n. 3, vol. I, pp. 168-172. Sul male cfr. Id., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970, trad. it. di F. Messineo, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1965, §§ 139-140, pp. 128-140.

<sup>93</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, cit., § 24, aggiunta n. 3, vol. I, pp. 169-170.

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 168.

può – se afferma esclusivamente se stesso – dar vita al male, ma anche produrre quella conoscenza che solo può salvarlo, liberandolo dalla particolarità e innalzandolo all'universalità<sup>97</sup>.

Hegel non rifiuta l'opposizione fra il bene e il male, ma nello stesso tempo sostiene che è falso considerare il male come qualcosa di «positivo» e fisso in se stesso: quel che è decisivo è la capacità di intenderlo nel suo carattere apparente e relativo. Hegel nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* afferma con chiarezza:

Nessuna scienza invita quanto la storia a tale conoscenza conciliatrice (...). Questa conciliazione può essere raggiunta solo attraverso la conoscenza del positivo, in cui quell'elemento negativo si risolve in qualcosa di subordinato e di superato: – attraverso la coscienza, tanto di quale sia il fine del mondo, quanto del fatto che esso vi si sia attuato, e il male non abbia manifestato accanto ad esso uguale efficacia<sup>98</sup>.

Allora solo la filosofia, per via della sua forza critico-negativa, può redimerci dal male, compiendo essenzialmente un'opera di integrazione del negativo, mostrando il suo essere sempre soltanto qualcosa di parziale, di finito, che tende indebitamente ad assolutizzarsi. Questa vittoria sul male non possiede nessuna pretesa di raggiungere una sua totale eliminazione, ma vuole solo mettere in questione la sua aspirazione all'assolutezza e alla definitività. Hegel ascrive alla filosofia questa possibilità nel momento in cui – e ciò accade solo nel presente – diventa consapevole di non starsene «da un lato», ma di essere anch'essa scissione e unità, in quanto possiede, come già il mito è venuto accennando, sia la colpa della lacerazione, sia la forza che la spinge all'unità, a ritrovarsi nel suo opposto. La non necessità del male, la sua eliminabilità sta nel suo legame di unità e distinzione con il pensiero che è all'origine della scissione, di quelle ferite che poi solo egli stesso potrà guarire<sup>99</sup>.

La filosofia, per Hegel, può far sì che un'azione malvagia sia come non avvenuta, può operare quel perdono che è fondamentalmente un atto di riconoscimento, l'ammissione che fra il pensiero e l'azione può esserci unità e distinzione, in quanto entrambi sono il medesimo movimento di scissione e unità. Questo non comporta un'assoluzione o una giustificazione di tutto il male e di tutti gli orrori della storia, ma solo la possibilità di togliere loro ogni pretesa di necessità, riconducendoli a quell'orizzonte ultimo di senso in cui l'universalità dei principi e dei valori viene osservata nella perenne lotta con il suo opposto. In base a questa chiave di lettura – attraverso lo sforzo di cogliere il legame profondo fra la distruttività e la capacità dell'individuo di edificare qualcosa di stabile – la filosofia della storia hegeliana deve essere

---

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 171.

<sup>98</sup> FS, p. 25; p. 30.

<sup>99</sup> Così si esprime Hegel: «Questo punto di vista della scissione va poi anch'esso superato, e lo spirito deve tornare all'unità mediante sé. Quest'unità è poi un'unità spirituale, e il principio di quel ritorno si trova nel pensiero stesso. È il pensiero che infligge la ferita e anche la guarisce» (G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, cit., § 24, aggiunta n. 3, vol. I, pp. 169-170).

considerata, più che come il luogo di una discriminazione fra il bene e il male, un tentativo di rafforzare lo spirito umano di fronte alla tragicità della sua condizione. Fare della ragione ciò che in ultima istanza guida un insieme di accadimenti che altrimenti apparirebbero casuali o, peggio, inevitabilmente caratterizzati dall'«assoluta infelicità e stoltezza», non vuole così in nessun modo esorcizzare i mali del mondo, ma indurre solo a un lucido coraggio nei loro confronti, evitando di occultare o sminuire la portata tragica del nostro destino<sup>100</sup>.

Per comprendere fino in fondo questo discorso hegeliano, il luogo migliore è ancora una volta la *Fenomenologia*: là dove Hegel afferma che lo spirito consiste nel «ritrovare sé nell'assoluta dilacerazione» e dichiara che, perché ciò accada, occorre «guardare in faccia il negativo e soffermarsi presso di lui»<sup>101</sup>. Il negativo è qui il prodotto della scissione, del lavoro dell'intelletto, coincide con il determinato, col finito, con il «mortuum». L'intelletto incarna una «magica potenza», la forza di astrarre, separare, di tenere fermo il determinato, riuscendo così a dargli piena consistenza. Esso esprime un primo livello della negatività del pensiero, quello in cui ha cittadinanza il finito, che viene dichiarato indispensabile, ma verso il quale la filosofia hegeliana mette in atto una negatività del secondo ordine, capace anche di conservare, di integrare ciò che viene negato, conducendolo alla sua conoscenza. Superare il finito non significa eliminarlo, ma negarlo nella sua pretesa di indipendenza, di autosufficienza, mostrando tanto il suo venir meno, quanto la sua inevitabilità<sup>102</sup>. Affermare che la vita dello spirito «sopporta la morte e in essa si mantiene» non significa altro che mettere in luce in cosa consiste la conoscenza, il suo conflitto fra il riferimento all'altro, al contenuto determinato, e la sua capacità di ritornare a sé, di produrre, appunto, un risultato conoscitivo<sup>103</sup>.

Hegel si propone di esplicitare la superiorità del pensiero in quanto luogo della conciliabilità di essenza ed esistenza, di ragione e storia, ma l'affermazione di questa unità coincide col riconoscimento della loro inseparabilità, che fa sì che i due momenti si pongano sempre l'uno in contrapposizione all'altro. Nello spirito si compie così un'«eternità dell'annientamento»: la costante negazione di un negativo, del male, che può essere sempre relativizzato e superato, ma mai cancellato definitivamente. La filosofia hegeliana

---

<sup>100</sup> FS, p. 55; p. 65.

<sup>101</sup> FdS, p. 36; p. 19.

<sup>102</sup> Nella *Fenomenologia* Hegel sottolinea che «ciò che sta dileguando deve anzi venir considerato esso stesso come essenziale, esso, cioè, non è da considerare nella determinazione di un alcunchè rigido, che, tagliato via dal vero, debba venir abbandonato, dove che sia, al di fuori di questo; né d'altronde il vero è da considerare come un alcunchè positivizzato e morto, giacente inerte dall'altra parte. L'apparenza è un sorgere e un passare che né sorge, né passa, ma che è in sé e costituisce l'effettualità e il movimento della vita della verità» (*ivi*, p. 46; p. 27).

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 36; p. 19.

che, a prima vista, appare come una grande sinfonia dedicata all'esaltazione della forza cognitiva dell'uomo, nel suo significato più profondo sembra, invece, offrirci un messaggio di rinuncia alla nostra onnipotenza, volendo renderci consapevoli che il massimo slancio del pensiero, quello che ha prodotto le grandi cattedrali della metafisica, non può essere disgiunto da una lacerazione originaria fra sé e il suo altro. In questo modo l'essere può sempre venir disvelato come spirito, ricondotto alla capacità della ragione di conferire senso e valore, ma esso sarà sempre anche di fronte a noi come qualcosa di frammentario, opaco e non ancora compreso<sup>104</sup>.

---

<sup>104</sup> Perfino Heidegger, che interpreta il pensiero hegeliano sotto il segno dell'autoassolvenza dell'assoluto, riconosce nel seminario di Le Thor il carattere preliminare della scissione in Hegel, per cui nella riunificazione hegeliana «la lacerazione sta e deve rimanere al fondo», così che pur nel venir meno della loro tendenza all'autonomia «gli opposti restano conservati invece di scomparire» (M. Heidegger, «Le Thor 1968», in Id., *Seminari*, trad. it. di M. Bonola, Adelphi, Milano 1992, pp. 89-122).