

**MARCO IVALDO**

(Università degli Studi di Napoli "Federico II")

**«Lezioni per la scuola»**

LA FEDE NELLA FILOSOFIA CLASSICA TEDESCA: HEGEL E SCHELLING

Napoli - Palazzo Serra di Cassano

Mercoledì 29 marzo 2018

Concludo le lezioni prendendo in considerazione due posizioni sulla fede, quella di Hegel e quella di Schelling. Abbiamo già incontrato Hegel in quell'opera del 1802 dal titolo, molto significativo, *Fede e sapere*, opera che Hegel pubblica in forma anonima, dopo aver pubblicato nel 1801, sotto il proprio nome, lo scritto *Sulla differenza fra il sistema filosofico di Schelling e quello di Fichte*.

Nello scritto *Fede e sapere* abbiamo incontrato una versione o comprensione della fede alla luce della critica hegeliana alle filosofie dell'Illuminismo, che sono quelle filosofie in cui la ragione, per assenza del contenuto sostanziale, è entrata in una fase, secondo Hegel, unilateralmente riflessiva, perdendo il contenuto, o comunque, separando la ragione dal suo contenuto vero. Come rappresentanti della filosofia dell'Illuminismo sono in questa opera evocati Jacobi, Kant e Fichte. Ciascuno di loro a suo modo priva la ragione del rapporto con la realtà e il contenuto reale, e pone il rapporto con quest'ultimo in una forma particolare di coglimento spirituale che Hegel chiama fede.

Ciò che è perduto dalla ragione viene ritrovato solo nella fede, attraverso la fede. Il contenuto sostanziale viene posto in un aldilà; cosa che però esprime, secondo Hegel, un rapporto debole della coscienza con il contenuto spirituale. Il porre qualcosa come aldilà vuol dire limitarlo ad una sfera soltanto della realtà, e opporlo all'aldiquà. Aldilà e aldiquà sono

prese a sé figure astratte. Il sapere avrebbe invece il compito di appropriarsi del contenuto sostanziale, superando le astrattezze. In *Fede e sapere* Hegel critica il sapere immediato e la fede come un certo sapere immediato, come una apprensione dell'aldilà separata dalla mediazione razionale. Hegel critica, già in *Fede e sapere*, anche il rinvio al sentimento. Il sentimento è pura forma, ciò che decide del sentimento, cioè se un sentimento sia buono o cattivo, è quello che Hegel chiama, in vari luoghi, poi nelle lezioni della filosofia della religione, il *Denken*. Il contenuto è cosa del pensiero, non del sentimento o del sapere immediato.

Ora, facendo un salto di alcuni anni, una comprensione diversa della fede è quella che emerge nelle lezioni di filosofia della religione che Hegel tiene a più riprese tra il 1820 e il 1831. In queste lezioni la fede viene separata dal momento del sentimento e del sapere immediato, e in generale non viene posta in relazione fondante con quello che Hegel chiama l'aldilà; non è un rapporto con l'aldilà, che lascia sempre fuori di sé l'aldiquà, come si è visto. Ciò che promuove una nuova e più adeguata, a mio giudizio, comprensione della fede, è il fatto che essa viene concepita e tematizzata all'interno del momento del culto. La fede viene decontestualizzata dall'essere un momento interno delle filosofie dell'Illuminismo e viene ricontestualizzata dentro l'esperienza religiosa, in particolare in quella modalità particolare dell'esperienza religiosa che è il culto.

Il punto di partenza (mi riferisco in particolare al corso del 1824) è la distinzione nel concetto della religione tra un lato teoretico e un lato pratico. Siamo nella parte introduttiva delle lezioni di filosofia della religione. Queste sono scandite in tre momenti: prima viene messo a tema il concetto della religione, poi viene messa a tema la religione determinata, o meglio al plurale: le religioni determinate, quindi le diverse esperienze religiose; infine – terzo passaggio – viene messa a tema la religione assoluta (o manifesta) che per Hegel è il Cristianesimo. Quindi, concetto di religione, religione determinata, religione assoluta: questa è la struttura fondamentale delle lezioni.

Mi soffermo brevemente sul concetto della religione. Hegel non prende ancora in considerazione le religioni determinate e la religione assoluta, anche se naturalmente fa esempi adottati da queste forme storiche della religione. Il momento della rappresentazione gioca pur sempre un ruolo nell'andamento sistematico. Ora, il concetto della religione, portato a livello speculativo, cioè di comprensione razionale – non quindi, tematizzato solamente sul piano empirico – si distingue in due dimensioni o ha due lati, un lato teoretico e un lato pratico. Il lato teoretico è il lato che Hegel chiama della *Vorstellung Gottes*, la rappresentazione di Dio, il lato pratico è il momento del culto. Queste sono le forme fondamentali del concetto della religione: nella religione si presenta una certa rappresentazione dell'”oggetto assoluto” e abbiamo un insieme di pratiche rituali e cultuali, che attestano il rapporto pratico della coscienza con l'oggetto assoluto.

Focalizzando nel momento teoretico la rappresentazione di Dio si intende che il Dio di cui si parla è il Dio che si rivela, non il Dio astratto della riflessione metafisica. Qui nasce il problema, che adesso non tratto, del rapporto fra la rappresentazione e il concetto. Dirò solo che la rappresentazione ha per Hegel momenti del concetto, la rappresentazione è cosa del pensiero, non del sentimento. Non è neanche pura narrazione storica, è cosa del pensiero, anche se questo pensiero è mescolato nella rappresentazione con narrazioni fattuali, cosa che per Hegel costituisce una posizione inferiore rispetto a quella dell'auto-dispiegamento logico-speculativo del concetto.

Ritorno al punto: la religione si manifesta in rappresentazioni del divino e si manifesta in pratiche cultuali. Il culto in maniera particolare è la relazione pratica della autocoscienza con l'oggetto supremo, con la quintessenza del reale che chiamiamo Dio; nel culto, cioè nel rapporto pratico con l'oggetto supremo, sembra venire addirittura superata quella certa scissione tra oggetto e soggetto che ancora affetta la rappresentazione dell'assoluto. La rappresentazione non è infatti cosa puramente del pensiero, mantiene in sé elementi fattuali che in qualche misura non entrano in connessione sistematica con il concetto; in questo senso abbiamo nella

rappresentazione il permanere di una scissione. Per esempio, per parlare della trinità dobbiamo fare riferimento alla generazione naturale, del padre e del figlio, ma questa generazione naturale ha il limite di essere, almeno secondo Hegel, ancora troppo affetta dalla fattualità; la relazione non viene portata al concetto, come invece sarebbe possibile nella filosofia.

Orbene, nel culto questo residuo di rapporto insoddisfacente tra soggetto e oggetto che sembra rimanere nella rappresentazione dell'assoluto, cioè nel momento teoretico, è tolto. E' tolto già in quello che per Hegel è il lato interno del culto, la fede. La fede non è più un'apprensione del contenuto che lo colloca aldilà del sapere della ragione. La fede trova una collocazione diversa e nuova dentro quel rapporto pratico con l'assoluto che è il culto; e, se questo è vero, la fede è mediazione. La fede è una mediazione, non è un'immediatezza, non è un sapere immediato, è mediazione, è una certa mediazione.

Qui abbiamo il mutamento di prospettiva rispetto al 1802: la fede è mediazione perché nella fede è determinante il fondamento, le ragioni per cui credere; altrimenti detto, nella fede determinante è il perché, nella fede abbiamo una certa esibizione del perché si crede, del proprio fondamento. Come tale, come mediazione, la fede, dice Hegel nelle Lezioni, è sapere di Dio; quindi la fede non viene più messa a tema per opposizione al sapere come avveniva in *Fede e sapere*, ma viene messa a tema come un certo sapere, e questo sapere, ancora Hegel lo dice, è in generale pensiero, "processo, movimento, vitalità"..

La fede è un punto di vista della libertà; in questo senso è una intellezione libera, un'intellezione che è prodotta dalla libertà, da quella capacità di astrazione e di autodeterminazione che per Hegel anche in queste lezioni è la libertà. Non bisogna dare al tipo di mediazione che è propria della fede la forma di una mediazione esteriore. Qui si distinguono due figure della mediazione, quella che è una mediazione pertinente, che è l'esibizione del perché, e una mediazione non pertinente, quella che Hegel chiama una mediazione esteriore, come quella dei miracoli. È sbagliato addurre una mediazione esteriore quale fondamento della fede; la fede viene vista invece da Hegel come un risultato – nel lavoro della riflessione – del pensiero, l'esteriorità deve

venire meno, quindi le prove *ex autoritate* non sono pertinenti, possono essere, dice Hegel, tutt'al più un momento provvisorio, però la fede è cosa del *Denken*, del pensiero.

Se si arriva alla fede l'esteriorità deve venire meno. Io faccio mio nella fede ciò che è fondamento della fede e, in tal caso, in questo fare mio, il fondamento cessa di essere qualcosa di fissato, un aldilà per me, ma diventa momento interno del mio pensare. In questo senso Hegel dice con una certa assonanza a Paolo, che quella che egli chiama la vera fede è la testimonianza – forse questa è la definizione più forte che Hegel dà in queste pagine –, è la testimonianza dello spirito circa lo spirito. Nella fede avremo perciò un'auto-attestarsi dello spirito, che coinvolge sia lo spirito assoluto, che lo spirito finito. La fede è per un verso l'auto-attestarsi dello spirito o il testimoniarsi dello spirito in noi, la fede è un certo effetto dello spirito in noi; solo che questo essere effetto della fede in noi, questo auto-effettuarsi della fede non è un momento in cui noi siamo semplicemente passivi, perché la fede al tempo stesso è la testimonianza che noi rendiamo allo spirito; quindi lo spirito dà testimonianza di sé in noi e noi diamo testimonianza di noi stessi allo spirito – noi esseri spirituali, *andenkende Wesen*, esseri capaci di raccoglimento (*Andenken*). Come espressione del raccoglimento spirituale la fede dà testimonianza di noi allo spirito, e lo spirito si attesta come tale in noi nell'atto in cui noi diamo testimonianza a lui. Questa doppia relazione sarebbe il vero e proprio contenuto nella fede. In questo senso non c'è spazio nella fede per un contenuto esteriore rispetto al contenuto interiore o spirituale. La fede non ha un contenuto accidentale, ma il suo contenuto – così dice Hegel in maniera decisa – è la natura eterna di Dio; il contenuto della fede, quello che ho chiamato in vari luoghi il contenuto sostanziale, la sostanza vera e propria, è la natura eterna di Dio. La fede ha a che fare tendenzialmente con questa natura eterna di Dio: essa è un rapporto, è dare testimonianza di questa natura, che da testimonianza di sé stessa in noi, insieme.

Il luogo della fede è la comunità, la comunità che cui Cristo risorge, cioè la comunità che ha con Cristo un rapporto spirituale, che intreccia un rapporto che va oltre la morte del testimone. In questo senso la comunità è il luogo della risurrezione, e il lato interno di questo luogo è

quello che Hegel chiama il culto. La fede, in quanto interno del culto, è il primo momento che deve essere preso in considerazione del culto stesso, prima delle pratiche rituali; quindi è il lato interno del momento pratico del culto; essa è certezza, termine che Hegel usa con parsimonia. Non si può pensare una certezza separata dalla verità né la verità è separata dalla certezza, i due lati, soggettivo e oggettivo, vanno sempre insieme, questo deve essere chiaro per Hegel.

In particolare la fede è certezza della connessione tra lo spirito in sé stesso vivente e la sua comunità. Quindi il luogo della fede è sì il culto, ma è la comunità che celebra il culto il luogo di questa *Ansicht*, di questa visione, di questo sapere di Dio, del sapere della natura eterna di Dio, che è la fede. In questo senso la comunità è l'unità sostanziale dello spirito con sé, non in maniera astratta, ma in unità con l'autocoscienza pura – quindi è unità dell'auto-riflessione e della coscienza in quanto coscienza del contenuto. La testimonianza dello spirito saputo nella sua libertà, questo è il contenuto assoluto che è alla base della fede. Vediamo perciò un passaggio in Hegel da una concezione della fede intesa come apprensione dell'aldilà opposta al sapere, a una comprensione della fede come sapere, mediazione all'interno di quel rapporto pratico dell'autocoscienza con l'oggetto assoluto che è il culto, culto che si realizza nella comunità.

Qui emergerebbe la questione del rapporto tra la comunità culturale, che è comunità spirituale, e la comunità dei filosofi. La comunità culturale, cioè la chiesa, non è ancora la comunità dei filosofi, la quale non ha più bisogno di nessuna rappresentazione o comunque guarda e interpreta la rappresentazione, cui si fermerebbe la comunità culturale, dal punto di vista del pensiero. La chiesa come comunità religiosa è ancora all'interno del momento della rappresentazione, cioè deve fare necessariamente uso di rappresentazioni. In realtà Hegel non dice che la comunità filosofica sostituirà la comunità culturale integralmente, e questo perché la comunità culturale ha dalla sua parte qualcosa che la comunità filosofica non ha, e cioè la vitalità fattuale, e irriducibile nella sua attualità, della rappresentazione, cioè storie e vite concrete, pratiche e forme culturali determinate.

Vengo a Schelling. Le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi* sono un'opera del 1809, che detiene una posizione abbastanza particolare nel pensiero di Schelling. Non posso ora entrare nella questione se quest'opera costituisca un *novum*, una novità totale nel pensiero di Schelling, oppure se si sviluppi, come più pensabile, dalla elaborazione precedente della filosofia della natura e della identità, e dalla coscienza dei loro limiti. Schelling scrive quest'opera nel 1809, quando era morta l'amatissima moglie Carolina. Egli si trova in un momento molto travagliato dal punto di vista esistenziale, da cui si riprenderà soltanto negli anni successivi. Certo, le *Ricerche sull'essenza della libertà umana* sono un capolavoro assoluto

Fondamentale in queste *Ricerche* è la meditazione sul tema del male e sul rapporto fra libertà e il male; il titolo già lo dice: *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, gli oggetti in questione sono il bene e il male, ma qui assume una piega radicale e profondissima la trattazione del male. Ora non posso qui ricostruire il discorso. Menzionerò soltanto due cose.

La possibilità generale del male consiste nel fatto che l'uomo, invece di fare della sua propria individualità soltanto la base e l'organo della vita spirituale, può innalzarla a principio dominante, a chiave di ogni volere, cercando di rendere lo spirituale un mezzo del proprio egoismo. La possibilità del male risiede perciò in questa singolare capacità che ha l'uomo, invece di fare – come dovrebbe – della propria individualità e del proprio desiderio di vivere soltanto la base o il fondamento dal quale realizzare una elevazione spirituale, fa della propria individualità empirica, del proprio desiderio, e diciamo anche del proprio egoismo, il fondamento del restante, e così rende lo spirituale, cioè la verità, l'in sé, soltanto un suo strumento. Nel male ha luogo una *Umkehrung*, una inversione dei principi; il male sarebbe questa inversione. Schelling riconosce la grande importanza che aveva avuto il pensiero di Franz von Baader per la sua idea del male come inversione di principi.

Faccio un ulteriore passaggio. In quanto ha in sé un desiderio vitale di essere, che Schelling chiama natura, fondamento, volere incoativo, impulso, l'uomo può cedere, e di fatto cede, alla tentazione di porre l'individualità sopra lo spirituale e di fare dello spirituale, come non dovrebbe, soltanto lo strumento a servizio della propria volontà auto-affermativa. Il bene può realizzarsi se facciamo il contrario di questo, cioè se l'uomo dispone della sua libertà – la libertà che lo caratterizza radicalmente –, in obbedienza al volere assoluto, quindi mettendo sul piano inferiore, come se fosse soltanto un organo, una base, il proprio desiderio naturale di vivere.

Ora, il bene può realizzarsi – sostiene Schelling – soltanto per “divina magia”, cioè attraverso l'immediata presenza dell'essere nella coscienza e nella conoscenza. Se l'uomo si fa ricettacolo della rivelazione dell'essere alla coscienza e all'autocoscienza (e questo farsi recettivo della rivelazione è “divina magia”), allora egli realizza un rapporto armonico dei principi, e in questo senso l'uomo fa il bene, non oppone e non capovolge i principi, ma li pone in unità. Cos'è magia? È un potere (da *mögen*) che realizza una situazione spirituale. Probabilmente Schelling evocando questa magia pensa a Böhme, alla mistica tedesca. Quando parliamo di magia dovremmo pensare a un potere e fare spirituale, che si esprime come immediata e attiva presenza dell'essere, cioè del principio vivente, del principio spirituale, nella coscienza e nella autocoscienza.

Ora, questo rapporto per cui l'uomo subordina il proprio impulso vitale allo spirituale e quindi realizza l'armonia dei principi, del volere individuale e del volere universale, viene chiamato da Schelling in questo stesso giro di pensieri *Religiosität*. Che cosa è la religiosità? Non è affatto, così Schelling, un rimuginare ozioso, un presagire bigotto, un voler sentire il divino, non ha a che fare con questo tipo di sentimentalità – anche Schelling si pronuncia contro la teologia e la filosofia del sentimento, Hegel diceva che il sentimento è solo forma, ciò che conta, per dividere un sentimento buono da quello cattivo è il contenuto, e il contenuto lo dà il pensiero. Qui il contenuto è mediato da quella che Schelling chiama la religiosità. Come tale la religiosità si identifica, se non è bigottismo, rimuginare ozioso, sentimentalismo, con quella che Schelling

chiamata *Gewissenhaftigkeit*, la coscienziosità, che si potrebbe anche tradurre ‘coscienza morale’. Coscienziosità è che si agisca senza contraddire, alla luce della conoscenza, ciò che si è dischiuso nella divina magia. Si presenta un rapporto della coscienziosità con la conoscenza; la coscienziosità si realizza se realizziamo la conoscenza, quella conoscenza che è luce spirituale, è Dio stesso che in noi si esprime come divina magia, ossia immediata presenza dell'ente nella coscienza e nella conoscenza. Abbiamo una interazione del momento teoretico, conoscenza, e del momento pratico, coscienziosità, azione.

In questo senso, in quanto è fondata sulla presenza attiva del divino, sulla “divina magia”, la religiosità, o la coscienziosità non aprono o sollecitano una scelta tra preferenze opposte, quasi che io avessi un'alternativa tra beni opposti rispetto a cui devo scegliere con libero arbitrio. La coscienziosità è essere-cosciente della presenza del divino in noi, e non si identifica affatto con una empirica libertà di scelta. È la suprema decisione per il giusto senza alcuna scelta, è una ‘decisione senza scelta’ - una struttura paradossale, che però mi sembra esprima il pensiero di Schelling. La divina magia e la vera conoscenza aprono una dimensione esistenziale che si esprime come decisione fondamentale per il giusto, non con l'esercizio di un libero arbitrio.

Ora questa disposizione dell'animo, questa *Gesinnung*, si dispiega sia come virtù sia come fede. Cos'è la virtù? Schelling risponde: è il libero coraggio dell'uomo di agire come Dio gli insegna e a non rinnegare nell'agire ciò che ha conosciuto nel sapere. La virtù non è tanto una adesione alla legge, perché l'adesione alla legge secondo questo Schelling, mantiene sempre un alquanto di astratto, di formale. Qui non si presenta un'etica della legge, ma un'etica della virtù; virtù è capacità di agire secondo quanto è stato conosciuto dal sapere. L'altro aspetto della coscienziosità è la fede. La *Gesinnung* si rivela come virtù e insieme come fede. Ora che cos'è la fede qui per Schelling?. La fede va intesa per lui non come un tener-per-vero, a cui mancherebbe sempre qualcosa per trasformarsi in sapere, ma va compresa come fiducia, fede fiduciale (tema luterano). La fede è fiducia, pieno affidamento al divino che esclude ogni scelta del libero arbitrio, perché essa convoca a una libertà più radicale. Nella fede si è coinvolti in

un'apertura della verità, che parlerebbe – se bene intendo – a uno strato ontologico più radicale di quello del libero arbitrio. Naturalmente rimane problematica la figura di un 'affidamento senza scelta', senza il sì, che può essere anche un no, del destinatario. Ritornando alla metafora che ha guidato queste lezioni, della fede nel campo di tensione tra etica e teoretica, possiamo vedere che Schelling connette fede a religiosità, coscienziosità e *Gesinnung* (momento etico), ma insieme collega la fede alla divina magia, ovvero alla coscienza e conoscenza della presenza dell'essere (momento teoretico). È attraverso la polarità di teoretica e di etica che si designa lo spazio della fede secondo questo trattato, anche se la fede non viene ridotta affatto a uno dei due poli, ma ne viene messa a tema la forma formante (espressione di Pareyson) e la autonomia. Ciò vale anche per gli altri grandi filosofi che ho trattato in queste tre lezioni.

Alla voce fede (*Glaube*) nell'*Handbuch Philosophischer Grundbegriffe (Manuale dei concetti filosofici fondamentali)* ho trovato una bella espressione di Karl Lehmann, l'autore della voce, sulla fede: questa è affermazione ontologica, la modalità esistenziale in cui l'uomo risponde alla domanda sul senso dell'intero, cioè sul fondamento, lo scopo dell'esserci e del mondo. Questa affermazione ontologica muove da una certa fiducia di fondo nella realtà dell'esserci, nonostante la presenza devastante del male. Fede è fondamentalmente una fiducia di fondo che la realtà, nonostante il male (la colpa e la sofferenza), in qualche modo corrisponda alla nostra libertà e all'imperativo del bene. Le filosofie dell'"idealismo tedesco", più che dissolvere questa dimensione della affermazione ontologica, ci danno indispensabili strumenti teorici per metterla