

LA PROBLEMATIZZAZIONE E LA RIFONDAZIONE DELLA METAFISICA NELL'IDEALISMO SPECULATIVO E IL DIBATTITO TEOLOGICO CONTEMPORANEO

SOMMARIO: Introduzione - 1. L'idealismo speculativo nel dibattito teologico e nella storiografia filosofica recente - 2. L'identità come limite della differenza: il modello di Schelling - 3. L'identità come negazione della differenza: il modello di Hegel - 4. Il pensiero della differenza e il concetto teologico di evento.

INTRODUZIONE

L'interesse della teologia contemporanea per l'idealismo tedesco non ha bisogno di essere provato. Esso non riveste un carattere esclusivamente storico, come confronto con un momento della tradizione teologica che pur non appartenendo alla sua forma ecclesiastica ne ha determinato lo sviluppo, ma la interpella nel suo compito attuale di elaborare una concettualità adeguata all'intelligenza della fede. Con l'abbandono della sistematica neoscolastica, l'esigenza di una ontologia fondamentale o equivalentemente di una teoria del sapere che consenta di pensare l'evento cristologico come la rivelazione della verità di Dio, divenne sempre più urgente. La crisi generalizzata della metafisica nel pensiero contemporaneo, se da un lato ha reso possibile una presa di distanza nei confronti dell'intera tradizione teologica che dai suoi inizi si era collocata nell'orizzonte della metafisica greca, dall'altro sottrae alla teologia lo strumento concettuale per l'elaborazione di una nuova sintesi. Questa situazione si riflette in modo particolare nel trattato di Dio che nell'ambito della teologia ha una funzione eminentemente sistematica⁽¹⁾.

Nella vicenda della teologia contemporanea, dopo l'assimilazione della lezione kantiana dell'inoggettività di Dio e della necessità di una mediazione antropologica del discorso teologico, apparve l'esigenza di superare le lacune della fondazione esistenziale e trascendentale, sia sul piano di una concettualità universalmente valida sia su quello della dimensione storica dell'esperienza. La ripresa di interesse per l'idealismo speculativo po-

(1) K. HEMMERLE, *Trasformazioni dell'immagine di Dio a partire dal Vaticano II*, in AA. VV., *Correnti teologiche postconciliari*, Roma 1974, pp. 235-251.

stkantiano si colloca a questo punto. Il passaggio dalle teologie della fede centrate sul soggetto alle teologie della storia presenta, nel contesto della teologia contemporanea, uno sviluppo analogo a quello che nell'ambito dell'idealismo tedesco segna la ripresa postcritica del progetto metafisico. Il riferimento parve obbligato, dal momento che l'idealismo speculativo si è compreso come invero della verità cristiana, cioè, a differenza della teologia filosofica dell'illuminismo precedente (Spinoza, Lessing e lo stesso Kant), come riappropriazione non più riduttiva dell'elemento propriamente cristiano. Questo elemento coincide con ciò che la teologia del Novecento (Barth e la teologia biblica) avrebbe a sua volta riscoperto come lo specifico della visione biblica di Dio, l'unità di teologia e cristologia che l'influsso dell'assioma metafisico dell'assolutezza e immutabilità di Dio aveva impedito di assumere nella sua radicalità.

Con ciò abbiamo già delimitato il campo del nostro contributo. Si tratta dell'idealismo speculativo, concretamente di Hegel e di Schelling, con i quali il punto di vista trascendentale viene reinterpretato e riformulato come principio di una nuova metafisica che si apre ai contenuti dell'esperienza storica. Ma anche così delimitate, le nostre riflessioni, che non possono ovviamente estendersi in una discussione diretta del pensiero di questi massimi rappresentanti dell'idealismo, non potrebbero avere alcuna criticità e utilità senza una preliminare determinazione della prospettiva nella quale si collocano. È ciò che intendiamo fare attraverso una valutazione della ricezione di quel pensiero, sia all'interno del dibattito teologico recente che nei saggi di storiografia interessati al problema teologico.

1. L'IDEALISMO SPECULATIVO NEL DIBATTITO TEOLOGICO E NELLA STORIOGRAFIA FILOSOFICA RECENTE

1. Il confronto della teologia contemporanea con l'idealismo ha come interlocutore assolutamente privilegiato, benché non esclusivo, il pensiero di Hegel. È in Hegel infatti che l'elemento cristiano dell'idealismo trova l'esposizione più sistematica e lineare, oltre che la più influente nella storia del pensiero successivo. Ora, nonostante l'approfondimento della sua consapevolezza metodologica, la teologia più recente non sembra avere modificato il tipo di rapporto «strumentale» che aveva caratterizzato gli inizi della teologia contemporanea. Barth, mutuando da Hegel il principio dell'«automediazione», se ne serve per superare l'essenzialismo razionalistico e ritrovare l'unità originaria fra la rivelazione e l'essere di Dio. D'altra parte, interpretandolo nella prospettiva della libertà di Dio biblicamente compresa, egli evita di farne una legge necessaria dell'essere e lo circoscrive all'interno della vita di Dio, ma non discute questa ritrascrizione sul piano propriamente concettuale⁽²⁾. In questa ottica si deve comprendere la ce-

(2) W. PANNENBERG, *Subjectivité de Dieu et doctrine de la Trinité*, in AA. VV., *Hegel et la théologie contemporaine. L'Absolu dans l'histoire?*, Neuchâtel-Paris 1977, pp. 171-189; in cui l'Autore denuncia i rischi cui si espone la rinuncia a una giustificazione del punto di partenza teologico.

lebre affermazione barthiana su Hegel «un grande problema, una grande delusione, forse anche una grande promessa»⁽³⁾.

Se questo rapporto appare giustificato nella prospettiva teologica di Barth, in un altro contesto metodologico esso denuncia i limiti del confronto. In una concezione non estrinsecista e non più separata di teologia, il confronto non riguarda immediatamente la conformità o difformità del pensiero hegeliano alla prospettiva o ai contenuti della fede, ma l'evidenza intrinseca del modello considerato nella sua formalità concettuale e *quindi* nella sua attitudine a mediare l'intelligenza della fede. La più recente recezione teologica di Hegel sposta il punto del confronto, ma non supera il livello di una assimilazione materiale dei suoi temi e della sua concettualità. A differenza della recezione barthiana, essa privilegia la dimensione storica della ragione e ne corregge la comprensione speculativa per aprirla alla dimensione escatologica propria della fede, ma senza condurre e motivare questa correzione nella radice speculativa del principio.

Di questo tipo è l'assimilazione del modello hegeliano nelle teologie della storia di W. Pannenberg e di J. Moltmann. La conciliazione del punto di vista speculativo con la prospettiva della fede è ottenuta mediante l'introduzione nello schema hegeliano del carattere aperto del processo storico e del primato del futuro⁽⁴⁾. Ma, poiché il modello non è ripensato nei suoi principi, il concetto di storia che ne risulta non supera il livello di uno schema formale che collega la dimensione teologica a quella empirico-collettiva della storia, ma non affronta il problema della loro articolazione⁽⁵⁾. Certamente più vicina all'ispirazione hegeliana è la prospettiva di E. Jüngel, il quale, riprendendo il progetto barthiano, si serve della concettualità di Hegel per pensare la storicità dell'evento cristologico *come storicità di Dio*⁽⁶⁾. Ma nella resistenza del principio speculativo a integrare la storicità dell'evento cristologico, la quale è *teologica* precisamente in quanto *storica*, si ripropone il vero nodo del problema: nodo che Jüngel trascura di giustificare, giacché egli presuppone la verità cristologica, e sul piano dell'argomentazione teologica tende a considerarla barthianamente come la pura «corrispondenza» nel tempo umano della temporalità eterna di Dio⁽⁷⁾. In questo senso la prospettiva di Jüngel è affine a quella di Hegel, ma non perciò teologicamente soddisfacente.

(3) K. BARTH, *La teologia protestante nel diciannovesimo secolo* (1946), tr. it. Milano 1979, vol. I, p. 430.

(4) W. PANNENBERG, *Ermeneutica e storia universale*, in *Questioni fondamentali di teologia sistematica* (1967), tr. it. Brescia 1975, pp. 107-141; J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza* (1964), tr. it. Brescia 1970, in particolare pp. 313-320.

(5) W. PANNENBERG, *Il significato del cristianesimo nella filosofia di Hegel*, in *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, cit. pp. 507-536.

(6) E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo* (1977), tr. it. Brescia 1982: in particolare pp. 91-137.

(7) Significativi al riguardo, oltre al saggio citato, i due studi sulla teologia di K. Barth, raccolti in: E. JÜNGEL, *L'essere di Dio è nel divenire* (1964), tr. it. Casale Monferato 1986.

Di fronte a questi esiti disparati dell'influsso di Hegel sulla teologia contemporanea sembra che a riportare il successo sia il pensiero di Hegel, così che uno studioso tra i più informati sul tema ha potuto mostrare l'iscrizione nel sistema hegeliano delle diverse tendenze della cristologia contemporanea di cui assegna insieme la pertinenza e l'unilateralità⁽⁸⁾. Prospettiva interessante, ma della cui fecondità per il compito attuale della teologia si può dubitare, se — contro le intenzioni dell'autore — essa incoraggia quell'uso spregiudicato della dialettica che se ne serve per fagocitare qualsiasi pensiero, al di fuori di una discussione del principio da cui la dialettica trae la sua qualità speculativa.

In questa situazione si comprende come ai tentativi di assimilazione si possa preferire il giudizio sobrio di chi chiude il bilancio constatando l'incompatibilità di principio fra la teologia e l'idealismo. È il caso della valutazione di H.U. Von Balthasar, per il quale nel confronto «tutto è definitivamente deciso con la decisione di intendere lo specifico cristiano (post-cristiano) come pura filosofia, perciò in ultima analisi come una possibilità dell'uomo, della storia e della cultura»⁽⁹⁾. Alla radice dell'incompatibilità starebbe il pensiero dell'identità, di cui l'idealismo costituisce la massima espressione e che, escludendo la trascendenza, non consente di pensare l'autorivelazione di Dio, anche là dove ne conserva la forma «estetica» ritrascrivendola nell'immanenza⁽¹⁰⁾. Giudizio ineccepibile, se il significato dell'idealismo si risolvesse nella tautologica ripetizione del principio dell'identità e se il suo interesse per il compito scientifico della teologia non risiedesse precisamente nel fatto che esso ne svolge una esposizione unica, piena di tensioni al suo interno, e che inoltre si propone come superamento della versione classica dello stesso principio che la teologia contemporanea ritiene responsabile della dicotomia fra teologia e economia. In realtà, il rifiuto del principio idealistico non impedisce a Balthasar di appropriarsi del linguaggio e dei temi dell'idealismo nell'esposizione della sua propria prospettiva, la quale si avvantaggerebbe sotto il profilo fondativo dalla precisazione dei rapporti che essa intrattiene con il pensiero idealistico.

2. I rilievi svolti riguardano la qualità della recezione dell'idealismo nel dibattito teologico contemporaneo e non intendono misconoscere l'influsso implicito ma efficace che da un punto di vista più generale la vicenda dell'idealismo ha esercitato sul suo sviluppo. La teologia odierna per altro dispone di strumenti molto più articolati e affinati criticamente sul piano storiografico⁽¹¹⁾. Se ci si riferisce alla letteratura esplicitamente interessata

(8) E. BRITO, *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, Paris-Namur 1979.

(9) H.U. BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, Vol. V di *Gloria* (1965), tr. it. Milano 1978, pp. 488-525.

(10) Questo aspetto riguarda Schelling: *op.cit.*, pp. 517-520.

(11) Citiamo tra i più recenti: W. JAESCHKE, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt 1983; J. SPLETT, *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*, Freiburg-München 1984; AA. VV., *Hegel et la religion*, Paris 1982.

alla teologia, si constata che essa identifica con lucidità i termini del problema, ma non mostra altrettanta consapevolezza delle condizioni per un suo fruttuoso svolgimento. Emblematica sotto tale profilo ci sembra la produzione del gruppo di ricercatori e studiosi di lingua francese legati da un comune interesse per il pensiero dell'idealismo e che non nasconde le sue ambizioni teoretiche⁽¹²⁾.

Nella convinzione, sorretta da una puntigliosa analisi critica, del carattere indubitabilmente teologico del pensiero di Hegel, essi rifiutano una ricezione «parziale» che separa gli elementi dal principio del sistema. Ora, per ciò che concerne il sistema, l'atteggiamento di simpatia e di ammirazione per la costruzione hegeliana non attenua il giudizio di incompatibilità teologica. Il rapporto tra la filosofia religiosa di Hegel e la teologia ecclesiastica vi si configura come rapporto fra due possibilità, non confrontabili direttamente giacché suppongono due referenze diverse: da un lato il punto di vista del pensiero, dall'altro l'esperienza ecclesiale⁽¹³⁾. Il teologo non ha nulla da obiettare a Hegel se non si riconosce legato alla confessione della Chiesa: solo questa gli fornisce quelle esperienze per le quali la teologia di Hegel appare riduttiva, benché assolutamente coerente in sé stessa. Per la teologia che si riferisce alla fede della Chiesa, la verità speculativa è un momento di una prospettiva più ampia che, partendo dall'esperienza della Pasqua, integra la positività del contingente e del sensibile, in una parola la qualità peculiare della storicità della fede⁽¹⁴⁾.

La prospettiva metodologica soggiacente si precisa, nei più recenti lavori di E. Brito, come rapporto fra il «concetto» e il «simbolo». La logica della fede include la razionalità ontologica come il suo momento negativo; ma essa lo supera, poiché la finalizza all'intelligenza di un mistero, la cui eccedenza di senso e gratuità non sono accessibili che nel sapere della fede. Il rigore e il limite di Hegel consistono nell'avere sviluppato in tutta la sua coerenza il punto di vista del concetto, evacuando nella sua logica quella dimensione contemplativa che si radica simbolicamente nell'economia della salvezza⁽¹⁵⁾.

Il binomio concetto-simbolo definisce il luogo del problema, ma la sua comprensione nei termini di un concetto inconfutabile e di un'esperienza non concettualizzabile lo ha già risolto, ribadendo l'insuperabilità della teologia filosofica ma anche la non scientificità della teologia ecclesiastica. Non ci si può infatti sottrarre all'alternativa: o la logica della fede è non solo esperibile ma anche legittimabile concettualmente e allora il modello he-

(12) C. BRUAIRE, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Paris 1964; A. CHAPPELLE, *Hegel et la religion*, t. 1: *La problématique*; t.2: *La dialectique. Dieu et la Création*; t.3: *La dialectique. La Théologie et l'Eglise; Annexes*, Paris 1963-1971; A. LÉONARD, *La foi chez Hegel*, Paris 1970; E. BRITO, *La christologie de Hegel. Verbum Crucis*, Paris 1983.

(13) A. CHAPPELLE, *L'Absolu et l'histoire. Pensée hégélienne et pensée catholique*, in AA. VV., *Hegel et la théologie contemporaine*, cit., pp. 205-218.

(14) ID., *art.cit.*, pp. 216-217. Posizione analoga in A. LÉONARD, *La foi chez Hegel*, cit. pp. 398-403.

(15) E. BRITO, *La christologie de Hegel*, cit., pp. 647-648.

geliano non è solo teologicamente insufficiente ma anche filosoficamente confutabile; ovvero il concetto hegeliano esprime la possibilità ultima del pensiero, allora l'esperienza della fede conserva un'autonomia nella sua sfera (come Hegel ha ben visto), ma la sua verità si risolve nella negatività del sapere concettuale.

Il significato del pensiero hegeliano per la teologia non si risolve nel richiamarla all'originalità dell'esperienza su cui essa si fonda, ma la impegna a confrontarsi, sul piano stesso della riflessione, per stabilire se nel sapere di Dio la funzione del concetto consiste nell'«inverare» l'esperienza della fede ovvero nel legittimarla nella sua irriducibilità al concetto. E poiché nel sapere di Dio è implicata la questione della verità, il problema riguarda in definitiva lo statuto del concetto in quanto tale. Il confronto che non si porta a questo livello elude, sotto l'apparenza di un riconoscimento verbale dell'inconfutabilità del sistema, la serietà della sfida che Hegel pone alla teologia. Nella terminologia di Hegel, si tratta del rapporto fra il pensiero e la sua presupposizione. Nessuno più di Hegel ha affermato la priorità dell'esperienza e la sua indeducibilità. Non c'è passaggio deduttivo dal trascendentale ai suoi contenuti e il progresso della mediazione riflessiva coincide con l'approfondirsi della sua presupposizione, non con il suo assorbimento⁽¹⁶⁾. E tuttavia Hegel ritiene che il pensiero possa mediare integralmente il suo inizio e che in tale mediazione risieda la verità del sapere.

La questione della teologia non potrebbe essere enunciata più chiaramente e la sua discussione coinvolge l'interrogativo circa l'essenza del principio speculativo. Esso deve portare alla luce le decisioni che il principio comporta circa le domande fondamentali nel quadro della storia della metafisica: in una parola, la comprensione dell'essere di cui è la teorizzazione, nel senso in cui Heidegger vede nella determinazione del senso dell'essere la questione che decide di tutte le articolazioni di una filosofia. Il confronto, il quale non ammette la scappatoia della duplice verità, non può nemmeno assumere il carattere della confutazione del principio hegeliano in nome di una prospettiva ontologica o teologica precedente che ne risulterebbe semplicemente confermata.

Se si ritiene che il confronto non riguarda immediatamente lo spazio della fede ma il suo rapporto alla concettualità, questa comporta una sua peculiare storicità, la quale non coincide con la storicità della fede ma ne determina nondimeno la comprensione. Perciò l'intelligenza teologica non esce immutata dal confronto: anche se nella confutazione di Hegel si collega a prospettive ontologiche precedenti, essa ne ottiene perciò stesso una comprensione nuova che sarebbe stata impossibile senza il passaggio attraverso l'esperimento hegeliano. Solo a questo titolo la discussione è radicale: essa cioè non si muove solo sul piano della comparazione fra diverse autocomprensioni teologiche, ma si interroga sulla verità⁽¹⁷⁾. L'ontolo-

(16) Si vedano su questo punto le precisazioni di M. THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970 pp. 27-59.

(17) Con ciò non intendiamo sminuire l'interesse di una critica della teologia hegeliana da un punto di vista agostiniano-tomista, quale è quella svolta da Brito nei suoi accuratissimi saggi su Hegel e Schelling.

gia fondamentale di cui è in cerca l'attuale dibattito teologico porta necessariamente i tratti di ciò che non si sarebbe potuto pensare senza l'idealismo.

3. La recente storiografia non ha solo migliorato la conoscenza dell'idealismo tedesco, essa ne ha sostanzialmente modificato l'immagine tradizionale, la quale considerava la sintesi hegeliana come la piena maturazione di un pensiero di cui Fichte e Schelling sono la premessa incompiuta. Se da un punto di vista storico i rapporti e gli influssi reciproci fra i tre maggiori rappresentanti dell'idealismo si sono rivelati molto più articolati, sotto il profilo teoretico essi devono essere considerati come tre distinte possibilità di sviluppo di una metafisica postcritica⁽¹⁸⁾. Ora, se nell'economia della nostra riflessione possiamo prescindere da Fichte, l'ultima filosofia di Schelling elaborata come critica del sistema hegeliano ci presenta un'alternativa interna all'idealismo e che si vuole più fedele al suo principio di quella stessa di Hegel.

L'istanza di cui si depreca l'assenza in Hegel sarebbe soddisfatta da Schelling, non in alternativa al concetto, nel senso delle posteriori filosofie dell'esistenza, ma come suo svolgimento conseguente. La filosofia di Schelling porterebbe a compimento il principio idealistico della mediazione totale della ragione nella linea di un'ontologia simbolica della libertà, già delineata da Fichte nei suoi principi trascendentali e estesa da Schelling a una comprensione dell'esperienza storica non meno ambiziosa di quella di Hegel. La metafisica postcritica presenterebbe due possibilità, di cui nessuna può pretendere di monopolizzare il principio idealistico. E mentre quella hegeliana oppone una difficoltà insuperabile alla sua recezione teologica, la filosofia della religione di Schelling sarebbe, nel suo principio ontologico e nella sua impostazione metodologica, compatibile con l'auto-comprensione della teologia. Sfortunatamente l'ultima filosofia di Schelling è rimasta senza ripresa da parte dei teologi e ciò sarebbe stato decisivo per l'evoluzione della teologia dei due ultimi secoli⁽¹⁹⁾. Solo la teologia contemporanea è nelle condizioni di riabilitare la filosofia dell'ultimo Schelling e di proporla come un riferimento essenziale dell'attuale dibattito teologico-fondamentale.

È questa la tesi sviluppata e difesa da W. Kasper, secondo cui per primo Schelling ha elaborato una comprensione dell'Assoluto dal punto di vista della libertà e l'idea di storicità che ne emerge costituisce il riferimento tuttora il più pertinente per una comprensione della storicità della rivelazione⁽²⁰⁾. Essa rende ragione del carattere di evento della verità, senza compromettere la sua assolutezza. Nella revisione del principio di identità,

(18) Su Fichte si veda: W. JANKE, *Fichte. Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin 1970; su Schelling: X. TILLETTE, *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, Paris 1987, in cui sono discussi i risultati delle ricerche più recenti.

(19) X. TILLETTE, *L'Absolu et la philosophie*, cit., pp. 239-253.

(20) W. KASPER, *L'Assoluto nella storia nell'ultima filosofia di Schelling* (1965), tr. it. Milano 1986.

Schelling sarebbe in cammino verso un «pensiero dialogico», che può fungere da modello per il sapere teologico⁽²¹⁾. Ma, a giudizio della critica competente, la riabilitazione teologica di Schelling, tentata da Kasper contro una tradizione sfavorevole, non può dirsi perfettamente assicurata. Sul piano dei contenuti la teologia di Schelling non è più conforme all'ortodossia di quanto non lo sia la teologia di Hegel. Consapevole del pericolo hegeliano, Schelling non ha tuttavia potuto evitare di razionalizzare la fede⁽²²⁾.

A differenza della recezione teologica di Hegel, la riabilitazione di Schelling è immediatamente interessata all'aspetto metodologico del problema. E tuttavia l'accentuazione della contrapposizione a Hegel da questo punto di vista la conduce a idealizzare la prospettiva di Schelling, estrapolandola dalla problematica metafisica da cui è inseparabile. Di qui la semplificazione del problema e della lezione teoretica che se ne può trarre. In realtà, il pensiero schellinghiano della libertà e il sapere assoluto hegeliano rispondono allo stesso problema e si collocano sullo stesso terreno filosofico. Entrambi appartengono al pensiero della soggettività di cui ritrovano e problematizzano la radice metafisica, riformulandola in due direzioni diverse. Il significato teoretico della loro opposizione dipende dalla comprensione dell'essere che guida la loro riformulazione della questione metafisica dell'identità e della differenza.

Il confronto interessato alla teologia non può perciò limitarsi ai contenuti o al principio metodologico preso astrattamente; ma, riconducendo i contenuti alla forma di pensiero propria di ciascuno, si deve coglierne l'unità a partire dal modello ontologico che li giustifica. Il risultato più significativo del confronto è di mostrare, al di là degli schematismi delle formule, la complessità del problema soggiacente. Dalla vicenda dell'idealismo la concettualità ontologica esce carica di un significato che la vicenda ha concorso a illustrare e che permette alla teologia di approfondire l'intelligenza critica del suo oggetto.

4. In ciò ci sembra risiedere l'interesse di un dialogo della teologia con l'idealismo tedesco. L'ipotesi che emerge da queste considerazioni è indicativa di un percorso che andrebbe analiticamente svolto. In una lettura retrospettiva della vicenda, la critica dell'ultimo Schelling al pensiero speculativo di Hegel deve essere interrogata per caratterizzare la forma di metafisica che Schelling ritiene capace di assumere la radicalità del progetto hegeliano e di realizzarlo concretamente e non solo dal punto di vista logico. Il pensiero dell'Assoluto come libertà si esprime in Schelling in una concezione tensionale, in cui il pensiero dell'identità si riafferma come limite invalicabile del pensiero della differenza.

L'individuazione della peculiarità e dei limiti della concezione di Schelling illustra di riflesso la maggiore radicalità del progetto hegeliano, sia

(21) Id., *op. cit.*, pp. 68-71.

(22) X. TILLETTE, *op. cit.*, p. 253.

nella critica del pensiero dell'identità che nella sua riaffermazione. Perciò il modello hegeliano non si lascia ricondurre a un momento interno di una sintesi più comprensiva di cui l'ultima filosofia di Schelling darebbe i lineamenti essenziali. Dal suo punto di vista appare giustificata l'inclusione inversa della filosofia positiva come un momento parziale del sapere assoluto. D'altra parte, la conferma dell'originalità del modello hegeliano mostra che essa è raggiunta attraverso la radicalizzazione del principio che rende impossibile un pensiero ontologico della libertà.

La caratterizzazione dei due modelli come irriducibili e nello stesso tempo parziali suppone, al di là della semplice ricostruzione storica, che la lettura sia svolta a partire da un luogo che si colloca al di fuori del loro comune orizzonte e che perciò è in grado di mostrarne la particolarità. Questa prospettiva è quella indicata dall'interrogazione heideggeriana sull'essenza della metafisica, la quale nel momento della lettura può rimanere implicita e intervenire solo nella sua attitudine a rivelare l'originalità e i limiti delle vie percorse dall'idealismo nel tentativo già da esso intrapreso di un superamento della metafisica. L'interesse di questo dibattito per il compito attuale della teologia apparirà evidente, non appena si esplicita a partire dal dibattito stesso il significato che l'elaborazione del discorso ontologico comporta per la posizione del problema di Dio. Nell'ovvia impossibilità di uno svolgimento analitico dell'ipotesi formulata, ci limiteremo a delineare il percorso e suggerirne la plausibilità sulla base di alcune interpretazioni "accreditate" del pensiero di Schelling e di Hegel.

2. L'IDENTITÀ COME LIMITE DELLA DIFFERENZA: IL MODELLO DI SCHELLING

La critica di Schelling a Hegel è stata recentemente riassunta da uno dei suoi più autorevoli interpreti⁽²³⁾. Schelling denuncia il sistema hegeliano come un panlogicismo: la realtà vi è ridotta al pensiero e il pensiero all'astrazione del concetto. Hegel soccombe a una duplice illusione: sostituendo al pensiero il concetto, egli sopprime colui che pensa senza il quale non esiste il pensiero e dunque nemmeno il concetto; inoltre egli risolve il movimento reale nel movimento logico, sopprimendo il mondo reale che è sempre oggetto di un'esperienza individuale. Perciò Hegel riassorbe l'analisi trascendentale (che è solo preliminare alla metafisica, ma necessaria se non si vuole perdere la concretezza del soggetto che si interroga) nell'esposizione del sistema metafisico stesso. Non avendo colto il carattere negativo della filosofia razionale, egli non può spiegare il passaggio dalla logica speculativa alla natura e allo spirito. Anche se parla di «caduta» o «alienazione» dell'Idea, egli non adduce nessuna ragione per questo passaggio, giacché l'Idea non ne ha bisogno.

Coerentemente in Hegel non c'è una teoria della creazione. Lo Spirito

(23) X. TILLETTE, *op. cit.*, pp. 120-140.

che si aliena nel mondo e riafferma la sua assolutezza è causa finale, non inizio o principio. Ciò significa che la fine riafferma il principio e la creazione è un circolo che riconduce eternamente allo Spirito assoluto. La libertà di Dio si esaurisce nel sacrificio di questa libertà. A Hegel è estraneo il concetto della libertà divina, poiché il suo sistema non conosce l'idea di Dio come trascendenza che supera il processo e lo mette in moto senza entrarvi lui stesso. Perciò nella concezione trinitaria Hegel assimila la Trinità eterna al processo della creazione, ma per ricondurre questo a quella.

La critica di Schelling converge significativamente con le ragioni che spiegano le riserve della teologia, dall'epoca di Hegel a oggi, nei confronti del suo pensiero. Non si tratta, come si potrebbe pensare immediatamente, della risoluzione della Trinità eterna nella Trinità economica, ma inversamente della subordinazione e relativizzazione della Trinità economica e della sua storicità a un punto di vista superiore, in cui la distinzione fra le due è riassorbita in un movimento intemporale che è altrettanto fine quanto inizio. Nella Trinità del concetto la differenza (sia intratrinitaria che creaturale) è funzionale al suo superamento nel principio monologico dello Spirito che riassume in sé i momenti del Padre e del Figlio, del Dio eterno e della creazione⁽²⁴⁾.

Ora, a giudizio di Tillette, il contrasto che oppone Schelling a Hegel si situa intorno al concetto di rivelazione. Per entrambi il punto di partenza è l'idea che la conoscenza della realtà oggettiva di Dio si compie non sul piano del pensiero formale, ma nella manifestazione storica di Dio. Ma, mentre per Hegel la religione rivelata è la religione manifesta, nella quale Dio svela interamente il suo mistero (poiché vive di questa consapevolezza il cristianesimo è religione assoluta), per Schelling la rivelazione è manifestazione che si leva su un fondo di oscurità impenetrabile e inaccessibile. Nel concetto di rivelazione si riflette il contrasto che li divide sul piano della concezione ontologica: da un lato la concezione della verità come totale rivelatezza, dall'altro l'istanza della differenza costitutiva dell'essere in quanto posizione, autoaffermazione, libertà. La rivendicazione schellinghiana dell'irriducibilità dell'esistenza al pensiero non è il residuo di un realismo ingenuo, ma la conseguenza di una comprensione dell'originario come volere efficace⁽²⁵⁾.

Il problema di Schelling è: come il pensiero in quanto assoluto sorge dal suo fondamento che è insieme il suo «altro» e la sua possibilità? Ora la ragione, che sperimenta la sua impotenza nel fatto impensabile della sua esistenza, si scopre soggettività finita: finita non di fronte a un ambito dell'essere che le sarebbe inaccessibile, ma finita in sé stessa. La ragione non può andare fino al suo fondamento, ma questo la precede e essa ne proviene. Rinunciando a possedersi pensando e riconoscendosi anticipato dall'essere reale, il pensiero si compie come «mediazione in sé mediata».

(24) Si veda la documentazione analitica in E. BRITO, *La christologie de Hegel*, cit., pp. 535-656: in particolare pp. 637-639, 642-644.

(25) X. TILLETTE, *op. cit.*, p. 138.

Da ciò deriva la celebre distinzione tra la filosofia negativa e la filosofia positiva. La filosofia razionale a priori è pensiero negativo che può dedurre l'essenza, non l'esistenza: è teoria della riflessione, ma non ancora metafisica compiuta. Sempre esposta alla tentazione di anticipare l'esistente nelle sue possibilità, essa trova il suo limite invalicabile nell'idea di Dio, giacché qui esperisce l'impossibilità di verificare nell'esperienza ciò che essa costituisce a priori. Nel sapere di Dio non si può proseguire potenziando il concetto: occorre accettare questo concetto come non mediabile. La filosofia positiva è filosofia storica: in essa la mediazione concettuale o ideale è subordinata a una mediazione reale presupposta, quella data nei miti e nella rivelazione religiosa. Così l'Assoluto si dimostra come divinità, cioè si dimostra che si è reso comprensibile poiché si è rivelato⁽²⁶⁾.

È questa la concezione in cui Kasper ravvisa un modello conciliabile con l'autocomprensione della teologia e in grado di giustificare la storicità della rivelazione senza risolverla nella storia ideale di Dio (Hegel). Ma il significato speculativo della concezione di Schelling appare solo se si restituisce il tormentato processo con il quale è raggiunta. Schematizzando, esso comporta una graduale evoluzione da una posizione iniziale in cui l'affermazione della differenza tra fondo e luce, nascondimento e rivelazione permette di comprendere la creazione a partire dall'essenza stessa di Dio ma con il rischio di coinvolgere Dio nel processo della creazione, a una posizione conclusiva in cui la riaffermazione dell'assoluta trascendenza di Dio ne salvaguarda l'indipendenza ma con la difficoltà di comprendere la possibilità della creazione e quindi anche di pensare l'essenza stessa di Dio come libertà originaria⁽²⁷⁾. La tensione fra le due istanze si risolve in una concezione in cui la posizione dell'Assoluto sottratto a qualsiasi differenza ne preserva la trascendenza, mentre la differenza si collega all'automanifestazione di Dio che procede dall'Assoluto ma nella quale l'Assoluto non è direttamente implicato. La differenza teo-antropo-logica che si compie nell'evento cristologico è relativa a questo secondo piano, il quale procede dall'Assoluto e si costituisce come sua rivelazione ma non coincide con l'Assoluto stesso.

Sullo sfondo di questa problematica si deve comprendere la dottrina della Trinità e della cristologia di Schelling. Essa concerne l'ambito della rivelazione di Dio; e poiché da questo punto di vista la processualità è reale, la storicità della rivelazione è effettiva, ma essa non può dirsi identica all'Assoluto che la precede come suo fondamento inaccessibile e incomprensibile. Considerata dal punto di vista dell'ortodossia, la teologia di Schelling presenta dei pregi e dei difetti per così dire specularmente contrari rispetto a quella di Hegel. I pregi riguardano la cristologia con la vigorosa sottolineatura della sua storicità insieme teologica e antropologica e han-

(26) Su questa problematica si veda l'eccellente esposizione di W. KASPER, *op. cit.*, pp. 165-202.

(27) Una presentazione analitica delle varie fasi del pensiero di Schelling sulla problematica del rapporto Dio-mondo è ora disponibile in E. BRITO, *La création selon Schelling*, *Universum*, Leuven 1987.

no nell'escatologia il punto di massima lontananza da Hegel e di maggiore vicinanza al realismo dell'ortodossia. I difetti riguardano la teologia trinitaria, la quale, legando la generazione dal Verbo alla creazione, compromette il carattere originario dell'essenza trinitaria di Dio che Hegel a suo modo mantiene mediante la distinzione fra l'ordine storico della rappresentazione e l'ordine ideale del concetto⁽²⁸⁾.

Ma, poiché l'interesse della teologia dell'idealismo non riguarda il criterio dell'ortodossia ma la concettualità, la controversia diviene rilevante solo se è ricondotta alla sua radice ontologica. Ora da questo punto di vista le tensioni che attraversano la teologia filosofica di Schelling sono la conseguenza e il riflesso delle tensioni che caratterizzano il suo ripensamento della questione metafisica. L'istanza della differenza, elaborata come condizione di pensabilità della soggettività come libertà, viene subordinata all'istanza metafisica che concepisce l'Assoluto come identità sottratta a ogni differenza. Il pensiero dell'identità delimita e impedisce l'espansione del punto di vista della differenza, poiché questo è stato elaborato in una prospettiva che non giunge a problematizzare la sua radice metafisica. La differenza tra fondo e luce non è istituita per pensare il rapporto della soggettività al suo fondamento altro, ma rispettivamente la struttura della soggettività in sé stessa e *quindi* dell'Assoluto. Perciò la separazione si ripresenta quando si tratta di pensare il rapporto dell'Assoluto altro alla soggettività.

Le ambiguità della teologia di Schelling non sono la conseguenza di un'incoerente applicazione del principio metodologico. Nella prospettiva dell'idealismo problema metodologico e problema metafisico non sono che due aspetti della stessa questione. Schelling non riesce a articolare teologia e economia, poiché nella riformulazione della questione ontologica riproduce la separazione metafisica. Questo ci sembra il luogo che corrisponde al pensiero di Schelling, il legame al passato che esso conserva e le anticipazioni del futuro che esso nasconde.

3. L'IDENTITÀ COME NEGAZIONE DELLA DIFFERENZA: IL MODELLO DI HEGHEL

L'analisi del pensiero di Schelling ci riporta alla considerazione di Hegel. Nella sua ostentata serenità, Hegel non ha scritto una risposta puntuale alla critica di Schelling. Se nell'esposizione della filosofia schellinghiana alla fine della *Storia della filosofia* egli si limita a ripetere le obiezioni iniziali, è perché ritiene che gli sviluppi del pensiero di Schelling non le han-

(28) Per un confronto fra la teologia di Schelling e quella di Hegel si veda: E. BRITO, *La création selon Schelling*, cit., pp. 465-622. In particolare: rapporto Trinità-creazione: pp. 514-516; rapporto fra generazione del Verbo e creazione: pp. 519-524; la concezione trinitaria: pp. 527-529; immutabilità divina: pp. 542-547; rapporto fra Trinità economica e Trinità immanente: pp. 598-606; escatologia: pp. 617-618. Per una valutazione sintetica: Id., *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, cit., pp. 246-256.

no superate. Non è perciò difficile a una lettura retrospettiva immaginare il tenore della sua possibile replica. A giudizio di Hegel, l'ultima filosofia di Schelling rimane nell'orizzonte di una metafisica del finito. La domanda che Schelling contesta a Hegel di non essersi posto («perché c'è qualcosa e non piuttosto nulla?»), mostra che Schelling rimane legato al punto di vista della coscienza. La filosofia a priori di Schelling è puramente negativa, poiché non accede al punto di vista assoluto. Perciò essa ha bisogno di superarsi, passando attraverso la mediazione dell'aposteriori che si dà come rivelazione indeducibile dell'Assoluto. Ma, poiché questo aposteriori è pensato attraverso un pensiero finito, la filosofia positiva si illude di superare la propria negatività. In realtà essa riafferma, a proposito di un contenuto assoluto, la propria limitatezza, contraddicendo nella forma del pensiero l'oggetto su cui riflette. Il vero superamento non si colloca nel passaggio dall'apriori all'aposteriori, ma nella trasformazione della forma finita del sapere nella sua forma speculativa.

Per Hegel, come per Schelling, ciò che impone questa trasformazione è la questione di Dio che è sempre questione della sua rivelazione. Ciò spiega perché in tutte le presentazioni, fenomenologica sistematica e storica, è sempre il tema della religione rivelata quello che segna la transizione al sapere assoluto e perché questa transizione si presenta come superamento dello statuto simbolico o «rappresentativo» del sapere, il quale coincide per Hegel con la sua forma finita. Lo possiamo mostrare in riferimento a ciò che può essere considerato il nucleo qualificante del pensiero di Hegel⁽²⁹⁾.

1. La religione rivelata costituisce nel processo del sapere il superamento del rapporto di «rappresentazione»: in essa non si mostra nulla, se non che Dio è rivelazione e dunque che la relazione rivelante-rivelato cessa di avere corso. In questo senso essa anticipa il «concetto». *L'Offenbarung* divina, giustamente compresa, è il movimento che porta al superamento dei due poli tra i quali si immaginava che Dio dovesse scegliere: essa ricusa la struttura per la quale Dio poteva essere detto prima nascosto e poi accessibile. La coscienza simbolica, per la quale l'essenza si distingue dalla sua apparenza, è forma del pensiero finito e alla sua origine sta l'intuizionismo che attraversa tutta la metafisica. Per essa il sapere è un vedere che si distingue dall'essere.

Il simbolismo è un momento necessario nella genesi del senso, ma al di là della simbolizzazione sta il concetto, il quale comprende il processo nella sua verità. Compresa nella sua verità, la necessità di passare attraverso la rappresentazione non è la necessità dell'Idea di rendersi accessibile a una coscienza, ma la necessità per l'Idea di opporsi a sé stessa. Il «soggetto» non è che il testimone che sorge quando il divino, sviluppandosi in essere

(29) A tale scopo ci riferiamo al saggio di G. LEBRUN, *La patience du concept. Essai sur le Discours hégélien*, Paris 1972, il cui merito consiste nell'illustrare il nucleo speculativo originale del pensiero di Hegel, con il quale qualsiasi interpretazione deve confrontarsi.

per l'altro, suscita uno sguardo al quale poi si sottrarrà. La religione rivelata oscilla fra i due punti di vista: e ciò inevitabilmente, giacché essa «rappresenta» ciò che denuncia la rappresentazione come falsificante. L'incarnazione è il superamento del rapporto di simbolizzazione: alla relazione creatore-natura o Dio-mondo essa sostituisce la relazione Padre-Figlio, cioè una divisione di Dio in sé stesso, nella quale Dio non cessa essere Dio divenendo uomo e realizzando la sua divinità attraverso l'alterità dell'uomo. Il «concetto» permette di comprendere le rappresentazioni nella loro verità, senza sostituirsi a esse, poiché da un lato esse sono e rimangono inadeguate, ma dall'altro esse sono il percorso necessario del concetto. Il concetto non è più negativo, poiché esso non deve né può essere «rappresentato». La critica della rappresentazione religiosa non è distruttiva solo quando è radicale.

Tutta la concezione di Hegel si decide intorno alla questione circa la natura del punto di vista speculativo che egli chiama il «concetto» e il quale non è più un punto di vista, giacché in esso la distinzione fra l'atto del pensiero e il suo contenuto, fra il soggetto e l'Assoluto è compresa nell'unità che la precede e la supera. Il sapere speculativo critica il presupposto della sussistenza, il quale coincide con il presupposto rappresentativo. Ogni significato può essere esplicitato, ogni evidenza risponde a un'analisi semantica arrestata: il principio di non contraddizione è fatto intervenire troppo presto, perciò esso occlude il senso. La dialettica è lo strumento che identifica nelle differenze sussistenti la differenziazione. Invece di sottoporre i concetti metafisici alla giurisdizione della prova (Kant), occorre passare dal senso intuitivo al senso «logico». Perciò l'unico vero Infinito non è l'al di là del finito, ma ciò che fa ritorno a sé divenendo l'altro. Questo è il vero divenire, il divenire dal punto di vista radicale. Qui ciò che rimane attraverso la soppressione non è un soggetto estraneo al divenire, ma l'atto stesso della soppressione.

La storia della metafisica, compresa alla luce di questo criterio, presenta uno sviluppo che riproduce sul piano storico la progressione che il sistema formula come passaggio dalla logica dell'essere alla logica dell'essenza e da questa alla logica del concetto. L'ontologia classica, nel pensare il rapporto finito-infinito, rimane al livello della giustapposizione nella totalità come determinazione completa. Essa non pensa né la privazione né la contrarietà: perciò essa pone la differenza al di fuori dell'identità. Solo la metafisica moderna (Fichte) ha compreso che non c'è indipendenza senza alterità, che l'alterità è coefficiente di determinazione. Nella struttura dell'Io che essa assume a paradigma per la determinazione dell'originario, ciascun termine non è che l'opposizione al suo altro. Qui l'identità si rivela mediazione, cioè reciprocità e integrazione (intersoggettività). Ma le filosofie di Fichte e di Schelling rimangono metafisiche del finito, poiché non comprendono fino in fondo il significato della loro scoperta. Il principio speculativo supera sia l'opposizione limitante (logica dell'essere) sia la relazione integrante (logica dell'essenza) in favore dell'identità di soppressione e di ristabilimento: non solo «essere per un altro», ma «non essere che nel suo altro».

L'originario è un passare che non risparmia nulla: da un lato esso non è nessuno dei differenti, né si limita alla loro semplice integrazione; dall'altro esso non può fare essere i differenti senza raccogliermi il significato su un piano diverso. Dire che la Differenza genera le differenze è restare a un punto di vista limitato, in cui l'originario è presupposto come unità ideale previa alla differenziazione. L'analogia più pertinente è quella dell'aristotelica «potenza attiva», la quale si esplicita senza divenire altro: né progresso che apporta del nuovo, né semplice esplicitazione di un dato originale, ma differenziazione senza innovazione. La peculiarità del concetto non può essere significata che attraverso questa duplice negazione. Nel concetto l'opposizione di necessità e libertà (arbitraria) è ricompresa in un'unità superiore, la quale non è né necessità deterministica né imposizione di un ideale soggettivo, ma collaborazione a una esplicitazione che non dipende dalla nostra decisione.

A questo punto è sufficiente richiamare i tratti caratterizzanti della teologia di Hegel perché appaia la loro coerenza con il principio speculativo che stabilisce il criterio della loro comprensione veritativa. La distinzione fra teologia e economia è mantenuta, ma la Trinità economica non è pensata come la libera comunicazione della Trinità immanente ma come il momento di negazione necessario perché la Trinità, insieme eterna e temporale, si affermi nella sua trascendente e universale verità. Conseguentemente l'evento cristologico è riconosciuto nella sua particolarità storica che concretizza il momento della negazione, ma esso è subordinato a una riconciliazione che supera la figura cristica oggettiva nella presenza interiore e universale dello Spirito.

L'insufficienza teologica della concezione hegeliana della storia non riguarda la questione se la storia è già conclusa o ancora aperta, ma se si può riconoscere a un avvenimento intrastorico la capacità di rappresentare, precisamente in quanto storico, la verità assoluta. Nella concezione speculativa la verità non risiede nell'avvenimento storico come tale, ma nel suo togliimento: di qui l'accentuazione del momento negativo nella cristologia hegeliana e l'identificazione dell'evento della risurrezione con la croce intesa come soppressione della particolarità storica di Gesù⁽³⁰⁾. Mentre, secondo la comprensione della fede, la storia acquisisce significato teologico e *perciò* universale in virtù dell'evento e non di una qualsiasi necessità che lo precederebbe e lo supererebbe.

2. La teologia di Hegel si sottrae a qualsiasi obiezione elevata in nome dei contenuti della concezione religiosa, giacché nella lettura speculativa i contenuti non sono negati ma ricompresi. Nemmeno si può contrapporre al principio speculativo il punto di vista dell'inter-soggettività, di cui Hegel riconosce la pertinenza nel suo ambito (la logica dell'essenza), ma di cui

(30) E. BRITO, *La christologie de Hegel*, cit., pp. 639-650.

contesta la radicalità⁽³¹⁾. Il limite del pensiero dialogico è di non interrogarsi sul significato radicale del modello che assume. La teologia hegeliana sarebbe inconfutabile, se il principio speculativo rappresentasse la verità del concetto e non fosse possibile un'interrogazione che, muovendo da un luogo diverso, ne rivela la particolarità.

La teoria hegeliana del concetto costituisce la massima contestazione del pensiero metafisico dell'identità e della separazione che gli è connessa. In questo senso la filosofia di Hegel non costituisce il compimento della metafisica, ma la sua fine. La differenza non riguarda una regione dell'essere esterna all'identità, ma la qualifica intrinsecamente e come tale si pone sul piano stesso e nel cuore dell'originario. Per questo motivo tutte le critiche teologiche dell'assioma dell'immutabilità di Dio vi si sono potute appellare⁽³²⁾. D'altra parte il principio speculativo comporta il superamento non solo della separazione metafisica ma della stessa differenza costitutiva del rapporto ontologico. Nel sapere assoluto la differenza (infinito-finito, Dio-uomo) è figura transitoria di una manifestazione (*Offenbarung*) che, in quanto assoluta, non è più la manifestazione (*Erscheinung*) di un'origine altra dalla manifestazione stessa.

Per ciò che concerne la comprensione dell'originario, ciò significa che l'inclusione della differenza nell'identità non è finalizzata al ristabilimento della differenza ma alla sua soppressione. L'originario non è la differenza ma la sua negazione. Nel passaggio attraverso le differenze l'identità si riafferma su un piano trascendente la loro opposizione. La comprensione dell'essere che determina il significato ontologico della dialettica non è la differenza, ma l'identità. La conferma più evidente di ciò è che solo grazie al mantenimento del principio metafisico dell'identità Hegel può sottrarsi alla regressione formalistica che risolve ogni contenuto semantico nel punto di vista sintattico, nella linea che sarà seguita dalle recenti filosofie strutturaliste. Solo quel principio infatti può conferire un significato ontologico a una concezione dell'originario la cui identità consiste nel superamento di ogni identificazione.

Ma la riformulazione dialettica del principio non solo ribadisce il primato dell'identità, essa ne rivela in modo unico il carattere di presupposto. Il principio speculativo, il quale afferma che ogni differenza può essere compresa in un'unità trascendente, non può essere giustificato in una riflessione apriori poiché questa è esclusivamente formale, e non può essere verificato dal processo delle rappresentazioni poiché queste non lo adeguano. In ciò risiede il circolo in cui è coinvolto il discorso hegeliano, nel quale il principio speculativo si pone al termine del processo come il criterio trascendente della verità del processo stesso. La pretesa di sottrarsi al

(31) In questa prospettiva si muove la critica fondamentale alla cristologia hegeliana sviluppata nel recente saggio di P. CODA, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Roma 1987, pp. 359-387.

(32) Si veda la ripresa di queste critiche da parte di un autorevole interprete di Hegel: L. OEING-HANHOFF, *La nécessité historique du concept hégélien de Dieu*, in AA. Vv., *Hegel et la religion*, cit., pp. 77-99.

circolo, superando la distinzione fra la riflessione trascendentale e i contenuti dell'esperienza storica in un sapere insieme formale e positivo, è precisamente ciò che il principio speculativo enuncia. Ma, poiché la circolarità non è soppressa, ciò che il principio enuncia, occultandolo, è lo statuto di presupposto del principio stesso: la sua evidenza non può essere dedotta né esibita fenomenologicamente, essa rimane postulata.

La riformulazione hegeliana del principio metafisico mediante l'inclusione della differenza nell'identità costituisce il tentativo di superare la separazione e di recuperare la sintesi originaria. Ma, poiché esso si produce a partire da una comprensione dell'essere che non riconosce il carattere originario della differenza, il superamento hegeliano restituisce e radicalizza il presupposto che è responsabile della separazione. Il pensiero posthegeliano, decretando l'insostenibilità del sapere assoluto per ragioni storiche più che teoretiche, non riterrà del sistema che le sue figure⁽³³⁾. Ma la teologia non può confrontarsi con il sistema, se non riconducendo l'interrogazione nel cuore stesso del suo principio, giacché è su questo piano che l'esperimento hegeliano si rivela istruttivo per la fondazione del discorso teologico.

4. IL PENSIERO DELLA DIFFERENZA E IL CONCETTO TEOLOGICO DI EVENTO

L'idealismo raggiunge il dibattito teologico contemporaneo, poiché il progetto che esso ha perseguito coincide con il compito tuttora aperto del discorso teologico, l'elaborazione di una ontologia fondamentale che consenta di pensare l'autorivelazione storica di Dio come l'unico fondamento di accesso alla verità assoluta di Dio. L'intelligenza critica della fede suppone una riformulazione della questione metafisica, in cui la differenza è pensata come la forma stessa dell'originario. In questa direzione, se l'itinerario di Schelling appare istruttivo per la sua tensionalità, quello di Hegel lo è per la sua radicalità. Se di fronte alla sfiducia dell'attuale contesto filosofico circa la possibilità di una riflessione fondamentale la teologia vi rinuncia, allora l'idealismo non può presentare per essa alcun interesse se non quello della citazione tematica o dell'uso strumentale della sua concettualità.

La rilettura dell'idealismo che abbiamo delineato suppone l'interrogazione heideggeriana sull'essenza della metafisica e a sua volta permette di precisarne l'originalità, contro la tendenza del dibattito postheideggeriano di dissolverla in una definitiva conferma dell'impossibilità della questione della verità⁽³⁴⁾. Pensiamo infatti che l'intuizione da cui muove la critica heideggeriana della metafisica contenga un'indicazione decisiva, benché

(33) P. RICOEUR, *Temps et récit*. III. *Le temps raconté*, Paris 1985, pp. 280-299.

(34) Sul dibattito post-heideggeriano e sull'interpretazione di Heidegger che è qui solo allusa ci permettiamo di rinviare al nostro contributo *Pensiero dell'alterità e teologia della rivelazione. La critica dell'onto-teo-logica e il sapere teologico*, in «Teologia» 14 (1989) 285-317.

non risolutiva, per il compito della teologia. Ci riferiamo al pensiero della differenza come forma dell'originario, che non è l'Assoluto separato dall'ente ma la relazione costitutiva dell'intero come «dimensionalità», quindi come forma simpliciter della verità che è il tutto non preceduto da nulla e a cui nulla è esteriore.

Il confronto con il dibattito dell'idealismo ci permette di caratterizzarla. Se si parla di capovolgimento della posizione hegeliana, il termine è ambiguo, giacché l'essenziale non consiste nel rovesciare l'ordine di priorità fra l'identità e la differenza, ma nell'idea direttiva che comanda la comprensione del loro rapporto. Il rovesciamento heideggeriano non solo restituisce il primato dell'essere sull'ente, ma trasferisce nell'essere stesso la differenza ontica, o più precisamente pensa a partire dall'essere stesso quella differenza che la metafisica ha pensato esclusivamente come differenza dell'essere dall'ente. In questo senso il progetto heideggeriano presenta un'analogia «rovesciata» con quello hegeliano.

In entrambi i casi si tratta di superare il punto di vista statico che ipostatizza i termini del rapporto ontologico (infinito-finito, essere-ente) in favore del punto di vista attivo o verbale che li considera nel loro costituirsi all'interno del rapporto. Ma, mentre per Hegel il passaggio al punto di vista dinamico del concetto è finalizzato all'assorbimento delle differenze nell'identità, per Heidegger il privilegio del punto di vista verbale su quello sostantivo è orientato alla percezione del carattere originario della differenza. Istituito la differenza, dispiegandosi come differenza, l'originario realizza e rivela la sua identità. Nel passaggio al punto di vista verbale, la differenza non è abolita, ma compresa nel suo significato radicale, appunto come dispiegamento dell'essenza originaria dell'identità.

Ora la differenza così compresa può fungere da criterio di comprensione dell'Assoluto senza entrare in conflitto con un'istanza metafisica esterna al rapporto ontologico. Essa infatti ha un significato immediatamente ontologico e non solo antropologico; o più precisamente essa istituisce il significato originario dell'unica differenza, insieme ontica e ontologica, superando il dualismo nel quale si imbatte il tentativo di Schelling che la istituisce nel quadro di una metafisica della soggettività.

La prospettiva indicata costituisce la condizione perché l'«oggetto» teologico possa essere pensato nell'orizzonte dell'interrogazione critica circa la verità. E tuttavia il compito della teologia inizia quando si tratta di precisare il rapporto tra il pensiero della differenza e il discorso sulla rivelazione. Se si ritiene insufficiente la concezione che ravvisa nel rapporto fra il pensiero dell'essere e il discorso della fede due pratiche parallele, analoghe ma irriducibili⁽³⁵⁾, allora occorre prendere posizione nei confronti del pensiero heideggeriano della differenza, e individuare la ragione per la quale

(35) Questa prospettiva, di cui non si può misconoscere la fecondità nell'ambito dell'ermeneutica teologica, sembra raccomandata dallo stesso Heidegger, il quale non solo non ha mai prodotto una comprensione speculativa della fede cristiana, ma forse ne ha respinto in radice il progetto e ha circondato il suo pensiero sulla teologia di affermazioni illuminanti ma certamente non univoche.

esso appare incapace di una ripresa a riguardo dei contenuti effettivi dell'esperienza che non sia la semplice «ripetizione» del criterio concettuale che esso indica.

Il problema centrale della teologia, su cui si misura la pertinenza del suo discorso, consiste nella possibilità di giustificare la singolare storicità della rivelazione, la quale risulta dalla sintesi fra la temporalità di Dio e la temporalità umana inclusiva di tutte le sue dimensioni, comprese quelle della storia oggettiva, e che *perciò* ha il carattere dell'evento singolare non riconducibile né nella temporalità di Dio considerata separatamente dalla temporalità umana, né in qualsiasi dimensione della temporalità umana (esistenziale o pubblica, individuale o collettiva) istituita a prescindere dalla temporalità di Dio. Perciò la storicità della rivelazione è inseparabilmente ontologica e ontica, trascendentale e empirica: relativa cioè alla costituzione stessa dell'apertura dell'uomo alla verità, alla struttura ontologica del suo «essere nel mondo», ma nondimeno subordinata all'evento intrastorico che la rende possibile poiché la realizza.

Nella giustificazione di questo tipo di storicità risiede il compito che la teologia non può evitare, se vuole perseguire una giustificazione concettuale del suo discorso che non è imposta da un'idea preconcepita di teologia, ma dall'assolutezza dell'oggetto teologico su cui si fonda il carattere assertivo del giudizio credente. Il nodo del problema riguarda la forma di temporalità che caratterizza l'istituzione originaria della verità; nella terminologia heideggeriana, la temporalità della «parola poetica» che è il linguaggio originario della verità. Ora, contrariamente alle opinioni correnti, l'ultima concezione heideggeriana non costituisce una rottura nei confronti del progetto filosofico quale si è configurato nella tradizione occidentale. La radicale trasformazione del trascendentale da condizione a priori del fenomeno a luogo di manifestazione della differenza che procede dall'essere stesso, non comporta un'evasione al di fuori dello statuto del concetto e la rinuncia all'ideale di apoditticità che ha caratterizzato la ricerca del criterio di verità nella storia della metafisica.

Il rapporto fra la parola poetica e il pensiero vi si configura come rapporto tra l'effettuazione della verità e la sua formula direttiva. Poiché la verità ha carattere di evento che dice insieme a ciò che si manifesta l'origine nascosta da cui proviene e che lo destina, il linguaggio che la istituisce non può essere quello concettuale. D'altra parte, poiché la verità come *Ereignis* svela il principio della storia dell'essere, il pensiero che accede all'*Ereignis*, elabora il principio permanente di verità della storia che consente di riconoscere nella parola poetica che gli corrisponde la sua effettuazione. Il primato del futuro che aveva caratterizzato l'analitica di *Essere e tempo* centrata sulla temporalità esistenziale, cede il posto a una escatologia del presente che non sopprime il futuro ma lo subordina a una temporalità più radicale, la quarta dimensione che raccoglie le tre dimensioni del tempo.

Nell'itinerario heideggeriano tutto avviene come se il guadagno della temporalità dell'essere oltre la temporalità esistenziale comportasse l'assorbimento di quest'ultima. Ciò spiega la caratterizzazione dell'atteggiamento

umano che corrisponde alla verità nei termini di una pura passività. La parola poetica non fa che rispondere all'appello dell'essere: benché la risposta dell'uomo sia necessaria all'istituzione della differenza, essa è vera quando si risolve nel «Dire originario» dell'essere stesso.

Ne consegue che la parola poetica, la quale dice la temporalità dell'essere, non dice la propria temporalità in quanto si distingue dalla temporalità dell'essere. Il privilegio che Heidegger accorda alla «poesia pensante» di Hölderlin ne è una conferma significativa. Questo orientamento non è solo la conseguenza del carattere riflessivo del pensiero, il quale riguarda l'elemento di continuità e di permanenza dell'esperienza. Esso segnala un'insufficienza obiettiva del modello concettuale, per cui esso non ha bisogno di rinviare all'esperienza effettiva in ordine alla determinazione del suo significato. La formula ontologica non è suscettibile di una ripresa a riguardo dei contenuti dell'esperienza storica, giacché questi non hanno come tali una rilevanza ontologica.

In ciò risiede la distanza fra il pensiero dell'*Ereignis* e il discorso sulla rivelazione, fra la parola poetica e la parola della fede. Per raggiungere il concetto teologico di «evento», si deve riconoscere alla temporalità umana un ruolo determinante in ordine all'istituzione del significato ontologico della temporalità. Qui non si tratta di una correzione secondaria del modello heideggeriano. Ciò che è in questione è il problema della libertà e del suo rapporto con l'essenza della verità. La libertà umana non può determinare il rapporto ontologico che se essa appartiene alla sua stessa istituzione. Pensare la risposta umana come esterna al rapporto già istituito, significa che la differenza non è pensata come originaria. Nell'esteriorità della risposta umana alla destinazione dell'essere si ripresenta la separazione metafisica, per la quale l'assolutezza della verità non può essere preservata che dalla sua estraneità alla differenza. D'altra parte, l'appartenenza della risposta umana all'istituzione del rapporto ontologico non deve costituire un pregiudizio per l'assoluto primato della verità che istituisce la differenza. Perciò Heidegger risolve la libertà nell'essenza della verità. Ma in questo modo la qualità della differenza per cui la risposta è irriducibile alla destinazione della verità è soppressa. L'estenuazione della libertà umana equivale a una sottodeterminazione della differenza.

La risposta umana non compromette l'assolutezza della verità, se la verità è pensata in modo da includere nella sua stessa differenza la possibilità della libertà umana nella sua irriducibilità alla verità. Ma ciò comporta che la verità si determina nei confronti della libertà umana in modo da ricomprenderla come condizione della sua stessa destinazione. Il concetto teologico di «evento», nella sintesi fra la temporalità di Dio e la temporalità umana che esso realizza, risponde precisamente a questa istanza. La reale implicazione di Dio nella temporalità umana come condizione della sua autorivelazione costituisce una necessità per Dio stesso, senza che ciò ne comprometta l'assolutezza, giacché la possibilità della temporalità umana è già sempre compresa nella differenza costitutiva della verità di Dio.

La temporalità di Dio si manifesta nell'evento singolare in cui essa avviene la verità della temporalità umana. Solo nel rapporto di fondazione e

nella sintesi che l'evento realizza fra l'assoluta precedenza della verità e l'indeducibilità della risposta umana si esplica la differenza costitutiva della verità di Dio. Il concetto teologico di «evento» concretizza ciò che può e deve essere chiamata la «storicità di Dio», nella quale l'idealismo aveva ravvisato la condizione perché si possa dare un discorso su Dio. Solo esso infatti consente una ripresa del discorso ontologico che non è la semplice ripetizione del criterio concettuale ma costituisce la sua determinazione positiva. È questo il luogo della teologia, in cui Schelling ravvisava quella parte culminante del sistema del sapere che decide dei suoi stessi fondamenti.

Non rientra nei limiti del nostro contributo delineare la prospettiva teologica che corrisponde al modello concettuale in vista del quale è stata condotta la rilettura del progetto di rifondazione della metafisica dell'idealismo speculativo. È sufficiente richiamare la problematica che nel dibattito teologico contemporaneo ha provocato l'interesse per la teologia filosofica dell'idealismo.

Il superamento della dicotomia fra teologia e economia non è che un aspetto del problema più generale concernente i principi ispiratori del discorso su Dio. La separazione fra la Trinità economica e la Trinità immanente è la conseguenza, all'interno del discorso trinitario, della separazione fra il discorso su Dio e il discorso sulla Trinità, già propria della sintesi tradizionale e che si ripresenta nel dibattito contemporaneo nell'alternativa fra la fondazione antropologica e la fondazione cristologica del discorso su Dio. All'origine di questa difficoltà sta l'insufficienza della metafisica classica a fornire uno strumento concettuale adeguato. In essa infatti è assente una tematizzazione del concetto di libertà al livello della fondazione del discorso ontologico. Ma la lacuna non è superata, se lo sviluppo del principio antropologico non giunge a legittimare l'evento dell'autorivelazione di Dio come l'unico fondamento del discorso su Dio.

In realtà, lo scopo di ciò che si chiama fondazione antropologica è di giustificare la necessità del punto di partenza che assume la rivelazione storica di Dio come il criterio della verità di Dio. Essa svolge la funzione che nella figura della teologia manualistica era attribuita alla prova razionale di Dio concepita come preliminare al discorso teologico. Non si tratta infatti di dedurre l'essenza di Dio dal concetto ipotetico di autorivelazione di Dio (è questo il limite del progetto sistematico di teologia trinitaria delineato da Rahner)⁽³⁶⁾, ma di mostrare, con un processo autenticamente fondativo, che la dimensione radicale della trascendenza umana consiste nella differenza ontologica e che il senso della differenza non può essere saputo se non nel rinvio all'evento che la manifesta poiché la realizza. Perciò la fondazione antropologica non è che un momento del discorso teologico, funzionale all'elaborazione del medio concettuale che permette di comprendere l'evento cristologico come la rivelazione della verità assoluta di Dio.

È a questo livello che il medio esplica la sua fecondità. Solo un'ontolo-

(36) K. RAHNER, *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium salutis* 1967, tr. it. 3 Vol. pp. 401-507.

gia che tematizza il carattere di libertà sul piano stesso della fondazione del discorso ontologico consente di pensare il rapporto fra l'evento cristologico e la verità di Dio, evitando sia la separazione «metafisica» sia l'identificazione fra la Trinità immanente e la Trinità economica. Il carattere di libertà per cui l'evento di Gesù Cristo non è deducibile da Dio, lungi dal costituire un pregiudizio per l'accessibilità al Mistero di Dio, è ciò che manifesta la Trinità come la ragione per cui l'essenza di Dio è in sé stessa libertà. Per raggiungere la verità in sé di Dio non si deve superare l'evento della sua rivelazione, giacché questo costituisce, precisamente nel suo carattere di evento, la forma propria della sua rivelazione.

Solo se si pensa l'essenza di Dio come libertà originaria è possibile elaborare una concettualità non formalistica della Trinità e nello stesso tempo chiarire il rapporto di Dio alla creazione, sottraendosi all'alternativa fra la necessità e la libertà arbitraria. Alla luce dell'evento cristologico la non necessità della creazione appare fondata nella stessa decisione per cui la necessità di Dio è libertà, cioè volere dell'Altro che è identico a sé essendo Altro.

L'elaborazione dello strumento concettuale di cui è in cerca il dibattito teologico contemporaneo non può prescindere da un confronto con l'idealismo speculativo, giacché la rifondazione della metafisica che questo ha perseguito costituisce il primo tentativo sistematico di un pensiero della libertà al livello del discorso sulla verità.

ANGELO BERTULETTI

*Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale
Piazza della Crociate, 6 — Milano*

25 settembre 1989