



MARCO BIGHIN

IL SOGGETTO HEGELIANO E LA STORIA: UN ITINERARIO TRA FILOSOFIA E GNOSTICISMO

Speculazioni gnostiche

Per indagare la possibile correlazione tra il pensiero filosofico occidentale e l'anelito gnostico – in esso ben celato ma sempre latente – abbiamo a disposizione il lavoro di molti validi studiosi, i quali però hanno spesso e volentieri trovato una severa opposizione nei sostenitori più accaniti delle varie filosofie moderne, da Hegel a Marx,¹ i quali considerano l'accostamento tra filosofia e gnosticismo alla stregua di un'eresia concettuale. È davvero così? Da una parte pare molto controintuitivo accostare, per esempio, la filosofia di Hegel ad un gnosticismo camuffato, dall'altra, però, eliminare del tutto l'elemento gnostico dalla sua speculazione filosofica pare una forzatura altrettanto difficile da sostenere. Del resto, che ciò sia problematico è ampiamente comprovato dal fatto che Aldo Magris, nel pur ottimo ed imprescindibile volume intitolato *La logica del pensiero gnostico*, da una parte precisa che non intende sostenere alcuna "eventuale connotazione «gnostica» della stessa filosofia hegeliana"², ma dall'altra usa le nozioni hegeliane come vero e proprio "filo d'Arianna"³ per capire il significato profondo ed attuale dello stesso gnosticismo. A tal proposito, assai nitido è l'intento di Glenn Alexander Magee, che ha prodotto uno studio assai ardito e purtuttavia approfondito sull'influenza che ebbe il misticismo tedesco su Hegel, e ha programmaticamente precisato nelle prime pagine del suo *Hegel e la tradizione ermetica*

la maggior parte degli studiosi di Hegel, tuttavia, non ha ritenuto necessario prendere in considerazione l'ambiente intellettuale della sua gioventù.⁴

Va ricordato che Magee accosta la filosofia di Hegel all'ermetismo, distinguendo nettamente tra quest'ultimo e lo gnosticismo, tuttavia, nella prefazione al volume, si afferma che, ad ogni modo, la visione dell'Assoluto di Hegel è comparabile a quella degli gnostici:

Hegel, come abbiamo visto, ritiene che l'Assoluto disegni una dimensione che, incarnandosi nella storia del mondo e attraversandola per intero, dovrebbe infine riuscire a palesarsi senza

¹ Cfr. C. J. O'REGAN, *Gnostic Return in Modernity*, S.U.N.Y. Press, New York 2001, p. 58: «Ovviamente, siamo anche obbligati a chiedere se Hegel e Schelling, da buoni gnostici, abbiano successori del diciannovesimo o del ventesimo secolo».

² A. MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia 2011, p. 59.

³ *Ibidem*

⁴ G.A. MAGEE, *Hegel e la tradizione ermetica* (*Hegel and the Hermetic Tradition* 2001), Edizioni Mediterranee, Roma 2013, p. 35.

residuo alcuno. Il divino è infatti per lui, come per gli gnostici, quintessenzialmente “conoscibile”, ma soprattutto è conoscibile in modo tale da rendere lo stesso soggetto conoscente – e proprio in virtù di tale percorso sapienziale – perfetta espressione dell’assolutezza dell’Assoluto.⁵

Jacob Taubes sostiene – a ragione – che nel momento in cui l'ontologia si appropria del contenuto della teologia, tenta di trascinare l'inconoscibilità di Dio attraverso quella che hegelianamente viene definita "mediazione". Tale mediazione è in primo luogo un punto di giuntura tra due piani, il regno dello Spirito e quello della Storia del mondo, in Hegel dunque

la volontà di mediazione ha raggiunto il suo culmine.⁶

L'ontologia, del resto, possiede uno spettro di indagine che va dal principio dell'Essere fino allo scopo dei fenomeni.⁷ Eppure, nonostante queste valide premesse, ci si potrebbe ancora chiedere quali problemi comporti l'attinenza presente tra l'ontologia hegeliana e la teologia. Taubes fornisce alcune risposte – di importanza non trascurabile – con cui spiega perché questa relazione non possa porsi sotto l'egida della chiesa:

Una teologia del Logos deve fare i conti con tre importanti momenti di svolta all'interno della chiesa: con la teologia di Origene, con la profezia di Gioacchino da Fiore e con la filosofia di Hegel.[...] È vero che né Origene né Gioacchino da Fiore, e neppure Hegel hanno creduto che la professione di fede della chiesa si sia realizzata e sia divenuta superflua, ma una simile conclusione resta comunque implicita nel principio dialettico. Il principio dialettico non è una macchina che si può fermare quando lo si desidera.⁸

E' proprio questa l'operazione impossibile che Hegel tentò invano di evitare quando precisò che la manifestazione dell'Assoluto non coincide con l'Assoluto stesso, che invece somiglia piuttosto ad un perpetuo processo in grado – pericolosamente, aggiungerei noi – di riavvolgere il tempo in qualsiasi momento⁹. Il motivo di questa necessità si ebbe con la nascita di una nuova concezione della filosofia. Con l'idealismo tedesco, *in nuce*, si fa largo ad una nuova idea di soggetto. Ed è proprio questo il filo conduttore di questa indagine. Quando l'individuo umano, considerato nella sua singolarità esistenziale, perde realtà nel suo costituirsi come soggetto in favore di una soggettività diversa, pneumatica e trascendentale, la filosofia espone il suo più intimo riflesso gnostico.

La gnosi prima di donarsi al risveglio delle coscienze umane è risveglio del macroantropo mondo, inteso come arcangelica illuminazione dei «sensi» individuali, un «senso» che è

⁵ Ivi, p. 21

⁶ . TAUBES, Per un'interpretazione ontologica della teologia in ID. *Messianesimo e cultura, saggi di politica, teologia e storia (Vom Kult zur Kultur 1996)*, a cura di E. Stimilli, Garzanti, Milano 2001, p. 45

⁷ Ivi, p. 41: «un'interpretazione, dunque, è ontologica nella misura in cui non dimentica tale compito, che è quello di fornire una spiegazione. [...] La discesa verso l'*arché* la risalita che conduce al *telos* sono un unico e identico cammino».

⁸ Ivi, p. 59-60

⁹ Cfr. F. CHIEREGHIN, *La Fenomenologia dello Spirito. Introduzione alla lettura*, Carocci, Urbino 2000, p. 170, in cui lo studioso paragona il procedere dello Spirito nella storia del mondo ad una cicloide, che ha bisogno di: «continui rovesciamenti per andare avanti». Tale risultato però, se rapportato ad una dimensione temporale, è molto più vicino a ciò che Ezio Albrile descrive in ID, *Misteri gnostici. Alle origini dei dualismi occidentali* WriteUp Site, Roma 2020, p. 171: «il tempo omogeneo, infinito, è irrimediabilmente frantumato. La serie degli istanti iestesi è annullata, la "scissione del divino" riassorbita nell'unità, al suo posto subentra, in forza di un *kairos* improvviso e immantimente, un presente atemporale che non lascia spazio a nessun futuro come a nessun passato».

da intendere alla stregua di quell'intelletto pneumatico destinato a diventare il fondamento dello gnosticismo hegeliano.¹⁰

Concediamo ora una difesa "speculativa" della filosofia hegeliana, tracciando un itinerario teoretico e provando a vedere se essa possa effettivamente svincolarsi del tutto dal paragone con lo gnosticismo. Prodromicamente diciamo che tale strategia manca l'obiettivo che si propone, poiché segnata da quella che potremmo definire una "cattiva temporalità", la quale costituisce il tratto distintivo di ogni filosofia della storia che si incarichi di comprendere al suo interno l'essenza del singolo evento storico, nel tentativo di inglobarla.

Lo Spirito da sé disgiunto

Nel corso della storia della filosofia il manifestarsi del trascendentale come soggetto universale – in opposizione alla proiezione del cartesiano *cogito ergo sum* – ha indubbiamente prodotto un lungo dibattito concernente la storia dell'umanità.

Il trascendentale stesso si è trasformato nel corso della storia della filosofia e della filosofia della religione. In Kant¹¹¹¹ era costipato in un ruolo di salvaguardia, preservava l'assoluto nella sua inconoscibilità dalle determinazioni dell'intelletto, in Hegel probabilmente coincideva nella possibilità di determinare le manifestazioni storiche dello Spirito, a patto però che tali determinazioni non intaccassero la visione della vera essenza dello Spirito medesimo, cioè il processo attraverso cui quest'ultimo pone sé stesso nella storia senza risolversi mai completamente in essa o nei suoi accadimenti. Il cammino dell'essere umano, pur passando attraverso grandissime crisi socio-politiche negli ultimi due secoli, pare non essere riuscito a trovare la chiave di volta circa la direzione del suo divenire. La storia dello Spirito hegeliano non forse sovrapponibile alle vicende dello pneuma gnostico che tenta in ogni modo di svincolarsi dai lacci della hyle? La possibilità di formulare giudizi di valore su quelle che la mente umana identifica come "catastrofi", deve quindi essere ricondotta legittimamente al punto di osservazione da cui si svolge, e può riguardare concretamente l'indagine filosofica. Eppure, i giudizi formulati sugli accadimenti storici non possono intaccare il processo attraverso cui, per mezzo della filosofia, la coscienza conosce sé stessa. Proprio qui può collocarsi il nocciolo della questione: come è possibile giudicare in modo disinteressato la Storia ed i suoi eventi? Prima di lasciare la parola alla "difesa speculativa" di questo atteggiamento adottato da alcuni filosofi moderni, vale la pena di porsi, in accordo con Luciano Pellicani, una domanda su quale debba essere la

misteriosa facoltà [...] che ha permesso loro di essere disinteressati, osservatori obiettivi della società e dei suoi problemi¹²

Da un punto di vista teoretico, ad ogni modo, è di fondamentale importanza sostenere che il problema dell'effettualità dei momenti storici scaturisce dal prepotente processo di progressiva modificazione dell'idea di soggettività. L'emergere del trascendentale ha posto in essere, nella storia contemporanea e nei suoi risvolti politici, l'archiviazione o lo sdoganamento della libertà individuale e la sua riconsiderazione alla luce dei tragici eventi che portarono alla barbarie del secondo conflitto mondiale e dei regimi totalitari. Concepire il rapporto tra filosofia e divenire storico è un compito divenuto molto delicato in seguito alla nuova dimensione della

¹⁰ E. ALBRILE, *Misteri gnostici*, p. 176

¹¹¹¹ Si veda a tal proposito M. GABRIEL&S. ZIZEK, *Mythology, Madness and Laughter. Subjectivity in German Idealism*, Continuum, London 2009, p.1: « Sebbene un abisso insormontabile sembra separare la filosofia critica di Kant dai suoi grandi successori idealisti (Fichte, Schelling, Hegel), le coordinate di base che rendono possibile l'idealismo post-kantiano sono già chiaramente riconoscibili nella Critica della ragion pura di Kant».

¹² L. PELLICANI, *Revolutionary Apocalypse: Ideological Roots of Terrorism*, Praeger, Westport 2003, p. 2

soggettività, che ha riproposto la questione dell'apparizione del trascendentale nella storia. Si tratta di definire cioè il difficile rapporto che sussiste tra il significato della Storia e la categoria della *Wirklichkeit*¹³ delineata da Hegel nella *Fenomenologia*. La categoria hegeliana dell'effettualità storica, vero nocciolo della questione, non serve soltanto a comprendere se nel sistema di hegeliano alberghi o meno la presenza di una finalità, né ci fa davvero comprendere quanto spazio l'eticità riservi alla libertà del singolo individuo. È altresì necessario ricondurre la difficoltà problematica di questi interrogativi all'interpretazione della manifestazione dello Spirito nella storia dei nostri giorni e del passato. La manifestazione dello Spirito richiedeva necessariamente la teorizzazione di una soggettività trascendentale. Il trascendentale, in Kant, causò di fatto l'emergere di uno iato, uno spazio vuoto tra l'intelletto e la ragione che ha ricacciato quest'ultima in una dimensione ineffettuale. A tal proposito Gaetano Rametta scrive in *Metamorfosi del trascendentale* che

questa oscurità, questo regno di conflitti senza fine, dal quale Kant vorrebbe liberarci, costituisce la metafisica [...] Per questa ragione, la struttura interna della nostra conoscenza sarà esposta in una topografia della facoltà conoscitiva¹⁴

Dopo aver recintato il regno in cui non ci si può spingere, Kant avrebbe enunciato la sua teoria della conoscenza volendo bloccare sul nascere le eventuali pretese di una psicologia razionale ma, senza addentrarsi eccessivamente nella questione, possiamo ricordare che di fatto:

Le restrizioni kantiane negherebbero le condizioni [...] richieste per la spiegazione kantiana delle funzioni appropriate della conoscenza¹⁵

E' per questo motivo che la filosofia trascendentale secondo Hegel non può e non deve per forza salvaguardare l'assoluto dalla finitezza perché in tal modo farebbe tornare dalla finestra la difficoltà che essa vorrebbe far uscire dalla porta: l'assoluto non può essere ricondotto ad una singolarità ontica, poiché altrimenti si otterrebbe l'indesiderato effetto di assolutizzare il finito anziché riferirlo effettivamente ad un assoluto. Lo Spirito è in se stesso processo che regge queste due sponde, e non può consistere nella scissione o nella mera sovrapposizione di entrambe. Eppure, dal punto di osservazione in cui ci collochiamo in quanto esseri umani, non possiamo non ricordarci che Hegel stesso ci ha avvertito che un assoluto che non si manifesta è una mera astrazione:

Lo Spirito è ciò che manifesta se stesso, ciò che appare e che pure è infinito nel suo apparire; uno spirito che non appare *non è*.¹⁶

Questa è la ragione profonda per cui la manifestazione di qualsiasi verità, compresa quella dello Spirito, e la sua conoscenza non sono mai scindibili:

Verità, manifestazione della verità e conoscenza sono assolutamente inseparabili.¹⁷

¹³ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, (*Phänomenologie des Geistes* 1807), Bompiani, Milano 2000, p. 599: «In questa determinazione, dunque, la sostanza etica è la sostanza reale, è lo Spirito assoluto *realizzato*». Hegel dedica dunque all'eticità un ruolo di prim'ordine nel momento fenomenologico dello Spirito, ma riconosce che, di contro, il tempo in cui il trascendentale affiora come soggetto collettivo corrisponde sempre ad una crisi della singolarità individuale

¹⁴ G. RAMETTA, *Metamorfosi del trascendentale, percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, CLEUP, Padova 2008, p. 16

¹⁵ Ivi, p. 20

¹⁶ G. W. F. HEGEL, *Lectures on the Philosophy of Religion (Vorlesungen über die Philosophie der Religion 1827)*, Vol. I, *Introduction ad the Concept of Religion*, University of California Press, Los Angeles 1984, p. 120.

¹⁷ G. RAMETTA, *Metamorfosi del trascendentale*, p. 109.

Dal punto di vista kantiano l'idea rimaneva ed era destinata a rimanere sempre una sorta di oltranza inconoscibile, dal punto di vista hegeliano essa deve non soltanto conoscersi ma anche esprimersi, per questo motivo, malgrado ogni critica che Hegel gli mosse, quella di Schelling è comunque considerata da Hegel stesso come una vera filosofia trascendentale, perché in essa l'Io sorge assurgendo ad essere identità dell'oggettivo e del soggettivo. L'esigenza di sviluppare il movimento con cui tale identità si produce, ha fatto sì che Hegel nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* abbia dovuto distinguere la *Manifestation* da *Erscheinung*¹⁸

Quest'ultimo concetto indica perlopiù il riverbero dell'assoluto nel finito, la *Manifestation* invece l'assoluto è immediatamente colto nella sua exteriorità. Ora, per Hegel era necessario esprimere il vero non tanto come sostanza – come accadde nel caso di Spinoza – ma come soggetto, il che costituisce probabilmente uno dei più complessi spunti di riflessione teoretica offerti dall'opera hegeliana.

Esistono però alcune obiezioni non trascurabili a questa impostazione teoretica, come ad esempio quelle offerte da Louis Althusser. L'apparire del vero nel corso della storia, sostiene Althusser, coglie inevitabilmente impreparata la filosofia:

L'irruzione della pratica prende in contropiede la filosofia. [...] Il fatto è che per far entrare tutte le pratiche sotto il dominio del suo pensiero e per imporgli con l'obiettivo di impartirgli la sua verità, la filosofia imbrogliava: quando le assorbiva [...] non lo faceva rispettando scrupolosamente le realtà, la natura propria di tali pratiche o idee sociali¹⁹

Questo passaggio non serve ad Althusser solo per ricondurre il sapere filosofico ai processi di produzione storici che lo hanno fatto emergere, ma anche per aprire la strada ad una riflessione sul rapporto tra Marxismo e Idealismo, in accordo con la linea metodologica seguita anche da Pellicani:

Marx ed Engels hanno annunciato al mondo intero che, grazie alla loro teoria, il socialismo non era più un "utopia" ma [...] una "scienza"[...], il socialismo era diventato un costume hegeliano, una necessità dialettica.²⁰

La filosofia – anche quella idealista – per imporsi sulla pratica e impregnarla della sua verità, imbrogliava, perché è costretta in qualche modo a torcere le pratiche o le idee sociali, riconducendole ad un processo più che alla concreta espressione di ciò che è reale. Tale questione diviene più chiara se si riflette sul fatto che, nell'impostazione fenomenologica di Hegel, il vettore che unisce il singolo individuo allo Stato prussiano, ad un certo punto, cessa di far parte di quella circolarità²¹ presente nella processualità dell'Autocoscienza. Assai chiaramente, Althusser sostiene che, di fatto, la filosofia ha esercitato la pura violenza del concetto, e ha sottomesso alla sua potenza con un atto di supremazia le pratiche sociali degli uomini, i quali, in quanto individui costituenti la società civile, non sono mai stati realmente in grado di concepire un'idea di assoluto che non produca alienazione. Tale risultato non andrebbe attribuito alla filosofia ma anche a quella che Althusser considera la vera natura di ogni uomo. L'uomo è un animale ideologico, e il meccanismo (struttura) dell'assoggettamento dell'individuo all'ideologia è già esistente nell'individuo, a momento della sua nascita, al suo

¹⁸ *Ibidem*

¹⁹ L. ALTHUSSER, *Sulla Filosofia*, (Sur la philosophie 1994), Unicopli, Milano 2001, p.65

²⁰ L. PELLICANI, *Revolutionary Apocalypse*, p. 149.

²¹ Cfr. G.CESARALE, *Philosophy and Forms of Objectivity: Althusser vis-à-vis Hegel* in «Parallax», Vol. 21, No. 4, 2015, p.381.

appello, rileva Althusser, al suo²² rapportarsi all'altro. L'impostazione epistemologica di Althusser è probabilmente un elemento decisivo, giacché per il francese fare filosofia vuol dire compiere un'operazione che, in quanto tale, non può mai appartenere alla necessità più di quanto non appartenga alla contingenza. Lo sguardo del filosofo sulla storia deriva cioè *dalla* storia e probabilmente nella filosofia hegeliana questa presa di coscienza appare in odo non troppo netto.

D'altro canto però anche Marx agì filosoficamente e politicamente all'interno di una realtà fattuale già descritta da Hegel, in virtù di una rinnovata necessità storica che potremmo definire "rivoluzionaria". Karl Lowith nel suo mirabile *Significato e fine della storia*²³ a questo riguardo precisa non a caso che

Marx rimase un filosofo dotato di uno straordinario senso storico [...] Come Hegel nella filosofia e F.C. Baur nella teologia, anche Marx trasformò i problemi della sua scienza specializzata in un problema della storia

A tal proposito, tuttavia, occorre ricordare che la portata ermeneutica di Baur è stata spesso sottovalutata

A dire il vero, Baur ha imparato da [...] Hegel non solo a comprendere la teologia cristiana come una filosofia della religione, ma anche a leggerla come una filosofia della religione specificamente gnostica.²⁴

L'alienazione e la sensazione di schiavitù, infatti, non sembrano scomparire neanche sotto una prospettiva teoretica e politica differente:

Ma, poiché Marx stesso aveva già liquidato i conti con l' "ideologia tedesca" della scuola post hegeliana, egli anticipò fiduciosamente la filosofia futura che realizza l'unità di essenza ed esistenza, così come Hegel aveva postulato. Ma se la ragione viene concretamente realizzata nella totalità della realtà materiale, allora la filosofia come tale si elimina, diventando una teoria della prassi.²⁵

L'asimmetria tra verità della filosofia e divenire storico non viene ricondotta dunque a sapere assoluto se non per mezzo di un atto di forza, interno alla filosofia, che rischia di ripetere senza soluzione di continuità quest'antinomia che invece si propone di dissolvere. Può dunque la ragione umana armonizzare la storia universale pur determinandola? Secondo Löwith, che pur si dimostrò critico vero il modo in cui la filosofia hegeliana di affrontò questo scoglio, bisogna comunque ammettere che la ragione ha alcune risorse per evitare un crudo determinismo storicista:

Hegel si serve del concetto dell' "astuzia della ragione", che agisce entro e dietro i suoi agenti, le passioni degli uomini. Non è affatto un caso, ma è inerente all'assenza stessa della storia che il risultato finale delle grandi azioni storiche sia sempre diverso dalle intenzioni degli uomini. Cesare e Napoleone non sapevano e non potevano sapere ciò che facevano quando consolidavano il loro dominio. Essi attuarono inconsapevolmente²⁶ un fine universale nella storia dell'occidente.

²² L. ALTHUSSER, *Sulla Filosofia*, p. 70

²³ K. LOWITH, *Significato e fine della storia*, (*Meaning in History* 1949), Il Saggiatore, Milano 2004, p. 53.

²⁴ C. S. SIMUT, *F. C. Baur's Synthesis of Böhme, and Hegel. Redefining Christian Theology as Gnostic Philosophy of Religion*, Brill, Leiden 2015, p. 4.

²⁵ K. LOWITH, *Significato e fine della storia*, p. 55

²⁶ Ivi, p. 77.

Questa astuzia è ottimamente rintracciabile anche in ciò che Pellicani afferma a proposito di quello che pare essere il vero intento programmatico di Hegel quando si sentì costretto a rendere ragione della presenza del male nel mondo, il famoso interrogativo *unde malum?*

La teodicea di Hegel consiste nel sostituire il Dio trascendentale della tradizione giudaica e cristiana con un Dio immanente - lo Spirito - e la convinzione che anche il male abbia un ruolo positivo nel piano sottile che domina la storia universale.²⁷

Se è vero che è ancora possibile sostenere che la volontà individuale dell'uomo non traduce direttamente la necessità del compiersi del Regno dello Spirito, che sempre travalica la dimensione del singolo agire, ciò non toglie che, tuttavia, la filosofia abbia il fianco scoperto quando si interessa della storia del mondo. Per tanto, in una prospettiva hegeliana, potremmo legittimamente domandarci in cosa consista un assoluto che si disgiunge costantemente dalle proprie manifestazioni, o per dirla con Schopenhauer, che cosa *voglia*. A questo proposito, Ezio Albrile offre un ottimo quadro della questione nel libro *Cos'è lo gnosticismo? Momenti di un'antica religione*:

Marx rimprovererà a Hegel di porre come soggetto della storia lo spirito astratto anziché l'uomo concreto: di ridurre a «idea» la realtà vivente degli uomini. Tale trasposizione rispecchiava, per Marx, quella dell'etica - capitalista, che riducendo l'uomo, operaio o bracciante, a semplice oggetto della storia, lo esiliava da sé stesso e dal suo mondo. L'aurora dell'alienazione contemporanea.²⁸

Inquisizioni

La parola passa dunque necessariamente alla storia delle religioni, ciò accade nel momento in cui la filosofia vuol costituirsi come filosofia della storia *attraverso* la storia medesima. È in questa fase in cui essa rivela la sua fisionomia rivela lineamenti eminentemente gnostici:

Hegel, un filosofo per cui la dialettica è una trascrizione, una traduzione adulterata dello gnosticismo; Schopenhauer è uno gnostico occidentale, camuffato.²⁹

Questa chiave ermeneutica, così tanto difficile da accettare per molti interpreti moderni, tentò anche già menzionato Lowith. Nelle pagine finali del suo ottimo saggio, il tedesco riconduce la problematica del senso della storia a una dimensione religiosa, rimuovendo prepotentemente ogni maschera alla speculazione filosofica, sia a quella di Hegel che a quella di Schelling tra cui viene rintracciato un rapporto di continuità:

Hegel [...] trasformò la religione cristiana in una filosofia [...] fece il più grande tentativo dell'epoca moderna di realizzare il regno di Dio come regno dello spirito e della storia. [...] la tesi di Schelling era che l'opera di Cristo avesse gettato le fondamenta [...]. Il progresso della religione non consiste perciò semplicemente nella sua diffusione, ma nello svolgimento della gnosi parziale in una scienza universale.³⁰

Compare la parola magica: *gnosi*. L'idea che filosofie come quelle di Hegel e Marx inglobino automaticamente una forma di storicismo "cattivo", che sembra far da motore allo sviluppo del pensiero di Eric Voegelin, che, come è noto, affrontò questa peculiare tematica individuando nell'idealismo hegeliano e nel materialismo marxiano una sorta di "gnosticismo speculativo". Non è nostro scopo liquidare le conclusioni di Voegelin in merito alla storia della filosofia, ma

²⁷ L. PELLICANI, *Revolutionary Apocalypse*, p. 62

²⁸ E. ALBRILE, *Cos'è lo gnosticismo? Momenti di un'antica religione*, Harmakis Edizioni, Montevarchi 2018, p. 3

²⁹ Ivi, p. 11.

³⁰ K. LOWITH, *Significato e fine della storia*, p. 238-239.

viceversa è opportuno cogliere il senso di quella che Voegelin stesso considera una pericolosa immanenza, e che quest'ultima vada ricollegata ai regimi totalitari e alle drammatiche vicende a cui condussero. Il modo in cui si devono interpretare i mutamenti storico-politici delle varie epoche può sicuramente venire rintracciato all'interno dello sviluppo del concetto di trascendente nella storia della filosofia, ma deve essere anche estrinsecato in una trattazione di ampio respiro, vi si deve rintracciare, per comprenderlo del tutto, una qualche forma di religiosità. È significativo notare come questo pensatore abbia considerato controproducente parlare di marxismo come una filosofia meramente contrapposta a quella idealista:

Se, comunque, il sistema marxiano deve essere incluso [...] nel linguaggio degli "ismi", con ciò il grande conflitto tra "idealismo" e "materialismo" diventa irrilevante.³¹

L'approccio di Voegelin, come è noto, è prettamente esperienziale e forse eccessivamente categorizzante, eppure, la luce che egli proietta sui risvolti storici delle grandi filosofie moderne rende più interessante quest'indagine, poiché consente di guardare da vicino i rischi insiti nell'esigenza della filosofia di occuparsi del destino del mondo e del suo voler assumersi la responsabilità di costituire un sapere determinato e determinante. La difficoltà consiste proprio nel ricondurre l'elemento della manifestazione dello spirito in una direzione strettamente speculativa e non teleologica. Questo tipo di accorgimento manca in Voegelin – e prima di lui in Baur – la risultante di questa mancanza è l'ombra fideistica che proiettano su Hegel, come si evince dalla sezione di *Order and History* dedicata a quest'ultimo e all'impostazione della *Fenomenologia*:

La deformazione dei simboli platonici rivela lo straordinario conflitto con la realtà nelle dichiarazioni programmatiche di Hegel. Hegel vuole creare una "scienza dell'esperienza della coscienza, e procede eliminando dalla coscienza l'esperienza del filosofo di venir designato nella sua ricerca della verità dalla realtà divina dell'Aldilà. Tale coinvolgimento diviene un'indeterminata necessità "dietro la schiena" della coscienza.³²

Il tutto ovviamente nella pur azzardata versione di Voegelin avviene non senza colpa, lo stesso Löwith ne era consapevole:

Hegel [...] trasformò la religione cristiana in una filosofia – impresa che si può interpretare in due modi opposti – come un attacco alla teologia cristiana o come una sua difesa in termini filosofici. L'ambiguità intrinseca di tutti i tentativi moderni di «realizzare» lo «spirito» cristiano senza fede né speranza apparve già manifesto quando Hegel per la prima volta si accinse a costruire il suo sistema e a chiarire a se stesso «che cosa significasse avvicinarsi a Dio». ³³

L'acceso dibattito tra le grandi filosofie che ritennero di integrare l'elemento politico nello svolgimento del loro sistema, e quelle che sentenziarono bruscamente l'impossibilità di questa operazione, non cessa mai di fornire spunti di riflessione. Nel caso della filosofia hegeliana, come ricorda Alexandre Kojève, il grande problema che rimane irrisolto è costituito dal rapporto tra Tempo e libertà d'azione:

Come il Concetto non si riferisce alla realtà temporale in cui regna la doxa, così in questa realtà anche l'atto libero è impossibile. Nel e mediante l'atto libero, l'uomo si riferisce a qualcosa che è situato al di fuori del Tempo.³⁴

³¹ E. VOEGELIN, *Order and History, Volume V, In search of Order*, p. 67

³² Ivi, p. 74.

³³ K. LOWITH, *Significato e fine della storia*, p. 238.

³⁴ A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel (Introduction à la lecture de Hegel)* *Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit*, 1946), Adelphi, Milano 1996, p. 431

Proprio questo, da un punto di vista speculativo, spinse Hegel, secondo Kojève, verso una dimensione differente dalle origini della filosofia antica, la quale non pretese mai trovare un indirizzo, una destinazione per concerne il divenire storico:

Si arriva quindi abbastanza presto alla concezione (gnostica e cristiana) di una scelta unica, fissata dal rapporto tra l'Eternità extratemporale (o Dio) e l'agente libero.³⁵

Occorre però precisare, infine, che tra la concezione gnostica e quella cristiana, esiste una differenza sostanziale e imprescindibile, che possiamo proporre grazie ad Ezio Albrile:

nella concezione cristiana la morte non è mai vinta ora, nell'istante, ma solo [...] alla fine della storia del mondo [...]. Una percezione totalmente estranea alla mentalità gnostica, poiché una volta che si ammette la delimitazione e la presentificazione del tempo in un istante eterno, in un tempo «senza tempo», anche la morte viene dissolta. [...] La gnosi prima di donarsi al risveglio delle coscienze umane, è risveglio del macroantropo mondo, inteso come arcangelica «illuminazione dei sensi» individuali; un «senso» che è da intendersi alla stregua di quell'intelletto pneumatico destinato a diventare il fondamento dello gnosticismo hegeliano.

Appare dunque forzato, ove non stolido, per lo studio comparato delle filosofie moderne e della storia delle religioni, impedire che venga identificata una commistione tra elemento mistico e speculativo, commistione che, come risulta evidente, riguardò *in primis* la filosofia di Hegel. Il tema della fine della storia, paralizza di fatto qualsiasi "filosofia del compimento", e fa tornare l'essere umano, inteso anche come singolo individuo, nella finitezza che gli è propria. Una finitezza drammatica e forse addirittura maligna, ma pur sempre effettuale, come ricorda Thomas Ligotti, riferendosi proprio ad alcuni tratti distintivi dello gnosticismo antico:

Con i nostri progenitori e il mondo alle spalle, non penseremo mai che questa vita sia malignamente inutile. Quasi nessuno dichiara che una maledizione ancestrale ci contamina *in utero* e inquina la nostra esistenza.³⁶

Con ciò si comprende anche, *in nuce*, la differenza tra un'operazione filosofica che voglia riproporre alcuni nuclei concettuali appartenenti ad un mondo antico, come accade all'interno dello sviluppo fenomenologico della filosofia hegeliana, e una più autentica ricostruzione di un fenomeno religioso come lo gnosticismo, che non si presta a rievocazioni speculative, ma ad analisi che lo ancorino saldamente al contesto storico a cui appartiene, senza snaturarne i fini o gli insegnamenti. In tal senso è certamente possibile identificare una differenza tra il principio hegeliano e il Dio degli antichi gnostici. Quest'ultimo gode davvero di un'assoluta trascendenza, rimane cioè *Agnostos*, non entra nelle vicende umane. Hegel trae dallo gnosticismo l'impulso vitale al suo sistema, asservendolo però in concreto alle necessità egemoni del potere; annientando in tal modo i principi che fondavano il pensiero gnostico.

³⁵ Ivi, p. 432

³⁶ T. LIGOTTI, *La cospirazione contro la razza umana*, Il Saggiatore, Milano 2016, p. 196.

BIBLIOGRAFIA

E. Albrile, *L'illusione infinita*, Mimesis, Milano 2017.

————— *Cos'è lo gnosticismo? Momenti di un'antica religione*, Harkmasis Edizioni, Montevarchi 2018.

————— *Sogni d'immortalità. Gnosticismo e alchimia*, WriteUp Site, Roma 2019.

————— *Misteri gnostici. Alle origini dei dualismi occidentali* WriteUp Site, Roma 2020

L. Althusser, *Sulla Filosofia*, (*Sur la philosophie* 1994), trad.it. di A. Prandi, Unicopli, Milano, 2001

————— *Il contenuto in Hegel*, (*Le retour à Hegel* 1950), trad.it. di G. Lo Iacono, Mimesis, Milano, 2015.

G. Cesarale, *Philosophy and Forms of Objectivity: Althusser vis-à-vis Hegel*, "Parallax", Vol.21, No.4, 2015, pp. 375-395.

F. Chierighin, *La fenomenologia dello spirito- introduzione alla lettura*, Carocci, Urbino, 2000.

B. Cooper, *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science*, University of Missouri press, Columbia 1999.

M. Gabriel & S. Zizek, *Mythology, Madness and Laughter. Subjectivity in German Idealism*, Continuum, London 2009.

G. Goisis, *Il labirinto gnostico: itinerari di riflessione tra filosofia e politica* in Ritorno della gnosi? A cura di I. Tolomio, Gregoriana, Padova 2002, pp. 33-75.

G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion (Vorlesungen über die Philosophie der Religion 1827)*, Vol.I, *Introduction ad the Concept of Religion*, University of California Press, Los Angeles 1984.

————— *Fenomenologia dello Spirito*, (*Phänomenologie des Geistes* 1807), trad.it di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000.

————— *Lezioni sulla filosofia della storia*, (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* 1837), trad. it. di R. Bordoli, Laterza, Bari, 2010.

I. Kant, *Critica alla ragion pura*, (*Kritik der reinen Vernunft* 1781), trad.it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, Laterza, Bari, 2000.

————— *Fondazione della metafisica dei costumi*, (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* 1785), trad. it. V. Mathieu, Bompiani, Milano, 2003.

A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel (Introduction à la lecture de Hegel Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit*, 1946), ed. it. a cura di G. F. Frigo, Adelphi, Milano 1996

- T. Ligotti, *La cospirazione contro la razza umana*, (*The Conspiracy Against Human Race* 2010), trad. it di L. Fusari, Il Saggiatore, Milano 2016.
- K. Lowith, *Significato e fine della storia*, (*Meaning in History* 1949) trad.it. di F. Tedeschi Negri, Il Saggiatore, Milano 2004.
- G.A. Magee, *Hegel e la tradizione ermetica* (*Hegel and the Hermetic Tradition* 2001), trad. it di .M. Faccia, Edizioni Mediterranee, Roma 2013.
- A. Magris, *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia 2011.
- C. J. O'Regam, *Gnostic Return in Modernity*, S.U.N.Y. Press, New York 2001.
- L. Pellicani, *Revolutionary Apocalypse: Ideological Roots of Terrorism*, Praeger, Westport 2003.
- G. Rametta, *Metamorfosi del trascendentale – Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, Cleup, Padova 2008 .
- C. S. Simut, *F. C. Baur's Synthesis of Böhme, and Hegel. Redefining Christian Teology as Gnostic Philosophy of Religion*, Brill, Leiden 2015.
- J. Taubes, *Messianesimo e cultura, saggi di politica, teologia e storia* (*Vom Kult zur Kultur* 1996), a cura di E. Stimilli, Garzanti, Milano 2001.
- E. Voegelin, *Order and History, Volume V, In search of Order* in “*The collected Works Of Eric Voegelin*”, Vol. 18, University of Missouri Press, Columbia 1999.
- *Modernity Without Restraint, the political religions, the new science of politics; and science, politics and gnosticism*, University of Missouri Press, Columbia 2000.
- S. Zizek, *Vivere alla fine dei tempi*, trad. it. di C. Salzani, Ponte alle grazie, Milano 2011.