

Loris Caruso

DIALETTICA E RAGIONE
COME AUTOCRITICA DEL REALE.
L'INTERPRETAZIONE DEL MEDIOEVO NELLE
LEZIONI SULLA FILOSOFIA DELLA STORIA E NELLE
LEZIONI SULLA STORIA DELLA FILOSOFIA DI HEGEL

*DIALECTICS AND REASON AS SELF-CRITICISM OF THE REAL.
THE INTERPRETATION OF THE MIDDLE AGES IN HEGEL'S
LECTURES ON THE PHILOSOPHY OF HISTORY AND IN THE
LECTURES ON THE HISTORY OF PHILOSOPHY*

Abstract

L'articolo esamina il modo in cui Hegel analizza il medioevo come entità storica e culturale. Per Hegel, la storia è anche storia della filosofia, così come la filosofia è pienamente parte del processo storico materiale. In entrambe le dimensioni, Hegel va alla ricerca dell'evoluzione dello *Spirito* e dello sviluppo di quello che considera il *telos* della Storia: la consapevolezza della coscienza umana di essere destinata alla libertà. Tanto i periodi storici che i processi di sviluppo del pensiero sono pensati da Hegel come entità unitarie, che si evolvono cumulativamente, anche se il loro dispiegamento non è lineare. Il pensiero di Hegel, da questo punto di vista, è strutturalmente critico, perché considera il rapporto tra soggetto e mondo e le forme della vita associata (lo *spirito oggettivo*) come sempre insufficienti, nel quadro di una realtà – quella storica come quella della coscienza – che non può mai essere ipostatizzata, ma va sempre correlata al proprio *negativo*, a ciò che non è ancora, in vista del pieno sviluppo della facoltà umane e delle possibilità della Ragione. La domanda al centro dell'articolo è dunque la seguente: come pensa Hegel il Medioevo all'interno di questa struttura teorica? Che posto gli assegna nell'evoluzione dello *spirito*?

The article examines how Hegel analyzes the Middle Ages as an historical and cultural entity. According to Hegel, history also means history of philosophy, just as philosophy is fully part of the material historical process. In both dimensions, Hegel seeks the evolution of the Spirit and the development of what he considers the telos of history: the human subject's awareness that



"Doctor Virtualis" n. 20: *Pensiero critico e Medioevo* (2025)
ISSN 2035-7362

Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale

consciousness is constituted by freedom. Historical periods and processes of intellectual development are conceived by Hegel as unitary entities that evolve cumulatively, even if their unfolding is not linear. Hegel's thought can be defined as structurally critical, because it treats the relationship between subject and world as always to be transcended, and reality can never be hypostatized or considered only in itself, but it must always be correlated with its own negative, with what it is not yet, in view of the full development of human faculties and the possibilities of Reason. The central question of the article is thus: how does Hegel conceptualize the Middle Ages within this theoretical structure? What place does he assign it in the history of Spirit's evolution?

Keywords

Dialettica; filosofia della storia; Ragione; Hegel e il medioevo; Hegel e pensiero critico

Dialectics; Philosophy of History; Reason; Hegel and the Middle Ages; Hegel and Critical Thinking

In questo articolo si esaminerà il modo in cui Hegel affronta e analizza la dimensione storica e quella intellettuale (filosofica e teologica) del Medioevo nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* e nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*.

Come noto, per Hegel, la storia è anche storia della filosofia, così come la filosofia è pienamente parte del processo storico materiale (morale, politico, sociale). In entrambe le dimensioni Hegel va alla ricerca dell'evoluzione dello *Spirito* e dello sviluppo di quello che considera il *telos* della Storia e del rapporto tra soggetto umano e mondo: la consapevolezza della coscienza umana di essere costituita dalla libertà, di essere destinata a essere libera e quindi a costruire come libertà *assoluta* il rapporto tra pensiero e mondo.

Tanto i periodi storici che i processi di sviluppo del pensiero sono pensati da Hegel come entità unitarie, che si evolvono cumulativamente, anche se il loro dispiegamento non è né lineare né continuativo. Il pensiero di Hegel, da questo punto di vista, se non è definibile esplicitamente come pensiero *critico* nel senso più immediato del

termine, è strutturalmente critico, perché considera il rapporto tra soggetto e mondo e le forme della vita associata (lo *spirito oggettivo*) come sempre insufficienti, mai concluse, da oltrepassare, nel quadro di una realtà – quella storica come quella della coscienza – che non può mai essere ipostatizzata, non può mai essere considerata solo per sé stessa ma va sempre correlata al proprio *negativo*, a ciò che non è ancora, in vista del *telos* del pieno sviluppo della facoltà umane e delle possibilità della Ragione.

La domanda al centro dell'articolo è dunque la seguente: come pensa Hegel il Medioevo all'interno di questa struttura teorica, che posto gli assegna nella storia dell'evoluzione dello *Spirito*, del rapporto tra umano e mondo e della destinazione umana alla coscienza della propria libertà assoluta? Per affrontare questo tema, nel primo paragrafo si ricostruirà la concezione hegeliana del movimento storico, considerando anche il ruolo della dialettica. Successivamente, analizzeremo il modo in cui nelle due opere in questione Hegel riconduce la storia e la storia della filosofia medievali alla propria concezione storica e al ruolo dialetticamente critico e autocritico della ragione.

1. *La processualità storica nel pensiero di Hegel*

Il sistema hegeliano è orientato innanzitutto a spiegare cosa accade nella storia, cosa è accaduto, cosa può accadere e quali siano le possibilità complessive della presenza umana nel mondo.

Per Hegel il significato dello sviluppo storico è lo svolgimento delle possibilità e potenzialità dell'essere umano nel suo rapporto con il mondo, fino a quando questo rapporto non raggiunga il massimo grado di sviluppo possibile. Nello stesso tempo, il mondo e la natura possono trasformarsi al massimo grado delle proprie possibilità in rapporto all'azione del soggetto umano.

Il più alto grado possibile di sviluppo di questo rapporto è il raggiungimento dello Spirito assoluto, cioè di uno stadio in cui il sog-

getto e l'oggetto coincidano (soggetto-oggetto identico), senza che nessuno dei due "annichilisca" l'altro.

Dal lato del soggetto, il fatto che soggetto e oggetto coincidano significa che: a) il mondo è stato pienamente compreso, tutta la razionalità che informa il mondo naturale e storico-sociale è stata *estratta* ed esplicitata attraverso la ragione. La ragione deve essere in grado di cogliere la rete connettiva che lega natura, storia, società, cultura e pensiero in rapporti reciproci; b) il soggetto imprime la sua azione sul mondo totalmente e solamente in base a questa ragione estratta dalla realtà naturale e storico-sociale (compresa la propria realtà, la realtà della ragione, la natura del pensiero).

Di conseguenza, dal lato dell'*oggetto*, del mondo (intendendo per mondo: natura, storia, cultura, tecnica, economia, politica, tutto ciò che è prodotto dal mondo e dal rapporto umano-mondo), identità tra soggetto e oggetto significa che: a) il mondo stesso deve essere diventato un *soggetto*, ogni suo prodotto deve essere un prodotto della ragione. Il mondo diventa quindi un'entità unitaria in cui tutto ciò che accade è necessario. Necessario non nel senso che un'oscura forza trascendente lo pieghi al proprio dominio astratto, ma in quanto frutto di finalità e scopi posti dalla ragione umana sulla base della propria comprensione della realtà e del pensiero. b) Ogni determinazione del mondo, ogni entità che lo costituisce, cessa di essere una singola, particolare entità, ed è connessa alla totalità del mondo come soggetto. Ogni entità, perciò, esplicita pienamente il suo essere codeterminata – mediata – dal soggetto: non solo dal soggetto umano come ente esterno all'oggetto, ma dalla sua stessa natura ormai compiuta di soggetto, cioè di ente orientato da finalità consapevolmente deliberate e connesso alla totalità del mondo e del movimento storico¹.

Entrambi questi aspetti, l'identità soggetto-oggetto dal lato del soggetto e dal lato dell'oggetto, sono la completa e consapevole

¹ Su questo duplice rapporto soggetto-oggetto, cfr. anche R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, il Mulino, Bologna 2014; H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della teoria sociale*, il Mulino, Bologna 1977.

esplicitazione – frutto di un percorso che dura l'intera storia dell'umanità – del modo in cui il rapporto dialettico tra soggetto e oggetto, umano e mondo, si svolge inconsapevolmente da sempre (come presupposto). Tuttavia, è solo al raggiungimento di un tale grado di maturazione che questo svolgimento viene esplicitato e compreso – *posto* – e diventa base dell'azione. Una tale forma di relazione viene definita *circolo del presupposto-posto*².

La storia avrà quindi un *risultato*³, che Hegel sintetizza così:

*Solo dall'esame della storia mondiale dovrà risultare che quest'ultima ha proceduto in maniera razionale, ossia che la storia è stata il cammino razionale, necessario dello spirito del mondo, di quello spirito che, per natura, è sempre identico a sé stesso, ma che dispiega questa sua identica natura nell'esistenza mondana.*⁴

Lo spirito assoluto è la dimensione storica in cui *spirito del mondo* ed *esistenza mondana* coincidono, in cui ciascuna delle due ha pienamente inglobato l'altra: niente dello spirito del mondo è astratto ed extra-mondano, niente del mondo è estraneo allo spirito (alla ragione).

In secondo luogo, la realizzazione di questa progressiva sovrapposizione di soggetto e oggetto conduce al risultato più profondo del processo storico: l'acquisizione da parte del genere umano della coscienza che l'elemento più autentico della propria natura è la libertà.

La storia mondiale è il progresso nella coscienza della libertà – un progresso che dobbiamo conoscere nella sua necessità. Noi [noi moderni, nda] sappiamo che tutti gli uomini sono liberi in sé, ossia

² Vedi, su questo, anche G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, PGRECO, Milano 2012, vol. II, pp. 215-260; R. Finelli, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano 2014.

³ Che non significa *fine* della storia, nel senso di sua conclusione, ma piuttosto *nuovo inizio*, su un piano più elevato, del processo storico.

⁴ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 11.

che l'uomo è libero in quanto è uomo. Compito del mondo spirituale abbiamo indicato esser la coscienza che lo spirito ha della propria libertà. È proprio la libertà a racchiudere in sé la necessità di venire alla coscienza – in base al suo concetto la libertà è sapere di sé.⁵

Ragione e libertà, insieme (*pensiero infinito* e *libertà infinita* come forme di compiuta autodeterminazione), costituiscono l'elemento che Hegel definisce divino della natura umana, il suo tendere all'universale e all'assoluto. Dio si è fatto uomo; l'umano, nella storia, tende a farsi Dio, padroneggiando e ricreando interamente il mondo secondo ragione e libertà. Lo spirito assoluto è la realizzazione di questa potenzialità, dell'impulso di *perfettibilità* proprio dell'umano.

Uno dei principali fraintendimenti riguardanti il pensiero di Hegel, che in alcuni casi è fraintendimento, in altri è da molto tempo vulgata accademica strumentale a svalutarne la struttura e le implicazioni (soprattutto nelle scienze sociali), è che il processo storico pensato da Hegel si svolga interamente in un mondo delle idee trascendente, che sia quindi astratto, mosso da fantasmi extra-mondani come lo Spirito, il Soggetto, l'Idea, ecc., forme ideali che trascinano la vita materiale imprimendole la propria forma dall'esterno⁶. In Hegel c'è invece una forte dimensione materialistica⁷, evidente già dall'individuazione dell'energia fondamentale che muove la storia, almeno come suo motore più immediato. Questa energia proviene da bisogni, passioni, interessi, impulsi, caratteri e talenti degli esseri umani. Da questi nascono le loro azioni. La stessa ragione e lo stesso spirito si affermano non solo contro, ma soprattutto attraverso le dimensioni materiali della vita e dell'esperienza, in un rapporto dialettico. Anche tra chi ha interpretato la filosofia hegeliana da una prospettiva molto lontana dal suo carattere sistematico, è ricono-

⁵ Ivi, pp. 18-19.

⁶ Cfr. R. Finelli, *op cit.*

⁷ M. Porcaro, *Considerazioni su Hegel*, in corso di pubblicazione.

sciuto il fatto che il sistema hegeliano resti sempre anti-trascendente e connesso all'esperienza⁸.

Per Hegel sono gli impulsi e le passioni a realizzare ciò che è solo potenziale, a rendere realtà effettiva ciò che è solo facoltà. Vale anche per i fini più astratti e universali: per farsi strada nel mondo materiale e nella natura (compresa la natura umana), la ragione deve

⁸ È quanto ha fatto ad esempio, a partire dalla prospettiva della filosofia analitica, da J.N. Findley (*Hegel: A Re-examination*, Allen & Unwin, London 1970). Secondo Findley quella hegeliana è una filosofia dell'immanenza, e l'assoluto a cui Hegel si riferisce non si colloca oltre le cose svuotandole di senso, ma è un concetto con cui Hegel supera il trascendente collocando ogni possibile rivelazione nell'esperienza. Findley considera quindi sbagliata l'accusa di 'panlogismo' rivolta a Hegel come creatore di un sistema necessario e chiuso di pure connessioni tra concetti, perché la logica hegeliana non è funzionale a superare l'esperienza o ad assorbirla, ma a comprenderla. Sulla stessa traccia, anche lavorando sull'interpretazione di Findlay, si è mosso in Italia Mario Dal Pra (M. Dal Pra, *Dialettica hegeliana ed epistemologia analitica*, Opera Universitaria, Milano 1977; M. Dal Pra, *La "Scienza della logica" di Hegel. Parte prima: la dottrina dell'essere. Corso di Storia della filosofia I dell'anno accademico 1975/1976 presso l'Università di Milano*, Unicopli, Milano 1978). Dal Pra pensava che, se resa autonoma rispetto al complessivo sistema hegeliano e alla sua dimensione ontologica, così come a una filosofia della storia che Dal Pra come altri considerava irrealisticamente ottimistica e progressiva, la dialettica hegeliana potesse contribuire a sviluppi notevoli anche nella stessa filosofia analitica e nell'epistemologia, e consentisse di affrontare alcuni limiti della prospettiva empirista, proprio per il carattere aperto e dinamico del rapporto che la dialettica istituisce tra concetti e realtà. In questo quadro, la dialettica va interpretata secondo Dal Pra come mero strumento conoscitivo, privo di implicazioni ontologiche e di una comprensione unitaria del movimento storico. Hegel andrebbe quindi de-sistematizzato, e della sua Logica andrebbero selezionati solo i concetti utili alla prospettiva analitica e alla costruzione di una *filosofia minore*. Sulla lettura di Hegel e sui riferimenti al lavoro di Findlay da parte di Dal Pra, cfr. M. Geuna, *Dal Pra interprete di Hegel: le lezioni degli anni Settanta*, "Rivista di storia di filosofia" (2024), 1, pp. 88-131. Più recentemente, tra la fine degli anni Novanta e l'inizio del nuovo millennio, ancora in prospettiva analitica si è sviluppato negli Stati Uniti un nuovo tipo di lettura di Hegel, funzionale a cercare prospettive che fornissero risposte ai problemi lasciati aperti dalle filosofie analitiche e post-analitiche (cfr. J. McDowell, *Having the World View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2009; R.B. Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge 1989).

essere *astuta*, utilizzare strumentalmente come vettori gli impulsi immediati e particolari degli individui, senza distruggerli ma subordinandoli progressivamente a sé e traendone l'energia per avanzare nel mondo (*Che l'idea faccia agire le passioni a suo vantaggio, che lo strumento del quale si serve per darsi esistenza ci rimetta e patisca danno, è quel che possiamo chiamare l'astuzia della ragione*⁹).

La ragione e lo spirito non sono una pioggia che con il passare dei secoli dal cielo si rovescia sempre più torrenzialmente sulla terra. Nascono nella terra, nella materialità dei rapporti sociali e delle vite individuali. La loro finalità, il loro conoscersi e conoscere il mondo fino alla tendenziale unificazione con il mondo stesso, non nascono *prima* del mondo materiale e della vita, né *altrove*. Non sono un principio primo, un motore immobile trascendente, astratto, né un luogo esterno alla fatica e ai desideri della vita¹⁰. Sono immanenti, sono nel mondo e nella vita, e il fattore principale della loro necessità, della loro tendenza progressiva ad affermarsi e auto-comprendersi, è il più materiale, è la necessità di riprodurre la convivenza tra esseri umani e tra esseri umani e mondo. Questo non è un processo pacifico né lineare. Tra idee, valori e fini universali da un lato, e passioni, impulsi e interessi dall'altro, c'è la cooperazione astuta di cui abbiamo parlato, ma anche una forte antitesi.

La storia, per Hegel, non avanza affatto linearmente. È il contrario. Avanza dialetticamente solo attraverso l'antitesi, la contraddizione e il conflitto. È il conflitto a costringere all'uso della ragione, ed è la necessità di affrontare e superare conflitti sistemici e sempre più *universali* di fronte a cui l'umanità si trova, a rendere necessaria l'universalizzazione dell'uso della ragione e l'elaborazione di finalità di ordine astratto e generale. Senza conflitto, senza urto e contraddizione con la vischiosità del mondo e i conflitti che lo abitano, la ragione non si afferma: nel paradiso terrestre non ce ne sarebbe biso-

⁹ Ivi, p. 30.

¹⁰ Cfr. su questo in particolare la ricostruzione presente in R. Fineschi, *Hegel e Marx. Fondamenti per una rilettura*, La scuola di Pitagora, Napoli 2024.

gno. Questo vale per la vita associata come per ogni vita individuale (su questo, si può pensare a Freud e al pensiero psicoanalitico)¹¹.

La storia, inoltre, è piena di arretramenti, errori e orrori (*Nella storia mondiale ci sono diversi grandi periodi trascorsi senza che lo sviluppo sembri esser progredito: l'intero enorme guadagno della cultura è stato semmai annientato, e dopo è stato necessario ricominciare da capo*¹²). Non tutte le contraddizioni si ricompongono e sono risolte dal pensiero, nella storia ci sono anche perdite secche, puri arresti (Hegel fra tra gli altri gli esempi delle distruzioni di Tamerlano, della figura di Gengis Khan e della Guerra dei Trent'anni), così come la storia non è prevedibile, non ha leggi, ma tendenze che sono il risultato dell'azione di tutti, di un movimento globale sempre a rischio di assumere la forma di un complesso di forze cieche, incomprensibili e ingovernabili, o di essere percepito come tale dalla maggior parte dei membri di una società. Queste forze devono essere comprese e dominate, e questo finora nella storia non è mai stato fatto compiutamente, nemmeno, secondo Hegel, nella modernità¹³.

Il rapporto dialettico tra soggetto e oggetto, spirito e realtà storica, è sempre a rischio di rompersi e le condizioni della sua permanenza sono difficilissime da costruire e riprodurre. Inoltre sono proprio gli errori, arretramenti, orrori e contraddizioni dell'azione umana a costruire le basi di *salti evolutivi* verso la coscienza di sé e la capacità della ragione di orientare le azioni e il corso del mondo. Questo è il lavoro dei millenni, un lavoro mai concluso.

La forma hegeliana del corso della storia quindi non è la linea, ma il cerchio, un cerchio di cerchi disposti a spirale (cerchi sempre più grandi, forme sempre più complesse) in cui si ripetono queste fasi: sviluppo, stallo, regressione, nuovo sviluppo, stallo, regressione, nuovo sviluppo¹⁴.

¹¹ Cfr. T.W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, il Mulino, Bologna 2014.

¹² Ivi, p. 50.

¹³ Cfr. su questo anche R. Bodei, *op. cit.*, pp. 110-120.

¹⁴ Cfr. anche E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, vol. 3, Alberto Mondadori, Torino 1952, pp. 363-475.

La storia è anche storia di epoche, e ogni epoca è basata su uno specifico principio (su un determinato grado, come detto non sempre progressivo, di avanzamento della ragione), uno spirito del mondo che la filosofia deve saper cogliere e che per Hegel è sempre incarnato da un popolo. Questo spirito specifico si rende visibile oggettivandosi nella religione, nella costituzione politica, nella morale concreta (concreta in quanto guida l'azione e le interazioni sociali), nel sistema giuridico, nei costumi, nella scienza, nell'arte e nella capacità tecnica (complessivamente, nello *spirito oggettivo*) del popolo che esprime lo spirito del tempo. Ogni principio, ogni spirito del tempo, nella storia di un popolo sviluppa le proprie possibilità fino al massimo grado possibile, e lì comincia il suo tramonto, l'emergere di un altro spirito, di un altro popolo storico e quindi di un'altra epoca della storia mondiale.

Ogni popolo storico lotta con la realtà per realizzare il proprio principio, ciò che è in sé come soggetto, la sua finalità interiore e la sua essenza. Quando riesce a realizzarsi al massimo grado in cui gli è possibile, e il proprio principio non può spingersi oltre, un popolo e una civiltà iniziano a tramontare, perché *è come se l'anima vivente, l'anima sostanziale stessa, non fosse più in attività. L'interesse profondo, l'interesse supremo si è smarrito lontano dalla vita, poiché c'è interesse solo là dove c'è contraddizione*¹⁵. È quanto si diceva in precedenza: senza conflitto (qui, senza contraddizione) non c'è progresso, ma non c'è nemmeno vita.

Utilizzando un termine di solito riferito alla vita individuale, si potrebbe dire che raggiunto l'apice del proprio possibile rapporto con la realtà, un popolo storico vive senza desiderio, e prima si arresta, poi regredisce a forme più elementari: dall'impulso verso l'universale si torna al dominio del particolare, dal legame tra azione e finalità spirituali si torna al dominio della passione e dell'interesse egoistico. Mancando finalità *assolute* non ancora raggiunte, si assolutizza il desiderio stesso, e la cupidigia (in senso lato) diventa il

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia* ... cit., p. 50.

centro delle condotte individuali e delle interazioni sociali. Le forme dello spirito oggettivo si decompongono, il mondo si “sforma”, tornando ad assumere i lineamenti di un caos originario.

Il popolo [una volta realizzato il proprio principio, nda] vive alla maniera di un individuo che stia passando dalla virilità alla vecchiaia: si compiace di sé stesso, gode di essere divenuto proprio quel che voleva e poteva raggiungere. La sua fantasia ha cessato di costituire per lui uno scopo, quando la realtà non vi si prestava, ed esso delimita il suo fine a misura della realtà. Codesta abitudine (l'orologio è caricato e cammina da sé) è quella che provoca la morte naturale. L'abitudine è un'attività immune da contraddizione.¹⁶

Il rapporto tra soggetto e mondo dovrà essere allora proseguito su basi più avanzate (*una rappresentazione più elevata, più universale, un nuovo spirito*) da un altro popolo e un altro principio, dando vita a una nuova civiltà, fino a quando la storia diventerà non più storia di singoli popoli, ma un'unitaria *storia mondiale*.

Le epoche-principi-spiriti del mondo che si susseguono nella storia, per Hegel sono: il mondo orientale (dalle antiche civiltà indiana e cinese fino all'impero Persiano); il mondo greco; il mondo romano; il mondo germanico (dalla fine dell'impero romano al regno di Carlo Magno); il Medioevo; l'età moderna (che ha i suoi momenti fondativi nella Riforma protestante, nella formazione degli Stati costituzionali e nell'Illuminismo). A differenziarli sono il modo in cui sono concepiti il soggetto, l'oggetto-mondo, la libertà, la forma di svolgimento dei fatti storici concreti, le formazioni dello spirito oggettivo e il livello di maturazione e chiarezza raggiunto dal sapere.

¹⁶ Ivi, p. 66.

1.1. *Dialettica*

Come si è detto, e come è noto, per Hegel il processo storico si svolge quindi dialetticamente, e la struttura fondamentale di ogni dialettica è quella tra soggetto e oggetto, umano e mondo, pensiero ed essere. La dialettica in Hegel è principio ontologico ultimo¹⁷, è la trama stessa della realtà. Non è il pensiero a immettere la dialettica nel mondo dall'esterno, analizzandolo. È la realtà in quanto tale a funzionare dialetticamente¹⁸. La dialettica è “nelle cose”:

*La dialettica consiste nella considerazione immanente dell'oggetto, invece che nella considerazione effettuata secondo regole, relazioni, ragioni di carattere estrinseco; si tratta d'esaminare le determinazioni operanti all'interno dell'oggetto stesso, cosicché esso riceva determinazioni opposte.*¹⁹

Si situa qui uno degli equivoci più diffusi in cui si incorre quando si parla del pensiero hegeliano. L'idea, cioè, che definire la realtà in termini dialettici sia un'astrazione ex post, un intellettualismo, una forzatura distorsiva dei processi attraverso cui la realtà funziona concretamente, e che al massimo la dialettica può essere considerata un metodo (più o meno utile) per analizzare alcuni fenomeni²⁰. Per Hegel, invece, la dialettica non è un metodo, è il processo costitutivo del reale, ricordando, come bisogna sempre fare, che del reale fa parte anche il soggetto umano, quindi anche il pensiero²¹.

¹⁷ G. Lukács, *op cit.*

¹⁸ Cfr. R. Fineschi, *op cit.*

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Lezione sulla storia della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 142.

²⁰ È quello che, come abbiamo visto, è stato fatto nella prospettiva analitica (e di una autodefinita *filosofia minore*) da autori come Dal Pra e Findlay.

²¹ Cfr. E. Weil, *Hegel*, Armando Argalia, Urbino 1962, p. 13: *Questa è la cosiddetta dialettica. Dialettica è unicamente la realtà che comprende sé stessa. Non è un metodo, il mondo non è il suo oggetto: essa è il mondo nel suo presentarsi nel discorso. In rapporto al mondo l'uomo non è l'altro, uno straniero in cerca di un accesso impossibile; non è un fotografo che riprende ciò che ha sotto gli occhi.*

La dialettica per Hegel è la base di funzionamento della realtà perché la realtà è mondo+soggetto umano: nessuno dei due termini può essere disgiunto dall'altro. La sintesi non arriva dall'esterno, da un principio trascendente, è tutta interna alla relazione tra i due poli antagonisti della contraddizione²². Non c'è metafisica, insomma, nella dialettica hegeliana, se per metafisica si intende una dimensione separatamente trascendente rispetto al reale. Tutto si volge alla stessa altezza del mondo della vita.

Nella sintesi, uno dei due poli opposti diventa *egemonico* rispetto all'altro, senza annullarlo. I due poli restano distinti nella loro unità. Per questo la definizione più stringente della dialettica hegeliana è *identità dell'identità e della non-identità*. Nella dialettica storica tra soggetto e oggetto, tra genere umano e mondo, per Hegel si arriverà come abbiamo visto a una reciproca incorporazione, in cui soggetto, genere umano, pensiero e ragione saranno *egemonici* sul mondo oggettuale, sulla natura, sugli istinti e sulle stesse costruzioni oggettive della società, *negandoli e superandoli* senza ovviamente poterli annullare. Tutto, in quello stadio dello sviluppo del processo storico, dovrà essere attraversato dalla ragione, dovrà essere ragione in azione.

La dialettica muove la ragione a considerare anche ciò che non è ancora, ciò che la realtà effettiva può essere e non è ancora diventata, è quindi intrinsecamente *critica* e muove verso le potenzialità di pieno sviluppo del soggetto umano e del mondo²³. La dialettica è un modo di concepire la realtà che la sottopone continuamente a critica, esaminandone la coerenza con la propria Idea, con il proprio Concetto, cioè con le sue possibilità, e sottoponendo a questo esame

L'uomo è al centro della realtà, parte della realtà stessa. La dialettica non è dunque altro che il movimento incessante tra il discorso che è azione e la rivelazione della realtà in questo discorso e in questa azione. La dialettica è questo movimento, non una costruzione dello spirito. Proprio perciò la dialettica finisce per sapere che essa è totalità non contraddittoria delle contraddizioni.

²² F. Valentini, *Introduzione alla fenomenologia dello spirito di Hegel*, La scuola di Pitagora, Napoli 2011.

²³ Cfr. S. Landucci, *La contraddizione in Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1978.

la ragione stessa e le realizzazioni storiche dello spirito. In questo senso, si può dire che la dialettica sia uno dei massivi dispositivi critici mai elaborati²⁴, è critica del pensiero (del grado di autocomprensione che lo spirito ha raggiunto, per esempio nella filosofia) e della realtà storica.

L'epoca che si apre con la riforma protestante e culmina prima nella rivoluzione francese, poi nel dominio napoleonico dell'Europa, pone secondo Hegel le condizioni storiche per pensare di rendere il mondo *ragione realizzata*. Lo schiavismo, l'ineguaglianza di fronte alla legge, il mancato sviluppo della libertà individuale, l'arbitrio, il privilegio, il particolarismo, l'assunzione acritica e irriflessa dei dettami e dei dogmi della tradizione e dell'autorità, tutto è questo è irrazionale, per questo la storia tende a superarlo. L'individuo e il pensiero devono essere liberi e devono sapere di essere destinati a esserlo, e la storia è anche una storia di *lotte per la libertà*.

Anche quando, all'interno delle stesse lotte per la libertà o nel loro risultato concreto, in nome della ragione si compiono *errori e orrori* (per esempio, il Terrore in cui la rivoluzione sfocia), la possibilità di superare questi errori e orrori risiede ancora nella ragione, nella sua capacità di essere autocritica e di negare la realtà così com'è, anche la realtà costruita dalla ragione stessa o in suo nome. Il superamento degli errori e degli orrori non può essere per Hegel affidato a regressive fughe dal mondo irrazionalistiche, soggettivistiche, ciniche, scettiche o romantiche, destinate a essere comunque rese del tutto marginali dal procedere del corso storico, può essere affidato solo alla lotta della ragione contro sé stessa e contro la realtà.

²⁴ Su questo cfr. anche V. Giacchè, *Hegel. La dialettica*, Diakros, Reggio Emilia 2023. J.-L. Nancy, *Hegel. L'inquietudine del negativo*, Cronopio, Napoli 2010. L. Sichirolo, *Dialettica*, Enciclopedia filosofica ISEDI, Milano 1973. E. Benciveniga, *La logica dialettica di Hegel*, Bruno Mondadori, Torino 2011. A. Burgio (a cura di), *Dialettica. Tradizioni, problemi, sviluppi*, Quodlibet, Macerata 2007.

2. Hegel e il Medioevo

Per quanto detto finora, è chiaro che per Hegel tra filosofia della storia e storia della filosofia non c'è una distinzione sostanziale: la storia della filosofia è anche storia delle civiltà e del soggetto umano, e viceversa. Pensiero e realtà si sviluppano all'interno di un reciproco indistricabile legame²⁵. Ciò è evidente anche confrontando le *Lezioni di storia della filosofia* e le *Lezioni di filosofia della storia*: le prime sono anche un libro di storia, le seconde anche un libro di storia della filosofia.

Analizziamo il modo in cui in questi due testi (questi due cicli di lezioni) Hegel abbia considerato la posizione e la natura del medioevo nella storia del pensiero e nella storia mondiale, applicando a questo periodo storico la concezione della storia esposta sopra.

2.1. La storia della filosofia

Per Hegel, la filosofia è *una*. Ogni sistema filosofico è un grado della *determinazione dell'Idea*:

*Se si spogliano i concetti fondamentali dei sistemi che apparvero nella storia della filosofia di tutto ciò che riguarda la loro formazione, la loro applicazione al particolare, ecc., si ottengono i diversi gradi della determinazione dell'Idea nel suo concetto logico. Parimenti, se si prende in sé il processo logico, si trova in esso, nei suoi momenti fondamentali, il processo delle manifestazioni storiche.*²⁶

²⁵ Cfr. L. Pareyson, prefazione a G.W.F. Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1967, p. 8: *All'itinerario dello spirito che si svolge attraverso vari gradi di sviluppo Hegel intreccia l'itinerario del mondo che passa attraverso varie forme di civiltà e il proprio itinerario speculativo attraverso varie filosofie: ne risulta una corrispondenza di determinate filosofie non solo a determinate tappe della coscienza, ma anche a determinate forme di civiltà: la filosofia ha necessariamente una storia che la dispiega in una molteplicità di forme, strettamente legate alle forme di civiltà cui corrispondono.*

²⁶ G.W.F. Hegel, *introduzione* ... cit., p. 68.

La razionalità della storia del pensiero è la stessa razionalità che si sviluppa nel processo storico materiale. Ogni filosofia che segna un'epoca è un grado di sviluppo dello spirito e della comprensione del Concetto, quindi dell'autocomprensione dello spirito stesso. In quest'ottica, nessuna filosofia è "sbagliata".

*La storia della filosofia mostra, da una parte, che le filosofie che sembrano diverse, sono una medesima filosofia in diversi gradi di svolgimento; dall'altra che i principi particolari, di cui ciascuno è a fondamento di un sistema, non sono altro che rami di un unico e medesimo tutto.*²⁷

Tutte le filosofie sono verità e sono nella verità, perché la loro successione è il cammino che la verità deve percorrere per acquisire coscienza di sé. Anche le filosofie e i sistemi di pensiero superati hanno svolto la funzione – nella forma in cui era possibile nell'epoca in cui sono emersi – di portare il sapere oltre il grado precedente, preparando quello successivo.

Ogni filosofia inoltre è la filosofia della sua età storica, pur non essendone determinata. Gli aspetti sociali, politici, etici, artistici, religiosi e filosofici di una civiltà fanno parte di un unico spirito, che è lo *spirito dell'età* che costituisce a sua volta un determinato stadio di autocoscienza dello spirito.

Storicamente, infatti, la nascita della filosofia ha delle precise condizioni storiche. Per Hegel la filosofia nasce quando l'universale viene concepito come *l'essere che tutto comprende*, quando l'essere è inteso in maniera universale e sorge *il pensiero del pensiero*. Questo avviene nel mondo greco perché in Grecia appaiono le libere costituzioni, senza le quali non può esserci filosofia.

La forma determinata di una filosofia è connessa alla condizione particolare del popolo presso cui sorge, alla sua costituzione e forma di governo, alla sua eticità, alle sue attitudini, abitudini e co-

²⁷ Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Bompiani, Milano 2000, p. 37.

*modità, ai suoi tentativi e prodotti nell'arte e nelle scienze, alla sua religione, alle sue fortune in guerra, insomma a tutte le circostanze esterne.*²⁸

La filosofia è la coscienza che una data età storica ha di sé, rispetto a cui è allo stesso tempo, dialetticamente, identica e trascendente, perché il suo acquisire piena coscienza di un'età è la premessa del superamento di quell'età, potenzialmente già in essere nella realtà. Solo quando una civiltà è già entrata nel tempo del proprio tramonto la si può cogliere come oggetto della coscienza e della scienza, perché è solo avvicinandosi al tramonto che ha pienamente sviluppato il proprio principio.

Storia e storia della filosofia raggiungono il significato più vero quando sono connesse con il proprio principio universale. Nel caso della storia, come si è detto questo principio è la coscienza della libertà da parte del soggetto; nel caso della filosofia (del sapere) è la coscienza della propria infinità (cioè di poter porre tutti i propri presupposti) e del legame dialettico tra Concetto (soggetto, Idea) e realtà. Principio universale dello spirito, e quindi anche del pensiero che si svolge storicamente nella scienza filosofica, è quello di diventare del tutto autodeterminato, non più condizionato da nulla che non sia frutto della volontà libera e consapevole (non, quindi, dalla natura, dalle sensazioni, dalle percezioni, dalle passioni, dalle rappresentazioni, da interessi particolari, se non nella misura in cui tutto ciò sia stato "trattato" dal pensiero e dallo spirito e incluso in loro nel proprio contenuto di verità).

Questa conciliazione con sé dello spirito, questo suo tornare a sé stesso può essere considerato come il suo scopo supremo e assoluto. In ogni altra cosa che non sia pensiero lo spirito non raggiunge tale libertà. Nell'intenzione, nei sentimenti, io mi trovo determinato, non esisto liberamente, ma sono così, anche se ho la coscienza di questa mia sensazione. Anche nella volontà si hanno scopi determinati,

²⁸ Id., *Lezioni sulla storia ... cit.*, p. 94.

*interessi particolari. Questi scopi contengono qualcosa che è altro da me, come impulsi, inclinazioni, ecc. Solo nel pensiero ogni cosa estranea diviene trasparente, si dilegua: lo spirito è qui libero in modo assoluto. In tal modo appare evidente l'interesse che presenta l'Idea e la filosofia.*²⁹

La scienza filosofica è questo processo del comprendersi dello spirito. Per questa ragione è spirito assoluto. Quando si comprende interamente come Concetto e come ragione speculativa, la ragione raggiunge il massimo grado possibile del pensiero. L'analisi che Hegel compie nelle *Lezioni*, di conseguenza, è l'analisi di quanto i sistemi filosofici siano vicini o lontani al grado dell'Idea assoluta, quindi di quanto pongano correttamente il rapporto dialettico tra ragione e realtà, tra soggetto e oggetto, o quanto, al contrario, ipostatizzino uno o l'altro dei due poli e la loro differenza reciproca, considerandoli indipendenti l'uno dall'altro³⁰. Ogni filosofia viene interpretata e valutata da Hegel su questa base.

Possiamo ora vedere come Hegel valuti l'età medievale all'interno di questa prospettiva, relativamente alla storia del pensiero.

2.2. Hegel e la filosofia medievale

Dal punto di vista della storia del pensiero e dell'autocomprensione dello spirito, per Hegel ciò che segna il medioevo è il cristianesimo.

Nell'ambito della storia mondiale il cristianesimo rappresenta secondo Hegel l'avvento della consapevolezza dell'unità tra natura divina e natura umana. L'individuo, il soggetto, è considerato nella religione cristiana degno di raggiungere questa unità, riconoscendosi all'altezza di avere in sé lo spirito di Dio, la grazia. Il fatto di indicare Dio come spirito di cui il soggetto umano partecipa, innal-

²⁹ Id., *Introduzione* ... cit., p. 61.

³⁰ Questa scissione tra soggetto e realtà è la principale critica che Hegel fa alla filosofia di Kant.

za l'individuo a un grado di autoconsiderazione che non aveva mai raggiunto, e nello stesso tempo consente a Dio, quindi allo spirito, di esistere come entità concreta. L'universale (Dio) è la verità del soggetto, ma il soggetto è a sua volta l'inveramento dell'universale, che esiste perché esiste nella coscienza del soggetto. L'unità con l'umano, la mediazione con la sua coscienza, rende Dio spirito concreto, capace di differenziarsi in sé stesso, e quindi di essere sia assoluto che mondo, trascendenza immanente. Questo costituisce per Hegel un avanzamento decisivo verso la coscienza della libertà da parte del soggetto, che dovrà però essere raggiunta attivamente come comprensione razionale di questa verità, non attesa passivamente come avvento indipendente dalla sua volontà.

La determinazione attiva dell'unità tra umano e divino implica la negazione di ciò che è solo naturale e immediato, della "carne", per i teologi. La tentazione del serpente e la cacciata dal paradiso terrestre sono l'inizio dell'umanizzazione dell'umano, perché costituiscono per il soggetto la separazione traumatica dalla propria naturalità, l'inizio del momento dialettico di scissione e alienazione – di autodifferenziazione – fondamentale per poter tornare a sé come spirito.

In sé il soggetto umano è immagine di Dio. Deve diventarlo *per sé*, deve produrre coscientemente la propria unità con l'universalità spirituale concreta di cui Dio è rappresentazione. Niente di ciò che è particolare deve essere mantenuto nella sua immediatezza, tutto deve essere considerato universale, intellegibile e avente la sua radice e la sua verità in Dio. Non esiste per la ragione umana alcun misterioso e inattingibile noumeno.

Gli aspetti fondamentali introdotti dal cristianesimo devono quindi svilupparsi in Logos e diventare mondo, conoscenza razionale e realtà. Questo per Hegel può avvenire ponendosi tre obiettivi storici:

a) In primo luogo, il principio cristiano deve abitare *nei cuori*, quindi diffondersi ed essere interiorizzato soggettivamente. Il soggetto umano guadagna nel cristianesimo una posizione che non aveva mai avuto prima. È oggetto della grazia divina, ha un valore infinito, lo spirito divino abita in lui. In forza di questo, il soggetto è

riconosciuto come in sé libero. Deve diventarlo anche per sé, per sé in quanto coscienza e in quanto realtà effettiva.

b) Il principio della religione cristiana (l'unità tra natura divina e natura umana) è nella religione un *presupposto* che va *posto* attraverso il sapere, deve essere preso in carico – come avviene proprio a partire dal medioevo – dal pensiero e dalla *conoscenza pensante* trovando in essi la sua realizzazione, in modo che l'idea filosofica si unisca al pensiero cristiano e che il pensiero cristiano diventi filosofia.

c) Il principio cristiano è Idea che deve essere *instillata entro la realtà*, diventare immanente a essa. Non ci devono essere solo moltitudini di coscienze credenti che sentano il principio cristiano soggettivamente, si deve costituire *nel mondo* un regno in cui si compia la riconciliazione di Dio con sé stesso e con la realtà. Non nell'aldilà come regno celeste, quindi, come affermato all'apparire del cristianesimo (*il mio regno non è di questo mondo*). L'idea deve diventare concreta nelle coscienze e nella storia, traducendosi in leggi, costumi e costituzioni politiche razionali.

Si tratta quindi di tre obiettivi. Tre obiettivi di progressivo spostamento dalla religione alla filosofia, dalle fede alla ragione, che hanno portato per oltre un secolo e mezzo (fino al Concilio Vaticano II) la teologia cattolica a sviluppare una polemica molto forte nei confronti del pensiero hegeliano, accusato di ateismo³¹.

³¹ Cfr. I. Andergeen, *Hegel y el Catolicesimo*, Dyonisius, Buenos Aires 1995, testo rappresentativo di questa posizione, secondo cui la critica della religione cattolica è il nucleo della filosofia hegeliana, posizione che si era affermata già dall'Ottocento anche in considerazione della personale fede luterana di Hegel, evidenziata dal grande studio di Karl Rosenkranz (K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, Bompiani, Milano 2012). Secondo il teologo cattolico dell'Ottocento Staudenmeier, quello di Hegel nei confronti del cattolicesimo è letteralmente "odio" (Cit. in I. Andergreen, *op. cit.*). Per il teologo Cornelio Fabro, l'hegelismo è una filosofia ancora più atea del marxismo e tutte le forme di ateismo moderno si riferiscono direttamente o indirettamente alla filosofia hegeliana (C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1964). Per una maggiore apertura della teologia cattolica verso Hegel è stata decisiva, nel Novecento, l'opera del gesuita Gaston Fessard, che ha proposto una lettura cristiana del pensiero hegeliano, vedendo in particolare un'a-

Il primo di questi tre obiettivi è la diffusione del cristianesimo nella coscienza. Il terzo è il compito della filosofia e della trasformazione attiva della realtà basata sulle acquisizioni del sapere. Il secondo, lo sviluppo del cristianesimo in vista della *conoscenza pensante*, di cui ci occupiamo ora, è stato per Hegel il compito dei padri della chiesa, con cui comincia nel medioevo il rapporto tra religione e filosofia.

2.2.1. *I padri della chiesa e la Scolastica*

Per Hegel i padri della chiesa rendono il principio cristiano conforme alla filosofia, sviluppando l'idea filosofica al suo interno e costituendo una *dottrina* cristiana, che nella storia precedente del cristianesimo non era presente. Il lavoro dei padri della chiesa consiste quindi in un oggettivo avanzamento, in quanto lavoro di razionalizzazione della religione. La dottrina è pensiero razionale applicato alla religione e ha per contenuto la natura di Dio, quindi ciò che è in sé e per sé, la libertà dell'essere umano, i rapporti tra questo e Dio, ciò che è obiettivo, l'origine del male, fondamenti del pensiero come la natura dello spirito, l'ordine della salvezza, i gradi di spiritualizzazione del soggetto e il processo di estrinsecazione dello spirito nel mondo.

Tuttavia, questa razionalizzazione ha per Hegel molti limiti. In primo luogo si trasforma in una dommatica chiusa che si impone esteriormente al credente come insieme di formule e doveri da eseguire passivamente. Il pensiero non può qui essere pensiero libero, quindi autenticamente pensiero, perché è subordinato al principio religioso. Questa sua esteriorità rispetto al pensiero impedisce che *la parola di Dio* sia compresa nella sua pienezza come spirito. Ciò è vero per il credente comune, per cui religione e chiesa significano esteriorità dell'applicazione delle formule, dell'obbedienza ai do-

nalogia tra la logica degli *Esercizi Spirituali* di Sant'Ignazio e la logica hegeliana (G. Fessard, *La Dialectique des "Exercices spirituels" de S. Ignace de Loyola*, Aubier, Paris 1966).

veri e del rito, e per gli stessi padri della chiesa. L'esteriorità è, in generale, per Hegel, il problema principale del cattolicesimo, che sarà superato solo con la Riforma. *La lettera uccide, lo spirito vivifica*, ma ai padri della chiesa è impedito di infondere pienamente nell'interpretazione della lettera lo spirito (anche attraverso il *proprio* spirito), perché l'interpretazione della lettera deve qui ancora limitarsi a ciò che è già dato, a una concezione già completamente positiva della rivelazione e della lettera. Interpretare e spiegare invece significa, per Hegel

*Rendere chiaro per me. A me nulla diviene chiaro che non sia già in me. La chiarificazione deve trovar corrispondenza in un'esigenza del mio sapere, del mio cuore, della mia coscienza. Rendendo chiaro qualcosa a me, lo faccio per me, ossia faccio valere in esso la mia rappresentazione e il mio pensiero, altrimenti esso resta per me qualcosa di morto, d'esteriore, che per me non ha esistenza.*³²

Nonostante questi limiti, l'apporto dei padri della chiesa è stato quello di aver stabilito il *punto di vista straordinario* del collegamento tra due *antitesi portentose*, il divino e l'umano. Con il loro lavoro l'idea filosofica è stata trasferita all'interno del cristianesimo. L'*Idea* ora è concepita come capace di determinarsi in sé stessa (Dio) e farsi particolare-singolare (nell'umano figlio di Dio). Il particolare-singolare, allo stesso tempo, è Logos, *sophia*, umano che è al contempo natura e anti-natura, è umano che si fa spirito.

Successivamente Hegel considera la Scolastica, che si colloca in una fase storica in cui la Chiesa, da comunità cristiana originariamente chiusa, è diventata potere dominante e ha assunto la funzione di autorità pubblica. Il potere politico è invece passato ai *popoli germanici*, che determinano in occidente l'esistenza di un 'nuovo mondo' *fondato per mezzo del fuoco e della distruzione*. I conquistatori germanici accettano il dominio spirituale cristiano, ma sono del tutto

³² G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia ... cit.*, p. 393.

passivi rispetto a questo, come qualcosa che gli è estraneo ma che, nello stesso tempo, hanno accolto in sé, facendolo entrare dialetticamente in relazione con la loro natura di *barbari non dirozzati, dal sentimento e dallo spirito ottusi*.

Si tratta di popoli non ancora còlti ma che, nel loro torpore barbarico, hanno profondità di cuore e di sentire; in essi ha attecchito il principio di ciò che è spirituale: in tal modo tormento e lotta tra spirito e natura trovano la loro necessità. Qui la cultura sorge dalla più poderosa delle contraddizioni, che ha da risolversi.

*La storia che segue è lo sviluppo verso la riconciliazione, in forza della quale diventano razionali coscienza soggettiva, dominio secolare, essenza mondana, legge, costituzione politica, eccetera.*³³

La realtà è scissa tra il dominio di interessi particolari, passioni, cupidigia, rozzezza, grezza brutalità, violenza, ruberie, assassinio, odio, inganno (*vizi propri di una condizione grossolana*) che dominano sia la vita materiale che la vita concreta della Chiesa, e il principio spirituale, che è dominante ma solo come principio astratto.

Tuttavia, anche negli anni del potere politico originariamente *barbarico*, e del progressivo mondanizzarsi ed essere dominata da interessi e passioni della Chiesa, la storia e lo spirito sono *in movimento*. A partire dalla contraddizione tra il primato della dimensione spirituale – che il Medioevo in ogni caso pone, seppure come dominio particolare e individuale dei religiosi – e la realtà del potere politico germanico, originariamente molto distante dal principio cristiano inteso come universalità, la storia medievale e del pensiero medievale muovono verso *lo sviluppo della riconciliazione*, la risoluzione della *portentosa contraddizione* tra natura e spirito, che si compirà solo con la rivoluzione francese.

La filosofia medievale, a partire dalla Scolastica, è per Hegel già un primo momento di questo lunghissimo affermarsi del primato dello spirito in forma di pensiero. E tuttavia, come forma del pen-

³³ Ivi, p. 409.

siero, non può che assumere la forma dello spirito del suo tempo. La filosofia medievale resta essenzialmente teologia, una forma di filosofia in cui il *pensiero libero* è sempre subordinato alla dimensione rappresentativa (quindi non speculativa) della religione. Il pensare ha sempre un presupposto, non è idea che pensa nella sua libertà.

*Le considerazioni circa la natura, le determinazioni relative agli oggetti naturali, le leggi della natura, eccetera non trovano ancora nella natura il loro puntello, e lo stesso vale per le riflessioni su ciò che è particolare, su ciò che è umano; esse non sono ancora né determinate, né fondate ad opera del sano intelletto umano.*³⁴

Questa è la forma della filosofia medievale, una forma non libera e non speculativa, lontana dall'*Idea assoluta*. Il suo contenuto invece, tanto per i padri della Chiesa quanto ancor più per gli scolastici, è speculativo, è la natura di Dio. Questo contenuto induce al pensiero, e la vera teologia può essere solo filosofia.

Dopo la filosofia greca (Hegel inserisce in questa parte tutta la filosofia da Talete a Plotino), per Hegel il ritorno della filosofia avviene solo con Scoto Eriugena, che *scrisse alcune opere sulla natura dove non mancano profondità e sagacia e fu rimproverato da un Concilio di non essersi appoggiato sulla Scrittura e sull'autorità dei padri, e d'aver basato le sue asserzioni su argomenti umani e filosofici. Questo è l'inizio* [della filosofia medievale].

Hegel dà particolare rilevanza ad Anselmo. Innanzitutto perché, nonostante asserisse la precedenza della fede sul pensiero (bisogna accedere al secondo attraverso la prima e non il contrario), considerava che *è negligente, essendo saldi nella fede, non sforzarsi di capire ciò che si crede*, ponendo quindi, secondo Hegel, non solo l'esigenza del pensiero razionale, ma anche la sua superiorità rispetto alla credenza.

Con la prova ontologica dell'esistenza di Dio, Hegel ritiene poi che Anselmo raggiunga l'opposizione astratta tra essere e pensare,

³⁴ Ivi, p. 417.

portando alla coscienza un'antitesi essenziale, ricongiungendo poi i termini di questa antitesi come identità del pensiero di Dio (assoluto, universale) e dell'essere. Una sintesi che, seppure raggiunta attraverso i soli principi della logica formale, ha un contenuto elevato e pone correttamente – *razionalmente*, anche se non ancora come *libero pensiero* – la relazione tra essere e pensiero, *stabilita nella sua forma più acuta*. Per questo Anselmo aveva considerato questa coppia di antitesi e sintesi come *una tentazione del demonio*. Nella sua opera il pensiero è considerato come pensiero puro in generale, e mantenendo insieme la differenza e l'unità tra pensiero ed essere Anselmo

*ha gettato le fondamenta della filosofia scolastica, ha introdotto la filosofia all'interno dell'elaborazione dottrinale della chiesa che, da questo punto di vista, è molto superiore a quella odierna.*³⁵

Il contenuto della religione (Dio), inoltre, è considerato autentico solo insieme allo spirito e vero solo per mezzo del pensiero.

Hegel dedica poi alcune considerazioni agli sviluppi della teologia ad opera degli scolastici (Pietro Lombardo, Tommaso, Duns Scotto), con cui la dottrina della chiesa viene posta in relazione con alcuni principi metafisici e la teologia viene resa un sistema scientifico.

Nei secoli successivi, i fatti centrali sono la diffusione della scolastica, il fatto che i *doctores* diventino custodi della dottrina ufficiale come lo erano stati i padri della chiesa, e la conoscenza di Aristotele e soprattutto della sua logica.

Del periodo scolastico Hegel valorizza come ancora dotata di interesse la distinzione tra filosofia realistica e nominalistica. L'interesse riguarda l'antitesi tra singolare e universale, centrale nella dialettica hegeliana, così come il tema delle forme di esistenza dell'universale, di ciò che rientra in questo concetto, dell'idea platonica, del genere in quanto tale e dell'essenza delle cose. L'antitesi tra realismo e nominalismo è per Hegel *molto superiore a quella*

³⁵ Ivi, p. 421 (tondo mio).

conosciuta dagli antichi. Un altro progresso.

Infine, attraverso la riflessione sulla naturalità o sovranaturalità della nascita di Cristo, la scolastica ha introdotto un principio di secolarizzazione di ciò che è puramente spirituale, introducendovi le forme esteriori della sensibilità. In alcune opere, si parla della nascita *con la precisione degna di un'ostetrica*. Riferimenti all'esteriorità sensibile sono presenti anche nelle riflessioni sulla creazione, sul peccato originale, sugli angeli, dove vengono affrontate domande come queste: dove sono finiti gli angeli dopo la loro creazione? Quanti anni aveva Adamo quando fu creato? Perché Eva fu creata da una costola e non da un'altra parte del corpo? Perché il primo uomo e la prima donna non si sono congiunti in paradiso? Se non avessero peccato gli uomini come si sarebbero propagati? Perché è diventato uomo il figlio e non il padre o lo spirito? Dio avrebbe potuto farsi uomo anche assumendo il genere femminile? Dio potrebbe assumere anche le fattezze del diavolo, o di una zucca, o di un asino? E una zucca come potrebbe predicare o essere crocifissa? Attraverso queste domande l'esistenza sensibile viene introdotta nel pensiero cristiano, e questo è un ulteriore avanzamento.

La Scolastica per Hegel è teologia, ma teologia compenetrata di filosofia, di cui riassume così gli aspetti più importanti: *la secolarizzazione, l'introduzione delle distinzioni stabilite dall'intelletto e delle relazioni sensibili entro l'ambito di ciò che, secondo la sua natura, è in sé e per sé spirituale, assoluto e infinito*³⁶.

Il medioevo, in conclusione, nonostante il dominio della religione e della Chiesa, non è affatto per Hegel un periodo di stasi del pensiero, ma un'epoca in cui il pensiero, applicandosi alla religione e introducendovi la razionalità filosofica, raggiunge risultati elevati, che preparano gli sviluppi successivi.

La visione di Hegel della filosofia medievale è inevitabilmente legata alle conoscenze disponibili al suo tempo. La moderna storiografia non identifica più il pensiero medioevale con la scolastica né

³⁶ Ivi, p. 427.

considera la filosofia medievale come una mera forma di teologia. L'immagine del medioevo risulta ora più complessa e variegata e la scolastica, con buona pace della tradizione cattolica e della *filosofia cristiana* di Gilson³⁷, è solo una parte di tale tradizione, quella che ha ragionato a partire da Aristotele. Se la filosofia medievale appare concentrata su questioni teologiche è perché si tratta dei temi condivisi e delle preoccupazioni degli uomini dotti, ma è noto che dietro le *quaestiones* sulla verginità di Maria o sulla dimostrazione dell'esistenza di Dio e di un disegno preordinato della storia, o sul libero arbitrio, si giocano i grandi temi della filosofia di ogni epoca (libertà, necessità, tempo, memoria, esistenza di un principio ordinatore del reale, principi dell'azione umana).

La visione di Hegel appare in questo senso per certi versi data, ma è funzionale al suo disegno di leggere la storia della filosofia come storia dell'esplicarsi dello spirito, quindi forse non è utile confrontarla con le moderne letture sul medioevo perché ciò che interessa Hegel è leggere ogni epoca come manifestazione dello spirito e come tappa della sua evoluzione. La sua visione è esattamente inserita nella sua epoca e Hegel cerca anche su questo una sintesi in cui la storia della filosofia è sempre filosofia della storia e viceversa.

2.3. Hegel e la storia medievale

La trattazione del medioevo come epoca storica specifica, inizia nelle *Lezioni di storia della filosofia* dalla fine del regno di Carlo Magno, con cui si conclude per Hegel il *primo periodo del mondo germanico*.

Hegel definisce il regno dei Franchi *splendore di un regno poderoso, dominio universale*. Con la fine dell'Impero carolingio si entra nel secondo periodo del mondo germanico, caratterizzato dalla *menzogna infinita* e dalla contraddizione, che costituisce la vita e lo spirito di questo periodo. Si tratta di una completa regressione politi-

³⁷ E. Gilson, *Introduzione alla filosofia cristiana*, Massimo, Milano 1982.

ca e culturale, provocata da un insieme di reazioni. La reazione delle nazioni particolari contro il dominio universale dei Franchi, che provoca la spartizione-frammentazione dell'impero. La reazione degli individui contro il potere legale e l'autorità statale, che produce l'isolamento degli individui: l'universalità dell'autorità statale svanisce e gli individui trovano protezione presso i potenti, che diventano oppressori. Si genera una condizione di complessiva dipendenza, un rapporto sociale basato sulla tutela che si sistematizzerà nella costituzione feudale. La terza reazione è quella della Chiesa, interpretata da Hegel come reazione dello spirito contro la realtà esistente, che però si fa essa stessa realtà mondana esistente: *la rozzezza mondana fu schiacciata e messa in vincoli dalla Chiesa, la Chiesa si è fatta però a sua volta mondana e ha abbandonato il punto di vista che le spetta*³⁸. Il culmine di questo periodo sono le crociate, con cui ha origine un *generale sbandamento*, condizione dialetticamente favorevole alla successiva acquisizione di indipendenza degli stati verso l'interno e verso l'esterno.

La prima reazione, con cui Galli, Normanni e Magiari frammentano la precedente unità del regno dei Franchi e si espandono occupando il territorio europeo attraverso devastazioni e saccheggi, conduce al primato di una forma politica corrispondente allo spirito dei popoli germanici in questa fase storica, molto meno razionale e forte rispetto alla monarchia Franca, una forma politica arbitraria, priva di *soggettività*, puramente esteriore, accidentale.

Il processo di formazione dello stato ricomincia da capo, come se il primo effetto dell'azione dei 'barbari' fosse stato quello di un puro azzeramento dell'unità politica precedentemente raggiunta. Le legalità e l'universalità svaniscono, anche per una scarsa inclinazione dei germanici a sottomettersi al diritto e ai vincoli reciproci che questo sancisce. Gli individui reagiscono così a un potere legale dello stato che si decompone cercando l'affermazione o la sottomissione personale. La ricerca di difesa e rifugio, in mancanza di una

³⁸ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia ...* cit., p. 302.

solida autorità statale, produce la disintegrazione dello spazio della statualità, che regredisce alla forma di possesso e signoria personale. Poiché ognuno deve difendere sé stesso, inoltre, si riscopre lo spirito guerriero, in una forma però in cui il valore militare non è più legato allo stato ma agli interessi soggettivi, come dimostra la diffusione capillare di castelli e fortificazioni.

Se l'autorità imperiale viene rappresentata in questo periodo in termini quanto mai grandiosi, con l'imperatore a capo di tutta la cristianità, gli imperatori hanno nella realtà meno potere dei principi loro vassalli. Lo stesso potere dei re si svuota, perché l'autorità è limitata dall'estensione delle terre possedute. I regni si frantumano in ducati che si frantumano in signorie. Ogni diritto svanisce di fronte ai poteri particolari e personali.

La Chiesa rappresenta la reazione dell'"universalità" a questo generale particolarizzarsi e "rinaturalizzarsi" della realtà, basata ora immediatamente su possesso, terra, forza, dominio, sottomissione, particolarità, assenza di spiritualità interiorizzata, assenza di razionalità come principio organizzatore della realtà. Il mondo è talmente attraversato dalla *nullità della propria condizione* da immaginare la sua fine imminente e l'avvento del giudizio universale. I beni donati alla Chiesa per salvarsi, la vita trascorsa in continua espiatione da un lato, la diffusione di una generalizzata dissolutezza e dilapidazione dei beni dall'altro: queste due forme opposte di comportamento individuale sono per Hegel prodotto dalla situazione di nullità politica e spirituale percepita dagli individui nei secoli seguiti al tramonto carolingio, ulteriormente rafforzata dalle cicliche carestie.

In questa situazione si potevano incontrare fra gli uomini solo disonestà, desiderio bestiale, l'arbitrio più rozzo, inganno e astuzia. La massima crudeltà si vide in Italia, nel centro del cristianesimo. Qualsiasi virtù era straniera in questo periodo, così la virtù aveva perduto il suo specifico significato: all'atto pratico essa voleva

*dire null'altro che violenza, costrizione, stupro. In pari corruzione si trovava il clero.*³⁹

Vescovati e abbazie diventano merci da scambiare. *Gli uomini più malvagi* entrano in possesso delle cariche ecclesiastiche, lo stesso seggio papale può essere venduto e occupato arbitrariamente, il papato infeuda intere nazioni. La Chiesa acquisisce il proprio massimo influsso sugli affari mondani. Questa intromissione della Chiesa nella mondanità è per Hegel anche una sorta di necessità del tempo (una reazione), la necessità per gli individui, nel disordine generalizzato, di affidarsi almeno formalmente a un'autorità spirituale. Parzialmente, la Chiesa, nella propria opposizione ad alcune forme e manifestazioni del potere secolare diventò anche un centro di resistenza all'arbitrio e alla violenza, opponendogli spesso, però, il proprio arbitrio e la propria violenza.

Il giudizio che Hegel dà della Chiesa medievale è impietoso. La Chiesa è contraddizione e scissione. L'affidamento integrale della relazione tra fedeli e Dio al clero impedisce il legame diretto degli individui con il sacro, spogliandoli di un vero rapporto, soggettivo e interiorizzato, con questa dimensione. In questo affidamento al corpo specializzato e separato dei religiosi, i fedeli sono trattati come bambini che devono eseguire ordini e indicazioni per meritare la grazia. La fede non è così in alcun modo un mezzo di libertà. La Chiesa stabilisce, i laici devono credere, il loro dovere è un'obbedienza della fede senza esame personale, senza giudizio. *E così si è fatto della fede una materia di diritto esterno e si è proceduto fino alla costrizione e al rogo.* Il fedele non è libero nemmeno nella preghiera, dove non può rivolgersi direttamente a Dio e la sua relazione con il divino è mediata dai santi. Se il rapporto tra umano e divino è completamente mediato da qualcosa che gli è esteriore, *il principio di libertà viene capovolto e l'illibertà assoluta diventa legge.*

L'unità di umano e divino è negata e gli individui, espulsi da questa unità, sono *messi di fronte ai colori più terribili degli orrori*

³⁹ Ivi, p. 308.

dell'*inferno*, a cui non possono sfuggire nemmeno con il miglioramento interiore, dal momento che il rapporto con il divino è espulso dalla soggettività, ma solo con i mezzi della grazia, la cui conoscenza però ancora una volta è detenuta da un mediatore, il confessore. La moralità di individui che seguono la vita religiosa in questa forma si esprime in azioni che non nascono dalla *buona volontà* ma sono eseguite su comando: non solo sono azioni senza spirito, ma azioni che *istupidiscono lo spirito*.

Per Hegel la morale concreta è fondata su tre principi fondamentali. Il primo è la morale dell'amore che si esprime nel rapporto coniugale. Il secondo è quello dell'attività, con cui gli individui provvedono da sé al proprio sostentamento ricavando da questo il proprio onore. Il terzo è l'obbedienza a questa morale e alla ragione, non intesa come obbedienza cieca, esecutiva e irriflessa, bensì come obbedienza scelta in quanto sentita come giusta e razionale. I tre voti ecclesiastici di castità, povertà e obbedienza sono l'esatto contrario di questi tre principi.

La chiesa medievale è costituita da questa molteplice contraddittorietà interna. Lo Stato medievale si trova in questa stessa contraddizione tra soggettività ed esteriorità, universalità e finitezza (particolarismo, arbitrio personale, ecc.). Ugualmente dilaniati dalla contraddizione sono gli individui, scissi tra la pietà, la devozione e in certi casi la santità della rinuncia ai beni mondani, la conoscenza astratta dell'assoluto rappresentato dal principio divino, da un lato, e la *barbarie dell'intelligenza e della volontà e la rappresentazione più rozza e incolta sulle cose temporali e spirituali, con il conseguente infuriare della passione*, dall'altro.

Passando all'altra polarità dialettica della lettura hegeliana del medioevo, Hegel considera però la contraddittorietà generalizzata di questa epoca una *antitesi necessaria*, che deve storicamente intervenire nella coscienza del sacro come suo opposto dialettico, nel momento in cui questa coscienza è ancora primitiva e immediata. È una contraddittorietà produttiva, produttiva come tutte le contraddizioni, ma in questo caso ancora più produttiva perché riguarda l'an-

titesi radicale tra spirito e mondo. Quanto più l'antitesi è radicale, tanto più implica una fatica superiore del *negativo* e dello *spirito* per raggiungere una nuova conciliazione nel suo rapporto con la realtà. È quindi la premessa per la ricerca di un nuovo stadio di sviluppo del pensiero e dell'organizzazione sociale.

*Quanto più profonda è la verità con la quale lo spirito in sé è in rapporto, ma senza essersi ancora afferrato come presente in tale profondità, tanto più alienato è lo spirito verso di sé proprio in codesta sua presenza; tuttavia solo a partire da quest'alienazione lo spirito guadagna la sua conciliazione autentica.*⁴⁰

Se il periodo successivo al crollo carolingio è caratterizzato dalle tre reazioni che abbiamo detto, il periodo tra il XI e il XIII secolo è caratterizzato per Hegel dal progressivo e molteplice manifestarsi di una sorta di controeazione, al contempo spirituale e materiale, da cui inizia ad articolarsi lo stadio storico-spirituale successivo, che giungerà all'umanesimo, al Rinascimento e alla modernità. È una controeazione eterogenea che avviene, coerentemente con il modo in cui il sistema hegeliano definisce il rapporto tra pensiero e realtà, sia sul terreno materiale che su quello culturale. I comuni costruiscono duomi sempre più grandi per radunarvi la comunità (e l'architettura è *sempre la prima delle arti* ad annunciare una nuova epoca). A partire dalle città costiere italiane, fiamminghe e spagnole cresce un commercio per mare che suscita a sua volta la crescita dell'industria nelle città. Le città crescono di importanza e rappresentano una reazione contro la violenza del sistema feudale. Le scienze si ravvivano con la Scolastica, le scuole giuridiche e le scuole di medicina.

Parallelamente all'illiberalità e all'asservimento dei rapporti feudali, inizia a svilupparsi e diffondersi quello che sarà uno dei principi portanti della modernità, la *libera proprietà*. Si formano leghe o confederazioni (che oggi definiremmo *corpi intermedi* tra potere pubblico e individui) tra chi coltiva terreni attigui e ci si accorda per

⁴⁰ Ivi, p. 334.

mettersi in proprio. Vengono costituite autorità locali indipendenti dal legame feudale, in grado di sostituirsi ai signori nella riscossione di imposte e di dazi, e quando i comuni si rafforzeranno compreranno o estorceranno ai signori tutti i diritti, arrivando ad avere, nelle città, una propria giurisdizione.

Crescono l'artigianato e l'industria e vengono costituite le gilde (un altro corpo intermedio). L'ulteriore crescita e rafforzamento delle città condurrà alcune di queste a costituire libere repubbliche. La realtà politica e sociale comincerà così a basarsi sulla dinamica conflittuale tra gruppi sociali diversi: nobiltà dinastica, nobiltà patrizia, cittadini ricchi, fazioni interne alla nobiltà (guelfi e ghibellini), contadini. Questo insieme di fenomeni, questa nascente eterogeneità sociale, rimette in movimento il processo storico di affermazione del principio di libertà, seppure in forma embrionale.

Parallelamente, la Chiesa rende ancora più forte il proprio dominio sugli stati, facendosi *padrona di tutti gli aspetti della vita, della scienza e dell'arte*.

In questo contesto si collocano le crociate. Hegel le interpreta come conseguenza del principio contraddittorio del cristianesimo. Il Dio cristiano è presente (in quanto in unità con la natura umana) ma presente solo come spirito, quindi è sia presente che assente. Questa contraddizione conduce il cattolicesimo a cercare il divino e le sue manifestazioni nell'esteriorità di oggetti (l'ostia) e di eventi mondani (i miracoli). Il fedele ha bisogno di sentire, vedere e collocare un divino che con la morte di Cristo è privo di presenza nel mondo. Per essere contemporaneamente trascendente e mondana, la presenza divina dovrebbe esistere nelle coscienze. Ma nel cristianesimo anche mondo e coscienza sono scissi. La ricerca della presenza del divino evolve allora nella necessità di riappropriarsi materialmente dei luoghi in cui Dio è presente come corpo. Il fatto che l'accesso ai luoghi santi e al sepolcro di Cristo sia in mano agli "infedeli" diventa insostenibile, quei luoghi vanno riconquistati. Per questo le crociate hanno come fine unificante la riconquista della terra santa, e

attorno a questo fine la cristianità trova per l'ultima volta la propria unità.

Dialetticamente, la realizzazione di questa finalità, la riscoperta del sepolcro, oltre che essere solo provvisoria, pone la cristianità ancora più gravemente di fronte alla propria contraddizione: il sepolcro è vuoto; il corpo di Cristo non può quindi reggere il legame tra il finito e l'infinito. Questo legame può essere stabilito solo dalla coscienza soggettiva. La progressiva presa d'atto di questo scacco costitutivo del cattolicesimo rappresenta per Hegel un avanzamento decisivo dello spirito nella realtà, con cui l'Occidente si distacca definitivamente dall'Oriente comprendendo il proprio principio, l'infinita libertà soggettiva.

Questo fatto, insieme alla brutalità radicale delle crociate e dei loro esiti, indebolisce dall'interno il prestigio e il ruolo delle autorità cattoliche, compreso il papa. La loro esistenza e la loro mediazione apparirà sempre meno necessaria e inizia a svilupparsi l'antitesi tra pensiero e fede. La vuotezza del sepolcro costituisce per Hegel la base simbolica del processo che condurrà alla Riforma luterana, uno dei fondamenti dell'epoca moderna.

Negli ultimi secoli del medioevo, progressivamente, lo sviluppo dell'universalità e della coscienza della libertà soggettiva si sviluppano anche nella realtà, sul terreno dello Stato, come progresso dalla signoria feudale alla monarchia. Se i principi della signoria feudale sono l'arbitrio, il particolarismo e l'esteriorità dell'autorità di singoli individui, per Hegel il principio monarchico è quello dell'autorità statale non arbitraria, in cui valgono il diritto e la legge, l'arbitrio dei singoli individui è represso ed è instaurato un sistema unitario di sovranità. L'esistenza di ceti e corporazioni e la crescita del potere della città costringono chi detiene il governo – anche se inizialmente può assumere e spesso assume e gestisce il potere con metodi e in forme arbitrarie – a legittimarsi anche attraverso il consenso. Almeno parzialmente, chi governa deve governare in nome della giustizia e dell'equità.

Gli stati ricominciano a formarsi, su base nazionale. Questo avviene attraverso tre processi: a) il signore feudale diventa padrone dei suoi vassalli indipendenti, reprime la loro autorità e si erge a solo depositario del potere; b) i principi si liberano dal rapporto feudale assumendo in prima persona la signoria territoriale; c) il signore feudale più elevato si accorda con altre signorie particolari per unificare il governo dell'insieme.

La formazione degli Stati su base nazionale è per Hegel il sorgere nel mondo secolare di un fine universale, qualcosa che ha una piena giustificazione interna, in cui il fine della convivenza comune 'supera' dialetticamente il volere, l'arbitrio e il desiderio del singolo individuo.

Questo insieme di processi, insieme alla ripresa degli sviluppi della scienza, alla fioritura delle arti e alla scoperta dell'America, conducono per Hegel il mondo e *lo spirito* verso una nuova aurora.

*L'umanità ha raggiunto il sentimento della conciliazione reale interna dello spirito e una buona coscienza nella realtà che le è propria, nella mondanità. Lo spirito umano si è messo sui suoi piedi. Si mostra qui la soggettività migliore, che avverte Dio dentro di sé, è pervasa di autenticità e dirige la propria attività a fini universali di razionalità e bellezza.*⁴¹

*Questi fatti sono da paragonare all'aurora, che di nuovo annuncia un bel giorno dopo lunghe tempeste. Questo è il giorno dell'universalità, un giorno che si segnala per la scienza, l'arte e l'impulso alla scoperta, ossia per i beni più nobili ed elevati, quei beni che lo spirito umano rappresenta come suo contenuto eterno e vero.*⁴²

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² *Ivi*, p. 336.

3. *Conclusione. Il medioevo nella concezione hegeliana della storia*

Abbiamo visto il modo in cui la logica della processualità storica è applicata da Hegel al medioevo. Tutti gli elementi che caratterizzano la sua visione dialettica del processo storico sono visibili nel modo in cui interpreta la storia della filosofia e la storia di questa epoca.

Entrambe sono rappresentate come una molteplicità di contraddizioni. Nella filosofia, come contraddizione interna al cristianesimo e tra pensiero libero e dottrina religiosa, in cui il primo si fa progressivamente strada nella seconda, fino a giungere all'antitesi radicale tra pensiero e fede. Nella realtà storica, le contraddizioni sono quelle tra spirito "brutale" dei popoli germanici e Chiesa, quindi tra *spirito* e *natura* e tra spirito e mondo, e quella interna alla vita della Chiesa, tra la sua spiritualità astratta e la sua esistenza mondana, indistinguibile dal complessivo spirito del tempo. Lo spirito dell'epoca è per secoli caratterizzato dal dominio dell'arbitrio, del particolarismo, del potere e dell'asservimento personale, della sovranità delle passioni e degli interessi immediati, della decomposizione-regressione delle forme politiche e culturali.

L'insieme delle contraddizioni si espande fino a un punto in cui queste, condensandosi, arrivano a un'insolubilità che porta progressivamente gli individui, i poteri, *lo spirito* e la storia verso la ricerca di nuove forme di conciliazione. Questo punto limite nel medioevo è costituito per Hegel dalle crociate, a partire dalle quali la realtà inizia a muoversi in senso opposto agli assetti consolidati, tanto dal punto di vista culturale che da quello storico-materiale.

La storia hegeliana, come si è detto, non è mai ferma, e anche durante fasi di arresto e regressione si muovono sotterraneamente forze e tendenze che rendono successivamente possibili mutamenti sistemici verso forme più elevate e compiute di organizzazione sociale e di pensiero, in direzione di una maggiore libertà dei rapporti sociali e del pensiero.

L'antitesi tra pensiero e fede determina le condizioni per una progressiva autonomizzazione della filosofia e della cultura (anche con lo sviluppo delle scienze) dalla religione. Nella vita religiosa, lo scacco rappresentato dalle crociate crea le condizioni per una autonomizzazione della fede dalla mediazione degli ecclesiastici, che si compirà con la riforma luterana. Sul piano materiale, il dominio degli interessi e delle passioni individuali si traduce anche (*astuzia della ragione*) nel movimento inizialmente scomposto e finalizzato al puro interesse personale di nuove forme di produzione e di gestione della proprietà, che sfocerà da un lato nell'affermazione della proprietà privata, dall'altro nella crescita economica e politica delle città e nella creazione di nuovi corpi intermedi tra potere e individui. Politicamente, il particolarismo del potere feudale sarà progressivamente subordinato alla sovranità delle monarchie, su base nazionale.

L'accumulazione e l'implosione delle contraddizioni dell'epoca medievale saranno quindi conciliate nello sviluppo di una nuova epoca storica, l'epoca moderna, che sarà a sua volta portatrice di nuove ("più elevate") contraddizioni.

Tutto ciò è per Hegel determinato soprattutto dal potere critico e autocritico della ragione, agente dialettico della *negazione* e del *superamento* delle forme storiche del reale e del pensiero, che passando attraverso momenti di arresto, regressione, conflitto e contraddizione consente all'esperienza umana di rifiutare una situazione storica data che si presenta come superata ed estranea, per costruirne, nel lungo periodo, una nuova.

La storia è per Hegel critica in azione. Critica e autocritica della ragione. Ed è critica l'idea che Hegel ha dell'interpretazione storica. Lo scopo fondamentale dell'indagine storica è infatti non la semplice descrizione e interpretazione del passato, ma la ricerca della sua razionalità, la comprensione delle tendenze fondamentali dell'azione umana e delle loro massime possibilità di sviluppo. Non si tratta cioè solo capire ciò che è stato, ma in cosa la realtà possa essere "più di sé stessa", diventare ciò che non è ancora.

L'interpretazione che fa del medioevo conferma in cosa consista secondo Hegel questa razionalità, il principio fondamentale verso cui il corso storico può tendere. Il principio è l'acquisizione della coscienza della propria libertà da parte del genere umano e la potenziale assenza di limiti, cioè di determinazioni precostituite, del pensiero.