

RECENSIONI

OMRI BOEHM, *Kant's Critique of Spinoza*, Oxford University Press, 2014, 288 pp., ISBN 9780199354801

È possibile ripensare l'idealismo trascendentale kantiano come una risposta ad un realismo trascendentale di matrice prettamente spinoziana? È possibile che quella critica indicata dal titolo dell'opera di Boehm prenda la forma di un trentennale lavoro kantiano di confronto con la filosofia di Spinoza che nella *Kritik der reinen Vernunft* ha il suo frutto più maturo?

Queste domande, soggiacenti l'intero volume, sono tese a ricostruire il valore complessivo della filosofia di Kant.

Nel quanto mai ampio e variegato panorama delle interpretazioni sull'idealismo kantiano, cristallizzata appare l'assunzione di un Kant generalmente estraneo al confronto con Spinoza, che, coinvolto *suo malgrado* – come egli stesso terrà a specificare in una lettera indirizzata a Jacobi (*AA XI*, 76-77) - nella polemica suscitata dalla pubblicazione dei *Briefe* (1785) sulla dottrina di Spinoza, sia stato costretto ad una difesa che non modificò né influenzò il senso di ciò che già nella prima edizione della *Critica della ragion pura* era stato costruito. L' A. si pone così, in primo luogo, il compito di problematizzare e stravolgere quelle ragioni che hanno condotto ad un giudizio tanto condiviso anche da interpreti illustri quali E. Cassirer, H. E. Allison, F. C. Beiser, B. Longuenesse, E. Förster: (i) lo Spinoza pre-Renaissance è un filosofo dimenticato; (ii) Spinoza non è menzionato da Kant nella prima *Critica*; (iii) Spinoza non viene mai letto da Kant; in secondo luogo, di mostrare l'evoluzione dello spinozismo kantiano dall'*Unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio* del 1763 al paragrafo sull'Ideale trascendentale, come il percorso di approdo ad una forma di spinozismo che l'A. definisce, al pari del valore delle idee della ragione, *regolativo*. In altre parole, l'ambizione dell'A. è quella di rileggere la *Critica della ragion pura* come la kantiana critica allo spinozismo, nella misura in cui lo

spinozismo, *come la metafisica*, passato al vaglio del tribunale della ragione, trovi la sua compiuta e legittima riformulazione.

Il risultato di questo intento vuole essere di rottura, non solo perché il tema del rapporto di Kant con lo spinozismo è tutt'oggi tra i meno dibattuti, ma anche e soprattutto per l'affermazione di ben determinate connotazioni metafisiche che avvicinerrebbero la filosofia kantiana al filosofo olandese molto più che a quei sistemi metafisici che si è soliti intendere quali privilegiati interlocutori dell'idealismo trascendentale – ovvero i sistemi filosofici di G. W. Leibniz, C. Wolff, A. G. Baumgarten.

Il libro, composto di cinque capitoli oltre all'introduzione, è il risultato dello studio compiuto dall'A. fin dalla sua dissertazione dottorale e da alcuni articoli pubblicati successivamente, qui presentati in forma rielaborata, di ampia ripercussione nell'ambito di critica kantiana. Riguardo a ciò, emblematico è il dibattito in seguito all'uscita in *Kant-Studien* dell'articolo di Boehm *Kant's Regulative Spinozism* (*Kant-Studien*, 2012, pp. 292-317), che ha visto, in risposta, la pubblicazione di un altro articolo di Wyrwich (*Kants Anti-Spinozismus. Eine Antwort auf Omri Boehm*, *Kant-Studien*, 2014, pp. 113-124), interamente scritto in quel «traditional kantian sense» che l'A. vuole mettere in discussione. I toni della polemica non potevano che ricalcare gli stessi toni del ben più noto illuministico *Streit* sul panteismo: attorno al lavoro (*commitment*) kantiano sul monismo della sostanza ruotano infatti altre decisive questioni – quali il significato del mondo spaziotemporalmente definito, la realtà della libertà, la fede razionale – che vanno ben al di là dell'intento di restituire fedeltà storica al rapporto tra due filosofi.

Se il *Pantheismusstreit* ebbe un ruolo per la considerazione kantiana dello spinozismo, per l'A. questo è da riscontrare nell'aver fatto di Spinoza il portavoce del *realismo trascendentale*, operazione debitrice così di quelle accuse che Jacobi rivolse all'intero illuminismo tedesco, Kant compreso. Grazie a allo stesso Jacobi, il filosofo di Königsberg avrebbe pensato lo spinozismo come «da conseguenza della metafisica dogmatica» (R 6050; la datazione della *Reflexion*, nonostante dall'A. venga posta senza dubbio nell'immediato post-*Pantheismusstreit* è però incerta; Erdmann, ad esempio, la colloca intorno al 1774, significativamente vicino alla *Dissertatio* del 1770),

affermando l'idealismo trascendentale come l'unica alternativa a questo tipo di spinozismo (*AA V*, 102), che in buona misura caratterizzò - e con coscienza da parte del filosofo, come l'A. tiene, a più riprese, a precisare - il periodo pre-critico.

Grazie all'incontro tra la prima e la seconda edizione della *KrV* con lo scritto di Jacobi, la trasformazione, già in corso in maniera indipendente, del Dio giovanile intriso di spinozismo presente nel *Beweisgrund* in un ideale della ragion pura alla luce della dottrina che l'A. definisce (seguendo il fortunato M. Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge University Press, 2001) dell'*illusione trascendentale*, si sarebbe arricchita dell'individuazione nel realismo trascendentale del proprio definitivo bersaglio critico.

La prospettiva storiografica assunta dall'A. risulta notevolmente e pregevolmente ampia; l'analisi portata avanti cerca di dare conto dell'intera opera kantiana, così che scritti pre-critici, riflessioni, lezioni, e le tre critiche si ritrovano insieme nella ricostruzione della risposta kantiana allo spinozismo. Ma non è solo il punto di vista kantiano ad essere accolto: l'A. cerca infatti costantemente di costruire un ipotetico dialogo tra l'idealismo trascendentale e la filosofia di Spinoza in quanto tale, spingendosi, senza troppe reticenze, oltre quello che coordinate di tipo storico permetterebbero. In tal modo, nozioni spinoziane quali quelle di *causa sui*, libertà, necessità, tutto mondano, si trovano costantemente messe sul tavolo di un confronto che non poteva darsi, nel tentativo di vagliare l'efficacia della proposta kantiana rispetto alla filosofia di Spinoza.

Dopo la breve introduzione, in cui l'A. espone positivamente il proposito dell'opera, nel primo capitolo (*The One Possible Basis, the Ideal of Pure Reason and Kant's Regulative Spinozism*) l'indagine inizia con un commento alla prova fornita da Kant nel *Beweisgrund*, facendo emergere quei tratti che caratterizzano la *struttura* spinozistica dell'essere necessario kantiano, per il quale gli enti finiti non godono dello *status* di sostanze separate.

Secondo l'A. l'argomento kantiano non sarebbe che un calco dell'argomento della metafisica dogmatica, ovvero nient'altro che l'applicazione del principio di ragion sufficiente, per il quale

partendo dal concetto di possibilità si conclude a *qualcosa* che esiste in maniera necessaria.

I caratteri di dipendenza dal contesto e di relatività della possibilità materiale, vengono letti dall'A. alla luce del tentativo kantiano di trovare un qualche principio di *riferimento all'esistenza*, garante della possibilità non meramente logica del reale; secondo lo schema rivenuto nell'argomentazione di Kant, tale possibilità deve essere *data* in qualcosa di attualmente esistente, ovvero nell'unico essere necessario; più esplicitamente, il riferimento all'esistenza è in senso proprio ciò che deve essere garantito da qualcosa di esistente. La separazione kantiana tra possibilità materiale e possibilità formale (*AA II*, 77), separazione che secondo la critica tradizionale veniva ricondotta all'influsso esercitato su Kant da Crusius contro Leibniz e Wolff, e la dipendenza della seconda dalla prima impongono che la possibilità interna (ovvero quella consistente in un elemento materiale e formale insieme) contenga in sé la necessità dell'esistenza di qualcosa. L'essere necessario, fondante tutte le possibilità, tutte le relazioni e tutte le interrelazioni, è così giustificato con il principio di ragion sufficiente (p. 24). Kant non fornirebbe una chiara spiegazione del *modo* in cui l'essere necessario fonda la possibilità tutta, e il Dio del *Beweisgrund* sembrerebbe essere nient'altro che quell'*ens realissimus, Inbegriff aller möglichkeiten*, di cui ogni determinato è limite: la conseguenza panteistica e monistica di una tale concezione non può che mostrarsi evidente.

È un innegabile merito dell'A. la volontà di scongiurare la riduzione della confutazione delle prove dell'esistenza di Dio ad un ruolo marginale rispetto alla determinazione della svolta critica, quasi fosse un suo corollario. Nella lettura fornita, infatti, la confutazione kantiana delle prove dell'esistenza di Dio non può essere considerata completa senza tener presente la trasformazione kantiana del suo vecchio argomento pre-critico, nonostante tale trasformazione non trovi nella *KrV* il suo posto tra le altre tre prove confutate.

Esprimere la possibilità materiale come il *contenuto del pensiero*, l'*elemento reale* del giudizio, così come viene fatto nel *Beweisgrund* (*AA II*, 77), e fondare tale possibilità in un essere necessario inteso come Sostanza assoluta è l'operazione richiesta da ogni

tipo di *realismo*; secondo l'A., è propriamente nella quarta antinomia che Kant muoverà contro il realismo trascendentale: passarvi attraverso significa giungere a quella confutazione, rappresentata dall'Ideale trascendentale, e dello spinozismo e dell'argomento del *Beweisgrund*.

Come la Sostanza spinoziana, l'Ideale kantiano sarebbe il *Grund* di tutte le realtà, che precede le parti senza essere riducibile alla somma di esse; diversamente da Spinoza - e per questo l'Ideale kantiano viene dall'A. definito una forma di spinozismo regolativo - esso può essere solo pensato razionalmente, ma non conosciuto teoreticamente (p.49), a favore di interessi morali che giustificano tale assunzione soggettiva. Il significato di questa negazione teoretica per far posto alla fede (come esplicitato nella Prefazione B, post-*Pantheismusstreit*) viene analizzato nel quinto e ultimo capitolo (*Radical Enlightenment, the Pantheismusstreit, and a Change of Tone in the Critique of Pure Reason*); nello stesso capitolo si trova la ricostruzione del contesto storico della polemica e la negazione della tesi per cui essa abbia il valore di riscoperta dello spinozismo.

Il secondo (*The First Antinomy and Spinoza*) e il terzo capitolo (*The Third Antinomy and Spinoza*) servono in generale all'A. come nerbo probante del riferimento kantiano a Spinoza nella *KrV*; gli obiettivi che intende perseguire sono però due: i) mostrare come Kant nella prima e nella terza antinomia, riguardo all'infinità del mondo nel tempo e nello spazio e al problema dell'ordine necessario della natura che negherebbe la libertà, abbia di mira la metafisica di Spinoza, *piuttosto che* quella di Leibniz; ii) esplicitare il motivo per cui è possibile considerare questi riferimenti lontani dalla genuinità del pensiero di Spinoza, il quale può pertanto essere riguardato come una sfida ancora aperta alle antinomie.

L'abbandono dell'analisi prettamente storico-filosofica fa sì che nel quarto capitolo (*The Causa Sui and the Ontological Argument, or the Principle of Sufficient Reason and the Is-Ought Distinction*) l'A. possa servirsi delle posizioni kantiane e spinoziane al modo di proposte diverse riguardo a quell'unica esigenza di fare di tutte le cose un tutto organicamente organizzato che solo una ragione finita può sentire propria. Un ipotetico confronto viene così attuato interamente attorno al principio di ragion sufficiente, nella versione fornita dal razionalismo e dall'idealismo trascendentale,

riformulato, alla luce di quel principio, come *razionalismo critico*. Dopo aver dimostrato la connessione della confutazione della prova ontologica con la risposta kantiana al mondo senza contingenza di Spinoza e della metafisica dogmatica in generale (p.170), l'A. afferma che può considerarsi valido per Kant l'argomento di Della Rocca (p.180), per il quale proprio il principio di ragion sufficiente è indice della nostra *razionale* credenza nella contingenza delle cose: «il nostro razionale richiedere che ciò che accade accada per una ragione è alimentato dall'assunzione che le cose sarebbero potute andare diversamente» (p. 174).

Se da un lato il razionalismo risulta aver ampliato i suoi confini storici (da Cartesio, passando per Spinoza, fino a comprendere Kant), dall'altro esso designa per l'autore un generale e meta-storico atteggiamento filosofico. In ultima analisi, nella proposta dell'A., qualsiasi razionalismo (nel senso allargato del termine) è incapace di giungere ad una dimostrazione teoretica del suo proprio principio, quello di ragion sufficiente; la forma che esso può e deve dare a se stesso risulta, invece, essere quella di un decreto normativo (pp. 182-183).

Dinanzi ad un lavoro dalle ambizioni così grandi e molteplici, chiedersi non solo se sia riusciti a perseguire gli scopi ma se questi potessero aver ragione di comparire insieme in un'unica indagine appare doveroso.

Sia per i dubbi sulle letture tradizionali sia per l'aver evidenziato luoghi kantiani insieme così cruciali e così poco considerati da quelle stesse letture, l'opera si presenta di notevole interesse. Nonostante ciò, i punti deboli dell'argomentazione, alcuni derivanti proprio da quell'esigenza di ampiezza che l'A. si è autoimposto, restano tanti, e rischiano di gettare ombre sul valore dell'opera.

Questo il primo che qui si vuole esporre: era proprio necessario assumere l'immagine di Spinoza in maniera indipendente? Seppur si danno evidenze testuali di un interessamento kantiano allo spinozismo prima del *Pantbeismusstreit*, non vi è ragione di considerare ciò che Kant pensava del filosofo olandese astratto non solo dall'immagine che ne aveva l'illuminismo tedesco, ma da quei legami con la dottrina leibniz-wolffiana. Includere lo spinozismo nella critica kantiana al dogmatismo, invece che tentare di dimostrare un rapporto esclusivo, avrebbe quanto meno tolto l'A.

dall'imbarazzo di dover costantemente cercare giustificazioni della scelta kantiana di rivolgersi allo spinozismo in quanto tale *piuttosto che* a Leibniz, a Wolff o a Baumgarten.

Il secondo è questo: seppure si ammette la struttura dell'ideale trascendentale come una rivalutazione della struttura della sostanza spinozistica, qual è il significato di questa rivalutazione per le altre parti della *KrV*? La ricostruzione del significato dell'idealismo trascendentale non può darsi senza dedicare almeno parte dell'argomentazione all'analisi dell'appercezione trascendentale e alla riformulazione dell'ontologia in generale, soprattutto se si vuole dare un'interpretazione del concetto del più reale tra gli enti; ciò avrebbe reso la lettura di Kant come filosofo dello spinozismo regolativo o razionalismo critico quanto meno più complessa.

Nonostante le intenzioni dichiarate - sebbene ciò non costituisca mai un'obiezione riguardo al giudizio su un'opera - alla fine della lettura di *Kant's critique of Spinoza*, l'immagine kantiana che emerge è ben lontana dall'essere nuova. Paradossalmente, la pregiudizievole, e mai nemmeno dichiarata, assunzione di coordinate entro le quale far muovere un Kant marcatamente dualista, rimane il difetto maggiore del libro di Boehm.

Per concludere, all'A. poteva essere richiesto più coraggio, ovvero l'elaborazione di quel significato ampio di razionalismo avrebbe potuto fungere da proposta teorica sotto l'egida della quale interpretare Kant, Spinoza o altri; a quel punto, però, il libro si sarebbe presentato in forma molto diversa, a cominciare dal titolo.

(Giovanna Luciano)

LUIGI RUGGIU, *Lo spirito è tempo. Saggi su Hegel*, Mimesis Edizioni, 2013, 542 pp., ISBN 978-88-5750-701-9

Inserendosi consapevolmente in uno dei dibattiti di più lunga data e di più complesso impatto nella storia degli studi hegeliani, il volume affronta la quasi totalità della produzione di Hegel – dagli scritti jenesi sino alle più tarde lezioni sulla filosofia della

storia, attraversando in particolare la filosofia della natura, la *Fenomenologia* e la logica – nel riuscito intento di esplicitare le varie, produttive e spesso tra loro contraddittorie sfaccettature del paradosso – parzialmente enunciato dal titolo – che ne costituisce la tesi di fondo: lo Spirito è tempo, il tempo è eterno.

L'indagine di Ruggiu costituisce così un importante tassello nel quadro di una recente, rinnovata attenzione – italiana e internazionale – per la speculazione hegeliana sul tempo, che ha spesso saputo coniugare un approccio storico-filologico a autonomi tentativi teorici (ne sono esempi A. Nuzzo, *Memory, History, Justice in Hegel*, W. Griesser, *Geist zu seiner Zeit: mit Hegel die Zeit denken*, C. Bouton, *Temps et Esprit dans la philosophie de Hegel*): in questa direzione e con una simile ambizione si muove anche l'A. del presente volume, il quale, nel ribadire con efficacia alcune tesi interpretative fondamentali della bibliografia di settore, propone una prospettiva originale di comprensione del problema. Grazie a una solida competenza e a una profonda riflessione sul tema, elaborate nel corso di numerose ricerche precedenti – da Parmenide a Agostino, da Aristotele a Heidegger passando per Spinoza, per citare solo i pensatori che più ricorrono nel volume in oggetto –, l'A., senza per questo venir meno a un continuo confronto con un ampio ventaglio di posizioni della *Hegelforschung*, riesce infatti a interrogare il testo hegeliano da un punto di vista teorico proficuamente eccentrico rispetto alle dispute di stampo specialistico, a collocare la problematica del tempo nel grande contesto storico e metafisico che le compete.

Proprio muovendo da una constatazione storico-concettuale, dal riproporsi di un'aporia parmenidea e di una tematica spinoziana, Ruggiu pone infatti i termini della questione che informa i vari saggi componenti il libro, ognuno dedicato a un diverso aspetto del pensiero di Hegel: il concetto del tempo si presenta come inevitabilmente paradossale. Se ciò è tradizionalmente dovuto alla sua "connessione" con il non-essere, alla almeno apparente impossibilità di definire le tre dimensioni, in Hegel, che pensa spinozianamente "la totalità della sostanza come eterna" e che, come Spinoza, non può venir meno al «venerando principio dell'*ex nihilo nihib*», la concezione del tempo è imperniata sull'unità

di finito e infinito; il tempo può pensarsi solo come eterno e l'eternità solo come temporale (pp. 18, 22).

A tale tema si affianca nel volume, non immediatamente esplicitata ma fondamentale nell'impianto della ricerca – soprattutto per i capitoli a proposito del giovane Hegel, del periodo jenese e della *Fenomenologia* –, la riflessione su un altro nodo teorico della filosofia hegeliana, anch'esso già affrontato dall'A. in alcuni suoi lavori precedenti e anch'esso al centro negli ultimi decenni di un importante dibattito, di cui l'A. è di nuovo profondamente avvertito: la determinazione sociale come modo privilegiato della comprensione della realtà della ragione.

I due nuclei speculativi (l'ossimoro di una temporalità eterna e la dimensione sociale della sua comprensione/soluzione) si intersecano infatti lungo tutto il lavoro, il quale può così in genere intendersi, in quello che ne costituisce il tratto di maggiore originalità teorica, come un tentativo di mostrare l'implicazione reciproca delle due problematiche e, allo stesso tempo, di provarne la validità nel confronto con molte delle questioni classiche nell'interpretazione di Hegel (il rapporto tra tempo naturale e tempo storico, l'alienazione dell'idea nella natura, la posizione ontologico-sistemica della storia universale, la relazione tra metafora e concetto).

Assunto un simile complesso come filo conduttore dell'interpretazione, l'A. si dedica in primo luogo agli scritti giovanili, attraverso l'analisi dei quali instaura un legame diretto tra la critica alla «natura umana in quanto *purus*» – che Hegel riscontrebbe in Kant –, la speculazione sulla totalità come intrinsecamente finita-infinita, temporale-eterna, e la riflessione politico-morale: la *Vereinigung mit der Zeit* sarebbe così da intendersi come un primo tentativo in direzione del superamento di una dicotomia tra l'eternità dell'essere e il fluire del tempo (pp. 38, 44).

In questa direzione vengono letti anche lo scritto sulle orbite dei pianeti e la produzione francofortese – il *Systemfragment* in particolare –, nella quale l'A., scorgendovi sottotraccia una critica a Fichte, individua una risposta al medesimo problema.

Volgendosi alle varie versioni del sistema jenese, l'A. sottolinea quindi in primo luogo la funzione strutturante del paradosso del tempo per il pieno affermarsi della stessa nozione di assoluto

– interpretato inizialmente come divenire (p. 112) –, e mostra in secondo luogo, instaurando un intenso dialogo tra la nozione aristotelica di *energeia*, la speculazione platonico-plotiniana sull'*ekstasis* e la dialettica hegeliana, come tale divenire richieda, in quanto unità di finito e infinito, di essere pensato come un «uscire da sé», una «distensione» (pp. 113, 124).

In tale quadro di estrinsecazione del concetto devono così distinguersi diversi modi della temporalità: il tempo della natura, piatto e ripetitivo, e il tempo dello spirito, nel quale si sviluppa una forma storica del mutamento, si articolano ognuno secondo una propria logica specifica. Ma l'interazione tra vari piani ontologici della temporalità ricostruita dall'A. è ulteriormente definita: le determinazioni temporali, «depurate dall'aspetto rappresentativo del movimento», sono a loro volta espresse nelle categorie logiche (p. 177). Il tempo esprime quindi «lo stesso movimento di autosoppressione del finito nell'infinito» che è esposto come «rapporto semplice» nella dimensione logica (pp. 180, 181).

Dai *Systementwürfe* Ruggiu estrapola anche, mostrandone le importanti implicazioni teoretiche, la tesi hegeliana che dà il titolo al volume: «lo spirito è tempo». Il senso di tale tesi è per l'A. almeno duplice; in primo luogo, quella tra spirito e tempo è una eguaglianza asimmetrica: «[tale proposizione] nel mentre ci dice che nel tempo, che è l'altro dello spirito, occorre insieme che lo spirito (e noi) vediamo lo spirito come altro e come sé, nel contempo pone in rilievo la differenza che sussiste tra lo spirito e il tempo. Infatti il tempo [...] è lo spirito ma solo nel suo esserci e come esserci». In secondo luogo, la proposizione hegeliana indica per l'A. il movimento logico-sistematico della posizione assoluta dello spirito: «[lo spirito] è assoluto sia in quanto pone ogni cosa finita nel tempo e quindi nella negazione, ma anche in quanto esso stesso esprime sempre e soltanto il proprio tempo» (p. 195).

È però con la *Fenomenologia* che si chiude il quadro teorico ricostruito da Ruggiu nell'elaborazione giovanile di Hegel: in essa emerge infatti completamente la natura spirituale e sociale dell'assoluto hegeliano prefigurata dagli scritti anteriori. Sulla scorta delle recenti ricerche di ambito anglosassone, ma giustamente e significativamente recuperando anche il lavoro precursore di Masolo, si mostra infatti come l'affermarsi dello spirito si svolga in

una dimensione intrinsecamente sociale, la quale è imprescindibile per la comprensione-realizzazione dell'assoluto (pp. 321-327).

La prospettiva generale adottata, per la quale la *Fenomenologia* è da intendersi come la scienza del progressivo dispiegarsi dell'assoluto, per cui «il tempo non costituisce un tema fra gli altri della *Fenomenologia*, quanto la struttura portante e il significato stesso dell'opera» (p. 284) conferisce però una particolare coloritura a tale tesi interpretativa: il movimento dello spirito che si pone assoluto e sociale coincide con il movimento della «liberazione dal gogo del tempo» (pp. 286, 287).

Come è da intendersi tale liberazione? Da un lato comprensione della finitezza come necessaria alterità dell'assoluto, dall'altro affermarsi del tempo storico: «quella che viene chiamata la negazione e il togliimento del tempo, in realtà fa riferimento soltanto ad 'un certo tipo' di tempo, quello appunto 'naturale'» (p. 346).

L'uguaglianza paradossale tra spirito e tempo è così ulteriormente determinata: lo spirito non solo si muove in una dimensione genericamente temporale, ma si costituisce essenzialmente, intrinsecamente, come storico.

È l'*Erinnerung*, in un tale quadro, la modalità specifica di formazione della storicità dello spirito: tramite tale attività il passato è vivificato e operante e lo spirito si libera dalla naturalità, appropriandosi dell'esistenza finita.

Se la storia costituisce quindi la forma e l'ambito nei quali lo spirito consegue la propria liberazione dalla temporalità, riconfigurando il tempo naturale, la filosofia della storia hegeliana assume un ruolo fondamentale: Ruggiu si dedica in primo luogo a confutare una lunga serie di veri e propri luoghi comuni su questa controversa sfera del pensiero di Hegel, mostrandone secondariamente la rilevanza nella comprensione del nodo teorico eternità-temporalità.

Da questo punto di vista, egli sottolinea così che, per quanto la storia conservi un «carattere contingente» (p. 401), essa rimane in ultima analisi «la manifestazione della ragione» e come quindi sussista «una piena corrispondenza tra la struttura della ragione e il suo realizzarsi ed esporsi nella storia» (p. 404). Conseguentemente, Ruggiu individua una netta cesura tra la ricerca storica empirica e la filosofia della storia: mentre la prima si occupa solo

esteriormente del dato e della contingenza, la seconda implica necessariamente un riferimento alla logica, «che costituisce la vera ‘struttura’ della storia», e al concetto, che «opera come sfondo – cioè fondamento – degli eventi» (p. 392).

Quale però in definitiva il nucleo teorico-speculativo da cui origina e sul quale si fonda la reciproca l’implicazione di tempo e eterno o, in termini più determinati, di storia e logica?

La risposta di Ruggiu passa ancora una volta in larga parte per la produzione giovanile e jenesa: nel superamento delle posizioni di Fichte e Schelling, Hegel sembra innanzitutto pensare una peculiare nozione di eternità; il «senza tempo [...] non ha nulla a che fare con lo stesso tempo» ma esclusivamente con «il tempo in quanto totalità che comprende ed esaurisce in sé le singole dimensioni del tempo» (p. 446).

Questa nozione dell’eterno – che si sviluppa a partire da questioni di stampo plotiniano: «Perché esiste il tempo, dal momento che l’eternità basta a se stessa? O: perché il tempo “non è rimasto come non tempo nella pura ‘anteriorità’ dell’eternità, ma è caduto (*exépeve*) dall’eternità?» (p. 438) – permette ad Hegel di superare il «dualismo platonico» tra trascendente eterno e essere dato: «Questi due ‘mondi’ sono unificati dal concetto hegeliano di spirito, che permane uno e unitario sia che si ponga come in sé nelle idee, e quindi nella dimensione della logica, sia che si ponga come altro da sé nella dimensione della natura e dello spirito reale» (p. 444).

Ma non solo: se, come testimoniato dagli scritti francofortesi, la filosofia è una delle forme di espressione della vita – la quale rimane incomprensibile all’intelletto –, il più tardo pensiero hegeliano non abbandona un imprescindibile riferimento alla «metafora della vita», che costituisce «una sorta di serbatoio essenziale di significati dal quale attingere per risolvere problemi altrimenti irrisolvibili» (p. 478), tra i quali quello del rapporto finito-infinito (e quindi, per l’A. tempo-eternità). A tale metafora Ruggiu conferisce un ruolo decisivo, originario per l’intera architettura hegeliana, interpretandola decisamente come «metafora assoluta»: «non si tratta allora di metafora come forma di conoscenza legata alla rappresentazione che potrà essere successivamente superata nella razionalità del concetto, ma di ‘metafora assoluta’ in quanto essa

esprime elementi che sono irriducibili alle proprietà della logica e del concetto» (p. 477). Grazie ad essa, Hegel può infine pensare la vita dello spirito come il tutto organico, eterno e temporale: «la contingenza e l'accidentalità viene soppressa, e necessariamente logica e storia coincidono» (p. 495).

Un'opera che, come questa, ambisce ad interrogare il cuore speculativo della filosofia di Hegel e riesce a instaurare un dialogo squisitamente teoretico con la riflessione antica e moderna sul tempo, attraversando in dettaglio gran parte della produzione hegeliana, confrontandosi con profitto con una grande varietà di posizioni della letteratura scientifica – italiana e internazionale, più e meno recente – merita senz'altro una discussione approfondita e un'attenta analisi. Spiace allora davvero dover notare preliminarmente che il volume soffre in genere di una certa trascuratezza formale: al di là dei numerosi errori di stampa, non sono infrequenti le citazioni inesatte (un esempio a p. 194), non o erroneamente attribuite (ad esempio pp. 325, 395) e le ripetizioni, anche di interi paragrafi (ad esempio pp. 72 e 82, nel medesimo capitolo). La mancata esplicitazione dei criteri di citazione dei numeri di pagina e la loro non uniformità (talvolta dall'italiano, talvolta dal tedesco, talvolta da entrambi) rendono inoltre particolarmente macchinoso il confronto con le fonti, tanto più che per tutte le opere filosofiche che non siano quelle di Hegel, ma in alcuni casi anche per queste ultime (ad esempio p. 417), sono adoperate abbreviazioni assenti nella tavola riassuntiva e non altrimenti sciolte. Infine, la mancanza di una bibliografia e di un criterio univoco per i riferimenti in nota indebolisce parzialmente il peraltro pregevole lavoro di discussione con un ampio spettro di interpreti.

Al di là di questo aspetto, numerose e importanti sono le tesi avanzate dall'A. che, attinenti il nucleo stesso della filosofia hegeliana, meriterebbero una discussione più approfondita: dalla grande rilevanza attribuita alla produzione jenesa per la lettura complessiva del pensiero hegeliano, al ruolo fondante della socialità dello spirito per la concezione logico-speculativa del tempo, alla identificazione del problema della temporalità con quello logico dell'infinità, al superamento della logica concettuale in quella metaforica, alla soppressione dell'accidentalità, alla stessa

metodologia teorico-comparatistica che fa dialogare sulle medesime tematiche autori tra loro distanti.

Vi è però almeno una questione, direttamente relativa all'impostazione generale del lavoro, che si può qui sollevare: se il volume, grazie ad un punto di vista per così dire esterno, ricostruisce con efficacia il senso della rottura epistemico-metafisica di Hegel nei confronti della tradizione, il carattere apparentemente inconcepibile della contraddizione come momento di unità tra finito e infinito; esso, in virtù dei propri presupposti, nella sottolineatura continua della paradossalità del pensiero hegeliano, pare tuttavia riproporre, all'interno del sistema, la medesima dicotomia che intende superare, separando nettamente una 'dimensione logica', in sé compiuta, e una dimensione storico-naturale, da essa fondata. Nata nel paradosso, la filosofia hegeliana sembra mirare oltre ad esso.

(Guglielmo Califano)