

Dello stesso Cesa è la *Bibliografia degli scritti di Giorgio Tonelli* (pp. 186-204), che conclude il volume: è un'integrazione di quella già pubblicata nel 1980 sul «Giornale critico della Filosofia italiana». Essa costituisce non solo un giusto omaggio alla statura scientifica dello studioso immaturamente scomparso, ma anche un utile repertorio bibliografico per quanti fanno oggetto delle loro ricerche l'illuminismo europeo e la sua genesi nell'età moderna.

BRUNO BIANCO

MARIO PAGANO, *Hegel. La religione e l'ermeneutica del concetto*, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli 1992. Un volume di pp. 245.

La monografia di Pagano indaga la filosofia della religione di Hegel alla luce della nuova edizione dei corsi berlinesi sul tema curata da W. Jaeschke e pubblicata dallo Hegel-Archiv nel 1983-85. Come è noto, la principale novità di questa edizione è consistita nel pubblicare in successione cronologica i singoli testi dei corsi tenuti da Hegel, che nelle precedenti edizioni erano rifusi insieme. È evidente il valore di tale scelta, che ha consentito di fare emergere l'evoluzione dell'ultima elaborazione hegeliana. Il saggio di Pagano si propone di pensare, alla luce dell'edizione di Jaeschke e degli esiti più avanzati della *Forschung* hegeliana, i nodi ancora vivi della filosofia della religione di Hegel, cercati nel continuo intrecciarsi — all'interno dei corsi berlinesi indagati — del nesso, «fluidico e ogni volta rinnovato, tra la logica e il contenuto» (p. 10); in particolare, secondo l'A., «l'elemento decisivo, che definisce la posizione di Hegel, è che egli ha visto con grande lucidità, nella situazione religiosa moderna, un nodo che non si poteva eludere: i fili con cui questo nodo è intrecciato sono da una parte l'autonomia del soggetto, ch'è una conquista della modernità, dall'altra il valore assoluto del contenuto offerto dalla tradizione religiosa. Hegel ha ritenuto di risolvere la questione mantenendo i due elementi in tutta la loro portata, e così congiungendoli insieme» (p. 11). Individuando in ciò il motivo del perdurante interesse dell'elaborazione hegeliana sul rapporto tra filosofia e religione, l'A. dichiara inadeguate le classiche interpretazioni di destra e di sinistra, recentemente riformulate rispettivamente da Theunissen e Jaeschke, in sintonia con la posizione di Fackenheim: questo esponente del pensiero ebraico contemporaneo, «riconoscendo di non poter riaffermare oggi la sintesi hegeliana, ha proposto alla filosofia il compito di mantenere la tensione tra i suoi elementi, e cioè il radicamento esistenziale concreto e d'altra parte l'apertura universale della ragione» (p. 12).

L'indagine di Pagano prende le mosse dalle obiezioni di due pensatori contemporanei a Hegel: Schelling, la cui critica alle posizioni hegeliane in questo ambito costituisce un punto di riferimento quasi obbligato, ed il meno noto teologo cattolico Staudenmaier, cui è dedicata l'ultima parte del libro; questi è assunto ad espressione della volontà di apertura della teologia cattolica tedesca nella prima metà del XIX secolo, e da tale punto di vista sarebbe anzi stato interessante tentare un confronto tematico con l'analoga operazione culturale effettuata dal nostro, purtroppo dimenticato, Gioberti: «Questo spirito di apertura, di ampia ricerca, non durerà tuttavia a lungo nella teologia cattolica tedesca: la seconda metà del secolo conoscerà, con l'avvento della neoscolastica, un nuovo irrigidimento e una minore apertura di orizzonti» (p. 188).

L'A. raccoglie le critiche dei due pensatori tedeschi intorno a tre punti principa-

li: la deduzione della realtà dal concetto, la concezione dell'assoluto come risultato, l'interpretazione immanentistica della storia religiosa dell'umanità. L'acuta lettura che Pagano dà dei corsi berlinesi sulla religione mostra invece che tali critiche nascono da un'eccessiva semplificazione del pensiero hegeliano, che in essi segue in effetti due prospettive complementari, il dimostrare ed il descrivere; esso infatti si attiene tanto all'istanza dell'analisi critica quanto a quella del rilievo fenomenologico (cfr. p. 34), anche se è innegabile che l'itinerario hegeliano attesta il progressivo prevalere del primo momento sul secondo, senza però mai soppiantarne del tutto. La reciprocità e coappartenenza di questi due momenti è uno dei cardini della monografia, che si discosta così dalla tesi di Jaeschke, secondo cui nel concetto hegeliano di religione vale solo il lato dimostrativo, mentre è più vicino alle posizioni di Heede e Greco, volte ad individuare come elemento costitutivo della filosofia della religione di Hegel il nesso tra piano empirico e piano speculativo (cfr. p. 69). Attraverso un approfondito esame del tema della deduzione speculativa, così come si presenta nel corso del 1824, l'A. riesce validamente a dimostrare che «la visione demitizzante della religione che Schelling attribuisce a Hegel [...] non appartiene a Hegel» (p. 77), ma è anzi da questi efficacemente confutata. Infatti in questo corso Hegel afferma, più chiaramente e puntualmente che altrove, che la verità è sempre presente nella storia delle religioni, e che d'altra parte essa è raggiunta e adeguata pienamente in una sola religione, quella assoluta» (ibid.). Anche l'accusa di panteismo, su cui si incardina la critica di Staudenmaier, è respinta da Hegel nelle *Vorlesungen*: «il panteismo comporta la tesi che le singole cose, come pure il singolo soggetto, nella loro immediatezza sono divini, mentre la prospettiva di Hegel, che esige il superamento della sfera immediata, rappresenta precisamente il contrario di quella posizione. Essa anzi si accorda, secondo il filosofo, con i contenuti profondi e più speculativi della religione cristiana, come la dottrina della grazia e della presenza dello Spirito Santo nella comunità dei credenti: e non è un caso che proprio quei teologi, che accusano Hegel di panteismo, non siano poi in grado di dare una spiegazione adeguata di quelle dottrine» (pp. 78-79). Anche la critica di Schelling e Staudenmaier alla concezione hegeliana dell'assoluto non trova riscontro nella lettura dei corsi berlinesi proposta da Pagano, che evidenzia bene la presenza in quella di una dimensione relazionale, scaturente dall'ineludibile riferimento dell'assoluto alla realtà empirica (cfr. p. 102). Ma ciò che giustamente preme all'A. è soprattutto mostrare il persistente valore dei molti argomenti che le lezioni berlinesi offrono contro le concezioni riduttive dell'esperienza religiosa, e che evidenziano la profonda discontinuità tra Feuerbach e Hegel su questo piano: «La religione per Hegel non è una provincia separata, un terreno sacro delimitato e protetto dal mondo profano, ma è un prisma che concentra e rifrange in sé tutta la ricchezza dell'esperienza del mondo. Tutti i corsi di filosofia della religione si aprono con una breve considerazione che presenta in forma accessibile e discorsiva questo punto, ed è forse l'unica parte che permane invariata in tutte le diverse esposizioni: l'esperienza della religione è il fine ultimo e vero di per sé, in cui tutti gli altri fini confluiscono e trovano il loro appagamento e la loro ultima dimensione; così in tutti i popoli la religione è vissuta come la "domenica della vita", una domenica che prende sangue e concretezza dall'esperienza degli altri giorni, e insieme conferisce senso alla vita che in essi si conduce» (p. 104).

Sotto il profilo teoretico, il tema più approfondito nel libro è quello del rapporto tra logica e filosofia della religione: contrariamente alla nota tesi di Löwith, secondo cui la seconda non sarebbe che la traduzione essoterica della prima, l'A. mostra validamente come le lezioni berlinesi, soprattutto quelle del 1824 e 1827, non

confermino affatto questa interpretazione, giacché attestano l'integrarsi reciproco del momento logico-argomentativo con quello ermeneutico, la complementarità dell'istanza della concretezza della penetrazione storica con quella dell'universalità. Se è la logica che delinea il concetto di Dio, è solo la filosofia della religione che giunge a conoscerlo nella sua realtà, quale spirito manifestantesi nella religione (cfr. pp. 158-159): «[...] il Dio universale della logica si dimostra veramente universale solo qui, nella filosofia della religione, perché qui si congiunge con l'estremo dell'esperienza della finitezza» (p. 172).

Insomma, l'interpretazione che Pagano dà delle *Vorlesungen übër die Philosophie der Religion* confuta persuasivamente il consolidato stereotipo, ancora presente nella critica hegeliana, della riduzione della religione a mera esemplificazione della filosofia, dimostrando che il rapporto tra i due poli nel pensiero hegeliano si presenta come eminentemente dialettico, come un'identità dell'identità e della non identità (cfr. p. 177). Per Pagano il vero limite del sistema hegeliano si trova più a monte, nel coscienzialismo, che si specifica come la tensione a rendere trasparente la realtà. Contro questa volontà di dominio che attraversa la filosofia di Hegel, l'A. fa opportunamente reagire l'istanza ermeneutica tipica del nostro secolo, che afferma la non trasparenza della realtà all'autocoscienza, e dunque la non originarietà dell'autocoscienza, insieme alla sua costitutiva finitezza che la rende incapace di porre se stessa e di elevarsi all'assoluto (cfr. pp. 179-180).

In conclusione, ci sembrano validamente elaborate, e contenutisticamente condivisibili, sia la *pars construens* che la *pars destruens* della lettura hegeliana contenuta nel libro.

SANDRO MANCINI

MASSIMO NARDI, *Pensare nella verità. L'itinerario della ragion dialettica in Th. W. Adorno*, Ed. Studium, Roma 1993. Un volume di pp. 350.

Può sembrare strano che un libro dedicato alla rivisitazione dei temi centrali della speculazione di Theodor Wiesengrund Adorno venga intitolato *Pensare nella verità*. Per molti, sia che condividessero le suggestive analisi della *Dialettica dell'illuminismo*, dei *Minima moralia*, della *Dialettica Negativa*, della *Teoria estetica*, sia che non le condividessero, il pensatore ebreo-tedesco fu il campione non solo dell'antiideologismo, ma anche dell'«anti-sistema», lo strenuo oppositore di ogni «sistema della verità»; fu il sostenitore di una concezione della ragione tanto pronta a demolire ogni falsa certezza quanto incapace di stabilire un qualsivoglia positivo rapporto alla verità.

Il volume che ora Massimo Nardi dedica al concetto di ragione proprio di Adorno, titolandolo appunto *Pensare nella verità*, vuole rimettere in discussione questo punto centrale della speculazione adorniana. Ponendo particolare attenzione ai primi scritti di Adorno e poi alle maggiori opere della maturità, il Nardi propone una lettura del discorso adorniano da un lato molto attenta alle sue scansioni interne, alle sue fonti ed ai suoi obiettivi polemici, dall'altro problematizzante appunto il tema decisivo del rapporto pensiero-verità.

Né la filosofia, né l'arte — cui pure, come noto, andarono molte attenzioni di Adorno — sarebbero in definitiva spiegabili, nel loro esistere e nel loro valore, al di fuori del riferimento, problematico e 'negativo' quanto si voglia, ad un'esistenza e