

Rizomi

**Franco
Chiereghin**

**NOTA SU
I PRESUPPOSTI CONCETTUALI
DELL'INTERPRETAZIONE
HEGELIANA DI DANTE**

con un saggio di L. Illetterati

PADOVA
UP

PADOVA UNIVERSITY PRESS



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA



*Volume realizzato con il contributo dell'Università degli Studi di
Padova tramite il Bando per i Progetti di Terza Missione,
anno 2023.*

© 2024 Padova University Press
Università degli Studi di Padova
via 8 Febbraio 2, Padova
www.padovauniversitypress.it

ISBN 978-88-6938-437-0



This work is licensed under a Creative Commons Attribution International License
(CC BY-NC-ND) (<https://creativecommons.org/licenses/>)

Franco Chiereghin

**NOTA SU
I PRESUPPOSTI
CONCETTUALI
DELL'INTERPRETAZIONE
HEGELIANA DI DANTE**

a cura e con un saggio di Luca Illetterati

PADOVA
UP

INDICE

<i>Sollevarre all'eterno il transeunte.</i> La lettura hegeliana di Dante: il contesto storiografico dell'interpretazione di Franco Chiereghin	7
<i>Luca Illetterati</i>	
Nota editoriale	43
Nota su i presupposti concettuali dell'interpretazione hegeliana di Dante	45
<i>Franco Chiereghin</i>	

Luca Illetterati

**SOLLEVARE ALL'ETERNO IL TRANSEUNTE.
LA LETTURA HEGELIANA DI DANTE: IL
CONTESTO STORIOGRAFICO DELL'INTER-
PRETAZIONE DI FRANCO CHIEREGHIN**

I.

Il contributo di Franco Chiereghin sull'interpretazione hegeliana di Dante che viene qui riproposto apparve originariamente all'interno della monumentale raccolta di studi in cinque volumi e sette tomi in onore di Vittore Branca pubblicata dall'editore Olschki di Firenze nel 1983¹. Il primo di questi volumi portava come titolo "Dal Medioevo al Petrarca" e

¹ F. CHIEREGHIN, *Nota sui presupposti concettuali dell'interpretazione hegeliana di Dante*, in *Miscellanea di studi in onore di Vittore Branca. I: Dal Medioevo al Petrarca*, Biblioteca dell'«Archivum Romanicum», Serie I: Storia, Letteratura, Paleografia, vol. 178, Firenze, Olschki 1983, pp. 315-323.

conteneva un'ampia silloge di studi danteschi. Quello di Chiereghin è l'unico di carattere esplicitamente filosofico e ha tratti peculiari sui quali si intende qui richiamare l'attenzione.

A tale scopo, ovvero per inquadrare il saggio in questione all'interno della produzione chiereghiniana, conviene innanzitutto ricordare che esso segue di qualche anno alla pubblicazione, nel 1980, di uno dei testi che è ancora oggi riconosciuto dalla comunità scientifica internazionale come fondamentale nell'ambito degli studi hegeliani: *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*². Si tratta di un lavoro in effetti inaggrabile per la comprensione non solo della *Fenomenologia*, ma della genesi stessa della filosofia hegeliana in generale. In esso, infatti, si giunge a una lettura originale della *Fenomenologia dello spirito* dopo aver attraversato in modo analitico dapprima i cosiddetti scritti giovanili, che costituiscono uno sprofondamento nel tessuto religioso, economico, culturale e politico del tempo e in cui vengono soprattutto esplicitate le scissioni di quella che Hegel legge come un'epoca di crisi, e quindi i primi progetti di sistema elaborati a Jena negli anni compresi tra il 1801 e il 1806 e nei quali egli affida finalmente alla dimensione concettuale e dunque alla filosofia, ovvero al *sistema*, il compito di

² F. CHIEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Trento, Verifiche 1983.

leggere e interpretare scientificamente quei *bisogni più subordinati degli esseri umani* su cui aveva a lungo indugiato negli anni della sua formazione³.

È importante tenere perlomeno sullo sfondo il grande lavoro del 1980 nel leggere il contributo sull'interpretazione di Dante, non certo perché esso sia necessario ai fini della sua intelligibilità – il testo di Chiereghin è, come tutti i suoi testi, rigoroso nell'argomentazione e limpido nell'andamento discorsivo – ma solo in quanto non pochi dei punti che vengono focalizzati nel saggio in rapporto alla straordinaria rilevanza che Hegel attribuisce alla *Divina Commedia* trovano in quel libro un approfondimento radicale sia sul piano storiografico che su quello teoretico.

³ Il riferimento è qui alla famosissima lettera di Hegel a Schelling del 2 novembre 1800, poco prima del passaggio di Hegel a Jena dove andrà a ricongiungersi con Schelling e dove per la prima volta, in qualità di *Privatdozent*, cercherà di tradurre le sue analisi giovanili all'interno di una struttura esplicitamente filosofica: “Nella mia formazione scientifica, che è partita dai bisogni più subordinati degli uomini, dovevo essere sospinto verso la scienza, e nello stesso tempo l'ideale degli anni giovanili doveva mutarsi, in forma riflessiva, in sistema: Mi chiedo ora, mentre sono ancora occupato con questo sistema, come possa trovare un punto di riferimento per agire efficacemente sulla vita degli uomini” (G.W.F. HEGEL, *Lettere*, trad. it. di P. Manganaro e V. Spada, con una pref. di E. Garin, Bari, Laterza 1972, p. 44).

In queste pagine introduttive, però, prima di soffermarsi sulla specificità dell'approccio di Chiereghin, si ritiene necessario accennare, per quanto solo a livello di schizzo, da una parte al contesto culturale dentro il quale va collocata la lettura hegeliana di Dante, dall'altra a quello dentro il quale si pone la lettura chiereghiniana dell'interpretazione hegeliana della *Commedia*. Rispetto a quest'ultimo punto si farà riferimento in particolare al contributo ermeneutico decisivo nell'ambito degli studi danteschi di Erich Auerbach, il quale trova il proprio punto archimedeo, secondo quanto dice in più luoghi il grande filologo tedesco, proprio nell'interpretazione del poema dantesco che si può ricavare dalle *Lezioni di estetica* di Hegel.

II.

Per quanto riguarda la prima questione, ovvero il contesto dentro il quale si colloca la lettura hegeliana di Dante, è noto che la *Commedia* fu oggetto di specifica attenzione all'interno dei circoli romantici tedeschi già alla fine del XVIII secolo e che di conseguenza entrò decisamente all'interno della discussione poetologica, estetica e quindi filosofica soprattutto attraverso gli scritti di August Wilhelm Schlegel, il quale pubblicò nel 1791 il testo *Über Dante und die göttliche Komödie*⁴, del fratello Friedrich

⁴A.W. SCHLEGEL, *Ueber Dante und die Göttliche Comödie*, in «*Akademie der schönen Redekünste*», hrsg. von G. A. Bürger», 1791, pp. 239-301. Ora in: A.W. VON SCHLEGEL,

Schlegel, di cui vale la pena ricordare il suo *Gespräch über die Poesie* pubblicato sulla rivista “Athenäum” nel 1800, dove Dante viene accostato ad Omero⁵, e soprattutto di F.W.J. Schelling, del quale si devono segnalare oltre ad alcune parti della sua *Philosophie der Kunst*, pubblicata postuma e che raccoglie le lezioni jenesi del 1802/03, soprattutto il saggio *Über Dante in philosophischer Beziehung*, anch’esso originariamente appartenente alla *Philosophie der Kunst*, ma pubblicato nel 1803 come testo autonomo nel «Kritisches Journal der Philosophie», la rivista che Schelling curava insieme a Hegel⁶.

Sämtliche Werke III. Poetische Uebersetzungen und Nachbildungen nebst Erläuterungen und Abhandlungen, hrsg. v. E. Böcking, Erster Teil. Hildesheim 1971, pp. 199-230.

⁵ F. SCHLEGEL, *Gespräch über die Poesie*, in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Vol. 3: Charakteristiken und Kritiken. I. (1796-1801), hrsg. von H. Eichner, Paderborn-München-Wien, 1967, pp. 284-362, trad. it. a cura di A. Lavagetto, Torino, Einaudi 1991.

⁶ F.W.J. SCHELLING, *Ueber Dante in philosophischer Beziehung*, «Kritisches Journal der Philosophie», hrsg. v. Fr. Wilh. Joseph Schelling und Ge. Wilhelm Fr. Hegel. Zweiten Bandes drittes Stück. Tübingen 1803, 35-50 - Digitale Edition von Jochen A. Bar. Vechta 2015. (*Quellen zur Literatur und Kunstreflexion des 18. und 19. Jahrhunderts*, Reihe A, Nr. 27.); ora in: F.W.J. SCHELLING, *Historisch-kritische Ausgabe*, Band I,12,1-2: *Schriften 1802-1803*, hrsg. V. V. Müller-Lüneschloß und P. Ziche, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2019, pp. 597-612. Per la traduzione italiana si è fatto riferimento a quella di Gian Franco

Come è stato osservato, la scoperta di Dante all'interno della *Romantik* è segnata principalmente da una parte dallo sviluppo di alcune categorie filosofico-estetiche che hanno la loro origine in Kant, che vengono riarticolate da Schiller e che trovano nello straordinario lavoro dei fratelli Schlegel una loro peculiare radicalizzazione⁷; dall'altro da una diversa disposizione verso quel mondo storico di cui Dante è ritenuto l'emblema, ovvero il Medioevo, che viene ora letto non più semplicisticamente come l'*epoca buia* da contrapporre alla classicità greca e romana, quanto piuttosto come una fase storica caratterizzata da una propria specificità e dignità e da pensarsi, anzi, come l'origine stessa del moderno⁸.

Frigo: F.W.J. SCHELLING, *Dante sotto l'aspetto filosofico*, in G.F. Frigo, G. Vellucci, *Unità o dualità della Commedia. Il dibattito su Dante da Schelling ad Auerbach. Con testi di F.W.J. Schelling e F. Bouterwerk*, Firenze, Olschki 1994, pp. 25-34. In seguito si citerà il testo schellinghiano come *Ueber Dante*, seguito dal numero di pagina della *Historisch-kritische Ausgabe* e, tra parentesi, da quello della traduzione di G.F. Frigo.

⁷ Sulla ricezione di Dante nei fratelli Schlegel, cfr. J. VIEHWEG, *Viver tricolore / che questo tempo chiameranno antico: oder die Metaphysik der dantesken Allegorie: Untersuchung der Dante-Rezeption bei den Brüdern Schlegel im Zeichen der Resakralisierung von Kunst*, *Jahrbuch für Internationale Germanistik*, Volume 51, Number 2, 2019, pp. 11-42

⁸ Cfr. G.F. FRIGO, *All'origine dell'interpretazione romantica della Divina Commedia*, in G.F. FRIGO, G. VELLUCCI, *Unità o dualità della Commedia*, cit., pp. 7-20. Il saggio di Frigo,

L'interpretazione schellinghiana è, in questo senso, davvero fondamentale.

Discutendo nella *Philosophie der Kunst* della possibilità della forma epica nella poesia moderna e contemporanea⁹, Schelling sottolinea che la vera epica del mondo moderno dovrebbe emergere, a differenza di quanto accadeva nell'epica antica, “nell'inscindibile mescolanza” di scienza, religione e arte, intese come strutture vitali che reciprocamente si sostengono e che costituiscono le dimensioni dentro cui si viene a costituire l'epoca moderna¹⁰. In questo senso la *Divina Commedia*, in quanto si muove tutta all'interno di quella *inscindibile mescolanza*, e dunque nella sua capacità di fondere tutti gli elementi caratterizzanti che distinguono la nuova epoca dall'antica, è, secondo Schelling, l'opera che “ha dato inizio alla poesia moderna”. La commedia dantesca, infatti, è agli occhi di Schelling un'opera talmente potente e originale che la teoria classica dei generi

che ha un compito essenzialmente introduttivo rispetto ai testi di Schelling e Bouterwerk, risulta fondamentale anche per il riferimento alla letteratura primaria e secondaria a cui rinvia. Sul tema si veda anche: G. RICCADONNA, *Dante “poeta trascendentale”. L'idealismo tedesco e la Commedia*, Napoli, La Scuola di Pitagora 2021.

⁹ Le pagine a cui qui ci si riferisce sono state isolate apponendo loro come titolo *Dante e l'epica moderna* in G.F. FRIGO, G. VELLUCCI, *Unità o dualità della Commedia*, cit., pp. 21-24.

¹⁰ F.W.J. SCHELLING, *Dante e l'epica moderna*, cit., p. 23.

risulta del tutto inadeguata a descriverne la stessa struttura: “essa esige una propria teoria”, e questo perché, avverte ancora Schelling, essa è “un’essenza di un proprio genere”. La *Commedia*, infatti, rispetto alla pluralità di opere a cui può essere comparata, costituisce per Schelling “un mondo a sé”¹¹, è una singolarità irriducibile. Secondo Schelling l’opera di Dante ha raggiunto un grado di compiutezza “al quale la poesia successiva (...) non è più riuscita a pervenire”¹² e questo fa perciò di essa “il più universale esempio della poesia moderna”, “il poema di tutti i poemi, la poesia della stessa poesia moderna”¹³.

Le pagine da cui sono tratte queste parole sono quelle che introducono nella *Philosophie der Kunst* il testo che poi separatamente Schelling ha pubblicato nel 1803 con il titolo *Ueber Dante in philosophischer Beziehung*.

Il primo aspetto che Schelling sottolinea a proposito del testo dantesco nel saggio pubblicato sul «Kritisches Journal» – aspetto niente affatto banale anche in relazione alle linee di fondo della filosofia dell’arte hegeliana dove esso va incontro però a una diversa considerazione – è che in esso poesia e filosofia si condensano e che questo carattere – *il loro reciproco fondersi* – è quello “verso cui tende l’intera epoca moderna”¹⁴. Per quanto dunque quest’opera

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ *Ivi*, p. 24.

¹⁴ *Ueber Dante*, 599 (25). Questo fondersi di poesia e fi-

non sia riconducibile ad alcuno dei generi dentro cui si articola tradizionalmente l'arte poetica – non è *dramma*, non è *epica*, non è *romanzo*, non è *poema didascalico* – essa, nella sua unicità – “individuo assoluto”, scrive Schelling – è *esemplare*, ancora una volta, “per l'intera poesia moderna”¹⁵. Tale esemplarità – ed è anche questo un punto decisivo dell'interpretazione schellinghiana che si rifletterà in modo niente affatto marginale sulla lettura di Hegel e di

losofia ha però un significato profondamente diverso in Schelling e Hegel. Se infatti per Schelling, si potrebbe dire, la poesia deve farsi filosofica come anche la filosofia deve farsi poetica, per Hegel la fusione tra poesia e filosofia sembra caratterizzarsi più come un passaggio della poesia nella filosofia. In un certo modo la caratterizzazione schellinghiana della *Commedia* dantesca come *poesia della poesia* potrebbe essere letta da Hegel come appunto il segno del farsi filosofia della poesia. Cfr. su questo anche M. CACCIARI, *Il Dante di Schelling*, in *Libertà e Natura*, a cura di E. C. Corriero, Torino, Rosenberg & Sellier, 2017, pp. 115-124, il quale evidenzia la differenza radicale tra Schelling e Hegel sul punto: “La tendenza alla fusione di arte, religione e filosofia proclamata da Schelling come destino proprio della ‘nuova Età’, verrà già nella *Fenomenologia* indicata come la ragione di fondo della sua ‘morte’” (ivi, p. 116). Sui temi principali del saggio schellinghiano cfr. inoltre: W. HOGREBE, *Schelling und Dante*, «Deutsches Dante-Jahrbuch», 62.1, 1987, pp. 7-32; A. CARRANO, *Per una mitologia a venire: Schelling su Dante*, «Complessità», 1, 2021, pp. 8-39; J. KELEMEN, *La lettura schellinghiana della Divina Commedia*, «Neohelicon», 2023, 50, pp. 253-258.

¹⁵ *Ueber Dante*, 601 (26).

conseguenza, come vedremo, sulle letture novecentesche che si rifanno a quella hegeliana – è innanzitutto connessa alla condizione tipicamente moderna, per cui, a differenza di quanto accadeva presso gli Antichi, è ora l'individuo che è chiamato a dare “la forma della totalità alla parte di mondo che gli si manifesta”¹⁶. Se il mondo antico è il mondo in cui l'universale, inteso come punto di partenza uguale per tutti, si fa particolare, “l'epoca moderna – sostiene Schelling – è quella degli individui”¹⁷, ovvero è l'epoca in cui il punto di partenza è il particolare, che in quanto tale è sempre diverso e in cui l'individuo non è più il riflesso di una universalità acquisita, per cui è ora la particolarità che deve trapassare nell'universalità. Di ciò, ancora una volta, la *Commedia*, muovendo da una dimensione “puramente e incomparabilmente individuale”¹⁸, ovvero dalla personalità peculiare di Dante e dal suo essere profondamente situato dentro la sua specifica storicità, è testimonianza insuperata. La forma originalissima del poema dantesco ha infatti la sua origine, per Schelling, nella capacità “scaturente dall'individuo” di amalgamare il proprio tempo nella *forma organica* di una totalità¹⁹. Per fare questo, Dante non poteva rivolgersi ai modelli antichi; essi non potevano fornirgli la soluzione che gli consentisse di tenere assieme

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ivi*, 601 (27).

¹⁹ Cfr., *ivi*, 602 (27).

dentro una totalità organica i vettori decisivi della propria epoca, ovvero le scienze, la religione, il nuovo quadro storico-politico: “solo un individuo poteva trovarla (*ergreifen*), solo un’invenzione completamente libera poteva perseguirla”²⁰. Tale invenzione si realizza anche nell’uso *originalissimo* che Dante fa di una sorta di termine medio fra l’allegoria, la creazione simbolica e la dimensione storica – anche questo è elemento decisivo per l’interpretazione hegeliana e, come accenneremo, per quella auerbachiana – per cui Beatrice, ad esempio, scrive Schelling, da un lato è l’allegoria della teologia, dall’altro è un personaggio storico concreto che non viene affatto a dissolversi dentro ciò che significa. In questa congiunzione dell’allegorico e dello storico Dante è *urbildlich*, è cioè una sorta di archetipo per l’intera poesia moderna; egli incarna cioè, secondo Schelling, ciò che *deve* fare “il poeta dell’età moderna”²¹, la cui creazione si realizza nella capacità di istituire un mondo, ovvero nella sua capacità di riuscire ad andare al di là di se stesso muovendo da se stesso, e dunque dalla propria specifica individualità.

Lo sprofondamento nel proprio tempo e la possibilità di far emergere da esso qualcosa di universale è in questo senso il tratto peculiare della potenza poetica dantesca, che in certo modo *eternizza* nella dimensione dell’aldilà la dimensione *storica* con-

²⁰ *Ivi*, 602 (28).

²¹ *Ivi*, 603 (28).

creta, creando così, attraverso questo processo, una vera e propria *mitologia*²².

²² Cfr. *ibid.* In questo senso fa bene Riccadonna nella sua indagine sull'interpretazione di Dante all'interno del dibattito post-kantiano (cfr. G. Riccadonna, *Dante poeta "trascendentale"*, cit.) a tenere sullo sfondo il grande tema della mitologia della ragione intesa come nuova mitologia che caratterizza il cosiddetto *Più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, che, come è noto, noi possediamo attraverso un testo autografo di Hegel, ma la cui attribuzione è controversa, tanto che nella traduzione italiana di Leonardo Amoroso esso viene indicato come testo in qualche modo frutto del *symphilosophiein* di Hegel, Hölderlin e Schelling: cfr. HEGEL (?), HÖLDERLIN (?), SCHELLING (?), *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, intr., trad. e commento di L. Amoroso, Pisa, ETS 2007. Per quanto riguarda l'edizione tedesca il testo è ora compreso, senza il titolo tradizionale che è stato dato al testo in epoca successiva, ma con una titolazione che semplicemente riproduce le parole con cui inizia – *eine Ethik* – tanto nell'edizione critica dell'opera di Hegel (G.W.F. HEGEL, ... *eine Ethik*, in ID. *Frühe Schriften II*, Gesammelte Werke, Bd. 2, hrsg. v. W. Jaeschke, bearbeitet v. F. Nicolin, I. Rill, P. Kriegel, Hamburg, Meiner 2014, pp. 615-617) quanto nella *Historisch-Kritische Ausgabe* dell'opera di Schelling (F.W.J. SCHELLING, *eine Ethik*, in ID. F.W.J. Schelling, *Nachlass 6*, hrsg v. C. Binkelman u. D. Unger, Stuttgart, frommannholzboog 2018, pp. 481-485). Su questo testo cfr. C. JAMME, H. Schneider (Hrsg.), *Mythologie der Vernunft: Hegels „Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus“*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1990.

Tutto ciò – e tralasciando qui altri aspetti che Schelling evidenzia con straordinaria capacità di penetrazione²³ – fa del poema dantesco, per il filosofo di Leonberg, un vero e proprio *archetipo*; e questo tanto “per la sua validità universale congiunta alla più assoluta individualità”, quanto “per la sua universalità non escludente alcun lato della vita e della cultura”, come anche infine per la forma, “che non è un tipo particolare, ma il tipo della considerazione dell’universo in generale”²⁴. È su questi elementi che si fonda la funzione che si può considerare in certo modo come *normativa* che Schelling assegna alla *Commedia*: in quanto “*profetica ed esemplare* (vorbildlich) per tutta la poesia moderna”²⁵, è solo risalendo ad essa che noi possiamo comprendere, secondo Schelling, la poesia posteriore, è solo cioè assumendo il poema dantesco come *Urtyp*, verrebbe da dire,

²³ Si pensi alla *difesa* degli elementi di volgarità del poema che Schelling ritiene invece necessari, o alla famosa lettura dell’*Inferno*, in quanto regno delle forme, come *parte plastica* del poema, del *Purgatorio* come parte pittorica, che soprattutto nell’ascesa alla montagna sacra, “offre un rapido alternarsi di cangianti visioni, scene e molteplici effetti di luce”, che giunge al suo estremo nell’apparizione della vergine e di Beatrice e del *Paradiso* come la parte puramente musicale e lirica, “pura musica della luce” attraverso cui il poeta giunge “alla visione della pura sostanza incolore della divinità stessa”: cfr. *Ueber Dante*, 605-608 (30-33).

²⁴ *Ivi*, 605 (30).

²⁵ *Ivi*, 610 (34), *corsivi miei*.

che si è in grado di comprendere le grandezze e i fallimenti della poesia moderna.

III.

A evidenziare il debito di Hegel rispetto alla lettura schellinghiana di Dante è colui che he è stato probabilmente il maggiore estimatore dell'interpretazione hegeliana all'interno della critica dantesca novecentesca, ovvero Erich Auerbach²⁶.

²⁶ Non è in questo senso esagerato il giudizio di Cesare Cases, il quale, in un suo saggio pubblicato negli Atti del Convegno di Studi Danteschi tenutosi a Bressanone nel 1965, afferma che “è merito esclusivo di Erich Auerbach l'aver riproposto l'interpretazione hegeliana della *Commedia* non solo nella sua importanza storica, ma come uno dei fondamenti di quella nuova critica dantesca su cui l'Auerbach stesso ci ha dato alcuni insigni esempi a partire dal 1929”: C. CASES, *L'interpretazione hegeliana di Dante*, in *Dante e la cultura tedesca. Convegno di Studi danteschi* (Università degli Studi di Padova, Corsi estivi di Bressanone 1965), Padova 1967, pp. 83-107, qui p. 83. Sulla relazione di Auerbach con Dante si veda: C. GINZBURG, *Auerbach e Dante: qualche riflessione*, «Intersezioni», 3, 2017, pp. 295-307, il quale fa peraltro notare, in modo convincente, come la presenza di Hegel nella lettura auerbachiana di Dante sia rintracciabile già nel primo scritto, di due sole pagine, pubblicato dallo studioso tedesco: cfr. E. AUERBACH, *Zur Dante-Feier*, «Die Neue Rundschau», 32, 1921, pp. 1005-1006.

Nel saggio del 1929 dedicato proprio alla scoperta di Dante nel romanticismo Auerbach infatti scrive:

In quel periodo le parole più significative su Dante vennero scritte da Schelling. Si trovano nel suo saggio *Dante in philosophischer Beziehung*, che ebbe grande influenza sugli Schlegel e su altri, in particolare modo su Hegel²⁷.

Schelling, infatti, interpretando il mondo moderno come mondo degli individui, ovvero come il mondo dentro il quale “il punto di partenza è il particolare” e in cui l’individuo esige perciò di riconquistare l’universalità “attraverso la massima singolarità”, e leggendo altresì in Dante il *profeta* e il *modello* della poesia moderna, e dunque nella *Commedia* l’emblema di questo movimento che l’individuo compie dal particolare all’universale, è il primo, secondo Auerbach, a “centrare il problema”²⁸. Non solo: Schelling è anche all’origine di una delle idee che vengono poi

²⁷ E. AUERBACH, *La scoperta di Dante nel Romanticismo*, in ID., *San Francesco Dante Vico e altri saggi di filologia romantica*, trad. it. di V. Ruberl, Roma, Editori Riuniti 1987, pp. 45-54, qui p. 51.

²⁸ Cfr. *ibid.* Per quanto riguarda l’importanza dell’interpretazione schellinghiana di Dante all’interno della critica novecentesca si veda: G. VELLUCCI, *L’interpretazione “unitaria” e l’interpretazione “dualistica” della Commedia nella critica dantesca dal Romanticismo al Novecento*, in G.F. FRIGO, G. VELLUCCI, *Unità o dualità della Commedia*, cit., pp. 65-106.

sviluppate in quella che Auerbach ritiene una delle pagine più belle che siano state scritte su Dante, e cioè quella hegeliana delle *Lezioni di estetica*, nella quale il filosofo di Stoccarda afferma che “l’opera in sé più solida e più ricca, l’epos artistico vero e proprio nel Medioevo cattolico, il più grande argomento e il più grande poema in quest’ambito è la *Divina Commedia* di Dante”²⁹.

In realtà, per Hegel il poema dantesco non è “un’epopea nel senso abituale del termine, perché vi manca un’azione individuale conchiusa, che si muova sull’ampia base del tutto”³⁰. Tuttavia – prosegue ancora Hegel – “proprio a questo epos non manca affatto la più salda articolazione e compiutezza”³¹. Da qui muovono alcune delle considerazioni hegeliane sulla *Commedia* che Auerbach ritiene decisive e che

²⁹ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik*, in ID., *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M. 1970, voll. XIII (I); XIV (II); XV (III), p. 406; trad. it. di N. Merker e N. Vaccaro, *Estetica*, Einaudi, Torino 1967 (1° ed. Feltrinelli, Milano 1963), p. 1235. In seguito citata come *Ästh*, seguita dal numero di pagina dell’edizione tedesca e fra parentesi quello dell’edizione italiana. Ci si riferirà sempre a questa edizione dell’*Estetica* e non alle *Vorlesungen* pubblicate successivamente all’interno dell’edizione critica in quanto ovviamente queste non erano a disposizione di Auerbach. Altrettanto vale per Chiereghin.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

conviene citare per esteso anche per la centralità che esse rivestono nell'interpretazione di Chiereghin:

Invece di un avvenimento particolare essa ha ad oggetto l'agire eterno, il fine ultimo assoluto, l'amore divino nel suo intramontabile accadere e nelle sue sfere inalterabili e come luogo del suo svolgimento prende l'Inferno, il Purgatorio e il Paradiso ed in questa esistenza immutabile (*wechsellöses Dasein*) immette il mondo vivente dell'agire e del patire umano, anzi delle gesta e dei destini individuali. Sparisce qui, di fronte alla grandezza assoluta del fine ultimo e della meta di tutte le cose, ogni singolarità e particolarità di interessi e fini umani; ma al contempo anche quel che nel mondo vivente vi è di più caduco e transitorio se ne sta davanti a noi in modo completamente epico, oggettivamente fondato nel suo più intimo, giudicato nel suo valore e disvalore mediante il concetto supremo, Dio. Infatti quali gli individui erano, nel loro fare e patire, nelle loro intenzioni e nelle loro realizzazioni, così sono qui per sempre, pietrificati come statue di bronzo. In tal modo il poema abbraccia la totalità della vita più oggettiva: la condizione eterna dell'Inferno, della Purificazione e del Paradiso; e su queste basi indistruttibili si muovono le figure del mondo reale, secondo il loro carattere particolare, o piuttosto si sono mosse, ed ora con il loro agire ed essere sono irrigidite nella giustizia eterna, eterne esse stesse. Come gli eroi omerici sono resi duraturi dalle Muse al *nostro* ricordo, così questi caratteri hanno prodotto la loro condizione *per sé*, per la loro individualità, e sono eterni non nella nostra rappresen-

tazione ma *in se stessi*. L'eternizzazione ad opera della mnemosyne del poeta vale qui obiettivamente come il giudizio stesso di Dio, nel cui nome lo spirito più ardito della sua epoca condanna o salva tutto il presente e il passato³².

Si tratta in effetti di una pagina di rara potenza, nella quale confluiscono una serie di temi che innervano nel profondo la filosofia hegeliana: il nesso fra tempo ed eternità, quello tra finito e infinito, fra storia ed assoluto e soprattutto quello tra individualità e universalità³³. Al contempo è una pagina che coglie

³² *Ivi*, 406-407 (1235-1236).

³³ Non è questo l'unico luogo in cui Hegel si sofferma sull'opera di Dante. Per un'analisi dei diversi luoghi in cui Hegel discute Dante nelle *Lezioni di estetica*, cfr. E. CARAMELLI, *Hegel e Dante. Temi, ricezioni, problemi, in Approssimazioni: echi del Bel Paese nel sistema hegeliano. Wirkungsgeschichte di Hegel in Italia*, a cura di F. Iannelli, F. Vercellone, K. Vieweg, Udine, Mimesis 2021, pp. 123-137. Cfr. anche, soprattutto per la presenza di Dante nella produzione giovanile di Hegel, C. CASES, *L'interpretazione hegeliana di Dante*, cit. L'attenzione ai luoghi sistematici in cui viene citato Dante è fondamentale al fine di valutarne l'importanza per Hegel. In questo senso, quando Gregorio Piaia scrive che "in sede storico-filosofica il Dante pensatore non è dunque preso molto in considerazione da Hegel, che riprende un'immagine consolidata, diremmo quasi rituale, vivificandola però alla luce della sua filosofia della storia e della cultura" (G. PIAIA, *L'immagine di Dante nella storia della filosofia*, «Il Pensiero Italiano. Rivista di studi filosofici», Vol. 3 (2022), 1-2, pp. 7-32) si riferisce evi-

con poche pennellate lo spirito più profondo dell'opera dantesca.

IV.

La pagina hegeliana sopra citata è stata la base – scrive Auerbach in *Mimesis* – del suo stesso studio sul realismo di Dante, pubblicato dal grande filologo berlinese nel 1929 con un titolo per molti versi programmatico: *Dante als Dichter der irdischen Welt*³⁴.

dentemente all'ovvio ruolo secondario che Dante riveste all'interno della storia della filosofia, dove il suo nome è appena citato. Non va comunque affatto relativizzato che Dante venga citato in quel contesto insieme a Petrarca per lo sviluppo delle lingue volgari e dunque delle lingue nazionali. Questo passaggio è infatti connesso da Hegel al sorgere nel Medioevo di “quella che viene chiamata la sana ragione”, ovvero anche “la fiducia dello spirito in se stesso”. Nell'opera di Dante verrebbe cioè superato, secondo Hegel, il “disprezzo per se stesso” da parte dell'essere umano: “Questo contrasto – scrive Hegel nel corso di lezioni berlinese del 1820-21 – era presente nel cuore di tutti: da una parte la rinuncia a se stessi, l'essere impregnati di devozione e, dall'altra, direttamente la massima dissolutezza in tutti i piaceri”. Questo implica che “l'educazione, la consapevolezza del generale, della formazione scientifica, è ora emersa” (G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in ID. *Gesammelte Werke*, Bd. 30/1, hrsg. v. K. Grotzsch. Hamburg, Meiner 2016, p. 401, traduzione mia).

³⁴ Cfr. E. AUERBACH, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, trad. it. di A. Romagnolo e H. Hinterhäuser, Torino, Einaudi 2001, p. 205.

Questa pagina hegeliana, inoltre – o forse sarebbe più corretto dire: la rielaborazione hegeliana di alcuni degli elementi evidenziati dal saggio schellinghiano su Dante – sta a fondamento di quella *interpretazione figurale* della *Commedia* che Auerbach ha elaborato negli anni '30 e che costituisce un vero e proprio punto di svolta negli studi danteschi del Novecento³⁵.

Nel saggio *Figura*, che Auerbach pubblica per la prima volta nel 1938 nella rivista «Archivum romanicum» e che poi viene non a caso inserito all'interno dei suoi “Studi su Dante”, lo studioso tedesco procede, come noto, con una analisi genealogica del termine passando dapprima attraverso la cultura latina pagana, soffermandosi in modo particolare su

³⁵ Si vedano a questo proposito le limpide parole di Natalino Sapegno nella sua rassegna del 1965 pubblicata negli Atti del Congresso internazionale di studi danteschi nel 1966 su *La critica dantesca dal 1921 a oggi* e riportate in modo esteso nel saggio sopra citato di Giuseppe Vellucci. Secondo Sapegno, non solo il saggio auerbachiano del 1929 con tutti i suoi ampliamenti e rielaborazioni “rappresenta (...) la presa di coscienza e l'avvio di una svolta radicale della critica dantesca”, ma quella che viene appunto chiamata *l'interpretazione figurale* costituisce secondo lo studioso italiano, il criterio “più persuasivo e illuminante tra quelli forniti dalla critica (...), il più solidamente radicato nella cultura e nella poetica del medioevo e di Dante stesso”: cfr. G. VELLUCCI, *L'interpretazione “unitaria” e l'interpretazione “dualistica” della Commedia nella critica dantesca dal Romanticismo al Novecento*, cit., pp. 87-88.

Varrone, Lucrezio, Cicerone e sulla svolta semantica impressa da Quintiliano, per poi considerare in modo specifico lo scarto che il concetto subisce all'interno dell'orizzonte di senso del Cristianesimo dove la nozione di *figura* assume il significato di 'profezia reale', per cui viene a significare "qualche cosa di reale, di storico, che rappresenta e annuncia qualche altra cosa, anch'essa reale e storica"³⁶. L'interpretazione figurale delle Scritture mirava principalmente a evidenziare nell'Antico Testamento la prefigurazione del Nuovo, ovvero in persone o fatti dell'Antico la profezia della redenzione annunciata dai Vangeli. Il punto fondamentale che Auerbach sottolinea e che qui interessa richiamare è che, nella lettura ad esempio di Tertulliano, l'interpretazione figurale non intende in alcun modo negare la letteralità e storicità dei fatti dell'Antico Testamento:

egli non vuole affatto intendere l'Antico Testamento come mera allegoria: esso ha sempre un senso letterale reale, e anche là dove c'è una profezia figurale la figura ha una realtà storica pari a quella di ciò che essa profetizza. La figura profetica è un fatto storico-concreto, ed è adempiuta da fatti storico-concreti.³⁷

³⁶ E. AUERBACH, *Figura*, in ID., *Studi su Dante*, trad. it. di M.L. De Pieri Bonino e D. Della Terza, Milano, Feltrinelli 1984 (I. ed. 1963), pp. 175-226, qui p. 190.

³⁷ *Ivi*, p. 191.

Da qui si possono ricavare i tratti costitutivi dell'*interpretazione figurale* che Auerbach esplicita in modo estremamente limpido:

L'interpretazione figurale stabilisce fra due fatti o persone un nesso in cui uno di essi non significa soltanto se stesso, ma significa anche l'altro, mentre l'altro comprende o adempie il primo. I due poli della figura sono separati nel tempo, ma si trovano entrambi nel tempo, come fatti o figure reali; essi sono contenuti entrambi, come si è già sottolineato più volte, nella corrente che è la vita storica, mentre solo l'intelligenza, l'«intellectus spiritualis» è un atto spirituale; un atto spirituale che considerando ciascuno dei due poli ha per oggetto il materiale dato o sperato dell'accadere passato, presente o futuro, non concetti o astrazioni; questi sono affatto secondari perché anche la promessa e l'adempimento sono fatti reali e storici che in parte sono accaduti nell'incarnazione del Verbo, in parte accadranno nel suo ritorno³⁸.

Si tratta di un punto decisivo rispetto alla lettura auerbachiana della *Commedia* e rispetto anche al modo in cui Auerbach connette l'*interpretazione figurale* a quella hegeliana. Da qui emerge la netta differenza tra la *figura* e l'*allegoria*: è infatti proprio la *storicità* della cosa *significata* e della cosa *significante* ciò che distingue nettamente la dimensione figurale da quella allegorica:

Nella loro grande maggioranza le allegorie che

³⁸ Ivi, p. 209.

si trovano nella letteratura o nelle arti plastiche rappresentano per esempio una virtù (come la sapienza) o una passione (invidia) o un'istituzione (diritto), o in ogni caso la sintesi più generale di un fenomeno storico (la pace, la patria): mai la piena storicità di un fatto determinato³⁹.

Altrettanto questo differenzia la figura dalle forme simboliche, che pure si avvicinano di più, per il loro realismo, alla dimensione figurale:

Nel simbolo è necessariamente implicata una forza magica, nella 'figura' no; questa a sua volta deve essere sempre storica, il simbolo no⁴⁰.

L'interpretazione figurale diventa così la chiave per una adeguata lettura della *Commedia*, rispetto alla quale le forme figurali sono, secondo Auerbach, assolutamente decisive. A partire da essa si sviluppano infatti le famose letture auerbachiane di Catone Uticense, che accoglie Dante e Virgilio nel *Purgatorio* e che è colui che avendo dato la vita per la libertà *prefigura* quella libertà cristiana rispetto a ogni tentazione terrena che egli ora è chiamato a custodire, di Virgilio stesso, che è in Dante tanto il Virgilio storico quanto "figura" della verità adempiuta che il poema rivela e ovviamente, sulla scia di quanto evidenziato tanto da Schelling quanto da Hegel, di Beatrice. Catone, Virgilio e Beatrice non sono allegorie di altro, ma profezia figurale di qualcosa che

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ivi*, p. 212.

nel suo adempimento illumina la concretezza storica che essi incarnano.

La concezione figurale consente dunque ad Auerbach di esplicitare in modo coerente quanto egli aveva già sostenuto nel saggio del 1929 su *Dante als Dichter der irdischen Welt*, dove egli esplicitava con queste parole l'intendimento della *Commedia*:

presentare tutto il mondo terreno-storico [...] già sottoposto al giudizio finale di Dio e quindi già collocato nel luogo che gli compete nell'ordine divino, già giudicato, e non in modo tale che nelle singole figure, nella loro sorte escatologica finale, il carattere terreno fosse soppresso o anche soltanto indebolito, ma in modo da mantenere il grado più intenso del loro essere individuale terreno-storico, e da identificarlo con la sorte eterna⁴¹.

Idea, questa, che, come Auerbach riconosce esplicitamente in *Figura*, si trovava già in Hegel, nelle pagine appunto dedicate a Dante nelle *Lezioni di estetica*, le quali perciò costituiscono un vero e proprio fondamento per l'analisi e l'interpretazione del poema dantesco che egli propone⁴². L'interpreta-

⁴¹ E. AUERBACH, *Dante, poeta del mondo terreno*, in ID. *Studi su Dante*, cit., pp. 1-161; qui pp. 78-79.

⁴² Secondo Ginzburg c'è in realtà in *Mimesis* una sorta di indebolimento della prospettiva figurale come chiave di lettura dell'intero poema dantesco e questo sarebbe rintracciabile nel passo in cui Auerbach afferma: "L'opera di Dante ha realizzato l'essenza figurale-cristiana dell'uomo e nel realizzarla l'ha distrutta. La potente cornice s'infran-

zione figurale intesa a partire dall'orizzonte concettuale dischiuso da Hegel diventa fra l'altro per Auerbach anche il modo per rendere ragione di "quel fenomeno stupefacente, paradossale, che si chiama il realismo dantesco"⁴³, per cui per quanto ci si muova all'interno di un viaggio ultraterreno le anime che Dante incontra sono dotate di nomi propri, sono individui concreti, sono vicende storiche eternizzate.

Realismo e concretezza storica sono i punti chiave dell'interpretazione figurale auerbachiana ed entrambi sono elementi che evidentemente innervano l'interpretazione hegeliana del poema dantesco.

V.

La *Nota sui presupposti concettuali dell'interpretazione hegeliana di Dante* scritta da Franco Chiareghin non è né un'indagine di tipo storiografico relativa alle fonti della lettura di Hegel, né un'analisi della sua congruenza rispetto all'opera dantesca, né d'altro canto si pone sulla scia della grande lettura di

se per la strapotenza delle immagini che essa incluse" (E. AUERBACH, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, cit., p. 220). Dove è da notare, come Ginzburg acutamente sottolinea, che se da un lato Hegel è alla base dell'interpretazione figurale auerbachiana, il linguaggio con cui in *Mimesis* tale interpretazione verrebbe limitata è esso stesso potentemente hegeliano: cfr. C. GINZBURG, *Auerbach e Dante: qualche riflessione*, cit., p. 300.

⁴³ E. AUERBACH, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, cit., p. 207.

Auerbach. Il suo intento è piuttosto quello di portare a manifestazione l'apparato concettuale attraverso cui Hegel legge e interpreta il poema, ovvero, più determinatamente, di evidenziare le implicazioni connesse all'uso evidentemente affatto casuale da parte di Hegel di parole e concetti che assumono all'interno della struttura del suo discorso una peculiare semantica speculativa e che consentono perciò di apprezzare la specificità e l'originalità della sua lettura.

Così, ad esempio, nel ricordare le famose pagine hegeliane in cui viene commentato lo statuto per molti versi ambiguo della figura di Beatrice – “la sua personificazione oscilla, e questo ne costituisce la bellezza, fra una allegoria vera e propria ed una trasfigurazione del suo amore giovanile”⁴⁴ – che già con tanta attenzione era stato evidenziato dallo stesso Auerbach e che è peraltro, come si è visto, un'eco del saggio schellinghiano, Chiereghin focalizza l'attenzione su un aspetto apparentemente marginale del testo o che potrebbe sembrare ad occhi disattenti addirittura come poco più che enfaticamente retorico. Concludendo la sua analisi della figura di Beatrice – l'amore mai estinto che risvegliò in lui il genio della poesia – Hegel infatti osserva a proposito di Dante:

nel capolavoro della sua vita e dopo che per lui fu perduta con la sua morte precoce la cosa più cara, innalzò a questa, per così dire, interna religione

⁴⁴ Ästh., 514 (453).

soggettiva del suo cuore quel meraviglioso monumento⁴⁵.

Il punto qui decisivo per Chiereghin è il riferimento alla nozione di *religione soggettiva*, che costituisce in effetti un concetto connesso a una peculiare semantica nella cosiddetta produzione giovanile di Hegel. A differenza della *religione oggettiva*, che secondo Hegel è quella religione teologizzante che *si può ordinare in paragrafi, ridurre a sistema, esporre in un libro*, e a differenza anche della religione *privata*, che chiude la dimensione religiosa in una esperienza individuale e del tutto sconnessa dalla realtà sociale, la religione soggettiva è per Hegel *religione vivente, in cui l'interiorità si estrinseca in sentimenti e azioni*. In questo senso, secondo Chiereghin, il riferimento alla religione soggettiva rivela come il peculiare riferimento dantesco alla figura di Beatrice non possa in alcun modo essere ridotto in senso *soggettivistico* o *intimistico*. Così come la religione soggettiva è per Hegel in certo modo il superamento tanto di una dimensione *positiva e intellettualistica* della religione, quanto di una sua concezione puramente individualistica e privata, la trasfigurazione di Beatrice *nell'interna religione soggettiva del suo cuore* testimonia della presenza nella *Commedia* di un principio che trascende la dimensione individuale ed è in grado di penetrare nel profondo lo spirito stesso non solo del poeta, ma anche di un'epoca e di un popolo.

⁴⁵ *Ibid.*

Lo stesso vale per il tema della trasfigurazione dantesca dell'amore per Beatrice in *amore religioso*, altro elemento che appare a un primo sguardo privo di una peculiare originalità. Il tema dell'amore è però un tema decisivo per il giovane Hegel⁴⁶, tanto che è possibile vedere in esso, come sottolinea Chiereghin, la genesi di quel concetto che segnerà in modo decisivo il sistema, ovvero quello di *Geist*, di spirito – nozione che rinvia in Hegel alla capacità di riconoscersi in ciò che è assolutamente altro da sé e di essere da questo altro riconosciuto. In questo senso l'insistenza hegeliana sull'idea che l'amore dantesco sia l'esemplificazione stessa del concetto dell'amore nella sua forma più radicale, appare, da questo punto di vista, tutt'altro che banale, rivelando in Dante – sottolinea Chiereghin – una dimensione del sentimento amoroso che secondo Hegel travalica decisamente la sfera sentimentale.

Il punto però forse decisivo su cui Chiereghin richiama l'attenzione è quel nesso tra individualità e universalità di cui la *Commedia* è, per Hegel, viva testimonianza. Si tratta di un elemento, come si è ac-

⁴⁶ Sul tema dell'amore in Hegel, anche al di là della sua tematizzazione all'interno degli *Scritti giovanili*, cfr. M. BORDIGNON, *Amore e concetto. Una sottotraccia nel cammino della filosofia hegeliana*, in *Morale, etica, religione tra filosofia classica tedesca e pensiero contemporaneo. Studi in onore di Francesca Menegoni*, a cura di L. Illetterati, A. Manchisi, M. Quante, A. Esposito, B. Santini, Padova, Padova University Press 2020, pp. 379-402.

cennato, che era già stato al centro tanto del saggio schellinghiano del 1803, quanto della lettura auerbachiana. Chiereghin, dal canto suo, connette innanzitutto tale riconoscimento hegeliano all'idea che il poema è espressione autentica del mondo cristiano. È infatti solo con il Cristianesimo che secondo Hegel si afferma quello che diventerà *il principio superiore* dell'età moderna – *il principio (...) che gli antichi, che Platone non conosceva*⁴⁷ – ovvero il valore infinito dell'autonomia e della libertà del soggetto. Questo implica che nel mondo cristiano e moderno l'universale ha la forza di imporsi solo se esso si realizza non *contro*, ma *attraverso* la libertà dei soggetti. La questione rinvia, evidentemente, alla funzione e alla valenza tutte peculiari che il principio della soggettività assolve all'interno del pensiero hegeliano: questione che Chiereghin ha scandagliato nel suo lavoro del 1980 e che costituisce uno dei punti sui quali egli sempre ha insistito nella sua pluridecennale interpretazione della filosofia hegeliana⁴⁸. Se da un lato,

⁴⁷ G.W.F. HEGEL, *Jenaer Systementwürfe III*, in ID., *Gesammelte Werke*, hrsg. v. H. Buchner u. O. Pöggeler, Hamburg, Meiner 1968, p. 263 (trad. it. parziale: G.W.F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Roma-Bari, Laterza 1984, p. 150).

⁴⁸ Al di là del libro del 1980 già citato e dei moltissimi articoli e saggi che Chiereghin ha dedicato alla filosofia di Hegel si ricordano qui gli altri volumi dedicati al pensiero hegeliano: *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, Padova, Cedam 1961; *L'unità del*

infatti, la soggettività è per Hegel il principio inaggrabile dell'epoca moderna, se cioè la libertà del soggetto è ciò *a partire da cui e attraverso cui*, secondo Hegel, è possibile nel moderno sollevarsi alla dimensione dell'universale, questo può realizzarsi solo se il soggetto dismette quello che potremmo chiamare il suo lato puramente soggettivistico, ovvero la sua pretesa di piegare la verità ai propri interessi, ai propri desideri, al proprio arbitrio. Quando il soggetto vuole soltanto se stesso nella sua particolarità e si pone scopi che valgono solo per se stesso, esso è infatti, per Hegel, l'origine stessa del male. Al contempo, il superamento di questa riduzione soggettivistica del soggetto può avvenire solo se quest'ultimo, togliendosi in quanto particolare, agisce a partire dalla conoscenza della verità, ovvero riconoscendosi in una universalità che non gli è estranea perché è, invece, un suo proprio prodotto. Detto diversamente ancora e citando un saggio di Chiereghin relativo all'interpretazione heideggeriana della *Fenomenologia dello spirito*:

il pensiero hegeliano è in gran parte volto a far posto a tale principio superiore (*quello della soggettivi-*

sapere in Hegel, Padova, Cedam 1963; *Hegel e la metafisica classica*, Padova, Cedam 1966; *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel. Introduzione alla lettura*, Roma, La Nuova Italia Scientifica 1994 (successivamente Roma, Carocci, 2008); *Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Padova, Il Poligrafo 2000; *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Roma, Carocci 2011.

vità, LI), ma non nel senso di porre il diritto dell'autocoscienza alla certezza come misura della verità; al contrario, egli intende mostrare che il concetto di verità, com'egli lo intende e cioè la verità come intero, è così forte da consentire che la soggettività sia lasciata libera d'inseguire e trovare il proprio appagamento nella certezza di sé, dal momento che essa, proprio là dove si spinge fino all'estremo limite della propria particolarità, o si annienta nel soggettivismo della sofistica assoluta o riconosce che affidabile e capace di suscitare certezza è unicamente quel medesimo che è in sé e per sé vero⁴⁹.

In questo senso, dunque, il soggetto è tanto l'elemento che è all'origine delle scissioni quanto, per usare un'espressione particolarmente felice coniata da Chiereghin, "il custode della via che conduce all'assoluto"⁵⁰ e dunque, nell'assoluto, al togliimento di quelle stesse scissioni. Questo non significa, evidentemente, che esistano da una parte una soggettività "cattiva" e dall'altra una "buona". Si tratta piuttosto di prendere sul serio la struttura complessa della soggettività, il suo peculiare modo d'essere, ovvero di non pensare le sue esasperazioni particolaristiche semplicemente come una patologia temporanea che un qualche antidoto ad essa inoculato dall'esterno

⁴⁹ F. CHIEREGHIN, *La "Fenomenologia dello spirito" nell'interpretazione di M. Heidegger*, «Verifiche», XV, 4, 1986, pp. 365-393, qui p. 389.

⁵⁰ F. CHIEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, cit., p. 56.

possa guarire, ma come qualcosa di costitutivo della sua stessa struttura. Il che significa, per riprendere ancora le parole di Chiereghin, che il soggetto può *farsi custode della via che conduce all'assoluto* “solo passando attraverso le antinomie generate dalla sua esasperazione soggettivistica e annientandone la pretesa assolutezza”⁵¹; ovvero, detto altrimenti, solo togliendosi *da se stesso* in quanto soggetto particolare e finito.

È dentro un tale orizzonte che è da leggersi l'interpretazione chiereghiniana di quel *wechsello-ses Dasein* che secondo Hegel caratterizza le figure dantesche. L'*eterna oggettività* dei personaggi che abitano la *Commedia* non è infatti la cancellazione di ciò che il soggetto individuale è divenuto in virtù del proprio agire, ma – scrive Chiereghin – “la condizione indispensabile per ottenere una visione assolutamente oggettiva della soggettività”. La potenza di Dante è cioè, nell'interpretazione hegeliana, “la capacità di sollevare all'eterno il transeunte e qui scorgerlo nella sua imperturbata verità”⁵².

VI.

Sollevare all'eterno il transeunte e qui scorgerlo nella sua imperturbata verità è per molti versi ciò che caratterizza il compimento della *Fenomenologia dello spirito* nella *figura del sapere assoluto*. Questo sape-

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Cfr. *infra*, p. 63.

re è infatti quello in cui culmina il movimento della coscienza, la quale è la protagonista di quel viaggio in direzione dell'autentico sapere che è la *Fenomenologia* e in cui la coscienza stessa, rivelatasi come l'origine delle scissioni in cui essa si trova continuamente impigliata, viene a dissolversi⁵³. In questo senso il sapere assoluto è quel sapere in cui la coscienza, conoscendo la propria finitezza, la toglie e in questo atto – in quel conoscersi che è appunto anche un togliersi – toglie la dipendenza della coscienza da tutte le forme di alterità ed estraneità che la tengono incatenata alle scissioni che essa stessa è andata producendo. Il che significa che nel sapere assoluto, nel momento finale di questo cammino di autocono-

⁵³ Il primo titolo della *Fenomenologia dello spirito* è *Scienza dell'esperienza della coscienza* (*Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*) e il concetto di *Erfahrung* – esperienza – è evidentemente da Hegel pensato secondo la sua radice, quella di *Fahrt*, viaggio, ovvero come « il cammino della coscienza naturale che preme verso il vero sapere, o come il cammino dell'anima che percorre la serie delle sue figurazioni come stazioni che le sono prefissate dalla sua natura, così da purificarsi e farsi spirito, allorquando, attraverso l'esperienza completa di se stessa, giunge alla conoscenza di ciò che in se stessa è» (G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in ID. *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hrsg. v. W. Bonsiepen u. R. Heede, Hamburg, Meiner 1980, p. 55; trad. it. di G. Garelli, Torino, Einaudi 2008, p. 60. Su questo cfr. R. BODEI, *La "Fenomenologia dello spirito": un "viaggio di scoperta"*, «Iride, Filosofia e discussione pubblica», 3/2007, pp. 559-564.

scienza della coscienza, questa *si affranca* da se stessa, ovvero *si sacrifica* in quanto coscienza. L'assolutezza di questo sapere non implica, dunque, come scrive efficacemente Chiereghin nella sua indagine sulla genesi e lo sviluppo della *Fenomenologia*, che esso "si liberi in una insostenibile purezza al di sopra dell'esperienza storica", quanto piuttosto, che esso "avendola attraversata, è in grado di pensarla"⁵⁴.

Questo rende il sapere assoluto un *pensiero del tempo*, ovvero un sapere che può essere comprensione della storicità non perché si muova in una dimensione immune dal tempo, ma in quanto si comprende come tempo⁵⁵. Il senso in cui è da intendersi questo sapere come *ab-solutus*, perciò, come Chiereghin si è sempre sforzato di sottolineare anche contro letture tanto superficiali quanto diffuse che continuano a intenderlo come la suprema *hybris* del soggetto o come anche un suo delirio di onnipotenza⁵⁶, è quello *più originario ed elementare*: il sapere è *ab-solutus*, in quanto è *sciolto-da* tutte quelle forme di dipendenza

⁵⁴ F. CHIEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, cit., p. 459.

⁵⁵ Cfr. F. CHIEREGHIN, *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel. Introduzione alla lettura*, cit., p. 163.

⁵⁶ Proprio da queste letture che interpretano il sapere assoluto hegeliano come apice della *hybris* filosofica muove il limpido saggio di W. JAESCHKE, "Das absolute Wissen", in A. ARNDT - E. MÜLLER (a cura di), *Hegels «Phänomenologie des Geistes» heute*, Berlin, Akademie Verlag 2004, pp. 194-214.

che la coscienza ha attraversato nel suo percorso e da cui può finalmente liberarsi solo conoscendo il proprio limite e, dunque, in questa *conoscenza del limite, ab-solvendosi* anche da se stessa. Perché, in effetti, *sapere il proprio limite* – sono queste le parole che chiudono il grande lavoro chiereghiniano del 1980 – *vuol dire sapersi sacrificare*⁵⁷.

Come a dire che il sapere assoluto, che nella sua attività rammemorante e interiorizzante coglie e trattiene in se stesso il modo d'essere del finito che è nel tempo e in questo atto lo toglie in quanto finito, non è, similmente in ciò allo sguardo dantesco, semplicemente l'altro dalla finitezza – un infinito che si contrappone al finito, un'eternità separata dalla storia, un'universale scisso dall'individualità – quanto piuttosto “la radicale comprensione della sua essenza”⁵⁸.

⁵⁷ F. CHEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, cit., 461.

⁵⁸ *Ibid.*

NOTA EDITORIALE

La *Nota su i presupposti concettuali dell'interpretazione hegeliana di Dante*, fu pubblicata all'interno della *Miscellanea di studi in onore di Vittore Branca. I: Dal Medioevo al Petrarca*, Biblioteca dell'«Archivum Romanicum», Serie I: Storia, Letteratura, Paleografia, vol. 178, Firenze, Olschki 1983, pp. 315-323.

L'autore e il curatore hanno ritenuto di riproporla senza modificazioni rispetto all'originale. Anche solo un aggiornamento bibliografico avrebbe infatti implicato una vera e propria riscrittura del testo.

Franco Chiereghin

**NOTA SU I PRESUPPOSTI CONCETTUALI
DELL'INTERPRETAZIONE HEGELIANA
DI DANTE**

Le riflessioni hegeliane su Dante, presenti principalmente nelle *Lezioni sull'estetica*, sono state già da tempo oggetto di analisi attente sia al significato della loro collocazione sistematica nell'evoluzione del pensiero di Hegel sia all'importanza che esse rivestono all'interno del più generale risveglio dell'interesse e dell'amore per Dante nell'ambito del romanticismo te-

desco¹ e europeo.² Nelle brevi note che seguono mi propongo di esaminare quale sia l'apparato concettuale di cui Hegel si serve per interpretare Dante e con quale rilievo speculativo esso si collochi all'interno del suo pensiero. È un riscontro che si può effettuare con sufficiente precisione, dal momento che il lessico hegeliano, pur flessibile e duttile, assegna ai concetti una collocazione non equivoca a seconda del grado di articolazione e di complessità della realtà che essi sono chiamati a significare.

¹ C. CASES, *L'interpretazione hegeliana di Dante*, in *Dante e la cultura tedesca*. Convegno di studi danteschi. Atti raccolti a cura di L. Lazzarini, Padova, Tipi dell'Antoniana 1967 (Università degli Studi di Padova — Corsi estivi 1965 in Bressanone), pp. 81-107; E. AUERBACH, *Entdeckung Dantes in der Romantik*, «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», I, 1929, pp. 682-692 (trad. it. di V. Rieberl in E. AUERBACH, *S. Francesco Dante Vico ed altri saggi di filologia romanza*, Bari, De Donato 1970, pp. 41-52).

² A. FARINELLI, *Dante in Spagna - Francia - Inghilterra - Germania*, Torino, Bocca 1922, partic. pp. 397-400; cfr. anche G. FRIGO, *La Divina Commedia come «unione di religione e poesia»*. *Nota filologico-estetica sulla scoperta «romantica» di Dante*. «Verifiche», VII, 1978, pp. 233-245.

Anche ad una prima lettura dei passi dell'*Estetica*, nei quali Hegel esprime il proprio giudizio sull'opera di Dante e sul suo significato, risulta con chiarezza che Hegel ha fatto ricorso ai principi chiave della sua filosofia; inoltre, all'interno dell'architettura sistematica delle *Lezioni*, tali concetti vengono ordinati secondo una significativa progressione, grazie alla quale il nucleo originariamente espresso si arricchisce via via delle determinazioni essenziali della sua filosofia pratica, della filosofia della storia e della religione.

Nella prima, significativa annotazione su Dante, Hegel ricorda come la bellezza dell'allegoria della teologia, personificata in Beatrice, consiste nel suo continuo oscillare «fra un'allegoria vera e propria ed una trasfigurazione del suo amore giovanile»: ciò accade perché Beatrice, che aveva risvegliato in lui il genio della poesia, era divenuta dopo la morte precoce la sua «interna religione soggettiva», cui innalzare il meraviglioso monumento della *Commedia*.³

³ G. W. F. HEGEL, *Estetica*, ed. it, a cura di N. Merker, trad.

L'espressione «religione soggettiva» non è certo casuale, ma si radica nelle fasi più antiche della formazione del pensiero di Hegel, quando, privo ancora di guide metodiche sicure, egli muoveva i primi passi verso un ideale intravisto tuttavia con sufficiente nettezza di contorni. La religione soggettiva costituisce infatti la prima, concreta delineazione dell'ideale di un'armoniosa totalità di vita, capace di restituire integralmente l'uomo a se stesso. Essa si contrappone alla religione oggettiva, che «si può ordinare in paragrafi, ridurre a sistema, esporre in un libro, presentare agli altri mediante discorsi» e che finisce ben presto per trasformarsi in un «capitale morto»;⁴ altrettanto essa si distingue dalla religione privata, che è il modo del tutto individuale di vivere il rapporto religioso e quindi legato all'accidentalità dell'educazione familiare, dell'impegno personale, delle circostanze esterne.

di N. Merker e N. Vaccaro, Torino, Einaudi 1967, p. 453 (citato in seguito con *E.*).

⁴ G. W. F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, trad. N. Vaccaro e E. Mirri, Napoli, Guida 1972, p. 35.

Per liberarsi da questi opposti dell'oggettività astratta e dell'individualismo occorre ricercare «quali siano le disposizioni per cui la religione, fuse dottrina e forza nel tessuto delle sensazioni umane, uniti i loro impulsi ad agire, si mostri in questi viva e efficace, divenga interamente soggettiva». ⁵ Quando ciò si realizza, allora la religione soggettiva diviene «religione vivente, è attività interiore, è operosità rispetto al mondo esterno» e «si estrinseca soltanto in sentimenti e azioni». ⁶

Tale nucleo, capace di raccogliere in unità tutto ciò che rende autentica la vita dell'uomo, ha nei principi che lo informano e nei sentimenti che ne scaturiscono la possibilità e la forza di permeare la fantasia e il modo di sentire di un'intera nazione e di diventare così, proprio in quanto religione soggettiva, religione nazionale. ⁷ Se tale è per Hegel il concetto originario di religione soggettiva, si può allora comprendere come

⁵ *Ivi*, p. 37.

⁶ *Ivi*, p. 35.

⁷ *Ivi*, p. 58.

l'averne indicato in esso il nucleo generatore della *Commedia* non può significare una riduzione della sua portata in senso «soggettivistico» o, peggio, intimistico. Al contrario, Hegel porta allo scoperto un principio che, grazie all'energia e all'audacia del poeta, è in grado di permeare non solo l'esistenza di un singolo, ma lo spirito di un popolo, i suoi sentimenti, il linguaggio, le azioni, il grado di libertà e il destino.

Intimamente fuso al tema della religione è il tema dell'amore: «anche l'elevazione di Dante è partita dal suo amore per Beatrice, che si è in lui trasfigurato in amore religioso». ⁸ L'affermazione, apparentemente scontata, letta 'hegelianamente' ci mette in presenza del concetto che ha giocato il ruolo più rilevante nella formazione della nozione di «spirito», a cui Hegel ha affidato l'originalità della propria speculazione. Quando il concetto di spirito viene contrassegnato con la nota dell'assolutezza, esso significa il superamento e il dominio di ogni forma di alienazione: spirito è la forza di mantenersi

⁸ E. p. 632.

e di riconoscersi in ciò che è assolutamente «altro» e di essere da questi riconosciuto. Ora tale energia, capace di volgere il negativo nell'essere, è racchiusa originariamente nel fenomeno dell'amore. Che l'amore attribuito da Hegel a Dante debba essere inteso in un senso non generico, ma teoreticamente rilevante, lo conferma il luogo sistematico da cui è tratta la citazione hegeliana. Dante, infatti, viene richiamato quale migliore esemplificazione del tema della sezione, intitolata *Il concetto dell'amore*, in apertura della quale l'amore viene presentato con caratteristiche perfettamente adeguate alla struttura del concetto di spirito.

Secondo Hegel, il riconoscimento del valore infinito, di cui ciascuno è portatore, è vero e totale solo nell'amore,

quando non semplicemente viene rispettata dagli altri la mia personalità in astratto o in un concreto caso isolato e quindi limitato, ma quando io secondo la mia intera soggettività – con tutto ciò che essa è e contiene in sé –, come questo individuo determinato, quale era e sarà, compenetro la coscienza di un altro e ne costituisco il volere ed il sapere, l'ispirazione ed il possesso.

In tal caso quest'altro vive solo in me, così come io esisto per me solo in lui; entrambi siamo solo in questa unità piena per noi stessi, riponendo in questa identità tutta la nostra anima e tutto il nostro mondo.⁹

Una tale pienezza è possibile solo là dove non venga scavata una frattura tra la singolarità empirica dell'individuo agente e l'universalità formale di norme e fini, ma la soggettività vivente sia concepita come intimamente concretata dall'universale e si riconosca in questo come nella sostanza stessa dei suoi interessi e delle sue volizioni. Tale fusione sta alla base, secondo Hegel, del poema epico di Dante, dove la più significativa universalità, che abbraccia tutto il mondo divino, consente la rappresentazione degli individui più diversi in maniera tale che «i due lati non sono astrattamente posti in exteriorità reciproca, né i singoli soggetti sono abbassati a semplice mezzo»,¹⁰ ma «nonostante il rigoroso ordine del tutto, non mancano né rappresentazioni

⁹ *E.* p. 630.

¹⁰ *E.* p. 1095.

fantastiche né avventure, nella misura in cui quest'opera di beatificazione e condanna viene a rappresentazione non solo in sé e per sé nella sua universalità, ma anche realizzata in un quasi incalcolabile numero di singoli individui nella loro particolarità». ¹¹

Ciò è reso possibile in modo così compiuto, perché Dante è il poeta del mondo cristiano. È noto infatti che Hegel accoglie la convinzione che solo col Cristianesimo ha fatto la sua comparsa nel mondo la consapevolezza del valore infinito, di cui ogni persona è portatrice, e tale valore viene da lui identificato con la libertà e l'autonomia del volere proprio a ciascuno. Questo è il principio superiore dell'età moderna, che il mondo classico non conosceva o aveva appena presagito. La consapevolezza della portata speculativa di questo evento non è stata acquisizione facile da parte di Hegel, anzi ha comportato il rivolgimento più saliente nella progressiva maturazione del suo pensiero, quando, tramontato ormai il sogno di potere riprodurre, sia a livello spe-

¹¹ E. p. 659.

culativo sia a livello etico-politico, la felice, immediata fusione di singolarità e di totalità, che già era stata greca, ha dovuto lasciare emergere con tutta la sua carica aporetica il nuovo principio della libertà soggettiva del volere. Di qui, infatti, era necessario reperire nuovi quadri concettuali o un nuovo tessuto di principi regolativi, capaci di soggiogare quanto c'è nella soggettività di riottoso e di anarchico, senza per questo trasformarsi in strumenti di oppressione e di dominio: la forza di ciò che è universale si propone come autentica solo se in essa e mediante essa il singolo rende testimonianza della libertà che costituisce la sua essenza.

Questo nuovo equilibrio, che doveva sorgere dalle rovine del mondo antico e al cui perseguimento Hegel dedica tutte le energie del suo pensiero, egli vede prefigurato nel poema di Dante. Se infatti Dante riesce a fondere concretamente l'universalità più alta, rappresentata dalla giustizia divina, con l'estremo della particolarità individuale, ciò accade perché egli lascia agire

ovunque nella propria opera il nuovo principio dell'umanesimo cristiano:

nel mondo cristiano il soggetto non va concepito come semplice accidente della divinità, ma come infinito fine in se stesso, dimodoché il fine universale, la giustizia divina nel condannare e nel rendere beati, può al contempo apparire come la sostanza immanente, l'interesse eterno e l'essere del singolo stesso. In questo mondo divino si ha a che fare comunque con l'individuo: nello Stato esso può anche venir sacrificato per salvare l'universale, lo Stato; ma in relazione a Dio o nel regno di Dio esso è in sé e per sé un fine autonomo.¹²

Tale compenetrazione tra autonomia del volere e giustizia eterna riposa su ciò: che il giudizio di Dio, e quindi l'agire che beatifica o condanna, sono perfettamente coincidenti con la piena trasparenza del singolo a se stesso, per cui ciascuno è e si riconosce per quello che egli stesso si è fatto. In questo senso, che accenna al punto focale della filosofia pratica hegeliana, il poema di Dante raccoglie la multilateralità dell'esistenza sotto il principio più alto dell'operare uma-

¹² E. pp. 1095-1096.

no e «opera più alta è quella che ogni uomo deve realizzare in se stesso, la sua vita, con cui egli determina il proprio eterno destino». ¹³ Ora, secondo Hegel, il principio cristiano della infinita e insopprimibile autonomia del volere esige che tutto ciò che viene proposto come bene non sia riconosciuto come dovere e diritto del singolo se non è la coscienza stessa ad assumerlo come bene. Questo straordinario potere, che determina l'uomo nella sua essenza, è tuttavia passibile di due esiti opposti, attinti attraverso due divergenti vie di realizzazione.

In un caso il soggetto agisce in base a ciò che egli conosce essere *in verità* il bene e quindi ciò che egli sa e vuole è al tempo stesso comandamento universale: la sottomissione all'universale diventa così esercizio della libertà del volere e sottomissione a ciò che ciascuno ha di più proprio nella sua irripetibile singolarità. Quando la coscienza realizza questa compenetrazione, essa «è affermata e riconosciuta come un che di santo»; una volta che essa è in grado di pro-

¹³ E. p. 659.

porsi come «unità della volontà soggettiva e di ciò che è in sé e per sé, è un santuario, che sarebbe sacrilegio toccare».¹⁴ Opposto è invece l'esito del destino umano quando il singolo piega l'autonomia del volere non al servizio della verità, ma al capriccio e all'accidentalità dell'arbitrio. In tal caso il santuario della soggettività è profanato dal soggetto stesso, il quale, se svolge coerentemente la presunzione dell'io di soggiogare l'universale al proprio arbitrio, può compiacersi del proprio potere di distruggere ogni forma di oggettività solo a patto di non accorgersi di avere imboccato la strada che conduce alla sua stessa nientificazione.

Nel mondo della *Commedia* questi opposti destini sono raffigurati nella loro eterna oggettività. Ciò che rende indecifrabile, caotico e così spesso ridicolo il multiforme affaccendarsi umano consiste nel fatto che tra gli accadimenti e la loro interpretazione oggettiva i più inseriscono a forza i propri interessi particolari, le speranze, le paure e

¹⁴ G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, 2^a ed., Bari, Laterza 1979, par. 137, ann.

non hanno occhi se non per il loro infinito collidere. Al contrario, lo sguardo di Dante è «fiducioso e calmo, senza timori e angosce, senza la contrarietà e l'amarezza che fa dire: non dovrebbe essere così».¹⁵ Ma in ciò, secondo Hegel, Dante non fa che riflettere il sentimento fondamentale che deve dominare là dove ogni cosa e ogni vicenda individuale vengono giudicate *sub specie aeternitatis*, dal punto di vista della imperturbata necessità che regge il destino universale. Tale imperturbabilità, che consegue all'essere sollevati nella dimensione dell'eterno, differenzia radicalmente il *wechselloses Dasein*, l'esistenza immutabile dei personaggi danteschi, dalla limitata e confusa consapevolezza del proprio esserci, con la quale ciascuno ha vissuto il tempo dell'esistenza mondana; la differenza è così radicale, che questa capacità, acquisita per sempre, di potere sapere ciò che ciascuno è e si è fatto mediante il suo agire terreno, è, secondo Hegel, già una forma di beatitudine, che egli non esita ad attribuire, con volontaria forzatura,

¹⁵ E. p. 975.

agli stessi dannati: essi «posseggono la beatitudine dell'eternità: «Io eterno duro» sta scritto sulla porta dell'Inferno. Essi sono ciò che sono, senza pentimento e desideri, non parlano dei loro tormenti – questi, per così dire, non riguardano né noi né loro, giacché durano in eterno – ma hanno presenti solo i loro atti e i loro sentimenti, saldamente eguali a se stessi, nei medesimi interessi e senza lamenti né nostalgie ».¹⁶

Si delineano così i due poli fra i quali si svolge, secondo Hegel, l'azione della *Commedia* e che vengono contrassegnati da tratti di grande rilievo speculativo. Da un lato vi è «l'agire eterno, il fine ultimo assoluto», dall'altro l'agire umano, in cui s'intrecciano indissolubilmente il fare e il patire; il legame tra i due estremi è dato dal giudizio divino, dal momento che anche l'infimo dettaglio della particolarità individuale sta davanti a noi «oggettivamente fondato nel suo più intimo, giudicato nel suo valore e disvalore mediante il concetto supremo,

¹⁶ E. p. 975.

Dio». ¹⁷ Di fronte all'amore divino «nel suo intramontabile accadere» si spegne quanto di soggettivistico circonda e impregna, offuscandola, la vicenda del fare e del patire umani: le contraffazioni dell'ipocrisia, gli autoinganni, il geloso ed equivoco intrecciarsi d'interessi, in una parola tutto ciò che induce ciascuno ad agire in base a come egli vorrebbe essere, prima invece di sapersi e saggiarsi per ciò che effettivamente è e vale.

Ma questo non significa l'assorbimento e la cancellazione di ciò che il soggetto individuale è divenuto in virtù del proprio agire, anzi è la condizione indispensabile per ottenere una visione assolutamente oggettiva della soggettività: quali gli individui erano, nel loro fare e patire, nelle loro intenzioni e realizzazioni, così sono qui per sempre, pietrificati come statue di bronzo. ¹⁸ Se si eccettua, infatti, l'esistenza transitoria e ancora temporalmente determinata del Purgatorio, il destino di questo mondo è di fissare nell'eternità del presente ciò che

¹⁷ E. p. 1235.

¹⁸ *Ibid.*

ciascuno è stato anche negli aspetti più caduchi e transitori. L'esserci di ognuno non ha più la dimensione del poter-essere, ma solo dell'esser-già-stato, vissuto per sempre come definizione della propria esistenza. In tanto il poema può abbracciare la totalità della vita più oggettiva, in quanto l'eternità non è opera della rappresentazione del poeta, ma risultato di ciò che ciascuno ha voluto e prodotto per sé: «su queste basi indistruttibili si muovono le figure del mondo reale, secondo il loro carattere particolare, o piuttosto si sono mosse, ed ora con il loro agire ed essere sono irrigidite nella giustizia eterna, eterne esse stesse».¹⁹

Certamente l'individualità del poeta è il centro a cui tutto si annoda, ma, ancora una volta, ciò non ha nulla di soggettivistico e di arbitrario, perché quello che la memoria del poeta ha conservato, ed ora richiama alla vita per noi, è un ordine eterno voluto da Dio: «l'eternizzazione ad opera della *mnesosyne* del poeta vale qui obiettivamente

¹⁹ *Ibid.*

come il giudizio stesso di Dio». ²⁰ Il tema della memoria costituisce un'ulteriore testimonianza della presenza dei nodi essenziali del mondo concettuale hegeliano nell'interpretazione di Dante. Infatti per Hegel tutto ciò che appare come dileguante e dotato di un'esistenza effimera, in realtà si sedimenta nella memoria dello spirito proprio a ciascuna età e, consegnato al linguaggio, ai costumi e ad ogni altra opera dell'uomo, attende di essere interpretato e riportato alla luce. La *Erinnerung* è l'insearsi dello spirito, che cala nel fondo inconscio della coscienza storica un intero mondo d'immagini, di rappresentazioni e di esperienze; è poi compito del filosofo, mediante il *Gedächtniss*, mediante l'arte di richiamare alla memoria, di ripercorrere la catena mnestica e riportare alla vita della verità le pure determinazioni concettuali e l'articolazione scientificamente necessaria di quanto già ebbe esistenza storica. Ciò che quindi Hegel richiede alla mnemosyne del filosofo è quello stesso che egli vede realizzato nella mnemosyne di

²⁰ *Ibid.*

Dante: la capacità di sollevare all'eterno il transeunte e qui scorgerlo nella sua imperturbata verità.²¹

Il coraggio della verità è infatti il punto di più intima consonanza di Hegel con Dante: egli vi si richiama per combattere il germe della più rovinosa decadenza, che comincia a serpeggiare nello spirito del suo tempo e cioè «la moderna disperazione della conoscibilità della verità».²² Sotto l'apparente modestia di un atteggiamento, il quale, rinunciando alla verità, sembra volere testimoniare unicamente la finitezza umana, si nascondono in realtà la sopraffazione dell'intelligenza e l'aprirsi di un campo illimitato all'arbitrio. Distrutta ogni determinatezza, ridotte le capacità umane a mezzi indifferenti al valore e disponibili per ogni fine, è solo la quantità di violenza accumulata che detta l'aggregarsi o il disaggregarsi

²¹ È stato spesso ricordato come la *Fenomenologia dello spirito*, questo viaggio di scoperta grazie al quale la coscienza s'innalza al sapere assoluto, richiama nel suo itinerario l'opera di Dante.

²² G. W. F. HEGEL, *System der Philosophie*, X, Jubiläumsausgabe, Stuttgart, Fromman 1929, par. 440, Zusatz, nota.

di persuasioni, interessi e bisogni. Ma questo estremo soggettivismo non può tardare a rovesciarsi nell'oggettività più dura e ciò accade inevitabilmente quando i singoli, tratti al disprezzo di se stessi per l'inarrestabile sconvolgimento di ogni determinatezza, sono disposti a sottomettersi anche ad una volontà tirannica pur di sfuggire al tormento della vuotezza e della negatività. A tale disperazione è estranea tanto la filosofia quanto l'autentica religiosità: questo è l'insegnamento che Hegel trova espresso in modo insuperabile in Dante e che egli, con ammirazione e rispetto, accoglie all'interno del proprio pensiero citando i versi famosi:

Io veggio ben che giammai non si sazia
 Nostro intelletto, se il Ver non lo illustra,
 Di fuor del qual nessun vero si spazia.
 Posasi in esso, come fiera in lustra,
 Tosto che giunto l'ha; e giugner puollo:
 Se non, ciascun disio sarebbe *frustra*.²³

²³ Par. IV, vv. 124-130.

***Ciò che Hegel richiede
alla mnemosyne del filosofo è quello
stesso che egli vede realizzato
nella mnemosyne di Dante:
la capacità di sollevare all'eterno
il transeunte e qui scorgerlo
nella sua imperturbata verità.***

ISBN 9788869384370



9 788869 384370