

immutabile e indifferente al divenire del finito, o alla posizione di un principio assolutamente trascendente<sup>10</sup>. Evidenziando il carattere riflessivo, e quindi ‘immanente’, della determinazione nella *Wirklichkeit* e nel concetto, Zambrana esclude che queste strutture possano avere un valore ontologico e deduce la necessità di interpretarle in termini ‘normativi’. Questa rigida contrapposizione tra ontologico e normativo, di cui Zambrana si avvale per sostenere la propria lettura, non mi pare presente in Hegel, dove invece la critica alla presupposizione di un sostrato o alla posizione di un principio trascendente sono funzionali a un superamento dell’ontologia e della metafisica tradizionali, ma non a un completo abbandono dei loro obiettivi.

(Elena Tripaldi)

Nadine Mooren, *Hegel und die Religion. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Religion, Philosophie und Theologie in Hegels System*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2018, pp. 253 (ISBN: 9783787331857).

Sin dalla sua prima ricezione, la valutazione hegeliana del rapporto fra religione, teologia e filosofia non ha cessato di mostrarsi occasione di infinite contese, le cui linee di tensione cardinali hanno finito per porsi all’origine della divisione della stessa scuola hegeliana. Che ruolo assolve il contenuto religioso all’interno del progetto sistematico hegeliano? Quale significato assume la sua rideterminazione in termini concettuali? E, d’altra parte, in che modo procedono teologia e filosofia della religione nella definizione dei loro ambiti d’azione? Si lasciano esse pensare nei termini di prassi complementari, o il loro sviluppo comporta il sorgere di necessari conflitti di competenze? Se il contesto contemporaneo di un mondo secolarizzato mette alla prova la radicalità di simili domande, il contributo di Nadine Mooren, *Hegel und die*

<sup>10</sup> Zambrana segue in questo chiaramente l’indicazione di Pippin, che già nel suo *Hegel’s Idealism. The Satisfactions of Self-consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, proponeva di leggere la Dottrina dell’essere come critica all’ontologia, che considerava l’essere come sostrato, e la Dottrina dell’essenza come critica alla metafisica, che imponeva alla determinazione un principio trascendente la sua concretezza e materialità.

*Religion. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Religion, Philosophie und Theologie in Hegels System*, intende offrire una puntuale riconsiderazione dalla costellazione a tre termini che le istanzia, ordinata in due relazioni principali o «ambiti problematici» (*Problembereichen*, p. 13). Da questi dipendono interrogativi specifici, che l'autrice si impegna a differenziare.

Il primo legame a essere esaminato è quello sussistente fra la religione (cristiana) e la filosofia. A questo riguardo, acquisisce assoluta pregnanza la domanda riguardante l'ambito di competenza specifico della filosofia. A partire dal compito di fondazione (*begründende Fundierung*, p. 26) che essa assolve entro l'impianto sistematico hegeliano nei confronti di pratiche mondane di attribuzione di senso (*Weltdeutung*, p. 12) e di maniere pre-scientifiche di conoscenza, diventa cruciale determinare le modalità di esercizio del gesto filosofico di giustificazione, il quale appare del tutto estraneo alle prassi ordinarie su cui si esercita la sua riflessione.

La seconda relazione a venir posta a tema è invece quella che lega la filosofia speculativa e la teologia. Ripensate nei termini di due differenti prestazioni conoscitive, che ambiscono ad offrire articolazioni scientifiche ai contenuti religiosi (p. 12), esse si prestano a occasionare una rinnovata discussione sul modo in cui va pensata la scientificità della riflessione filosofica che viene esercitata sui temi propri della religione – con i quali, per meglio dire, è detta essere in «identità di contenuto» –, e quella propria della scienza teologica, nella sua (eventuale) autonomia dalla prima. Una puntuale circoscrizione dello spazio d'azione di ciascuna di queste, e della neonata filosofia della religione, è l'esigenza fondamentale di questo secondo ambito problematico.

L'obiettivo perseguito dall'autrice è ambizioso, e viene anticipato sin dalle pagine introduttive nei termini di un tentativo accurato di ricostruzione delle due macro-costellazioni. Il loro esame, assieme a quello delle domande che attorno a queste gravitano, è condotto a partire da un confronto serrato con il testo enciclopedico (nella edizione del 1830) e con il manoscritto di filosofia della religione del 1821. L'esposizione di un simile progetto viene articolata in otto capitoli, organizzati all'interno delle tre parti in cui si articola il volume.

La prima parte, intitolata «Religione e filosofia nella dottrina hegeliana dello spirito assoluto», ospita una prima discussione della *vexata quaestio* sul rapporto di «identità di contenuto e differenza formale» (*Inhaltsidentität und Formunterschied*), che marca la relazione fra religione e

filosofia. Il lavoro di Mooren si muove intercettando il problema anzitutto all'altezza della trattazione hegeliana dello spirito assoluto. Le due figure che rappresentano (assieme all'arte) i momenti in cui esso si dispiega, vengono approfondite a partire dall'esame di ciò che, con una formula efficace, viene individuato come il «principio regionale» della sezione: il sapere (*Wissen*, p. 33). Soffermarsi su di esso consente di formulare in termini non riduzionistici il rapporto fra credere e sapere, rifiutando una nozione ristretta di quest'ultimo – sulla cui base si sarebbe costretti in una opposizione insuperabile nei confronti del credere.

All'elaborazione di un concetto più articolato di 'sapere', che sia in grado di ospitare differenze interne e che consenta di annoverare il credere fra le forme *epistemiche*, l'A. si impegna nel terzo capitolo del volume. L'intento analitico non si arresta però a questo punto, bensì procede a considerare il differenziarsi dell'altro termine della relazione: il 'credere' (*Glauben*). Sulla base dell'interesse conoscitivo appena menzionato, esso viene distinto in un 'tener per vero' pre-filosofico, naturale (*unbefangen*, p. 42), e in un 'tener per vero' consapevole, perché compiuto tramite il ricorso alla riflessione. Una simile precisazione, da una parte, consente a Mooren di restituire una immagine più dettagliata del credere – invero, soprattutto di quello connotato religiosamente –, capace di esibire tanto la sua connotazione «esperienziale» (*Erlebnisqualität*, p. 52), che la rende espressione della forma di vita comunitaria, quanto la sua declinazione eminentemente cognitiva di «atteggiamento epistemico» (*epistemische Einstellung*, ivi); dall'altra, la distinzione tra la forma pre-filosofica del 'credere' e la sua declinazione riflessiva fornisce le coordinate per configurare il rapporto fra 'credere' e 'sapere' nei termini di una 'differenza formale' fra prestazioni epistemiche, senza che questo comporti il venir meno delle specificità delle stesse, o costringa a privilegiare la 'certezza' di contro al 'vero' articolato filosoficamente.

Sulla base di simili guadagni, mai sconfessati nel corso del lavoro, la sezione termina con un capitolo dedicato alla presentazione di quattro «disposizioni religiose», esaminate da Hegel nelle lezioni di filosofia della religione alla luce di coordinate teologiche ed esperienziali, in quanto forme di autocomprensione dei soggetti religiosi.

L'interesse epistemico che orienta la prima parte della monografia, trova estesa conferma nella seconda parte – intitolata, non a caso, «La relazione delle forme epistemiche al loro contenuto». Qui il rapporto di «identità di contenuto e differenza formale» viene studiato con particolare riguardo alla *Introduzione* del testo enciclopedico, nella edizione del 1830. A essere posta a tema è la «prestazione di giustificazione» (*Begründungsleistung*, p. 68) dei contenuti rappresentativi da parte della filosofia. Definita come atto 'traduttivo', essa individua – pur in forma ancora preliminare – il compito della filosofia nei termini della (i) dimostrazione della loro necessità, e del (ii) passaggio da un contenuto implicito ad uno esplicito.

Questo secondo momento del «processo di esplicitazione» (*Explizit- oder Ausdrücklich-Machen*, p. 81) è ciò che Mooren pone a tema, nel quinto capitolo del testo, attraverso un confronto articolato con la sezione enciclopedica dedicata alla «religione rivelata». A partire dalla distinzione fra un pensare in senso ampio (*Denken im weiten Sinne*), non riflessivo, e un pensare in senso stretto (*Nachdenken*), l'A. propone una difesa puntuale delle seguenti tesi: (i) l'unità di misura della 'traduzione' non dipende dalla rappresentazione, avendo nel concetto la propria origine, ed è esterna alle pratiche religiose di conferimento di senso; (ii) il lavoro riflessivo su ciò che non era posto a tema nel pensare in senso ampio, va inteso non come una 'sostituzione' concettuale del contenuto rappresentativo entro l'ambito religioso, ma nei termini dell'esplicitazione di ciò che, precedendo geneticamente la filosofia, costituisce il terreno sul quale essa può esercitare la propria azione giustificativa; (iii) il rapporto fra filosofia e religione si regge su una forma di «asimmetria epistemica» (p. 90), per cui a trovare nella religione rivelata una prefigurazione dell'Idea è la filosofia, senza che un simile ritrovamento valga *per* la religione, o *per* il credente (quasi questi potesse riconoscersi nelle forme filosofiche). Simili punti fermi del lavoro di Mooren consentono dunque di rileggere il processo di 'esplicitazione' nei termini di un esercizio retrospettivo, che agisce su un contenuto nient'affatto inerme, privo di forma, ma già formato: in maniera rappresentativa.

Prima di giungere al luogo in cui vengono giustificate più estesamente le condizioni per questa originale proposta, l'A. indugia sull'approfondimento di pratiche di significazione che hanno nella comunità il loro baricentro, e rendono apprezzabile la cifra pratica del

conferimento di senso al mondo e della comprensione di sé articolati in culti. Un discorso di questo genere – opportuno, anche se spezza un po' il ritmo della lettura, sospendendo la giustificazione di quanto introdotto – culmina nella discussione della declinazione del 'religioso' assunta nello spirito oggettivo, e in particolare nell'eticità, indagando non soltanto la «tesi della compatibilità» fra chiesa e stato (p. 127), ma altrettanto il ruolo etico assolto dalla «disposizione» (*Gesinnung*, *Enz.* § 552 A).

Simile figura 'etica' è l'aspetto sotto cui la religione compare nella mappa con cui si conclude la seconda parte del contributo. Accanto a teologia («forma determinata del *Nachdenken* sulla religione») e filosofia speculativa («figura dello spirito assoluto»), essa viene restituita come «pensare in senso ampio», e «forma dello spirito oggettivo: religione come prassi della comunità assieme alle pretese di validità lì contenute». Questo consente all'A., da una parte, di anticipare in maniera figurativa la prestazione scientifica di riflessione esercitata dalla filosofia speculativa e dalla teologia sui contenuti religiosi, e di segnalare, dall'altra, il terreno di potenziale conflitto di competenze su base metodologica che si apre fra la teologia e la filosofia speculativa. Stante l'indubbia efficacia di una simile mappa, sorprende però che non compaia direttamente, fra quei termini, anche la religione in quanto figura non più dello spirito oggettivo, ma dello spirito assoluto. Interrogarsi sui confini di questa si sarebbe potuto rivelare produttivo, di rimando, per la problematizzazione della configurazione che la filosofia della religione assumerebbe in una simile triangolazione: si sovrappone essa alla filosofia speculativa, nel momento in cui questa assume a proprio oggetto contenuti religiosi? Oppure la filosofia della religione non è altro che la seconda figura dello spirito assoluto, esposta nella *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*?

La terza parte del lavoro pone a tema esplicitamente ciò che, introdotto all'inizio quale *fil rouge* per configurare la relazione fra le prassi epistemiche di religione e filosofia, non era stato ancora esaminato direttamente: il rapporto di «identità di contenuto e differenza formale». L'esame delle sue implicazioni costituisce uno dei punti di maggiore originalità del lavoro di Mooren. L'A. procede infatti ad una serrata ricostruzione della 'grammatica del rapporto fra forma e contenuto' non soltanto confrontandosi con alcune posizioni rilevanti del dibattito contemporaneo – in particolare, con H. Putnam di *The*

*Meaning of 'Meaning'* e R. Brandom di *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism* –, ma soprattutto offrendo una analisi dettagliata della omonima sezione della *Dottrina dell'essenza*. L'analisi di 'forma e contenuto', che individua la terza coppia di determinazioni (dopo 'forma ed essenza' e 'forma e materia') della sezione «Il fondamento assoluto» (cap. terzo «Il fondamento», sez. prima «L'essenza come riflessione entro lei stessa»), rappresenta un efficace grimaldello con il quale forzare l'apparente ambiguità di quella formula, spesso evocata. L'esito di questo esame denuncia il fraintendimento che opera nella separazione fra un contenuto apparentemente privo di forma, e un aspetto formale che gli si applicherebbe dall'esterno, e indica al contrario una possibilità di leggere diversamente i termini in gioco, e il legame stesso. La ricostruzione definitiva che viene proposta ci appare convincente: mentre la forma deve venir interpretata nei termini di «una caratteristica strutturale implicita nel contenuto» (p. 144), è possibile restituire il suo rapporto con il contenuto soltanto a partire dal processo di «esplicitazione delle determinazioni formali implicite» (p. 143).

Il risultato raggiunto al termine del suo esame, condotto attraverso l'*Enciclopedia*, la *Scienza della Logica*, e il *Manoscritto di filosofia della religione del 1821*, conduce al confronto con la tesi della «divisione del lavoro linguistico» di H. Putnam, che viene richiamata al fine di riformulare la relazione fra una forma 'universale' (religione) e una 'particolare' (filosofia) di coscienza del vero nei termini della ripartizione di un lavoro, da organizzare in differenti prestazioni, specificate e normate a livello sociale.

Concludono il volume, infine, due capitoli nei quali viene posto a tema il potenziale meta-filosofico degli ambiti problematici in esame. L'esigenza di confrontarsi con la teologia e la religione per ripensare il compito, la specificità e i limiti della filosofia, relativamente alla sua «pretesa di giustificazione ultima» (*Letztbegründungsanspruch*, p. 220), rappresenta però un compito di non facile esecuzione: mentre infatti l'individuazione dei confini entro cui stabilire l'ambito di competenza della teologia si lascia compiere con relativa facilità, essendo il suo esercizio perlopiù storico-filologico, il caso della religione appare più complesso. Tuttavia, è proprio a partire dal legame di critica e di continuità (e non uguaglianza o sinonimia) sussistente fra la filosofia e la religione, in quanto prestazioni epistemiche e modalità di conferi-

mento di senso, che risulta proficuo interrogare meta-filosoficamente la filosofia.

Lo spazio di una recensione non consente purtroppo di rendere conto adeguatamente di un simile guadagno finale, che a nostro avviso rappresenta lo snodo decisivo di un lavoro che riesce con successo a soddisfare gli obiettivi che si era posto, offrendo un attraversamento convincente delle implicazioni sottese alle due macro-costellazioni da cui muove: la relazione fra la filosofia e la religione, e il legame della filosofia speculativa con la teologia.

Il ruolo che l'elaborazione della grammatica del «processo di esplicitazione» assolve nella chiusura meta-filosofica del testo ci sembra però rappresentare, al contempo, uno stimolo originale a procedere in direzione di un ulteriore approfondimento del potenziale meta-filosofico rivendicabile dalla religione, che prenda in considerazione la possibilità di radicalizzare alcune implicazioni della tesi della «prefigurazione del filosofico nel religioso» (*Die These von einer Präfiguration der spekulativ-philosophischen Begriffs- bzw. Ideenstruktur durch die christliche Religion*, p. 196). Se la salvaguardia dell'autonomia della religione e della prestazione giustificativa della filosofia non dev'essere compromessa, il modello impiegato dall'A. può forse motivare una rilettura del «processo di esplicitazione» che si collochi oltre il risultato per cui «il contenuto della rappresentazione religiosa cristiana è [...] dunque identico al contenuto della filosofia speculativa, quando la struttura implicita al contenuto religioso viene *resa esplicita* dalla filosofia» (ivi). Senza dubbio, infatti, valorizzare il ruolo decisivo assolto dall'atto traduttivo nella definizione della filosofia consente di stabilire le condizioni entro cui determinare ciò che in forme meno adeguate prefigura il suo contenuto esplicito. D'altra parte, però, dalla sua crucialità sembra dipendere la possibilità per la religione di rendersi a tal punto determinante per la «prestazione di giustificazione» della filosofia, da assurgere a contesto entro cui il metodo filosofico può essere valutato *nell'atto* del suo costituirsi: come attività mai stabilita una volta per tutte, la cui 'unità di misura' non può venire legittimata al di fuori di quell'atto traduttivo, quasi fosse «già pronta all'uso» (p. 196).

(Giulia Bernard)