

## PREFAZIONE

Dopo aver affrontato, nella precedente carriera di studiosa, altri aspetti del pensiero e della ricezione di Jakob Böhme, del quale ha anche offerto una pregevole traduzione a stampa limitata ai primi sette capitoli di *Aurora*, con relativa introduzione e commento (Jakob Böhme, *Aurora nascente* [*Morgenröte im Aufgang*], prefazione di Fabio Frosini, Mimesis, Milano 2007), Cecilia Muratori ha affrontato il capitolo filosoficamente più significativo della fortuna del ciabattino di Görlitz, il rapporto con Hegel. Sottolineiamo quel *filosoficamente*, perché altrettanto rilevanti furono gli effetti di Böhme sulle pratiche religiose e politiche e ci pare addirittura strabiliante che *Aurora* fosse diventato, grazie a G. Fox e J. Milton, una sorta di libretto rosso per alcune correnti radicali della Rivoluzione inglese del 1642-1649 e per i *behmenists* sopravvissuti sino al 1652.

Tornando alla ricezione strettamente filosofica, la Muratori distingue con nettezza quella operata negli ambienti pietisti e teosofici tedeschi del XVIII secolo e in sostanza mantenuta nel circolo schlegeliano, in Baader e in Schelling, dall'approccio hegeliano, relativamente tardivo (all'inizio degli anni '10 del XIX secolo) ma assai più meditato ed esente da ogni concessione al lirismo romantico o alle teorie del magnetismo animale. Fu infatti Baader – il più teosofico lettore di quell'opera postuma che appunto fu battezzata *Theosophia revelata* – a valorizzare il giudizio cursorio ma decisivo di Hegel, secondo cui il primo *philosophus teutonicus* aveva raggiunto le più vaste profondità filosofiche, si badi bene tali, non mistiche. Prendendo le mosse proprio dal versante più lontano, l'autrice si distanzia con radicalità da un'interpretazione esoterica e misticheggiante alla Walsh della formazione di Hegel (e dunque dei suoi interessi böhmiani) per recuperare un nesso speculativo fra i due autori, che si accentra sulla dialettica più che sulla privata *Schwärmerei*. Dai primi riferimenti a Böhme nei frammenti jenensi fino all'ampia sezione (e alle varianti) delle *Lezioni sulla storia della filosofia* e delle *Lezioni sulla filosofia della religione* dedicata al mistico, dove Hegel dimostra di possedere una conoscenza puntuale e approfondita di vari testi, esiste molto materiale di studio, a patto che si dissolvano due pregiudizi fondamentali: sulle caratteristiche del misticismo böhmiano e sull'interesse di Hegel per il misticismo in generale. Il lavoro della Muratori, che esattamente come Hegel vuole riabilitare la specificità filosofica di Böhme, si articola così in tre percorsi distinti, ma tra loro

molto connessi: ricostruzione del contesto storico dell'incontro tra Hegel e gli scritti böhmiani (in controtendenza rispetto alla vulgata pietista e magnetica), inserimento nella sua concezione del fenomeno mistico (solo in superficie opponibile al rigore del concetto), evoluzione del giudizio sul ciabattino-filosofo all'interno stesso del pensiero hegeliano. Il punto decisivo è il confronto sulla tematica della negatività, già essenziale nella definizione di *misticismo speculativo*: «il modo in cui Böhme concepisce l'elemento negativo all'interno di Dio rende il suo misticismo, secondo Hegel, una forma di approccio dialettico estremamente vitale» (p. 25).

Il primo percorso ricostruisce le tappe fondamentali della ricezione per così dire romantica, dall'agiografica *Vita* di Franckenberg alla produzione schellinghiana, passando per le anonime *Nachtwachen*, il circolo di Jena, Tieck, Novalis, l'allora assai popolare (si ricordi Mozart!) letteratura mesmeriana sul magnetismo animale e il suo sviluppo teosofico-paracelsiano in Saint-Martin e Baader. Una ricezione che esaltava la *Begeisterung* e la *Schwärmerei* böhmiane, cioè il lato entusiasta e profetico-visionario (analogamente farà F. Schlegel, però insistendo sulla creatività linguistico-fantastica); in direzione opposta si muove la cosiddetta *Solger-Rezension* in cui Hegel critica la lettura "ipocondriaca" che Tieck fa dei mistici, apprezzandone il versante poetico, straordinario e miracolistico e sottovalutando, invece, il modo in cui la profondità si svolge organicamente. Al di là della critica a Tieck (che, dopo tutto, era proprio un poeta), sentiamo un'eco del disprezzo per la notte schellinghiana in cui tutte le vacche sono nere.

L'originalità dell'approccio hegeliano è dunque che egli *non passa* attraverso i filtri del magnetismo animale e della tradizione pietista, dello *Hellsehen* visionario e della *clairvoyance* teosofica, anzi sta in diretta opposizione polemica con essi e piuttosto in relazione con un tentativo di ragionare sul concetto stesso di misticismo. La Muratori esamina in dettaglio il carteggio fra Hegel e il suo ex-studente e terapeuta mesmeriano van Ghert (che gli fornì l'edizione *in folio* di Böhme nel 1811) – in quell'occasione il filosofo dichiara di voler ritornare con miglior cognizione di causa sulle frammentarie letture del periodo jenense – e osserva che sin da allora l'interesse hegeliano verte non sul carattere sonnambolico dell'estasi mistica ma sulla tensione fra il linguaggio inadeguato di un autodidatta e l'innovazione concettuale, sullo sforzo di un uomo senza istruzione di afferrare con il pensiero (*erfassen*) l'essenza, l'Assoluto, di tradurre l'*Anschauung* mistica in *Vorstellung* mediante la violenza della figurazione linguistica che sfida l'ineffabilità. La mancanza di un linguaggio concettuale è aggirata con un vortice metaforico in cui nulla rimane fermo e saldo.

Il secondo percorso si apre con una lunga digressione su due diverse accezioni di misticismo negli scritti hegeliani, a partire dai concetti di *unio mystica*, *mystisches Objekt* e *mystische Handlung* nelle cosiddette *Jugendsschriften*, dove già si distinguono un misticismo speculativo, non contraddittorio con il rigore della filosofia, e un atteggiamento mistico che in-

vece è privo di spessore filosofico e anzi anti-filosofico. In prima battuta (gli anni dello *Stift*) la mistica cristiana è una falsa appartenenza, opposta all'armonica fantasia della religione greca, e l'unione mistica dei teologi è qualcosa di vuoto, sganciato dalla terra e anzi estraniante. Sembra assente qualsiasi riferimento o interesse a Eckhart. Dopo l'importante intermezzo dello *Spirito del Cristianesimo* di fine secolo (dove il mistico svolge una funzione di mediazione amorosa e simbolico-comunitaria), nelle berlinesi *Lezioni sulla filosofia della religione* (dal 1821 in poi) l'*unio mystica* ritorna, ma con accenti ben diversi: si tratta della presenza reale del Divino nel rito dell'eucaristia, percepita in maniera tangibile dal fedele che assiste alla cerimonia, dunque in una presenza unitiva che riconcilia con Dio e costituisce una tappa del ritorno dello Spirito nella coscienza. Nel nuovo approccio, l'entusiasmo mistico ha la funzione di vivificare i morti estremi reimmettendoli in un circolo attivo. La stessa *Schwärmerei*, a partire da quella di Cristo, non è evasione privata e ascetica (come nella lettura teosofica e romantica e già nell'impostazione neoplatonica), ma si accompagna alla fiducia nella possibilità di un cambiamento radicale, a livello religioso e sociale, in fondazione di un mondo nuovo, un *Andersdenken-Anderswerden* agitatorio sul modello dei *behmenists* radicali inglesi e in polemica con il conservatorismo luterano.

Il passaggio decisivo è peraltro, come prevedibile, la *Fenomenologia* (1807), con i suoi appunti preliminari, dove emerge il contrasto con l'uso del misticismo funzionale all'intuizionismo schellinghiano. Qui la potenza delle formulazioni linguistiche del sentimento, che culmina nell'estasi, viene opposta alla comprensione concettuale e definita un'esca ingannevole. Se non Schelling, certo il bersaglio della Prefazione è quel circolo schellinghiano accomunato dall'interesse per il mesmerismo e da una lettura sviata di Böhme. La critica all'immediatezza (Jacobi e i pietisti renani) e all'indeterminazione esoterica insiste sul carattere ineffabile e privato di un'intuizione non concettuale (*begriffslos*), "poetica", dell'Assoluto. Il termine condannato è però "profetico" o "entusiastico" e non "mistico", così da separare in maniera netta *Begeisterung* e *Schwärmerei*, dove solo alla prima è associata l'immagine del colpo di pistola che pretende di cominciare dal sapere assoluto. Ma già nelle prefazioni alla prima e alla seconda edizione dell'*Enciclopedia* si delinea un'apertura al nucleo positivo di un misticismo che sappia muoversi sul terreno speculativo, abbandonando la facilità misticheggiante (*mystizierend*) per la faticosa serietà concettuale. Discutendo la lettura baaderiana di Böhme, Hegel apprezza in qualche modo il suo sforzo di restituirgli un contenuto filosofico, ma in realtà offre una sua personale lettura del ciabattino e della gnosi in genere, valorizzandone la "barbara" *Gewalt* con cui forza la lettera e spiritualizza il linguaggio naturale, in generale cercando di mobilitare dialetticamente la realtà.

In vari luoghi, del resto, Hegel confronta con insistenza la mistica böhmiiana con il neoplatonismo (anch'esso passibile di troppo entusiasta e

fallita *Schwärmerei*), cercando di deviare il senso etimologico stesso di “mistico” da *segreto* a *iniziativo*, cioè punto di avvio di una ricerca speculativa, che porta il profondo sconosciuto a conoscenza, il notturno alla luce. Il misticismo speculativo degli antichi, a differenza da quello a-concettuale dei moderni, diventa, specialmente nei noti passi dedicati nella *Storia della filosofia* a Proclo e alle sue ricadute nei mistici scolastici, un diretto antecedente del metodo dialettico. Vi troviamo accenni impliciti al ruolo di Böhme, il cui carattere *schwärmerisch* (sempre in parallelo a Plotino) viene valorizzato (in alternativa alla *Storia della filosofia* di Tennemann, una delle fonti hegeliane in materia) e interpretato come tensione a superare le limitazioni dell’intelletto e non sostituzione immaginosa ad esso. Il problema, caso mai, sta nella sostanzializzazione dei concetti e nell’abuso di un linguaggio figurato fondato su rappresentazioni sensibili. Resta una distanza, invece, rispetto alla caliginosa immobilità della filosofia schellinghiana dell’identità – e proprio discutendo il significato differente del termine *Ungrund* nel ciabattino e nell’antico sodale dello *Stift* di Tübingen.

Potremmo far iniziare qui il terzo percorso, cioè la paziente ricostruzione dell’evoluzione dei giudizi espliciti su Böhme (i più significativi dei quali sono riportati in *appendice*), a partire dal suo figurare in coppia con Bacon alle porte del moderno, figure rispettivamente del pensiero dell’interiorità e dell’esteriorità – che la dialettica hegeliana integrerà. L’accento cade (anche prima) sulla *violenza* espressiva del linguaggio böhmiano, indice non solo di inadeguatezza ma di *movimento*, assente per esempio nel misticismo orientale. Ben presto emergono, negli arditi accostamenti di *Aurora* fra *Qual* (*tormento*), *Quelle* (*sorgente*) e *Qualität* (*qualità*), tutte le tematiche specifiche hegeliane del negativo, della scissione (*Ur-Teil*, che significa anche correntemente “giudizio”) e della costituzione della soggettività, di cui la figura di Lucifer in rivolta rappresenta un significativo precedente (la tentazione seduttiva, *Verführung*, come guida, *Führung*, alla conoscenza, il serpente come allegoria della coscienza, ecc.). La *Barbarei* böhmiana (di cui più tardi si esalterà anche la forza solvente delle rigidità) è null’altro che l’arrestarsi a un’esposizione puramente intuitiva, immaginosa, senza sottoporre i miti dell’intuizione al processo di concettualizzazione. Hegel si innalza dunque a continuatore consapevole del primo filosofo tedesco.

Non stiamo a seguire tutti i numerosi e preziosi passaggi esegetici (come l’originale interpretazione dell’oscuro frammento sul *Triangolo divino*) nonché lo studio illuminante sulle successive redazioni e appunti orali di uno stesso testo e perveniamo alle conclusioni. In una glossa a margine del manoscritto delle *Lezioni sulla storia della filosofia* compilato da Hotho (1823-1824) viene riportato un passo tratto da *La Tempesta* di Shakespeare, quello in cui Prospero libera Ariel imprigionato dentro la corteccia di una nodosa e rigida quercia: allo stesso modo Hegel-Prospero libera (e si asserve) Böhme, rinchiuso all’interno della forma inadeguata in cui tenta

di comunicare il contenuto della sua filosofia, da cui non può uscire per raggiungere la rappresentazione libera dell'Idea. Per questo il pensiero del ciabattino resta parzialmente inesperto, nonostante la violenza con cui cerca una via d'uscita dalla durezza della quercia, ovvero dalla rigidità della forma. Cerca, anzi, varie vie d'uscita (*wirft sich in mehrere Formen herum*), oscillando fra il linguaggio sensibile dell'alchimia e la terminologia religiosa alla ricerca sperimentale di una nuova lingua filosofica.

La Muratori perviene così, al termine di un lungo itinerario filologico, a cogliere appieno la sostanza filosofica della ricezione böhmiana anomala di Hegel e, al contempo, si sottrae a qualsiasi tentazione di virare in senso mistico tradizionale la stessa lettura di Hegel, restituendo al ciabattino di Görlitz, nel campo della storia del pensiero, il ruolo mondano e innovativo che gli avevano non a caso attribuito, nella pratica politica, i radicali inglesi del Seicento.

*Augusto Illuminati*