

Il giovane Hegel
La dialettica e le sue prospettive

a cura di Marco Moschini



Nella collana *Germanica* Orthotes Editrice pubblica esclusivamente testi scientifici valutati e approvati dal Comitato scientifico-editoriale. I volumi sono sottoposti a *peer review*.

Volume pubblicato con il contributo della Fondazione Siro Moretti-Costanzi

Alla memoria di Edoardo Mirri

Tutti i diritti riservati
Copyright © 2017 Orthotes, Napoli-Salerno
ISBN 978-88-9314-106-2

Orthotes Editrice
www.orthotes.com

Roberto Garaventa

LA DIALETTICA DELLE RELIGIONI DETERMINATE
E LA DIALETTICA DI RAPPRESENTAZIONE E CONCETTO

Come per la dottrina dell'unità di Dio possiamo ormai fare a meno dell'Antico Testamento e come per la dottrina dell'immortalità dell'anima cominciamo gradualmente a poter fare a meno anche del Nuovo Testamento, non potrebbe darsi così, allo stesso modo, che in quest'ultimo ci vengano fatte balenare molte altre verità consimili che siamo tenuti ad ammirare come rivelazioni finché la ragione non abbia imparato a dedurle dalle altre sue verità assodate e a collegarle con esse?¹

1. L'oggetto della filosofia della religione di Hegel – che non ha il compito di produrre o promuovere la religiosità degli individui, bensì quello di «conoscere e comprendere la religione che esiste»² – è appunto «la religione», ovvero il rapporto estrinseco tra la coscienza finita e l'oggetto infinito, tra l'uomo e Dio. Essa tuttavia muove da una peculiare concezione di Dio. L'assoluto, con cui nella religione la coscienza finita entra in rapporto, non è infatti un essere supremo, astrattamente e intellettualisticamente contrapposto alla coscienza finita, ma è lo spirito (analizzato nelle sue strutture e determinazioni logiche e nel suo movimento processuale eterno nella *Scienza della logica*), il quale è: a) identità eternamente in sé essente, sostanza universale che resta in unità originaria e indifferenziata con il suo «altro da sé»; b) identità che si scinde in sé e in un sapere per il quale essa è, essenza eterna che si manifesta nel tempo nell'«altro da sé» (natura e spirito finito); c) identità che, dopo essersi distinta, disgiunta da sé, già sempre ritorna a sé (anche se adesso concretamente e storicamente sviluppata) e si autocomprende (nello spirito finito) come unità di

¹ G.E. LESSING, *L'educazione del genere umano*, 1777-1780, § 72.

² G.W.F. HEGEL, *Lezioni di filosofia della religione*, cur. R. Garaventa e S. Achel-la, I: *Il concetto della religione*, II: *La religione determinata*, III: *La religione compiuta*, Guida, Napoli 2003, 2008, 2011; qui I, p. 70.

«sé» e «altro da sé», di finito e infinito, di particolare e universale, di umano e divino, di natura e spirito, ovvero come spirito concreto, che è sì eterno, ma vivente e presente nel mondo.³ Ne consegue che la «filosofia della religione», se ha in primo luogo per oggetto il rapporto religioso di finito e infinito, è anche «teologia filosofica», in quanto presuppone la concezione filosofico-speculativa di Dio come spirito concreto (*konkreter Geist*), come «soggettività infinita» (*unendliche Subjektivität*).

Ora, lo spirito (che non si conosce mai immediatamente per quello che è) può giungere alla propria piena e definitiva autocomprensione solo manifestandosi progressivamente nel tempo. Ne consegue che, anche nel campo della religione (che è uno dei modi in cui lo spirito conosce se stesso), la coscienza, prima di giungere alla piena comprensione «rappresentativa» di Dio (cioè prima di arrivare a comprendere Dio come unità di finito e infinito nella figura dell'uomo-Dio Gesù Cristo), ha dovuto percorrere un lungo cammino ascendente costellato da molteplici religioni storiche, che si sono succedute dialetticamente (nel senso della *Aufhebung*) secondo una precisa necessità logica, ma che rappresentano dei modi ancora inadeguati di autocomprensione dello spirito. Alla ricostruzione di questa storia ordinata e ascendente delle religioni non-cristiane Hegel ha sempre dedicato la seconda parte dei suoi corsi di lezioni berlinesi («la religione determinata»), destinata a mostrare appunto come si sia venuto configurando e concretizzando, in esse, quel rapporto tra spirito infinito (Dio) e spirito finito (uomo) – che è poi rapporto dello spirito universale con se stesso – che costituisce il nucleo centrale del concetto della religione. Le diverse religioni non-cristiane costituiscono dunque le tappe (o gli stadi) di una storia complessiva del mondo religioso che, muovendo dalle primitive forme di religione naturale, si muove in direzione di una forma di religione (quella cristiana), la quale corrisponde pienamente, nella sua realtà, al concetto della religione (e per questo viene definita «religione compiuta» o «manifesta»).

Che cosa emerge, però, da un'analisi comparativa dei quattro corsi di lezioni tenuti da Hegel a Berlino per quanto concerne la seconda

parte? Anzitutto le religioni tendono, di corso in corso, ad aumentare di numero. Questo dipende dal fatto che Hegel, nel corso degli anni, non ha mai smesso di approfondire le sue conoscenze relative alle culture extra-cristiane in generale e a quelle orientali in particolare, utilizzando, per la preparazione delle sue lezioni, i più disparati materiali messi a disposizione dalla giovane orientalistica europea – resoconti di viaggio, racconti e memorie di missionari, traduzioni (in latino o in una lingua europea moderna) di importanti opere della tradizione indù, sinica e persiana, nonché gli ultimi risultati della ricerca storica –, a testimonianza di un costante sforzo di aggiornamento scientifico che contrasta decisamente con l'immagine tradizionale che ne è stata data: quella del filosofo speculativo che vuole comprimere e inglobare la variegata ricchezza della realtà storica all'interno di una rete prefabbricata di determinazioni astratte. L'ordine di successione delle religioni prese in considerazione da Hegel non è però costante. Immutata, nei quattro corsi di lezioni, resta soltanto la posizione della religione romana, che segna sempre il passaggio conclusivo al cristianesimo. In essa gli dèi del Pantheon, le feste e gli spettacoli pubblici e le virtù individuali sono finalizzati allo scopo universale, ma esteriore del dominio del mondo.

Tuttavia, se la parte dedicata alla «religione determinata» appare costantemente in fieri per quanto riguarda la posizione delle singole religioni all'interno della storia complessiva delle religioni, è perché Hegel muta, di volta in volta, i principi in base ai quali cerca di strutturarla dialetticamente e gerarchicamente. Per quanto riguarda la collocazione della religione ebraica e della religione greca, ad esempio, laddove (come nel 1827) è l'idea di Dio a fungere da principio-guida al corso storico, allora la religione ebraica sopravanza quella greca, in quanto solo in essa è raggiunta un'idea di Dio che può trovare riconoscimento anche nel mondo cristiano. Se invece è la mediazione di finito e infinito a fungere da principio-guida al corso storico (come nel 1824 e nel 1831), allora la religione greca, in cui Dio si è fatto uomo (sia nel senso dell'incarnazione: statua del Dio; sia nel senso dell'apoteosi: deificazione dell'eroe), appare superiore a quella ebraica. In generale comunque il criterio su cui Hegel si basa per costruire la sua storia delle religioni non-cristiane non è mai di tipo storico-empirico, ma sempre di tipo filosofico-speculativo. È vero che, già nel secondo corso del 1824, egli abbandona definitivamente il criterio di distinzione e successione utilizzato nel manoscritto del

³ «Dio come spirito o come amore si particularizza, crea il mondo, suo figlio, pone un altro rispetto a sé e in questo ha se stesso, è identico con se stesso [...] L'essere del mondo è questo: avere per così dire solo un attimo l'essere, ma superare questa sua separazione, questa scissione da Dio ed essere solo questo: ritornare nella sua origine» (*ivi*, I, p. 366; III, p. 227).

1821 (criterio che richiama quello della *Scienza della logica* tra religione dell'essere, religione dell'essenza e religione del concetto), per sostituirlo con principi più adatti alla pluralità delle religioni prese in considerazione (due stadi nel 1824: religioni naturali o immediate e religioni dell'individualità spirituale; tre stadi nel 1827: religioni determinate, religioni della soggettività e religione della finalità; tre stadi nel 1831: religioni naturali o immediate, religioni della scissione della coscienza religiosa in sé, religioni di transizione alla religione della libertà). Tuttavia Hegel continua fino alla fine a tener fermo all'idea che l'ordine di successione delle «religioni determinate» fissato dal concetto (*l'ordo idearum*) non possa non collimare con la loro successione storica (*l'ordo rerum*), ovvero che il cammino del concetto non possa non coincidere col cammino della storia: un percorso che, a suo avviso, è cominciato in Cina e, dopo aver attraversato l'India e i territori del Medio Oriente, è giunto alla fine (seguendo una traiettoria est-ovest) al Mediterraneo, dove, muovendo dall'Egitto e da Israele, ha raggiunto prima Atene e poi Roma. In realtà, però, l'ordine gerarchico-dialettico delle religioni determinate, stabilito di volta in volta da Hegel, non corrisponde quasi mai all'ordine storico-concreto con cui quelle religioni si sono succedute nel corso della storia. Il fatto è che Hegel è stato sempre molto scettico nei confronti dell'idea di costruire una storia delle religioni sulla base della loro mera continuità storica. Le religioni nascono semplicemente, a suo giudizio, perché lo spirito mira per sua natura a progredire nella coscienza di sé. E quindi l'ordine gerarchico-dialettico è indifferente rispetto sia agli eventuali nessi storici sia alle eventuali contiguità geografiche esistenti tra le varie religioni. In quest'ottica si può però legittimamente sostenere che il tentativo hegeliano di dare una sistematizzazione dialetticamente e speculativamente fondata della storia della religione, cioè di mostrare la corrispondenza tra la successione logica e la successione storica delle religioni, sia in fondo fallito.

In secondo luogo, confrontando i quattro corsi di lezione, si notano poi mutamenti nell'immagine che Hegel tratteggia delle singole religioni (soprattutto per quel che concerne la religione cinese e quella ebraica); anche se egli mostra in genere di ignorare la storia interna delle singole religioni, in quanto le trasformazioni che può aver subito una determinata religione – che sono spesso il mero risultato dell'influsso di fattori esterni – non hanno per lui alcuna rilevanza. Inoltre egli non è nemmeno interessato a capire se una determinata

religione sia giunta al suo termine, sia già morta o sia ancora viva. Egli, ad esempio, non tiene minimamente conto, per quanto riguarda l'ebraismo, della storia pre-biblica e post-biblica e non spiega perché gli ebrei, pur avendo portato a compimento la loro missione storico-universale (lo sviluppo dell'idea monoteistica), siano rimasti però nella storia, ovvero perché il popolo ebraico, pur essendo un fossile, sia tuttavia un organismo ancora vivente.

Questo tentativo hegeliano di abbracciare (almeno tendenzialmente) la totalità del mondo religioso extra-cristiano non mira tuttavia a minare la rilevanza della religione cristiana. Esso cioè non è il preludio per un atteggiamento di critica o di rifiuto della tradizione cristiana, magari sorretto dalla sottolineatura della profondità della saggezza cinese o della cultura indiana, com'era accaduto con alcuni rappresentanti dell'illuminismo (Leibniz e Wolff) e del primo romanticismo (Friedrich Schlegel). Infatti, per Hegel, è pur sempre nella religione cristiana che giunge a piena realizzazione e a definitivo compimento il concetto della religione. Al contempo, però, l'interesse di Hegel per la storia delle religioni non intende nemmeno squalificare le religioni non-cristiane come forme di superstizione indegna dell'uomo o come forme di raffinato inganno pretesco, secondo due schemi interpretativi tipici dell'apologetica cristiana (ma poi ripresi anche dai critici illuministici della religione), che tendevano a diffamare le religioni pagane, insistendo sulla loro origine non-divina e sulla loro strutturale non-verità. Ciò cui egli mira con questa seconda parte è solo corroborare storicamente il presupposto che sta a fondamento della sua filosofia della religione: e cioè che tutte le religioni storiche (e non solo la religione cristiana) sono figure dello spirito assoluto, dello spirito cioè che si rapporta a sé (allo spirito finito) e conosce se stesso (nello spirito finito), e che quindi la storia delle religioni (in quanto manifestazione e concretizzazione dello spirito, della ragione) non può non aprirsi alla conoscenza razionale.⁴ Hegel è religiosamente un liberale, anche se inclusivista.

L'unico principio in grado in qualche modo di giustificare filosoficamente la successione storico-dialettica delle religioni determinate proposta da Hegel sembrerebbe in realtà essere il progresso da esse raggiunto nella coscienza della libertà. Per Hegel vi è infatti una corrispondenza tra la storia universale e la storia della religione, se è vero

⁴ *Ivi*, I, p. 159.

che i popoli apparsi sulla scena del mondo – ordinati da Hegel in base al grado di coscienza della libertà da essi raggiunto – si succedono storicamente, al pari delle religioni, secondo una linea direzionale che va sostanzialmente da oriente ad occidente e che eticità e religione sono soltanto forme differenti del sapersi dello spirito («vi è uno stesso concetto di libertà nella religione e nello stato»⁵). Non a caso, a suo giudizio, lo stato costituzionale moderno rappresenta la realizzazione storica del principio cristiano della libera soggettività che, dopo essere emerso nell'antichità – pur senza ottenere riconoscimento storico – e aver preso forma con l'avvento del cristianesimo, è divenuto dominante, dopo un lungo processo di formazione, in seguito alla riforma protestante. E in effetti la rilevanza storico-politica del protestantesimo è connessa, per Hegel (che soprattutto per questo si considerava un luterano), col concetto di libertà da esso sviluppato in polemica con il cattolicesimo, nonché col superamento da esso attuato della scissione tra religione ed eticità nell'interesse dello sviluppo di istituzioni etiche e razionali. Con la modernità «il principio della libertà è penetrato nell'elemento mondano stesso, e l'elemento mondano, essendo formato conformemente al concetto, alla ragione, alla verità eterna, è la libertà divenuta concreta, la volontà razionale».⁶ L'unità di religione e stato – che è cosa ben diversa dall'unità di chiesa e stato – è quindi, per Hegel, un presupposto decisivo e irrinunciabile della realtà costituzionale moderna, nella misura in cui la disposizione etico-religiosa dei soggetti costituisce il fondamento ultimo e imprescindibile della sussistenza dello stato – e non soltanto una sorta di sostegno psicologico del suo potere e della sua autorità.⁷

2. La storia della religione trova comunque il suo compimento nella religione cristiana in quanto religione compiuta (*vollendete*), rivelata (*geoffenbarte*), manifesta (*offenbare*), vera (*wahre*), assoluta (*absolute*). Di fronte all'uomo-Dio la coscienza esperisce infatti che la natura divina non è diversa da quella umana, che l'«altro» (la natura e lo spirito finito) è momento (il «negativo») di un Dio che non è solo pura essenza universale, astrattamente chiusa in sé, Trinità

immanente, ma è anche rivelarsi, manifestarsi, uscire da sé, particolarizzarsi, Trinità economica. A legittimare questa interpretazione del Cristo come unità di umano e divino non può essere, però, una considerazione meramente esteriore della persona di Gesù di Nazareth. Hegel non mette affatto in discussione la realtà umano-divina di Cristo, anzi distingue nettamente l'incarnazione di Dio in Gesù da altre forme precristiane d'incarnazione ed è convinto che la comunità dei discepoli abbia effettivamente «presagito», di fronte a questo determinato individuo, la realtà della conciliazione di Dio e uomo. Egli sa, però, che tale esperienza dell'unità di umano e divino in Cristo non precede il suo esser-saputa dalla comunità, bensì è reale solo nella fede della comunità, che ha «letto» in questo individuo l'unità di umano e divino, rappresentandoselo (nella tradizionale dottrina delle due nature) come uomo-Dio: «La storia di Cristo è raccontata da coloro su cui era già disceso lo spirito».⁸ Per Hegel non è infatti possibile riconoscere una verità storica indipendentemente dalla testimonianza dello spirito. L'interpretazione di Cristo come uomo-Dio è quindi il frutto della rielaborazione teologica della vicenda di Gesù da parte della comunità dei fedeli, che non a caso, per costituirsi, ha avuto bisogno sì della manifestazione sensibile e singola dell'unità di umano e divino, ma al contempo anche della «discesa dello spirito santo», ovvero della testimonianza e certificazione dello spirito,⁹ nonché del contributo dei padri della chiesa.¹⁰ «Solo nel pensiero la storia (di Gesù) ottiene quella forma per cui essa è assolutamente interessante per lo spirito».¹¹

⁵ *Ivi*, III, p. 255.

⁹ Le apparizioni di Cristo dopo la morte non possono, secondo Hegel, garantire nulla, perché la verità non dipende da elementi sensibili o fatti storici, ma solo dalla testimonianza dello spirito.

¹⁰ «Per riconoscere il principio del cristianesimo, la verità dell'idea, del concreto, dello spirito, deve venire riconosciuta come verità dello spirito e tale è la forma peculiare proposta dai Padri della Chiesa [...] Sappiamo che i Padri della Chiesa erano uomini molto colti sul piano filosofico e che hanno introdotto la filosofia, soprattutto quella neoplatonica, all'interno della chiesa. Essi hanno reso il principio cristiano conforme all'idea filosofica, sviluppando quest'ultima all'interno di quello: in tal modo hanno plasmato il concetto di dottrina cristiana, fuoriuscendo dalla prima maniera nella quale il cristianesimo è apparso sulla terra. Infatti il concetto di dottrina, per come è stato sviluppato sul piano filosofico dai Padri della Chiesa, non era presente nelle prime manifestazioni del cristianesimo» (G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cur. R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 392; 399).

¹¹ G.W.F. HEGEL, *Lezioni di filosofia della religione*, cit., III, p. 174.

⁵ *Ivi*, I, p. 380.

⁶ *Ivi*, III, p. 269.

⁷ Per una più precisa analisi di questi temi, cfr. la mia «Nota introduttiva» a G.W.F. HEGEL, *Lezioni di filosofia della religione*, cit., II, pp. 7-24.

L'idea speculativa non riceve infatti la norma da un fatto esteriore, bensì questo viene dichiarato autentico solo nella misura in cui è riconosciuto come totalmente adeguato all'idea speculativa: «Fate di Cristo ciò che volete da un punto di vista esegetico, critico, storico;... il problema è solo di sapere quale sia la verità o l'idea in sé e per sé».¹² Ora, l'unità del divino e dell'umano non è, per Hegel, qualcosa che si dà solo puntualmente nella vita di Gesù, ma è il principio ontologico per eccellenza, la natura stessa dello spirito. La fede può quindi rappresentarsi l'unità di uomo e Dio in Cristo solo perché questa è vera in sé. Qui c'è già tutta la problematica del conflitto tra Gesù storico e Cristo della fede, ovvero della ellenizzazione del cristianesimo (di cui Hegel è chiaramente un sostenitore).

La sfera in cui emerge la verità della religione non è quindi tanto la cristologia, quanto la pneumatologia, ovvero la verità della conciliazione ha la sua autentica esistenza non tanto nella figura singola dell'uomo-Dio (che deve infatti morire come realtà sensibile, perché si possa entrare nel regno della rappresentazione¹³), quanto nell'autocoscienza della comunità riunita. Il riconoscimento dell'unità di Dio e uomo è quindi connesso, per Hegel, al passaggio dalla singolarità esclusiva dell'uomo-Dio alla singolarità generale della comunità, in cui gli individui particolari (i molti) sono ricondotti all'unità dello spirito (l'universale), perché in essa è viva e presente la divinità. La comunità dei fedeli – che nasce con l'effusione e la discesa dello «spirito santo» sui discepoli – è infatti «lo spirito esistente»,¹⁴ il Regno di Dio concretamente realizzato, di cui può divenire membro e cittadino («figlio di Dio») chiunque si lasci riempire dallo spirito. Solo nella comunità riunita nel «culto» dunque la religione è veramente autocoscienza di Dio. Certo, la sussistenza della comunità organizzata (chiesa) dipende indubbiamente da un processo di appropriazione interiore del

¹² G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cur. G. Calogero e C. Fatta, III: *Il mondo greco-romano*, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 252: «Fate di Cristo ciò che volete da un punto di vista esegetico, critico, storico; mostrate pure a volontà come le dottrine della chiesa nei concili siano nate da questo o quell'interesse o passione dei vescovi, o abbiano avuto questa o quella provenienza – tutte queste cose possono stare in qualsivoglia modo; il problema è solo di sapere quale sia la verità o l'idea in sé e per sé».

¹³ «In seguito, la figura sensibile deve sparire per ripresentarsi nella memoria, per venire assunta nel ricordo: dalla presenza sensibile ci si allontana verso il regno della rappresentazione» (G.W.F. HEGEL, *Lezioni di storia della filosofia*, cit., p. 402).

¹⁴ G.W.F. HEGEL, *Lezioni di filosofia della religione*, cit., III, p. 259.

contenuto dottrinale (in essa vigente e codificato) da parte dei singoli membri che vengono in essa educati e formati. Anche in questo caso infatti la verità giunge all'individuo in forma autoritativa dall'esterno e dev'essere da lui rielaborata e accettata interiormente. Chi ha fatto intimamente propria la verità della conciliazione sa, però, che il male/il peccato (la scissione, la contrapposizione) è adesso realmente superato/redento, che Dio abita veramente nel suo cuore ed è presente in mezzo ai suoi fedeli, per cui, partecipando alla cena eucaristica quale momento centrale del «culto» comunitario, può gustare la presenza concreta di Dio nell'ostia. L'esperienza della conciliazione nella comunità è però, secondo Hegel, ancora segnata dalla scissione tra aldilà e aldilà, tra passato e futuro, tra «già» e «non-ancora»: «Nella rappresentazione il godimento *hic et nunc* dilegua in parte in un aldilà, in un cielo al di là, in parte in un passato, in parte in un futuro. Lo spirito, però, è assolutamente presente a se stesso e pretende una presenza piena; egli pretende qualcosa di più che non torbide rappresentazioni soltanto, egli pretende che il contenuto stesso sia presente».¹⁵ Da qui la critica hegeliana dell'escatologia, vista come semplice espressione dell'incapacità della fede della comunità di riconoscere la realtà della conciliazione. Il pensiero rappresentativo – che scambia ciò che è presente come un fatto puntuale e distingue tra passato, presente e futuro – non riesce veramente a comprendere che quanto esso ha esperito di fronte a questo singolo individuo è ciò che accade già sempre¹⁶ e che l'«è» dell'uomo-Dio esprime una verità universale («una volta è tutte le volte»¹⁷).

La differenza tra religione e filosofia dipende dunque in ultima analisi dal fatto che esse pensano la «soggettività» in maniera diversa: l'una in modo «astratto», l'altra in modo «speculativo». Se la religione in quanto coscienza di Dio contrappone l'«oggetto assoluto» alla «soggettività finita» come un qualcosa di separato, in quanto si muove ancora a livello del «pensiero» intellettuale e astratto, la filosofia, in quanto comprensione concettuale dell'«idea» concreta dello spirito quale unità sostanziale di finito e infinito, non può che rifiutare di pensare un soggetto divino separato dalla coscienza, anche se in rap-

¹⁵ *Ivi*, III, p. 180.

¹⁶ «L'unità in sé essente della natura divina e della natura umana dev'essere rivelata all'uomo in forma oggettiva – ciò è avvenuto tramite l'incarnazione di Dio» (*ivi*, III, p. 245).

¹⁷ *Ivi*, III, pp. 72; 90.

porto con essa. Ora, il compito specifico della filosofia della religione è appunto quello di dimostrare la conciliabilità della rappresentazione religiosa con il pensiero concettuale. Ma questo può avvenire solo tramite un processo di superamento dialettico (*Aufhebung*) della rappresentazione (*Vorstellung*) nel concetto (*Begriff*), quale unica forma adeguata alla verità dello spirito. La religione è sì (al pari di arte e filosofia) autocoscienza dello spirito, ma in essa lo spirito non è ancora giunto al vero sapere di sé, in quanto lo spirito finito, pur sapendo lo spirito come sua essenza e pur sapendosi come tolto (*aufgehoben*) in esso, gli si contrappone ancora come qualcosa di differente da esso. Inoltre essa pensa i momenti costitutivi del movimento eterno dello spirito con categorie mitico-immaginifiche, impregnate di sensibilità e naturalità, separandoli e scindendoli in sfere o atti che si susseguirebbero temporalmente, mentre l'attività dello spirito è una, identica ed eterna.¹⁸ È quindi proprio l'inadeguatezza della rappresentazione rispetto al contenuto assoluto a spingere quest'ultimo oltre la religione verso la filosofia, a spingerlo cioè a «trovar rifugio» (*sich flüchten*) nel concetto.¹⁹ E il compito della filosofia della religione è appunto quello di trasporre il contenuto assoluto dalla forma della «rappresentazione» a quella del «concetto». Certo: tra religione e filosofia vi è un'identità di contenuto, pur nella differenza della forma, tanto che Hegel può dire che «la religione è la verità per tutti gli uomini»,²⁰ cioè anche per coloro che non pervengono al pensiero concettuale. Ed è vero che rappresentazione e concetto sono due guise diverse dell'unico pensiero che si dispiega in molteplici forme:²¹ «Non ci possono essere due tipi di ragione e due tipi di spirito, non ci può essere una ragione divina e una ragione umana, uno spirito divino e uno umano, che siano completamente diversi tra loro, al punto da ave-

¹⁸ La rappresentazione prende «i momenti del movimento, che è lo spirito, per sostanze o soggetti isolati e saldi, anziché per momenti transeunti» (G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cur. E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1970, vol. II, p. 270).

¹⁹ G.W.F. HEGEL, *Lezioni di filosofia della religione*, cit., III, p. 272.

²⁰ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, 1830, § 573, annotazione: «La religione è la verità per tutti gli uomini, e la fede riposa sulla testimonianza dello spirito, il quale, in quanto testimonia, è lo spirito che è nell'uomo».

²¹ La rappresentazione non è soltanto immagine, naturalità, sensibilità (come nell'arte), ma è immagine, naturalità e sensibilità compenetrata dal pensiero riflessivo e astrante, che resta invischiato nelle contraddizioni delle determinazioni finite e non riesce ancora a pensarle dialetticamente e speculativamente nella loro unità.

re un'essenza assolutamente opposta».²² Tuttavia la rappresentazione è una conoscenza narrativo-immaginifica, legata alla spazialità e alla temporalità, mentre il pensiero concettuale è una conoscenza logico-concettuale, che elimina ogni riferimento allo spazio e al tempo.²³ Per questo, per Hegel, i testi sacri e i dogmi ecclesiali vanno interpretati alla luce della filosofia speculativa. Il cristianesimo infatti è l'oggetto, non il fondamento della sua filosofia. Non a caso, mentre il concetto può comprendere la rappresentazione, questa non può comprendere il concetto, anzi deve essere pronta a farsi correggere da esso. «Al pari di Dio, la ragione non vuole avere accanto a sé, e ancor meno al di sopra di sé, alcun Dio straniero».²⁴ Si tratta quindi di adeguare non il concetto alla rappresentazione, ma la rappresentazione al concetto, se non addirittura di sviluppare liberamente e apertamente la natura di Dio e della religione a partire dalla ragione stessa: «Se ciò che viene inferito dall'interpretazione, dev'essere conforme alla ragione, possiamo rivendicare il diritto di sviluppare la religione liberamente e apertamente a partire dalla ragione, senza prendere le mosse da una parola determinata».²⁵ Non ci si può sottrarre alle pretese della ragione, quando sia nato il bisogno della conoscenza e si sia sviluppata la scissione tra sapere e religione, come pensa di fare la teologia ecclesiale quando vuole difendere «la forma della rivelazione contro la ragione»,²⁶ misconoscendo il nesso inscindibile che esiste non solo tra interpretazione e ragione (la lettera uccide, lo spirito vivifica), ma anche tra fede e storia (tra *revelatio hic et nunc* e *revelatio illic et tunc*): «Non ha fondamento sostenere che la fede nel contenuto, nella dottrina della religione positiva, possa ancora sussistere qualora la ragione si sia convinta del contrario». Infatti «l'intellezione ha i suoi diritti che non le possono più essere negati in nessun modo».²⁷ Quel che ultimamente domina nelle *Lezioni di filosofia della religione* di Hegel non è quindi la religione, ma la filosofia quale luogo del rivelarsi dello

²² G.W.F. HEGEL, *Lezioni di filosofia della religione*, cit., I, p. 103.

²³ Cfr. *ivi*, I, p. 157.

²⁴ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 6: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Teil 1: *Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, hrsg. P. Garniron/W. Jaschke, Meiner, Hamburg 1994, p. 304.

²⁵ G.W.F. HEGEL, *Lezioni di filosofia della religione*, cit., I, p. 98.

²⁶ *Ivi*, I, p. 83.

²⁷ *Ivi*, I, pp. 106; 104, nota 26.

spirito, dell'Assoluto. La religione è sì, nella sua sostanza, verità, cioè coscienza pensante dell'Assoluto, ma la coscienza pensante dell'Assoluto raggiunge la sua pienezza e purezza nel filosofare. In questo senso è difficile poter considerare Hegel un pensatore cristiano in senso confessionale, nonostante egli abbia ripetutamente insistito sull'identità della sua filosofia con i contenuti dogmatici e dottrinali della religione cristiana – tanto più che la sua filosofia della religione non vuole affatto essere una sorta di dogmatica filosofica, anche se molti l'hanno interpretata fin dall'inizio in questo modo (o esaltandola come un modello, o denigrandola come un obbrobrio).

Inoltre è tutto da vedere se ciò che egli presenta come cristiano sia effettivamente cristiano, cioè se la sua comprensione del cristianesimo corrisponda effettivamente alla comprensione che la chiesa cristiana ha della propria dottrina (cosa che vale, per altro, anche per la sua comprensione delle altre religioni storiche). Solo alcuni esempi.

Anzitutto è vero che Hegel sottolinea la centralità nel cristianesimo dell'idea trinitaria di Dio, di cui ritrova il senso appunto nel concetto di spirito – e questo in opposizione non solo alla teologia razionalistica del suo tempo, ma anche a Schleiermacher e a Tholuck. Tuttavia per il cristianesimo il «Figlio di Dio» non è affatto, come sostiene Hegel, l'immagine mitica dell'alterità, della distinzione, della differenza, della manifestazione – e precisamente tanto dell'alterità logica che resta in unità immediata con la sostanza eterna (la religione cristiana parla a questo proposito della «generazione *ab aeterno* del Figlio», che resta in identità originaria con il padre), quanto dell'alterità naturale e storica che si rende almeno momentaneamente autonoma (la religione cristiana parla a questo proposito di «creazione del mondo»)²⁸. Inoltre per Hegel il «Figlio di Dio» non indica solo la seconda persona della Trinità e il mondo nella sua autonomia, ma anche il ritorno dello spirito a sé dall'alterità. Nella nascita, vita, passione e morte di Gesù Cristo, uomo-Dio,²⁹ non giunge a rappresentazione solo l'unità di

²⁸ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, 1830, § 567: «Dio come potenza sostanziale è, nella determinazione riflessiva della causalità, il creatore del cielo e della terra, ma in questa sfera eterna genera solo se stesso come suo figlio».

²⁹ Gesù Cristo è «il figlio della sfera eterna trasposto nella temporalità» (*ivi*, 1830, § 569), ovvero è il «logos» preesistente. Hegel sembra tuttavia preferire il titolo di «uomo-Dio» rispetto a quello di «figlio di Dio» per designare Gesù, in quanto i testi in cui Gesù viene definito «figlio di Dio» sono quasi esclusivamente citazioni bibliche o parafrasi di citazioni.

finito e infinito (incarnazione), fino all'estrema estraniamento di Dio e alla dolorosa eliminazione del naturale (nella crocifissione di Cristo non muore solo l'uomo, ma Dio stesso³⁰), ma anche – nei racconti della resurrezione, dell'ascensione al cielo e soprattutto della discesa dello spirito santo sulla comunità dei discepoli – il ritorno infinito di Dio a sé dalla sua estrinsecazione nella natura e nello spirito finito e la riconciliazione del mondo con l'essenza eterna. Infine nel cristianesimo il terzo momento (lo spirito santo) non viene compreso come l'unità del primo e del secondo momento.

In secondo luogo Hegel rivendica la natura umano-divina del Cristo, di contro alla visione meramente morale di Gesù quale un uomo buono e maestro di virtù, caratteristica dell'illuminismo, che Hegel stesso aveva propugnato nei suoi scritti giovanili, in particolare nella sua *Vita di Gesù*. Tuttavia la rappresentazione religiosa è fuori strada laddove si limita a pensare l'unità di umano e divino come esistente e realizzata unicamente in questa particolare e concreta persona, ovvero cade nell'equivoco laddove pensa che l'espressione «una volta è tutte le volte» voglia dire abbastanza banalmente solo che «una volta è sufficiente». Hegel invece demitizza l'incarnazione di Dio in Gesù Cristo, universalizzandola. Tutti gli uomini sono Cristo.

In terzo luogo Hegel rivolge infine dure critiche anche all'auto-comprensione della comunità cristiana. Se è vero che essa crede nella (e vive concretamente nella cena eucaristica) la presenza di Dio in mezzo ai fedeli riuniti per il culto nel Suo nome («quando due sono riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro»: Mt 18,20), la comunità pensa ancora Dio come un Essere separato dal mondo e il singolo individuo come «altro» da Dio, finendo per scindere nel tempo momenti costitutivi ed eterni del processo dialettico dello spirito. O, con altre parole, se la comunità è la vera coscienza dello spirito, nella sua confusa rappresentazione finisce per scindere la pienezza già sempre presente dell'unità di umano e divino in un passato (Gesù Cristo) e in un futuro (Regno di Dio). Ovviamente questo non significa che Hegel voglia negare ogni valore alla rappresentazione religiosa; essa è anzi una componente essenziale della vita etica per la maggioranza

³⁰ «Dio stesso è morto» (G.W.F. HEGEL, *Lezioni di filosofia della religione*, cit., III, p. 249). È questo il cosiddetto «venerdì santo speculativo», già analizzato da Hegel in *Fede e sapere* e nella *Fenomenologia dello spirito*, attraverso cui Dio assume su di sé la finitudine, il dolore, il peccato, la morte, filtrando di significazione divina la vicenda dell'uomo.

delle persone e quindi ha una sua legittimità. Per quanto alla fine del corso del 1831 riappaia la metafora illuministica del tribunale della ragione («Il pensiero è il giudice assoluto, davanti al quale il contenuto deve legittimarsi e dar prova di sé come vero»), anche qui la ragione non mira tanto a condannare l'altro dalla ragione, bensì, riconoscendolo come altro, a conciliarsi con esso tramite la sua comprensione storica e filosofica.³¹ Proponendo alla religione di «trovar rifugio nella filosofia», Hegel, lungi dal pretendere di sostituire quella con questa, intende soltanto dare alla religione una nuova fondazione, in grado di prendere il posto delle tradizionali istanze di legittimazione (scrittura, tradizione, ispirazione, metodo storico-critico, se non addirittura utilità sociale) che hanno ormai perso ogni credibilità. In particolare Hegel ritiene che, in una situazione storico-sociale caratterizzata dalla crisi della comunità cristiana, il metodo storico-critico non abbia assolutamente la forza di dare certezze circa il contenuto assoluto.

³¹ *Ivi*, III, p. 273, nota 199.

Edoardo Mirri

HEGEL VERSO IL SISTEMA DA FRANCOFORTE A NORIMBERGA

Nel guardare allo sviluppo e dispiegamento del pensiero hegeliano dai suoi anni giovanili alla sua piena maturità culminata nel periodo di Norimberga, non posso non ripercorrere le tappe di tale maturazione ove l'elemento della dialettica pare sorgere dalle esigenze stesse delle premesse gettate nel periodo giovanile.

E se merita ripercorrere queste tappe mi pare utile ripercorrerle anche cronologicamente dando testimonianza di quella che a ragione può essere indicata come una meditazione evolutiva del suo pensiero.

Così incontriamo fin dal suo esordio da Tubinga a Berna un Hegel pensosamente implicato in una serrata riflessione sull'essenza del cristianesimo. Un tema, peraltro, che a Tubinga era d'obbligo, considerata la natura teologica della facoltà frequentata dal giovane Hegel. In quella che appunto era il maggior centro di formazione dei teologi e dei pastori della chiesa protestante.

Tale tema di riflessione però non si fermò solo agli anni di studio universitario ma lo accompagnarono e lo accompagneranno si direbbe sempre. In particolare nel periodo immediatamente successivo di Berna. In questo periodo però i toni della meditazione sul cristianesimo non erano affatto smorzati o stemperati come nello *Stift* di Tubinga. Assumevano in quel periodo toni particolarmente duri di avversione e acredine totale. Nel cristianesimo si notava quella "positività" che voleva dire irrazionalità, superstizione, autoritarismo, ricerca di potenze della Chiesa, progressiva opposizione e contrapposizione allo stato, che erano i motivi forti del disgusto del filosofo nei confronti dei limiti del cristianesimo. Come ben può essere visto il metodo e il bagaglio di informazioni per la critica al cristianesimo proveniva a Hegel dalla cultura illuminista da lui accolta ed assunta come quadro generale di lettura della cultura. Giusta la notazione del Rosenkranz che ebbe a sottolineare come «la formazione di Hegel era assolutamente basata sull'illuminismo». Tutto questo, certo, fin dagli esordi dei suoi studi

INDICE

- 7 Introduzione
Marco Moschini
- 11 "Porre il finito nell'infinito – come vita"
La svolta dialettica di Hegel negli anni di Francoforte
Stefania Achella
- 23 Dialettica e malinconia in Hegel
Massimo Borghesi
- 35 Dialettiche del cristianesimo: tra Hegel e Solov'ëv
Marco Casucci
- 57 Elementi per una de-sintetizzazione del Concetto
Deleuze lettore di Hegel
Giuseppe Crivella
- 71 Il primo idealismo tedesco e la dialettica
Giannino Di Tommaso
- 97 Amore e Destino nel giovane Hegel
Massimo Donà
- 115 La dialettica delle religioni determinate
e la dialettica di rappresentazione e concetto
Roberto Garaventa
- 129 Hegel verso il sistema. Da Francoforte a Norimberga
Edoardo Mirri
- 139 Dialettica e domanda filosofica
Marco Moschini