



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea
in Scienze Filosofiche

ex D.M. 270/2004

Tesi di Laurea

Hegel e il Dio dei filosofi:

Sviluppo di un umanismo razionale all'interno della
secolarizzazione hegeliana del Cristianesimo

Relatore

Ch.mo Prof. Lucio Cortella

Correlatore

Ch.mo Prof. Paolo Pagani

Laureando

Martina Barnaba

845941

Anno Accademico

2017 / 2018

Indice

Introduzione	1
Parte I – Il Cristianesimo nell’opera di Hegel	5
1. Introduzione: dalla rappresentazione al concetto.....	6
2. Lo Hegel giovane della “Vita di Gesù”	10
3. La religione nella “Fenomenologia dello Spirito”	16
4. Lezioni di filosofia della religione.....	29
5. Alcuni accenni dall’”Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio”	49
6. Il concetto di trinità tra Hegel e il cristianesimo.....	56
7. Conclusioni: teologia o ateismo?.....	62
Parte II – Analisi e critica delle interpretazioni della filosofia della religione di Hegel.....	71
1. L’interpretazione mistica.....	72
1.1 Il neoplatonismo: Plotino e Proclo	79
1.2 Il misticismo cattolico: Meister Eckhart.....	83
1.3 L’ermetismo speculativo: Jakob Böhme	87
2. L’interpretazione teologica: da Revelatio a Offenbarung	93
2.1 La Destra hegeliana e la teologia classica	94
2.2 Critiche all’interpretazione teologica	97
2.3 La teologia speculativa della Offenbarung	117
3. L’interpretazione ateo-umanista	125
3.1 David F. Strauss	127
3.2 Bruno Bauer	133
3.3 Ludwig Feuerbach.....	138
3.4 Karl Löwith.....	146
3.5 Per una difesa del finito: l’umanismo razionale di Hegel	150
Conclusioni.....	165
Bibliografia	170

Introduzione

Nella storia del pensiero occidentale religione e filosofia hanno da sempre costituito un binomio indissolubile di estrema complessità e ricchezza. I rapporti più o meno conflittuali instauratisi tra queste sfere determinano dall'alba dei tempi la natura dell'oggetto metafisico per eccellenza, Dio, stabilendo in questa maniera il configurarsi delle diverse tradizioni filosofiche. Ancora oggi, il nostro mondo è profondamente influenzato dalla religione come costruito spirituale e sociale e la teologia è impegnata nella ricerca di risposte ai dilemmi più intimi e oscuri della realtà e dell'animo umano. Per questo motivo, risulta molto interessante, ed aggiungerei doveroso, continuare l'indagine intorno ai temi della fede e della ragione, di Dio e dell'uomo. Avvalersi dell'opera di un pensatore moderno come Hegel, ci permetterà, inoltre, di compiere delle riflessioni estremamente attuali circa il destino della nostra cultura religiosa e della nostra stessa individualità. Hegel, infatti, teologo e filosofo, si è confrontato lungo tutto il corso della sua vita con il grande mistero costituito dalla religione cristiana, risolvendolo infine nella complessità del suo sistema. Il cristianesimo è appunto la religione su cui ci concentreremo nell'analisi della filosofia hegeliana, che abbiamo qui intenzione di leggere, come specificheremo in seguito, in una maniera ben precisa. Prima di tutto, cerchiamo di definire, a scopo introduttivo, che cosa sia e che cosa rappresenti il cristianesimo per Hegel. Egli lo definisce la religione assoluta o rivelata, presentandolo come l'acme della storia della manifestazione dello Spirito in ambito religioso e rappresentativo. Risulta chiaro, dunque, come l'intenzione principale del filosofo svevo sia quella di inserire la religione all'interno della struttura dialettica del suo sistema: in qualità di momento di dispiegamento e letterale rivelazione che precede la filosofia, il cristianesimo è l'espressione della verità dello Spirito attraverso la forma sensibile e intellettuale, ma non ancora razionale, della *Vorstellung*. Tale verità consiste nel fondamentale assunto che il divino e l'umano coincidono: il Dio cristiano, dunque, deve essere inteso come una struttura totalmente intellegibile e immanente al mondo finito e all'uomo. La natura teologica di questa rivelazione può essere facilmente tradotta, a livello concettuale, nel celebre risultato della filosofia hegeliana: soggetto e oggetto, pensiero ed essere, infinito e finito, e ancora, universale e individuale, condividono la medesima essenza e si riflettono gli uni negli altri in un'eterna conciliazione dialettica. Il cristianesimo, secondo Hegel, è responsabile della piena manifestazione di questa

identità, dal momento che narra, attraverso le sue vicende, la storia e la persona di Cristo, il Dio fatto uomo per antonomasia. Proprio questa insistenza sulla mediazione rappresentata da un individuo umano e sensibile rivela l'importanza dell'uomo all'interno del movimento spirituale di cui la religione è suprema interprete. Nella storia del cristianesimo si passa, non a caso, da un momento di maggiore trascendenza e sostanzialismo, la religione cattolica del Medioevo, all'insorgere dell'importanza del soggetto e della conciliazione in terra, il tipico momento della Riforma. Quest'ultima non è altro che la risposta, in ambito teologico e religioso, alle grandi conquiste del periodo moderno, caratterizzato appunto dal nuovo valore attribuito alla soggettività e all'autocoscienza. Hegel vede nella Riforma protestante il punto culminante della religione cristiana e la traccia della filosofia moderna che da Cartesio porterà a Spinoza. Allo stesso tempo, tuttavia, egli è consapevole della sua limitatezza: l'estrema insistenza sull'individualità soggettiva, e quindi sul sentimento, che a livello filosofico si esprime nei pensatori moderni come separazione inconciliabile tra regno del soggetto e regno dell'oggetto, deve essere ricompresa in una sintesi razionale. La teologia moderna, così come l'Illuminismo e Kant, hanno scisso definitivamente l'identità tra essere e pensiero che apparteneva alla grecoità e al Medioevo, condannando la verità ad un'arbitrarietà soggettiva e scettica che la natura stessa di quest'ultima non può per definizione tollerare. Hegel, dunque, si propone, con l'oggettività del suo sistema, di superare queste scissioni moderne, facendo tesoro della filosofia del soggetto e allo stesso tempo tornando all'antica conoscenza oggettiva degli argomenti ontologici scolastici. Ciò significava elaborare una nuova tipologia di soggetto, che non fosse né di natura prettamente sentimentale come nella teologia protestante di Schleiermacher né di natura intellettuale o empirica come nella filosofia di Kant. La soggettività deve diventare ora concetto, una struttura che si autodefinisce in termini dialettici come sintesi del sé e dell'altro da sé. Come conseguenza diretta, anche il cristianesimo deve risolvere la frattura tra cristologia protestante e cattolicesimo medioevale, poiché solo in questo modo può sorgere la conciliazione definitiva tra fede e sapere, sentimento soggettivo e certezza oggettiva.

Definendo il cristianesimo in questo modo, tuttavia, Hegel opera una grande azione di trasformazione: egli dà vita a un paradigma religioso completamente differente, che risulterà infine la causa principale dello scoppio della celebre faida teologica della sua scuola. Caratterizzeremo questa trasformazione come una vera e propria secolarizzazione, poiché la considerazione hegeliana del cristianesimo porta

effettivamente a una concettualizzazione dei suoi caratteri e della sua forma, la cui natura tradizionalmente religiosa viene eliminata. Il termine secolarizzazione indica comunemente una desacralizzazione degli attributi religiosi di un credo, il quale viene tradotto in strutture “profane” di natura giuridica, politica o sociale. In questo caso, noi lo utilizzeremo per indicare il processo di “logicizzazione” a cui Hegel sottopone la religione cristiana nel suo tentativo di operare il passaggio da quest’ultima alla sfera della filosofia. All’interno del suo sistema, infatti, nonostante la religione ricopra un ruolo di massima importanza nella manifestazione dello Spirito assoluto, l’ultimo stadio, il più completo e adeguato ad esprimere la natura di quest’ultimo, è costituito dalla filosofia e dal concetto. Il cristianesimo di Hegel, in totale antitesi alla visione canonica, contiene in sé il principio della sua stessa dissoluzione e non può far altro, dunque, che convogliare nella forma razionale del sapere assoluto. Questo è il motivo per cui nel corso della tesi si riferirà alle diverse tipologie di cristianesimo nominandole cristianesimo della tradizione, legato alla teologia classica cattolica o protestante, e cristianesimo hegeliano, oggetto della cosiddetta teologia speculativa che ha portato gli autori a definire l’idealismo di Hegel talvolta un panteismo talvolta un ateismo. Il processo di secolarizzazione che metteremo in luce tra queste due forme di cristianesimo sembra proporre proprio quest’ultimo paradigma, l’ateismo, come il risultato definitivo della filosofia hegeliana, in cui di fatto la religione cede il posto al dominio della filosofia. La questione, tuttavia, si profilerà in maniera estremamente più complessa e diversificata: dopo aver esposto la trattazione generale del cristianesimo all’interno delle diverse opere di Hegel, questa tesi si propone, infatti, di indagare nello specifico le interpretazioni della sua filosofia della religione, tenendo presente la natura più o meno secolarizzante del suo pensiero. Verranno indagate da un parte le forme più teologiche, che rintracciano nella filosofia hegeliana una profonda adesione al cristianesimo e alla religione; dall’altra quelle più rivoluzionarie e atee, che leggono Hegel come il più audace araldo della morte di Dio. All’interno di questo dibattito, che vede coinvolte le scuole hegeliane della destra e della sinistra, ma anche la teologia contemporanea, si tratterà dell’identità tra umano e divino che è al centro del cristianesimo di Hegel, dimostrando come l’ago della bilancia punti verso il lato teologico nelle prime forme interpretative che abbiamo citato e al contrario verso il lato “umano” nelle seconde. Lo scopo finale della tesi sarà, infatti, quello di esplicitare, all’interno della filosofia hegeliana, l’insorgere di un umanismo di carattere razionale volto a nobilitare l’uomo e la sfera finita della sua natura. Questa rivalutazione avverrà dall’interno del sistema hegeliano stesso, promuovendo così, a

dispetto delle interpretazioni più atee, una continuazione tra di esso e la teologia intesa come scienza delle verità assolute. Tale risultato si presenterà infine come il vero significato della secolarizzazione del cristianesimo operata da Hegel e spiegherà le problematiche dei rapporti tra religione e filosofia che coinvolgono le dinamiche di fede e sapere, sentimento e ragione, rappresentazione e concetto. La teologia della *Offenbarung*, dicitura qui attribuita alla teologia speculativa di Hegel, verrà delineata come l'interpretazione più fedele del suo pensiero: una teologia secolare e "atea" che pur avendo modificato completamente i caratteri della religione cristiana, avviandola verso un congedo, mantiene l'assolutezza di una verità onnicomprensiva e fondante, lo Spirito assoluto della dialettica hegeliana, anche identificabile con il cosiddetto "Dio dei filosofi".

Parte I

Il Cristianesimo nell'opera di Hegel

1. Introduzione: dalla rappresentazione al concetto

Nel sistema hegeliano la religione si presenta come uno stadio di autoconsapevolezza dello Spirito particolarmente complesso, in quanto la coscienza, pur essendo finalmente oggetto a se stessa nella religione disvelata, ha tuttavia ancora carattere rappresentativo. Per questo motivo, prima di iniziare la trattazione del concetto di religione all'interno dell'opera di Hegel, specificheremo in cosa consiste il tipo di conoscenza che si identifica con la rappresentazione. Associare la parola *Vorstellung* all'esperienza religiosa significa, in termini hegeliani, ammettere che quest'ultima sia già effettivamente l'esposizione della verità in cui consiste il sapere assoluto, ovvero l'unità di umano e divino e quindi di finito e infinito, ma in una forma del conoscere inadeguata: per esprimere tale verità, infatti, essa necessita di una narrazione sviluppata secondo un arco temporale di accadimenti determinati ed utilizza prevalentemente l'elemento della sensibilità. La rappresentazione ci fornisce dapprima degli idoli naturali e delle formulazioni artistiche e in seguito il ben noto racconto biblico, in cui tali eventi non sono esplicitamente palesati come momenti necessari del procedere logico, ma al contrario risultano suscettibili all'accidentalità e soprattutto alla positività tipica del pensiero religioso. In altre parole, la rappresentazione non possiede quel tipo di conoscenza concettuale propria della filosofia che permette di pensare dialetticamente e tenere insieme le contraddizioni, le quali nel cristianesimo sono per l'appunto ancora considerate da un punto di vista intellettuale, come mostreremo in seguito. La filosofia, dunque, mira sostanzialmente a superare la religione annullandola e conservandola all'interno del concetto. Nel fare ciò esplica anch'essa la natura di Dio, ovvero lo Spirito assoluto che è verità assoluta, ma in maniera tale da liberarsi dei caratteri sensibili, accidentali e positivi del cristianesimo, mostrando cioè come tale verità sia appannaggio dell'umanità intera e non di un singolo uomo. Il nucleo veritativo di entrambe, infatti, la natura divina dell'umano o viceversa l'incarnazione di Dio, deve essere presentato non più come evento isolato avvenuto a un giovane ebreo in un passato remoto in Palestina, ma come il costante movimento di determinazione e ritorno in sé dell'universale, che in virtù di questo suo carattere logico-concettuale è allo stesso tempo libero e necessario e quindi prodotto all'interno degli uomini tutti senza essere imposto dall'esterno. Ne deriva che rappresentazione e concetto condividono la stessa essenza, essendo due guise differenti del medesimo pensiero, con la differenza e il limite che la religione tende a travisare tale sapere calandolo in un'unica sensibilità determinata e accidentale (Cristo).

La testimonianza dello Spirito nella sua guisa più alta è la guisa della filosofia, per cui il concetto, puramente come tale, sviluppa la verità a partire da sé senza presupposti e, sviluppandola, la conosce e, in e tramite questo sviluppo, discerne la necessità della verità¹.

Sembrerebbe, dunque, di avere a che fare innanzitutto con una questione di forma, ovvero di linguaggio e di ragionamento con cui la verità viene trattata, ma a uno sguardo più attento risulta centrale anche il problema del contenuto e della verità ultima vera e propria. Mentre è chiaro che tra cristianesimo e filosofia ci sia una differenza formale, inaugurata dall'utilizzo di quel metodo dialettico che abbiamo appena indicato, è più complicato invece capire quanto le diversità investano anche i loro contenuti: è vero, infatti, che nonostante la religione parli di Dio e del Figlio e la filosofia al contrario della struttura logica dell'idea, entrambe sono poi espressione di un'unica verità², la quale subisce una "trasposizione", come direbbe Vittorio Hösle, ovvero un passaggio da una sfera sensibile e rappresentativa ad una logica. Allo stesso tempo, tuttavia, si può discutere su quanto infine questa verità abbia subito modifiche a livello più essenziale, quanto poi cioè l'affermazione speculativa dell'unità di umano e divino non tradisca per eccesso di ateismo il cuore del concetto di Dio della religione cristiana in quanto tale. Non a caso, ho cercato, in questa prima parte, di utilizzare la divisione tra forma e contenuto di rappresentazione e concetto per inquadrare i processi di secolarizzazione individuabili all'interno della filosofia della religione di Hegel. Persino le diverse interpretazioni sembrano cambiare a seconda di questo criterio: più teologiche se si tende a considerare la religione come la verità assoluta già in se stessa e quindi a basarsi su una mera differenza formale; più "secolari" se invece si cerca di mettere in luce il profondo stacco che l'analisi concettuale sviluppa di contro al contenuto religioso, oltre che alla forma. Dopotutto anche la Bibbia, seppur nella sua guisa positiva, ammette che "la lettera uccide, ma lo Spirito vivifica" (2Cor 3,6), proprio perché l'affermazione dell'autocoscienza dello Spirito, che nella religione viene offerta dogmaticamente come qualcosa di dato in un

¹ G.W.F. Hegel, *Lezioni di filosofia della religione III*, Guida, Napoli 2011, p.195

² "Vero è che la filosofia ha i suoi oggetti in comune con la religione, perché oggetto di entrambe è la verità, e nel senso altissimo della parola, - in quanto cioè Dio, e solo Dio, è la verità"; G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari 1963, p.1

determinato periodo e in un determinato individuo, deve in realtà costruirsi attivamente all'interno delle coscienze di tutti i singoli. Dio e l'universale, a loro volta, si producono attraverso questa determinazione nelle individualità, cosicché la loro natura non sarà esplicitata da attributi propri della tradizione quali "infinitamente saggio, buono, ecc...", ma dal concetto e dalla sua attività riflettente, per la quale si pongono e si risolvono contraddizioni in un circolo eterno. La vivificazione operata dallo Spirito avviene, dunque, in una maniera (forma) radicalmente differente rispetto a quella religiosa, la logica appunto, con esiti talmente diversi (si veda in particolare la divinizzazione dell'uomo o l'assenza della trascendenza) da suggerire un cambiamento anche di contenuto. Quest'ultimo si presenta ovviamente come strettamente legato al cambiamento formale, considerando che riguardo ai discorsi su forma e contenuto Hegel riteneva che essi coincidessero nel momento del concetto. Di certo si tratta di un'ipotesi che va in parte al di là delle sue opinioni, poiché egli sosteneva fermamente l'identità di contenuto tra verità religiosa e verità filosofica, individuando un semplice mutamento di forma rispetto a un nucleo essenziale che era sempre stato lo stesso nel passaggio da religione a filosofia: "il contenuto e della filosofia e della religione è il medesimo"³. Per questo motivo ci concentreremo innanzitutto sull'esplicitazione, nei diversi luoghi del suo pensiero, della trasposizione di ordine formale. Tuttavia, come vedremo più avanti negli ultimi capitoli e nella seconda parte, poiché Hegel stesso criticava pesantemente la concezione della religione della teologia tradizionale, tanto da poter considerare il suo cristianesimo un paradigma già interamente differente a livello di contenuto da quello canonico, cercheremo di indagare anche un risultato più audace in direzione di un'apertura, a partire da questa teologia riformata, verso un cambiamento essenziale del significato dell'unione di umano e divino (le posizioni atee della sinistra hegeliana).

E' chiaro, intanto, che questo legame tra religione e filosofia, rappresentazione e concetto, deve essere tenuto ben presente durante l'intera trattazione del fenomeno religioso qui proposta, poiché non solo descrive il movimento di manifestazione dello Spirito, ma avvalorava anche la tesi di una secolarizzazione del cristianesimo operata da Hegel. Lo scopo della filosofia, infatti, è quello di intuire e spiegare il nucleo vero della religione, implicando la presenza di una struttura logica e razionale celata nelle sue narrazioni e rendendo dunque concetto ciò che si identificava con dogma e verità religiosa. Se la

³ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, op. cit., p.517

religione deve infine “rifugiarsi” nel pensiero filosofico per esprimere al meglio la natura dello Spirito, ne deriva allora che essa risulta una forma di intellesione inadeguata da considerare fino a un certo punto per poi abbandonare in vista di un più completo esercizio della ragione. Storicamente sembra che il cristianesimo abbia subito un destino simile dopo la morte di Hegel ed è interessante notare come quest’ultimo, prima di essere un teologo, fosse di certo un filosofo della storia, responsabile di affermazioni quali “ciascuno è senz’altro un *figlio del suo tempo*; così, anche la Filosofia è *il proprio tempo colto in pensieri*”⁴. Il pensiero e la filosofia, dunque, devono innanzitutto testimoniare i propri tempi e le crisi ad essi relative, come in questo caso la crisi della rappresentazione religiosa. Nel fare ciò, essi danno voce all’andamento della storia nel suo eterno risolversi di contraddizioni, più che a una dottrina religiosa particolare. Ne deriva che il cristianesimo costituisce una delle manifestazioni dello Spirito che, palesatesi in età moderna con le sue idee più sviluppate (la Riforma), deve essere compresa attraverso la filosofia nella sua verità compiuta e definitiva alla pari di tutte le altre manifestazioni che si succedono nella storia. D’altra parte, tuttavia, vi è un grande filone di interpreti che considera la religione cristiana il punto di partenza e il focus della riflessione hegeliana sulla verità, come se il pensiero concettuale fosse una semplice aggiunta al vero che già era presente sempre e solo nella rivelazione cristologica. In questo caso Hegel sarebbe sostanzialmente un potente affermatore del cristianesimo. E’ proprio in questo rapporto tra rappresentazione e concetto, religione e filosofia, che si fonda, infatti, quell’ambiguità interpretativa che vede il filosofo di Stoccarda talvolta come distruttore talvolta come giustificatore della rappresentazione religiosa.

⁴ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bompiani, Milano 2006, p.61

2. *Lo Hegel giovane della “Vita di Gesù”*

Partendo dalle opere più giovani, cercheremo di dare una prima immagine del cuore del cristianesimo hegeliano, la figura di Gesù Cristo. Egli rappresenta il coronamento del movimento divino all'interno della finitezza. In altre parole, Gesù è la prova vivente della verità dello Spirito, che come abbiamo già ribadito consiste nell'identità tra natura umana e natura divina, e quindi, filosoficamente parlando, nella conciliazione tra la finitezza individuale e l'infinito universale. Non è un caso, dunque, che all'interno del suo pensiero Hegel si sia soffermato a lungo su questa figura: sin dalla sua giovinezza, il filosofo tratta del cristianesimo e di Gesù in termini rivoluzionari, al punto da poter individuare nelle sue riflessioni un superamento di diversi aspetti della dottrina, comunemente troppo positiva e opposta alla ragione. Nonostante questo, le sue idee iniziali risultano differenti rispetto a quelle delle opere più mature che prenderemo qui in esame, la *Fenomenologia dello Spirito* (1807), le varie versioni delle *Lezioni di filosofia della religione* (1821-1831) e l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1817-1830): nel periodo di Francoforte e di Berna, infatti, Hegel tende a subordinare la filosofia alla religione⁵, operazione che verrà invertita già a partire dal sistema di Jena; inoltre, egli si concentra esclusivamente su ciò che è legato alla “ragion pratica” e alla morale, invece di affrontare la verità “metafisica” di Dio⁶. Come dicevamo, tuttavia, all'interno della sua produzione più giovane vi sono già istanze vicine alla nostra tesi secolarizzante, nella misura in cui Hegel combatte sin da subito il carattere positivo della religione e, azzardando una riflessione ancora più profonda, anticipa quell'identità di umano e divino basata sulla conciliazione di essere e pensiero del sistema maturo. Vediamo come ciò avviene in un'opera in particolare.

⁵ “La filosofia appunto per questo deve terminare con la religione, poiché è un pensare, quindi ha l'opposizione da un lato del non-pensare, dall'altro del pensante e del pensato”; G.W.F. Hegel, *Systemfragment von 1800*, in *Hegels Theologische Jugendschriften*, V. Verlag, Francoforte 1966 (trad.it. E. Mirri, Napoli 1989), p.347

⁶ “Quando parlo di religione, io astraggo assolutamente da ogni conoscenza scientifica o piuttosto metafisica di Dio, del rapporto nostro e dell'intero mondo a lui, ecc... Io accolgo nell'ambito della religione conoscenze di Dio e dell'immortalità solamente tanto quanto richiede il bisogno della ragion pratica e ciò che con essa si trova in connessione evidente”; G.W.F. Hegel, *Volksreligion und Christentum*, in *Hegels Theologische Jugendschriften*, op. cit., p.3

Influenzato dalle dissertazioni filosofico-teologiche del periodo di Tubinga, ma in particolare dalla concezione kantiana della legge morale, Hegel scrive a Berna la *Vita di Gesù* nel 1795. In questo momento della sua vita, egli tende a paragonare la figura di Cristo a quella di Socrate, favorendo prima l'uno e poi l'altro nella discussione che vede paragonati grecità e cristianesimo. Il Rosenkranz ci racconta a tal proposito:

A Tubinga, i confronti fra Cristo e Socrate lo occupavano vivamente. Ebbro di grecità, non si limitava a paragonarli, ma non era neppure alieno dal dare per certi aspetti la preferenza a Socrate. Esaltava allora costui per non aver creato cerimonie mistiche, per non aver condizionato i suoi discepoli con alcuna forma di vincolo verso la sua persona, per non aver legato il loro destino al suo, e per altri simili motivi⁷.

Già da questa testimonianza si intuisce che tipo di opinione Hegel sostiene in merito all'insegnamento e al proselitismo. Il fatto di istruire i discepoli senza vincoli e condizionamenti coatti sarà al centro della caratterizzazione, questa volta non di Socrate, ma di Cristo, che il filosofo proporrà subito dopo Tubinga nella *Vita di Gesù*. Il modo corretto di intendere la venuta dell'unigenito, infatti, è molto più vicino all'autonomia di pensiero e alla maieutica incarnata da Socrate, rispetto alla visione corrente sostenuta dalla Chiesa che vede la dottrina come qualcosa di imposto. Sin dalla sua giovinezza, dunque, Hegel tenta di eliminare, o almeno di mitigare, gli elementi positivi della religione: facendo ciò egli intende togliere l'immediatezza di una forma, quella religiosa appunto, che una volta mediata dal ragionamento, promette la verità e la libertà agli esseri umani. L'intera riflessione, ma anche la ricostruzione effettiva della biografia di Cristo, verte sull'elemento dell'indipendenza dell'uomo rispetto al maestro e di conseguenza sul tentativo di quest'ultimo di impartire un precetto senza che esso venga assimilato passivamente. Il Cristo della *Vita di Gesù*, infatti, spinge gli uomini al miglioramento (la *Besserung*):

Nel viaggio, esortò gli uomini alla trasformazione interiore e al miglioramento: cercava di risvegliarli dal loro torpore, dalla loro infruttuosa, passiva speranza

⁷ K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, Vallecchi, Firenze 1966, p.71

che ben presto sarebbe apparso un Messia e che avrebbe ripristinato lo splendore del culto divino giudaico e dello Stato.

“Non contate su di un altro”, li esortò Gesù. “Mettete voi stessi mano all’opera del vostro miglioramento, ponetevi un fine più elevato di quello di ridiventare ciò che erano gli antichi giudei, miglioratevi: allora porterete il regno di Dio”⁸.

In queste pagine si riconosce anche una conciliazione simile a quella che sarà poi la verità dello Spirito: il divino, il “regno di Dio”, è una questione umana, non appartiene a una trascendenza sconosciuta che ci aspetta in un futuro prossimo. Dio è *Deus in nobis*, è qualcosa che ci è essenziale e ci determina dall’interno, nobilitando la nostra natura senza dirigerla esteriormente. Il Dio trascendente che detta a Mosè le leggi sul Sinai, viene superato nel cristianesimo di Hegel già nel periodo della sua gioventù, in cui gli autoritarismi delle leggi ebraiche, ma anche l’indottrinamento non mediato dalla ragione della Chiesa cristiana, subiscono una critica molto simile a quella che può essere definita una secolarizzazione: la vera essenza del divino non è quella postulata dal cristianesimo tradizionale, ma al contrario rispecchia una facoltà posseduta in primo luogo dagli esseri umani, ovvero la ragione. In questo si individua la chiara influenza di Kant:

La ragion pura, che non tollera alcun limite, è la stessa divinità. Secondo la ragione, quindi, è ordinato il piano del mondo in generale; è la ragione che insegna all’uomo a conoscere la sua destinazione, l’incondizionato fine della sua vita.

[...]

Tra i giudei fu Giovanni che rese di nuovo gli uomini attenti a questa loro dignità, che loro non doveva essere affatto estranea, ma che essi in se stessi, nel loro vero io dovevano cercare, non nella discendenza, non nella propensione alla felicità; non nell’essere servi di un uomo molto reputato, bensì nel culto della scintilla divina che loro fu concessa e che per essi costituisce la prova che, in un senso più elevato, discendono dalla stessa divinità⁹.

Dopotutto si tratta di affermazioni che sono già presenti nelle stesse scritture, come possiamo notare dal celebre prologo del Vangelo di Giovanni, il più filosofico dei

⁸ G.W.F. Hegel, *Vita di Gesù*, Laterza, Bari 2014, p.72

⁹ *Ivi*, p.63

Vangeli, al quale Hegel si rifà apertamente nella sua ricostruzione del cristianesimo: “In principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio” (Giovanni 1:1-3). Anche qui, come nel caso del racconto della Genesi, la verità è già presente nella rappresentazione narrativa: con il termine “Verbo”, infatti, ci si riferisce chiaramente a un’intelligenza ordinatrice, un logos che la divinità incarna anche letteralmente tramite suo figlio Gesù. L’umano e il divino sono più vicini che mai, anzi le loro essenze coincidono, in questo caso in un kantismo di chiara discendenza illuminista che mira a spogliare la religione di qualsiasi irrigidimento dogmatico. Se questo tratto della ragione come essenza di entrambe le nature, unito alla critica della positività religiosa, può essere collegato alle riflessioni più mature che analizzeremo in seguito, un’altra caratteristica palesemente kantiana che verrà invece accantonata, riguarda, come si preannunciava, la denotazione morale assegnata alla persona di Gesù. Il Cristo di Hegel, infatti, è in primo luogo, qui nella *Vita di Gesù*, un’espressione della celebre legge morale di Kant, la quale rifiuta gli autoritarismi politici e religiosi e fa affidamento sulla libera capacità dell’uomo di migliorarsi (torna nuovamente il concetto di *Besserung*). Già nella *Fenomenologia*, invece, Hegel rifiuta questa visione kantiana incentrata esclusivamente sulla morale cristiana, poiché essa lascia da parte il problema della trascendenza e della verità: come vedremo anche a proposito della prova ontologica, infatti, l’intenzione del filosofo di Stoccarda è quella di combattere tanto la positività del cristianesimo, quanto lo scetticismo dei moderni che ascrive Dio al noumeno inconoscibile (il famoso concetto che è solo nella nostra testa). La vera natura di Cristo, dunque, apparirà come qualcosa di logico e ontologico, non solo morale, e risolverà quel problema conoscitivo che vede contrapposti soggetto e oggetto. Nonostante ciò, e su questo possiamo sviluppare una riflessione più originale, nella *Vita di Gesù* abbiamo già una prefigurazione di quello che sarà poi infine il progetto di Hegel, ovvero la dimostrazione dell’identità di umano e divino: oltre alla concezione kantiana del divino come ragione, già indirizzata verso tale verità, egli compie un altro passo in questa direzione quando sembra superare Kant stesso, nel momento in cui cioè, sempre influenzato dalle riflessioni di Tubinga e dalla corrispondenza con Schiller, tenta di conciliare la sensibilità con la ragione, ovvero l’umanità e la natura con Dio e la sua legge. Il fatto che Gesù esorti gli uomini a ricercare la scintilla divina entro se stessi indica che la loro natura sensibile non è qualcosa da dominare. Essa deve essere invece liberamente accostata all’ordine divino, poiché è quest’ultimo a costituire la sua vera essenza. Antimo Negri, nell’introduzione alla *Vita di Gesù*, suggerisce che questa esigenza dello Hegel giovane sia chiaramente legata

all'educazione estetica a cui egli era stato esposto a Tubinga con Schiller e i suoi colleghi: sensibilità umana e ragione divina erano al centro delle scissioni da sanare per superare i problemi della modernità e proprio per questo motivo all'epoca circolavano numerose idee sulle facoltà estetiche degli esseri umani. Forse, tra l'altro, considerando le critiche rivolte alla concezione hegeliana di natura e sensi in merito alla religione, questi concetti potrebbero essere utili a instaurare un dibattito con i sostenitori di uno Hegel teologo e/o umanista, motivo per cui li riprenderemo nella parte finale di questa tesi. Negri, intanto, ci dice che questo elemento è già da subito causa di un allontanamento da Kant, il quale, seppure abbia liberato la morale dai dogmatismi cristiani, continua a postulare quest'ultima come qualcosa di inestetico, non meno inflessibile, dunque, della legge mosaica. Sempre ipoteticamente, è possibile immaginare che nell'esigenza di Hegel di gestire tale opposizione tra sensibilità e ragione, emblema di una modernità dilaniata da ulteriori scissioni simili, sia già insita quell'intenzione di superare non solo il Kant della legge morale inestetica ma anche il Kant della critica alla prova ontologica: si tratta di fare i conti, ovvero, con l'identità tra essere e pensiero che sarà poi al centro del sistema dello Hegel maturo. La sensibilità, infatti, rappresenta la cifra dell'umanità e della finitezza, mentre la ragione è l'attributo del divino e quindi dell'universale: come sappiamo, la figura di Cristo e la concezione della religione in generale nello Hegel delle *Lezioni* ruotano proprio intorno all'unità di queste istanze, riassumibili nelle due grandi polarità di essere e pensiero. Allo stesso modo, nella *Vita di Gesù*, Cristo vuole promuovere una legge morale che tenga insieme l'uomo e Dio in un miglioramento di carattere estetico che non sottoponga la natura a nessuna violenza. Il Kant moderno dei concetti che differiscono dall'essere non ha più potere su una simile conciliazione e quando Hegel abbandonerà successivamente persino la connotazione morale che aveva attribuito a Cristo in gioventù, il suo progetto idealistico di realtà razionale investirà anche il contenuto della religione. Questa ipotesi è avvalorata dal fatto che nello sviluppo del suo pensiero si assiste effettivamente a una progressiva specificazione dell'identità tra umano e divino, che, seppur declinata in maniere differenti, rimane una costante durante tutta la sua opera. Dalla forma "estetica" che aveva assunto a Berna, infatti, il binomio alla base del concetto di religione di Hegel, che sarà poi spinto verso un'interpretazione umanista e addirittura atea di quest'ultima, torna a Jena in una guisa ancora più marcata, poiché nella *Jenenser Philosophie* già si afferma che "la natura divina non è altra in

rapporto all'umana"¹⁰. Questa volta, al posto di sensibilità e ragione, il finito umano e l'infinito divino si incontreranno in una forma innanzitutto "politica", legata al rapporto tra l'individuale e l'universale in ambito comunitario ed etico (la religione è qui la conciliazione con il mondo della *Bildung*). In seguito si chiarificheranno i concetti di morte di Dio, *Menschwerdung* e religione come rappresentazione dell'essenza dello Spirito, che convoglieranno nella visione matura della *Fenomenologia* e delle opere successive. Per creare un dibattito con gli interpreti della religione hegeliana, dunque, potrebbe essere interessante tenere presente che la concezione umanista (e atea), offerta dall'identità tra uomo e Dio, costituisce un *fil rouge* all'interno di tutta la produzione filosofica di Hegel, e ricordare anche, come si diceva, contro coloro che lo rimproverano di aver bistrattato la natura in favore del suo idealismo, che agli albori del ragionamento hegeliano ci fossero intenzioni ben diverse, rivolte alla nobilitazione dei sensi e della finitezza umana.

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie, Vorlesungsmanuscripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806*, F. Meiner, Hamburg 1969 (trad.it. G. Cantillo, Bari 1971), p.266

3. *La religione nella “Fenomenologia dello Spirito”*

In tempi più maturi, Hegel si dedica alla trattazione della religione nella celebre opera del 1807 con la quale assocerà il cristianesimo alla nozione di sapere assoluto, abbandonando definitivamente le influenze kantiane che abbiamo osservato nel Cristo morale del capitolo precedente. Si parla ovviamente della *Fenomenologia dello Spirito*, in cui la religione disvelata risulta il frutto dell'evoluzione di forme precedenti: all'interno del processo fenomenologico attraverso il quale lo Spirito perviene alla sua propria coscienza, infatti, la religione cristiana, anche detta religione rivelata, viene preceduta dalla religione naturale e da quella artistica, che si rifanno indicativamente alle religioni delle antiche tirannidi asiatiche e della Grecia pre-romana. In questi stadi meno sviluppati del pensiero religioso, l'unità della natura umana e di quella divina, la verità dello Spirito, nonostante sia presente in sé, non è ancora completamente dispiegata e la coscienza non la riconosce come suo proprio oggetto (per sé). Nella *Fenomenologia dello Spirito* le due forme della religione naturale e artistica corrispondono rispettivamente al momento della coscienza e dell'immediatezza da una parte e dell'autocoscienza e della riflessione dall'altra. Sempre nello stesso testo Hegel afferma che la religione coglie la totalità dei momenti delle figurazioni precedenti nel suo insieme, nel loro Sé assoluto. Questi momenti ritornano in essa come nel loro fondamento e costituiscono il movimento dello Spirito che dalla sua universalità discende alla singolarità tramite la determinazione. A sua volta lo Spirito totale della religione seguirà un movimento che dall'immediatezza lo porterà al sapere-se-stesso, producendo altrettante “figure come spiriti che, nel loro insieme, costituiscono la completezza della sua manifestazione”¹¹. Ne deriva che lo Spirito, per conoscersi in quanto unità di universale e particolare, divino e umano, dovrà attraversare una serie di figure religiose da lui stesso prodotte, che in ultima analisi, tuttavia, non rappresentano altro che facce dell'unica medesima religione, quella spirituale appunto. Le diverse religioni, infatti, si differenziano a seconda della maniera in cui lo Spirito viene rappresentato, ma presentano tutte quante i lati della singola religione nella quale si squadernano i momenti del movimento di quest'ultimo, ovvero le figurazioni dell'intero processo fenomenologico.

¹¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2016, p.907

La religione naturale corrisponde, come si diceva, al momento della coscienza ed è caratterizzata dunque dal carattere immediato dell'essere. Ovviamente non ci troviamo più nell'ambito di quella certezza sensibile che riempie l'oggetto conosciuto di determinazioni puramente accidentali e sensibili. Si tratta in questo caso di una figurazione religiosa e quindi lo Spirito sa già se stesso, seppur in un'autocoscienza del tutto immediata. L'essere in cui lo Spirito si sa, infatti, è il più semplice, ovvero l'assenza-di-figura, che coincide con l'essenza luminosa dell'Oriente, il cui essere-altro è la tenebra. I movimenti tumultuosi tra luce e tenebra ("piogge di luce", "torrenti di fuoco") hanno ancora natura sostanziale: "sostanza che non diviene mai soggetto e non consolida le proprie differenze mediante il Sé"¹². La luce deve rifrangersi in un'infinità di forme in modo tale che il Sé possa sorgere e dare sussistenza al singolare. Nel secondo momento della religione naturale, quello paragonabile alla percezione, lo Spirito è appunto tornato in sé dall'essenza priva di figura, frantumandosi in una pluralità di spiriti. Dapprima si presenta come un sé immobile nella religione dei fiori, ovvero in un panteismo in cui le cose finite sono Dio, e in seguito come il sé impegnato nella lotta nella religione degli animali, che si contrastano l'un l'altro con un movimento ostile ancora ignaro dell'universalità. Questo essere-per-sé negativo si esaurisce consumando tutto l'odio della sua determinazione e trapassa nella figura di colui che lavora, il quale è superiore agli animali perché la sua attività non è solo negativa ma anche positiva. Questa produzione tuttavia non è ancora perfetta perché dà forma a qualcosa di dato. L'artigiano del momento intellettuale, infatti, compie un lavoro istintivo alla maniera delle api, senza cogliere il pensiero di sé nell'oggetto che produce. Nei cristalli, nelle piramidi e negli obelischi, l'opera non è ancora riempita in se stessa dallo Spirito, essa lo accoglie al contrario come qualcosa di deceduto che rientra in oggetti senza vita, oppure come un'esteriorità (la luce) a cui rimanda. Nell'architettura le linee rettilinee e piane iniziano ad essere adeguate al pensiero e dunque l'autocoscienza fa la sua comparsa, ma solo in maniera astratta perché "l'attività non sa ancora entro se stessa il proprio contenuto, ma lo sa solo nell'opera, una cosa"¹³. Nel geroglifo, infine, la figura della singolarità avvicina l'opera all'autocoscienza attiva, perché il produttore si sa (sa la propria attività) nella sua opera: l'animale viene rimosso per accogliere un altro significato e quindi un pensiero, una forma umana, anche se manca ancora la possibilità di esprimersi attraverso il

¹² *Ivi*, p.915

¹³ *Ivi*, p.921

linguaggio. L'interiorità e l'esteriorità dello Spirito delle forme precedenti, dunque, si uniscono nel momento in cui l'artigiano mescola la figura naturale con la figura autocosciente, rendendo così lo Spirito artista.

La religione artistica, non a caso, coincide con il momento dell'autocoscienza, proprio perché l'uomo riconosce nell'oggetto prodotto la sua propria attività, la quale è in questo caso attività spirituale e quindi arte. Un tale riconoscimento produce una frattura con il mondo sostanziale poiché ora lo Spirito non coincide più con un'universalità immediata, ma ha introdotto la singolarità dell'autocoscienza. In termini reali, il popolo etico che viveva nell'unità immediata con la sua propria sostanza subisce uno sconvolgimento dovuto al fatto che l'autocoscienza singola si eleva al di sopra della realtà, distaccandosene: "Tale forma è la notte in cui la sostanza fu tradita e si fece soggetto: da questa notte della certezza pura di se stesso, lo spirito etico risorge come la figura liberata dalla natura e dalla propria esistenza immediata"¹⁴. A questo punto il concetto puro che si è liberato del mondo etico si incarna in un individuo che lo Spirito "si sceglie come vaso del proprio dolore"¹⁵. Parafrasando Hegel, si potrebbe affermare che lo Spirito è come il pathos che discende nell'individualità autocosciente e invece di dominarla è vinto dalla sua potenza negativa, la quale lo padroneggia come una propria materia dando vita a opere in cui esso è individualizzato e rappresentato. Anche in questo caso, tale rappresentazione religiosa si articola in una serie di momenti, primo tra i quali quello dell'opera d'arte astratta, specchio dell'immediatezza. Essa è appunto la modalità immediata in cui la figura esiste come cosa in generale: la statua del dio, che essendo una figura umana si è liberata della naturalità dell'animale, fa della sua essenza lo spirito di un popolo autocosciente. Contrapposta all'essenza tuttavia c'è l'autocoscienza singola che ha prodotto l'opera esteriorizzando la sua propria particolarità, la quale non è riuscita a colmare tale divario. Il risultato è che l'artista che produce l'opera ritiene quest'ultima assolutamente animata in se stessa: "nella sua opera, dunque, l'artista fa l'esperienza di non aver prodotto un'essenza uguale a lui stesso"¹⁶. Ma il dio necessita di un'espressione diversa rispetto a questa esteriorità priva di riconoscimento, e a questo scopo irrompe il linguaggio, in cui l'autocoscienza è presente sia come singolare sia come universale:

¹⁴ *Ivi*, p.929

¹⁵ *Ibidem*

¹⁶ *Ivi*, p.935

adesso, nell'inno, l'opera ha in se stessa quell'attività pura che gli si contrapponeva prima, la singolarità dell'artista, e anche l'elemento universale, individuabile nella devozione suscitata nella comunità che pone lo Spirito come un'attività di tutti. Al contempo, tuttavia, la prima autocoscienza rimane troppo chiusa nel suo sé, separata dall'autocoscienza della comunità: l'oracolo, infatti, pronuncia sentenze universali ma volgari e poco chiare. Quando la cosalità della statua e il dileguarsi dell'autocoscienza dell'inno si uniscono, nasce il culto, in cui ritorna la devozione e si manifesta il fenomeno del sacrificio: la sostanza divina, così come anche quella umana ("l'animale segno di un dio", "i frutti consumati che sono gli stessi Cerere e Bacco"), vengono sacrificate e per la prima volta si assiste a una loro identificazione. A ciò si aggiunge un'altra forma di devozione, quella del lavoro che produce la dimora e gli ornamenti del dio, tramite il quale il lavoratore se lo propizia in vista del "godimento immediato della propria ricchezza e magnificenza". Nell'opera d'arte vivente, secondo momento della religione artistica, il popolo che si è avvicinato così al dio riconosce in esso le proprie leggi (diviene popolo etico): dio è tornato nella sua dimora, la "notte della sostanza", ovvero l'individualità. Nel godimento dell'entusiasmo bacchico si svela questa identità tra il Sé e l'essenza, l'unione di umano e divino che iniziava a profilarsi nel culto: l'elemento mistico non è occultamento ma rivelazione, giacché le baccanti e i portatori di fiaccole non sono dei lontani, ma umani divinizzati. A questa autocoscienza tuttavia non è stato ancora sacrificato lo Spirito come autocosciente, quindi "il mistero del pane e del vino non è ancora mistero della carne e del sangue"¹⁷. Si attua solo l'esteriorità del divino, perciò alla sfrenatezza deve subentrare la figura umana, che non è più la quiete della statua ma il movimento della bella corporeità femminile e maschile. Queste due rappresentazioni devono poi essere bilanciate: l'ottundimento bacchico deve essere raccolto nell'esistenza della bella corporeità e quest'ultima, essendo priva di spiritualità, deve accogliere l'entusiasmo orgiastico. Ancora una volta l'elemento che produce l'unione è il linguaggio, ma non più quello accidentale dell'oracolo, quello rivolto a un singolo dio determinato dell'inno o il balbettio privo di forma del delirio bacchico. Si tratta di un linguaggio che ha contenuto sia limpido, perché l'artista si è elevato a una figura che è la sua propria esistenza e che dunque gli è trasparente, sia universale, perché dilegua l'unilateralità delle statue e il popolo riconosce la sua esistenza umana individuale, non più solamente il proprio particolare spirito di nazione. Si entra così

¹⁷ *Ivi*, p.951

nell'opera d'arte spirituale, nella quale gli spiriti dei popoli si sono uniti in un unico spirito, la cui dimora è appunto il linguaggio. L'epos sancisce l'unione tra la natura nella sua totalità e il mondo etico, per la quale il divino torna nell'autocoscienza, ma non alla maniera del culto, dal momento che qui compare la rappresentazione attraverso il linguaggio. Gli eroi sono un termine medio tra l'aedo, che scompare nel suo canto, e gli dei, perché essi sono autocoscienze come il primo e allo stesso tempo rappresentazioni che si elevano all'universalità come i secondi. Nella commedia, come vedremo in seguito, questo sillogismo si ribalterà a favore dell'individualità umana, mentre gli dei diverranno qualcosa di evanescente. Nell'epos, intanto, inizia a presentarsi in maniera manifesta ciò che nel culto avveniva in sé, ovvero il problema dell'unione tra umano e divino: la superiorità del potere degli dei diviene superflua perché si incarna in un'individualità umana e i travagli di quest'ultima diventano insignificanti perché gli eventi vengono in ogni caso guidati da quelle potenze. Persino gli dei che dovrebbero essere l'universale e l'eterno entrano in conflitto tra loro in qualità di dei determinati particolari. Ciò significa che essi sono sottomessi a un'ulteriore necessità (l'unità del concetto) che dà valore alle loro azioni accidentali, ma della quale tuttavia non si è ancora consapevoli. Ora questo Necessario deve avvicinarsi al linguaggio dell'aedo e l'uno deve partecipare dell'altro: affinché ciò avvenga, il contenuto dell'opera, prima abbandonato a se stesso e preda del Sé universale, deve ricevere la determinazione del negativo. Nella tragedia, appunto, la rappresentazione narrativa lascia il posto a quella dell'eroe che in qualità di attore si presenta lui stesso alle altre autocoscienze parlando e agendo in favore della sua determinatezza: si tratta di uomini reali che si vestono della persona dell'eroe e usano un linguaggio altrettanto reale (l'aedo smette di essere estromesso). La sostanza etica si sdoppia mediante il suo contenuto in diritto divino/della famiglia/femminile (Antigone) e diritto umano/del potere statale/maschile (Creonte) e la cerchia degli dei si restringe a due forme di individualità: da una parte il lato della luce di Zeus e Febo "che tutto illumina" con un sapere in realtà ingannevole (gli oracoli); dall'altra parte il lato infero delle Erinni "che stanno nascoste" ma che rappresentano allo stesso tempo il rovesciamento del primo lato una volta che la coscienza è caduta in rovina per colpa delle rivelazioni del "bel dio". Entrambi i lati devono confluire in un rapporto reciproco nella sostanza che è certezza, ottenuta questa volta tramite l'oblio (lo Zeus "semplice"). Nella loro opposizione, infatti, sacerdote e strega, sapere e allarme della fallacia di quel sapere, sono entrambe vere e dunque entrambe false, dileguano. L'espulsione di queste rappresentazioni prive di essenza che operarono in seguito i filosofi antichi comincia già

nella tragedia in cui l'autocoscienza degli eroi si avvicina al destino degli dei. La commedia presenta, infine, l'unificazione nella sostanza divina di essenzialità naturale e etica, perciò il popolo risulta sia il demos dello Stato sia il demos della famiglia. Poiché gli dei vengono svelati come accidentalità le cui leggi non sono assolute, al coro e alla sua saggezza aconcettuale vengono sostituiti il pensiero razionale e le idee semplici di Bello e Bene e le essenzialità divine dileguano come nuvole. Queste stesse idee semplici diventano vuote nello spettacolo comico e si dimostrano motivo di scherno per il loro carattere arbitrario. Poiché ora la coscienza singolare si presenta come certa di se stessa e quindi identica all'autocoscienza, la rappresentazione separata da ciò che prima le era estraneo viene a mancare. Il divino e l'umano sono finalmente uniti, ma a scapito della parte divina, poiché ora c'è solo l'umanità accidentale che può ironizzare sulla sua pretesa di universalità: "Dio è morto".

Come abbiamo appena evidenziato, attraverso la religione artistica lo Spirito è passato dalla sostanza al soggetto, perché l'artista producendo l'oggetto gli trasmette la propria attività e quindi la propria autocoscienza, senza rimanere ignorato come nel caso della religione naturale. L'unione tra divino e umano è completa ed entrambe le nature (coscienza e autocoscienza) diventano essenziali allo stesso modo. Tuttavia la coscienza felice della commedia, che è totale esteriorizzazione della sostanza e concepisce questa unione a scapito della parte divina, si rovescia in una coscienza infelice che è consapevole della perdita della sostanza e del Sé: essa è il dolore della constatazione della morte di Dio.

Si è ammutolita anche la fiducia nelle leggi eterne degli dei, come pure quella negli oracoli che facevano conoscere il particolare. Le statue sono adesso cadaveri dai quali è fuggita l'anima vivificante, mentre gli inni sono parole da cui è volata via la fede; le mense degli dei non hanno più cibo e bevanda spirituale, né i giochi e le feste restituiscono più alla coscienza la gioiosa unità di sé con l'essenza. Alle opere della Musa, infine, manca la forza dello Spirito, il quale aveva guadagnato l'autocertezza a partire dall'annientamento di dei e uomini¹⁸.

¹⁸ Ivi, p.985

Nonostante ciò, secondo l'opinione di Hegel, è proprio in questo dolore che si assisterà al “parto con cui lo Spirito viene alla luce”: la certezza assoluta del Sé della commedia inizierà ad estraniarsi nel rendersi conto della sua totale finitezza e inconsistenza. Solo allora i momenti dello Spirito saranno costituiti da una parte dalla sostanza completamente exteriorizzata che si è fatta autocoscienza, dall'altra dall'autocoscienza che exteriorizzandosi a sua volta si fa cosalità e nuovamente essenza. Questo duplice movimento è al centro della rivelazione cristiana e in particolare della figura di Cristo, che, in qualità di essenza che si è resa autocoscienza immediata, rappresenta la vera unione di umano e divino: Gesù esiste come qualcosa che può essere visto e sentito, non più solo pensato e prodotto come nelle religioni naturale e artistica. Nonostante non sia esplicitamente nominato all'interno della *Fenomenologia*, anche qui proprio il fatto che egli sia un uomo reale, e dunque reale autocoscienza, permette all'essenza divina di essere totalmente rivelata e manifesta. Quest'ultima cessa di essere un oggetto al di là della coscienza, avvolto dal mistero e dal misticismo, e viene finalmente saputa come spirito, come autocoscienza della coscienza che è oggetto a se stessa (Dio è manifesto così come egli è, ovvero come spirito che si sa come tale): “La natura divina è identica a quella umana, e ciò che qui viene intuito è appunto tale unità”¹⁹. Citando di nuovo le parole di Hegel secondo le quali “tale forma è la notte in cui la sostanza fu tradita e si fece soggetto”, possiamo affermare, seguendo l'interpretazione di Piero Coda, che è proprio in Cristo, attraverso il tradimento che rappresentativamente coincide con il celebre episodio di Giuda, che la verità dello spirito come soggetto viene ad essere:

L'allusione al tradimento di Gesù (cf. Mt 26, 20s) è evidente. Hegel usa il verbo verraten, tradire, ma anche tradir-si, e cioè rivelar-si, palesar-si. In quella notte, in altri termini, vi fu quel tradimento che permise all'essenza di rivelarsi per ciò che essa è, transitando infine da sostanza a soggetto. Si tratta di quella figura dello Spirito che Hegel, in altro contesto e con altri obbiettivi – nella filosofia della storia universale –, definirà “astuzia della ragione”: il tradimento che diventa occasione di palesare il segreto ch'è restato nascosto²⁰.

¹⁹ *Ivi*, p.995

²⁰ P. Coda, *La percezione della forma, fenomenologia e cristologia in Hegel*, Città Nuova, Roma 2007, p.47

Il mero concetto di Dio nella sua astrattezza, quello che coincide con il pensiero ancora non calato nella determinatezza (e ancora non tradito), non basta a palesare la verità dello spirito. La perfezione del concetto, che è la vera natura di quest'ultimo, consiste dopo tutto nell'unione di essenza ed esistenza, per cui la prima deve essere vista e udita come la seconda: tale consapevolezza ci mostra che l'essere è essenza, pensiero. Sappiamo, infatti, che nella scienza hegeliana il concetto è dapprima se stesso, poi si determina nella realtà/oggettività e infine diventa oggetto a se stesso, autocosciente. La religione funziona alla stessa maniera: in essa la coscienza e l'essenza assoluta si rapportano inizialmente come due finiti che non conoscono la verità l'uno dell'altro, in seguito nel cristianesimo, tramite la mediazione della carne, questo rapporto diviene oggetto a se stesso e la coscienza si sa come essenza. Nella *Fenomenologia dello Spirito*, tuttavia, prima di introdurre i diversi momenti della religione cristiana che portano a questo risultato, Hegel specifica che persino la religione è una forma immediata e lo Spirito che in essa è autocoscienza reale è un'autocoscienza singolare contrapposta a quella universale del concetto. In altre parole, esso si presenta come un Uno che è un Altro sensibile rispetto ai molti, un singolo uomo che è Dio nella sua presenza immediata, colui che da essere passa a essere-stato, ovvero qualcosa che è stato visto e udito dalle altre coscienze senza una reale identificazione. Quando in seguito parlerà di comunità, infatti, Hegel aggiungerà, come vedremo, che quest'ultima non ha davvero rimosso la sua disuguaglianza dall'oggettività, perché concepisce come spirito solo quell'individuo singolo e non se stessa. Essa raggiungerà una piena consapevolezza della propria spiritualità solo quando questa esistenza immediata verrà rimossa dall'irrompere del momento negativo, ovvero quello della morte. Questa mediazione tuttavia è comunque incompiuta perché rimane sempre nel dominio della rappresentazione, che non concepisce il legame tra immediatezza sensibile e universalità del pensiero in maniera concettuale, sebbene segni l'inizio della transizione tra i due. Esiste ancora uno sdoppiamento tra Aldiquà e Aldilà, o meglio tra il presente della comunità e, da una parte, il passato remoto in cui Cristo ha compiuto miracoli, dall'altra il futuro che prospetta l'avvento del regno dei cieli. Il contenuto della rappresentazione è vero, ma i suoi momenti sono appunto nella forma della rappresentazione, contrassegnata dall'esteriorità. Affinché questo contenuto vero assuma anche una forma vera la coscienza dovrà elevarsi, come si diceva, al concetto e alla filosofia, in cui morte e resurrezione non sono eventi isolati, ma il continuo determinarsi/negarsi ed elevarsi del movimento dello Spirito.

Il primo momento di tale movimento coincide con ciò che Hegel definisce essenza, ovvero con lo Spirito nell'elemento del pensiero puro. Quest'ultimo, essendo in sé concetto, contiene anche l'elemento negativo del divenire altro, la differenza assoluta dalla sua propria essenza semplice, senza la quale essa sarebbe vacua e non vero Spirito. L'essenza si rende dunque oggettiva e poiché la rappresentazione mostra la necessità del concetto come un accadimento (la generazione padre-figlio), "si dirà allora che l'essenza eterna genera per se stessa un Altro"²¹, nel quale essa tornerà infine in se stessa. Risulta chiaro che questo Altro di cui si parla si configuri in termini reali come lo spirito finito dell'uomo e della natura: non può esserci Logos, infatti, senza Natura, motivo per cui Dio e il mondo si esigono vicendevolmente. Tale consapevolezza rappresenta uno dei motivi di vicinanza della dottrina hegeliana alle scienze ermetiche che verranno trattate nella seconda parte, dal momento che Dio, uomo e mondo costituiscono anche per Böhme e le altre forme di misticismo i poli centrali del movimento divino. Per quanto riguarda la *Fenomenologia*, intanto, possiamo affermare con certezza che lo Spirito al centro della trattazione hegeliana consiste nella tripartizione appena osservata di essenza, essere altro e ritorno in sé: tali elementi devono essere concepiti non come avvenimenti isolati, consegnati a narrazione storica, ma come momenti transeunti del concetto, la vera interiorità delle fedi, la quale altrimenti dilegua in un'esteriorità morta e priva di conoscenza. Essi, nella prima sfera qui indagata, quella dell'essenza, sono considerati ancora astrattamente, nell'ambito del pensiero non determinato tramite l'esistenza sensibile: rappresentano la vita intratrinitaria che non ha ancora conosciuto realizzazione. Il passaggio che li porta alla concretizzazione nella carne coinciderà poi con il secondo momento dell'avanzamento della coscienza fenomenologica, ovvero il divenire altro nel mondo oggettivo: "enunciato nell'elemento del pensiero puro, lo Spirito è, essenzialmente, non soltanto pensato, ma reale, in quanto nel suo concetto si trova anche l'essere-altro, cioè la rimozione del Concetto puro semplicemente pensato"²². Questo movimento, che logicamente consiste nel pensiero puro che, essendo astratto e quindi negativo di se stesso, si rovescia nel suo opposto, nel suo essere-altro, si traduce sul piano della rappresentazione nell'evento della creazione: lo spirito che era solamente puro pensiero astratto diviene un'esistenza reale e immediata in un mondo che a sua volta si

²¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, op. cit., p.1005

²² *Ivi*, p.1009

differenza da questa individualità. Quest'ultima inizialmente non è consapevole di essere spirito e si può dunque definire "innocente", in seguito dovrà anch'essa diventare altro, quindi passare da esistenza sensibile a pensiero, il quale sarà questa volta non l'astratto del pensiero puro ma il concreto del pensiero opposto di bene e male. L'uomo perde infatti l'innocenza dell'uguaglianza immediata con se stesso che possedeva nel Giardino quando coglie il frutto dell'albero della conoscenza del Bene e del Male. Anche questo evento viene presentato come un accadimento, ma da un punto di vista concettuale, la vera interiorità della fede sopracitata, Hegel sa che l'uomo, per diventare davvero spirito per sé, deve necessariamente abbandonare l'innocenza iniziale e accogliere in se stesso il male come momento negativo (essere-altro) essenziale alla realizzazione spirituale. Nella religione cristiana, invece, si genera un'opposizione tra il male e il bene che viene rappresentata dalla caduta di Lucifero, il primo "figlio della luce", e dalla conseguente generazione di un altro figlio. Il terreno in cui queste due istanze si uniranno sarà l'uomo, che è cosciente di questa contraddizione e cerca di gestirla proiettando il bene e l'assoluto al di là di sé, l'empietà e la finitezza invece al suo interno (lo Spirito si sa assoluto come divino e non assoluto come essere-nel-mondo). La rappresentazione, infatti, non riesce a mostrare come queste due nature siano in realtà momenti della stessa essenza divina, la quale si è auto-umiliata per discendere nella realtà e realizzarsi completamente. L'infinito non potrebbe essere tale, o meglio non potrebbe coincidere con lo Spirito vero e proprio, senza una simile "umiliazione", dimostrando come in Hegel, al pari di quel movimento definito "astuzia della ragione" nel caso del tradimento della sostanza, "l'infimo, dunque, è allo stesso tempo il supremo: il Manifesto emerso completamente alla superficie è, appunto per questo, il più profondo"²³. Il male, invece, rimane qui ancora qualcosa di esterno, presentato come un accadimento estraneo, che al massimo viene rappresentato all'interno di tale essenza come ira divina, un tentativo che Böhme cercò di portare avanti incontrando l'approvazione di Hegel, seppure tale spiegazione fosse giudicata alla lunga da quest'ultimo insufficiente. Il fatto che il momento dell'introiezione e del male faccia parte della stessa essenza divina, infatti, è chiaro solo nel concetto, e in questa misura persino la visione böhmiiana è ancora una forma di rappresentazione che coglie i termini della contraddizione nella loro esteriorità priva di spirito. Il modo per abbandonare il regno della rappresentazione ed entrare in quello dell'autocoscienza pura in cui tale concetto inizia ad essere chiarificato, coincide con il sacrificio della presenza immediata

²³ *Ivi*, p.995

dell'essenza divina e la sua risurrezione come spirito all'interno della comunità, la quale sa esplicitamente (e non implicitamente come nella rappresentazione) che l'essenza divina e la natura umana sono la stessa cosa, così come sa che l'esistenza malvagia, l'altro da sé che apparentemente era appannaggio della seconda, non è estranea alla prima. Nella comunità di individui si parla di un "Dio apparente in mezzo a loro", poiché di fatto è l'intersoggettività prodotta dalla dialettica del riconoscimento tra le diverse autocoscienze che permette di esprimere il significato vero e proprio dello spirito. In ciò si riflette quella effusione che dopo la morte di Cristo garantisce la riconciliazione tra il sé e l'altro da sé, già riecheggiata nel passo evangelico di *Mt* 18,20 "dove sono due o più riuniti nel mio nome, ivi sono io in mezzo ad essi". Matteo non esprime altro che quella dimensione di relazionalità in cui lo spirito vero e proprio si manifesta, la reciprocità dell'amore trinitario esplicito dalla preghiera di Gesù in *Gv* 17: "Che tutti siano uno, come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi uno in noi". Non a caso Geraets e Henry S. Harris sostengono la tesi secondo la quale il maggior cambiamento in ambito di concettualizzazione, e quindi secolarizzazione della rappresentazione religiosa, sia proprio contenuto in questo carattere intersoggettivo che sorge nella comunità e rappresenta in ultima analisi l'essenza dello spirito: "Hegel ha riformulato la tradizione speculativa del panteismo cristiano in una filosofia propriamente critica, ovvero in una filosofia in cui *Dio* non ha nessun genere di status trascendente, ma è solo la Gestalt all'interno della quale la struttura trascendentale dell'esperienza appare in quanto intero..."²⁴. Tale struttura trascendentale dell'esperienza coincide con quella relazionalità sopra citata che viene formulata in modo concettuale nella *Logica* e in modo rappresentativo nella filosofia della religione, che già contiene dunque, nella comunità, il vero, seppure appunto in forma ancora incompleta. In questo terzo momento, perciò, avviene, come dicevamo, sia la riflessione entro sé dello spirito, il quale ora si sa come se stesso e l'altro (il male), sia allo stesso tempo la presa di coscienza dei singoli: attraverso la morte della finitezza e la sua conseguente resurrezione, che mostrano come l'esistenza umana fosse in realtà un momento dell'essenza divina, il male rappresentato dall'uomo viene rivalutato e interiorizzato da quell'infinito, il bene rappresentato invece da Dio, da cui sembrava separato. Allo stesso tempo, per capire davvero tale unità

²⁴ H.S. Harris, "And the darkness comprehended it not". (*The origin and significance of Hegel's concept of Absolute Spirit*), in *Hegel, l'Esprit absolu / The absolute Spirit*, T.F. Geraets, University of Ottawa Press, Ottawa 1984 (trad.it. R. Pozzo, Milano 1996), p.29

secondo il concetto, bisogna comprendere anche la differenza tra i due poli, perché la verità non sta nell'uno o nell'altro ma nel movimento dello Spirito in cui entrambi sono rimossi, sono e non sono: "l'essenza è natura nella misura in cui non è essenza, e la natura è divina secondo la propria essenza"²⁵. Non a caso, la religione cristiana pone un accento rilevante sulla questione della confessione, che letteralmente rimuove il peccato non appena quest'ultimo venga riconosciuto all'interno della comunità intersoggettiva. Questa unità nell'essere-altro avviene quando ogni determinatezza sta insieme al suo opposto in modo tale che le forme astratte dell'identico e del non-identico vengano rimosse. L'esistenza del male diviene un momento del movimento del pensiero proprio in virtù della necessità della specificazione di queste due forme che precede la loro rimozione: tale esistenza, infatti, dopo aver determinato l'astratta essenza divina, muore con il peccato, ovvero con la morte dell'Uomo divino o del Dio umano, e si ricongiunge a quest'ultima. Il particolare (l'esistenza immediata) viene rappresentato come morto, ma concettualmente sappiamo che esso è solo tornato nella sua universalità, cioè nel suo sapere. La morte del mediatore, dunque, è la rimozione di una oggettività particolare che diviene autocoscienza universale. Essa provoca il sentimento doloroso della morte di Dio, perché insieme alla morte dell'involucro naturale perisce anche l'astrazione dell'essenza divina in esso incarnata, ma allo stesso tempo genera la conciliazione definitiva, che in ambito rappresentativo si traduce, come abbiamo visto, nell'evento della resurrezione. Adesso la coscienza religiosa, dunque, elimina la differenza tra se stessa e il suo contenuto e si riconosce come spirito, perché è cosciente di questa unità tra la natura finita dell'uomo e quella infinita di Dio. Tuttavia, nella comunità, tale autocoscienza non è ancora completamente raggiunta e permane una forma di sdoppiamento tra coscienza e contenuto, poiché quest'ultima è ancora preda della conoscenza rappresentativa. Come si accennava all'inizio del capitolo, il sapere in cui consiste il movimento dello spirito, è visto dalla coscienza devota come qualcosa di altro, che giunge dall'esterno con il suo significato positivo (esiste ancora un aldilà). La vera riconciliazione, dunque, seppur avvenuta in sé, rimane per la coscienza in un lontano passato o in un futuro indefinito, dando ancora riprova di come la religione debba essere superata dalla filosofia. Per riprendere un famoso concetto di *Fede e sapere*, il venerdì santo storico del Cristo deve diventare venerdì santo speculativo, in cui la verità dell'unione tra Dio e uomo, e quindi

²⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, op. cit., p.1021

la verità del concetto, non si attua in un singolo individuo determinato, ma in tutti noi:
“Uno solo è tutti, una volta è in sé tutte le volte”.

4. *Lezioni di filosofia della religione*

Analizziamo ora il concetto di religione all'interno delle diverse versioni delle *Lezioni di filosofia della religione*, e in particolare nel volume III, che contiene gli appunti del corso tenutosi a Berlino tra il 1821 e il 1831. Ci troviamo, come è chiaro, in una fase matura del pensiero di Hegel, in cui possono essere riconosciute alcune sostanziali differenze rispetto alle opere precedentemente considerate. Prima di tutto è evidente come Hegel stia qui facendo esplicito riferimento alla religione cristiana e alle sue pratiche, nominando non solo Gesù ed episodi della Bibbia (i miracoli), ma anche i diversi tipi di cristianesimo con i loro rispettivi modi di intendere i sacramenti. Nella *Fenomenologia*, infatti, seppur fosse già esposto chiaramente il funzionamento dialettico nascosto all'interno della rappresentazione religiosa, non ci sono accenni diretti al Cristo dei Vangeli o al concetto di trinità, che diventa ora il centro focale del discorso. Si parla al massimo di albero della conoscenza e di Lucifero, ma sempre in termini strettamente legati all'argomento in questione, ovvero il processo di autoconsapevolezza della coscienza. A Berlino, al contrario, Hegel propone una vera e propria indagine teologica del cristianesimo, ripercorrendo in termini nuovi le tappe già esaminate di essenza, essere altro e ritorno in sé, e aggiungendovi interessanti approfondimenti che arricchiscono il discorso rappresentazione-concetto, ma anche il rapporto che egli intrattiene con il resto della storia della filosofia. A questo proposito, per esempio, Hegel si impegna in una dimostrazione del ruolo della soggettività all'interno dell'interpretazione teologica moderna, affermando che la religione assoluta vera e propria (il cristianesimo della sua filosofia), al contrario della teologia che vede Dio come un oggetto esterno, insiste sull'unità di questo oggetto con il soggetto. Già da queste preliminari informazioni, si può intendere come Hegel stia cambiando qui la natura essenziale del cristianesimo tradizionale, presentandone una sua versione profondamente influenzata dalla filosofia e dal pensiero dell'epoca. L'importanza del soggetto, infatti, è un traguardo ottenuto dalla modernità, che pur vedendo Dio come inconoscibile e il soggetto come tutto ciò che conta, opinione in ultima istanza erronea, ha avuto il merito di veicolare il concetto di soggettività come momento assoluto. Il problema di questo tipo di visione è costituito dalla devozione di un contenuto dato, non accessibile dalla ragione, mentre nella religione assoluta di Hegel il soggetto non vive questa separatezza. Bisogna ammettere che tale religione mantiene in una certa misura una forma di positività, perché la coscienza si rapporta inizialmente a un oggetto che proviene dall'esterno. In seguito, tuttavia,

quest'ultimo, una volta elaborato, coincide con l'essenza interiore di tale coscienza. Allo stesso modo le leggi e l'eticità si presentano come un'esteriorità (impartita tramite l'educazione) che tuttavia viene poi compresa come qualcosa di razionale, e dunque come qualcosa di essenziale a noi stessi che non procede dall'esterno appunto perché insita nella nostra razionalità. Questa dinamica è fondamentale nella religione manifesta, la quale ha qualcosa di storico ed esteriore e allo stesso tempo contiene la legge razionale che rappresenta la verità: ne deriva che, per raggiungere la piena consapevolezza di quest'ultima, il contenuto esteriore della dottrina non deve rimanere semplice rappresentazione, ma deve essere saputo come determinazione della nostra stessa essenza razionale, come cioè concetto. Questo è il motivo per cui, per esempio, i miracoli non possono legittimare lo Spirito: essendo qualcosa di positivo, che investe la conoscenza sensibile nella forma della rappresentazione, essi sono manifestazioni "aspirituale" e quindi non razionali e, come sappiamo, lo Spirito non può essere cercato attraverso argomenti esteriori o spiegazioni naturali, bensì solo tramite sé e in sé. Persino le scritture rigettano i miracoli come criteri genuini di verità: Mosè compie miracoli davanti al faraone e i maghi egiziani lo imitano; Cristo dice "dopo la mia morte verranno molti che faranno miracoli nel mio nome, ma io non li ho conosciuti"²⁶. In ciò risulta evidente la problematica già citata dei rapporti tra rappresentazione e concetto, poiché la prima, a un certo punto del percorso fenomenologico, si profila chiaramente come una forma inadeguata ad esprimere la legge razionale che giace al di sotto dei caratteri esteriori e sensibili del cristianesimo. Certamente, Hegel ammette che essa rappresenta comunque un gradino importante per la presa di coscienza di tale legge, soprattutto perché non tutti possono accedere alla filosofia. In questo consiste il valore della positività iniziale sopracitata, tradotta sostanzialmente nel modello dell'autorità biblica, che viene qui riconsiderata rispetto alle profonde critiche rivoltegli dallo Hegel più giovane: la Bibbia è il fondamento che impartisce in maniera positiva la dottrina cristiana, l'uomo ne rimane colpito perché essa attecchisce nella sua interiorità e in seguito, attraverso il pensiero, egli riflette su questo gradimento immediato fino a produrre una religione totalmente disvelata, in cui il contenuto è saputo come testimonianza dello spirito e dunque verità. Tuttavia è pur sempre nella filosofia che avviene quest'ultima operazione: il concetto sviluppa la verità a partire da sé senza presupposti e così facendo la conosce e ne accetta la necessità. Da queste nozioni esposte nelle *Lezioni* a proposito di positività

²⁶ G.W.F. Hegel, *Lezioni di filosofia della religione III*, op. cit., p.194

dell'educazione, miracoli e sensibilità, possiamo ricavare un'ulteriore e nuova visione della dinamica rappresentazione-concetto rispetto a quelle precedentemente indagate: la rappresentazione ci mostra miracoli, manifestazioni sensibili di un Dio oggettivo impartito attraverso dogmi e regole apparentemente ingiustificate a cui ubbidire; il concetto al contrario ci svela come in realtà non si tratti altro che di metafore per indicare il circolo di auto-riconoscimento tra soggetto e oggetto basato sulla ragione. Inoltre, prima di addentrarsi nell'esposizione dei tre momenti, possiamo riportare, a rigor di chiarezza, il breve elenco, presente nel volume III, dei concetti che riassumono la natura del cristianesimo, facendo anche in questo caso il punto di ciò che nella *Fenomenologia* era lasciato ad intendere. Prima di tutto la religione cristiana comporta la rivelazione: Dio si manifesta come ciò che egli è, non rimane nascosto come nelle altre religioni ("necessità al di sopra degli dei"), oppure non sarebbe Spirito. Tale manifestazione avviene tramite la creazione del mondo e dell'uomo, ovvero la particolarizzazione e il divenire finito di Dio: quest'ultima viene presentata dalla religione come un unico atto libero (Dio avrebbe potuto non creare il mondo), ma coincide in realtà con la necessità concettuale dello Spirito di oggettivarsi costantemente al pari di un "creatore eterno". Ne deriva che il cristianesimo è anche la religione della verità, appunto perché essa consiste nel movimento dello Spirito che è oggetto a se stesso e che dunque è anche autonomo e libero. Infine, la religione assoluta inaugura la conciliazione del mondo con Dio, poiché nel momento in cui il secondo cade nel primo rendendosi una coscienza finita, la liquidazione di questa separazione dall'universale comporta un essere-accolta della finitezza nell'eterno e quindi l'unità della natura divina con quella umana. Effettivamente la verità della filosofia consiste proprio nel fatto che la natura è spirito, cioè che ogni cosa è lo specchio dell'idea assoluta che si incarna nella singolarità (l'eterno movimento infinito-finito). Lo sviluppo di tale idea, ciò che si riconosce come trinità, non è altro che il procedere dei tre momenti della religione cristiana per i quali Dio è in primo luogo in se stesso e per se stesso prima della creazione del mondo (1), in seguito crea quest'ultimo (la natura e lo spirito finito) per porsi al di fuori di sé (2) e infine concilia ciò che gli è estraneo riportandolo alla verità e alla libertà nello spirito della comunità (3).

1. Il primo momento della manifestazione di Dio, o meglio, dello sviluppo dell'idea, viene definito da Hegel concetto metafisico o astratto e coincide con lo Spirito nell'elemento del pensiero puro. Ciò significa che nel concetto metafisico abbiamo il concetto astratto di Dio nella sua determinazione trinitaria

prima che quest'ultima si sia tuttavia concretizzata. In altri termini, esso rappresenta sostanzialmente Dio prima della creazione del mondo, nella forma dell'essenza semplice che contiene, seppur in forma inespressa, il movimento del concetto, ovvero la negatività e il divenire altro da sé che si riconoscono nella tripartizione cristiana di padre, figlio e Spirito Santo. Se lo Spirito non viene colto come tale movimento, infatti, esso risulta una parola vuota e quei predicati che lo specificano secondo la rappresentazione intellettuale finiscono solamente per cadere in contraddizione tra loro. Dio non è affatto un mistero per la ragione, la quale riesce a conciliare le distinzioni tra le cose e a risolvere le contraddizioni, ma nel mondo sensibile, al contrario, egli rimane nella forma dell'opposizione e l'idea non può essere conosciuta. L'intelletto non comprende il movimento della tripartizione trinitaria perché vede solo l'identità. Perciò esso tende ad affermare "questo non si può capire" soprattutto nei confronti dell'idea divina, la quale, non a caso, si presenta innanzitutto secondo le determinazioni sensibili e separate del "padre" e del "figlio". Hegel tratta a questo proposito la questione dell'argomento ontologico, ricostruendo la storia della sua fortuna e delle sue critiche. Come sappiamo, lo Spirito consiste nel fatto che il concetto è la totalità. Di conseguenza concetto e realtà stanno insieme, natura divina del concetto assoluto e natura umana dell'autocoscienza finita coincidono (ecco il contenuto della rivelazione). Poiché tuttavia la verità non si lascia esprimere in un'unica proposizione (non è immediata), le due cose sono anche diverse e lo Spirito viene a configurarsi come il processo per il quale tale unità viene prodotta. Proprio nella religione si compie la conciliazione tra pensiero ed essere e il soggetto si realizza nella sua oggettivazione, definendo in tale maniera la natura di Dio. Questa idea era ciò che la metafisica occidentale tentava di dimostrare attraverso la prova ontologica dell'esistenza di Dio, che opera il passaggio da un concetto pensato a un essere esistente in sé e per sé. Ora, per sostenere l'unità di Dio e realtà, entrambi i movimenti devono essere dimostrati, perché sia Dio e il pensiero sia il mondo e l'essere sono determinazioni unilaterali la cui verità sta nell'idea, ovvero nel fatto che entrambi sono posti (non sono qualcosa di originario, ma ognuno trapassa nell'altro). La prova ontologica ha sempre avuto problemi a giustificare l'identità tra queste due dimensioni perché ha ignorato il processo di mediazione sopra citato. Nel voler considerare Dio come il perfettissimo, infatti, ovvero come concetto che

necessariamente contiene anche l'essere per essere completo, essa si scontra con il modo di pensare moderno dell'uomo empirico che ritiene che i concetti siano solo qualcosa di soggettivo ("abbiamo concetti in testa, ma con ciò non hanno ancora alcuna realtà"²⁷). L'epoca moderna è caratterizzata notoriamente dall'insorgere dell'opposizione tra il soggetto e il mondo esterno, conflitto che gli antichi non avevano ancora affrontato. Tradotto in termini religiosi, abbiamo da un lato Dio e dall'altro la coscienza, ed entrambi sono trattati in maniera esteriore, senza il ragionamento concettuale immanente all'idea. Ne deriva che pensatori di stampo moderno come Kant considerarono la pretesa di cavare l'essere fuori dal concetto totalmente infondata: la dimostrazione di Anselmo, per la quale Dio non poteva essere solo rappresentazione e pensiero, ma doveva includere a rigor di logica anche la determinazione dell'esistenza, risulta fallace, dal momento che solo ciò che passa attraverso l'esperienza dei sensi può essere conosciuto e Dio, non essendo una sostanza empirica, non soddisfa questo fondamentale criterio gnoseologico. Effettivamente Anselmo d'Aosta e il resto dei sostenitori della prova ontologica non dimostrano attraverso lo sviluppo logico dell'idea l'identità tra essere e concetto che dichiarano di sostenere, perciò la correttezza che Hegel ritiene essere grande merito di tali pensatori viene inficiata dal loro ragionamento immediato e soggettivo, inadatto a risolvere il dualismo kantiano di soggetto conoscente e oggetto conosciuto. L'operazione che quest'ultimo promuove, al contrario, consiste nel ricondurre l'essere al concetto mediando i due lati, in modo tale che la distinzione tra Dio e mondo non sia estrinseca al concetto, ma attività di quest'ultimo che oggettivandosi si distingue in se stesso. L'identità tra concetto ed essere deve presentarsi come il risultato della negazione di una negazione, non come un presupposto: ciò significa, in termini più vicini all'argomento trattato, che Dio non può essere accettato come un'astratta identità, ma deve essere giustificato dalla negazione della sua particolarizzazione nel mondo e dall'ulteriore momento negativo (la morte del figlio) che levandogli quest'ultima produce l'unità vera e propria tra umano (essere) e divino (pensiero). In questo modo si mostra la natura dell'idea assoluta, quella di un Dio assolutamente concreto che ha riportato in sé l'esteriorità dell'essere da lui stesso posta. Non fa alcuna

²⁷ *Ivi*, p.34

differenza, in realtà, che il concetto di cui si parla sia Dio: nonostante sembri che tale dialettica valga solo per la sua realizzazione, è il concetto in generale che si oggettiva per sé. Poiché la prova ontologica tratta tale consapevolezza come un presupposto della sostanza divina della religione, essa riconduce il movimento spirituale a questo unico concetto e lascia così inappagato il ruolo della ragione che lo attribuisce invece alla logica e al concetto in generale. Possiamo affermare, in definitiva, che sia la visione anselmiana sia quella moderna di Kant presuppongono entrambe qualcosa: la prima presuppone il concetto perfettissimo non determinato, la seconda l'uomo empirico concreto. La diversità sta nel fatto che mentre quest'ultima vede solo la concretezza, Anselmo parla già dell'idea assoluta, l'unità di concetto e realtà, e risolve seppur non consapevolmente la contraddizione che i moderni non riescono a superare. Una simile argomentazione rivela l'originalità del ragionamento di Hegel, il quale sostiene audacemente che i filosofi medioevali possiedono una maggiore profondità di intellesione rispetto a quelli moderni. Lo sguardo empirico dell'uomo scettico viene messo da parte in virtù del recupero della metafisica teologica, questa volta, tuttavia, dimostrata scientificamente attraverso la logica, non più con un atto di fede o un presupposto intellettuale. In tal modo si inaugura allo stesso tempo anche una profonda critica nei confronti della religione tradizionale. Dopo tutto l'intero sistema hegeliano, al di là della religione, può essere considerato una grande prova ontologica, o meglio, il perfezionamento del tentativo tipicamente teologico (e in seguito idealista) di conciliare il pensiero con l'essere. E' importante ribadire nuovamente che tale impresa, al contrario che nel resto della filosofia precedente, è giustificata da una certezza immanente, ovvero da un movimento che avviene all'interno dell'idea stessa. In questo movimento non può essere tralasciato il momento della negazione/determinazione, che rende oggettivo il puro concetto iniziale: il Dio conosciuto nella sola guisa del concetto metafisico menzionato in questo capitolo deve diventare carne, in modo tale che la sua conoscenza possa avvenire anche tramite i sensi. Il figlio, infatti, costituisce il secondo momento dell'idea, l'essere-altro in cui il concetto astratto della trinità si realizza.

2. Il primo elemento coincideva con l'idea di Dio nel pensiero, identità con sé che non è ancora in relazione all'essere-altro. Lo Spirito pensa se stesso senza alcun

ostacolo che divida questa identità, così tra il soggetto e l'oggetto non c'è distinzione. In realtà, tuttavia, questa distinzione inizia a palesarsi nel momento in cui si considera il movimento dell'idea, che è duplice: da un lato c'è il pensiero soggettivo che prendendo le mosse dall'essere immediato e singolo si eleva all'universale (uomo divinizzato); dall'altro lato il pensiero si distingue in sé e dall'universalità si passa alla singolarità mantenendo l'unità del concetto (Dio umanizzato). La religione cristiana, come abbiamo già puntualizzato, chiama tutto ciò trinità, facendo riferimento nello specifico a tre persone, proprio perché la persona è il supremo essere-per-sé. Questi momenti sono astrattamente divisi dall'intelletto ma la natura del concetto vuole che essi siano in realtà tutti nell'universale, giacché il terzo momento in cui Dio è Spirito è già contenuto nel primo. Quando il concetto metafisico, dunque, discende dal puro pensiero alla determinazione finita del suo essere-altro, si assiste al secondo di questi momenti, ciò che la religione ha identificato con l'atto della creazione del mondo. Rispetto al rapporto e alla necessità che intercorrono tra Dio e natura, possiamo dire che Hegel diverge dalla teologia medioevale che considera la creazione un atto libero e si avvicina più agli ermetismi che vedono uno stretto rapporto di dipendenza tra i due. Il mondo e la natura, infatti, sono la cifra della finitezza e la rimozione del concetto puro, ma allo stesso tempo costituiscono la sua incarnazione necessaria, senza la quale esso rimarrebbe una semplice forma astratta. In altri termini, si può riconoscere, in questa caduta, l'episodio di Lucifero, il primo "figlio della luce", che introiettandosi in se stesso rappresenta il momento negativo (il male) precedente alla venuta dell'unigenito. Questa è la lettura, per esempio, di Jakob Böhme, a cui Hegel si ispirerà apertamente nella ricostruzione della narrazione cristiana: dopo il segno del male che viola la purezza illibata di un concetto esclusivamente astratto, le due istanze sopra riportate di un Dio che si finitizza nel tempo e nella sensibilità e di un uomo che si eleva all'universale e al divino, si congiungono in quella di un'autocoscienza immediata che è carne e spirito al contempo. Ora l'oggettivazione dello Spirito che diviene esistenza reale si manifesta dapprima nel mondo della natura e solo in seguito nell'individualità dello spirito finito che Hegel fa coincidere con l'uomo e Cristo. Anche questa concezione della natura, separata dall'autocoscienza umana, risente dell'influenza della tradizione ermetico-gnostica di pensatori come Böhme. Tuttavia a uno sguardo più attento, come

vedremo in seguito, sia tale visione sia quella sopracitata tra Dio e natura in generale, verranno inquadrare in una struttura tutta hegeliana, andando a costituire un punto nevralgico di dibattito e critica nell'interpretazione dell'intera posizione teoretica di Hegel. La natura si presenta come qualcosa di estraneo ed indipendente rispetto a Dio, quando la ragione sa logicamente che essa non è altro che un momento dell'idea che si riprende costantemente in se stessa. La filosofia, infatti, riconosce nel mondo naturale un'organizzazione che rispecchia quella dell'idea, motivo per cui si parla, a proposito della natura, di sapienza divina. Tuttavia sono appunto la filosofia e la ragione a determinare la natura come momento di Dio: essa, non essendo sapere, può entrare in contatto solo con l'uomo ed è quest'ultimo, in grado di intuire lo Spirito, che vede l'idea. Il mondo naturale, infatti, è creato da Dio ma non sa di essere intelletto e ragione in quanto sua creatura, lo sa solamente l'uomo pensante, che in questo modo lo mette in rapporto alla verità. Ne deriva che esiste una forma di oggettivazione superiore a quella naturale: essa coincide con lo spirito finito che si identifica in un'autocoscienza concreta e quindi in un soggetto reale. Bisogna considerare dunque il procedimento di elevazione dell'uomo e la figura del figlio, attraverso i quali la storia divina si realizza compiutamente nell'estraneazione e nel ritorno in sé dello Spirito. Ovviamente, anche in questo caso, Hegel procede ad analizzare dettagliatamente la narrazione biblica per dimostrare il passaggio dalla rappresentazione proposta da quest'ultima al concetto che la anima logicamente. Il fatto, tuttavia, che la verità sia intuibile nel racconto della Genesi riconferma come la religione hegeliana contenga già in sé, nelle sue scritture e nelle sue rappresentazioni, l'unità di soggetto e oggetto, infinito e finito, seppur in una forma ancora inconsapevole che necessita la "liberazione" della filosofia. Vediamo ora come si esplica questo movimento logico all'interno del cristianesimo. L'inizio dell'elevazione dell'uomo alla natura divina coincide anche in questo caso con una caduta, quella che vede Adamo ed Eva cacciati dal giardino dell'Eden. Nella rappresentazione cristiana questo particolare avvenimento, sempre presentato come evento casuale e arbitrario, viene considerato il simbolo per eccellenza della tracotanza: il peccato originale consiste proprio nell'atto con il quale il primo uomo trasgredisce il comandamento divino di non mangiare dall'albero della conoscenza del bene e del male. Come sappiamo, infatti, nella Genesi, Dio crea un uomo a sua

immagine e somiglianza, buono in sé, che vive nel giardino “zoologico” in piena innocenza, finché non cede alla seduzione del male e mangia i frutti offritigli dal serpente. Il fatto che l’uomo sia ora in grado di conoscere lo rende malvagio, poiché questa distinzione in se stesso è la fonte del male, di cui gli animali sono privi. Da ciò segue la sua caduta e l’ereditarietà del peccato, che in forma rappresentativa serve a spiegare l’insorgere del male in tutta l’umanità e non solo in Adamo. La verità di questa rappresentazione, tuttavia, è molto più complessa e seppur sia già individuabile nelle stesse affermazioni dei personaggi delle scritture, può essere messa in luce solo da un ragionamento dialettico. Prima di tutto bisogna considerare ciò che veniva sottolineato in precedenza: l’uomo, al contrario della semplice natura, è in grado di pensare e di ragionare su se stesso. Proprio per questo motivo, egli può elevarsi direttamente all’universale ed essere consapevole che esso è la sua propria essenza. Questa incredibile capacità, tuttavia, deve essere prodotta, poiché l’uomo è inizialmente come non deve essere, ovvero un animale innocente che vive nella naturalità più inconsapevole senza conoscere lo Spirito per sé. Egli deve elevarsi da questa condizione di dipendenza naturale in vista della consapevolezza della sua verità, ovvero dell’unità della propria essenza umana e di quella divina. Solo in questa maniera può realizzarsi il contenuto della religione assoluta, la conoscenza di Dio come Spirito che sa se stesso nelle coscienze individuali. In primo luogo, dunque, l’uomo prova il bisogno di superare la non-verità in cui si trova, proprio poiché egli è in sé Spirito che vuole conoscersi, e si confronta, così, con il tentativo di determinare la sua natura. Il risultato di questa esigenza è l’insorgere di una scissione tra le convinzioni che lo definiscono buono o malvagio per natura. Si tratta di capire, tuttavia, che l’uomo naturale, alla pari del bambino, non è né l’uno né l’altro, vive appunto in una condizione d’innocenza da cui si deve liberare, poiché l’uomo che è Spirito per sé (non solamente in sé) è imputabile di colpevolezza per quello che fa. Infatti, se l’uomo fosse solo buono per natura allora non sarebbe in sé scisso e non avrebbe bisogno di quella conciliazione che è prevista nello sviluppo dell’idea. Quindi, seppur sia buono in sé perché è in sé razionalità e Spirito (creato a immagine e somiglianza di Dio), questa natura buona deve diventare per sé, deve essere prodotta. E’ proprio per questo motivo, dunque, che l’uomo non deve rimanere così come è immediatamente, ma trascendere la propria

naturalità e fuoriuscire dall'immediatezza, rendendo la sua natura anche malvagia: nel passaggio all'essere-malvagio l'uomo si isola dall'universale per determinarsi con la razionalità e proprio questa separazione fa nascere l'essere-per-sé, l'ultima conciliazione dello Spirito. Questa dinamica, come accennavamo, è rappresentata nella Bibbia attraverso l'episodio dell'albero della conoscenza, in cui il conoscere è appunto legato all'esercizio del male. Ma ora sappiamo, grazie a una lettura più logica, debitrice della forma concettuale della filosofia, che il serpente non mente quando offre all'uomo il frutto che lo renderà uguale a Dio: "non morirete affatto; ma Dio sa che nel giorno che ne mangerete, i vostri occhi si apriranno e sarete come Dio, avendo la conoscenza del bene e del male" (Genesi 3:1-7). Distinguere il bene dal male, infatti, è una capacità che solo gli esseri umani dotati di quella ragione che riflette il movimento ideale possono vantarsi di possedere. Ciò significa che accettare il frutto apparentemente corrotto, fare esperienza della separazione attraverso l'atto tracotante dell'essere-per-sé, rappresenta il primo passo verso la conciliazione tra la natura umana e quella divina, la verità dello Spirito. Solo prendendo su di sé colpa e responsabilità ci si unisce alla volontà di Dio, tanto che Hegel afferma in un passo particolarmente suggestivo che questo atto "è l'origine della malattia, ma anche la sorgente della salute, è la coppa avvelenata nella quale l'uomo beve la morte e la putrefazione, e nello stesso tempo il punto sorgivo della riconciliazione"²⁸. Effettivamente Dio stesso lo conferma: "Vedi, Adamo è diventato come uno di noi; egli sa cos'è bene e cos'è male" (Genesi 3:22). La rappresentazione religiosa ha voluto vedere in ciò un'ironia, una satira, ma si tratta in realtà di comprendere che Adamo è come Cristo, un uomo in cui la conoscenza ha introdotto la spiritualità e quindi la divinità. Lo ribadiscono le pene naturali che l'uomo riceve una volta scacciato dall'innocenza del giardino: il lavoro, che infatti è impronta della superiore natura spirituale degli uomini rispetto agli animali, e la mortalità, indice della singolarità dell'individuo, che Adamo ed Eva ricevono perché allontanati dall'albero della vita. Nonostante il desiderio infantile di vivere eternamente, infatti, l'uomo in quanto singolarità naturale deve morire, poiché egli è immortale solo nella conoscenza, come momento dello Spirito. Ancora una volta il momento apparentemente più infimo

²⁸ *Ivi*, p.154

del movimento trinitario, in questo caso la trasgressione e la caduta dell'uomo, coincide con la massima elevazione di quest'ultimo, e la rappresentazione, che ragionando intellettualmente non riesce a concepire una dialettica in cui positività e negatività stiano insieme, viene chiarificata dal ragionamento concettuale, il quale non ha imbarazzo davanti a un Dio che giudica la conoscenza del bene e del male come qualcosa di malvagio e allo stesso tempo come attributo principale della stessa natura divina. Questa dinamica interpretativa verrà ripresa in sedi successive per dimostrare la portata dell'opera di secolarizzazione in ambito antropologico che Hegel ha introdotto all'interno del cristianesimo, notoriamente scisso tra umanità malvagia (erede del peccato) e divinità buona. Il fatto che il male sia stato "riassorbito" all'interno del tutto, ovvero del movimento dell'idea, comporta una serie di conseguenze molto interessanti per quanto riguarda la natura umana e la finitezza, a questo punto rivalutate rispetto alle severe concezioni cristiane. Il cristianesimo, secondo Hegel, non aveva compreso concettualmente questa coesistenza di bene e male, solamente Böhme vi si era avvicinato con le sue intuizioni sull'ira divina. In realtà anche la religiosità medioevale aveva intuito una simile concezione dialettica con la formulazione del concetto di *felix culpa*, vedendo cioè il peccato originale come colpa benefica necessaria per l'incarnazione di Dio, ma tale visione era ancora affetta dal principio rappresentativo per cui essa si esplica solo in un individuo. Per ora, intanto, bisogna fare presente che da un punto di vista ancora non maturato la cacciata dal giardino dell'Eden provoca un conflitto lancinante all'interno dell'uomo: egli prova dolore davanti a Dio perché si vede separato da quest'ultimo come qualcosa di finito e di malvagio e altrettanta infelicità poiché non trova appagamento nel mondo che non risponde alle sue esigenze più alte. Ma è a questo punto che Dio manda il figlio, per palesare lo Spirito e la conciliazione, ovvero il togliersi dell'opposizione, la coscienza che la verità non sta nel conflitto ma nella sua negazione. Questo essere-altro rappresentato dal figlio, infatti, è ciò che si pone e si toglie eternamente, ovvero quel movimento che è lo Spirito. In Cristo l'uomo riconosce quella dinamica di umiliazione ed elevazione che avviene anche in se medesimo ma della quale non era consapevole prima di sentirla e udirla in un altro in carne e ossa. In queste riflessioni più mature la religione assume natura "noumenologica", come

direbbe Hyppolite, abbandonando la forma morale appartenente al periodo precedente. Per questo motivo Cristo viene presentato sotto una luce differente. Proprio in lui Dio si manifesta in modo da poter entrare in connessione con gli altri individui, questione che anticipa l'elemento intersoggettivo della comunità: anche qui, dunque, il suo regno viene palesato tramite la carne di un essere finito in cui si rispecchia il resto dell'umanità. Ancora dal Vangelo secondo Giovanni:

*Egli era nel mondo,
e il mondo fu fatto per mezzo di lui,
eppure il mondo non lo riconobbe.*

(Giovanni 1:10)

[...]

*E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi;
e noi vedemmo la sua gloria,
gloria come di unigenito dal Padre,
pieno di grazia e di verità.*

(Giovanni 1:14)

[...]

*Dio nessuno l'ha mai visto:
proprio il Figlio unigenito,
che è nel seno del Padre,
lui lo ha rivelato.*

(Giovanni 1:18)

Cristo rappresenta una contraddizione per l'intelletto, ma la verità per la ragione: in un primo momento egli è uomo naturale immediato, con i suoi bisogni terrestri, e di lui si loda l'umanità (come in Socrate), ma in un secondo momento egli vive per la verità, e quindi per il magistero attraverso il quale rende consapevoli gli uomini della loro natura spirituale. In questo senso Cristo non parla come un maestro, ma come un profeta, perché è Dio stesso che comunica attraverso di lui quando egli invita gli uomini ad uscire dalla realtà e dai vincoli etici e finiti per prendere coscienza della conciliazione e della verità. Proprio perché si presenta come individuo esistente affetto dai bisogni della normale vita umana, tuttavia, egli è esposto alla finitizzazione suprema, la

morte. Essa colpisce non solo l'uomo naturale ma anche il Dio che era in lui incarnato: la divinità, dopo essersi manifestata nel mondo sensibile attraverso una forma altrettanto sensibile, compie la totale alienazione nel suo essere-altro, provocando dolore in se stessa e negli altri. Solo in questo modo tuttavia si realizza compiutamente, permettendo allo stesso tempo all'uomo di uscire dal dominio rappresentativo. Persino la morte, infatti, è un momento dello Spirito, perché è tanto finitizzazione totale quanto togliimento di questa finitezza naturale ed esistenza immediata. Lo Spirito, dunque, si coglie in sé levandosi dalla condizione naturale in cui si era determinato e dando ragione di quest'ultima come suo momento: la celebre unità di finito e infinito, ovvero umano e divino, è qui realizzata e compresa come verità dalla ragione. E' in questa consapevolezza che il dolore della morte si rovescia in amore: da un punto di vista rappresentativo possiamo evidenziare come essa, avvenuta sulla croce, simbolo dell'infamia più grande, si trasfiguri subito dopo in una resurrezione e dunque nella suprema elevazione. Cristo deve in realtà solamente preparare il terreno per il regno di Dio annunciando la sua dottrina, diversa da quella successiva della Chiesa, poiché presenta semplicemente la natura spirituale di Dio attraverso la sensibilità, senza dogmi o rituali. Dal dolore della sua morte e dall'infamia del malfattore si passa poi all'amore supremo con un ritorno che è compimento intuito: la resurrezione, appunto, la morte della morte. Lo Spirito è tale solo come questo negativo del negativo, contiene in sé dunque il momento della negatività e della riconciliazione del finito con l'infinito: da un punto di vista teologico, Dio è verità solo in questa guisa, nella misura in cui ovvero diventa figlio e poi leva questa sua determinazione con la crocifissione e la resurrezione (il figlio siederà infine alla destra del padre). Il male che era stato posto da un lato come marchio del finito di fronte alla bontà dell'infinito divino è dunque una rappresentazione non vera, perché quel negativo contiene in se stesso il principio dell'affermazione, dell'identità con l'altro lato, allo stesso modo in cui Dio non è soltanto astratta identità positiva con se stesso, ma anche negazione, il porsi in una determinazione altra. Anche in questo caso non si tratta di eventi casuali, ma è la natura necessaria del concetto che accade eternamente. Tale verità, infatti, si produce in ognuno di noi, non solo in un estraneo che viene offerto in sacrificio. Poiché però questa unità ha inizialmente solo la forma del sensibile, sembra che la storia divina si espliciti per un'unica

autocoscienza. Per questo motivo il suddetto uomo singolo deve essere tolto in modo che Dio sia anche per la comunità. Anche a questo scopo serve il momento negativo della morte: la comunità, infatti, una volta levata la forma eccessivamente sensibile del Cristo umano, potrà iniziare ad abbandonare la forma rappresentativa, inadatta a comprendere la vera natura della conciliazione, e a ed entrare nel regno dello Spirito. Ciò significa che la legittimazione di Dio non ha più bisogno di una prova sensibile come quella dei miracoli o del corpo di un uomo che si fa vedere e sentire: il vero miracolo è il movimento (logico) dello Spirito presente in ognuno di noi, il significato profondo dell'*imitatio Christi*.

3. Il passaggio da rappresentazione a concetto che abbiamo osservato nella *Fenomenologia* con l'insorgere della comunità, il momento del ritorno in sé, viene qui approfondito con un'analisi della Chiesa e del culto. Nella religione cristiana tale passaggio consiste in Dio che si manifesta come Spirito Santo dopo la morte del Figlio, il quale abita ora sotto questa forma nella comunità di soggetti che sono finalmente coinvolti nel movimento spirituale. La formazione della comunità, infatti, avviene nel momento in cui lo Spirito riempie gli amici del Cristo, temporalmente presente per loro all'inizio e riconosciuto poi, in seguito alla sua scomparsa, come idea divina, o meglio, come il figlio di Dio. Gli uomini, dunque, tramite la fede, si trovano nella verità in sé e per sé dell'idea eterna, a prescindere dalla testimonianza dei miracoli. Questi ultimi possono essere solo giustificazioni soggettive nella forma di interventi superiori all'interno della natura. Tali interventi non sono altro, infine, che l'agire dello Spirito stesso e generano incredulità esclusivamente a causa della superstizione per la quale la natura abbia una sua potenza indipendente da esso. Sappiamo ora, invece, che il mondo finito da solo non è la verità, al contrario esso deve essere concepito come momento dell'infinito. Il soggetto viene riempito di questa verità non più in maniera esteriore, ma interiore, autocosciente, per questo è certo di conoscere il vero: lo Spirito si presenta qui come congiunzione di fede e di sapere. Questa certezza è la dottrina vera e propria che viene mantenuta e insegnata dalla Chiesa. Essa non viene creata dal nulla, poiché, come abbiamo visto, è il Cristo che inaugura prima di tutto la verità e solo in seguito l'ordine ecclesiastico determina la natura di quest'ultima. Ciò che Hegel definisce "la

nascita della comunità” coincide appunto con la determinazione della dottrina, momento in cui il singolo uomo viene trasformato in quanto saputo come Dio. Nella misura in cui la fede scaturisce dalla certezza sensibile della comunità, la verità che dapprima era legittimata in forma storica, come un fatto, trasfigura ora anche tale significato: con la dottrina, infatti, non si cerca più di determinare i dati biografici di Cristo, ma ci si concentra sul contenuto della rivelazione, ovvero sul fatto che quest’ultimo è il figlio di Dio. Di certo, per esprimere compiutamente una simile affermazione la guisa sensibile non è sufficiente. Servirà, invece, la testimonianza della ragione che riconosce lo Spirito come vero in sé e per sé: la facoltà in grado di raggiungere questo scopo non può essere la storiografia che guarda al passato, né tantomeno la semplice dogmatica della religione, ma è per forza la filosofia, che ha per oggetto tale Spirito assolutamente presente. Bisogna dunque che la rappresentazione sensibile ceda il posto al concetto. Prima che questo passaggio fondamentale avvenga e che la filosofia risolva completamente le scissioni, si verifica, tuttavia, ancora in campo religioso, ciò che viene definito effusione dello Spirito santo: tale momento, come si diceva poco prima, consiste nel riempimento degli amici del Cristo e si manifesta solo dopo che quest’ultimo è salito al cielo negando la sua esistenza sensibile e immediata. Proprio questa negazione (la morte) è ciò che suscita nella religione l’insorgere dell’elemento spirituale, il quale trova dimora appunto nella comunità dotata di una dottrina e di una Chiesa. La comunità viene a configurarsi, dunque, come una sorta di spartiacque tra rappresentazione e concetto, una via di mezzo che ha superato i caratteri della prima e tramite il culto e la spiritualità inizia a tendere al secondo. Il secondo momento della comunità, non a caso, è costituito dalla sua “sussistenza”, la quale prevede un’assimilazione della dottrina che rispecchia il movimento dello Spirito che si conosce eternamente nella sua autocoscienza. Affinché questo circolo di autoriconoscimento avvenga abbiamo bisogno inizialmente di una forma di positività: nel momento della sussistenza troviamo, infatti, una dottrina bella e pronta a cui l’individuo viene introdotto. Essa deve esistere necessariamente come autorità, motivo per cui la Chiesa si presenta innanzitutto come universale, ponendo cioè una verità presupposta nel suo insegnamento. L’uomo nasce ancora inconsapevole di partecipare a tale verità: la dottrina gli si rapporta come qualcosa di esteriore e quindi la verità gli giunge sotto forma di comandamento

(come nel caso dei contenuti sensibili). Solo in seguito, egli, tramite la ragione concettuale, assimilerà ed elaborerà autonomamente, e non più passivamente, questo contenuto in prima battuta a lui estraneo. Così facendo, renderà l'educazione fornitagli dalla Chiesa sempre più interiore e identica con il suo sé e il suo volere, proprio perché entrambi sono Spirito e l'una è l'essenza degli altri. Prima che il concetto faccia la sua comparsa, tuttavia, questo sussistere della comunità trova compimento nel godimento sensibile dell'appropriazione di Dio, che inizia con l'ostia, nei confronti della quale esistono diversi atteggiamenti (Hegel elenca nelle *Lezioni* le diverse tipologie di comunione). L'uomo, dunque, deve nascere due volte, in modo naturale e poi in modo spirituale: ciò comporta il dolore di un parto, ovvero lo spogliarsi dell'immediatezza naturale, e il godimento del sacramento della cena, la coscienza (in forma sensibile) della conciliazione con Dio e lo Spirito. Nel culto, infatti, soprattutto attraverso i sacramenti, l'unità del divino e dell'umano diviene un godimento immediato e tutti gli individui della comunità possono raggiungere la consapevolezza che Dio è in loro attraverso il lato sensibile del mangiare e del bere. In questo atto di appropriazione sensibile, che non è dunque mera rappresentazione, l'oggetto esteriore mangiato e bevuto si transustanzia in divinità. Infine, la "realizzazione della fede" compie il passo decisivo verso l'abbandono del dominio della rappresentazione. La comunità, infatti, è ancora affetta da una separazione, quella che opponendo l'idea divina alla coscienza la qualifica come qualcosa di separato che è dato dall'autorità o da questo godimento appena descritto che si presenta come un momento singolo ed eventuale. Ciò significa che il contenuto dell'idea non viene intuito completamente, ma ancora in un certo senso rappresentato, e nella rappresentazione l'adesso del godimento dilegua in un al di là, sia passato che futuro. Lo Spirito però, che è assolutamente presente, richiede che il suo contenuto non venga più solo rappresentato e affinché ciò si verifichi deve superare le ultime opposizioni contenute nella fede. Quest'ultima deve innanzitutto conciliarsi con il cuore: ciò avviene tramite l'incontro tra comunità e realtà mondana, che introduce le passioni anche nella Chiesa, la quale da un lato lotta contro il mondano, dall'altro vi si corrompe. La Chiesa deve poi rapportarsi alla riflessione, che si risveglia proprio nell'incontro con l'elemento mondano, portando l'insorgere di quell'intelletto che è responsabile

dell'opposizione più dura: al contrario della fede, esso innalza il soggetto a unico principio e per evitare qualsiasi tipo di contraddizione attacca il contenuto più intimo della Chiesa (la trinità, l'unità di natura umana e divina) attraverso il suo principio di identità. Nasce la religione dell'Illuminismo, che ritiene che la verità oggettiva non possa essere saputa, come la religione maomettana per cui Dio non ha contenuto e non si determina in rapporto con l'uomo. Anche in questa soggettività che sa di essere in sé infinita, tuttavia, c'è una forma di conciliazione, perché la libertà soggettiva è arrivata alla coscienza. Infine la fede si rapporta con il concetto, in cui si deve "rifugiare", poiché esso media i due elementi precedenti, in modo che la filosofia sia da una parte contro la Chiesa, perché, come la riflessione, vuole comprendere concettualmente invece che solo attraverso la rappresentazione (riconoscendo tuttavia necessaria questa forma e generando dunque un'opposizione solo formale), e dall'altra contro l'illuminismo, perché invece di rinunciarvi essa ha lo scopo di conoscere la verità, ovvero Dio. Si profila in questa situazione la dinamica che vede coinvolta la critica di Hegel alla modernità già trattata in precedenza: il kantismo che ha giustamente valorizzato il ruolo del soggetto e della ragione, generando tuttavia uno scetticismo nocivo e privo di reali risposte nei confronti dell'essenza della realtà e dell'umano, viene combattuto con una dialettica che libera e inverte la religione dal suo interno.

L'illuminismo, questa vanità dell'intelletto, è l'avversario più veemente della filosofia; se l'ha a male quando essa mostra la ragione presente nella religione cristiana, quando essa mostra che la testimonianza dello spirito, la verità nel suo significato più ampio, è depositata nella religione. Per questo la filosofia ha il compito di mostrare la ragione della religione²⁹.

Hegel vuole dimostrare infatti come la rappresentazione sia stata necessaria fino a un certo punto. Dopodiché si palesa un momento in cui la filosofia deve intervenire per lavorare sulla conoscenza ottenuta tramite la religione. Quest'ultima, nonostante abbia raggiunto la sua forma più completa nella

²⁹ *Ivi*, p.187

comunità, che ha appunto abbandonato la rappresentazione dei momenti precedenti in favore di una consapevolezza autocosciente (e quindi spirituale) della verità, vede ancora tale rivelazione in un passato remoto o in un futuro indefinito. Essendo preda di una teologia dogmatica che impone delle regole e dei godimenti sacramentali volatili e accidentali, la comunità non si rende ancora conto che il movimento dello Spirito tra finito e infinito, umano e divino, è presente eternamente in tutti gli esseri umani. Per questo motivo la religione “deve rifugiarsi” nella filosofia e cedere il posto al pensiero concettuale. In aggiunta a queste considerazioni strutturali, bisogna specificare un'altra interessante dinamica che coinvolge la comunità e il cristianesimo, quella ovvero legata a una forma superiore di aggregazione sociale, lo stato. Hegel, infatti, ragiona sull'unità di stato, religione e filosofia in diverse fasi del suo pensiero, lasciando aperta la questione sulla vita etica e la libertà: lo stato deve basarsi sulla morale fornita dalla religione e dalla comunità della Chiesa oppure può istituire regole indipendenti ad esse? Walter Jaeschke discute sull'esistenza di due forme separate di eticità, una religiosa e una politica, concludendo che operare questa distinzione nel tentativo di fondare uno stato secolare giustificato in se stesso non faccia altro che riproporre la scissione sopracitata tra fede e sapere dell'Illuminismo. Grazie alla concezione hegeliana della religione, che Jaeschke riassume nella formula del “Christian principle”, le vecchie opposizioni tra stato, religione, sapere e via dicendo, vengono superate e mediate nel concetto filosofico di libertà: la base della religione in Hegel è la stessa che fonda la comunità e l'agire politico, ovvero l'autoconsapevolezza del soggetto, che in virtù di essa è libero. Si tratta di un traguardo inaugurato dal cristianesimo nella misura in cui tale verità è appunto in esso manifesta (già nelle religioni precedenti o nella vita etica della polis erano presenti forme di soggettività e libertà, ma in veste inconsapevole). Il vero significato del cristianesimo, infatti, come abbiamo potuto constatare da questa indagine, è il movimento del concetto che si conosce e apre il cosiddetto “regno della libertà”, in cui uomo e Dio (soggetto e oggetto) si rispecchiano l'uno nell'altro. Ne deriva che il “Christian principle” realizzato nella comunità e nella Chiesa non dovrebbe provocare opposizione tra quest'ultima e lo Stato, come se essi fossero due forme separate di eticità. A questo proposito, Jaeschke si impegna a specificare che il cristianesimo di cui Hegel parla in rapporto allo stato non

consiste nella dogmatica della tradizione, ma esclusivamente nel movimento spirituale del concetto: “This unity is not, however, an immediate coincidence, neither an enthusiastic nor a reactionary Christianization of the ruling order; it is founded solely upon the idea that one concept of freedom and subjectivity governs both religion and state”³⁰. In seguito Jaeschke puntualizza giustamente che questo principio, che egli continua a chiamare “Christian principle”, non può essere afferrato in maniera completa dalla religione perché quest’ultima vede ancora le cose in forma rappresentativa e limita tale dinamica a un singolo uomo in un determinato momento. Secondo la mia opinione, già queste affermazioni, per le quali il significato del cristianesimo è un movimento concettuale e la religione deve trapassare in filosofia, suggeriscono una secolarizzazione (manifesta qui in ambito politico) nei confronti del cristianesimo tradizionale: potremmo affermare che una religione che si sposa con uno stato senza renderlo teocratico o conforme ai suoi dogmi sia una religione per molti aspetti trasformata, secolarizzata appunto nella misura in cui la sua natura non è positiva, ma logico-concettuale. Jaeschke. Invece. insiste sull’inadeguatezza del concetto di secolarizzazione e di stato secolare perché questi ultimi implicano una separazione tra sacro e profano che la religione hegeliana non presenta, pena il conflitto moderno tra fede e Illuminismo che si tentava di sanare. Ma il punto è proprio questo, che si parla di “religione e cristianesimo hegeliano”, non di cristianesimo della tradizione, quindi sebbene Jaeschke abbia ragione quando fa notare che le scissioni tra sacro e profano sono state superate nell’unità tra religione e stato, bisogna anche mettere in luce che questa unità è raggiungibile solo in virtù di un concetto di religione particolare, ovvero di quel cristianesimo razionale che si basa sulla soggettività libera del concetto. E’ come se la secolarizzazione sia avvenuta prima di tutto tra queste due forme, il cristianesimo della tradizione e il cristianesimo hegeliano, che di fatto è una veste di una logica filosofica e non viceversa, come una certa teologia sembra sostenere. Solo in seguito si può parlare del problema dello stato secolare, che costituisce a mio avviso un secondo livello della questione e può effettivamente indurre in inganno nel senso che sostiene Jaeschke, ovvero

³⁰ W. Jaeschke, *Christianity and Secularity in Hegel’s Concept of the State* in *The Journal of Religion*, The University of Chicago Press, Chicago 198, Vol.61, N.2, p.137

tralasciando l'importante superamento delle scissioni tra fede e politica. Dopotutto lui stesso fa intendere una trasformazione a monte di questo processo quando scrive, riferendosi ad Hegel, "he thinks the [Christian] principle is better preserved in conceptual thought and better actualized in the free rationality of the state than in the religion of this day"³¹. Il "Christian principle", avendo in ultima analisi natura concettuale, è espresso meglio da forme logiche di pensiero come la filosofia, che dalle rappresentazioni sensibili proprie della religione canonica. Questa "concettualizzazione", ovvero il passaggio a una forma diversa, è il cuore della secolarizzazione hegeliana e si riflette in questo caso nel suo ordine statale, che è religioso nella misura trasformata in cui è appunto "spirituale", ovvero razionale. Di certo non possiamo affermare che la dinamica tra comunità/Chiesa e stato che Hegel presenta nelle *Lezioni* e nella *Filosofia del diritto* sia l'espressione definitiva della laicità statale, ma potrebbe forse essere identificata come un passo in quella direzione. Vincent Holzer, dunque, ha ragione quando ipotizza che un'interpretazione "secolarizzatrice" nei confronti di questo binomio teologia-politica possa essere avvicinata alla scelta esegetica di carattere antropologico compiuta da Feuerbach, in parte perché, io credo, ci si avvicina a quel cambiamento di contenuto, e non solo di forma, tra rappresentazione del cristianesimo tradizionale e concetto del cristianesimo hegeliano di cui si parlava nell'introduzione e che verrà discusso in questi ultimi paragrafi.

³¹ *Ivi*, p. 142

5. *Alcuni accenni dall'”Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio”*

L'altra grande opera in cui Hegel tratta di religione è l'*Enciclopedia*, della quale ci pervengono più edizioni (1817, 1827, 1830). All'interno di questo densissimo testo il filosofo ripercorre le parti e il funzionamento del suo sistema più maturo, collocando la religione rivelata nella sezione dello Spirito assoluto, l'ambito nel quale, come è noto, lo spirito perviene finalmente a se stesso. Riprenderemo qui brevemente alcuni passi dell'opera per ribadire ed approfondire degli argomenti già trattati, che risulteranno poi utili all'inquadramento della dinamica tra religione e filosofia e in ultima analisi dunque al dibattito sulla natura più o meno teologica del pensiero hegeliano. Prima di tutto, riallacciandoci al discorso dell'introduzione a proposito del criterio interpretativo basato sui ruoli di forma e contenuto, bisogna specificare, per cercare di non tradire le intenzioni dell'autore, che nonostante si sia qui proposto di dimostrare un cambiamento persino contenutistico nel passaggio da religione a filosofia (una secolarizzazione ancora più profonda di quella formale), Hegel è molto chiaro invece nel dichiarare la totale identità di contenuti tra le due sfere, le quali entrambe contengono il vero, come sappiamo, ma sotto forma di linguaggi ed espressioni diverse, più o meno autoconsapevoli. Le prime pagine dell'*Enciclopedia*, infatti, che contengono le premesse alle diverse edizioni, rivelano come la verità si palesi agli uomini sia tramite la religione, che è la modalità della coscienza attraverso la quale tutti possono accedervi, sia tramite la filosofia, che garantisce invece una conoscenza scientifica riservata ai pochi disposti a faticare per ottenerla. Una questione di differenza esclusivamente formale, dunque, che Hegel descrive attraverso parole molto evocative:

Il contenuto è lo stesso, ma, così come Omero dice che alcune cose hanno due nomi – l'uno nel linguaggio degli dei, l'altro nel linguaggio degli uomini ordinari –, allo stesso modo ci sono due linguaggi per quel contenuto: l'uno è il linguaggio del sentimento, della rappresentazione e del pensiero intellettuale la cui dimora è nelle categorie finite e nelle astrazioni unilaterali; l'altro è il linguaggio del Concetto concreto³².

³² G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Rusconi, Milano 1996, p.57

E' interessante notare, tuttavia, come la religione che intende Hegel sia di fatto molto diversa da quella studiata dalle forme di teologia della sua epoca, tanto da portarci a ipotizzare che seppure egli sostenga che i significati contenuti all'interno di religione e filosofia coincidano, sia avvenuto comunque un tipo di salto qualitativo per lo meno tra cristianesimo canonico e lettura hegeliana. Sempre nelle prime pagine dell'*Enciclopedia*, egli, oltre a biasimare quella forma di ateismo scettico propria del pensiero illuminista, non risparmia forti parole di critica per le teologie moderne: viene rifiutata in primis la cosiddetta teologia "del cuore", che si abbandona alla devozione e al sentimento soggettivo, considerato arbitrario e non scientifico; la "teologia ecclesiologica" che impone la dottrina in maniera positiva partendo da un presupposto trascendente rispetto agli uomini "difettosi"; la "teologia storica" che astraendo da qualsiasi indagine di natura scientifica per privilegiare la ricostruzione sterile degli eventi equipara i teologi "ai commessi di una casa di commercio"; ma anche, in ultima analisi, la cosiddetta "teologia razionalista", che operando in modo simile all'intelletto illuministico, con i suoi principi manchevoli di identità e differenza, divide finito da infinito, uomo da Dio, ed incappa in posizioni unilaterali ed erranee. Quest'ultima, infatti, pur spacciandosi per esercizio del pensiero in materia divina, si risolve in una vuota astrazione dell'intelletto, perché approccia l'oggetto della riflessione in maniera totalmente esteriore, ignorando dunque il vero metodo razionale, quello della *Vernunft*, che Hegel individua invece nella sua dialettica: "è impossibile spiegare senza l'intervento del proprio spirito, come se il senso fosse soltanto dato"³³ e "questo spirito può essere soltanto quello che procede in se stesso secondo necessità, non secondo presupposizioni"³⁴. Hegel scrive poi che né la "religiosità pia" né la "religiosità libera" sono entrate nel dominio della "Cosa", perché non agiscono all'interno della filosofia. Per indicare la necessità della conoscenza spirituale, inoltre, egli cita il Cristo dei Vangeli che redarguisce i fedeli insolenti della concezione pietistica, quelli che gridano "Signore, Signore" per lodarsi dei loro atti di fede (Matteo 7,20), e in seguito pronuncia la frase "dal corpo di chi crede in me scorreranno fiumi di acqua viva" (Giovanni 7,38), indicando con questa immagine il ricevimento della verità tramite uno spirito che vivifica i corpi, lo Spirito santo. Hegel ritiene, dunque, che sia giunto il momento di fondare una teologia che operi "mediante il concetto" e l'azione spirituale "che vivifica", poiché il suo Dio è essenzialmente razionale e quindi Spirito. La vera

³³ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp.109-110

³⁴ G.W.F. Hegel, *Scritti di Filosofia della Religione*, Verifiche, Trento 1975, pp.105-106

scienza della religione è, secondo Hegel, quella che potremmo chiamare teologia speculativa, la quale è in grado di conciliare le due istanze sopra riportate di sentimento e ragione in virtù della sua comprensione del movimento spirituale e quindi, in ultima analisi, in virtù della sua natura filosofica. La teologia per Hegel è essenzialmente filosofia e in questo caso, specificando ovvero tali premesse, si può affermare che un cambiamento si sia verificato anche a livello di contenuto e significato fondamentale: dopotutto la posizione di Hegel va sostanzialmente a negare sia il carattere sentimentale della fede cristiana, legato al mistero al quale la ragione non può mai partecipare completamente, sia la trascendenza di Dio che vede contrapposti la sua infinitezza e il mondo finito e umano. Così facendo, tale posizione si risolve in un paradigma teologico completamente differente, che merita di essere indagato senza il condizionamento di una lettura cristiana dogmatica e presupposta.

Un altro punto da affrontare, legato alla razionalizzazione delle vecchie forme di teologia, in quanto sua cornice più generale, è la critica della metafisica passata e in particolare dei predicati da essa utilizzati per descrivere l'Assoluto. Hegel ammette che essendo la metafisica la scienza per cui ciò che è, in quanto viene pensato, può essere conosciuto nella sua essenza fondamentale, essa è in una certa misura superiore alla filosofia critica successiva, perché di fatto contiene seppur in maniera ingenua il principio cardinale dell'identità tra essere e pensiero. Tuttavia questa verità ultima, così come gli attributi che la metafisica assegna ai suoi oggetti (anima, mondo e Dio), sono trattati come presupposti, nel senso che invece di essere esaminati nel loro funzionamento dialettico si mostrano limitati ed esteriori. La metafisica quindi attribuiva ad anima, mondo e Dio delle determinazioni dell'intelletto come se questi oggetti fossero "soggetti precostituiti", senza indagare la loro vera natura essenziale: ciò significa che essa, nell'usare i predicati di esistenza ("Dio ha esistenza"), di finitezza e infinitezza (il mondo finito o infinito) o di semplicità ("l'anima è semplice"), "non ha sottoposto a esame se tali predicati siano in sé e per sé veri, né se la forma del giudizio possa essere la forma della Verità"³⁵. Il vero, infatti, non può procedere da rappresentazioni che svolgono il ruolo di soggetto presupposto per garantire al pensiero un "sostegno stabile e saldo", al contrario è quest'ultimo a dover giustificare le prime. E' il predicato a dire che cos'è il soggetto e senza di esso, se ci limitiamo ovvero alla sola rappresentazione "Dio", nella proposizione

³⁵ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, op. cit., p.145

“Dio è eterno” non sappiamo propriamente cosa “Dio” sia. Hegel conclude che la forma del giudizio è inadatta ad esprimere la verità perché non può cogliere lo “Speculativo” necessario a comprendere la relazione tra soggetto e predicato. Per questo motivo la metafisica, incapace di pensare dialetticamente e gestire l’identità di due affermazioni opposte perché ancora affetta dall’astrattezza dell’intelletto, è dogmatismo, al pari di quella teologia che non riesce a concepire la natura di Dio come divina e umana al contempo. Tutto ciò confluisce nella questione delle prove dell’esistenza di Dio, già trattate nelle *Lezioni* nei rispetti della prova ontologica e qui riprese per chiarificare la loro natura incredibilmente complessa: corrette in se stesse come lo era l’assunto metafisico dell’identità tra essere e pensiero e per questo superiori alle critiche moderne di pensatori come Kant, ma dogmatiche e soggettive, e dunque non spirituali, nel loro essere presupposte. Hegel scrive che l’obbiettivo della ragione della metafisica è quello di conciliare “l’identità astratta” (ciò che veniva considerato il concetto di Dio) e l’essere, poiché Dio, essendo l’ente supremo che accoglie tutte le realtà, contiene anche quella dell’esistenza. Per portare avanti questa unificazione si profilano due strade diverse, quella che va dall’essere all’astratto del pensiero e quella inversa. La prima corrisponde alla prova cosmologica e alla prova fisico-teologica, che determinano il mondo rispettivamente “come una collezione di accidentalità infinitamente molteplici” e “come una collezione di fini e di rapporti finalistici infinitamente molteplici”. Entrambe operano un passaggio da questa condizione di accidentalità e singolarità ad una di necessità e universalità, il cui essere è diverso da quello del mondo e coincide con Dio. Si tratta, tuttavia, appunto di un semplice passaggio, di un “sillogismo”, che non giustifica effettivamente l’esistenza di Dio nella realtà: la molteplicità del mondo empirico, infatti, non mostra così come è realmente l’universalità rappresentata dal pensiero e neppure dunque l’elevazione in esso della finitezza. Da questo punto di vista ha paradossalmente ragione Hume, uno di quei pensatori critici della modernità che vengono surclassati rispetto alla vecchia scolastica, il quale afferma che dalle percezioni del mondo sensibile ed empirico non si può estrarre l’universale e il necessario. In realtà, tuttavia, è esattamente quello che avviene, nella misura in cui però, si comprende, seguendo Hegel, che il famoso passaggio da finito a infinito non è una semplice relazione affermativa, “come una conclusione sillogistica da un termine, che sarebbe e rimarrebbe, a un altro termine che sarebbe anch’esso”³⁶, ma al contrario un movimento che avviene all’interno

³⁶ *Ivi*, p.175

dello stesso pensiero e dell'uomo in quanto essere pensante. Quando si pensa il mondo empirico, esso non rimane più nella sua primitiva forma sensibile, perché il pensiero lo eleva a universalità attraverso la sua mediazione, esercitando quindi una negazione su quel materiale: “il nucleo intimo del percepito viene portato alla luce mediante l'eliminazione e la negazione dell'involucro”³⁷. Le prove metafisiche dell'esistenza di Dio, dunque, sono difettose perché mancano di questo momento negativo fondamentale, che non a caso rappresenta il cuore della dialettica di Hegel, il movimento attraverso cui il concetto si autodetermina. In questo modo Dio perde i caratteri esteriori e irrelati del passaggio non dialettico e diviene Spirito, struttura logico-concettuale nella quale l'essere finito è ricompreso ed elevato attraverso la mediazione del negativo (egli attraversa infatti l'incarnazione in Cristo e la sua conseguente morte in croce). Allo stesso modo nella seconda via dell'unificazione, seppur il movimento sia opposto, ovvero passaggio dall'astratto del pensiero all'essere, deve essere portata alla luce l'autorelazione del concetto e dell'essere. Si tratta della prova ontologica già indagata, in cui l'opposizione si profila esplicitamente tra pensare ed essere invece che tra le due forme di essere individuale/accidentale e universale/necessario. E' chiaro che il risultato di questa identità sia frutto di quel movimento concettuale appena citato e non di una dogmatica affermazione in merito all'esistenza dell'ente più perfetto di tutti. Kant, non avendo presente questa dinamica, critica alla maniera di Hume l'esistenza di Dio, specificando, nel caso della prova ontologica, che viceversa dal concetto non si può cavare l'essere. Hegel si rivolge a tal proposito contro il celebre argomento kantiano dei “cento talleri”, specificando che Dio rappresenta un oggetto ben diverso dai cento talleri, in quanto essendo egli nient'altro che la veste del Concetto che si autodetermina attraverso la negazione della propria essenza astratta e la concrezione nell'esistenza, deve per forza implicare in se stesso l'essere. Questo passaggio sarà ripristinato inizialmente nel cosiddetto sapere immediato, ovvero la fede, ma in seguito sarà la filosofia con la sua forma logica ad esplicitarne correttamente il meccanismo necessario. Anche qui risulta incredibile come Hegel, sostenendo una posizione apparentemente molto teologica e fideistica stia in realtà rivolgendo una pesante critica alla teologia di stampo scolastico e al pensiero dogmatico della religione e della metafisica in generale. Nel voler dimostrare la veridicità dell'esistenza di Dio, contro lo scetticismo dell'*Aufklärung*, ci presenta una forma di teologia completamente rinnovata, un'esposizione logica e filosofica appunto,

³⁷ *Ibidem*

di certo lontana dalla religione considerata nei casi della teologia scolastica e razionale o sentimentale e devozionistica. Che il cristianesimo abbia da sempre avuto questo nucleo speculativo sembra essere un'idea di Hegel stesso, dunque, dal momento che molti interpreti potrebbero invece considerare il lavoro di concettualizzazione che egli ha operato nel passaggio da forma rappresentativa a forma concettuale una "violenza" nei confronti della natura essenziale della religione cristiana: vedremo a questo proposito nel capitolo successivo come Vitiello sostenga che nella filosofia hegeliana ci sia il rischio che essa "si impoverisca", impoverimento inteso qui, a mio parere, come cambiamento totale e dunque secolarizzazione. A riprova di queste modifiche formali, che riflettono forse, come dicevamo, anche un cambiamento di contenuto, per lo meno tra teologia cristiana e teologia hegeliana, riportiamo infine l'ennesima descrizione del movimento trinitario, che si presenta qui nell'*Enciclopedia* in maniera completamente logicizzata e dunque, per usare il concetto appena proposto, secolarizzata. Nella parte sulla "religione rivelata" della terza sezione, quella sullo Spirito assoluto, Hegel scrive prima di tutto che in essa Dio è letteralmente rivelato, in quanto egli è lo Spirito e la natura dello Spirito è appunto quella di manifestarsi. In seguito, specifica che proprio per questo egli non può essere il Dio nascosto o invidioso dei pagani e di una certa teologia che "ha battuto vie più facili" per risolvere il problema della sua conoscenza, affermando che essa è impossibile. Come è evidente, già la semplice affermazione sull'identità tra Dio e Spirito genera divergenze, ma andando avanti la questione si rende ancora più logica e concettuale, e quindi lontana dalla classica impostazione teologica, quando Hegel afferma che in virtù di questa identità, Dio, al pari dello Spirito che è e si sa anche Natura, deve farsi e sapersi nell'uomo. Per questo motivo egli deve attraversare tra sfere diverse: il "Contenuto eterno che nella sua Manifestazione permane presso se stesso", ovvero il momento dell'universalità come puro pensiero che per non essere semplice presupposto deve diventare "creatore del cielo e della terra"; la "Differenziazione tra l'Essenza eterna e la sua Manifestazione, la quale, mediante questa Differenza, diviene Mondo fenomenico in cui entra il Contenuto" e quindi l'esistenza concreta dello spirito finito che è male ma al contempo riconciliazione nel Figlio, identità tra sé e altro da sé; il "Ritorno infinito e la Conciliazione infinita del Mondo esteriorizzato con l'Essenza eterna, come il Rientro dell'Essenza stessa nell'Unità della sua pienezza a partire dal Fenomeno"³⁸, la singolarità in cui universale e particolare ritornano nel loro fondamento e lo Spirito è

³⁸ *Ivi*, p.909

finalmente “effuso” nella vita, ovvero concreto. Da tale evoluzione emerge non solo una differenza notevole del linguaggio, ovvero della forma filosofica rispetto a quella religiosa, ma anche una diversa configurazione del cristianesimo, modificato da concetti quali la necessità della manifestazione, l'immanenza del divino nel finito e la rivalutazione del male all'interno della creazione.

6. *Il concetto di trinità tra Hegel e il cristianesimo*

La tripartizione appena considerata, così come tutto il resto della trattazione intorno al cristianesimo di Hegel, fanno emergere l'importanza di un concetto in particolare, quello della trinità, che rappresenta effettivamente non solo il nucleo della religione cristiana ma anche l'esemplificazione perfetta della dialettica divina all'interno del sistema hegeliano. La trinità, che Hegel descrive appunto come il movimento di determinazione dello Spirito in cui Dio da concetto astratto si cala nella finitezza del Figlio per poi riprendersi nella comunità sotto forma di Spirito santo, non è altro che la forma rappresentativa di un procedere logico-concettuale, quello che è alla base di tutta la sua filosofia e si esplica in un eterno movimento tra finito e infinito. Il fatto che nella filosofia di Hegel il concetto trinitario sia così rivolto all'incarnazione e alla determinazione nella finitezza genera un fitto dibattito intorno alla natura della trinità stessa e in ultima analisi, dunque, all'immanenza del divino, il quale a seconda dell'interpretazione favorita risulta più o meno vicino all'uomo e alla natura. Introduciamo, a questo proposito, la celebre distinzione interna alla dogmatica cristiana tra trinità immanente e trinità economica: mentre la prima rappresenta il divino in quanto Dio prima della creazione, la seconda è invece la trinità della *oikonomia*, ovvero della salvezza, che si attua dopo la venuta di Cristo nel mondo. E' chiaro che la prima forma trinitaria coincide con il primo momento dell'esplicazione dello Spirito all'interno del sistema di Hegel, il quale individua infatti nel concetto astratto la tripartizione del movimento di specificazione di Dio ancora riservata al mondo del puro pensiero. La seconda trinità, quella economica, invece, rappresenta il sistema nella sua interezza perché pone l'accento sulla realizzazione nella carne del concetto metafisico e investe in maniera completa quella sfera del finito e dell'umano che costituisce uno dei due poli fondamentali dello spirito hegeliano. Vittorio Hösle afferma giustamente che mentre la trinità immanente è rappresentata dalla logica, nei confronti della quale "ci si può quindi esprimere così, che questo contenuto è la esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito"³⁹, la trinità economica al contrario è il vero contenuto della filosofia della religione perché in essa si considerano le strutture spirituali divenute nella storia, quali la persona di Cristo e la comunità ecclesiastica. In realtà Hösle specifica che già la logica fa un passo avanti rispetto alla semplice trinità immanente della teologia

³⁹ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica I*, Laterza, Bari 2008, p.31

cristiana poiché in essa è presente alla fine la necessità di “vivificare” il pensiero, ovvero di passare dall’unilateralità del regno del soggetto alla riconciliazione con quello dell’oggetto. Utilizzando espressioni teologiche per affermare come la vera natura del concetto si realizzi nell’essere, Hegel scrive nella *Scienza della logica* che “Dio come Dio vivente, e più ancora come spirito assoluto, vien conosciuto soltanto nel suo operare. Già da antico venne insegnato all’uomo a conoscerlo nelle sue opere”⁴⁰. E ancora nelle *Lezioni di filosofia della storia* Hegel presenta un parallelismo tra dinamica religiosa e logica che ci mostra come le due sfere contengano lo stesso meccanismo di estrinsecazione, mettendo in luce tra l’altro un perfetto esempio di concettualizzazione di forme rappresentative:

Pertanto nella fede cristiana egli è in primo luogo Padre, Potenza e universale astratto, che è ancora velato; in secondo luogo è oggetto a se stesso, un Altro da se stesso, qualcosa che si sdoppia, il Figlio. Questo altro da se stesso è però, con eguale immediatezza, lui stesso; egli vi si sa se stesso e vi si contempla – e appunto questo sapersi e contemplarsi è, in terzo luogo, lo Spirito stesso.

[...]

Tale “attività” si addice all’idea in sé. Così essa è come l’eterna vita divina in sé medesima, ancor prima della creazione del mondo: il complesso logico. Le manca ancora, in quello stadio, la forma dell’essere nell’immediatezza; essa è in un primo momento l’universale, l’intimo, il rappresentato. Il secondo tempo consiste invece nel fatto che l’idea deve procedere a far valere il contrasto, che dapprima è solo l’ideale in essa, cioè porre la differenza⁴¹.

Ciò significa che a dispetto di considerazioni dogmatiche per le quali Dio è già tutto in se stesso in maniera autosufficiente, Hegel considera la trinità economica sin dalle sue premesse logico-concettuali come la vera realtà dello Spirito, avendo cura di specificare che essa tuttavia scaturisce da quella immanente: la trinità economica è infatti l’esplicazione nella storia dei termini già compresi nel concetto metafisico, ovvero della dialettica Dio-Padre, Dio-Figlio, Dio-Spirito santo, che diviene nel mondo con l’avvento di Gesù e della Chiesa. Senza tale esplicazione la trinità immanente rimane sotto un certo

⁴⁰ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica III*, Laterza, Bari 1925, p.181

⁴¹ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp.80-81

punto di vista parziale, nella misura in cui, appunto, la logica da sola non rappresenta l'universale concreto e non può esaurire l'intero sistema del reale. Non è vero, dunque, che Hegel nella sua filosofia fa confusione tra le due diverse tipologie trinitarie, come sostengono diversi teologi "interessati solo a verificarne la corrispondenza alla dogmatica cristiana, con un criterio evidentemente non filosofico"⁴². E' vero tuttavia che pur sussistendo una differenza, la stessa che appunto riscontriamo tra logica e realtà o meglio tra soggetto e oggetto, l'una procede dall'altra in quanto sua manifestazione. Non a caso il cristianesimo è la religione della rivelazione, intesa letteralmente come venire ad essere dello Spirito. Jorg Splett ci aiuta nell'esposizione di tale dinamica ripercorrendo le tappe della *Fenomenologia*, dove per la prima volta compare la dottrina della trinità economica accompagnata dalla consapevolezza che "soltanto in tal guisa la sostanza è rappresentata come spirito". Cominciando dal regno del Padre, "l'unità semplice, priva di determinazioni", Hegel scrive:

Lo spirito, rappresentato da prima come sostanza nell'elemento del puro pensare, è con ciò immediatamente l'essenza semplice [...] La semplice essenza eterna, quindi, sarebbe spirito soltanto secondo la vuota parola, se restasse alla rappresentazione e all'espressione dell'essenza semplice e eterna [...] Ma l'essenza semplice, essendo l'astrazione, è nel fatto il negativo in se stesso, e precisamente la negatività del pensare o la negatività com'essa è in sé nell'essenza: cioè l'assoluta differenza da sé, ovvero sia il suo puro divenire altro⁴³.

Proprio perché l'essenza semplice sarebbe un Verbo vuoto se restasse in se stessa, Hegel procede poi a determinare la dinamica della generazione del figlio, in cui la trinità economica si realizza effettivamente, passando per la negazione e il male e manifestando infine lo spirito riconciliato nel terzo momento comunitario, in cui "questo sapere è dunque la spiritualizzazione con cui la sostanza si è fatta soggetto, con cui la sua astrazione e mancanza di vita son morte, ed essa si è quindi fatta effettivamente autocoscienza e semplice e universale"⁴⁴. Ci avviciniamo, come è evidente, alla dinamica già in parte affrontata dei rapporti tra Dio e natura e spirito finito (la creazione), che in

⁴² V. Hösle, *Il concetto di filosofia della religione in Hegel*, La scuola di Pitagora, Napoli 2006, p.90

⁴³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1960, pp.268-269

⁴⁴ *Ivi*, p.283

termini più generali possiamo definire come dualismo tra infinito e finito. Nella filosofia hegeliana, sembra chiaro che la trinità immanente di un Dio infinito e completo in se stesso non possa costituire la verità in sé e per sé e la specificazione nel mondo storico e naturale della trinità economica è necessaria affinché tale verità si realizzi. In questa sede si cercherà appunto di mostrare come Hegel in realtà possa essere letto in chiave più umanistico-naturalistica: “la forza dello spirito è grande quanto la sua estrinsecazione; la sua profondità è profonda soltanto in quella misura secondo la quale esso ardisca di espandersi e di perdersi mentre dispiega se stesso”⁴⁵. Basti pensare, da un punto di vista logico, all’insistenza già dimostrata da Höle che Hegel rivolge alla realizzazione dell’idea, che oltre ad essere tale deve farsi anche vita, dal momento che la logica e il pensiero puro, considerati in se stessi, sono solo e ancora “il regno delle ombre”. Utilizzando le rappresentazioni del linguaggio religioso qui indagate, il Dio della trinità immanente deve necessariamente creare il mondo, il celebre momento della creazione è necessario nel senso più stretto del termine, come si è già ribadito a proposito delle somiglianze che Hegel manifesta in questo senso nei confronti del cristianesimo di matrice ermetica. Lontano dall’impostazione della teologia tradizionale secondo la quale Dio sceglie di creare il mondo come libero atto della sua propria volontà, Hegel presenta un Dio non autonomo, strettamente dipendente dalla presenza di un finito in cui incarnarsi, dando adito in questa sua opinione non trascendente a quell’unità tra divino e umano che ci porta a presumere l’inizio di una secolarizzazione non solo formale ma anche contenutistica: il cristianesimo del Dio al di là delle stelle che impera sugli uomini senza che essi si riflettano in esso o conoscano la sua natura, lascia il posto a un cristianesimo molto più umanista in cui l’uomo della trinità economica è elevato alla divinità e la comprende, perché di fatto coincide con essa e con il suo movimento dialettico. Quest’ultimo, spogliato finalmente dalle rappresentazioni religiose, non è altro che ragione che si manifesta e necessità. Si tratta di un cristianesimo in cui gli uomini conoscono Dio e sono “buoni” come lui, tanto che Hegel arriva ad affermare che solamente la religione cristiana (intesa come la intende lui, ovvero come “filosofia cristiana”) prevede questo riconoscimento, i pagani invece non conoscono i loro dei, i quali, nonostante il loro antropomorfismo, sono appunto “poco umani”. Il Verbo del Vangelo di Giovanni, per intenderci, si fa eternamente carne, si rivela, manifestandosi letteralmente, come l’essenza dell’uomo, e nel fare ciò testimonia l’operare di una

⁴⁵ *Ivi*, p.8

stringente necessità, invece che di un esercizio esteriore di libero arbitrio (Dio avrebbe potuto non incarnarsi?). A tal proposito, inoltre, sempre per avvalorare l'ipotesi di un cambiamento di natura secolarizzante all'interno del contenuto del cristianesimo, è interessante considerare il punto di vista di Piero Coda, il quale, parlando di trinità, critica Hegel per aver travisato tramite sue proprie categorie logiche il vero significato della religione cristiana. Tale critica, tuttavia, favorisce paradossalmente proprio il punto che qui si cercava di dimostrare, dal momento che sostenere che “nella filosofia cristiana di Hegel l'eredità della religione cristiana s'impoverisce”⁴⁶, come scrive Vincenzo Vitiello nella prefazione, indica in un'ultima analisi un'inversione di rotta nella forma e nel contenuto della religione. I punti su cui Coda si concentra nel trattare le differenze tra cristianesimo tradizionale e questa trinità economica così improntata alla divinizzazione dell'uomo e al dispiegamento nella storia, riguardano, infatti, proprio i caratteri di totale manifestazione e di necessità logica che abbiamo appena citato, frutto della nuova concezione di immanenza divina e forma concettuale finora indagate. Prima di tutto il particolare concetto trinitario hegeliano di unità tra umano e divino va a minare l'elemento fondamentale del mistero cristiano con il suo carattere manifestativo:

Coda riassume la sua critica alla concezione hegeliana del Deus-Trinitas, ribadendo la differenza segnata da Bruno Forte tra Offenbarung e Revelatio: la prima è manifestazione, totale es-posizione del Padre nel Figlio e nello Spirito, aletheia perfecta, completa e compiuta; la seconda è sì verità, aletheia, ma tale da rinviare ad un'inesauribile fonte, ad una Lethe che nel rivelarsi anche si ri-vela. L'ultimo orizzonte della religione cristiana non è la Verità, ma il Mistero⁴⁷.

Come si diceva, nella filosofia cristiana di Hegel gli uomini conoscono Dio, ma lo conoscono in maniera completamente es-posta, come *aletheia perfecta*, perché lo hanno identificato come loro propria essenza, la propria ragione. L'altro punto da riprendere, sempre individuabile nel meccanismo della trinità, è la necessità attraverso la quale questo riconoscimento avviene, poiché il movimento del concetto, la logica dialettica che costituisce la vera natura di ciò che la coscienza rappresentativa chiama Dio, non si attua in maniera aleatoria. A questo proposito Coda sottolinea come nella religione cristiana,

⁴⁶ P. Coda, *La percezione della forma, fenomenologia e cristologia in Hegel*, op.cit., p.14

⁴⁷ *Ivi*, p.15

invece, non solo è libera la consegna che il Padre fa del Figlio, ovvero la creazione di cui abbiamo già parlato nei confronti della teologia tradizionale, ma anche quella che il Figlio fa di se stesso nel momento della morte: “il dare e il dar-si di cui parla la Scrittura, è dunque, in fin dei conti, dedizione personale: dice relazione, libertà, *agàpe*”⁴⁸. Ma in Hegel tutto ciò non avviene liberamente, o meglio avviene liberamente nel momento in cui si comprende l’identità tra necessità e libertà della sua filosofia, proveniente da un’impostazione logica che egli pone alla base del cristianesimo così come del mondo tutto. Questi cambiamenti di natura contenutistica sono dopotutto legatissimi, come si è già ribadito, al cambiamento della forma con cui si “dicono” religione e filosofia, dal momento che la forma concettuale non fa altro che portare alla luce i caratteri, in questo caso di manifestazione e necessità, del contenuto religioso. Esso rappresenta il divenire dialettico del circolo tra infinito e finito che esprime la verità in sé e per sé, ma questo fatto può essere compreso in termini razionali, e quindi secondo la verità compiuta della *Offenbarung* (non della *Revelatio*), solo grazie al ragionamento speculativo di cui la filosofia si avvale: le contraddizioni apparenti della coscienza rappresentativa vengono sciolte dal filosofo che riesce a tenere insieme gli opposti, come abbiamo visto nel regno del Figlio delle *Lezioni* riguardo alla negazione naturale e umana e come d’altronde risulta evidente nella *Fenomenologia* quando il passaggio successivo alla religione si identifica con il sapere assoluto. Da questo discorso sulle differenze di interpretazione delle strutture trinitarie, immanente ed economica, possiamo ricavare un doppio risultato: secolarizzazione della forma con cui ad esse ci si riferisce, perché solo nel regno e nel linguaggio del concetto e della filosofia esse manifestano la verità di soggetto e oggetto in maniera totale, e secolarizzazione persino del contenuto del cristianesimo, ovvero di quella verità umana e divina al contempo che, invece che come un miracolo della fede inspiegabile, nella filosofia sembra finalmente presentarsi come un’immanenza all’interno dell’uomo del principio universale della ragione dispiegata e necessaria. Vedremo più avanti come sostenere una tesi di differenza di contenuto che si spinge fino a un eventuale ateismo, come quella antropologica della sinistra che indagheremo, si scontrerà con evidenti limiti del pensiero hegeliano.

⁴⁸ *Ivi*, p.48

7. *Conclusioni: teologia o ateismo?*

Dal quadro sopra riportato possono essere tratte una serie di conseguenze molto diverse tra loro, che si trovano perciò anche in contrasto. Una cosa, tuttavia, è certa: Hegel ha compiuto un processo di rielaborazione della religione cristiana canonica talmente “scientifico” da poter considerare la sua operazione una vera e propria secolarizzazione. Quest’ultima è al centro delle tematiche della tesi qui presentata, poiché denota una spinta verso l’ateismo proprio di quella lettura umanista che si cerca di favorire. Senza ombra di dubbio, infatti, nel pensiero hegeliano si assiste a una progressiva concettualizzazione della forma religiosa, e quindi della narrazione e delle metafore appartenenti alla tradizione cristiana, che segna il passaggio dalla positività della religione alla certezza rigorosa e dimostrata della logica. Ciò significa che quella verità, pur presente nel cristianesimo dietro i suoi racconti e le sue pratiche rituali e dogmatiche, è ora esprimibile con ciò che Hegel definisce scienza. Ne deriva ovviamente che la religione cristiana come la conosciamo, oltre alla forma rappresentativa, perde anche una serie di caratteri fondamentali che ne fanno un credo non spiegabile dalla ragione: il fedele non deve più compiere un atto di fede puramente sentimentale per avvicinarsi a un Dio sconosciuto e trascendente, né tantomeno abbandonarsi ciecamente all’autorità della Chiesa accettando passivamente i suoi precetti. Dio adesso è completamente manifesto, non presenta alcun tipo di mistero o di misticismo, ma al contrario appare lucidamente attraverso le categorie della logica: è appunto un “Dio ateo”, un sapere che, come abbiamo visto, si conosce all’interno delle singole coscienze che riflettendo sullo stesso movimento divengono divine anch’esse. La verità, infatti, viene costruita dall’interno del ragionamento che vede coscienza singola e universale dialogare attivamente e si esplica attraverso il concetto, non attraverso le gesta di Mosè sul Sinai o di Gesù che compie miracoli. O meglio, nonostante queste narrazioni la contengano già in loro stesse, esse vengono superate perché non consapevoli di tale condizione. Si tratta, come è chiaro, di quella dinamica più volte messa in luce in questi paragrafi del rapporto tra rappresentazione e concetto, al centro della secolarizzazione hegeliana in quanto responsabile dell’eliminazione dei caratteri positivi, sensibili e contraddittori del cristianesimo. Per fare alcuni esempi possiamo riconsiderare il racconto della Genesi, che nella religione si presenta come narrazione temporalmente dispiegata di uomini che trasgrediscono al comandamento divino, pagandone poi il prezzo, mentre nella filosofia, a concettualizzazione/secolarizzazione avvenuta, si chiarifica nella sua verità di gioco

dialettico tra positività e negatività. O ancora la questione di Cristo sulla croce, che spogliata della sua veste rappresentativa (il dolore dei discepoli e l'infamia della crocifissione) si rivela anche qui come momento negativo necessario a quel togliimento della determinatezza che deve compiersi affinché l'idea possa tornare in sé. All'interno di una visione filosofica, oltre alla veste radicalmente diversa con cui vengono presentati questi episodi, anche il loro significato cambia, in quanto ciò che veniva considerato tricotante o negativo da un punto di vista dottrinale è ora ricompreso positivamente. La natura più completa della verità, quindi, è la logica, e gli uomini dotati di ragione e autocoscienza possono conoscerla senza il bisogno di metafore rappresentative.

Come si anticipava nell'introduzione, proprio il fatto dei rapporti tra logica/concetto e religione/rappresentazione, e quindi della forma in cui la verità viene espressa (ma anche in seconda battuta del suo contenuto effettivo, come abbiamo visto nel caso del significato degli episodi biblici), sembra essere al centro delle polemiche intorno alla secolarizzazione hegeliana. Tali dibattiti si declinano in una serie di problematiche differenti, seppur intrecciate tra loro. Prima di tutto, secondo me, bisogna affrontare una questione finora lasciata da parte, che adesso, al termine dell'indagine sui testi hegeliani, possiamo finalmente chiarire: tale questione riguarda il rapporto in cui si trovano logica e religione relativamente alla loro reciproca fondazione. Molta letteratura critica di orientamento teologico, ovvero i sostenitori di uno Hegel completamente cristiano, sembra soffermarsi più sul concetto di cristianesimo che sul movimento logico che quest'ultimo letteralmente "rappresenta". Vincent Holzer, per esempio, nel suo articolo "Hegel et la théologie. Un dieu sans transcendance ou une *philosophie* de l'unio mystica?", pur ammettendo la natura rivelata di Dio, che non è infatti il "Dieu caché" (Dio nascosto) della mistica, tende a presentare quest'ultima come un prodotto del cristianesimo in quanto dottrina, ovvero come se la vicenda trinitaria sia presupposto di una logica che Hegel ha individuato a partire da essa:

En son centre, la philosophie de la religion est une christologie, dans la mesure où le concept de l'Idée ou de la pensée pure qui s'auto-déploie se fonde sur une Jésusologie qui s'est transformée en christologie. [...] Si cette interprétation est exacte, cela confirme la thèse selon laquelle Hegel ne part pas d'une conception a

*priori de l'auto-révélation divine, mais qu'il la fonde sur une présupposition christologique et trinitaire reçue de la tradition dogmatique chrétienne*⁴⁹.

Contrariamente a questa visione che predilige una fondazione religiosa della logica e quindi una verità cristologica antecedente a quella filosofica del movimento concettuale (antecedente non in senso cronologico, cosa che sicuramente avviene, ma letteralmente “fondante”), a me sembrerebbe più corretto partire viceversa da una fondazione logica della religione, la quale, come è chiaro dagli argomenti qui considerati, si presenta come una veste, una rappresentazione appunto, di ciò che è vero in maniera completa e trasparente: è la logica ad essere quell'*apriori* sopracitato che giace al di sotto del Dio cristiano e della trinità, i quali non fanno altro che manifestarla sotto forma rappresentativa e sensibile affinché tutti possano intuirlo. Non sono essi, dunque, a dare vita al movimento logico, oppure banalmente non si spiegherebbe per quale motivo Hegel indaghi la storia delle religioni a partire dalle forme più primitive di culto: egli, infatti, consapevole del fatto che la verità ricercata è quella di natura logico-concettuale, presente sin dall'inizio come lo era la categoria finale dell'Idea nella categoria iniziale dell'essere all'interno della *Scienza della logica*, vede già nel paganesimo greco o nell'induismo le tracce della sua dialettica, di certo ancora non dispiegata completamente come nel cristianesimo. Eventualmente sarebbe da indagare la legittimità dell'*apriori* logico che Hegel utilizza per interpretare il cristianesimo, così come tutte le altre manifestazioni dello Spirito. Questa problematica risulta molto più seria e mina l'intera struttura del sistema hegeliano, poiché si concentra sulla sua circolarità ermeneutica, ma esula in parte dal discorso sulla secolarizzazione e la religione. Per tornare alla critica contro la fondazione cristiana del logico, possiamo aggiungere, inoltre, che a riprova del fatto che la logica del concetto non sia subordinata alla teologia, essendone invece l'inveramento ad essa antecedente, è interessante notare come Hegel nelle *Lezioni di filosofia della religione* faccia riferimento esplicitamente a questa dinamica nei passi già citati della prova ontologica:

Ho detto che l'essenziale, ciò che conta anzitutto, è il passaggio dal concetto nella realtà, è che il concetto si oggettivi, e che non fa propriamente alcuna differenza

⁴⁹ V. Holzer, *Hegel et la théologie. Un dieu sans transcendance ou une "philosophie" de l'unio mystica?*, in *Recherches de Science Religieuse*, Centre Sèvres, Parigi 2007, Vol.95, pp.199-225

che debba essere il concetto di Dio a realizzarsi, per quanto sembri che questa necessità possa valere solo per Dio. L'importante è che il concetto si oggettivi per sé⁵⁰.

Il focus della questione è evidentemente il concetto in quanto struttura logica. Dio sembra essere una semplice forma rappresentativa che casualmente manifesta la realizzazione di quest'ultima e che dunque sarebbe potuta essere sostituita da qualcos'altro. Ne deriva che nei meriti della fondazione reciproca, la questione dei rapporti tra verità logica (filosofia) e verità teologica (religione), almeno a livello formale, ci sembra chiara: la forma dell'una opera senz'altro una secolarizzazione nei confronti della forma dell'altra, nella misura in cui la prima viene mostrata come l'originale significato, eternamente operante a dispetto dell'insorgere del cristianesimo in un certo momento storico, di quel mondo di rappresentazioni appartenenti alla seconda. La religione come la conosciamo sembra, sotto questo punto di vista, avviarsi verso un congedo definitivo, tanto che nel suo commento alla *Fenomenologia dello Spirito* Jean Hyppolite scrive:

La filosofia appare in Hegel come arricchita da tutto l'apporto della religione, e segnatamente dal cristianesimo di cui vuol essere l'interprete; ma elevando così il sapere sopra la fede, il concetto sulla rappresentazione religiosa, ci si può domandare se Hegel non riduca notevolmente la portata della religione, e non apra egli stesso la via a una interpretazione del fenomeno, che, come quella di Feuerbach, conserva la religione solo per negarne l'essenziale⁵¹.

Tuttavia, se per quanto riguarda la forma possiamo criticare teologi come Holzer e sostenere una indubbia secolarizzazione, dal momento che i linguaggi e le strutture utilizzati da religione e filosofia sono assolutamente diversi, il tema dell'antropologia e dell'ateismo definitivo individuabili in Feuerbach costituisce invece un problema estremamente delicato, perché si scontra con quella dinamica di ordine non più semplicemente formale, ma contenutistico, che ha a che fare con finito ed infinito, uomini e Dio. Si tratta, ripetiamolo ancora una volta, di due questioni strettamente legate, dal momento che nel concetto forma e contenuto coincidono: ciò significa che la nuova forma

⁵⁰ G.W.F. Hegel, *Lezioni di filosofia della religione III*, op. cit., p.132

⁵¹ J. Hyppolite, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel*, La nuova Italia, Firenze 1972, p.657

logica espone ora la vera natura del contenuto, apparentemente rimasto invariato. Considerando le profonde differenze che intercorrono tra le due tipologie formali, però, nonostante Hegel rivendichi l'identità tra contenuto religioso e filosofico, ovvero che entrambi esprimano l'unità di natura umana e divina, sembra che anche quest'ultimo si sia allontanato dal cristianesimo come dottrina: ovviamente il fatto che Dio, quel Dio dogmatico a cui abbandonarsi che sembrava inconoscibile e irraggiungibile dagli uomini, sia ora alla portata di questi ultimi in quanto loro essenza fondamentale (la ragione appunto), come ci dimostra la pregnante e soprattutto necessaria esigenza di incarnazione e di finitizzazione sopra indagata, rivoluziona completamente l'intero rapporto tra i due che è alla base della questione teologica, poiché mostrando un'identità immanente all'uomo stesso, pone la domanda circa la sopravvivenza del nucleo portante del cristianesimo. Sono proprio questi i temi, oltre al problema della fondazione di cui si parlava, che sono emersi finora nel dibattito sulla secolarizzazione: necessità di contro all'agape della creazione e della morte cristiane, assenza di mistero come totale manifestazione, critica al sentimentalismo e alla positività del dogma religioso, e, in ultima analisi, immanenza divina. A questi caratteri, rintracciati in particolare nei discorsi sulla trinità e imputabili di tale presunta spinta "ateizzante" di natura contenutistica, bisogna aggiungere anche la nuova interpretazione del male e del peccato che risulta dal lavoro di concettualizzazione della Genesi, motivo di grande rivalutazione in senso umanista dell'uomo e dei concetti di libertà e salvezza: non più l'espressione di una natura tacciata di empietà e manchevolezza, sottomessa a un Dio che ne decide la grazia, l'umanità si riconosce ora come ragione tale e quale a quella divina di quest'ultimo. Superando le opinioni di Hegel riguardo alle identità di contenuto e al valore dell'ateismo che abbiamo accennato nel capitolo sull'*Enciclopedia*, il cristianesimo, a mio avviso, si è indubbiamente scontrato con questo tipo di secolarizzazione più "contenutistica". All'interno di essa, l'uomo ha assunto un ruolo di estrema indispensabilità, tanto da assumere caratteri ben diversi da quelli dell'antropologia cristiana. Ciò non basta, tuttavia, a considerare chiusa la questione dell'effettivo ateismo antropologico di Hegel: la religione, infatti, oscilla costantemente tra le due condizioni dell'essere negata e superata e dell'essere dall'altra parte conservata e riproposta, e tale incertezza deriva proprio da quel rapporto uomo-Dio che si citava. Avendo prodotto l'identità tra natura umana e natura divina come risultato della piena autoconsapevolezza dello Spirito, la filosofia di Hegel assume diverso significato a seconda di come questa unità viene concepita: da una parte ci si chiede se sia la natura umana a trarne vantaggio e ad elevarsi

a una condizione di totale autonomia e libertà, strada percorsa finora da questa tesi ma soprattutto dai cosiddetti hegeliani di sinistra, che compiranno infine il passo definitivo verso l'ateismo segnando il distacco tra contenuto religioso e contenuto filosofico; dall'altra si profila la possibilità che il dualismo si sbilanci al contrario, ovvero che Dio, l'infinito che rappresenta l'universale, si riproponga come un super-soggetto al di là dei singoli individui, la qual situazione confermerebbe una riproposizione di una forma di teologia e quindi una sostanziale identità di contenuti semplicemente "trasposti" in forme diverse. Holzer, anche in questo caso, sostiene una tesi molto più teologica che antropologica, presentando Dio come qualcosa di autosufficiente e l'uomo come la difettosità per antonomasia: egli sostiene che Dio non può essere legato troppo all'esteriorità e alla finitezza che produce, ovvero non può essere "carezza" iniziale che ha bisogno della natura per sussistere come nelle impostazioni mistiche, giacché nel primo momento della trinità hegeliana (il concetto metafisico) esso è già tutto completo in se stesso; l'uomo al contrario, essendo finito, è affetto dalla *Mangelhaftigkeit*, la traccia del male che può essere superata solo se egli viene ricompreso all'interno di Dio. Ci troviamo di fronte, come è ovvio, alla differenza già citata tra trinità immanente e trinità economica, la rappresentazione ovvero, in chiave religiosa, del rapporto tra mondo della logica e mondo della natura e dello spirito finito. A partire da essa, l'intero sistema hegeliano assume un'interpretazione talvolta più teologica ed idealistica talvolta più antropologica e "finita". Se possiamo obiettare, come abbiamo già ribadito in favore di quest'ultima lettura, che l'idea di un Dio autosufficiente basata sul primo momento del "concetto metafisico", la trinità immanente, risente della parzialità della mancata realizzazione nella carne della trinità economica, dal momento che Hegel è chiaro nello specificare che Dio per essere davvero tale ha bisogno del Cristo uomo (l'idea della logica deve farsi anche vita), non è altrettanto semplice tuttavia liberare l'uomo e la natura dalla dipendenza nei confronti del Dio creatore nel quale inevitabilmente sono ricompresi. In altre parole, risulta complicato dimostrare che il rapporto di unità dialettica tra umano e divino non sia in realtà una monologica autocomprensione di Dio in cui infine torna a trionfare la trinità immanente. Hegel scrive senza dubbio che "è ingiusto, irrazionale e la cosa peggiore, rappresentarsi Dio, che non può essere nulla di astratto, con tali astratte espressioni come *etre supreme*, suprema essenza, di cui non si può dire nient'altro. Un tale Dio è il prodotto dell'intelletto, è qualcosa di senza vita, di morto"⁵²; ma allo stesso

⁵² G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, op. cit., p.114

tempo egli lascia trasparire in alcune situazioni che l'unità tra Dio e uomo "però, è a sua volta Dio", affermazione interpretabile come se l'umanità fosse un semplice momento attraverso il quale Dio si conosce. Ciò che infatti ancora non era stato affrontato a proposito del rapporto trinitario tra Dio e uomo e che merita di considerazione in quest'ultima sezione della prima parte per poter introdurre la complessità della posizione teologica di Hegel, si riferisce alla cosiddetta questione dell'universale, quella dialettica di finito e infinito che vede il primo annichilito in funzione del secondo. In questa dinamica si esplica, come ormai risulta chiaro, il celebre problema del sistema hegeliano intorno alla natura dello Spirito assoluto, la cornice che inquadra in maniera più generale le questioni del rapporto tra umano e divino, ovvero di finito e infinito: è il concetto tutto ciò che conta e il mondo della natura viene semplicemente riassorbito in esso o quest'ultimo presenta una sua dignità ontologica indipendente? In quei termini religiosi che abbiamo appena "logicizzato" possiamo riformulare la domanda riguardo all'idealismo e al finito in questa maniera: Dio divino della trinità immanente, come vorrebbe Holzer, o Dio umano della trinità economica? E se fosse effettivamente l'infinito, Dio, ad essere privilegiato nel binomio della dialettica del sistema hegeliano, allora si verificherebbe quella riproposizione di una forma "forte" di teologia di cui si parlava, accompagnata da un'identità di contenuti per cui l'unità di divino infinito e umano finito, inizialmente spinta verso l'umanismo e l'ateismo, favorirebbe sempre la parte divina e infinita nella religione tanto quanto nella filosofia. Sebbene, infatti, Hyppolite e molti altri interpreti rifiutino il misticismo di Hegel, poiché, come vedremo nella parte seguente, risulta chiaro che la sua visione del cristianesimo sia scevra di qualsiasi esoterismo misterioso, ciò non significa che egli non possa essere considerato comunque un teologo: come dicevamo, Hegel ha di certo compiuto una secolarizzazione che ha modificato il Dio cristiano della tradizione in una forma logica trasparente e rivelata, poiché ha dimostrato come la forma rappresentativa del cristianesimo sia in realtà la semplice manifestazione di una verità di carattere concettuale, tuttavia così facendo non ha eliminato all'interno di questa logica la presenza di un ente universale che rimane molto simile alla sostanza divina della metafisica. In altre parole, pur avendo specificato come la realizzazione nel mondo della trinità economica sia fondamentale nella sua filosofia della religione, c'è il rischio che questa determinazione nella storia e nella finitezza sia infine ricompresa in un mondo ideale, vicino a quello della trinità immanente. Franco Biasutti riassume così la situazione:

In questo senso, la possibilità di una interpretazione “teistica” di Hegel è destinata a trovare conferme qualora sia possibile provare che il “panlogismo” hegeliano cela in realtà un “dualismo non superato”, da cui è possibile veder riemergere il “fondo buio”, il Dio della vecchia metafisica. Sempre procedendo in questa direzione, non è stato difficile, nonché togliere ad Hegel la fama di teologo, riconoscergli quella di “mistico”: ci si riferisce naturalmente alla nota interpretazione diltheyana, destinata ad avere un seguito anche all’interno dell’idealismo attualistico⁵³.

Per difendere la nostra tesi di cambiamento contenutistico e secolarizzazione del cristianesimo tradizionale, bisognerà, dunque, considerare i momenti in cui l’unità dialettica di finito e infinito sarà funzionale da una parte a un’interpretazione umanista, come nel caso già analizzato del peccato originale, e dall’altra ad una teologica, avvalorata da una concezione dell’infinito più marcata e comprensiva. Bisognerà, in altre parole, comprendere se l’intenzione di Hegel sia davvero quella di riproporre, nella filosofia, una situazione teologica alla maniera di Holzer e della destra hegeliana o se la sua sia invece una posizione completamente differente. Sempre Hyppolite, nel suo commentario, presenta la questione ponendo la seguente domanda: Hegel è un promotore del misticismo o dell’umanismo? Questa tesi verte appunto intorno a tale dibattito e tratterà delle due diverse interpretazioni con il fine di sposare quella più atea, mettendo in luce, allo stesso tempo, i limiti e le riserve del filosofo rispetto alle intenzioni di questa lettura. In ultima analisi, infatti, possiamo affermare che in Hegel, pur riecheggiando ancora l’esistenza di un Dio, esso non rappresenta più il mistero delle antiche religioni, né quella figura trascendente adorata in maniera irrazionale: è il “Dio dei filosofi”, di una religione che invece di essere semplice cristianesimo è “cristianesimo hegeliano”, un paradigma molto più vicino all’ateismo che alla religiosità. La forma di teologia che eventualmente si riproporrebbe all’interno della filosofia hegeliana, dunque, certamente non coinciderebbe con la teologia cristiana tradizionale, la quale, come abbiamo avuto modo di constatare analizzando le premesse alle ultime due edizioni dell’*Enciclopedia*, non può che uscire profondamente criticata dal discorso di Hegel. Anche nell’indagine di Walter Jaeschke circa il “Christian principle” relativo ai rapporti tra religione e stato, avevamo iniziato ad osservare il profilarsi di due tipi di cristianesimo e dunque di

⁵³ F. Biasutti, *Assolutezza e Soggettività. L’idea di Religione in Hegel*, Verifiche, Trento 1979, p.13

teologia. Nella misura in cui quest'ultima si presenta come una struttura tutta nuova, possiamo parlare, allora, di un cambiamento qualitativo/contenutistico tra cristianesimo e filosofia hegeliana: nel caso di Hegel, infatti, la teologia tradizionale della *Revelatio* si distingue nettamente, come avremo modo di dimostrare, da quella qui presentata della *Offenbarung*, cosicché un certo tipo di cambiamento a livello di contenuto sembra in ogni caso sussistere. Inoltre, è opportuno specificare, come già si accennava precedentemente, che anche l'essere mistico differisce dall'essere teologo, dal momento che la forma estremamente particolare in cui sussiste il Dio della religione hegeliana è pura esplicazione logica opposta al concetto di "Dio nascosto" del misticismo. La domanda di Hyppolite circa quest'ultimo e l'umanesimo può essere perciò riformulata ponendo questa volta tre termini, ovvero le diverse forme interpretative dello Hegel mistico (1), dello Hegel teologo, in forma sia cristiana che hegeliana (2), e dell'antropologia atea (3).

Parte II

**Analisi e critica delle interpretazioni della
filosofia della religione di Hegel**

1. L'interpretazione mistica

Ciascun individuo è un anello cieco nella catena della necessità assoluta, lungo la quale s'attua lo sviluppo del mondo. Ciascun individuo può elevarsi fino a poter dominare un lungo tratto di questa catena soltanto se realizza il fine di questa assoluta necessità e, in virtù di tale conoscenza, impara a pronunciare le parole magiche che evocano la sua forma. La conoscenza del modo in cui simultaneamente assorbire ed elevarsi al di sopra dell'energia della sofferenza e dell'antitesi che ha dominato il mondo e tutte le forme del suo sviluppo per migliaia di anni... questa conoscenza può essere assicurata unicamente dalla filosofia.

Karl Rosenkranz, *G.W.F. Hegels Leben*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969, p.142

La domanda fondamentale da porsi in merito alle “parole magiche” che Hegel descrive in questa lettera riportataci dal Rosenkranz suona più o meno così: la filosofia hegeliana è un misticismo riformulato secondo termini concettuali? Hegel avrebbe dunque semplicemente ereditato la vasta compagine di argomenti di carattere ermetico, gnostico e neoplatonico al fine di inverarli attraverso il suo linguaggio razionale, mantenendo invariato il loro nucleo più essenziale? Sembrerebbe di trovarsi nuovamente di fronte a una questione di forma e contenuto. Questa prima ipotesi interpretativa della filosofia della religione di Hegel si concentra sulla natura mistica della sua considerazione di Dio e dell'uomo e si lega in maniera indissolubile al cristianesimo che è al centro del suo pensiero. Che Hegel abbia subito in una certa misura il fascino delle trattazioni mistico-teologiche della religione cristiana è indubbio: molte delle sue opinioni in merito a determinate questioni richiamano un'impostazione vicina alle scienze gnostiche ed ermetiche dei suoi predecessori tedeschi, nozioni che tratteremo più avanti per cercare di mettere in luce somiglianze e differenze. Dopotutto bisogna specificare che nella Germania dell'epoca, in parte a causa dell'entusiasmo spiritualistico promosso dal Romanticismo, in parte per protesta contro le visioni più matematizzanti e razionalistiche della realtà, la speculazione intorno alle grandi tematiche del Dio-uomo, della conoscenza divina e delle iniziazioni ai misteri, circolava in maniera fervida e appassionata. Alcuni studiosi ipotizzano che Hegel in gioventù sia stato introdotto dall'amico Schelling all'interno di queste cerchie di romantici attivamente coinvolti nel recupero di vecchie nozioni neoplatoniche, come quella dell'anima del mondo, o di più recenti forme di

pensiero mistico, quali la teosofia, la pansofia, la *filosofia perennis*, ma anche l'alchimia, il Rosacrocianesimo e la Cabala ebraica. F. C. Baur, per esempio, nella sua opera *Die christliche Gnosis*⁵⁴, afferma che Hegel e Schelling non possono non essere considerati come gli eredi intellettuali dello gnosticismo di Jakob Böhme e dunque degli gnostici anch'essi. Ancora più radicali sono le opinioni di Eric Voegelin, il quale sostiene non solo che Hegel sia stato influenzato da tradizioni gnostiche ed ermetiche, ma che quest'ultimo faccia parte integrante di tali correnti: nel suo saggio polemico *On Hegel: A Study in Sorcery* egli definisce la *Fenomenologia* come un "grimorio" che "deve essere considerato un'opera di magia"⁵⁵. Anche lo stesso Dilthey, famoso per il suo indirizzo filosofico post-hegeliano, considera la filosofia del maestro un "panteismo mistico" che affonda le radici nelle complesse declinazioni del misticismo tedesco. A fronte di queste interpretazioni, tuttavia, cercheremo ora di definire almeno superficialmente in che cosa consiste il misticismo generale di cui si parla per avanzare alcune prime critiche che verranno in seguito approfondite in una trattazione più oculata di quest'ultimo. Il misticismo, infatti, non si identifica in un'unica forma organica e assimilare allo stesso modello tutte le versioni che lo compongono potrebbe comprometterne l'analisi. Possiamo nel mentre asserire che quando si parla di filosofie mistiche si fa riferimento generalmente a impostazioni di natura spirituale in cui viene indagato il rapporto con il divino e il trascendente. Le caratteristiche principali di queste rappresentazioni, che assumono spesso vesti religiose ed esoteriche, raggiungendo addirittura formulazioni occulte, si esprimono da una parte in un'essenziale accezione misterica che circonda il sacro e dall'altra nell'esperienza "sensoriale", non logico-razionale, che avvicina l'uomo a quest'ultimo. Tale tipologia di esperienza connota solitamente le forme di misticismo cristiano che, rifacendosi all'imperativo dottrinale per il quale l'uomo non può mai giungere alla conoscenza dell'infinito rappresentato da Dio (pena il peccato di superbia o di tracotanza), si abbandonano ad episodi estatici che riflettono la natura esclusivamente sentimentale della fede e del rapporto con il divino. Se anche poi questa pratica fosse affidata ad una conoscenza di natura più intellettuale, come accade in altre forme di misticismo, i pochi "iniziati" a cui è riservata, una volta compiuto il processo di gnosi o

⁵⁴ F.C. Baur, *Die christliche Gnosis: oder, die christliche Religions-philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Wissenschaftliche Buchges, Darmstadt 1967

⁵⁵ E. Voegelin, *On Hegel: A Study in Sorcery*, in *Published Essays, 1966-1985, 12: The Collected Works of Eric Voegelin*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1990, p.222

di asceti al divino, vengono illuminati da quest'ultimo sempre in maniera non ben specificata, di certo non trasparente e captabile dal *logos* della ragione. Nonostante anche Hegel concentri la sua filosofia sul rapporto tra finito e infinito, uomo e divinità, ponendo l'accento su quell'orizzonte in cui gli individui costituiscono consapevolmente gli anelli di una catena, già da questo primo quadro delineato possiamo riconoscere profonde e inconciliabili differenze. Innanzitutto la famosa questione formale: proprio come nel caso delle narrazioni del cristianesimo, anche rispetto alle rappresentazioni mistiche di processi alchemici, operazioni magiche ed esoteriche, entità diaboliche o angeliche, Hegel opera una concettualizzazione che abbiamo definito a tratti secolarizzante. Con la sua meticolosa trattazione egli ci spinge dal regno nebuloso dell'orizzonte misterico verso quello chiaro e razionale della logica. Come abbiamo già ribadito, la sua intenzione primaria, dichiarata nella Prefazione della *Fenomenologia*, è quella di istituire una "scienza rigorosa" in cui il vero si dà in forma esclusivamente razionale. Non c'è alcun segreto o esperienza sensibile da associare al divino nella sua rivelazione all'essere umano, giacché questo tipo di rapporto si fonda su un'identità essenziale delle due nature, entrambe razionali da sempre e per sempre. Con questa specificazione si entra nella questione di ordine più contenutistico, perché la forma logica con cui Hegel tratta le dinamiche qui considerate modifica anche l'oggetto principale dell'indagine, ovvero Dio: come abbiamo messo in luce precedentemente parlando di cristianesimo, non abbiamo più un principio primo inconoscibile, o meglio, conoscibile solo attraverso un'esperienza estatica non consapevole o un asceti intellettuale incompleta, che proprio per questo motivo è metafisicamente separato dal mondo e dall'uomo, ma al contrario un Assoluto che abita nelle finitezze ed è dunque completamente rivelato ad esse, anzi, per essere più precisi, ne costituisce la stessa essenza. Come conseguenza della separazione che il misticismo opera tra il creatore e la creatura, sintomo di un dualismo presente nella religione in generale che Hegel cercherà di sanare con la sua conciliazione di natura umana e natura divina (si veda a questo proposito il capitolo successivo sull'interpretazione teologica), nel tipico processo di conoscenza mistico che l'uomo intraprende verso Dio compare un carattere di progressivo "riempimento" che porta da una condizione di privazione a una di illuminazione in cui Dio è finalmente presente nella creatura "caduta". In questo riempimento consiste l'iniziazione di cui si parlava precedentemente, una nozione che va a cozzare senza dubbio con la visione hegeliana per cui l'Assoluto è da sempre incarnato in tutte le sue determinazioni. E' vero, infatti, che il "concreto" per Hegel si costituisce attraverso le singole "astrattezze" in cui la coscienza

e la verità trapassano in vista di un risultato, motivo per cui esiste il processo fenomenologico, ma allo stesso tempo bisogna ricordare che tale concreto è presente sin dall'inizio come principio e motore dell'intera operazione, la quale altrimenti non si svolgerebbe. La *Fenomenologia* dunque non può essere considerata un "rito magico" di iniziazione al pari di altri percorsi mistici che presuppongono la divaricazione tra coscienza conoscente e oggetto conosciuto, posto al termine di un'ipotetica ascesi intellettuale o sensibile che sia. Massimo Donà, nella prefazione al libro di Glenn Alexander Magee *Hegel e la tradizione ermetica*, insiste molto sul fatto che al contrario che nell'ermetismo, in cui la memoria gioca comunque un ruolo importante, ciò che in Hegel deve essere "ricordato" è ciò "che non avrebbe mai abbandonato nessuna delle sue manifestazioni specifiche"⁵⁶. L'astratto, continua Donà, deve negarsi e si nega perché il concreto lo anima sin da subito, rendendolo anello di quella catena sopracitata che può effettivamente ricordare un ordine di carattere mistico, ma è in realtà una struttura logica che vive tutta nella storia. Il circolo dei circoli è in una certa misura da sempre compiuto, il suo farsi nelle determinazioni le mobilita in un divenire che non potrebbe svolgersi altrimenti e che dunque si presenta come totale *Offenbarung*. Nella *Scienza della Logica* l'andare avanti del vero è un tornare indietro al principio, tanto che il "cominciamento" della prima categoria dell'essere non coincide con il vero e proprio "inizio", eternamente presente tuttavia persino in quella categoria ancora così semplice e ingenua.

Sì che il filosofo hegeliano finisca per costituirsi come un vero e proprio "magus"; come il sapiente bruniano, dunque, vocato a trasfigurare l'astrattezza del mondo in vista di una ben più rilevante trasformazione di sé medesimo. [...] Ma, se questo è vero per il sapiente-mago bruniano, per il "piccolo Dio" cusaniano, se questo è vero per il teosofo böhmiano, se questo è vero un po' per tutta la grande tradizione ermetica sino all'Ottocento, con Hegel la nuova prospettiva fondata sull'assolutezza dello Spirito, per quanto intrisa di concetti che alla tradizione ermetica fanno evidente riferimento, e della medesima costituiscono spesso un chiaro sviluppo (finendo per riproporre molte delle sue costitutive dinamiche strutturali), si pone in netta contrapposizione rispetto a quel passato. E innanzitutto

⁵⁶ G.A. Magee, *Hegel e la tradizione ermetica. Le radici "occulte" dell'idealismo contemporaneo*, Edizioni Mediterranee, Roma 2013, p.16

*per un motivo; perché dal punto di vista hegeliano, la perfezione e la compiutezza dell'Assoluto sono date ab origine*⁵⁷.

Nonostante la presenza di queste differenze sostanziali renda già da subito il misticismo una classificazione inappropriata alla filosofia di Hegel, è vero allo stesso tempo che non tutte le sue forme presuppongono lo stesso rapporto uomo-Dio esteriore e dualistico o lo stesso orizzonte di mistero illogico e irrazionale. Bisogna infatti approfondire la questione e specificare che i termini finora utilizzati di neoplatonismo, gnosticismo ed ermetismo indicano letture mistiche differenti. Esse sono tuttavia ugualmente legate all'esercizio della ragione nel processo di conoscenza, che non risulta dunque completamente sensibile come in altri tipi di esperienze mistiche. Al loro interno, inoltre, ricorre un ulteriore grande tema, modulato in maniera più o meno dualistica. Tale tematica risulta fondamentale nella filosofia di Hegel e nella sua trattazione della natura e del mondo, poiché riguarda la necessità della creazione e della mediazione umana: come nella struttura trinitaria che caratterizza il cristianesimo hegeliano, anche in queste tradizioni la seconda tappa, il Figlio "generato" dal Dio, è essenziale affinché quest'ultimo possa effettivamente essere e ritornare in se sé stesso. Hegel si inserisce pienamente in questo tipo di concezione co-implicante dei rapporti tra Dio e mondo che vede sia il suo pensiero sia il misticismo qui considerato estremamente lontani dal cristianesimo classico. Quest'ultimo, come è noto, sostiene la totale indipendenza di Dio rispetto alla natura e all'uomo, creati per puro amore con un atto libero e gratuito. Le conseguenze di questa impostazione verranno trattate più avanti quando si parlerà di libertà cristiana e necessità hegeliana, con la consapevolezza a questo punto che le filosofie mistiche circolanti in Germania abbiano contribuito enormemente all'allontanamento di Hegel dalla teologia tradizionale. Come si diceva, tuttavia, seppur l'attenzione per il rapporto uomo-Dio fosse presente nella generazione neoplatonica dell'Uno così come nello gnosticismo e nell'ermetismo del *Corpus Hermeticum*, tra queste forme di misticismo sussistono delle differenze, e solo l'ultima che abbiamo citato, l'ermetismo, risulterà infine la più simile al pensiero hegeliano. Plotino, infatti, non riteneva che l'Uno fosse completato dalla contemplazione dell'uomo e trattava la necessità più come una sovrabbondanza che come una reale implicazione vincolante. Sarà Proclo a dare una svolta in questo senso alla filosofia neoplatonica e a mostrare la natura dialettica della necessità, ma nonostante

⁵⁷ *Ivi*, p.16

questo, il suo principio primo risulterà ugualmente inconcepibile e separato dall'uomo. Lo gnosticismo, invece, pur conservando quel carattere intellettuale e sapienziale della conoscenza, implica un racconto della creazione negativo e si discosta così dal neoplatonismo, critico della negligenza gnostica nei confronti del mondo. Allo stesso tempo, tuttavia, afferma come Plotino che Dio non ha veramente bisogno che l'uomo lo conosca. L'ermetismo che qui proponiamo riprendendo la lettura di Magee, infine, costituisce il modello più coerente in assoluto con il carattere necessario condiviso dall'impostazione hegeliana poiché ritiene che l'uomo abbia un ruolo determinante nell'autorealizzazione di Dio: gli ermetisti, secondo Magee, non solo ammettono la necessità della creazione dell'uomo, ma specificano anche che Dio ha bisogno di essere da esso conosciuto per raggiungere la vera completezza. Tale conoscenza, inoltre, viene preparata da una vera e propria gnosi, che risulta in parte molto vicina al processo conoscitivo di Hegel: essa si presenta, infatti, come un esercizio intellettuale che mira a scrutare la Ragione del mondo per trasformare di conseguenza la coscienza contemplante. Nell'ermetismo, dunque, più che nelle altre forme, sussiste un'esplicita ambivalenza tra Dio e creato che vede da un parte un Dio trascendente e bisognoso di "raggiungimento" e dall'altra un Dio necessariamente presente nelle sue creature. La medesima ambivalenza, tra l'altro, è stata messa in luce al termine della prima parte di questa tesi all'interno dello stesso impianto hegeliano, nel quale si oscilla costantemente tra una condizione di immanenza "atea" e trascendenza assolutista. L'intento sarà quello, come vedremo, di spingere l'interpretazione verso una visione più "finita", storica e dunque secolare della teologia hegeliana, ma intanto è interessante notare come l'ordine di discorso che unisce ermetismo a hegelismo sia molto simile, non solo per le somiglianze riguardanti il ruolo della ragione e la necessità della gnosi, ma anche per le ambiguità che lo attraversano. Non a caso E. L. Tuveson⁵⁸ definisce l'ermetismo come una via di mezzo tra il panteismo e la concezione giudaico-cristiana di Dio:

Secondo il tradizionale pensiero giudaico-cristiano, Dio trascende del tutto la creazione e ne è infinitamente lontano. Inoltre, Dio è autosufficiente e quindi non doveva di necessità creare il mondo, tanto che in mancanza di quest'ultimo non avrebbe perso nulla. Di conseguenza, l'atto della creazione è sostanzialmente

⁵⁸ E.L. Tuveson, *The Avatars of Thrice Greatest Hermes: An Approach to Romanticism*, Bucknell University Press, Lewisburg 1982

gratuito e privo di motivazioni. Dio ha creato per mera generosità, non per necessità. A molti tale dottrina è sembrata insoddisfacente e persino inquietante, poiché fa sembrare la creazione arbitraria e assurda. Il panteismo, al contrario, coinvolge così profondamente il divino nel mondo che tutto diviene Dio, perfino il fango, la pelliccia degli animali, la polvere, il che svuota in sostanza il divino della sua esaltazione e sublimità. Pertanto, il panteismo è ugualmente insoddisfacente. L'ermetismo si trova in una posizione intermedia, perché afferma sia la trascendenza di Dio rispetto al mondo sia il suo coinvolgimento in esso. Dio è metafisicamente distinto dal mondo, eppure ne ha bisogno per essere completo⁵⁹.

Rispetto a questa impostazione, propria della teosofia di Böhme, ma anche per alcuni versi, come vedremo, della mistica cattolica di Eckhart e del neoplatonismo “atipico” di Proclo, è stato coniato il termine di “mistica speculativa”, proprio perché invece che su esperienze estatiche imprigionate nella sensibilità e visioni misteriche che impediscono o rendono superflua la conoscenza di Dio, il misticismo di matrice ermetica si basa sull’esercizio della ragione e sulla capacità di quest’ultima di comprendere il ruolo essenziale di mediatore che l’uomo svolge all’interno della divinità. Pur ammettendo queste profonde similitudini, responsabili di un’influenza evidente delle correnti ermetiche sulla considerazione del cristianesimo di Hegel, non possiamo comunque inserire quest’ultimo nella tradizione dell’ermetismo, come ha tentato di proporre Magee con il suo testo. Le ragioni si esplicano nuovamente in questioni formali e contenutistiche poiché, come vedremo a proposito di Böhme, il pensatore “ermetico speculativo” che più di tutti può essere avvicinato a Hegel, la modalità conoscitiva impiegata dall’ermetismo è pur sempre di carattere rappresentativo. Quella “separatezza metafisica” di Dio rispetto al mondo, inoltre, tradotta nel mistero e nell’ineffabilità del vero che persino l’ermetismo continua a sostenere in un modo o nell’altro, viene infine a mancare nella filosofia di Hegel, che dalla metafisica classica ci offre certamente un congedo. Allo stesso modo, nella lettura umanista da noi sostenuta, verrà mitigato anche quell’assolutismo proprio del concetto di Dio che ritroviamo tanto nel cristianesimo quanto nel misticismo speculativo di Böhme, il quale aveva già risolto, seppur in una maniera ancora ingenua, la separatezza metafisica sopracitata. L’intenzione di questo capitolo, dunque, è quella di analizzare le diverse tradizioni di pensiero che da Proclo, il primo dei neoplatonici ad

⁵⁹ G.A. Magee, *Hegel e la tradizione ermetica. Le radici “occulte” dell’idealismo contemporaneo*, op. cit., pp.38-39

essere veramente dialettico, hanno portato, passando per la via di mezzo costituita dal misticismo cattolico di Meister Eckhart, alla mistica speculativa vera e propria della posizione ermetica di Jakob Böhme, che come si annunciava precedentemente è senza dubbio il filosofo-teologo più in linea con il pensiero di Hegel, nonché suo punto di riferimento nell'interpretazione del cristianesimo. Verranno messe in luce le caratteristiche di questi filosofi che Hegel includerà maggiormente nel suo pensiero, sulla scia di quell'ermetismo che definisce la cosiddetta mistica speculativa: gli elementi che egli accetta nell'opera di questi pensatori, pur modificandone la forma, sembrano sempre avere a che fare con ciò che Magee considera la natura ermetica dei loro misticismi, manifesta al massimo in Böhme, ma individuabile in parte anche in Proclo e Eckhart. Allo stesso tempo si chiariranno i motivi per cui infine possiamo considerare superata anche questa tradizione. Che al suo interno sia avvenuta una razionalizzazione simile alla presunta secolarizzazione operata da Hegel nella stessa religione cristiana? In questo caso avrebbe senso considerare Böhme, espressione massima della centralità della ragione e della presenza divina nell'umano, come uno Hegel del misticismo, ovvero come il "secolarizzatore" delle rappresentazioni estatiche e dualistiche dei suoi predecessori neoplatonici, gnostici o mistico-cattolici. Allo stesso modo Böhme subirà la stessa operazione da parte di Hegel, il quale compirà il passaggio definitivo nel regno del concetto esattamente al pari di ciò che avviene nella sua teologia cristiana.

1.1 Il neoplatonismo: Plotino e Proclo

Ho ritenuto opportuno cominciare da una corrente di pensiero che pur essendo precedente alla fase più propriamente cristiana della filosofia che qui stiamo considerando ne costituisce comunque una radice fondamentale, in quanto considerata dallo stesso Hegel la via d'accesso alla verità contenuta nella religione cristiana. Il neoplatonismo, infatti, anche definito all'interno delle *Lezioni sulla storia della filosofia* come filosofia alessandrina, concepisce per la prima volta in Grecia la natura spirituale di Dio. Esso teorizza, ovvero, il meccanismo per il quale l'autocoscienza divina si sa e in questo sapersi si rende concreta. A questo proposito Hegel si esprime così:

Dell'idea cristiana abbiamo già cognizione grazie alla filosofia neoplatonica. Infatti essa ha per suo principio essenziale che ciò che è in sé e per sé, Dio, è lo

*spirito, ed in essa del pari s'afferma in modo determinato che cosa lo spirito è: Dio non è una parola vuota o una mera rappresentazione, bensì viene determinato in maniera concreta come spirito*⁶⁰.

All'interno di questa tradizione spicca in particolare la figura di Proclo, ritenuto da Hegel un neoplatonico "diverso dagli altri" poiché incredibilmente più vicino al suo pensiero rispetto ai suoi predecessori, tanto che Feuerbach arrivò a chiamare Hegel stesso il "Proclo tedesco". Plotino, infatti, aveva raggiunto senz'altro una serie di traguardi importati, ma allo stesso tempo si era scontrato con una serie di problematiche insanabili. Egli riuscì a slegare da concezioni estatiche e pagane la speculazione sull'Uno, avvicinandosi così non solo al nostro ermetismo, ma anche al paradigma gnostico della conoscenza intellettuale che all'epoca costituiva un altro fertile modello di misticismo. Inoltre, facendo un passo avanti rispetto a quest'ultimo, aspramente criticato nelle sue *Enneadi*, accettò come essenziale a tale speculazione il mondo e le dinamiche del finito, poiché, come ci dice Hegel, sosteneva che il vero potesse essere compreso solo come unione di intellegibile e reale, e non come mero pensiero, alla maniera gnostica. Nonostante ciò, egli era rimasto legato a una concezione dell'Uno ancora non dialettica e dunque non "rivelata" e propriamente necessaria⁶¹, laddove al contrario Proclo è il primo a introdurre una vera dialettica dell'Uno, una forma realmente concreta. Ne deriva che la sistematizzazione di quest'ultimo risulta agli occhi di Hegel estremamente più coerente, proprio perché ciò che era ignoto e autosufficiente in Plotino acquista una maggiore specificazione nella forma triadica che ad esso viene ora associata. Proclo, ovvero, ha il merito di aver introdotto un concetto di trinità in cui si può evidenziare il processo di autosviluppo dell'Uno. Tale processo si muove mediante necessità, invece che per semplice sovrabbondanza come accadeva in Plotino, e deve per forza generare il mondo per raggiungere la completezza. La struttura triadica dell'uno, dell'illimitato e del limite inizia a rispecchiare il concetto che l'idealismo di Hegel attribuirà in seguito al vero: si manifesta cioè come una serie di negazioni che determinano un risultato positivo.

⁶⁰ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Laterza, Bari 2009, p.390

⁶¹ "Quel che resta inespresso è la necessità di schiudersi, di differenziarsi; i diversi momenti vengono solo posti, accadono" (*Ivi*, p.381). Lo sforzo di Plotino di ipostatizzare e rendere determinate le sue categorie fa sì che venga perso di vista il processo dialettico di negazione e mediazione che costituisce il divenire eterno di Dio.

Ciò che è più determinato, ciò che è eccellente è, secondo Proclo, la determinazione più profonda dell'idea nelle sue tre forme, la trias, la trinità; della quale egli dà in un primo tempo la definizione astratta, chiamando poi dei le tre forme. In seguito egli considera di nuovo le tre determinazioni astratte ciascuna per sé, in quanto totalità della trinità, cosicché esse si presentano come tre determinazioni esprimenti ciò che è in sé e per sé, la totalità, la trinità, ma in maniera tale che ciascuna sia compiuta in se stessa e sia da riguardare come concreta. A tanto perviene Proclo⁶².

Risuona chiaramente in questa descrizione il concetto di trinità che abbiamo indagato a proposito del cristianesimo nella prima parte della tesi. Proclo avrebbe intuito, secondo Hegel, questa fondamentale impostazione, tanto che al termine del capitolo sulla filosofia alessandrina delle *Lezioni* egli arriva a specificare che in un questo senso, nel determinare ovvero l'Uno come molteplice e la molteplicità come Uno, "mistico vale speculativo". Con Proclo ci avviciniamo quindi a quella mistica speculativa di matrice ermetica che abbiamo già detto essere la forma più vicina al pensiero hegeliano, poiché al contrario che nel resto del neoplatonismo troviamo una dipendenza di Dio dal mondo necessaria e dialetticamente giustificata. E' interessante ipotizzare che forse questo passo in avanti compiuto da Proclo sia proprio dovuto ai suoi interessi nei confronti del *Corpus Hermeticum* e delle sue dottrine. Lo stesso Hegel scrive che "Proclo studiò tutto quanto attiene ai misteri: gli scritti ermetici, la poesia orfica"⁶³. Nonostante questo, risulta improprio definire Hegel il "Proclo tedesco", poiché, come anticipavamo, la forma attraverso la quale viene espressa la verità è ancora immediata, tanto che anche a livelli di contenuto l'Uno di Proclo rimane infine indefinibile e ineffabile. Egli infatti, dice Hegel, non riesce a determinare la trinità come il vero perché tale consapevolezza non ha realmente subito la mediazione della particolarità, è una dinamica ancora astratta che per questo si presenta attraverso aspetti "laboriosi e faticosi". Come è noto, il concetto di Hegel è completamente trasparente e captabile dalle categorie umane, proprio perché ha subito quella "caduta" nel finito che lo ha in un certo senso reso palese, manifesto. Il filosofo svevo si riferisce chiaramente all'evento cristologico per eccellenza, ovvero l'incarnazione, la mediazione che manca al neoplatonismo, persino a quello più

⁶² *Ivi*, pp.385-386

⁶³ *Ibidem*

“ermetico” di Proclo. In questa sua opinione Hegel somiglia all’Agostino delle *Confessioni* che loda la filosofia neoplatonica per aver concepito Dio come spirito e aver introdotto la dottrina del Verbo, tale e quale a quella esposta dal prologo del Vangelo di Giovanni, ma allo stesso tempo accusa l’assenza del Cristo e del significato che il suo sacrificio rappresenta per l’umanità. Errato, dunque, il tentativo di rendere Hegel un neoplatonico moderno per la sua esigenza di rendere concreta la dialettica nella finitezza, nella storia e nell’uomo, elemento assente in Plotino quanto in Proclo, che tuttavia, seppur in una misura ancora grezza, aveva già intuito i rapporti tra le due sfere; ma errato ancora di più quell’argomento di natura pneumatologica che vuole individuare in Hegel l’azione di un’anima del mondo al pari che nei neoplatonici. Questa ipotesi, finora lasciata da parte ma degna di essere presa in considerazione, quantomeno per essere criticata, costituisce uno dei cavalli di battaglia dell’interpretazione mistica della filosofia hegeliana. Lo stesso Magee va in questa direzione quando, criticando “la lettura non metafisica/antiteologica” dei “giovani hegeliani”, cita l’opinione, assolutamente corretta a mio parere, di David Kolb, che scrive: “Voglio soprattutto escludere l’idea che Hegel fornisca una cosmologia che comprende la messa in luce d’una nuova e portentosa super-entità, un sé cosmico, un’anima del mondo o una supermente”⁶⁴. Magee sostiene che invece questo è esattamente ciò che accade nella filosofia hegeliana, ma come vedremo nel capitolo successivo tale concezione dell’Assoluto non ha alcuna giustificazione quando si pensa al “luogo” effettivo in cui esso risiede e opera. Concludendo, mentre del misticismo neoplatonico di Proclo si possono conservare quei caratteri che abbiamo definito ermetici e speculativi, ovvero l’esercizio razionale della dialettica, la necessità e il concetto di Uno differenziato al suo interno, il resto di questo tipo di pensiero non può in alcun modo rispecchiare Hegel e la sua interpretazione della religione, perché, ripetiamolo, tale dialettica rimane immediata, l’Uno è ancora ineffabile e quindi separato dall’uomo che vuole conoscerlo e la sua natura spirituale assume una forma, quella dell’ente cosmico, rappresentativa e trascendente.

⁶⁴ D. Kolb, *Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After*, University of Chicago Press, Chicago 1986, pp.42-

1.2 *Il misticismo cattolico: Meister Eckhart*

Il secondo autore che ho scelto di indagare appartiene direttamente alla tradizione mistica cattolica, di cui abbiamo già nominato le caratteristiche estatico-sensoriali e la totale indipendenza di Dio dall'uomo. Di conseguenza, dunque, sembra che questo intermezzo relativo alla filosofia di Eckhart non sia in linea con il neoplatonismo e lo gnosticismo che abbiamo finora considerato. Tuttavia, ad uno sguardo più attento, si noterà che Meister Eckhart, a differenza del tipico misticismo cristiano di cui è comunque esponente, presenta delle profonde assonanze con il metodo razionale e il rapporto Dio-uomo che caratterizzano queste forme di misticismo greco-pagano. Ciò è dovuto alla presenza nel suo pensiero di quegli influssi ermetici che ritroviamo anche in Proclo e che abbiamo definito come il filo rosso che lega questi pensatori alla filosofia hegeliana. Non a caso, Eckhart subì nel corso della sua vita diverse accuse di eresia e venne sempre considerato anche dai posteri un credente particolare, proprio come accadeva con Proclo e il suo neoplatonismo atipico. Vediamo in cosa si esplicano queste caratteristiche ermetiche che rendono la filosofia cristiana di Eckhart una mistica speculativa vicina alla visione di Hegel. Nonostante il profondo interesse rinato in Germania grazie al pensiero romantico, quest'ultimo non nomina quasi mai il Maestro del Medioevo, fatta eccezione per una breve citazione riformulata dai suoi sermoni: "L'occhio con cui Dio mi vede è l'occhio con cui io lo vedo; il mio e il suo occhio sono una cosa sola. Nella giustizia io vengo giudicato in Dio ed egli in me. Se Dio non fosse io non sarei. Se io non fossi egli non sarebbe"⁶⁵. Da queste parole è facile individuare il motivo per cui Magee ed altri fautori dell'interpretazione mistica della filosofia hegeliana abbiano strenuamente sostenuto l'influenza di Eckhart su Hegel. Al pari degli ermetisti, infatti, Meister Eckhart arriva ad affermare la totale dipendenza di Dio dall'uomo, insinuando, in alcuni punti della sua opera, la natura divina di quest'ultimo in maniera apparentemente hegeliana. Ciò che era stato delineato in Proclo in una veste ancora immediata inizia ad essere qui concretamente specificato, soprattutto grazie all'avvento del principio cristiano della generazione del figlio:

⁶⁵ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione I*, Zanichelli, Bologna 1974, pp.347-348

Nel sermone 10, Eckhart predicava che come un figlio ha bisogno d'un padre che lo generi, così il padre non è tale in assenza d'un figlio. Analogamente, Dio non sarebbe Dio senza la creazione: egli deve creare per poter realizzare la propria natura (questa è una delle innovazioni degli Hermetica). Come in Hegel più di cinquecento anni dopo, Dio Padre viene concepito come "astratto" e "incompleto" lontano dalla natura. La natura o creazione è il Figlio. Il "ritorno" del Figlio al Padre è lo Spirito Santo e, ancora come in Hegel, ciò denota specificamente l'umanità. Nel sermone 12 Eckhart dichiara: "Quando tutte le creature pronunciano il Suo nome, Dio viene in essere". Dio ha bisogno dell'umanità per chiudere il "cerchio" del suo essere. Noi possiamo adempiere a questa funzione perché, come parte della natura, anche noi siamo il "Figlio" e possediamo una divina "scintilla" dentro di noi (Sermone 20)⁶⁶.

Dal resoconto di Magee possiamo estrapolare diverse nozioni interessanti: il "cerchio" dell'essere di Dio ricorda molto il cerchio della dialettica attraverso il quale si "svolge" il concetto; il "Figlio" che è poi presente in ognuno di noi anticipa in maniera quasi profetica l'operazione di concettualizzazione che Hegel compirà nei confronti della concezione cristiana del "singolo evento". Con ciò si fa riferimento all'estensione di quella dinamica che il cristianesimo aveva individuato arbitrariamente in una sola persona e in un solo tempo determinato a tutto il resto degli uomini finiti da sempre e per sempre. Alcuni interpreti spiegano la natura di queste somiglianze in virtù di un panteismo che circolerebbe nella filosofia di Eckhart tanto quanto in quella di Hegel e degli hegeliani. Come avremo modo di specificare più avanti trattando la medesima dinamica nel caso di Spinoza, non è di panteismo che si parla, ma più propriamente di una visione di immanentismo umano che in questa sede abbiamo cercato di descrivere tramite il modello ermetico, la via di mezzo appunto tra panteismo e impostazione giudaico-cristiana. Al di là dell'immanenza divina nell'umano, il carattere speculativo che a questo tipo di mistica abbiamo attribuito si ritrova in Eckhart anche per un altro motivo. Al pari delle altre forme di misticismo indagate e di Hegel stesso, infatti, nella filosofia eckhartiana la ragione riveste un ruolo fondamentale rispetto all'elevazione dell'uomo: anche per Eckhart Dio non è sostanza ma spirito e può perciò aprirsi all'orizzonte dell'*intelligere*. Egli mantiene un approccio molto filosofico nella lettura delle Scritture, tanto da promuovere un'esegesi

⁶⁶ G.A. Magee, *Hegel e la tradizione ermetica. Le radici "occulte" dell'idealismo contemporaneo*, op.cit, p.54

di carattere ermeneutico estremamente all'avanguardia per i suoi tempi: secondo la metafora a lui molto cara della scorza che avvolge il nocciolo della verità, egli soleva affermare che “die Schale muß entzwei, soll der Kern herauskommen” (DW I, *Predigten*, Pred.13). Eckhart, tuttavia, finisce per subordinare la filosofia ai testi sacri, sostenendo che la verità assoluta sia già e solo contenuta nella parola di Dio. In questa subordinazione si rendono palesi le caratteristiche che fanno del misticismo cattolico eckhartiano un paradigma inconciliabile con l'idealismo. Innanzitutto spicca l'orizzonte di mistero che da Eckhart, in quanto cristiano, viene sostenuto di fronte alla conoscenza intellettuale: l'uomo non può avvicinarsi a Dio attraverso le categorie della logica che seguono il principio di non-contraddizione, poiché esso, al contrario degli enti che si trovano nel mondo, sfugge nella sua trascendenza. Ciò che secondo Eckhart ci rende uguali a Dio è un sentimento di abbandono e di apertura a-razionale che Dio stesso ci ha garantito tramite la grazia. In altre parole, Eckhart ci sta dicendo che va bene usare la ragione di Platone e Aristotele, ma solo fino a un certo punto, perché l'intelletto dovrà infine aprirsi a una sovra-natura che le sue categorie non possono illuminare. Egli arriva ad affermare che questo oggetto è un non-oggetto, captabile da una non-conoscenza, e quindi un nulla. La conoscenza intuitiva, la grazia, il nulla indefinibile, sono tutte caratteristiche che separano nettamente la mistica di Eckhart dalla filosofia della religione di Hegel, a maggior ragione perché portano a una separatezza metafisica probabilmente ancora più marcata che in Proclo. Il Dio di Eckhart, che nelle parole di Magee sembrava così co-essenziale all'umanità, si presenta come un essere senza qualità nei confronti del quale si può solo tacere. Se la conoscenza avviene, poi, non è per una capacità raziocinante posseduta dall'uomo, ma per la grazia. Eckhart parla a questo proposito di una “nudità” di Dio che l'uomo non può concepire. Inoltre, commenta l'episodio di Gesù nel Tempio affermando che l'ira del Figlio fu scatenata dalla presunzione dei mercanti che ritenevano di poter ricevere l'amore di Dio in cambio delle loro opere: non sono le azioni umani che contano, ma solo la grazia divina totalmente gratuita. Giorgio Penzo descrive tale impostazione attraverso la cosiddetta tematica del distacco, che impone un Dio estremamente trascendente rispetto all'uomo e dunque lontanissimo dal concetto hegeliano. Tuttavia risulta molto interessante, a mio parere, mettere in luce la divisione tra le due forme di conoscenza, intellettualistico-categoriale e “analogica”, che Eckhart opera sulla base del funzionamento del principio di non-contraddizione, poiché si potrebbe ipotizzare che egli stesse cercando di indicare qualcosa di corretto senza possedere ancora gli strumenti adatti. Scrive Giorgio Penzo:

A mio avviso gli inquisitori cadono in questo equivoco perché sono dei teologi legati alla concezione scolastica dell'essere e dell'analogia. Essi non potevano perciò essere abbastanza preparati per vedere il momento originale della problematica analogica di Meister Eckhart. Tale originalità consiste appunto nel cogliere nell'ambito del conoscere una dimensione più profonda. Ma ciò rende quanto mai problematico il discorso eckhartiano che si presenta a due livelli. Quello del puro conoscere, legato al principio di non-contraddizione, e quello del non-conoscere che supera il principio di non-contraddizione. Il primo discorso corre sui binari delle categorie dell'intelletto conoscente e si riferisce solo al mondo degli enti che ci circondano. Il secondo discorso si riferisce solo a quella realtà che sfugge al mondo del conoscere a livello scientifico che è per Eckhart appunto la tipica realtà del sacro. Questa è ad un tempo trascendente e immanente all'uomo⁶⁷.

Eckhart si discosta in maniera quasi rivoluzionaria dalla tradizione scolastica, sia per questo concetto del conoscere "analogico" esule dal dominio della non-contraddizione, sia per un rapporto di immanenza e trascendenza diverso dal modello metafisico corrente. Sembra quasi che in questi due livelli di conoscenza si rispecchino le facoltà di intelletto e ragione che Hegel separa anche nel suo pensiero: è vero, infatti, che il semplice ragionamento intellettuale, chiuso nelle categorie dell'identità e della differenza astratte, non può pervenire alla conoscenza della verità assoluta; è vero anche che per fare ciò bisogna evadere dalla natura "morta" di questi principi ed esercitare una forma di conoscenza che non si imbrigli nelle maglie del principio di non-contraddizione degli scolastici. Ma questa forma, tuttavia, è per Hegel altrettanto razionale, lo è anzi nella maggior maniera possibile: non c'è alcun bisogno, per chi possiede capacità dialettiche in grado di ripensare e ricomprendere la contraddizione, di abbandonarsi a una non-conoscenza mistica. Ritorna qui lo scontro già citato tra la conoscenza intellettuale della religione che non riesce a concepire il Dio dialettico, già paradossalmente intravisto da Proclo, e la conoscenza razionale della filosofia che invece sa conciliare universalità divina e individualità umana. A Eckhart mancava la chiave fondamentale per risolvere questo dilemma, ovvero il metodo dialettico con cui Hegel concilierà tanto il sentimento

⁶⁷ G. Penzo, *Invito al pensiero di Eckhart*, Mursia, Milano 1997, p.57

della fede quanto la conoscenza scientifica. Resta il fatto che egli intuì la necessità di una conoscenza in grado di superare il principio aristotelico della non-contraddizione, tanto che nelle sue lezioni sull'*Ecclesiastico* egli apre il discorso citando il passo, palesemente dialettico, in cui si dice che i frutti sono i fiori e i fiori sono i frutti. Ermetico, speculativo e hegeliano, dunque, per alcuni tratti della sua visione della conoscenza e della ragione e per la stringente co-implicazione di Dio e uomo, più strutturata che in Proclo grazie alla presenza del mediatore (Cristo), ma proprio nella descrizione di questo rapporto, che come abbiamo visto istituisce un Dio trascendente e oscuro, ancora lontano dal modello di immanenza umanista che Hegel rivendica di contro a un'interpretazione mistica della sua filosofia.

1.3 *L'ermetismo speculativo: Jakob Böhme*

Giungiamo, infine, alla trattazione dell'ultimo autore di questo primo capitolo, il più importante ai fini della nostra analisi dell'interpretazione mistica e dei legami tra Hegel e la tradizione che abbiamo definito ermetica. Jakob Böhme fu una personalità quanto mai singolare, un genio di umili origini attraversato da un profondo sentimento di affinità per la mistica e la filosofia. Nelle *Lezioni* Hegel lo descrive come un calzolaio comune ma allo stesso tempo sensibilissimo, soprattutto nei confronti della concezione del negativo e della trinità. Nato a Görlitz da genitori poveri, Böhme fu effettivamente protagonista durante la sua vita di una serie di episodi estremamente mistici, visioni ed esperienze interiori che giustificano la sua inequivocabile appartenenza alle schiere del misticismo e della teologia. Nella sua opera, infatti, questi ultimi sono ancora sostanzialmente legati, laddove al contrario in Hegel e in questa tesi sono stati separati per indicare la totale scientificità del suo discorso sul divino. Il filosofo svevo è profondamente colpito dai tentativi di Böhme di carpire la natura dell'Idea e di Dio e seppure specifici sin da subito che quei tentativi risentono di una forma acconcettuale del tutto inadeguata, definisce il suo predecessore teosofo il primo *philosophus teutonicus* ad interpretare la filosofia in una determinata maniera. Con ciò ci si riferisce evidentemente alla traccia di quella mistica speculativa mantenutasi intatta in tutte le diverse tradizioni di pensiero qui analizzate: Böhme individua una ragione nel mondo che svolge il ruolo di principio propulsore del tutto, sostenendo che in virtù di questa ragione Dio può essere

conosciuto dagli uomini, anzi essi gli sono necessari. Scrive Elizabeth S. Haldane nel suo articolo “Jacob Böhme and his Relation to Hegel”:

In a sense no one was further removed from mysticism than Hegel, if mysticism is regarded simply as what is incomprehensible, or at least beyond our ken. That form of mysticism he connects with superstition, and he believes it to be false and transient. But mysticism in Böhme's sense, and in the sense of many others to whom the name of mystic is given, is really something very different. It represents what is more akin to speculative thought. [...] In this case the mystical is taken to indicate, not a region somewhere outside the embrace of thought, but simply one beyond the reach of the abstract understanding in its own unaided efforts. [...] the mystery is a mystery indeed, and yet no mystery, for it is revealed to us through Reason. Nothing is too great for us, as rational creatures, to know; and yet what we know, cannot be known by abstract thinking⁶⁸.

Viene portato qui ad estreme conseguenze il carattere razionale della speculazione intorno al principio primo che avevamo individuato in Proclo e in Eckhart, sebbene in questi ultimi fosse esplicito in maniera ancora non perfettamente formata. Ciò significa, ovvero, che in questi pensatori il principio rimane mistero (Eckhart) oppure la sua dialettica presenta ancora una forma troppo immediata (Proclo). Böhme, invece, intuisce il legame “mediato” tra la conoscenza dell’essere umano e Dio, e nonostante lo faccia nella figura ancora barbara della rappresentazione mistica, manifesta un’acuta comprensione della necessità e dell’intellegibilità che caratterizzano questo rapporto: “Non hai bisogno di chiederti dove è Dio. Ascolta, uomo cieco: tu vivi in Dio e Dio in te; e se vivi santamente, allora dentro di te tu stesso sei Dio”⁶⁹. Questi concetti si concretizzano nella trinità che Böhme espone nella sua teosofia, l’elemento principale del suo legame con la filosofia hegeliana. La trinità di Böhme, infatti, è eccezionalmente più sofisticata di quella di Proclo, perché oltre ad avere a disposizione le rappresentazioni del cristianesimo e quindi la vera mediazione, insiste fortemente su quest’ultima: egli mette in primo piano il momento negativo presente all’interno della trinità in quanto tale, superando in questa

⁶⁸ E.S. Haldane, *Jacob Böhme and his Relation to Hegel*, in *The Philosophical Review*, Duke University Press, Durham 1897, Vol.6, N.2, p.149

⁶⁹ J. Böhme, *Aurora*, Fromann, Stoccarda 1955, Vol.1(trad.it. Muratori, Milano 2008), Cap.22, § 46

maniera anche lo stesso cristianesimo che tendeva a mantenere indifferenziato il Dio sommamente buono e autosufficiente. Poiché Dio è sempre “self-distinguished”, Böhme non lo concepisce mai come statico e trascendente, ma al contrario lo denota come processo attivo all’interno della storia e del mondo: “Ma non devi pensare che Dio se ne stia o fluttui nel cielo o al di sopra del cielo, come una forza o una qualità che non ha in se stessa nessuna ragione o scienza”⁷⁰. Un processo, tra l’altro, che vuole a tutti i costi conoscersi e realizzarsi in se stesso e la cui autorivelazione non può avvenire senza “un altro” che si ponga di fronte a lui. Il fatto che Böhme, dunque, sia giudicato da Walsh come “l’araldo del Dio che si evolve e realizza se stesso”⁷¹ rivela la sostanziale ermeticità del suo pensiero: più che in tutti gli altri mistici, il Dio böhmiano non può essere senza l’uomo e senza l’attività razionale svolta da quest’ultimo. La separatezza metafisica che caratterizzava gli altri autori viene progressivamente colmata dalla teosofia di Böhme, che concepisce finalmente in maniera adeguata la necessità dell’immanenza divina nell’umano. Proprio in questa dipendenza risiede il vero significato della caduta e si chiarifica l’attenta trattazione di Böhme nei confronti di Lucifero e del peccato originale. Come in Hegel, poiché Lucifero e Adamo peccatore costituiscono il momento negativo della dialettica dell’Uno, essi devono cadere necessariamente affinché esso sia concreto. Certamente Böhme non aveva ancora compreso quel concetto preciso di sviluppo in cui un risultato positivo segue dall’interno del momento contraddittorio e negativo della progressione. A questo si rifaceva anche la critica di Donà riguardo la mancanza di una processione che si muove all’interno di un Assoluto da sempre presente, *ab origine*. In ogni caso, tuttavia, Böhme aveva già teorizzato nella sua trinità una forma di “diversità nell’identità”, arrivando a legare la trinità cristiana non tanto alla dottrina in quanto tale ma a ciò che verrà considerato da Hegel come l’Idea assoluta. Egli sostiene che tale trinità, ovvero Dio, è manifesta ovunque, nel mondo quanto negli uomini, e il suo “grande mistero” non fa altro che rivelarsi costantemente. Nella prima sfera trinitaria Dio, infatti, è un Abisso indifferenziato esattamente come nella “notte in cui tutte le vacche sono nere” di Hegel. Böhme tuttavia ci dice in seguito che Dio ha bisogno di garantirsi uno specchio

⁷⁰ J. Böhme, *Aurora*, cap.3. Questa citazione è solo in Gr, che la trae da Thaddä Anselm Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie zum Gebrauche seiner Vorlesungen*, Sulzbach: Kommerzienraths J.E. von Seidel Kunstund Buchhandlung, 1822-1823, Vol.II, *Anhang*, p.106

⁷¹ D. Walsh, *The Mysticism of Innerworldly Fulfillment: A Study of Jacob Böhme*, University Presses of Florida, Gainesville 1983, p.1

in cui riflettersi per palesarsi a se stesso e da ciò deriva la necessità del secondo momento, l'uomo, o anche la caduta. E' all'interno di Dio stesso dunque che avviene quella negazione che il cristianesimo voleva relegare alla sola sfera finita dell'umanità e della natura. Abbiamo già parlato di come Hegel superi questo dualismo astratto con la sua reinterpretazione dell'episodio del giardino dell'Eden. Allo stesso modo Böhme individua la verità di un Dio malvagio, concentrandosi eccessivamente sul concetto di ira divina e sulla figura del diavolo poiché, come Hegel ben sa, la sua teosofia è ancora ferma alla rappresentazione. In seguito al momento negativo e alla venuta di Cristo, Böhme accenna poi a un processo di rigenerazione che tramite lo Spirito Santo effonde la natura del Figlio all'interno degli esseri umani, ma come si diceva, egli non è ancora perfettamente conscio del terzo e ultimo risultato della dialettica. Hegel riassume così la questione:

Queste sono le concezioni principali di Böhme; la maniera barbara nella quale sono esposte non dev'esser disconosciuta: per dar parole al pensiero, essa si serve di brutali immagini sensibili come salnitro, tintura, essenza, pena, spavento, eccetera; d'altronde bisogna riconoscere la grandissima profondità impegnata nella lotta per la violenta unificazione d'antitesi assolute. Egli coglie gli opposti nel modo più duro e grezzo, ma non trascura, mediante la loro stessa ritrosia, di porre l'unità⁷².

Da queste parole si intuisce chiaramente quale sia la problematica principale che allontana Hegel dalla teosofia di Böhme: la forma, allo stesso modo che nel cristianesimo classico, è rappresentativa e di conseguenza manchevole. L'intera trattazione böhmiana del divino e della trinità è attraversata da un linguaggio e da tematiche altamente esoterico-religiose, motivo per cui gran parte degli studiosi di misticismo lo considera una sorta di “mago teosofo”, vicino alle arti alchemiche e ai misteri ermetici. Gli stessi interpreti, come il già citato Voegelin, cercano di individuare anche in Hegel questo carattere “magico”, ma le parole del filosofo svevo tradiscono senza alcun dubbio tale tentativo interpretativo. Persino Magee arriva ad ammettere che la forma del discorso di Böhme viene totalmente criticata e superata da Hegel, il quale compie lo stesso processo di secolarizzazione formale che abbiamo messo in luce precedentemente nei confronti del cristianesimo qui

⁷² G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, op. cit., p.468

nella tradizione mistico-ermetica della teosofia böhmiana, così come anche in tutto il resto dei pensatori che abbiamo considerato. Come si anticipava nell'introduzione del capitolo, se Böhme può essere considerato il "secolarizzatore" del misticismo, poiché quell'ineffabilità dell'Uno (la separatezza metafisica) e quei caratteri generalmente sensibili e aconcettuali della riflessione in merito ad esso sono stati cancellati in virtù di un razionale esercizio della dialettica, presente negli uomini tanto quanto in Dio, Hegel è a sua volta il "secolarizzatore" e il punto di congedo definitivo di Böhme, che al pari del cristianesimo non riesce ad esprimersi in accordo a quella dialettica che ha parzialmente intuito. In più, questa tesi propone anche uno slittamento di carattere contenutistico dei significati essenziali delle due sfere, böhmiano-cristiana e hegeliana: nonostante Böhme abbia compiuto passi avanti sostanziali rispetto alla teologia classica, come per esempio la concezione della necessità e del negativo, il suo Dio rimane assoluto e chiuso in un'autologia soggettiva alla maniera cristiana. Come si vedrà nel capitolo successivo, tale visione cercherà di essere abbandonata in vista di una lettura più basata sul finito e sull'uomo. Concludendo la trattazione dell'interpretazione mistica, possiamo affermare che Hegel sia stato certamente influenzato da quella particolare forma di misticismo che, seguendo Magee, abbiamo chiamato ermetismo e ritrovato in Proclo e Meister Eckhart, per poi raggiungere l'espressione massima in Jakob Böhme. Allo stesso tempo, tuttavia, nonostante i principali caratteri mistici di mistero, trascendenza e sensorietà siano già superati dal teosofo tedesco, è impossibile includere Hegel nella categoria del misticismo come Magee, Voegelin e Dilthey cercano di sostenere. Le questioni formali e contenutistiche che abbiamo espresso provano la fallacia di un simile tentativo. Hyppolite, quando si pone la famosa domanda "misticismo o umanismo?", chiedendosi se Hegel debba essere interpretato a partire da Eckhart e Böhme oppure da quell'umanismo che diverrà antropologia in Feuerbach, risponde così:

Fra il misticismo in cui la vita dell'umanità è un momento della vita divina, dell'autocoscienza divina, e l'antropologia filosofica che riduce dio all'uomo, quale è la soluzione di Hegel? Certo non si tratta di una soluzione mistica: per quanto interpreti e tiri al suo mulino le formule di certi mistici, in esse Hegel vede già l'immagine della propria dialettica⁷³.

⁷³ J. Hyppolite, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel*, op. cit., p.671

Hegel, dunque, vede già operare la logica in quelle rappresentazioni che, pur implicandola, di dialettica erano sicuramente poco consapevoli. Risulta interessante, tuttavia, per comprendere le critiche di cui parleremo nel prossimo capitolo che egli rivolge al cristianesimo classico, tenere a mente che egli abbia alle spalle una tradizione che ha tentato di anticipare la necessità e la razionalità di tale dialettica in ambito religioso.

2. *L'interpretazione teologica: da Revelatio a Offenbarung*

Ohne Welt, Gott ist nicht Gott.

G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Meiner, Hamburg

1983, p.194

In questa sezione ci dedicheremo alla trattazione approfondita della posizione teologica di Hegel, indagandone le complessità e i problemi. Come abbiamo potuto constatare finora, uno Hegel completamente cristiano e teologo si presenta come una lettura incoerente rispetto alle intenzioni originali del filosofo. Quando si dice, infatti, che egli ha avviato un processo di secolarizzazione, si fa riferimento alle significative differenze introdotte tramite la sua filosofia all'interno del discorso di ordine religioso. Quest'ultimo, di conseguenza, ne esce profondamente mutato, tanto da portarci ad ipotizzare che la religione sia stata "assorbita" in maniera definitiva dalla filosofia. Nonostante Hegel rimanga comunque un filosofo "che ha conosciuto Dio", infatti, è certo che questo incontro sia avvenuto in una maniera inequivocabilmente razionale e scientifica: con ciò si intende che il Dio della sua filosofia, invece di impersonare il Signore delle Scritture, coincide con una struttura logica che si auto-comprende eternamente attraverso un movimento "manifesto". Si può affermare che l'iter seguito da Hegel nel determinare questi rivoluzionari concetti di Dio e di teologia filosofica sia il centro della sua filosofia della religione: influenzato da un tipo di cristianesimo già di per sé particolare, quello derivante dalle posizioni ermetiche e gnostiche analizzate nel capitolo precedente, egli ha portato ad estreme conseguenze alcune caratteristiche, dissonanti rispetto alla teologia cristiana tradizionale, che erano già presenti in Böhme, aggiungendone inoltre di nuove per compiere innanzitutto un passaggio da una forma di coscienza rappresentativa a una concettuale. In seconda battuta poi, abbiamo cercato di dimostrare come il linguaggio con cui si esprime la verità non sembri essere l'unico elemento investito dal cambiamento, giacché anche il contenuto di religione e filosofia, le manifestazioni dello Spirito qui considerate, sembra indirizzarsi verso divergenze sostanziali: la novità può essere riassunta in un'interpretazione dell'identità tra umano e divino più a favore di un umanismo razionale che di una trascendenza assolutista. Analizzando più dettagliatamente tali divergenze, emergeranno le cause di questa interpretazione, ovvero quella serie di questioni che a partire dalla loro chiara natura logica, tipica della filosofia hegeliana, si scontrano con la forma religiosa per il loro modo

di “essere dette” ma conseguentemente anche per ciò “che dicono”. Lo scopo di questo capitolo è proprio quello di elencare le suddette dinamiche, riorganizzando dunque il materiale già disseminato nella prima parte della tesi per fare il punto della critica all’interpretazione teologica della filosofia hegeliana. Allo stesso tempo verranno messi in luce i complicati meccanismi di assolutizzazione e rapporto con l’infinito responsabili della riproposizione di una lettura teologica, specchio del risorgere del “Dio della vecchia metafisica”. Infine verrà presentata una terza e ultima posizione, quella che in ultima analisi sembra rappresentare la ricostruzione più fedele di ciò che è realmente accaduto all’interno della filosofia della religione di Hegel: nel congedo della teologia cristiana della *Revelatio*, infatti, nasce una nuova forma di teologia, la cosiddetta teologia speculativa della *Offenbarung*. Cercheremo di dimostrare come quest’ultima sia stata l’evidente anticipazione dell’umanismo ateo della tradizione successiva e dunque, per ovvie ragioni, una forma molto più filosofica che teologica. Per fare ciò ci avvarremo dell’aiuto del testo di Franco Biasutti *Assolutezza e Libertà. L’idea di Religione in Hegel*, in cui viene presentata una dettagliata indagine delle posizioni qui considerate di lettura teologica e anti-teologica. Ripercorreremo, inoltre, alcuni luoghi fondamentali dell’*Enciclopedia* e di altre opere hegeliane per arricchire il confronto tra Hegel e le impostazioni teologiche dell’epoca.

2.1 *La Destra hegeliana e la teologia classica*

Come è noto, la storia della filosofia hegeliana ha visto profilarsi due diverse scuole di pensiero: di fronte ai “giovani hegeliani” della sinistra, si stagliano gli allievi più conservatori, responsabili di un’interpretazione eccezionalmente teologica dell’opera del maestro. Queste personalità della Germania dell’800 hanno dato vita, dunque, a quella lettura che abbiamo già indagato nell’esempio di Vincent Holzer incentrata su una subordinazione della filosofia alla religione: l’interpretazione teologica più classica della filosofia della religione di Hegel deriva proprio dalle voci di Gabler, Carové, Rosenkranz, Göschel e via dicendo, i quali vedono nella filosofia del maestro una sostanziale conciliazione tra fede e ragione che invece di mirare al superamento della prima nella seconda genera una spinta contraria. E’ la religione cristiana a risultare la verità assoluta della storia tanto quanto della logica: entrambe hanno vita e giustificazione al suo interno e la filosofia deve essere di conseguenza “teologizzata”. Abbagnano nomina questa

scuola “la scolastica dell’hegelismo”, dando ulteriore conferma della veridicità del metodo da noi utilizzato nella ricostruzione delle diverse interpretazioni di Hegel: identità di contenuto e semplice trasformazione formale per la destra hegeliana, che vuole rivendicare all’interno della filosofia del maestro una ortodossia religiosa tradizionale come una vera e propria “scolastica”; trasformazione sia di contenuto che di forma per quella sinistra, invece, che spinge Hegel verso la rivoluzione e l’ateismo. Ovviamente questa identità di contenuto è sostenuta sulla base non solo della concezione “a-dialettica” della storia e della logica, che invece di essere “rivoluzionarie” sono “reazionarie” e fondate nel religioso, ma anche dell’imprescindibile concetto di assoluto di cui la filosofia hegeliana si fa portatrice. Si sta facendo accenno a quella dinamica già presentata nelle conclusioni della prima parte riguardante il problema dell’universale, la ragione per la quale Hegel potrebbe tornare in definitiva ad essere un teologo. Ci si chiede, ovvero, se l’unità di umano e divino sia davvero rivolta all’umanismo e alla finitezza o se la presenza dell’Assoluto, come dice Martinetti nel saggio che in seguito citeremo, presupponga una monologica autocomprensione di quest’ultimo, il quale, servendosi degli uomini come mero momento del suo muoversi, rimane un concetto ideale simile al Dio della trinità immanente. Tale problematica riflette le difficoltà di interpretazione più generali che ruotano intorno ai rapporti tra concetto, logica e pensiero da una parte, e realtà, essere e finitezza dall’altra: pur tentando di salvare queste ultime da un idealismo fin troppo “ideale”, ci si trova tuttavia dinnanzi a un concetto unico e assoluto, che risulta essere infine il vero oggetto dell’indagine di Hegel, se non addirittura l’attore principale del movimento del suo sistema. In altri termini, possiamo osservare come il rischio di incappare in una lettura dell’idealismo hegeliano che mortifichi l’umano, i sensi e la natura, sia un’eventualità molto concreta. La causa di ciò risiede nel profondo logicismo di quest’ultimo: il sistema di Hegel, infatti, presenta un razionalismo talmente pervasivo da poter essere considerato a tratti ingiusto nei confronti della sfera del finito. In questo senso, esso ci inganna sulla vera natura dei rapporti tra ragione e sensi, logica e natura, i quali godono in realtà, come tenteremo di dimostrare alla fine della tesi, di quella conciliazione totalmente non violenta che può essere vista come il cuore della filosofia hegeliana. Considerando la suddetta lettura assolutista rispetto alle tematiche qui trattate, la religione e il concetto di Dio cristiano che finora abbiamo criticato, invece che essere superati completamente anche nei loro contenuti, sarebbero l’espressione perfetta, seppur attraverso linguaggi diversi, della verità della filosofia, tanto che Hegel, con la sua esposizione di un Soggetto assoluto, non avrebbe fatto altro che dare conferma alla

teologia. Ciò significa che infine, nonostante il passaggio da rappresentazione a concetto tra religione e filosofia abbia effettivamente eliminato i tratti positivi del cristianesimo, il contenuto più essenziale delle due rimane invariato: il carattere totalmente assoluto e autologico del cosiddetto “super-Soggetto” è presente nell’una quanto nell’altra. A favore di questa interpretazione si profila un argomento apparentemente piuttosto valido, poiché proprio in virtù delle difficoltà intorno al rapporto tra infinito e finito e in particolare alla deduzione di quest’ultimo, sembra che l’interpretazione teologica sia quella più adatta a risolvere le ambiguità del sistema, o almeno la strada più semplice da percorrere: “Ma perché c’è questo finito? Si può rendere ragione di questo fatto? Hegel ha scoperto, senza dubbio fin dall’epoca di Jena, quale luce il Cristianesimo ha portato su questo punto”⁷⁴. L’assunzione, infatti, di una visione assolutista della filosofia hegeliana, in cui dunque si pone l’accento sull’esistenza di un principio che eccede le singole individualità e le ricomprende come momenti altresì inconsistenti, permette di illuminare una volta per tutte la questione del finito: esso è un semplice mezzo attraverso il quale l’infinito e Dio raggiungono l’in sé e per sé, un momento necessario ma transeunte che infine viene riassorbito al loro interno e di fatto scompare. Di conseguenza Hegel avrebbe solamente riformulato in maniera speculativa e non dogmatica ciò che era sin dal principio contenuto nel cristianesimo: la sua filosofia, invece che uno sguardo scientifico e storico su un fenomeno superabile e superato, sarebbe sostanzialmente una teologia che, ponendo l’identità tra messaggio cristiano e logica, rovescia la situazione ed eleva la religione stessa a testimonianza fondamentale dell’assoluto, il “centro universale cui risulta a priori ordinata, sia pur in maniera oscura, latente, la storia”⁷⁵.

Si conferma così che la logica hegeliana pretende di fare qualcosa di meglio e di diverso che una giustificazione filosofica del Cristianesimo. Essa vuole chiarire questo atto assoluto fondamentale, questa autologia divina, per cui l’Assoluto si determina eternamente, atto della sua vita intima, che è il contenuto della rivelazione. Esso espone questo contenuto nella sua forma pura, tolto dalla

⁷⁴ M. Regnier, *Ambiguité de la théologie hégélienne*, in *Archives de philosophie*, Centre Sèvres, Paris 1966, Vol.29, N.2, p.178

⁷⁵ F. Biasutti, *Assolutezza e Libertà. L’idea di Religione in Hegel*, op. cit., p.16

*dommatica cristiana e che fornisce alla teologia speculativa le categorie che le si confanno*⁷⁶.

In base a questa lettura, tra l'altro, anche il rapporto uomo-Dio su cui ci eravamo concentrati in senso umanista si modifica radicalmente. Hegel specifica a tal proposito che “tra Dio e il finito (noi) si danno tre specie di rapporto: 1) Il finito è e quindi solo noi siamo, e Dio non è...; 2) C'è solo Dio, il finito è in verità nulla, solo fenomeno, parvenza; 3) Dio è e anche noi siamo”⁷⁷. Liquidata immediatamente la prima ipotesi, che egli considera un ateismo colmo di “vanità”, privo dell'universalità concreta, Hegel discute la possibilità della terza interpretazione, più complessa ma ugualmente infelice: porre Dio e gli uomini come due poli entrambi esistenti l'uno di fronte agli altri, significa, infatti, abbandonare la strada del vero filosofare, che grazie al metodo razionale-speculativo elimina e concilia le opposizioni. Considerare il finito come qualcosa che “si tiene fermo” davanti all'infinito equivale a ragionare unilateralmente e a misconoscere dunque la natura di entrambi, la quale è unita al contrario tanto nella religione cristiana del Figlio quanto nella filosofia di Hegel. Sembra che l'unica via percorribile sia quella del “solo Dio è”. A un primo sguardo, essa può sembrare impietosa nei confronti del ruolo dell'uomo, come si riscontra in quella teologia che considera l'umanità manchevolezza e difetto rispetto all'unica vera realtà costituita da Dio. Tuttavia, tale approccio deve essere ricompreso alla luce di ciò che Hegel intende per Dio e per finito, operazione che ci porterà a specificare un'ulteriore filone interpretativo a metà strada tra la lettura anti-teologica e quella della teologia classica appena indagata.

2.2 Critiche all'interpretazione teologica

Immaginare uno scenario che ponga l'effettiva inesistenza del finito risulta un inganno dell'intelletto, la facoltà che non è in grado di concepire la negazione e il divenire fino in fondo: nella *Logica*, infatti, Hegel è chiaro quando afferma che pur essendo il non essere l'essenza dell'essere finito, questo “perire” delle cose non deve essere assunto come risultato finale, ma ricompreso al contrario come un'ulteriore morte che lega le finitezze

⁷⁶ C. Bruaire, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Editions du Seuil, Paris 1964, pp.27-28

⁷⁷ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, op. cit., p.373

in una catena di passaggi in costante divenire dialettico. Come ci ricorda Martinetti a proposito dell'interesse di Hegel per il mondo finito, dunque, l'infinito, nella misura in cui esso è presente all'interno dei singoli finiti che trapassano l'uno nell'altro, si manifesta come sintesi di questa catena. Allo stesso modo si potrebbe dire che il Dio della proposizione "solo Dio è" si annida nei momenti finiti costituiti dalle esistenze umane che, riconoscendosi in esso, muoiono e negano la loro morte. Per questo motivo, contro la lettura sopra presentata che vede Hegel come un assolutista e un teologo "nemico della finitezza", proporrei due critiche in particolare che, pur essendo declinazioni della medesima dinamica, presenteranno rispettivamente natura più logica e dunque incentrata sul divenire delle cose (contro Hegel assolutista) e natura invece religiosa legata al rapporto tra uomo e Dio (contro Hegel teologo):

- Se Hegel è un assolutista che ha risolto le finitezze all'interno di una struttura ideale, come può la dialettica del suo sistema muoversi? In altre parole, cos'è che diviene se non le finitezze che subiscono continue mediazioni logiche e ontologiche nella realtà? In questa prima critica si riassume lo scontro tra le concezioni dialettiche di destra e sinistra hegeliana: quando si diceva che la prima era "conservatrice" invece che "rivoluzionaria" si faceva accenno a tale dinamica di immobilità, individuabile allo stesso modo nella concezione cristiana di Dio. Quando Antonio Rosmini, infatti, scrive nella sua *Teosofia* che un Dio che diviene non può essere Dio⁷⁸, egli fa riferimento proprio alla centralità di quel concetto di divenire che in Hegel rende le finitezze le vere protagoniste del movimento dell'assoluto. Quest'ultimo, dunque, risulta un Dio che è letteralmente "rivoluzionario". Ipotizzare, al contrario, l'esistenza di un concetto di assoluto che sin dal principio ha ricompreso tutto al suo interno, anche i finiti che in questo caso non avrebbero concreta sussistenza, impedisce di cogliere quel movimento di determinazione e negazione che caratterizza l'andamento del reale. Lo Spirito, come sappiamo, deve per forza subire la

⁷⁸ "Dio stesso per lui diventa (leggi: *diviene*), come diventa il Mondo e lo Spirito. Ora, poscia che ciò che diventa non può essere Iddio, conseguita che, sebbene nel suo sistema tutto si riduca ad un solo principio, il diventare; tuttavia egli non sia panteista, perché Iddio manca affatto nel suo sistema, mancando le proprietà e il carattere di Dio di essere immutabile e di non poter diventare cosa alcuna. In una parola egli si colloca così nella seconda classe de' Panteisti, che propriamente Atei devono denominarsi"; A. Rosmini, *Teosofia I*, Marzorati, Milano 1967, p.694

mediazione della concretizzazione nel mondo, non può essere solo logica, che di fatto viene definita non a caso “il regno delle ombre”. Questa concretizzazione è garantita dalle finitezze, l’unico vero luogo in cui avviene il movimento e in cui lo Spirito, abbandonata l’idealità della “trinità immanente”, può finalmente pervenire a se stesso in maniera completa. Ne deriva che concepire la filosofia di Hegel come un idealismo in cui tutto ciò che conta è il concetto e quindi il Dio precedente alla creazione del mondo, genera un’aporia che si scontra con il cuore di quella stessa filosofia, ovvero il movimento dialettico. Proprio perché lo Spirito di Hegel non è un concetto immobile e trascendente, il finito deve avere una sua dignità ontologica che ospiti il divenire effettivo di tale struttura. In questo senso l’assoluto di Hegel, invece che costituirsi a scapito del mondo reale, inverte quest’ultimo e lo rende in una certa misura ancora più concreto e necessario. La critica può essere riassunta affermando che la verità per Hegel non è mai un’immediatezza, non è un principio presupposto che non ha bisogno di specificazione, ma al contrario è sempre il risultato di una mediazione, di un divenire tra categorie logiche e fatti storici.

- In ambito religioso questa visione dell’assoluto si traduce in un concetto di Dio che abita nella trinità economica, un Dio che non può essere qualcosa di “superiore” al mondo in senso separato. Una condizione simile, infatti, porterebbe con sé tutti quei caratteri di trascendenza, mistero, positività e gratuità volontaristica che criticheremo in seguito e abbiamo già trattato, in parte, nei capitoli precedenti. Il secondo punto contro la mortificazione del finito si esplica proprio nella questione del “luogo” di Dio: dov’è Dio se non nel finito e quindi nell’uomo? E’ proprio quest’ultimo che risulta rivalutato dalla filosofia della religione di Hegel, poiché è nell’umanità che in definitiva si svolge il processo dell’assoluto, e quindi di Dio, in maniera completa e consapevole. Abbiamo visto, infatti, come in nessuna pagina della sua opera Hegel sostenga la benché minima ipotesi di trascendenza, oggetto anzi delle sue feroci critiche nei confronti della metafisica e della teologia classiche, ma anche di quell’ermetismo appena indagato che aveva iniziato ad intuire questa immanenza divina nell’uomo. Non c’è dubbio, quindi, che il Dio di Hegel non sia una sostanza collocata “al di là delle stelle”, come vorrebbe in teoria il

cristianesimo vero e proprio. Né tantomeno, sempre riallacciandoci alla tradizione mistica già esaminata, Hegel accenna ad anime del mondo o ad enti cosmici come vorrebbe la lettura neoplatonica di Magee. Allo stesso tempo, nella sua filosofia non troviamo neanche traccia di un immanentismo di natura panteistico-naturalista, dal momento che non tutte le finitezze possono raggiungere il livello di totale consapevolezza dello Spirito. La natura e gli animali, infatti, non sono dotati di capacità di autocoscienza come lo è l'uomo: sarà proprio quest'ultimo a garantire il luogo di sviluppo dell'idea divina che stavamo cercando. Possiamo concludere che la posizione finale di Hegel, secolare nella misura in cui nega i caratteri principali della religione, come appunto la trascendenza, sostiene un'immanenza del divino nell'umano, un immanentismo umanista: "Lo spirito del mondo ha realtà solo nello spirito dell'uomo o è niente altro che il concetto dello spirito che si svolge e si compie nello spirito storico e nella sua autocoscienza. Non ha un proprio regno, un proprio mondo, un proprio cielo"⁷⁹. Il processo di auto-riconoscimento dell'assoluto di cui si parlava non avviene in un mondo ideale né nella semplice natura, ma nel filosofo autocosciente che grazie all'esercizio della ragione riesce a cogliere l'identità tra la sua essenza e quella universale. A riprova di ciò vi è il fatto che la parola ultima di Hegel sul concetto di assoluto e di Dio riguarda non la sostanza, bensì il sapere: l'idea della *Logica* così come l'ultima figura della *Fenomenologia* sono sapere assoluto e più propriamente sapere assoluto che si sa all'interno degli uomini. Ne deriva, in conclusione, che la teologia hegeliana di certo non privilegia il Dio della trinità immanente a scapito dell'umanità finita. Al contrario ci indirizza verso una posizione di totale umanismo, forse avvicinabile a quella atea.

Oltre a questi due primi punti fondamentali, che come abbiamo visto mirano a rivalutare il finito di contro all'interpretazione teologica della destra hegeliana e dei suoi successori, possiamo indicare una serie di altre critiche che riconsiderano in maniera più estesa le questioni accennate nella prima parte della tesi. Tali ulteriori argomentazioni a favore della lettura anti-teologica riprendono le delicate dinamiche dei rapporti tra logica, storia e religione accennati all'inizio del capitolo, invertendo tuttavia la subordinazione della

⁷⁹ B. Bauer, *La sinistra hegeliana*, a cura di K. Löwith, Laterza, Bari 1966, p.129

filosofia a quest'ultima che la destra aveva cercato di imporre. Inoltre, proprio in virtù della critica dell'assoluto da noi appena esposta e quindi del ruolo fondamentale attribuito al finito, all'incarnazione storica e all'uomo, i punti qui riportati si concentreranno anche sulle diverse e rivoluzionarie concezioni di necessità, libertà e umanismo. Quest'ultimo risulterà infine il vero oggetto della nostra indagine e il traguardo attribuibile all'opera di Hegel.

- 1) Prima di tutto parliamo di **storia**, ovvero del rapporto che Hegel intrattiene con il processo storico in quanto tale e delle relative conseguenze in ambito religioso. Come si diceva nell'introduzione della prima parte, Hegel è senz'altro un filosofo della storia poiché è innanzitutto interessato alla "realtà del suo tempo". Proprio per questo motivo, egli sostiene che l'obbiettivo primario del filosofo sia quello di collocare all'interno della storia i principali fenomeni "spirituali" che si succedono nello scorrere delle epoche. In tal modo, essi possono essere contestualizzati in ciò che egli considera l'andamento del reale, ovvero la dialettica di natura logica che costituisce la struttura dell'intero. Il cristianesimo non sfugge di certo a questa pretesa, dal momento che al pari di altre manifestazioni dello Spirito si presenta come un grado di consapevolezza di quest'ultimo appartenente a un'epoca particolare, la modernità. Contrariamente alla visione per la quale la religione cristiana sembra essere qualcosa di assoluto, qui si profila l'atteggiamento decisamente più secolare di una trattazione storico-scientifica della religione: non è la storia ad essere al servizio del cristianesimo, ma quest'ultimo che serve ad esplicitare la struttura che è alla base del processo storico, facendolo in una maniera certamente più completa e consapevole delle altre religioni, ma comunque in qualità di "fase" dello sviluppo dello Spirito. Cerchiamo di spiegare meglio questa prima critica, impiegando i termini di Assoluto e di Dio per dimostrare come l'uno sia una semplice rappresentazione storica dell'altro. Biasutti ci ricorda giustamente che Hegel parla di un Assoluto che si manifesta nella natura e nella storia. Questa struttura, tuttavia, non viene mai indicata come l'oggetto esclusivo della rivelazione cristiana in quanto tale. Non ci sono indizi, ovvero, di una religione che dà senso al resto della storia come se nel suo credo fosse presupposta una verità non già operante nelle epoche precedenti. Biasutti scrive che non è tanto il cristianesimo ad avere il privilegio di essere latore del messaggio rivelativo

dell'Assoluto, ma è piuttosto la storia con il suo andamento di natura concettuale a costituire la manifestazione di quest'ultimo, "in modo tale che non è più il Cristianesimo, come valore assoluto presupposto, a conferire validità allo sviluppo storico, quanto piuttosto il divenire stesso della storia a riconoscere, a posteriori, un valore assoluto al Cristianesimo, in quanto fatto storico"⁸⁰. Ne deriva che tutti quei dogmi e quelle verità rivelate che il cristianesimo aveva considerato suo appannaggio esclusivo, non sono altro che simboli di un processo concettuale e storico che esprime da sempre la natura ultima della verità, intesa come la sostanza che si fa soggetto, l'uomo che realizza il proprio carattere divino. La dialettica religiosa dell'uomo-Dio viene sussunta in qualcosa di molto più ampio, che modifica infine lo stesso contenuto della religione: la *Menschwerdung* cristiana, infatti, sfocia di certo in un cambiamento formale, poiché inserendosi nella storia si palesa come uno dei vari "linguaggi" della coscienza, persino non esauriente, di dire la verità; ma in più, assume anche un significato essenzialmente diverso rispetto a quello religioso, poiché non è il Dio cristiano come ente sovrasensibile che si manifesta, ma una struttura differente, lo Spirito, che agendo da sempre nella storia sotto vesti diverse, eleva microcosmo umano e macrocosmo divino. L'importanza dell'immanenza divina nell'uomo come ulteriore elemento di secolarizzazione verrà trattata più avanti. Qui intanto è importante specificare che tale processo, oltre ad essere il risultato del movimento del concetto, ha anche natura storica, proprio perché, come si diceva, esso ha attraversato nel tempo una serie di esplicitazioni responsabili del progressivo insorgere dell'identità tra sostanza e soggetto. Pur avendone rappresentato un esempio molto sofisticato, il cristianesimo rimane comunque una di queste forme, tanto è vero che Hegel fornisce una profonda trattazione anche delle altre religioni, dei personaggi e della cultura in generale precedente all'avvento di Cristo. Come si è più volte ribadito, lo Spirito e il suo concetto agivano in maniera ancora non manifesta già al di sotto di queste impostazioni più ingenui. L'Idea, infatti, non irrompe a un certo punto in una determinata categoria della logica, ma è presente sin dall'inizio del processo, in veste di suo motore che ha bisogno di esplicitazione. Ne deriva che Hegel non dà realmente posizione privilegiata ad alcuna religione. Come abbiamo visto,

⁸⁰ F. Biasutti, *Assolutezza e Libertà. L'idea di Religione in Hegel*, op. cit., p.22

infatti, non è la teologia particolare di una determinata religione ad essere il fulcro della sua filosofia, ma al contrario il funzionamento dello Spirito:

Ciò che importa è come lo Spirito comprende, se è lo Spirito vero, retto, che comprende. Questo spirito può essere soltanto quello che procede in se stesso secondo necessità, non secondo presupposizioni. [...] Avanzare il diritto che la religione si sviluppi fedelmente e francamente a partire dalla ragione e che la natura di Dio e la religione siano trattate senza prendere come punto di partenza la parola determinata⁸¹.

Nelle *Lezioni*, per l'appunto, Hegel non solo analizza una serie di altre religioni oltre al cristianesimo che presentano caratteri della sua dialettica, ma esplicita anche che "l'essenziale, ciò che conta anzitutto, è il passaggio dal concetto nella realtà"⁸². Facendo ciò, dimostra come non sia importante che il Dio di cui si parla sia esclusivamente quel Dio della Bibbia della tradizione cristiana. Di conseguenza è giusto specificare che seppure il cristianesimo sia stato al centro della filosofia hegeliana in maniera eminente, non ne è tuttavia l'ispiratore. Lo dimostra proprio la dinamica sopracitata della trattazione di altri personaggi e culture, motivo per cui Hegel non ha sempre e solo considerato Cristo come "mediatore assoluto" e "fulcro della storia". È interessante notare, infatti, come già in Socrate egli individui il principio fondamentale che sarà poi alla base del suo cristianesimo, ovvero l'interiorità del vero nell'uomo. Soprattutto negli anni di Tubinga, in cui Hegel era più legato alla figura di Socrate che a quella di Cristo, egli sottolinea l'insorgere della libertà infinita e dell'autocoscienza all'interno della filosofia socratica ben prima di riconoscerli nel fenomeno religioso dell'incarnazione. Che l'uomo debba pervenire alla verità in se stesso e per se stesso è il messaggio fondamentale di Socrate, con il quale ha inizio "la riflessione della coscienza in se stessa, il sapere che la coscienza ha di sé come di ciò che è l'essenza – o se si vuole, la coscienza che Dio è uno spirito, e, se si preferisce in una forma più grossolana, sensibile, che *Dio riveste forma*

⁸¹ G.W.F. Hegel, *Scritti di Filosofia della Religione*, op. cit., pp.105-106

⁸² G.W.F. Hegel, *Lezioni di filosofia della religione III*, op. cit., p.132

*umana*⁸³. Sembra evidente, secondo la mia opinione, che essendo quella verità apparentemente cristiana dell'identità tra uomo e Dio già in nuce nelle parole di un filosofo del V secolo a.C., quest'ultima non può essere il frutto di una religione comparsa in un determinato momento storico, ma qualcosa di presente, in maniera diversa, tanto in Socrate quanto in Cristo, i quali vengono giustamente definiti da Biasutti "tappe del cammino dello Spirito del mondo". Il fatto che Cristo costituisca una "tappa" più consapevole e matura non implica la negazione di tutta la storia precedente al momento della sua rivelazione, la quale, come dicevamo, una volta collocata nel divenire storico, sposta l'attenzione dal carattere più propriamente religioso del suo messaggio (il Dio trascendente che crea e istruisce gli uomini) a quello prevalentemente filosofico e secolarizzato (l'uomo che diventa consapevole della sua propria natura razionale).

- 2) Strettamente legata a questa critica riguardante il carattere storico del cristianesimo e la sua posizione più o meno privilegiata all'interno della filosofia hegeliana, risulta essere la **questione della fondazione**, di cui abbiamo parlato nelle conclusioni della prima parte in relazione all'interpretazione teologica di Vincent Holzer. Ricapitolando brevemente i concetti considerati nell'ambito dei rapporti tra logica concettuale e religione rappresentativa, ricordiamo che è la prima a fondare la seconda, in quanto, come abbiamo appena visto, il cristianesimo è una semplice seppur matura modalità di manifestazione nella storia di una struttura logica da sempre operante. Ciò significa che la logica costituisce la vera natura di quel Dio che è considerato Spirito, ed esattamente come era stato indicato per la dinamica tra storia e cristianesimo, la forma rappresentativa della religione risulta solo la veste di un *apriori* logico che soggiace e fonda assolutamente tutto il divenire di questo impianto spirituale. In questa consapevolezza si svela il carattere inadeguato del linguaggio religioso rispetto a quello logico-concettuale, motivo per il quale si può parlare innanzitutto di una secolarizzazione a livello formale. Tramite l'istituzione di un legame tra logica e processo storico, tuttavia, possiamo fare un passo avanti e affermare che da ciò deriva anche una modifica contenutistica: il

⁸³ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, op. cit., p.71

cristianesimo, appunto, da posizione assoluta e presupposta incentrata sull'avvento del Dio della teologia, diviene momento di un progressivo e logico emergere della verità all'interno dell'uomo e della storia. Non è il Dio cristiano ad agire, ma lo Spirito, il quale non ha natura trascendente né tantomeno positiva o mistica come nel cristianesimo tradizionale, ma è al contrario storia, realtà e se vogliamo finitezza. E' proprio in virtù del movimento spirituale, dunque, che la logica viene a presentarsi come il vero fondamento del reale, compresa quella parte di esso costituita dalla religione cristiana. Quest'ultima di conseguenza non è come vorrebbe Holzer il punto di partenza del pensiero di Hegel, ma una sua "tappa". Sostenendo, infatti, l'opinione per la quale Hegel non sia partito da una decisione di fede, ma da una riflessione sulla finitezza della realtà finita, Biasutti riassume chiaramente il problema del rapporto tra logica e religione in questa maniera:

Da questo lato allora la religione diventa essa stessa "l'opera della ragione che si rivela a se stessa": perciò, essendo uno dei compiti storici della filosofia quello di costruire la religione su basi razionali, diviene naturale allora ricercare nella Logica l'aiuto per un'adeguata ermeneutica della filosofia della religione, modificando così il rapporto logica-religione, quale per lo più viene inteso, in quanto si è fuori strada ricercando l'origine della Logica hegeliana nella teologia cristiana⁸⁴.

Sempre seguendo questo ragionamento si comprende più accuratamente l'affermazione hegeliana, contenuta nell'*Enciclopedia*, secondo la quale "la Religione può certo esserci senza la Filosofia, mentre la Filosofia non può essere senza la Religione, perché la racchiude entro sé"⁸⁵. Il vero significato di queste parole non risiede nella subordinazione del pensiero filosofico alla religione cristiana. Al contrario ciò che Hegel cerca di dire è che la religione può ben sussistere senza la filosofia proprio perché essa non costituisce un punto di arrivo a cui quest'ultima deve pervenire. La filosofia invece la contiene, poiché essa è lo sguardo universale sulla storia dello Spirito, il "pensiero del proprio

⁸⁴ F. Biasutti, *Absolutezza e Libertà. L'idea di Religione in Hegel*, op. cit., p.149

⁸⁵ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, op. cit., p.59

tempo”, e come tale deve includere in sé tutte le sue manifestazioni. E’ quest’ultima, in definitiva, che in un certo senso detta le regole, non la teologia cristiana, che, in quanto coscienza rappresentativa, comprende solo se stessa e per questo motivo può e deve prescindere dalla filosofia.

- 3) Ci siamo così addentrati in un’ulteriore questione in contrasto con la lettura teologica, quella appunto dei rapporti tra **teologia e filosofia**, che riflette, per usare termini più hegeliani, l’argomento della conciliazione di **fed e sapere**. Hegel non sarebbe un comune teologo, in ultima analisi, poiché non è un vero sostenitore dell’approccio fideistico. Egli, infatti, critica aspramente l’irrazionalità di quel sentimento che si è tenuti a provare nei confronti del Dio cristiano, ovvero la fede. Nonostante le sue intenzioni siano quelle di conciliare quest’ultima con il sapere, dunque, sembra che al termine del processo di sintesi, volto a fugare l’unilateralità di entrambe le posizioni (il devozionismo da una parte, l’arroganza dell’intelletto dall’altra), la ragione risulti sempre privilegiata rispetto alla fede, poiché di fatto la natura di Dio, che è appunto lo Spirito, è logica. Ancora, utilizzando le sue parole: “l’essenziale unico oggetto della teologia, come dottrina di Dio, è la natura di Dio e questo contenuto è per sua natura essenzialmente speculativo, per cui quei teologi possono essere soltanto filosofi. La scienza che indaga su Dio è soltanto filosofia”⁸⁶. Il rapporto tra teologia e filosofia si risolve in una coincidenza che sa tanto di congedo, non del pensiero filosofico, bensì della disciplina teologica, o almeno di quella sua forma tradizionalmente concepita. E’ importante specificare, tuttavia, che tale congedo non avviene in maniera violenta, proprio perché, come si diceva nella prima parte a proposito del sapere razionale, Hegel rifiuta la vanità dell’intelletto illuminista con cui si rivendica l’ateismo assoluto: nel superamento la fede è conservata e spiegata nella sua natura di sentimento. Ciò significa che quest’ultimo, invece di rimanere arbitrario, cieca emozione, riceve una fondazione logica e scientifica. Il risultato, a mio parere, non è la distruzione della religiosità, ma il suo inveroamento, che di certo la trasforma completamente, rendendola inadeguata rispetto alla filosofia, ma allo stesso tempo la giustifica, le dà motivazione. Hegel ci spiega per quale ragione l’uomo

⁸⁶ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, op. cit., p.151

ha provato sin dall'inizio dei tempi quel particolare sentimento, una conoscenza di forma effettivamente preriflessiva e non razionale, che potremmo identificare oggi con la cosiddetta "apertura trascendentale". Il sentimento è reale, ma risulta falso se non dispiegato nella sua vera natura, che è logica e spirituale. A questo proposito Vittorio Hösle scrive che "in questo senso, si può dire che il filosofo è religioso nel miglior modo possibile, ma è religioso come filosofo: riesce a realizzare nella conoscenza concettuale ciò che non sarebbe possibile attraverso la religione"⁸⁷. Dio, infatti, non è altro che razionalità e, in quanto tale, concetto che è alla base dell'uomo stesso, il quale è elevato a sua volta alla ragione divina proprio in virtù di questa risoluzione della fede nel sapere: le due nature sono una. Ovviamente il fatto che tale natura sia logico-speculativa, motivo per cui si parla appunto di una riduzione della teologia alla filosofia, comporta una serie di sostanziali cambiamenti rispetto al concetto classico di fede religiosa, che suggeriscono anche in questo caso una secolarizzazione formale e contenutistica. Considerando i caratteri di coinvolgimento della ragione umana nel processo di avvicinamento a Dio da una parte e di totale trasparenza di quest'ultimo dall'altra, entrambi requisiti fondamentali del movimento dello Spirito, possiamo affermare che la fede perde essenzialmente due dei suoi attributi più noti: prima di tutto la **positività**, dal momento che, nonostante Hegel ammetta l'iniziale utilità di un'educazione impartita dalla Chiesa o dalle scritture in maniera "esteriore", la parola ultima sul rapporto uomo-Dio è quella di un attivo movimento di auto-riconoscimento che avviene all'interno delle coscienze umane una volta assimilata la dottrina, motivo per cui non c'è una passiva ricezione dei dogmi come nel cristianesimo classico, ma una certezza che si sviluppa internamente; in secondo luogo, proprio perché si parla di certezza che concilia il soggetto e l'oggetto, l'uomo che cerca Dio e il Dio che viene cercato, viene a mancare il famoso orizzonte di **mistero** di cui abbiamo già parlato esaurientemente, nella misura in cui mentre l'*aletheia* cristiana si mantiene in qualche modo "velata", al contrario la natura dello Spirito è quella di essere totalmente manifesta, trasparente e alla portata della coscienza che in esso si riconosce. Ovviamente questi due tratti, particolarmente legati alla nozione qui considerata di fede cristiana e convertiti nella sublimazione di

⁸⁷ V. Hösle, *Il concetto di filosofia della religione in Hegel*, op. cit., p.31

quest'ultima all'interno del sapere e della ragione, non sono gli unici a subire delle conseguenze relative alla natura concettuale del Dio-uomo di Hegel. Proprio l'ultimo di cui abbiamo trattato, l'assenza di mistero dovuta alla totale manifestazione del carattere logico di Dio, si lega ad un altro fondamentale motivo di cambiamento e secolarizzazione che avevamo indagato nel capitolo sulla trinità immanente ed economica della prima parte, la necessità: in quel capitolo, infatti, avevamo legato il carattere manifestativo della teologia hegeliana a quello necessario della sua dialettica, per mostrare come entrambi fossero il risultato della particolare impostazione, non teologica in senso tradizionale, del sistema di Hegel.

- 4) Forse la più grande differenza considerata finora e il vero elemento di critica che possiamo rivolgere a un'impostazione cristiano-teologica della filosofia di Hegel, riguarda proprio il concetto di **necessità**. Come è noto, la parola ultima del filosofo su tutto il suo sistema e quindi sulla categoria finale della sua logica è il necessario: il movimento dialettico di specificazione del concetto procede secondo una ragione inviolabile che si esplica in momenti di posizione e negazione, gli stessi momenti che sono alla base dell'essenza del reale e che la religione rappresenta con le sue narrazioni di eventi casuali. L'idea si sviluppa necessariamente in ogni sua singola determinazione proprio in virtù di questo funzionamento del concetto, che muovendosi "al suo interno" è autonomo e incondizionato: in essa dunque si svolgono, e in una certa misura sono già svolti, l'intero mondo del pensiero tanto quanto quello della realtà, in modo tale da non lasciare spazio a una libertà arbitraria che possa dirigere l'uno o l'altro come se tra essi non ci fosse stata conciliazione. Il carattere razionale della realtà, infatti, fa sì che tutti i suoi movimenti (storici, politici e via dicendo) si conformino al singolo e unico movimento concettuale. Tale coincidenza non avviene in maniera coatta, come se una "gabbia di ferro" logica fosse imposta arbitrariamente sul reale – errore in cui poteva incappare una visione soggettivistica moderna –, ma sviluppando dall'interno di quelle stesse finitezze l'adesione alla medesima struttura. In altre parole, il sistema di Hegel è necessario perché non solo la logica ma anche la natura sono razionali: entrambe procedono secondo un movimento che si squaderna dall'interno di determinazioni necessarie l'una successiva all'altra e allo stesso tempo

contenute sin da subito nel concetto. Davanti a questa impostazione razionale, visione che spiega ancora di più l'insistenza sul totale dispiegamento e dunque assenza di mistero di cui ci siamo occupati in questa tesi, la natura volontaristica del cristianesimo trova un ostacolo insormontabile: come conciliare l'*agàpe* cristiana con l'*anàanke* di Hegel? Come, dunque, non ammettere un cambiamento radicale di contenuto nel passaggio da uno scenario in cui Dio è amore, gratuità, libertà completa da un punto di vista "decisionistico" e volontaristico, ad una filosofia in cui invece tutto rispetta l'ordine del concetto, il *katà tò chreòn* di Anassimandro? Non c'è dubbio, infatti, che Hegel sia in questo senso più vicino al pensiero greco del *kosmos* ordinato secondo un principio, che all'impostazione cristiana dell'atto gratuito sviluppatasi a partire dal concetto di creazione. Il creazionismo cristiano, dopotutto, è il primo grande elemento a cadere in favore di una lettura più logica e secolare della realtà. Risulta ovvio, infatti, come la suprema espressione della libertà di un Dio che sceglie, per amore, di creare un mondo, sia del tutto annichilita in virtù dell'affermazione di un concetto come quello dello Spirito, il quale, invece, deve incarnarsi necessariamente nel mondo finito in un circolo eterno di discesa e ascesa affinché entrambi possano essere veri, in sé e per sé. Tale visione elimina il mistero della creazione e in generale del rapporto tra infinito e finito che da sempre caratterizzano il cristianesimo classico, dando vita a un'interpretazione della realtà molto più scientifica: cacciato nel regno dell'arbitrarietà e della fede irrazionale e immediata quel Dio della *creatio ex nihilo* "gratuita", ecco che al suo posto si presenta una struttura concettuale ed interamente dispiegata, vera in maniera definitiva poiché non improntata alla libertà astratta. In quest'ottica, la natura e l'uomo risultano talmente necessari al movimento del concetto che possono essere considerati il fulcro del cristianesimo hegeliano ma anche della sua filosofia in generale, motivo per cui si cerca di sostenere qui un'interpretazione umanista del pensiero di Hegel: senza il mondo finito, e in particolare senza l'uomo e il filosofo, il riconoscimento non può avvenire, l'universale rimane astratto. E' impossibile, dunque, che Dio abbia deciso in un impeto di volontà ingiustificato di creare un mondo del quale non ha effettivamente bisogno per essere perfetto. Se le filosofie gnostiche ed ermetiche, eredi di istanze neoplatoniche, avevano già sostenuto la totale dipendenza di Dio dalla creatura, Hegel è ancora più critico

e arriva a fondare tale dipendenza nella natura logica del concetto. Così facendo, egli va a negare un altro fondamentale motivo della religione cristiana, la grazia. E' interessante, a questo proposito, considerare cosa scrive Karl Barth nella sua opera sulla teologia protestante:

Io sono necessario per Dio. Questo è il fondamento della hegeliana fiducia in Dio, il fondamento per cui subito e senz'altro può essere intesa, ed ha inteso se stessa anche come fiducia in se stessi. Facendo del metodo dialettico della logica l'essenza di Dio, Hegel ha reso impossibile la conoscenza della reale dialettica della grazia, che è fondata sulla libertà di Dio⁸⁸.

Da qui l'importanza della trinità economica che abbiamo sottolineato nella prima parte: la semplice trinità immanente, specchio del puro pensiero dell'idea logica ancora non manifesta, deve calarsi necessariamente nella carne e nella storia del Cristo, poiché può raggiungere la sua verità e la sua essenza completa solo legandosi al finito. In altre parole, ripetiamolo ancora una volta, Dio non può essere senza le sue creature: laddove il cristianesimo insegna che il suo atto di suprema bontà deriva da una volontà appunto buona, Hegel oltrepassa il concetto di grazia e fa leva sulla necessità immanente al processo logico che esige la presenza della natura e dell'umano tanto quanto quella del pensiero. Biasutti prende molto a cuore la questione della necessità, in particolare in relazione alle due tipologie trinitarie, e critica duramente le letture come quella di Fackenheim che istituiscono nella filosofia hegeliana, al pari che nella religione, un rapporto di amore tra le due, e dunque un'accezione della creazione ancora volontaristica. Mettendo da parte quelle riflessioni sull'amore e sulla religione risalenti alla gioventù del *Systemfragment*, che spesso, secondo lui, vengono estrapolate dal contesto e utilizzate a sproposito, Biasutti riassume la questione in maniera perentoria:

⁸⁸ K. Barth, *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, TVZ, Zollikon-Zürich 1947 (trad.it. G. Baf, Milano 2017), p.377

Interpretazioni che mantengono questo tono, risentono troppo della suggestione di certe pagine hegeliane, da valutare invece più equilibratamente all'interno del loro contesto. La figura dell'amore, comunque, permette forse di coprire con qualche velo, ma non può arrivare fino a misconoscere del tutto la realtà più profonda dell'hegelismo: il rapporto rigorosamente necessario con cui la dialettica connette i propri oggetti, che ha come risultato ultimo la negazione della libertà divina⁸⁹.

Il fatto che il creazionismo dei cristiani sia in questa misura evidentemente negato non costituisce l'unica divergenza rispetto agli insegnamenti del libro della Genesi, di cui Hegel propone una rilettura davvero originale grazie all'impiego del suo ragionamento dialettico. La stringente necessità logica di quest'ultimo si manifesta anche nel già ampiamente citato episodio del peccato originale, in cui la dottrina viene completamente spogliata dei suoi classici significati e reinterpretata alla luce del concetto di negazione necessaria. Come abbiamo dimostrato, la tracotanza ostentata da Adamo nel mangiare il frutto dell'albero della conoscenza rappresenta l'insorgere della negazione di quello stato di natura che vedeva gli uomini ancora innocenti e incapaci di pervenire a una propria autoconsapevolezza. Solo dopo aver compiuto il misfatto, Adamo ed Eva si accorgono di essere nudi, manifestando per la prima volta coscienza di se stessi. Il raggiungimento di tale concretizzazione, che coincide in ultima analisi con l'identità con Dio ("sarete come dei"), è l'espressione della necessità del concetto che anche in questo caso ha bisogno di un momento negativo di letterale "caduta" per tornare in se stesso. A legare gli uomini al peccato, dunque, è la necessità della logica, che in virtù della sua dialettica rende positivo un momento tradizionalmente considerato come l'onta più infima, l'azione del diavolo che seduce e corrompe gli uomini. Ciò avviene proprio perché la coscienza religiosa, essendo intellettuale, non comprende le contraddizioni dialettiche alla base delle sue narrazioni, che sono a questo punto inverate solo dalla ragione. Estremamente lontani dalla fede in un "errore" umano, tradottosi in una decisione che Adamo ed Eva avrebbero potuto non prendere, questa

⁸⁹ F. Biasutti, *Absolutezza e Libertà. L'idea di Religione in Hegel*, op. cit., p.26

lettura tutta hegeliana va a negare il concetto di volontà del cristianesimo in relazione a un altro celebre tema, quello del libero arbitrio. Mettendo momentaneamente da parte le discussioni sui rapporti tra umanità, male, peccato e salvezza, che verranno riprese in maniera approfondita in sedi successive per parlare dell'innovativa svolta umanista dell'antropologia hegeliana, sottolineiamo intanto come questi elementi, intesi come atti liberi dell'uomo, siano imprescindibilmente legati alla questione dell'arbitrio divino e umano. Basti pensare alle innumerevoli pagine di letteratura e filosofia cristiana che discutono il dilemma della colpa e dell'intenzione. In questo tipo di opere si individua una costante insistenza sulla responsabilità dell'essere umano, concepita tuttavia come slegata dall'onniscienza e dall'onnipotenza divina. Pur attribuendo tali caratteri all'essere sommo, infatti, gli uomini possiedono sempre un margine di scelta e libertà d'azione che è imputabile di peccato o ricompensabile con la salvezza. In base a questo dualismo di volontà, il cristianesimo non riesce a capacitarsi dell'origine del male o dell'effettivo accadere degli eventi, liberi perché commessi dagli uomini o necessari perché imposti da Dio. Quando se ne capacità, poi, continua a farlo in maniera dualistica ed esteriore. Il concetto di necessità di Hegel, invece, sembra risolvere qualsiasi dubbio in merito alle questioni sul libero arbitrio, dal momento che, come abbiamo visto, la storia e il finito si muovono secondo la logica che caratterizza anche la scienza rigorosa del concetto: non c'è un arbitrio umano separato da un arbitrio divino, e dunque non vi è alcuno sfasamento ontologico tra un ente trascendente che dà la grazia e un ente finito che la riceve, poiché le due ragioni e le due volontà coincidono, così come appunto concetto e natura. Tutto si muove secondo necessità, a partire dalla creazione per finire con il peccato originale, che risultano semplici rappresentazioni della dialettica di logica e realtà. Ciò significa forse che Hegel è un determinista e che persino le azioni umane non hanno un minimo di libertà nella volontà che le dirige? Non proprio, dal momento che nella filosofia hegeliana, e questo può essere considerato lo scacco finale della sua logica, la necessità coincide paradossalmente con la libertà più vera e concreta. Quest'ultima, infatti, può essere concepita in due maniere diverse: attraverso l'intelletto, che la contrappone alla determinazione della necessità come se esse fossero l'una esterna all'altra, e in questo caso si parla di libertà "astratta" o di "arbitrio", una

nozione che non coglie l'identità di soggetto e oggetto alla base del reale; oppure attraverso la ragione, che porta alla seguente definizione di matrice quasi spinoziana: "libero è ciò che non si riferisce ad altro, ma è indipendente da questo"⁹⁰. Indipendente ed esaurito in se stesso è solo il concetto nel suo movimento necessario ed eterno, motivo per il quale la libertà "concreta" corrisponde alla "superiore concezione che lo spirito è libero nella sua necessità, e solo in essa trova la sua libertà, così come la sua necessità riposa solo sulla sua libertà"⁹¹. Si palesa ora in maniera più chiara la profonda azione di secolarizzazione dei temi cristiani di amore e libero atto operata dall'identificazione tra ragione e necessità razionale: non c'è alcun Dio che in quanto arbitrio di una volontà separata dalla conoscenza degli uomini è libero e imperscrutabile in questa sua libertà, ma al contrario è lo Spirito che, indipendente da qualsiasi presupposto esterno, è libero e necessario al contempo all'interno di questi ultimi. Inoltre, persino quella famosa *creatio ex nihilo* che costituiva il mistero della fede per eccellenza diviene qui una semplice rappresentazione: essa è la veste della natura totalmente incondizionata propria dell'idea del Soggetto assoluto hegeliano, il quale non genera niente per bontà d'intenti. Quest'ultimo poi, nella realtà della forma logica, risulta sin dall'inizio mediazione originaria tra finito e infinito, circolo che non ha un vero momento immediato di *productio* e né tantomeno una effettiva generazione fisica del mondo (il pensiero non "crea" le finitezze). Oltre al carattere gratuito di questo modello di creazionismo, dunque, Hegel attacca anche quello più propriamente ontologico: il creatore separato dalla creatura non ha tratto dal nulla quest'ultima in un determinato momento della storia, come se la temporalità costituisse una linea retta di "prima" e di "dopo". Al massimo si può parlare di creazione nel senso di fondazione e posizione che il pensiero opera nei confronti dell'essere, l'*ex nihilo* può riferirsi metaforicamente alla co-implicazione di essere e nulla che ritroviamo nella prima triade e nel sistema tutto, ma le affermazioni di natura religiosa presenti nella *Scienza della Logica* riguardo i rapporti tra logica e natura possiedono appunto carattere chiaramente allegorico. Tale visione, perciò, ha congedato non solo la forma rappresentativa, ma anche quei contenuti

⁹⁰ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, op. cit., p.55

⁹¹ *Ibidem*

essenziali del cristianesimo che vedono da una parte una libertà astratta come responsabile della creazione letterale di un mondo (la *creatio ex nihilo*) e dall'altra una volontà umana come tacciata da quel suo peccato esterno al bene divino (il peccato originale).

- 5) Da questi quattro punti emerge quella fondamentale caratteristica della lettura hegeliana del cristianesimo che, in un certo senso, riassume tutte le altre, poiché è in esse presente come sfondo costante. Si parla ovviamente **dell'immanenza divina nell'uomo**, una stretta conseguenza di quell'identità tra umano e divino che costituisce il nucleo della verità di religione e filosofia. L'aver interpretato il cristianesimo come tappa di una progressiva manifestazione dello Spirito a se stesso attraverso le coscienze degli uomini, ha elevato questi ultimi a quella sostanza un tempo considerata separata e autosufficiente che ora si identifica non a caso con il Soggetto. L'uomo, infatti, essendo un momento essenziale del riconoscimento che lo Spirito fa di se stesso, viene ricompreso all'interno del suo concetto, fino a divenire il luogo privilegiato in cui questo riconoscimento di fatto avviene. In ciò si riconosce il risultato a cui siamo pervenuti parlando del *locus* di Dio quando abbiamo criticato la considerazione del finito dell'interpretazione teologica della destra hegeliana. Tale argomento verrà qui ripreso per approfondirlo più dettagliatamente. E' chiaro ormai come non ci sia differenza tra la natura umana e quella divina, entrambe caratterizzate dalla ragione e riempite l'una dell'altra in una dialettica che negando le finitezze le rende vere. In questa maniera si dimostra, dunque, come l'uomo finito sia vero nel momento in cui comprende la propria divinità. A questa dinamica è stato svolto servizio nella storia della religione dalla figura ampiamente trattata del Cristo, che rappresenta tramite una storia narrata e la testimonianza sensibile della carne esattamente l'unità sopracitata: in altre parole, tale unità si esplica nel concetto che dal puro pensiero si concretizza nell'esistenza (l'incarnazione) per poi tornare in se stesso, rendendo vera, riempita di Spirito, tale esistenza finita (la morte in croce e l'effusione dello Spirito santo). Che l'uomo sia Dio e viceversa, ovvero che il movimento dialettico abbia eliminato la divaricazione tra i due mostrandone la sostanziale identità, comporta una serie di conseguenze rivoluzionarie rispetto alla concezione classica del cristianesimo. Prima di tutto c'è la questione della trascendenza, che in Hegel viene del tutto accantonata in

quanto considerata come l'errore principale di tutta la storia della metafisica: ancora lontani dalle conquiste moderne a proposito della soggettività, ma in particolare dalla colossale opera di conciliazione di soggetto e oggetto degli idealisti, i greci e gli scolastici consideravano l'*ousìa* e Dio come enti che trascendevano la natura umana e spesso anche la sua conoscenza. Non a caso, ogni equiparazione troppo marcata dell'uomo a Dio era considerata nel medioevo come un vizio: è il diavolo a voler essere *simia Dei*, sempre lui a promettere la divinità ad Adamo ed Eva quando essi compiono il peccato per antonomasia e potremmo dire ancora che in generale il cristianesimo ha giudicato tracotanti tutti i tentativi di conoscere completamente – nella maniera letterale con cui Hegel concepisce l'aggettivo “rivelato” – il mistero rappresentato da Dio, il quale richiede appunto fede e non razioncinio. Nonostante le numerose speculazioni teologiche sulla natura umana e divina del Cristo e sulla presenza della “scintilla di Dio” all'interno dell'uomo, la religione cristiana non è mai arrivata ad intendere tale identità in maniera così definitiva e concreta, mantenendosi al contrario su un'impostazione dualista della creatura e del creatore, al quale è attribuita maggiore verità, maggiore sapienza e via dicendo. Per Hegel, invece, il fatto che non esista trascendenza tra uomini e divinità non solo rende possibile il totale dispiegamento della seconda ai primi, poiché lo stesso principio che soggiace ad entrambi, la ragione, permette loro di riconoscersi gli uni all'interno dell'altra, ma modifica anche l'intero impianto ontologico della religione, dal momento che in ultima analisi, essendo questa identità di divino e umano la veste di un movimento logico, è l'uomo l'unica esistenza concreta che conta, è in esso, ovvero, che avviene il circolo di autoriconoscimento in cui tale movimento consiste. Chiarificando meglio questo punto, che rappresenta un'istanza decisiva nello sviluppo di quell'ateismo umanista che verrà sostenuto dai successori di Hegel, possiamo affermare che di fatto è il filosofo, colui che affronta il processo fenomenologico, il “luogo” in cui Dio “si svolge”. Essendo quest'ultimo, appunto, uno svolgimento, la veste di un movimento logico, non ha di fatto alcuna esistenza sostanziale “al di là delle stelle”, non è proprio una sostanza, né un Dio-persona come lo intendevano i cristiani. L'uomo rimane l'ente in un certo senso privilegiato di questo dualismo conciliato poiché, essendo dotato di autocoscienza e di ragione, è l'unico responsabile e testimone, in tutto l'impianto filosofico hegeliano,

dell'attuazione della verità. Biasutti, dunque, ha ragione quando afferma che nel passaggio dal Dio-persona della religione al Dio-programma della logica, Hegel abbia dissolto l'atteggiamento teologico aristotelico-tomistico, e scolastico in generale, manifestando una sostanziale inconciliabilità di filosofia e di religione. I principi della fede che coinvolgevano la superiorità di Dio e la conseguente *Mangelhaftigkeit*, l'orizzonte di inconoscibilità, l'autosufficienza della trinità immanente e via dicendo, sono superati in favore di un umanismo di stampo molto più secolare che religioso. E' interessante considerare, a questo proposito, le critiche più celebri che vengono rivolte alla concezione hegeliana dell'unità di umano e divino, poiché in un certo senso confermano la totale assenza di trascendenza e la centralità dell'uomo che abbiamo qui esposto. Paradigmatica, per esempio, è l'accusa di panteismo rivolta al sistema, reduce di un imbarazzo dovuto proprio a quella mancanza della sostanza-persona non incarnata che lo caratterizza. Tale visione risente ovviamente di uno sguardo miope, dal momento che è chiaro come in Hegel non ci sia traccia di panteismo naturalistico: Dio non è nella natura allo stesso modo in cui è nell'uomo, il quale è l'unico in grado di essere consapevole di questa sua immanenza. Nonostante ciò, ricordare una simile incomprendimento ci dimostra come il superamento del dualismo operato dal filosofo svevo sia stato particolarmente sentito, al punto da generare ipotesi "immanentistiche". Un altro esempio potrebbe essere costituito dalla critica principale al sistema formulata da Kierkegaard, che nel *Diario* scrive che "il lato pericoloso nell'opera di Hegel è ch'egli ha snaturato il Cristianesimo mettendolo così d'accordo con la sua filosofia"⁹². Subito dopo egli specifica, andando palesemente contro la conciliazione di sentimento e ragione che abbiamo cercato di dimostrare all'interno della riflessione hegeliana, che l'atteggiamento di Hegel è caratteristico del "tempo dei lumi". Oltre ad aver probabilmente frainteso, dunque, l'obbiettivo di quest'ultimo, Kierkegaard fonda tutta la sua polemica anti-hegeliana proprio sulla conciliazione di finito e infinito, sostenendo che l'uomo è assolutamente diverso da Dio: Hegel, determinando l'uomo come luogo dell'incontro tra umano e divino, avrebbe del tutto annichilito il significato essenziale della religione, ovvero che Dio "sta sopra" gli uomini ed è "l'Assoluto-diverso", l'ignoto,

⁹² S. Kierkegaard, *Diario*, Editrice Morcelliana, Brescia 1962, p.226

l'imperscrutabile che non ha bisogno di essi. Siamo ben distanti, con la nozione hegeliana di trinità economica, di storia e di incarnazione, da questo tipo di concezione cristiana e teologica, poiché come abbiamo visto la sua impostazione può essere spinta verso un totale umanismo irreligioso, tanto da compiere un definitivo salto di contenuto tra religione e filosofia.

2.3 *La teologia speculativa della Offenbarung*

Cerchiamo di trarre le conclusioni di questi punti a favore di una lettura non teologica della filosofia hegeliana considerando le varie caratteristiche di immanenza, logicità, storicità e necessità che abbiamo messo in luce. Questa serie di connotati acquisiti grazie all'esercizio della filosofia fanno pensare a una irriducibilità della religione a quest'ultima, per la quale in seguito alla loro presunta conciliazione sia di fatto la filosofia a rimanere il risultato privilegiato e finale: come si diceva, è il sapere razionale che sembra vincere infine la fede religiosa, seppur in maniera non "violenta" come nel caso della ragione illuministica. La religione, infatti, appare superata nella misura in cui il Dio di Hegel è umano, logico e nella storia. Vale la pena di riportare le parole di Biasutti per riassumere efficacemente la questione:

Nonostante le possa venir assegnata una certa qual novità e superiorità rispetto alle comuni e volgari forme di panteismo naturalistico, la concezione hegeliana è in sé decisamente irreligiosa, in quanto, concependo Dio come non indipendente dai contenuti nei quali si manifesta, viene ad identificarlo con lo svolgimento del mondo nella sua totalità. Per quanto possa apparire giusta, sotto certi aspetti, la condanna hegeliana della religione puramente sentimentale e di ogni concezione che mantenga sussistente nell'uomo il dissidio tra fede e ragione o lo risolva unilateralmente, eliminando uno dei due termini, proprio il concetto dell'unità della realtà, l'indirizzo realistico e naturalistico, gli precludono totalmente la via ad una comprensione filosofica della religione. Se infatti la religione viene definita come "il rapporto concreto di assoluta dipendenza dell'umano dal divino essenzialmente distinti", è chiaro che in una realtà, in cui ogni distinzione è

*dialetticamente superata, la religione, concepita come tale rapporto non è più possibile, si riduce a momento dell'Idea e, come religione, è distrutta*⁹³.

Si parla addirittura di “indirizzo realistico e naturalistico”, laddove la filosofia dello Spirito di Hegel è spesso tacciata di un eccesso di idealità e assolutismo. Le battute finali sulla “distruzione” della religione, poi, non devono essere intese in maniera troppo letterale, dal momento che l’obiettivo della filosofia non è quello di sostenere un ateismo grossolano, quanto quello di sviluppare la rappresentazione religiosa e inverarla nel concetto: la religione, dunque, è distrutta nella misura in cui è superata secondo lo schema dell’*Aufhebung* hegeliano, poiché il servizio divino che essa rendeva tramite le sue narrazioni bibliche e le sue pratiche rituali è ora offerto dalla filosofia che per elevarsi all’infinito ha bisogno semplicemente della sua logica. In questa maniera al piano di Dio si sostituisce quello della ragione e al regno dei cieli un raggiungimento del tutto terrestre in cui la trascendenza del cristianesimo viene a mancare. Anche Martinetti considera Hegel un filosofo della storia attento innanzitutto alla vita della realtà immediata, definendolo “una natura troppo realistica per perdersi in speculazioni trascendenti”⁹⁴ e affermando che “mentre Kant e Fichte sono profeti, il cui occhio è volto verso l’avvenire, Hegel è apologista del presente”⁹⁵. Prescindendo dal carattere prettamente teologico del suo discorso, possiamo infatti rilevare come nel sistema hegeliano non ci siano dualismi metafisici tra finitezze molteplici e unità o legge trascendente: Hegel non è un filosofo che interpreta il reale a partire da un principio soprasensibile che agisce da presupposto alla conoscenza; la sua operazione, al contrario, parte dai finiti stessi, individuando al loro interno le contraddizioni che li spingono a trapassare da una determinazione all’altra nella concatenazione che rende vera la loro natura altresì morta. L’infinito e l’assoluto sono dunque la sintesi dialettica di tutto questo processo, che si dispiega appunto nella vita, nella concretezza e nel divenire storico. Questa forma altamente spirituale di concezione del mondo spiega l’attrazione che su di Hegel hanno esercitato le correnti religiose, giudicate talvolta come la più alta espressione umana di manifestazione dello Spirito. Tuttavia, seppure l’identità delle due nature, umana e divina, sia contenuta nel cristianesimo, quella raggiunta nella filosofia risulta pur sempre migliore e, avendo in

⁹³ F. Biasutti, *Absolutezza e Libertà. L’idea di Religione in Hegel*, op. cit., pp.31-32

⁹⁴ P. Martinetti, *La filosofia religiosa dell’hegelianismo*, in *Saggi e discorsi*, Paravia, Milano 1926, p.149

⁹⁵ *Ivi*, p.154

ultima analisi natura logica, rende la forma dell'identità talmente distante da quella religiosa che di religione e dei suoi contenuti in quanto tali sembra non potersene più parlare: Martinetti dice che una religione senza trascendenza è una vana parola, motivo per cui la filosofia può essere religiosa poiché parla di Dio, ma in un senso completamente diverso da ciò che a un primo impatto potrebbe emergere da un'affermazione del genere. Il Dio di Hegel, in altre parole, non è l'oggetto del cristianesimo, non è ovvero quel Dio della tradizione che di fatto nel sistema hegeliano sembra essere assente:

A me la concezione hegeliana nel suo complesso ha sempre richiamato quella famosa visione apocalittica di Giampaolo Richter quando i morti si levano dalle tombe e chiedono al Cristo: "Dove è il Dio che ci hai promesso?". Ed il Cristo dopo avere percorso e scrutato l'universo risponde: "Non vi è Dio da nessuna parte!". Così è del mondo hegeliano. Percorriamolo in tutte le sue parti dall'idea pura alle creazioni più alte dello spirito: noi potremo sentirvi in ogni parte il lavoro d'una ragione onnipotente e della sua dialettica inesorabile: ma Dio, che noi chiamiamo Dio, non vi è da nessuna parte⁹⁶.

Queste parole particolarmente audaci con cui Martinetti chiude il suo saggio non devono distogliere dal rovescio della medaglia, la problematica principale che ci impedisce di collocare definitivamente Hegel tra le fila dell'ateismo. Come è stato in precedenza ribadito, infatti, questa tesi ha l'intenzione di mettere in luce anche i punti di forza di una lettura teologica, seppur mitigandoli con le critiche appena esposte per indirizzare l'interpretazione verso una forma di teologia *sui generis*, molto più filosofica che religiosa. Martinetti stesso introduce la questione quando ci dice che in Hegel la pretesa della conciliazione tra finito e infinito, molteplicità e Uno, risente comunque del rischio che tutti i tentativi umani corrono dinanzi alla determinazione dell'Assoluto: qualsiasi concetto finito si rivela sempre incapace di esprimerlo fino in fondo, manifestando all'interno dello svolgimento dialettico dello spirito la presenza di due tendenze in costante contrasto, "l'una che tende a farne un circolo eterno di vita, una beata divinità immobile; l'altra, per cui esso necessariamente si risolve nel divenire d'una molteplicità che muta, progredisce e tende al bene attraverso il male, al perfetto attraverso

⁹⁶ *Ivi*, p.166

l'imperfetto"⁹⁷. Nella filosofia di Hegel, infatti, rimane sostenuta la posizione del "solo Dio è" e il ruolo dell'Assoluto che riecheggia in questa proposizione, pur essendo stato difeso dall'accusa di mortificazione del finito, continua a gettare un'ombra "teologica" sulla sua logica e sulla sua concezione del reale. Al termine del capitolo ne indagheremo i perché, ma intanto specifichiamo che se di ateismo vero e proprio non possiamo parlare, come invece sembrava suggerire l'interpretazione anti-teologica di Martinetti, allo stesso tempo però dobbiamo ammettere che il pensiero di Hegel risulta certamente lontano dalla teologia tradizionale di stampo cristiano. Oltre ai numerosi punti già trattati, per mettere in luce le differenze esistenti tra il Dio del cristianesimo classico e il Dio della suddetta proposizione hegeliana, è interessante considerare il caso di Spinoza, il quale aveva già individuato in una certa misura il movimento di determinazione-negazione delle finitezze. Come è noto, Hegel operò un processo di recupero dello spinozismo che rivalutò completamente le categorie di panteismo ed ateismo attribuite al filosofo olandese da parte dei pensatori moderni. Riprendendo le opinioni goethiane per le quali Spinoza risultasse un filosofo *theissimus* e *christianissimus*, Hegel critica quella teologia moderna che ha individuato tracce di ateismo nell'indistinzione spinoziana tra Dio e natura: Jacobi e gran parte dei protagonisti delle polemiche settecentesche inorridiscono di fronte all'assunto per il quale Dio e mondo coincidono, poiché sostengono che in questo modo si farebbe "della natura il Dio reale, ovvero di Dio la natura, così che Dio sparirebbe, e sarebbe posta solo la natura"⁹⁸. In realtà, argomenta Hegel, se per natura si intende materia o estensione è ovvio come Dio sia l'unità di quest'ultima e dello Spirito, non una delle due cose prese isolatamente. La teologia tradizionale, infatti, risente della manchevolezza di quel ragionamento logico-speculativo che permette a pensatori come Spinoza e Hegel di individuare unità dove c'è dualismo, in particolare tra finito e infinito: "il contenuto cessa di essere qualcosa di contrapposto; Dio è quindi solo nello spirito, non al di là, ma ciò che di più proprio vi è nell'individuo"⁹⁹. Nonostante Spinoza non riesca infine a concepire questa unità nella maniera dialettica intesa da Hegel, poiché continua a mantenere un metodo *more geometrico*, egli è comunque considerato un "liberatore" della natura e dell'umanità proprio in virtù della sua *reductio ad unum*: individuando un principio unico che soggiace a spirito e materia egli supera la visione dicotomica tipica

⁹⁷ *Ivi*, p.154

⁹⁸ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, op. cit., p.373

⁹⁹ *Ivi*, p.267

di quella certa teologia che fa del mondo “un regno dei morti”; affermando, inoltre, che “Dio e solo Dio è”, spinge Hegel a considerare la sua filosofia non solo monoteista ma addirittura fin troppo colma di Dio. Il problema semmai sarebbe infatti la costituzione di un “acosmismo” in cui è il finito a non sussistere in quanto tale, ma come abbiamo visto per le questioni di determinazione-negazione e dialettica, la verità delle finitezze è salvata grazie alla presenza “immanente” di questo infinito all’interno del loro divenire. È singolare, comunque, che Hegel confuti le accuse di ateismo e panteismo della teologia dell’epoca affermando lui stesso una concezione di Dio che va a minare proprio l’impianto teorico di quest’ultima. Egli difende Spinoza da tali accuse in virtù di un’idea che paradossalmente, nel suo essere teologica, si discosta dal cristianesimo: il concetto di un Dio nella finitezza e quindi di una divinità immanente, storica, umana e naturale, di contro a quello del Dio trascendente e inconoscibile della fede cristiana, viene a costituire la vera natura della realtà, dimostrando come se non si può forse parlare di cambiamento radicale tra contenuti di religione e filosofia, di certo si può invece mettere in luce una secolarizzazione sostanziale tra due forme di religione, quella della “teologia religiosa” canonica che identifica il cristianesimo classico e quella della “teologia speculativa” di Hegel che presenta caratteri del tutto innovativi; o ancora quella che vede la separazione tra Dio e “regno dei morti” e quella che concepisce l’infinito come immanente alle finitezze. Non è un caso che nell’*Enciclopedia* Hegel si scagli contro la teologia tradizionale in tutte le sue forme, motivo per cui Biasutti scrive che “nel porre la eguaglianza filosofia = teologia Hegel era indubbiamente conscio di proporre un concetto nuovo della stessa disciplina teologica, il quale nasceva per altro proprio dalla critica delle forme tradizionali”¹⁰⁰. In quest’ultima critica, che abbiamo messo in luce nel capitolo sull’*Enciclopedia* della prima parte, si inaugura il passaggio finora sottointeso da teologia della *Revelatio* a teologia della *Offenbarung*:

L’identità di filosofia e teologia più che ridurre la prima alla seconda, comporta delle radicali modificazioni proprio all’interno di quest’ultima. Quindi il passaggio “dalla teologica esegetica e storica e dalla teologia riflessiva o del sentimento alla teologia speculativa, che segnerebbe in Hegel “la nascita della filosofia della religione”, non comporta un semplice aggiustamento, delle variazioni all’interno di un genere comune, ma una vera e propria rottura, un salto qualitativo, che

¹⁰⁰ F. Biasutti, *Assolutezza e Libertà. L’idea di Religione in Hegel*, op. cit., p.131

investe sia il contenuto sia il metodo del discorso teologico inteso in senso tradizionale¹⁰¹.

Anche Biasutti, dunque, sostiene la tesi qui presentata del cambiamento formale e contenutistico, operando una distinzione a livelli tra teologia tradizionale della *Revelatio*, teologia hegeliana della *Offenbarung* e filosofia atea vera e propria. Ci si può chiedere, tuttavia, alla luce delle numerose critiche all'impostazione teologica che hanno connotato questa forma della *Offenbarung* (umanista, necessaria, non trascendente, storica e via dicendo), ma soprattutto in merito alla stessa questione spinoziana che vede una sostanziosa quantità di interpreti chiamare in causa l'ateismo, quanto infine si possa parlare ancora di teologia, riprendendo sostanzialmente il punto iniziale di questo capitolo riguardo al rapporto tra di essa e la filosofia. In questo senso, infatti, non dovrebbe forse stupire che i contemporanei di Spinoza lo accusassero di ateismo, dal momento che, nonostante le sue dichiarazioni e quelle dello stesso Hegel indichino nella direzione opposta, la concezione di Dio di entrambi è senza dubbio inconciliabile con la religione cristiana. Quando allora si dice che il contenuto è rimasto invariato bisogna fare attenzione, perché la "teologia speculativa" di Hegel, così come la posizione controversa di Spinoza, finiscono per avvicinarsi per molti aspetti al tanto temuto ateismo, o quanto meno a una forma di "teologia atea":

In conclusione: se, per non voler considerare Spinoza ateo, si accettasse la concezione dell'ateismo che egli propone, si sarà poi costretti ad ateizzare – per così dire – quasi tutto il pensiero teologico a lui precedente e contemporaneo. Perché di fatto, per Spinoza, sono atei tutti coloro che non sono spinozisti, o almeno tutti coloro che negano la necessità assoluta degli eventi e ammettono miracoli o interventi provvidenziali di Dio nel mondo. Se invece si accetta la concezione dell'ateismo dominante in tutta l'epoca moderna (puntualmente e spontaneamente adottata anche da Velthuysen nella sua lettera) è del tutto ovvio che Spinoza si merita ampiamente la qualifica di ateo¹⁰².

¹⁰¹ Ivi, 138

¹⁰² G. Mori, *L'ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d'Holbach*, Carocci, Roma 2016, p.42

Dobbiamo davvero, in sostanza, considerare atei tutti i pensatori cristiani precedenti a Spinoza, accettando solo la sua teologia (e di conseguenza quella di Hegel) come vera fede cristiana? O non sarà forse il contrario? Una volta traslato il significato della proposizione hegeliana “solo Dio è”, dimostrando quindi la natura non autologica dell’Assoluto, che inverte le finitezze invece di sopprimerle, cosa ci impedisce di chiamare ateo un pensatore come Hegel? La sua teologia della *Offenbarung*, nella misura in cui l’oggetto indagato ha natura quasi esclusivamente secolare, sembra davvero risolversi infine in una filosofia irreligiosa: è un sapere accessibile agli uomini, logico e necessario, una “scienza rigorosa”, come direbbe lo Hegel della *Fenomenologia*. Sempre come avveniva in Spinoza, tuttavia, sussiste un’unica invalicabile ragione per cui il sistema hegeliano rimane definibile attraverso categorie teologiche, ovvero l’unità di quel principio assoluto che è al centro delle loro filosofie. E’ la pretesa di risolvere e comprendere l’interezza del reale in un ordine definito ad inserire Hegel nella storia del pensiero metafisico: il suo Assoluto, pur essendo logico e immanente al finito, rappresenta ugualmente quello sforzo di fondare una verità onnicomprensiva che verrà abbandonato in epoca contemporanea. Tale verità è ancora da intendersi vicina alla riflessione su Dio che aveva caratterizzato tutta la filosofia precedente, rendendo il pensiero di Hegel in una certa misura sempre una forma di teologia. Nonostante la conferma del ruolo innegabilmente determinante dell’uomo e della sua natura razionale, l’identità tra infinito e finito che precedentemente avevamo mostrato come troppo sbilanciata a favore del primo, non può neanche considerarsi risolta completamente nel secondo. Divino e umano, idea e natura, sono uguali ma anche separati, altrimenti non potrebbe istituirsi quel movimento dialettico che rende la loro identità concreta e in sé e per sé. Effettivamente l’infinito, pur trovando la propria dimora all’interno della finitezza, eccede in una certa misura l’uomo finito, che di fatto continua ad essere mortale e limitato. Quell’eccedenza costituisce la struttura della realtà all’interno della quale l’uomo è certamente ricompreso ed elevato all’eternità, ma sempre in relazione ad un orizzonte olistico, onnicomprensivo. Che la presenza di un principio assoluto possa denotare una filosofia come teologia si spiega, dunque, con la pretesa squisitamente metafisica di fondare la Verità per antonomasia. A questo carattere di absolutezza e di sostanziale riproposizione della teologia fanno riferimento le celebri critiche della sinistra hegeliana, che non mettono in dubbio il rivoluzionario cambiamento, definito in questa sede come secolarizzazione, apportato da Hegel in ambito religioso, ma biasimano al contrario tale residuo teologico di matrice assolutista presente nella teologia hegeliana

della *Offenbarung*. Accusando Hegel di mediare la religione con la filosofia per poi riconfermarla nuovamente, Feuerbach e il resto dei giovani hegeliani compiono il passo definitivo verso l'ateismo, al quale tuttavia furono indubbiamente aperte le porte da questa secolarizzazione umanista operata da Hegel tra le diverse forme di teologia. Tale operazione risulta, come cercheremo di dimostrare, molto più potente di quanto questi ultimi le diedero credito, alle volte proprio in virtù di quell'identità assoluta di essere e pensiero che la contemporaneità ha abbandonato.

3. *L'interpretazione ateo-umanista*

Il significato della natura si ha là soltanto dove essa termina, tu trovi il significato della vita solo quando sei sopra e fuori della vita stessa, e astrai da essa; comprendi il senso dell'enigma solo quando l'hai risolto, e il significato dell'immagine solo quando la distruggi come immagine: quando sai cosa vuole esprimere una immagine, non ne hai più bisogno; ma, insieme, il significato di una cosa ne è l'inizio e la fine: se è vero che essa torna a dissolversi e ad annullarsi nel significato, è vero anche che è venuta ed è derivata da esso, che ne può esser considerato sia la fine che l'inizio.

L. Feuerbach, *Pensieri sulla morte e l'immortalità* in *Opere*, Laterza, Bari 1965, p.33

Abbiamo indagato le due interpretazioni di carattere genericamente teologico, dividendole in un filone mistico, utile a mettere in luce alcune istanze del pensiero hegeliano ma insostenibile a livello interpretativo, e in un filone più propriamente teologico-cristiano, la posizione sostenuta dalla destra hegeliana che abbiamo cercato di criticare con gli argomenti già impliciti nella prima parte della tesi. Al termine di quest'analisi abbiamo poi specificato la vera natura della filosofia della religione di Hegel, nominandola teologia della *Offenbarung*. A partire da quest'ultimo risultato, concludiamo ora con l'interpretazione che abbiamo qui definito "ateo-umanista" e che fa capo alla scuola dei cosiddetti "giovani hegeliani". Questi ultimi sono stati responsabili di una lettura estremamente rivoluzionaria della filosofia di Hegel, che ha portato negli anni successivi alla sua morte agli esiti dell'ateismo marxista e della religione dell'Uomo feuerbachiana. Con ciò si intende che nella famosa identità uomo-Dio, invece di propendere verso una teologia del "solo Dio è", l'accento viene spostato sul lato umano e finito del binomio, portando a compimento quella secolarizzazione che abbiamo cercato di ricostruire attraverso tutta l'opera di Hegel. Possiamo affermare, infatti, che la sinistra hegeliana ha inaugurato quella forma di "umanismo" che questa tesi si propone di sostenere, trascinando la figura trascendente e metafisica del Dio cristiano all'interno dell'autocoscienza individuale. Allo stesso tempo, tuttavia, come si ricorderà, abbiamo specificato che la posizione di Hegel non si può identificare con un totale ateismo di stampo antropocentrico, poiché, in qualità di pensatore dell'assoluto, egli concepisce ancora un universale necessario e onnicomprensivo che spiega l'intera realtà, dagli uomini alla semplice natura. In poche battute, questo è il cuore della sua teologia

speculativa, che abbiamo denominato della *Offenbarung* per indicare la totale trasparenza e conoscibilità dell'oggetto della scienza. In virtù di questo punto di vista si cercherà alla fine del capitolo di rivalutare le posizioni più criticate dell'idealismo hegeliano contro la stessa scuola di sinistra, che soprattutto nella seconda fase del suo sviluppo ha violentemente attaccato la pretesa metafisica del maestro. Facendo leva sul peso di una verità oggettiva, si indicheranno i pericoli di un'interpretazione eccessivamente antropocentrica del rapporto uomo-Dio come quella di Feuerbach, cercando di presentare infine un umanismo che sia altrettanto secolare, ma anche "razionale", fondato su un ordine che gli dia una giustificazione non esclusivamente soggettivistica. La deriva completamente atea, tuttavia, non è la sola posizione della sinistra: essa, infatti, può essere considerata il risultato di un lavoro complesso e diversificato svoltosi all'interno della scuola dei giovani hegeliani a partire dalle prime pubblicazioni successive alla morte del maestro nel 1831. Nella storia della scuola possiamo individuare una fase anteriore in cui la presenza dell'impostazione hegeliana è più solida e riconoscibile, l'opera di Strauss, del giovane Bauer e di un primo Feuerbach, ed una fase invece di definitivo distacco, caratterizzata dalla produzione più matura di questi due ultimi pensatori e ovviamente dall'inizio di quella marxista. Generalmente possiamo affermare con certezza, tuttavia, che Hegel, in un modo o nell'altro, ha sempre svolto il ruolo di guida e spinta propulsiva all'elaborazione di tutte queste posizioni più o meno atee. Questa tesi ha cercato di mettere in luce proprio il legame che intercorre tra la sua rivoluzionaria concezione della teologia e il resto del pensiero contemporaneo, debitore della sua secolarizzazione dell'impostazione giudaico-cristiana e della sua conseguente rivalutazione dell'individuo umano. Anche Gianfranco Morra, nel suo libro sul marxismo e la religione, considera Hegel l'anticipatore della "morte di Dio":

L'ateismo esplicito di Feuerbach non è solo il figlio della pseudo-religione hegeliana, ma anche la sua demistificazione; e l'umanesimo assoluto di Marx rappresenta la semplificazione e chiarificazione della "assenza di Dio" (Gotteslosigkeit) hegeliana. La lettura della Filosofia della religione riesce a convincere che Hegel è il presupposto, più o meno confessato, di molte forme di ateismo contemporaneo. Tanto che stupisce fortemente come anche alcuni teologi "cattolici" abbiano cercato di accogliere motivi hegeliani per un "aggiornamento" della loro teologia. [...] L'unità di teologia e antropologia, che costituirà il leit-motiv di Feuerbach, prima di essere nei teologi della "svolta

antropologica”, è già in Hegel; prima di trovare una divulgazione industrial-popolare nei “teologi radicali”, il motivo della “secolarizzazione”, per cui la “morte di Dio impegna l’uomo nella storia per la realizzazione del “regno di Dio”, è già in Hegel¹⁰³.

Morra usa il termine “secolarizzazione” per indicare lo stesso fenomeno che abbiamo qui presentato nel cambiamento formale e contenutistico avvenuto tra religione e filosofia, ponendo tale fenomeno, sempre come si è cercato di dimostrare, nell’opera di uno Hegel assolutamente inconciliabile con “l’aggiornamento della teologia”. Collegandolo poi al resto della storia della sinistra hegeliana, traccia una linea diretta con l’ateismo e l’antropologia. Vediamo in dettaglio come si è svolta questa vicenda.

3.1 David F. Strauss

Iniziamo con un autore che tradizionalmente si fa risalire all’origine della divisione della scuola hegeliana, poiché fu il primo ad utilizzare le diciture di “sinistra” e “destra” rifacendosi al parlamento francese. David F. Strauss, infatti, diede nome e forma alla disputa tra i discepoli di Hegel in seguito alle polemiche suscitate dalla sua opera del 1835, *La vita di Gesù*, che ci accingeremo qui ad analizzare. Intanto possiamo introdurre generalmente la sua figura e il suo pensiero facendo accenno a qualche dettaglio biografico. Strauss era originario del Württemberg come Hegel e sempre come il maestro frequentò lo *Stift* protestante di Tubinga. Il fatto che credesse fermamente nell’opera portata avanti da Hegel consistente nella concettualizzazione della religione e nell’immanentizzazione del divino nell’uomo, andò apparentemente a scontrarsi con il suo ufficio religioso, iniziato nel 1830 in un paesino della Svevia. E’ qui che la biografia si intreccia con il pensiero filosofico, poiché da questa tensione personale Strauss uscirà in maniera estremamente hegeliana. Egli si appoggia, ovvero, alla teoria della “doppia verità”, sostenendo che religione cristiana e filosofia esprimono il vero secondo linguaggi diversi, l’uno più immaginifico l’altro come verità autenticamente dispiegata. E’ facile riconoscere in questo atteggiamento la secolarizzazione formale della rappresentazione religiosa che Hegel mette in atto a partire dalla *Fenomenologia* per promuovere la verità

¹⁰³ G. Morra, *Marxismo e religione*, Rusconi, Milano 1976, pp.25-27

concettuale della filosofia. Geymonat si domanda giustamente se nei racconti evangelici dei miracoli si debba interpretare questi ultimi come rappresentazione della superiorità dello Spirito sulla materia o “intendere che effettivamente l’acqua venne tramutata in vino, i pani e i pesci vennero moltiplicati, i ciechi, gli storpi e i lebbrosi vennero guariti”¹⁰⁴. Strauss risponderebbe, hegelianamente, che la narrazione è appunto una narrazione e per questo il vero filosofo deve abbandonare il dominio della religione. Ancora di più, egli arriva a definire il Vangelo, così come l’intera scrittura, un mito, un racconto che non deve essere considerato l’espressione di un fatto, ma la semplice rappresentazione di un’idea. Senza fare violenza alla religione come era accaduto in precedenza con la critica illuministica, Strauss adotta il metodo del maestro e prosegue la trasformazione del cristianesimo in concetto filosofico:

Non è da credere che Strauss voglia spazzar via dalla sua epoca la religione cristiana. Egli la riduce a mito, è vero, ma per lui questo mito resta pur sempre una rappresentazione immaginifica della verità filosofica. Strauss resta quindi fedele all’impostazione hegeliana per due aspetti: sia perché il suo metodo euristico è basato sulla dialettica fenomenologica, sia perché egli cerca sempre ancora una conciliazione tra filosofia e religione, pur insistendo nella subordinazione della seconda alla prima. E’ tuttavia hegeliano di sinistra per quella che vedremo essere la peculiarità del suo metodo: che egli non tenta una deduzione aprioristica dei Vangeli dal concetto filosofico, come farà invece la destra hegeliana. Il metodo hegeliano non viene usato da Strauss come metodo deduttivo, bensì come metodo critico per distinguere radicalmente la religione dalla filosofia, la rappresentazione dal concetto, pur riservandosi egli poi, hegelianamente ancora, di ricercare una mediazione, un modus vivendi tra questi due campi. In questo uso antideduttivistico del metodo hegeliano, è chiaramente presente l’influenza delle letture illuministiche del giovane teologo¹⁰⁵.

Ed effettivamente, se violenza non c’era stata, Strauss riprende comunque un lato molto importante dell’atteggiamento illuministico, ovvero l’approccio “storico” al tema e alle

¹⁰⁴ L. Geymonat, *La critica religiosa e la scissione nella scuola hegeliana* in *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Utet, Torino 1981, p.26

¹⁰⁵ M. Cascio, *Introduzione a D.F. Strauss, Vita di Gesù. La passione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, p.XXIV

narrazioni delle scritture. Si ritiene, infatti, che egli utilizzi nella sua indagine una doppia metodologia: la prima operazione tende ad appurare se un racconto evangelico è storico o meno e si concentra sulla ricostruzione dei fatti narrati come riportati dalle diverse fonti (gli evangelisti); la seconda, invece, si occupa di identificare il mito, e quindi il nucleo concettuale, nascosto in queste narrazioni. La *Vita di Gesù*, che ora esamineremo, si basa su queste due forme interpretative principali, entrambe portate avanti in un lavoro di esegesi smisurato. Per quanto riguarda il metodo storico-critico, ereditato da Strauss dall'approccio più illuministico, possiamo subito rilevare come Hegel si distaccherebbe da un simile approccio analitico. Abbiamo già messo in luce, infatti, il suo disprezzo per quelle forme di teologia influenzate dall'Illuminismo che tendono a concentrarsi esclusivamente sulla cronaca degli eventi e la fatticità delle affermazioni degli evangelisti, ricercando il vero tramite semplici considerazioni storiche e naturalistiche. Egli definiva questi studiosi "commessi di una casa di commercio", poiché, come è noto, la sua attenzione non si rivolge alla mera attestazione sensibile delle verità del cristianesimo, ma alla logica dell'idea che lo anima. Hegel non ha interesse nel dichiarare impossibile da un punto di vista medico o biologico la resurrezione del corpo di Cristo e trova sterile e inconcludente il tentativo di farlo. Strauss, tuttavia, pur partendo da un'impostazione hegeliana, si impegna strenuamente in questa opera di ricostruzione storica per smascherare la miticità delle narrazioni evangeliche, spesso in contraddizione tra loro e con le scienze naturali. Egli analizza in questa maniera tutti gli eventi, in particolare quelli miracolosi, che caratterizzano la vita di Cristo, dalla gioventù alla crocifissione, i prodigi dopo la sua morte, la resurrezione e via dicendo. Interpellando tutte le voci che hanno descritto le vicende (Matteo, Marco, Luca, Giovanni, Paolo), Strauss scende in dettagli della narrazione apparentemente irrilevanti e trascurabili, come il numero di donne presenti al momento della resurrezione o la precisa divisione delle vesti di Cristo dopo la crocifissione. Tali dettagli, tuttavia, costituiscono la chiave di volta per rivelare l'inattendibilità storica delle fonti e persino l'impossibilità fisica dei miracoli. Prendiamo ad esempio la scena del colpo di lancia nel costato di Gesù: Giovanni narra che i soldati incaricati di attestare la morte di Cristo sulla croce gli procurarono una ferita sul fianco dalla quale uscì sangue e acqua. Da questo semplice resoconto Strauss trae una serie di innumerevoli controversie circa la parte del corpo colpita, lo strumento utilizzato, lo scopo, l'effetto. Perché gli altri autori del Vangelo non ne parlano? Gesù era davvero morto o semplicemente svenuto per le fatiche e le torture subite? E sulla scia di quest'ultima inquisizione di carattere medico, come spiegare la presenza di sangue e

acqua? Strauss arriva a considerare le conoscenze anatomiche dell'epoca per spiegare come da un cadavere non solo non può scorrere acqua, ma neanche sangue fluido. In queste speculazioni eccessivamente minuziose, Hegel, come si diceva, non si intrattiene, poiché ritiene che la reale veridicità da attestare o meno sia quella concettuale. A proposito del "miracolo medico" del colpo di lancia egli avrebbe semplicemente spiegato che la vicenda altro non è che una rappresentazione sensibile dell'eccezionalità del Figlio di Dio, ovvero l'attestazione dell'importanza fondamentale di un individuo in cui divino e umano coincidono. Ma in Strauss è presente anche questo lato, il secondo tipo di metodologia che abbiamo già parzialmente delineato quando facevamo riferimento al suo hegeliano modo di concepire rappresentazione immaginifica e concetto vero e proprio. Nella "Dissertazione finale" della *Vita di Gesù*, Strauss afferma che dopo aver portato a termine la critica sulla storia di Cristo, arriva il momento di "riedificare" la religione a livello filosofico, di intraprendere dunque la conciliazione hegeliana di fede e sapere sviluppando il terreno del concetto invece di quello della rappresentazione. Egli, inoltre, ammette che il ruolo del critico, pur sembrando estraneo a questa operazione di rivalutazione di ciò che ha egli stesso distrutto, è al contrario fortemente legato alla sintesi finale. Vale la pena di riportare le sue parole, che a mio parere rappresentano il cuore della mediazione hegeliana, una pratica intrinseca all'oggetto criticato, e per questo da esso "accettata", che si traduce dunque in una dichiarazione di profonda onestà ermeneutica:

Anche se non adeguatamente sviluppato, il dubbio è intrinseco a ogni credenza che non si sia sviluppata ancora come scienza; il cristiano più credente conserva in sé pur sempre la critica, un deposito latente dell'incredulità, o meglio germe negativo del sapere, e solo dalla soppressione di tale germe [dalla negazione della negazione] rinasce, in sostanza, una credenza rivificata. Così come il credente è in sé scettico o critico, così il critico è in sé credente. E si distingue sia dal teologo naturalista che dal libero pensatore – che tanto ha caratterizzato il diciannovesimo secolo rispetto ai secoli precedenti – avendo il massimo riguardo per ogni religione, specialmente per il Cristianesimo che avverte identico alle più sublimi verità filosofiche¹⁰⁶.

¹⁰⁶ D.F. Strauss, *Vita di Gesù. La passione*, op. cit., pp.97-98

Fede e sapere. O meglio fede spiegata dal sapere, che per questo motivo risulta trasformata anche nella sua essenza più intima: non più misterica, dogmatica o positiva, ma razionale e vera nel senso più letterale della parola. Nella “Dissertazione finale” Strauss continua mostrando una sostanziale comunanza d’intenti con la trattazione hegeliana della cristologia: Gesù è quel simbolo che ci ha permesso, attraverso la sua natura sensibile, di intuire l’identità dell’uomo con il divino, invitandoci a partecipare del regno del Padre e della sua beatitudine eterna. Questa identità, dice Strauss, ha costituito un problema di carattere dottrinale e teologico sin dai primi concili ecumenici, nei quali si è discusso di interpretazioni trinitarie più o meno eretiche per secoli. Persino in tempi moderni la conciliazione appariva fuori portata: i luterani e la teologia del sentimento di Schleiermacher da una parte, i razionalisti dall’altra, non riuscivano a concepire il dualismo in maniera unitaria, poiché, dirà Hegel, entrambi affetti da un modo intellettuale e dunque unilaterale di ragionare. Anche qui, secondo Strauss, la problematica irrisolta è quella che vede sbilanciato il rapporto tra “scienza” e “fede”: in Schleiermacher troppa interiorità e idealità, nei razionalisti troppo atteggiamento anti-teologico. Riformulando la questione in maniera diversa, esiste una tensione tra il lato storico e quello ideale della vita e della natura di Cristo, che tende a cancellare il primo in favore del secondo: si promuove cioè un’idealizzazione del suo personaggio che risulta così un semplice simbolo di perfezione morale, strada percorsa ed estremizzata da Kant. Ma, come dice Strauss, “questa idea della perfezione morale non ha autore l’uomo, ha preso posto in lui senza che fosse chiaro come”¹⁰⁷. Dov’è l’oggettività che dà conferma alla certezza interiore? Dalla sua risposta, Strauss si dichiara già hegeliano prima di procedere all’esposizione vera e propria della “Cristologia speculativa”, la forma concettuale di lettura del cristianesimo che sola sarà in grado di conciliare le opposizioni umano/divino, scienza/fede, storia/idea:

Un punto di vista [quello di Schleiermacher, Kant, ecc...] giudicato insufficiente non solo dalla fede ma anche dalla scienza, che ha riconosciuto che ridurre le idee ad una semplice possibilità alla quale poi non corrisponda necessariamente alcuna attualità reale, è, di fatto, un sopprimerle, così come render finito l’Infinito, il fare ciò che rimane sempre al di là del finito. Essa ha compreso che l’Infinito esiste nell’alternata produzione e soppressione delle esistenze finite; che l’idea si

¹⁰⁷ *Ivi*, p.122

*realizza nella totalità delle sue manifestazioni; che nulla può nascere che non esista già in sé; e che questo è vero anche per l'uomo: nessuna associazione con Dio è possibile, nessuna riconciliazione se non in quanto questa associazione e questa riconciliazione siano, in sé, già avvenute*¹⁰⁸.

E già avvenute sono, effettivamente, in quell'Assoluto presente *ab origine* nelle finitezze e allo stesso tempo dispiegantesi nella loro storia, attraverso il divenire, la nascita e la morte. E' Hegel che pronuncia la parola ultima sul dilemma teologico. La sua dialettica, protagonista della sua teologia della *Offenbarung*, è ciò che permette di riunire la natura infinita di Dio e quella finita dell'uomo come parti di una stessa struttura eternamente mediata. Strauss asseconda quel movimento spirituale che abbiamo ampiamente esposto in sedi precedenti e che è infine responsabile del crollo della teologia giudaico-cristiana.

*Questa è la chiave di volta di tutta la Cristologia. Il soggetto dei predicati che la Chiesa assegna a Cristo è non un individuo ma una idea: una idea reale e non l'idea senza realtà di Kant. Se la proprietà e le funzioni che la Chiesa attribuisce al Cristo noi le attribuiamo all'idea di specie vengono meno tutte le contraddizioni. L'umanità è la riunione delle due nature: è il Dio fatto uomo, cioè lo Spirito infinito che si è alienato da sé fino alla natura finita, ed è lo Spirito finito che solo può ritornare alla sua infinità*¹⁰⁹.

Ecco lo svelamento della rivoluzione teologica iniziata da Hegel e portata avanti dai suoi successori: l'umanismo. Una secolarizzazione, dunque, di forma, come si osservava all'inizio nei riguardi di mito e immagine, e di contenuto, che da Strauss non viene esplicitamente nominato ma è comunque un elemento di chiara centralità nel cambiamento a cui abbiamo assistito. Tale modifica contenutistica verrà messa in luce con più veemenza da altri continuatori della teologia speculativa di Hegel, come Bauer e Feuerbach, che seguiranno nell'analisi di questo capitolo.

¹⁰⁸ *Ivi*, p.126

¹⁰⁹ *Ivi*, p.131

3.2 Bruno Bauer

“Bauer ardente di rabbia salta di stella in stella, e la sua mano agita come clava la *Posaune*”¹¹⁰. Con queste parole Engels descrive il personaggio e l’opera controversa di uno dei più fervidi sostenitori dell’interpretazione atea di Hegel, il giovane hegeliano Bruno Bauer. La *Posaune*, ovvero *La tromba dell’ultimo giudizio contro Hegel ateo e anticristo*, è un pamphlet che Bauer scrive nel 1841 per radicalizzare le posizioni di Hegel. Presentando se stesso e la sinistra hegeliana come veri eredi della filosofia del maestro, egli spinge quest’ultimo verso un ateismo rivoluzionario che aprirà la strada a Marx e alla sua critica della religione. La tecnica e i contenuti con cui Bauer si impegna a rendere il sistema hegeliano una “macchina infernale che deve far saltare per aria lo Stato cristiano”¹¹¹ sono oltremodo provocatori. Non a caso, il saggio suscitò una serie di profonde polemiche, tanto che il filosofo fu allontanato dall’università pur avendo mantenuto l’anonimato. Egli si finge un pietista cristiano indignato per la “diabolica” interpretazione della religione che Hegel, un vero e proprio anticristo moderno, ha veicolato attraverso la sua opera. Nel criticare passo per passo i punti salienti della filosofia della religione del maestro, citando in continuazione le Scritture, Bauer ovviamente non fa altro che sostenere quelle stesse tesi. Una falsificazione, dunque, di carattere quasi parodistico, che vede Bauer prendere le vesti del più radicale dei teologi cristiani per additare di ateismo tutte quelle trasformazioni “secolarizzanti” che abbiamo messo in luce nell’analisi del pensiero hegeliano. Tale falsificazione investe a tratti persino quest’ultimo, dal momento che l’operazione di Bauer rende Hegel molto più rivoluzionario di quanto egli fu effettivamente: esagerando le sue affermazioni contro la teologia e la religione, il giovane hegeliano intende portare avanti, al di là di Hegel, le sue particolari idee di “evangelista dell’ateismo”. Bauer, infatti, viene ritenuto il primo teorico della morte di Dio, il quale è esistito e ha cessato di esistere perché la filosofia di Hegel lo ha ormai risolto nell’autocoscienza umana. Riportati nell’immanenza dalla loro estraneazione trascendente, Dio e il potere statale sono per Bauer appannaggio dell’essere umano, che finalmente può uscire dalla condizione infelice della religione. Se queste tesi sfoceranno poi in una distruzione totale della metafisica delle verità assolute,

¹¹⁰ F. Engels, *Opere. Vol.2*, Editori Riunti, Roma 1975, pp.310-343

¹¹¹ B. Bauer, *La tromba dell’ultimo giudizio contro Hegel ateo e anticristo. Un ultimatum*, Edizioni Immanenza, Napoli 2014, p.27

risultato non presente in Hegel, ciò non toglie tuttavia che la *Posaune* sia eccezionalmente utile a mettere in luce, attraverso il suo metodo ironico, le trasformazioni di contenuto (e non solo di forma) che Hegel ha effettivamente operato nella sua secolarizzazione. Come vedremo, infatti, Bauer insiste proprio su quel carattere umanista/antropologico dell'identità uomo-Dio che è frutto dell'immanentizzazione del Dio della vecchia metafisica all'interno dell'autocoscienza individuale. Innanzitutto egli mette in guardia il cristianesimo contro quell'Anticristo con "più corna della Bestia dell'Apocalisse", che ingannando il mondo intero ha nascosto dietro il suo apparente rispetto per la religione un messaggio sacrilego di completa dissoluzione: "ma veleno di vipera era sotto le loro labbra" (*Salmi*, 140, 4). Tutti gli interpreti, infatti, hanno alimentato in un modo o nell'altro la trappola maligna del maestro: la sinistra ha sostenuto di partire da presupposti diversi, che diversi non erano poiché Hegel promuoveva l'ateismo quanto i giovani hegeliani, i quali probabilmente cercavano astutamente di "tenere lontana la loro [degli avversari] scure dalle radici dell'albero"¹¹²; la destra, che si presentava come la reale continuatrice del cristianesimo di Hegel, ha completamente frainteso le intenzioni di quest'ultimo, proponendo una dottrina che non poteva essere più contrapposta al suo ateismo; anche Schleiermacher e la filosofia "positiva" di Fichte, pur tentando di combattere i panteismi, hanno in misura diversa fallito nella guerra. In quest'ultimo caso, come anche negli altri, Bauer, sempre ironizzando, si rifà al dogmatismo più ferreo della tradizione religiosa e rimprovera l'utilizzo della filosofia: non si può salvare la santità di una dottrina con lo stesso veleno che l'ha infettata, lasciar "fornicare" Cristo con Belial; non è possibile utilizzare la speculazione filosofica, per quanto ridotta al minimo, per giustificare la verità cristiana, che necessita solo di pietismo e fede. Fichte, Weisse, ma anche Schleiermacher e la sua scuola teologica "si scagliano contro il demonio nei sistemi altrui, e lo rialzano nei loro"¹¹³, gli uni perché vogliono un Dio che è processo laddove in esso invece "non c'è alcun mutamento, né alternanza di luce e tenebra" (Giacomo, 1, 17), gli altri perché non volendo filosofare per attenersi alla teologia hanno finito per non fare entrambe le cose. Questi ultimi e la destra hegeliana hanno lasciato che un giovane

¹¹² "La banda dei giovani hegeliani vorrebbe darci a intendere che Hegel si è sprofondato nella contemplazione della teoria e non ha pensato a portarla fino alla prassi. Come se Hegel non avesse attaccato la religione con smania infernale, come se non fosse andato dritto alla prassi più pericolosa, la distruzione dell'ordine civile. La sua teoria era in sé stessa la prassi più vasta e distruttiva. Essa era la rivoluzione stessa". *Ivi*, p.80

¹¹³ *Ivi*, p.31

hegeliano (Bauer parla di se stesso) affermasse sulla scia del maestro che lo Stato deve sostituire quella trascendenza fantoccia formulata dal cristianesimo. Essi hanno permesso, in sostanza, che la secolarizzazione di Hegel avvenisse. Terminata questa introduzione sulla problematica principale dell'invettiva, Bauer passa nel vivo della questione, ovvero all'analisi della filosofia apparentemente "maledetta" del sistema hegeliano.

Oh, i poveri ed infelici uomini che si sono lasciati ingannare quando gli fu mormorato da Hegel: "l'oggetto della religione, come della filosofia, è l'eterna verità nella sua oggettività, Dio e null'altro che Dio, la spiegazione di Dio"; i disgraziati ascoltavano volentieri che "religione e filosofia coincidono", e credevano di conservare il loro Dio, quando ascoltavano, annuendo, che la religione è "l'autocoscienza dello spirito assoluto", cioè quella autocoscienza nella quale lo spirito divino si sa presente nei santi e nei credenti ed essi si sanno accolti da Dio e nella grazia di Dio¹¹⁴.

Si è parlato a lungo in questa tesi della questione formale e contenutistica, sostenendo un cambiamento di entrambe le sfere nonostante le affermazioni di Hegel in merito al contenuto. Bauer sembra dare conferma di questa lettura, quando dipinge le affermazioni del maestro come menzogne che nascondono ben altra natura: come si è detto più volte, quel famoso contenuto che sarebbe dovuto rimanere invariato, fatta eccezione per la forma in cui è espresso, non sembra più coincidere con Dio, ma con un principio completamente diverso. Bauer non può essere più esplicito quando scrive che "il sapere è libero, libera lo spirito, e le sue determinazioni trasformano il vecchio contenuto in una nuova forma, e quindi anche in nuovo contenuto, in leggi cioè della libertà e dell'autocoscienza"¹¹⁵. Sembra che egli stia qui smascherando quello stesso atteggiamento riconosciuto anche in Spinoza per il quale asserendo di essere cristiani e di aver conosciuto il vero Dio si propongono invece dottrine così contrapposte alla teologia corrente da risultare avvicinati all'ateismo. Esagerando come sempre, infatti, egli prosegue sentenziando che "questa filosofia non vuole nessun Dio e neppure idoli, come i pagani; essa vuole soltanto uomini, solo l'autocoscienza – tutto per lei è vanitosa

¹¹⁴ *Ivi*, p.53

¹¹⁵ *Ivi*, p.81

autocoscienza”¹¹⁶. A riprova di ciò, Bauer espone le principali critiche di Hegel alla teologia del sentimento dimostrando come la volontà di quest’ultimo di uscire dal solipsismo dell’interiorità soggettiva per porre una sostanza al di là di essa, un’apparente correzione sana e “cristiana” di un errore, fosse invece il perpetrarsi del maligno, la risoluzione ovvero dell’infinito nel finito, e dunque nell’individuo, che avviene tramite la dialettica. Hegel, “assassino di anime”, non ha fatto altro che cogliere la sostanza nella categoria del soggetto, affermando ciò che Bauer, rifacendosi a Goethe, chiama il “dominio di Tamerlano”. Egli parla poi a questo proposito dello spirito del mondo, il nemico “più astuto e infernale” che si manifesta nella storia non come entità sovramondana ma come vita dello spirito dell’uomo, “scavando dall’interno” il cristianesimo per produrne una nuova figura. In questa visione della storia si riconosce quella critica che avevamo evidenziato nel capitolo precedente a proposito dei rapporti tra logica e religione: la seconda è una fase, una “tappa”, del dispiegarsi della prima, che sotto la veste dello spirito del mondo abbandona la rappresentazione inadeguata del cristianesimo per addentrarsi nella filosofia. Bauer prosegue la sua finta critica facendo accenno anche all’interpretazione hegeliana della storia della filosofia: da Cartesio in poi, lodato per aver istituito una filosofia basata sulla ragione, tutti i filosofi sono più o meno criticati a seconda della loro considerazione di Dio, corretta se posta “in basso” come nel caso di Spinoza, biasimata invece se, come accade in Berkley e altri moderni, utilizzata per risolvere l’incoerenza del mondo finito¹¹⁷. La sua *Posaune* va poi a toccare gli elementi più antropologici della posizione di Hegel, specificando che grazie (o per colpa, se vogliamo mantenere intatta la finzione dell’accusa) a quest’ultimo l’uomo può smettere di proiettare all’esterno qualcosa che gli è interiore.

Secondo Hegel la conciliazione della religione con la ragione consiste nel riconoscere che non c’è nessun Dio e che l’io, nella religione, ha a che fare sempre e soltanto con se stesso, mentre, in quanto religioso, pensa di avere a che fare con un Dio vivente, personale. L’autocoscienza realizzata è quel trucco con cui l’io prima raddoppia, come in uno specchio, e poi, dopo aver considerato per millenni

¹¹⁶ *Ivi*, p.55

¹¹⁷ “Dio è per così dire il rigagnolo fangoso, in cui confluiscono tutte le contraddizioni”; G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, op. cit., p.472

*la sua immagine come Dio, giunge a rivelare che l'immagine riflessa nello specchio era lui stesso*¹¹⁸.

L'uomo cessa finalmente di essere prigioniero di una religione che, costringendolo a piegarsi a un'entità senza volto, frammenta la sua stessa essenza. Questa consapevolezza si traduce nella ricomprensione del male e del peccato che abbiamo già messo in luce e che tratteremo anche più avanti: "a che serve il tormento dei cristiani? Il male è necessario! L'uomo deve spogliarsi della sua innocenza! L'innocenza è solo degli animali!"¹¹⁹. Con queste parole, apparentemente molto aggressive, si fa riferimento alla liberazione da quei caratteri particolarmente opprimenti della morale cristiana che vedono nell'umanità il germe della malattia, quella privazione di bene che è dovuta alla sua separatezza dal creatore buono e "perfettissimo". Per quanto riguarda l'interpretazione delle Scritture, invece, anche Bauer conferma la tesi di Strauss che abbiamo qui presentato come secolarizzazione formale: Hegel stesso, dice Bauer, scrive che "il mito fa parte della pedagogia della specie umana; il concetto, quando è giunto alla maturità, non ha più bisogno di miti"¹²⁰. Ma proprio perché il mito è utile alla pedagogia, l'opinione di Hegel nei confronti della Chiesa e della cultura cristiana non è così negativa come Bauer vuole farci sembrare. Hegel, come abbiamo già evidenziato, ammette che un minimo di positività nell'insegnamento della dottrina sia necessaria affinché l'uomo possa poi riconoscere in queste immagini la verità concettuale che coincide con la sua autocoscienza. Tale forzatura operata da Bauer risponde a quell'esigenza che abbiamo sopra accennato di radicalizzare le posizioni hegeliane ed investe anche altre affermazioni presenti nella *Posaune*, come quelle riguardo all'amore per i francesi e per i greci di contro all'odio per i tedeschi e i latini. Nel voler esasperare lo spirito rivoluzionario e anti-cristiano di Hegel, Bauer si ferma in un certo senso al momento critico-negativo del suo pensiero, ignorando la conciliazione: con ciò si intende dire che la critica di Hegel alle ragioni della rivoluzione francese o all'universalità astratta della polis greca sono tralasciate, così come il suo tentativo di ricomprendere il cristianesimo "levandolo" all'interno della filosofia. Questo atteggiamento è sicuramente dovuto allo scopo personale di Bauer di indirizzare la sinistra hegeliana verso una certa posizione politica,

¹¹⁸ *Ivi*, p.139

¹¹⁹ *Ivi*, p.100

¹²⁰ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, op. cit., p.189

ma rivela anche l'inizio di quell'allontanamento dal maestro che verrà completato da Feuerbach e Bauer stesso poco più tardi. La sinistra hegeliana, infatti, nell'insistere sul lato umano e finito della dialettica uomo-Dio finirà per distruggere l'impianto ancora metafisico, e quindi teologico nel senso hegeliano che abbiamo qui specificato, sul quale Hegel aveva eretto la sua verità assoluta e oggettiva. Se questa sia stata un'evoluzione più o meno valida della filosofia hegeliana, verrà discusso al termine del capitolo. Intanto osserviamo come questo passaggio, che abbiamo identificato nelle due fasi di sviluppo principali della scuola dei giovani hegeliani, sia avvenuto all'interno dell'opera e della vita di uno dei suoi maggiori esponenti, Ludwig Feuerbach.

3.3 *Ludwig Feuerbach*

Gli interpreti sono abbastanza concordi nell'istituire una linea diretta che dalla "teologia mistificata" di Hegel arriva all'umanesimo ateo di Marx passando attraverso la riduzione antropologica di Feuerbach. In questa evoluzione dovrebbe manifestarsi il "disvelamento dell'ateismo implicito nella posizione hegeliana"¹²¹. Effettivamente Feuerbach, giovane hegeliano della Baviera, divenne famoso dopo la morte del maestro come continuatore del suo pensiero, soprattutto in maniera critica. Se è vero, infatti, che l'ateismo antropologico di Feuerbach prende le mosse dalla secolarizzazione hegeliana, è vero anche che egli si distaccò ben presto dalla filosofia di Hegel, segnando l'inizio di quella seconda fase del pensiero della sinistra hegeliana a cui si accennava in precedenza. Un parricidio, se possiamo così definirlo, commesso in favore di una considerazione della religione estremamente umana, molto più di quella di Hegel, che ancora manteneva un accento sull'Assoluto. La religione e il cristianesimo in particolare, come vedremo, non sono altro che una proiezione psicologica dell'uomo, che è la vera essenza della divinità, o meglio, tutto ciò che effettivamente esiste in questo rapporto. Nessun assoluto o nessun principio primo di carattere logico per il Feuerbach maturo, che tuttavia ripropone una forma di religione, proprio come Hegel aveva riproposto una forma di teologia. Feuerbach, dunque, può definirsi ateo e non ateo al contempo, in quanto la sua identità tra antropologia e teologia viaggia su due binari contrari: da una parte la religione viene criticata e assorbita all'interno dell'antropologia, dall'altra è quest'ultima a diventare una

¹²¹ G. Morra, *Marxismo e religione*, op. cit., p.34

nuova religione, innalzandosi al credo dell'Uomo. In questo, Feuerbach può essere considerato interprete di quell'atteggiamento hegeliano di critica "sana" che abbiamo cercato qui di promuovere contro le interpretazioni più aggressive della sua secolarizzazione. Ne *L'essenza del cristianesimo* Feuerbach scrive che tale "atteggiamento nei confronti della religione non è perciò esclusivamente negativo, ma critico; separiamo soltanto il vero dal falso – quantunque la verità sceverata da ciò che è falso sia indubbiamente sempre una verità nuova, essenzialmente diversa dall'antica"¹²². Oltre a riconoscere anche qui la nostra ipotesi di cambiamento di contenuto, si potrebbe aggiungere che sotto alcuni punti di vista Feuerbach, soprattutto all'inizio, non vuole essere un ateo "violento", di quegli atei, per intenderci, che Hegel criticava nell'*Enciclopedia*. Partiamo proprio da questo inizio più hegeliano della filosofia feuerbachiana, per arrivare poi alla seconda fase critica che abbiamo brevemente riassunto parlando di parricidio. Nei *Pensieri sulla morte e l'immortalità* Feuerbach ripercorre la storia della concezione dell'immortalità dell'individuo in relazione alla religione e alla trascendenza ultraterrena. In questa sua indagine egli si riconosce molto hegeliano non solo perché la sua lettura della storia del pensiero religioso ricorda quella del maestro, ma anche per le sue opinioni a proposito della morte e del rapporto tra umanità finita e infinito. Partendo dall'umanità greca e romana, in cui secondo Feuerbach era impossibile concepire un'anima extramondana poiché "il romano viveva soltanto in Roma"¹²³, si passa a una seconda fase, quella dell'epoca cristiano-cattolica del Medioevo, in cui la Chiesa costituisce la comunità dei fedeli, il regno spirituale della salvezza qui e ora. Di conseguenza il rapporto tra aldilà e aldilà risultava ancora indistinto e l'immortalità si presentava come semplice oggetto di dottrina nella forma della separazione tra paradiso e inferno, sfere morali del bene e del male. L'unico elemento che puntava verso un concetto di immortalità riferito all'individuo in quanto tale era la fede nella resurrezione dei corpi, che si concretizzerà poi nel principio cristiano di aldilà dell'anima con la terza fase del pensiero religioso, il protestantesimo. Feuerbach si pronuncia nei confronti della Riforma esattamente come faceva Hegel riguardo a Lutero e all'irrompere della soggettività moderna: il protestantesimo, così come la modernità, porta in primo piano la persona in quanto persona e quindi l'individualità del fedele, non più la collettività della Chiesa. Il punto centrale del cristianesimo per i protestanti è

¹²² L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1950, pp.109-110

¹²³ L. Feuerbach, *Pensieri sulla morte e l'immortalità* in *Opere*, op. cit., p.11

proprio Gesù Cristo nella sua unità con il padre, filosoficamente identificabile con la rilevanza dell'interiorità del soggetto. Anche Hegel considerava tutto ciò una fase fondamentale dell'evoluzione spirituale della storia, nella quale finalmente si evidenziava il ruolo dell'individuo in quanto tale. Feuerbach insiste già da queste prime pagine sul quel concetto di persona che sarà alla base della sua teologia antropologica, preannunciando come sin da subito il cristianesimo stesso contenesse un principio di ateismo, ovvero di religione umana: "il protestantesimo continuò a svolgersi fino al punto in cui centro degli individui non fu più la persona di Cristo, ma la persona come persona, e quindi ogni persona diventò il centro di se stessa, in lei e nella sua propria interiorità"¹²⁴. Sempre come Hegel, poi, egli sottolinea la parzialità di questa posizione, facendo riferimento alla proiezione extra-mondana che tale fase della cristianità ha prodotto tramite la sua concezione dell'immortalità. Il soggetto, infatti, convincendosi della primarietà della persona si accorge che l'individuo determinato, ontologicamente e moralmente limitato, non può esprimere tutta l'importanza di questa essenzialità. Per questo motivo esso considera la vita reale e finita una non-verità che ha bisogno di essere giustificata con l'esistenza di un mondo ultraterreno, un regno trascendente in cui raggiungere la vera pienezza spirituale. L'individuo, la realtà e l'essere scompaiono in favore di questo mondo futuro e in tal modo i protestanti perdono anche la stessa nozione di Dio. In questo, il riferimento a Hegel è evidente:

Essi dicono anche, naturalmente, che Iddio esiste, anzi, lo assicurano nel modo più solenne; garantiscono che l'essere di Dio è l'essere più certo che esista; ma l'essere è soltanto, per loro, una parola, un titolo; Dio esiste soltanto nella loro speranza, nella loro fede, nella loro rappresentazione, e ad esso si aggiunge soltanto un essere soggettivo, rappresentato. Se poi viene qualcuno che dice e dimostra loro che Iddio è reale, che l'essere di lui non è soltanto rappresentato e irreale, ma che la natura e la storia universale sono l'esistenza (certo, non l'essenza) di Dio, ecco che prendono costui, che crede in un Dio reale, per un ateo e per un naturalista, e proprio perché egli afferma che Iddio è¹²⁵.

¹²⁴ *Ivi*, p.16

¹²⁵ *Ivi*, p.20

Risuona chiaramente in queste parole la critica di Hegel alla cosiddetta teologia del sentimento. Feuerbach prosegue poi entrando nel vivo della questione, ovvero i rapporti tra finito e infinito che cerchiamo qui di leggere in favore dell'uomo, specificando che soltanto quando il finito e la morte verranno ricompresi nella loro totale realtà e autenticità, l'individuo potrà finalmente aspirare allo spirito infinito. In altre parole, soltanto attraverso quella mediazione carnale della finitezza che avviene tramite la morte e la negazione, l'uomo si eleva al divino, l'essere si riempie di spirito e diventa verità, concetto. Inizia a profilarsi quella rivalutazione del soggetto umano che in Hegel era inserita nella sua dialettica tra autocoscienza e oggetto di quest'ultima: Dio, in questa misura, viene a identificarsi come un "ritratto" dell'essenza dell'uomo, tanto che Feuerbach arriva a sostenere che l'unica reale differenza tra i due sia di carattere quantitativo. Tale identificazione, come si diceva, può avvenire solo attraverso la morte, la negazione determinata, che Feuerbach descrive, non a caso, in maniera estremamente concreta e "sensoria":

La morte che, una volta che la si sia conosciuta, irraggia nel profondo di ogni essenza e di ogni conoscenza, viene presa quasi come una morte superficiale ed esteriore, che deriva dal di fuori, nella necessità estrinseca di ogni essere determinato naturale, e che tocca soltanto la parte esterna dell'individuo: non viene colta come una negazione che sale dall'interno e che preme nel midollo e nel cuore; essa non è altro che uno schiaccianoci che spezza soltanto l'individuo, onde venga alla luce, per se stesso, il gheriglio polposo e saporito¹²⁶.

Dio, da parte sua, deve distinguersi nella natura, ricomprenderla come altro da sé in maniera intrinseca, e solo in questo modo, unendo dunque la persona all'essenza, si presenterà come vero Spirito. Paradossalmente la mera personalità coincide con la mancanza di anima. Feuerbach afferma infatti che soltanto chi è panteista può amare, perché solo in una simile concezione di Dio si può evadere dall'egoismo e dalla vanità del soggetto: "ogni spinta, ogni pressione, ogni urto è vivente *memento mori*, e l'intera natura è un cimitero della tua chiusa soggettività"¹²⁷. In questo riconoscimento dialettico tra finito e infinito, mortale e immortale, svanisce il problema dell'infinito che aveva tanto

¹²⁶ *Ivi*, p.24

¹²⁷ *Ivi*, p.29

tormentato filosofi e teologi: così come il non-essere viene prima del seme, la morte è l'*apriori* della vita e non solo il suo semplice proseguimento. In questo modo finito e infinito non sono separati, ma in scambio costante. Non c'è bisogno di concepire un'immortalità ultramondana o un ente trascendente in cui riporre le speranze dopo il dissolvimento del corpo mortale. La vita superiore è già questa vita e il corpo ultraterreno e già questo nostro corpo organico. In questa intera riconsiderazione dell'umanità e del finito l'influsso hegeliano è solido ed evidente, a maggior ragione perché Feuerbach, ancora nella prima fase della sinistra hegeliana, mantiene intatto quel concetto di Spirito che eccede, pur incarnandovisi, gli individui, presentandosi come l'Assoluto che giustifica l'impianto dialettico. Sostanzialmente Feuerbach è ancora teologo come lo era Hegel, in quella misura che abbiamo specificato alla fine del capitolo precedente: c'è in entrambi un principio primo che inserisce l'individuo in una storia razionalmente organizzata. Feuerbach, infatti, parla esplicitamente di un'autocoscienza spirituale che è sussistente ed autonoma in se stessa, il fondamento di tutte le individualità, che nei fatti non coincide con esse, prese isolatamente, ma con il pensiero in generale. Tale approccio sarà abbandonato nei tempi successivi, caratterizzati da un feroce distacco dalla filosofia hegeliana e dalla radicalizzazione definitiva dell'ateismo come religione dell'uomo. Già a partire dal 1839, infatti, Feuerbach scrive in *Per la critica della filosofia hegeliana* che non è possibile assumere come assoluto e definitivo un singolo sistema. Qualche anno dopo egli prosegue la sua riduzione della teologia all'antropologia ne *L'essenza del cristianesimo*, in cui il focus della questione risulta l'uomo e ciò che abbiamo definito la sua proiezione psicologica: Dio non è altro che uno specchio in cui vengono riflesse in maniera amplificata le caratteristiche dell'uomo e dunque di fatto non esiste come ente altro rispetto a noi. Esso è una semplice soddisfazione illusoria che aiuta l'umanità a fare i conti con la propria finitezza. Smette dunque di essere la veste di un assoluto, lo Spirito hegeliano, che pur manifestandosi nelle singole individualità è comunque una struttura logica universale. Quando Feuerbach afferma ora che l'essenza umana è identica a quella divina intende promuovere una religione dell'uomo in cui il principio primo, ancora in un certo senso teologico, che Hegel aveva mantenuto, scompare in un totale materialismo. Sarà poi nei *Principi della filosofia dell'avvenire*, opera del 1843, che Feuerbach farà definitivamente i conti con il maestro, inserendosi a pieno titolo in quella fase della sinistra hegeliana che divenne critica dell'idealismo e della teologia speculativa. Nella prefazione alla prima edizione, egli scrive, per l'appunto, che "l'obiettivo di questi *Principi* è stato di dedurre la necessità di una filosofia dell'uomo, e cioè dell'antropologia,

dalla filosofia dell'assoluto, la teologia, e di costruire la critica della filosofia dell'uomo attraverso la critica della filosofia divina"¹²⁸. Egli definisce poi "filosofia speculativa" quell'approccio hegeliano al Dio della teologia classica che ha proceduto a razionalizzare quest'ultimo, dissolvendone i caratteri rappresentativi. In questo senso Feuerbach riprende l'operazione di "secolarizzazione" con cui Hegel ha svelato la vera essenza della divinità, ovvero la ragione. Gli attributi propri di Dio, infatti, sono gli stessi che connotano quest'ultima: l'illimitatezza, la necessità, l'assolutezza, l'eternità, l'universalità, l'autosufficienza, in una semplice espressione, sempre di matrice hegeliana, l'essere "in sé e per sé". L'identità tra uomo e Dio che il teismo sapeva solo rappresentare come affinità è stata resa davvero concreta dalla filosofia speculativa e dalla sua dialettica: "e che cos'è questo Dio della logica hegeliana se non il Dio del teismo che, venuto dalla nebbia di un'idea indefinita, arriva alla luce del pensiero definito? Il Dio del teismo che, per così dire, ha creato e ordinato ogni cosa secondo misura, numero e peso?"¹²⁹. Fin qui sembra che Feuerbach segua Hegel e quell'indirizzo umanista nascosto nel suo idealismo che abbiamo messo in luce all'interno di questa tesi, ma le intenzioni del filosofo bavarese sono ancora più audaci e mirano a dimostrare come persino la filosofia speculativa sia troppo poco antropologica. Egli, infatti, ritiene che il Dio dell'idealismo assoluto, avendo reso tutto oggetto di pensiero, abbia privato le cose della loro sensibilità, trasformandole in semplici momenti del suo unico movimento: "dunque, pensando gli oggetti, egli pensa solo se stesso, rimane cioè in un'unità ininterrotta con se stesso"¹³⁰. Feuerbach cerca sostanzialmente di denunciare il rischio già considerato nel capitolo precedente di una deriva monologica dell'assoluto hegeliano. Pur avendo superato la divaricazione del teismo tra essenza pensante ed essenza empirica, rendendo il Dio creatore il concetto della logica, la filosofia speculativa "è allo stesso tempo teismo e ateismo", poiché vuole tenere insieme, al pari del panteismo, un Dio materiale, e dunque non teologico, e una materia divina.

Dicendo quindi, come fa il panteista, che Dio, o l'ente assoluto o la verità e realtà assoluta – che è lo stesso – è un oggetto solo per e della ragione, allora dico che Dio è un ente razionale o un ente della ragione ed esprimo in tal modo

¹²⁸ L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, pp.15-16

¹²⁹ *Ivi*, p.24

¹³⁰ *Ivi*, p.27

indirettamente solo la realtà e la verità assoluta della ragione. Perciò è necessario che la ragione ritorni in sé, che rovesci questo auto-riconoscimento capovolto, che si dichiari direttamente verità assoluta, senza la mediazione di un altro oggetto, e che diventi il suo stesso oggetto in quanto verità assoluta. Il panteista dice la stessa cosa che dice l'idealista, tranne per il fatto che il panteista si esprime oggettivamente o realisticamente, mentre l'idealista si esprime soggettivamente o idealisticamente¹³¹.

Mettendo da parte le ragioni già parzialmente indagate per le quali si potrebbe contestare la definizione feuerbachiana di “idealismo panteistico” attribuita alla filosofia di Hegel, è chiaro come la modernità secondo Feuerbach abbia di certo dissolto e trasformato la teologia, ma ne abbia allo stesso tempo mantenuto il carattere assoluto: “per trasformare Dio in ragione, la ragione stessa ha dovuto assumere la qualità di essenza astratta e divina”¹³². Non a caso, abbiamo specificato che in Hegel non si può parlare di ateismo vero e proprio, o meglio di quella totale riduzione antropologica che si verifica qui nei *Principi*, ma di teologia della *Offenbarung*, una forma di umanismo ancora definibile in termini metafisici. All'interno di questa visione Feuerbach individua una sorta di penalizzazione del naturale, del materiale e del sensibile, sfere che devono costantemente essere negate e riassorbite nell'idealità. E' proprio nei confronti di questo trionfo del pensiero sull'essere che egli pronuncia la celebre sentenza sulla restaurazione hegeliana della teologia:

Dio è Dio solo perché supera e nega la materia, che è la negazione di Dio. E, secondo Hegel, solo la negazione della negazione è la vera affermazione. Alla fine, siamo di nuovo al punto di partenza – in seno alla teologia cristiana. In quello che è il principio più importante della filosofia hegeliana abbiamo già il principio e il risultato della sua filosofia della religione, e cioè che la filosofia non nega i dogmi della teologia ma li restaura e li media attraverso la negazione del razionalismo. Il segreto della dialettica di Hegel giace, in ultima analisi, sul fatto che essa nega la teologia con la filosofia e poi la filosofia con la teologia¹³³.

¹³¹ *Ivi*, p.37

¹³² *Ivi*, p.41

¹³³ *Ivi*, p.43

Un duro colpo per quell'interpretazione che vedeva in Hegel il congedo definitivo dalla teologia cristiana. Tuttavia è lo stesso Feuerbach ad ammettere poco più avanti che “il Dio restaurato a partire dalla sua negazione non è un vero Dio, ma piuttosto un Dio ateo, un Dio che si auto-contraddice”¹³⁴. Anche lui, dunque, vede una forma di teologia *sui generis* nella filosofia speculativa di Hegel, una “teologia atea”. Ma il fatto che sia ancora una teologia, come si diceva, induce Feuerbach a pensare che la logica, presa come struttura assoluta, faccia violenza all'uomo nella sua individualità: invece di pensare ciò che è nostro come nostro, lo attribuiamo a un “non-senso dell'assoluto”. In altre parole, la soggettività in Hegel non sarebbe vera soggettività, poiché risente di un “peso” a sé estrinseco. In questo consiste, secondo Feuerbach, l'identità tra pensiero ed essere dell'idealismo, un'astuta riproposizione del pensiero al di là dell'essere finito, tanto che il filosofo arriva ad affermare che l'argomento kantiano dei cento talleri fosse sostanzialmente giusto. Ne deriva che Hegel non è riuscito a superare realmente la famosa contraddizione tra pensiero ed essere che si era proposto di risolvere nella *Fenomenologia* e nella *Logica*: egli ha annullato il secondo all'interno del primo. Tale operazione, appunto, avviene proprio tramite la teologia, per la quale Dio risolve nella sua essenza concettuale il resto dell'esistenza. Feuerbach rende Hegel un monista, scontrandosi con alcune di quelle critiche che abbiamo già rivolto all'interpretazione teologica della sua filosofia riguardo al ruolo del finito all'interno della dialettica del sistema. Più avanti, nella sezione dedicata alle considerazioni critiche sull'ateismo della sinistra hegeliana, analizzeremo più a fondo la questione dei sensi e dell'umano, cercando di rovesciare l'assunto feuerbachiano per il quale nella filosofia hegeliana “anche l'uomo reale è diventato una mera astrazione senza carne e sangue, una figura allegorica dell'ente divino”¹³⁵. Concludendo prima questa parte dedicata all'esposizione del suo pensiero, possiamo dire che in linea con la sua riduzione antropologica, scevra di qualsiasi idealismo assoluto, anche il suo ateismo è un ateismo che vuole essere umanista, ovvero una nuova filosofia che sia reale, oggettiva e sensibile: “laddove la vecchia filosofia dichiarava che solo il razionale è il vero e il reale, la nuova filosofia, dall'altra parte, dichiara che solo l'umano è il vero e il reale, poiché solo l'umano è il razionale; l'uomo

¹³⁴ *Ivi*, p.44

¹³⁵ *Ivi*, p.57

è misura della ragione”¹³⁶. Il materialismo di Feuerbach è l’evidente punto di rottura con la filosofia di Hegel, ma anche il collante che lega l’ateismo qui delineato alla concezione storico-materialistica della religione che troverà fortuna nella filosofia di Marx. Il discorso va a spostarsi in questo caso verso un’altra vastissima area di studio, quella della filosofia socio-economica del filone marxista, che non considereremo ora per non allontanarci troppo dall’indagine di carattere teologico. Basti pensare che con Marx l’alienazione indagata da Feuerbach diviene una condizione economica e politica dalla quale l’uomo deve liberarsi. La religione, dunque, si presenta come una semplice sovrastruttura ideologica che riflette i principi di sfruttamento materiale della società borghese. Da qui le varie letture materialistiche dei Vangeli e la considerazione interamente storica della teologia e della storia del cristianesimo. Anche in questo caso, come per quello di Feuerbach, bisognerebbe considerare quanto sia stata corretta l’operazione di riduzionismo della teologia al materialismo socio-economico messa in atto dalla scuola marxista.

3.4 *Karl Löwith*

Prima di passare all’analisi critica dell’ateismo della sinistra hegeliana, consideriamo un ultimo autore, non canonicamente inserito all’interno di questa scuola, ma comunque fondamentale per ricostruirne la storia. Karl Löwith è stato uno storico della filosofia moderna e contemporanea grazie al quale ci pervengono oggi numerose riflessioni sulla sinistra hegeliana e sulle sue derive novecentesche. Nella sua opera del 1976, *Hegel e il cristianesimo*, egli riassume l’interpretazione ateo-umanista dei giovani hegeliani che abbiamo esposto in questo capitolo, confermando le nostre critiche alla teologia classica dal punto di vista della secolarizzazione di Hegel e proseguendo al contempo quell’accusa all’assolutismo hegeliano che era stata inaugurata da Feuerbach. Al “Dio ateo” di quest’ultimo, Löwith sostituisce la dicitura di “Dio dei filosofi”, una perfetta descrizione, che abbiamo per l’appunto utilizzato come titolo di questa tesi, di ciò che abbiamo finora considerato l’oggetto della teologia atipica, definita speculativa o della *Offenbarung*, proposta da Hegel e il suo sistema: “così il Dio di cui parla Hegel non è, per dirla con Pascal, il Dio di Abramo, di Isacco e Giacobbe, ma un *Dio dei filosofi*, la più alta idea

¹³⁶ *Ivi*, p.74

che come tale è la più alta realtà, spirito che si aliena e ritorna in sé dalla determinatezza del suo essere altro”¹³⁷. Questa è la grande peculiarità della cosiddetta “onto-teo-logica” di Hegel, una logica ontologica che ha concettualizzato la teologia producendone tanto una critica e un superamento quanto una giustificazione e una restaurazione. Löwith è in questo senso perfettamente in linea con le opinioni di Bauer, Feuerbach e Marx: Hegel modifica in maniera indubitabile la religione cristiana, spingendola verso l’ateismo umanista, ma allo stesso tempo genera una serie di mistificazioni derivanti dall’universalismo del suo sistema che mortificano la parte umana rispetto a quella divina. Per quanto riguarda il primo movimento, quello di secolarizzazione, Löwith riprende quella serie di concetti che abbiamo indagato anche nel capitolo precedente. Prima di tutto ci spiega, sulla scia di Strauss, come Hegel abbia cancellato il carattere positivo della religione cristiana, trasformando il Dio del Nuovo del Testamento, in particolare quello giovanneo, nel “regno degli spiriti” della *Fenomenologia*, lo stesso regno che diverrà poi in Marx il “regno della libertà senza Dio”. Soprattutto nelle sue opere giovanili, come abbiamo visto nella prima parte parlando della *Vita di Gesù*, Hegel si concentra sulla ricostruzione della metafisica divina, illustrando il processo di allontanamento dall’uomo attraverso il quale Dio si è imposto positivamente come essere sovrasensibile e “oltramondano”. In questa interpretazione dualistica della religione, la positività si è espressa tramite il dogma della Chiesa e l’esigenza di fede e grazia completamente irrazionali. Il vero germe di rottura della “positività pietrificata”, nascosto all’interno del cristianesimo stesso, è costituito dalla mediazione incarnata da Gesù, che rende la fede una “verità per noi” invece che una semplice imposizione proveniente dall’autorità divina. La critica della positività si intreccia qui con l’avvento del paradigma dell’immanenza, che lega Hegel alla riduzione antropologica di Feuerbach ma persino, secondo Löwith, alla critica del cristianesimo di Nietzsche. La volontà di riportare nell’uomo “i tesori scialacquati nel cielo”, conciliando la fede con il sapere, è la vera rivoluzione che Hegel offre ai posteri con la sua filosofia. L’identità tra umano e divino, accompagnata dalla totale manifestazione del vero presente nella religione assoluta, che è appunto tale perché Dio non è un più un segreto, costituisce la cifra dell’umanismo di Hegel, cristiano in quanto “acme” del soggettivismo moderno e secolare poiché logico e razionale:

¹³⁷ K. Löwith, *Hegel e il cristianesimo*, Laterza, Bari-Roma 1976, pp.33-34

Solo il cristianesimo ha dato per la prima volta effettività nella storia universale all'acme della soggettività, dell'esser sé e dell'autocoscienza, ponendo ogni uomo come tale in rapporto immediato con Dio in quanto assoluto. Da quando Dio è apparso in un uomo, fondamento di tutta la filosofia seguita al cristianesimo è che la verità assoluta, divina, è per l'uomo. [...] L'uomo non vale più come un'essenza compresa nel cosmo, mortale a differenza degli dei immortali e soggetto con loro, alla legge suprema, non della libertà, ma dell'immutabile necessità: al contrario, il divino stesso viene trasferito nell'apice dell'autocoscienza e Dio medesimo è umanizzato. Con l'incarnazione di Dio la cosmo-teologia dei Greci si trasforma in antropo-teologia cristiana¹³⁸.

Terminata questa fase riassuntiva dei meriti di Hegel in campo teologico, Löwith passa alla critica del suo sistema, riprendendo, come si è anticipato, la dissoluzione della “onto-teo-logica” hegeliana attuata dalla sinistra, in particolare da Feuerbach e Marx. Quest'ultimo accetta la struttura formale del movimento dialettico, ma condanna il carattere universale della logica, che avrebbe depauperato del loro particolarismo le singole esperienze storiche, inserendole nell'autocoscienza assoluta dell'Assoluto. Löwith cita anche la critica di Feuerbach che abbiamo sopra riportato: la tanto discussa conciliazione tra finito e infinito, uomo e Dio, che avrebbe dovuto superare la teologia, ha riconfermato quest'ultima a causa della sua insistenza sulla sfera del pensiero. E' dunque il problema dell'universale, dello Spirito assoluto che rende necessario e chiuso nella sua idealità il sistema di Hegel, a turbare i successori e i continuatori del suo pensiero. Questa identità tra soggetto e oggetto, che risulta dopotutto il cuore della filosofia hegeliana, va ad influire, come abbiamo ampiamente dimostrato, sul ruolo della finitezza e dell'uomo, generando tutte quelle critiche che vedono Hegel come un nemico del mondo “reale”: tali critiche si concentrano in Feuerbach sulla sensibilità, qui in Löwith, invece, sulla natura in generale. Quest'ultimo, infatti, insiste molto sulla presunta mortificazione del mondo fisico e naturale che Hegel avrebbe portato avanti determinando negativamente tale sfera rispetto a quella ideale, e quindi rispetto a Dio e allo Spirito. La natura, effettivamente, non essendo dotata di autocoscienza come l'uomo, non è consapevole della sua idealità, non è “per sé” ma solo “per noi”, e di conseguenza non risulta spirituale e vera in maniera “hegeliana”.

¹³⁸ Ivi, p.50

Con questo fondamentale presupposto che vero Essere è solo quello che si sa, Hegel si trova nella tradizione, non soltanto della filosofia cartesiana e della conseguente ontologia idealistica dell'esser-cosciente, ma anche del pregiudizio cristiano per cui immagine e somiglianza di Dio è solo l'uomo che sa Dio e sa se stesso, e Dio a sua volta non è mondo o natura, ma questi anzi sono opera sua (natura ars dei). Il riadattamento filosofico della storia della creazione in Hegel fa sì che il mondo e la natura divengano l'esser altro esteriore e finito dell'idea assoluta e dell'infinito spirito. Il mondo, che a differenza di Dio e dell'uomo, non sa sé medesimo, non è più per Hegel, pensatore cristiano, un eterno cosmo nel senso greco, che ha in sé il suo logos, ma l'essenzialmente privo di spirito¹³⁹.

Löwith sembra andare contro quei traguardi fondamentali che avevamo messo in luce nel capitolo sull'interpretazione teologica parlando della secolarizzazione hegeliana della teologia cristiana: la separatezza metafisica tra Dio e mondo si ripropone e di conseguenza Hegel viene inserito in una tradizione dualistica e cartesiana che ci appariva invece superata; la gremità del suo *kosmos*, pervaso di logos perché necessario e razionalmente organizzato, non viene più attribuita alla natura finita; persino il paradigma del creazionismo viene in un certo senso riconsiderato, presentando il mondo più come un'opera dell'idea che come la sua necessaria controparte "reale". Löwith scrive, infatti, che dopo la grande manovra dialettica compiuta da Hegel "bisogna avere il coraggio di essere meno riflessivi, meno profondi e meno ingegnosi di lui"¹⁴⁰. Ciò significa avere il coraggio di seguire Feuerbach e rivalutare il mondo naturale e sensibile a cui appartiene anche l'uomo, invece di dedicarsi all'"iperfisica" di una realtà extramondana. Löwith sostiene che Hegel abbia generato una frattura tra il mondo della natura e il mondo dello spirito che ha reso l'uno inconsistente e l'altro l'unica vera realtà, traducendo la figura del Dio della religione in quella di uno spirito del mondo che va a istituire una vera e propria "teodicea atea". Il nostro compito sarà quello di cercare una risposta a tali critiche dall'interno dell'idealismo e dell'identità di infinito e finito della filosofia hegeliana, che abbiamo qui presentato come istanza conciliatrice e non come dualismo. Concentrandoci sulla rivalutazione della natura e della sensibilità, cercheremo di dimostrare come la

¹³⁹ *Ivi*, p.64

¹⁴⁰ *Ivi*, p.81

considerazione della religione in Hegel abbia di fatto condotto a un umanismo razionale che salva e inverte queste sfere invece di mortificarle.

3.5 Per una difesa del finito: l'umanismo razionale di Hegel

In questa ricostruzione dell'interpretazione atea della sinistra hegeliana abbiamo assistito all'emergere di quell'umanismo che è stato giudicato come il frutto più prezioso della secolarizzazione hegeliana del cristianesimo. Tuttavia, nella filosofia dei giovani hegeliani, la lettura antropologica anziché teologica dell'identità tra umano e divino prende una piega molto critica, allontanando questi ultimi dalla pretesa di universalità del sistema di Hegel. In poche parole, come abbiamo più volte ribadito, la conquista dell'ateismo umanista coincide con la dissoluzione della filosofia delle verità assolute, e quindi con l'abbandono del principio onnicomprensivo che rendeva la posizione di Hegel ancora una teologia. Bauer, Feuerbach e Marx sono responsabili della fine della grande lezione hegeliana intorno all'assolutismo dello Spirito, poiché inaugurano al suo posto una filosofia "nuova" tutta incentrata sull'umanità e la materia. Ci siamo proposti in quest'ultima parte della tesi di valutare le conseguenze di questa evoluzione, cercando di comprendere le problematiche derivanti da una posizione come quella sopracitata e di dimostrare eventualmente come la stessa materia da questi pensatori privilegiata sia custodita all'interno dell'idealismo hegeliano. L'aver ridotto la teologia all'antropologia, eliminando la controparte "oggettiva" (il Dio della logica hegeliana) e concentrando l'attenzione invece sul lato esclusivamente soggettivo e umano della questione, sembra costituire il culmine della secolarizzazione inaugurata da Hegel e l'inizio dell'ateismo definitivo. Allo stesso tempo, tuttavia, tale operazione nasconde una serie di interrogativi che potrebbero andare ad inficiare la scientificità del suo ragionamento. I giovani hegeliani, infatti, ma anche lo stesso Löwith, hanno denunciato in Hegel la restaurazione di un'idealità, e dunque di una teologia, che sopprimesse il lato finito della dialettica, promuovendo in questa maniera una riconsiderazione della sensibilità, del mondo naturale e dell'uomo in particolare. Sorge spontanea, tuttavia, la domanda circa l'oggettività del loro discorso: quella verità indubitabile costituita dall'Assoluto del sistema di Hegel, sulla quale riposava l'impianto che permetteva la stessa immanentizzazione del divino nell'umano, da cosa viene sostituita? E se tale sostituzione non avviene, poiché né Feuerbach né Marx intendono riabilitare una filosofia dei principi

primi, come giustificare la riduzione antropologica e materialistica? Il peso dell'oggettività mantenuto dalla dialettica di Hegel, che non sfocia mai nell'antropologia totale né tantomeno nell'assolutismo metafisico della teologia tradizionale, permetteva di rispondere a queste domande tirando in ballo, appunto, la verità dello Spirito assoluto e la sua pretesa di scientificità universale. L'uomo è divino proprio perché inserito in uno sfondo che lo compenetra e che così facendo contestualizza e giustifica questa sua natura. In Feuerbach, invece, la riduzione deriva da una considerazione "psicologica" dell'oggetto della religione, che diviene automaticamente qualcosa di soggettivo e umano invece che un paradigma ontologico. Ed è appunto un atteggiamento riduzionistico quello che si palesa nel materialismo della sua filosofia e di quella marxista, responsabili dell'accantonamento completo di quella dimensione spirituale che in Hegel costituiva la vera realtà. Forse anche Gianfranco Morra procede in questa direzione quando parla del metodo feuerbachiano:

Il metodo di Feuerbach è un metodo riduzionistico: egli giudica la religione riducendola all'antropologia, solo perché confonde l'essenza della religione (il Divino) con il luogo della sua manifestazione (la coscienza umana). Ogni qual volta Feuerbach parla della religione, non parla mai della religione: la sua critica è estrinseca e aprioristica. La stessa coerenza della sua critica deriva da questo riduzionismo, per cui Feuerbach non parla mai della vera religione, quale viene vissuta all'interno della fede, ma solo della falsa religione di chi, non avendo più la fede sperimenta il rapporto uomo-Dio solo come illusione psicologica. Non si dovrebbe, poi, dimenticare che la critica feuerbachiana della religione è un momento della sua generale filosofia materialistica e della sua gnoseologia sensualistica: tutto ciò che non è materia e senso (o riconducibile alla materia e al senso) è per Feuerbach illusione e alienazione¹⁴¹.

Mettendo da parte qualsiasi tentativo di riproporre un atteggiamento religioso o teologico che può emergere da queste parole, è interessante soffermarsi sulla necessità, espressa anche in questa sede, di evitare atteggiamenti "aprioristici". Con ciò si fa riferimento all'esigenza di quell'oggettività propria della teologia della *Offenbarung* di Hegel che nella filosofia "materialistica e sensualistica" di Feuerbach e Marx sembra mancare. Tale

¹⁴¹ G. Morra, *Marxismo e religione*, op. cit., pp.42-43

necessità di fondazione del carattere divino dell'uomo si manifesta con forza, inoltre, anche perché la religione dell'Uomo basata sull'umanità finita, sola e inaggirabile, rischia di produrre una pericolosa deriva mistificante: Max Stirner diceva che Feuerbach, nel voler combattere le alienazioni, ne aveva prodotta una ancora più ingannevole, l'onnipotenza dell'Uomo. L'operazione che ci proponiamo di portare avanti, dunque, consiste in una difesa di ciò che abbiamo definito "umanismo razionale", istanza ritrovata nelle riflessioni teologiche della sinistra hegeliana, ma qui riportata, tuttavia, all'interno della verità assoluta dell'idealismo di Hegel. Per fare ciò bisognerà confrontarsi con le accuse della sinistra contro la presunta negligenza del maestro nei confronti della sfera del finito. Recuperando brevemente le due critiche già trattate nel secondo capitolo riguardo alla considerazione assolutista della filosofia hegeliana, ricordiamo che a dispetto di una simile lettura, promossa dalla destra e criticata ovviamente dalla sinistra, Hegel ha un profondo bisogno di conferire dignità ontologica alle finitezze, altrimenti non potrebbe permettere alla sua dialettica di muoversi e di fondare il divenire del sistema. Inoltre questa insistenza dei giovani hegeliani sul pensiero come regione "più vera" di quella concreta e reale, può essere smentita dall'importanza attribuita da Hegel all'uomo come attore e luogo principale in cui avvengono il riconoscimento dello spirito e l'elevazione alla divinità. Oltre a questi due primi punti, rivendicabili tanto contro l'interpretazione teologica della destra che vuole uno Hegel assolutista, quanto contro quella critica di un Feuerbach o di un Löwith che lo accusano di mortificare sensi e natura, aggiungiamo delle considerazioni relative proprio a queste due ultime sfere, che vengono trattate rispettivamente dai due pensatori nella critica all'idealismo hegeliano. Vediamo come proprio grazie a quest'ultimo, la sensibilità e il mondo naturale possano essere letti in maniera nobilitante anziché mortificante, per poi concludere con una trattazione altrettanto positiva dell'umanità nella sua relazione con la morale, il male e il peccato.

Iniziamo con la sfera della sensibilità, nei confronti della quale si concentrò particolarmente Feuerbach nei suoi *Principi della filosofia dell'avvenire*, come abbiamo avuto modo di constatare in questo capitolo. Egli ragiona a partire da un dualismo, una separazione tra ciò che è vero e reale, ovvero il sensibile, e l'idea, che, seguendo Hegel, dovrebbe negarsi e divenire altro da sé per realizzarsi effettivamente. Feuerbach puntualizza che questo non-pensiero diverso dal pensiero, che costituisce dunque la sua realtà, è proprio il sensibile: la sensibilità è la verità dell'idea, ma per quale motivo allora Hegel la rende un suo predicato, riassumendola nell'idealità e apparentemente

cancellandola? Feuerbach continua dicendo che il soggettivo e l'oggettivo non dovrebbero coincidere: "è una contraddizione, una falsità, e una sventura; e qui sta il desiderio di ristabilire un rapporto vero, dove il soggettivo e l'oggettivo non sono uguali"¹⁴². Egli vuole elaborare una nuova filosofia che sia in pace con i sensi e il mondo naturale, quasi ad intendere che in Hegel queste sfere finite non abbiano statuto ontologico o dignità conoscitiva. Il fatto che la filosofia di quest'ultimo abbia "esiliato i sensi nel regno dell'apparenza e della finitudine"¹⁴³ attraverso la mediazione, viene considerato come un sopruso nei confronti del lato umano e "reale" del mondo. Feuerbach sostiene, infatti, che la conoscenza avvenga innanzitutto tramite l'immediatezza dei sensi e che sia perciò sbagliato ricondurre questi ultimi alle idee. E' l'intuizione sensibile che apre gli orizzonti del pensiero, il quale impartirebbe altrimenti leggi dispotiche e autoreferenziali che non possono garantire la conoscenza vera dell'essenza della realtà: quelle leggi vengono considerate da Feuerbach come le ombre della vecchia metafisica che Hegel ha trasformato in soggetti da applicare agli oggetti reali, laddove invece l'unico soggetto da riconoscere è l'uomo in quanto individuo senziente. Tuttavia si potrebbe azzardare l'ipotesi per la quale Feuerbach veda nella filosofia di Hegel troppa conciliazione nei casi in cui i rapporti sono invece più distinti e viceversa troppa separazione in quelli in cui c'è stretta identità: ciò significa, in parole più chiare, che in Hegel pensiero ed essere sono effettivamente così identici da rendere superflui e scorretti discorsi su un regno della realtà separato e ingabbiato da un regno dell'idea e allo stesso tempo essi si presentano in una dialettica che mantiene intatti i loro diversi statuti, di modo che i sensi continuano ad essere sensi nonostante la loro "risoluzione mediata" nel pensiero. Quando Feuerbach parla di una sensibilità che risulta frustrata, poiché istanza separata dall'idea che vuole per forza ricondurla a sé, sembra dimenticare che l'intento primario di Hegel, sin dall'inizio della sua opera, fosse quello di conciliare gli opposti. Come abbiamo visto nella prima parte della tesi, parlando dello Hegel giovane, sensi e ragione erano la prima grande scissione su cui si concentrò la filosofia del maestro a Berna e a Francoforte. Nonostante le differenze profonde che intercorrono tra questi periodi e l'opera più moderna, esiste un motivo comune, individuabile in tutta la filosofia hegeliana, da rintracciare proprio in questa conciliazione tra sfere della finitezza (sensi, cittadino, particolarità) e dell'infinitezza (ragione, stato, universalità). Soprattutto nella

¹⁴² L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, op. cit., p.61

¹⁴³ *Ivi*, p.65

religione, questa volontà di mostrare il totale rispecchiamento di ragione e sensibilità raggiunge il suo massimo punto d'espressione, tanto che il Cristo di Berna mira proprio a distruggere quell'atteggiamento positivo per il quale la legge morale, l'idea e la logica debbano sopprimere i sensi e le inclinazioni umane. Il cristianesimo tradizionale, tuttavia, intuisce tale conciliazione ancora in maniera totalmente dualistica, inaugurando un atteggiamento tanto inestetico quanto quello di Kant. Dalla Lettera di San Paolo ai Galati: "Fratelli, camminate secondo lo Spirito e non sarete portati a soddisfare il desiderio della carne. La carne infatti ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne; queste cose si oppongono a vicenda, sicché voi non fate quello che vorreste" (5, 16-25). San Paolo parla di Legge, ma in Hegel non c'è una legge dello Spirito che si oppone e governa quella della carne. Proprio perché tali sfere fanno parte di una dialettica che le pone in identità e che smentisce, dunque, quella situazione di separazione tra regni inconciliabili descritta da Feuerbach, il pensiero non fa altro che "assecondare" l'intuizione sensibile, inverandola e in un certo senso rendendola migliore: esso completa ciò che a livello immediato rimaneva falso, mantenendolo comunque a fondamento del conoscere. Anche in Hegel, infatti, si parte dalla sensibilità (si pensi alla certezza sensibile della *Fenomenologia*), la quale è sicuramente un cominciamento necessario e ineludibile della conoscenza. Il fatto che essa sia poi "trascesa" in favore dell'idea, che aggiunge la consapevolezza vera e propria dell'oggetto, non deve indurre a pensare che i sensi siano depauperati del loro ruolo, nonostante le affermazioni talvolta severe dello stesso Hegel. In questo consiste il secondo lato del fraintendimento: sensibilità e pensiero sono sicuramente in rapporto di identità ma quell'appiattimento nocivo del "soggettivo" sull'"oggettivo" di cui parlava Feuerbach non si presenta come uguaglianza astratta che fa scomparire il secondo nel primo. Al pari del finito, che continua ad esistere nonostante sia l'infinito a "fondarlo" e quindi a spiegarne la vera essenza, anche i sensi hanno la propria dignità ontologica che prescinde dalla legittimazione che il pensiero dà di essi. Come è noto, il cominciamento in Hegel è vero solo perché ciò che ne scaturisce "ritorna" a fondarlo, chiarificando la sua natura presente *ab origine* ma ancora non "per sé". Ciò non significa tuttavia che quel cominciamento diventi poi superfluo o inconsistente. Il fatto che Hegel scriva nell'*Enciclopedia* che "il contenuto delle sensazioni è *limitato* e transeunte appunto perché esso appartiene all'Essere naturale, immediato, dunque all'Essere qualitativo e finito"¹⁴⁴ non vuole mortificare la sensibilità alla maniera di un

¹⁴⁴ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, op. cit., p.663

dualismo antropologico di stampo cristiano come quello sopra presentato. Poco dopo egli puntualizza, infatti, che la sensazione, essendo immediata, semplicemente non può “legittimare” – parola che abbiamo utilizzato anche precedentemente e che indica un’operazione ben precisa – le sfere spirituali dell’etica, della religione e via dicendo. Legittimare significa appunto rendere ragione di qualcosa e la sensazione non può compiere tale operazione come fa il pensiero, poiché non ha la capacità di manifestare quella verità originaria. Nonostante ciò, essa è di certo comunque necessaria alla loro attestazione, tanto che nelle medesime pagine Hegel scrive:

Tutto è nella sensazione; e, se si vuole, tutto quanto emerge nella coscienza spirituale e nella ragione ha la sua fonte e origine nella sensazione. Fonte e origine, infatti, non significano altro che la modalità prima e più immediata in cui qualcosa appare. Non basta che i principi, la religione, ecc., siano semplicemente nella testa: essi devono essere nel cuore, nella sensazione¹⁴⁵.

Non c’è sconfitta nell’ammettere poi una sorta di gerarchia nei gradi della conoscenza, che i sensi ovvero facciano parte di ciò che Feuerbach chiama negativamente “il regno della finitudine”: proprio come l’uomo si distingue per la sua autoconsapevolezza dalla natura, come vedremo a breve, anche il pensiero risulta effettivamente più complesso della sensazione iniziale. Hegel, dunque, ha ragione quando ammette che “il *pensiero* è *l’elemento più proprio* dell’uomo, mediante cui egli si differenzia dal bruto, mentre la sensazione è ciò che li accomuna”¹⁴⁶. Ciò tuttavia non implica che a quest’ultima non sia fatta ugualmente giustizia: i sensi e il finito vengono nobilitati e giustificati dal pensiero e dall’infinito, che, come si diceva, li legittimano e danno loro ragione, una ragione presente in essi da sempre ma non ancora espressa consapevolmente. Allo stesso modo il sentimento presente nella religione non viene soppresso da un panlogismo asettico che mira a cancellare ciò che comunemente si dice inclinazione umana, il celebre “cuore”, ma al contrario esso viene come implementato, reso più reale e giusto perché salvato dall’arbitrarietà soggettiva grazie al discorso scientifico della logica.

¹⁴⁵ *Ibidem*

¹⁴⁶ *Ivi*, p.665

La questione della natura segue lo stesso tracciato di quella della sensibilità appena esposta, nel senso che anche in questo caso la concettualizzazione dei fenomeni naturali deve essere letta come conciliazione necessaria che mantiene intatta la sfera finita. Abbiamo visto come Löwith abbia denunciato la scomparsa e la mortificazione della natura all'interno dell'idealità hegeliana, arrivando a definire il filosofo svevo come una sorta di cartesiano responsabile di una spaccatura tra regno spirituale e naturale. Ma Hegel non opera mai una separazione tra *res cogitans* e *res extensa*: la sua impresa consiste al contrario proprio nella risoluzione di questi due mondi in un'unica realtà razionale. Ancora una volta la religione, cristiana in particolare, è teatro del realizzarsi di questa identità, mostrando come Dio, ovvero il mondo ideale della logica e del pensiero, debba per forza auto-negarsi e creare l'essere, un mondo naturale. Come abbiamo avuto modo di constatare nel capitolo sull'interpretazione teologica, l'atto creatore è qui inteso in maniera metaforica: Hegel vuole spiegare tramite rappresentazioni come idealità e realtà siano l'una la faccia dell'altra, le protagoniste di un'eterna dialettica che da sempre e per sempre si muove necessariamente. Abbiamo considerato questa evoluzione sostanziale dal paradigma giudaico-cristiano una delle istanze principali della secolarizzazione hegeliana, ma dobbiamo qui specificare anche come essa sia la prova della risoluzione del dualismo più celebre della modernità, quello tra pensiero e essere appunto. Come nei rispetti di sensi e ragione, anche tra logica e natura Hegel vuole dimostrare la totale coincidenza di essenze, consapevole e dunque "in sé e per sé" solo nello Spirito, ma comunque presente "in sé" anche nel mondo naturale. Non c'è nulla, dunque, che il pensiero stia imponendo all'essere che non sia già la verità di quest'ultimo: riferendosi alla sua idea di teleologia Hegel scrive che "il rapporto teleologico comporta la considerazione del Concetto, il quale per sua natura è in generale immanente, e quindi è immanente alla Natura in quanto tale"¹⁴⁷. Questa necessità, che non può darsi nell'esperienza o nell'intuizione, ma solo nel concetto, corrisponde al "funzionamento" del fenomeno empirico e lo giustifica elevandolo alla spiritualità, pur mantenendolo al contempo come suo presupposto. E' interessante notare la scelta delle parole che Hegel utilizza nell'*Enciclopedia*: "Per noi, lo Spirito *presuppone* la Natura e ne costituisce la verità; esso è quindi l'*assolutamente Primo* della Natura. In questa verità la Natura è dileguata, e lo Spirito è risultato come l'Idea pervenuta al suo Essere-per-sé"¹⁴⁸. Quando

¹⁴⁷ *Ivi*, p.419

¹⁴⁸ *Ivi*, p.639

egli dice che la natura si è “dileguata”, tuttavia, non intende affermare che essa è scomparsa in favore del pensiero. Ciò che dilegua è quella forma astratta ed esteriore della natura, la cosiddetta “contraddizione irrisolta”, che in sé rimane falsa e solo il pensiero spirituale può superare. Il mondo che “si crea”, dunque, non è altro che il fondarsi razionale di questo nostro mondo naturale e spirituale al contempo, ma affinché ciò avvenga deve esistere per forza una natura autonoma dalla quale si sviluppa il passaggio nella concretezza. In questo si rispecchia il famoso movimento già citato della verità hegeliana, la quale segue una determinazione per poi tornare indietro a giustificarla come suo “assolutamente primo”. Conciliazione, dunque, ma anche separatezza che consente alla sfera finita della natura di sussistere. Anche in questo caso, la gerarchia delle facoltà conoscitive per cui lo Spirito e il pensiero, dotati di autoconsapevolezza, sono più adeguati della natura immediata ed inizialmente esteriore ad esprimere il vero, non deve rappresentare un ostacolo alla nobilitazione del finito. E’ vero, Hegel scrive che “*in sé*, nell’Idea, la Natura è divina, ma così come essa è, il suo Essere non corrisponde al suo Concetto”¹⁴⁹, ma sarebbe sbagliato interpretare questa “incapacità” naturale di risolvere autonomamente le sue contraddizioni come una sua condanna: al contrario Hegel rende “giusta” e “giustificata” una sfera che altrimenti sarebbe rimasta confinata nell’accidentalità non scientifica, e lo fa senza nessuna sussunzione violenta. Tale elevazione raggiunge la sua acme massima nell’uomo, l’elemento naturale e spirituale per eccellenza perché finito e in grado di ragionare al contempo: Cristo è la conciliazione definitiva, l’umanismo è il risultato geniale della dialettica hegeliana e l’epilogo del suo sistema.

Abbiamo visto come in entrambi i casi di sensibilità e natura il malinteso principale ruoti intorno al supposto dualismo presente nella filosofia di Hegel. Ma se quest’ultimo non si comporta in maniera cartesiana nei confronti di queste due sfere del finito, sicuramente potrà dirsi lo stesso dell’uomo in generale, che a queste sfere appartiene per larga parte. La rivalutazione del finito investe anche e in primo luogo l’uomo e la sua natura. Non a caso, si è deciso di interpretare la teologia speculativa di Hegel come umanismo razionale. Il legame tra umanità e divinità non solo può essere letto da un punto di vista ontologico, che mostra come l’essenza di una sia l’essenza dell’altra, ma anche da un punto di vista etico e morale, ed è proprio quest’ultimo che esporremo qui per presentare l’ultimo

¹⁴⁹ *Ivi*, p.423

grande risultato in termini di umanismo offertoci dal sistema hegeliano. Tale risultato smarca la critica di assolutismo e mortificazione del finito una volta per tutte, perché mostra, contro il soggettivismo antropocentrico di un Feuerbach, come le intenzioni hegeliane possano essere interpretate a favore dell'individualità umana persino dall'interno della sua stretta identità tra soggetto e oggetto. Come abbiamo più volte anticipato all'interno di questa tesi, la discussione di carattere etico che ora affronteremo parte dal già ampiamente citato episodio del peccato originale, che ci permette di formulare una serie di considerazioni in merito al peccato, al male e al senso di colpa. Come è noto, quando Adamo mangia il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male, egli dà inizio a un'ereditarietà del peccato che spiega la presenza del male all'interno degli uomini, altrimenti ingiustificata rispetto alla somma bontà divina. In questo atto antichissimo, considerato come una disobbedienza che sarebbe potuta e dovuta non accadere, si nasconde il principio della separatezza metafisica tra Dio e uomo, volta a relegare quest'ultimo nel regno della colpa. Hegel, tuttavia, operando il suo classico passaggio da rappresentazione contraddittoria a concetto, sembra sciogliere il nodo della questione assorbendo il male e l'umanità all'interno di Dio stesso, o meglio, mostrando come l'uomo non sia altro che il frutto di un movimento nel quale è necessario il momento negativo del peccato. Così come Dio deve auto-negarsi per essere davvero se stesso e Luciferò cadere per distinguersi dall'identità originaria, anche l'uomo deve necessariamente assecondare il serpente e conoscere la differenza tra bene e male per uscire dalla sua iniziale condizione di animalità: ciò significa che il peccato originale non è più un errore che determina per sempre la scissione tra umanità manchevole e cattiva e divinità completamente buona e illibata. Il male e il peccato sono al contrario reconsiderati come determinazioni dell'uomo naturali e in un certo senso giuste, che permettono a quest'ultimo di raggiungere l'identità con il divino stesso. Vito Mancuso scrive a questo proposito:

Lo stato naturale per il cristianesimo è buono, è positivo. Per questo, al fine di sciogliere la contraddizione sull'entrata del male nel mondo, creato buono da Dio, il testo sacro fa entrare in gioco il serpente. E' lui, non Dio, il responsabile della nascita del male, della scissione tra Dio e la sua creazione. Per Hegel, al contrario, lo stesso stato naturale è il male. Non certo in un senso dualistico, ma nel senso

dell'assenza dell'elemento spirituale [...] Quello che la teologia denomina peccato è per Hegel uscita dalla naturalità originaria¹⁵⁰.

Se si decide che il cristianesimo debba conservare, sulla base dell'Antico Testamento o di ciò che tradizionalmente vi si legge, il principio di estraneità tra Dio e l'uomo, allora occorre inevitabilmente dichiarare la proposta di Hegel come inaccettabile. Se invece prevale un'impostazione differente, che considera decisiva la novità evangelica dell'incarnazione di Dio e quindi superata l'estraneità di fondo tra Dio e uomo, allora il pensiero di Hegel si rivela carico di promessa¹⁵¹.

Quel dualismo antropologico tipico del cristianesimo – denunciato da Feuerbach anche nell'idealismo hegeliano – che mortifica l'uomo e le sue inclinazioni sensibili, generando il celebre senso di colpa che ha modificato l'etica e la psicologia di tutta la civiltà occidentale, viene da Hegel sanato in una concezione molto più umanista di quella proposta dalla religione. L'uomo non è più afflitto da un odio verso se stesso e la sua naturalità, poiché quest'ultima è ricompresa come parte integrante della sua evoluzione spirituale: “infatti questa prima riflessione, in cui il naturale è male, è in realtà una condizione che non deve essere, che cioè deve essere tolta, ma non è una condizione che non debba prodursi”¹⁵². In questo si riconosce un profondo cambiamento dalla morale cristiana, frutto della secolarizzazione qui presentata, poiché il suo concetto di colpa e di peccato, modulato in una serie di imperativi sociali e personali durante il corso della storia, lascia il posto alla libertà di accettare la propria fallibilità, e dunque, in altre parole, la propria umanità. Tale rivalutazione del peccato, tuttavia, non è l'unico risultato della riflessione hegeliana, poiché essa è nei fatti permessa grazie allo scioglimento di carattere concettuale di tutta quella serie di contraddizioni rappresentative che da sempre caratterizzano la teologia cristiana e la separatezza metafisica del suo dualismo: oltre all'episodio del peccato originale, Hegel fa i conti anche con l'interrogativo della salvezza, per il quale non si comprende mai il motivo per cui essa sia necessaria in un disegno perfetto originato da Dio. Perché, inoltre, affinché la salvezza si attui, c'è bisogno

¹⁵⁰ V. Mancuso, *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del "principe di questo mondo"*, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp.250-251

¹⁵¹ *Ivi*, p.147

¹⁵² G.W.F. Hegel, *Lezioni di filosofia della religione III*, op. cit., p.65

di una morte, del travaglio del Figlio? E se essa è di fatto avvenuta in questa maniera, come mai l'umanità vive in una costante attesa di qualcosa che "deve venire"? Egli è molto chiaro nella sua critica della rappresentazione, mostrando come qualcosa che apparentemente si presentava come un evento unico e inspiegato sia di fatto la sintesi di un movimento che avviene costantemente in tutti gli uomini: la salvezza è solamente la logica conseguenza di una negazione altrettanto razionale, è alla portata di tutti, anzi è la condizione di autoconsapevolezza spirituale in cui possiamo trovarci qui e ora tramite la filosofia. Sempre a livello di contenuti, il celebre paradigma dell'escatologia cristiana viene completamente smantellato e l'umanità che qui stiamo considerando ne ricava senza dubbio vantaggi a livello psicologico: l'ansia e l'attesa che caratterizzano l'animo del fedele della comunità cristiana, il terzo momento della filosofia della religione di Hegel, si quietano nella consapevolezza della salvezza già avvenuta in noi stessi, autocoscienti e spirituali. Non c'è alcun Cristo che deve venire una seconda volta per salvare un'umanità altrimenti dannata. Come diceva Feuerbach, il mondo salvo è già questo mondo in cui ci troviamo, così come il corpo elevato al regno dei cieli è già questo nostro corpo organico che possediamo. Inoltre, in merito a questi concetti, si potrebbe anche proporre una riflessione sulla morte, di certo reinterpretata alla luce di una dinamica di negazione delle finitezze come quella presentata da Hegel. Dall'essere concepita come l'incubo più temuto, momento di annichilimento definitivo o bivio imperscrutabile tra un paradiso e un inferno, essa diventa principio di elevazione suprema, l'unica via per accedere paradossalmente all'eternità. L'altra considerazione da fare, poi, investe il cuore del cristianesimo stesso e costituisce la spiegazione preliminare che fonda questa nuova concezione del male come momento giustificato dell'essenza umana. Si tratta della celebre problematica teologica, che ha impegnato gli esperti e che tutt'ora viene discussa (si pensi al trilemma di Jonas), riguardante l'inconciliabilità dei tre attributi divini di onniscienza, onnipotenza e bontà: ci si chiede ovvero come sia possibile che un Dio onnipotente, onnisciente e sommamente buono possa permettere l'insorgere del male nel mondo che ha creato. Tale contraddizione si basa sul fatto che il ragionamento intellettuale e sensibile della religione ha da sempre considerato il male come insensatezza anziché come momento logico e necessario. In virtù di questa forma mentis, le uniche soluzioni per mantenere inviolata l'assolutezza di Dio consistevano nel presentare l'uomo e il suo libero arbitrio, non Dio stesso, come radice del male nel mondo. Abbiamo già parlato di libero arbitrio e necessità logica, riferendoci all'inconciliabilità dell'astrattezza del primo con la concretezza della seconda. Dovevamo ancora indagare,

tuttavia, la serie di aporie contraddittorie intorno ai temi di male e umanità generata da una scappatoia come quella sopra proposta: perché Dio ha concesso il libero arbitrio se è quest'ultimo ad essere origine del male? Non ha forse Dio la completa previsione delle nostre azioni? Perché allora permettere il male in primo luogo? Hegel ha salvato l'umanità dalla malattia del peccato proprio perché è stato in grado di dare una risposta a questi interrogativi, superando la conciliazione immediata della filosofia cristiana e allo stesso tempo ritornandovi in maniera più razionale dopo aver criticato le scissioni moderne. Per esprimere questa riflessione sulla storia della religione è interessante considerare il caso di Agostino e Pierre Bayle esposto nel testo che abbiamo già citato di Gianluca Mori, *L'ateismo dei moderni*. Bayle è stato un filosofo francese che alla fine del seicento ha inaugurato con forza ed estrema audacia la posizione atea che avrebbe determinato il "destino della ragione occidentale". Perfetto esponente del carattere dualistico della modernità, egli sosteneva la totale inconciliabilità di fede e ragione, affermando che "occorre necessariamente scegliere tra la filosofia e il Vangelo"¹⁵³. In virtù di questa incomprendimento dell'una nei confronti dell'altra, Bayle rivendicò il diritto di criticare tutto l'impianto fideistico del cristianesimo dal punto di vista della ragione filosofica, ammettendo che non potendo quest'ultima comprendere veramente le categorie della fede, la sua critica non favoriva un ateismo dissacrante come appariva a un primo sguardo. Egli si concentra proprio sulla questione del male e sui tentativi cristiani di giustificare lo scandalo da esso costituito nella concezione di un Dio buono e onnipotente. Il bersaglio è innanzitutto sant'Agostino, autore odiato ferocemente dal filosofo francese e sostenitore di quella conciliazione tra male e ordine divino che ritroviamo anche in Hegel, ma in maniera tuttavia concreta, ovvero dialettica. Agostino, per combattere il manicheismo, sosteneva le seguenti tesi: essendo una "privazione di bene", il male non ha reale consistenza ontologica; esso non deriva da Dio, ma dal cattivo esercizio del libero arbitrio proprio degli uomini; nonostante questo, il male ha un ruolo determinato nel disegno provvidenziale del creatore e perciò contribuisce alla sua maniera alla bellezza dell'universo; infine, l'uomo non ha il diritto di interpellare Dio e i suoi fini, che, come ci insegna il Libro di Giobbe, sono sconosciuti e al di sopra del nostro potere. Bayle risponde a tono a ogni singolo punto: il male e la sofferenza non sono affatto privazione, ma realtà effettive che l'uomo patisce sulla sua pelle, tanto da poter considerare al contrario il bene come privazione di male; anche se esso fosse conseguenza

¹⁵³ P. Bayle, *Dizionario storico-critico*, Lampi di Stampa, Milano 1999, IV § 4

del libero arbitrio umano, quest'ultimo è comunque un dono di Dio, il quale allora non è onnipotente se non riesce a dirigerlo e non è buono se invece ci riesce e permette la perdizione da esso causata; ne deriva che il male, pur avendo una funzione nel creato, è comunque in contrasto con la perfezione di Dio; l'argomento dell'inconoscibilità, infine, comporta la separazione tra fede e ragione sostenuta da Bayle, che tuttavia dovrebbe essere applicata allora anche nel caso in cui gli uomini hanno la certezza di conoscere Dio come buono. Da questa critica Bayle formula la sua definitiva dichiarazione di ateismo, affermando in maniera sillogistica che se Dio non riflette i caratteri di onnipotenza e bontà propri della concezione cristiana allora egli non esiste. E' interessante a questo punto notare come Hegel rimprovererebbe a entrambe le posizioni l'unilateralità del ragionamento, l'assenza ovvero di un metodo dialettico che garantistica una reale conciliazione. Similmente allo scontro già trattato tra modernità e medioevo riguardo all'argomento ontologico, egli accetterebbe nella posizione sfacciatamente moderna di Bayle la capacità di separare l'identità astratta della teologia tradizionale, scalzando il suo dogmatismo e la positività delle sue affermazioni, e in quella di Agostino, al contrario, l'intuizione, seppur ancora acerba e appunto astratta, della conciliazione tra bene e male, ovvero del ruolo di quest'ultimo all'interno della divinità. Bayle, dunque, è la negazione necessaria dell'immediatezza di Agostino. Entrambi poi risentono, come si diceva, della mancanza della vera *Vernunft*: Agostino, ragionando intellettualmente, inserisce il male nel *kosmos* ordinato da Dio senza comprendere davvero le relazioni che sussistono tra di essi, ed infatti, nonostante arrivi a dichiarare anche lui che il serpente dell'Eden non costituisce il male assoluto, egli continua a separare libero arbitrio umano da bontà divina come se essi non fossero i poli della medesima dialettica; Bayle, d'altra parte, rappresenta esattamente quel dualismo che Hegel aveva intenzione di superare, ovvero quell'incapacità di risolvere le contraddizioni, di certo esistenti, tra fede e ragione, divinità e umanità. Quest'ultimo, infatti, come abbiamo visto, inserisce il male all'interno del bene assoluto giustificando tramite la ragione dialettica la loro co-implicazione: Hegel dà ragione del peccato, della caduta, della tracotanza umana, dichiarandole come motore del bene stesso e superando così il problema di Agostino e di Bayle. Da questo caso di studio si può comprendere chiaramente in cosa consista la posizione hegeliana, umanista e razionale, ma non nella maniera arbitraria dell'ateismo moderno. La conciliazione qui operata tra uomo, male e natura, funziona solo all'interno del rispecchiamento dialettico di una verità assoluta, non è lasciata all'inconcludenza di una concezione dualistica o di una più recente filosofia antropocentrica e riduzionista che esalta l'umanità nella sua mera

“sensorietà”. L’uomo non è separato dalla divinità, dal momento che quest’ultima non è altro che la figura della sua essenza dialettica, e allo stesso tempo, proprio per questo, egli è sia buono che cattivo.

Per concludere quest’ultima parte di analisi critica, infine, è giusto specificare anche le manchevolezze e gli eventuali problemi della posizione hegeliana. Innanzitutto tentiamo di inquadrare la critica della sinistra al concetto di Assoluto. Abbiamo detto che il processo di eliminazione della verità oggettiva, propria del sistema hegeliano così come della storia della metafisica intera, ha provocato l’insorgere di una serie di problematiche, destinate in ultima analisi a minare la stessa scientificità del nostro discorso sulla dialettica tra umanità e divinità. Feuerbach e Marx, infatti, sviluppano una filosofia in cui il rapporto tra uomo e Dio non ha più quella solida giustificazione logica fornita dall’Assoluto di Hegel, presentando al contrario tale rapporto come una proiezione di natura psicologica e interamente umana. Oltre a promuovere, dunque, un eccessivo antropocentrismo, che sfocia nella già citata mistificazione della religione dell’Uomo denunciata da Max Stirner, i giovani hegeliani rischiano di perdere quell’oggettività che permetteva alla scienza di Hegel di affermare in maniera incontrovertibile l’unità tra uomo e Dio, finito e infinito, e quindi, in ultima analisi, il paradigma umanista che abbiamo qui presentato. Tuttavia, esistono ragioni altrettanto valide per le quali è giusto soffermarsi su una critica all’Assoluto, poiché l’ambiguità che circonda il sistema di Hegel non può essere sciolta risolvendo semplicemente la trascendenza nell’immanenza. Abbiamo tentato di fugare la deriva eccessivamente teologica e metafisica della destra hegeliana, per la quale l’Assoluto rispecchiava in tutto e per tutto il Dio cristiano, dimostrando come il primo, invece che come sostanza alla maniera del secondo, si manifesta come sapere e “saper-si” all’interno degli individui. Di certo l’incredibile operazione di immanentizzazione con cui Hegel ha superato le varie separatezze metafisiche e i dualismi ontologici e antropologici della vecchia teologia rimane un traguardo che la destra non può eliminare, ma il fatto che l’Assoluto sia ora un sapere presente nelle autocoscienze umane, che allo stesso tempo le eccede, genera comunque perplessità. Nell’*Enciclopedia*, parlando di religione rivelata, Hegel scrive che “il saper-si di Dio è la sua autocoscienza nell’uomo ed è il sapere che l’uomo ha di Dio, sapere che procede fino al saper-si dell’uomo in Dio”¹⁵⁴. Ci troviamo nuovamente in una situazione

¹⁵⁴ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, op. cit., p.911

in cui da una parte sembra essere l'uomo il punto di vista principale del sapere assoluto, ma dall'altra la sua autocoscienza individuale "ritorna" in qualcosa che viene definito come Dio. Questo qualcosa è la vera infinità, che supera inevitabilmente la natura finita dell'esistenza umana e ripropone una struttura al di là di quest'ultima seppure allo stesso tempo ad essa immanente. Come può, infatti, un individuo finito contenere l'universalità e l'assolutezza infinite di un principio onnicomprensivo? O l'uomo è l'assoluto e allora si perde l'orizzonte oggettivo del sistema oppure il saper-si che avviene nelle autocoscienze rimanda a una struttura in una certa misura metafisica. La sinistra ha concentrato la sua critica su questa ambivalenza di fondo, scegliendo di percorrere la prima strada ed elevare l'uomo a principio universale. La posizione di Hegel che abbiamo qui sostenuto in funzione del cosiddetto umanismo razionale, invece, si configura in maniera più simile alla seconda opzione e non a caso continua ad essere definita come una teologia. Bisognerà eventualmente trovare un equilibrio tra l'umanismo e la preminenza a livello ontologico ed epistemologico dell'individuo da una parte e questo residuo teologico-metafisico dall'altra, evitando di sfociare tanto nella posizione teologica della destra quanto in quella materialista della sinistra. Un'altra critica da affrontare, poi, che investe sempre la natura dell'Assoluto, questa volta con risvolti più etici, è quella messa in luce da Löwith. Quest'ultimo ha ragione, infatti, quando insiste sull'eccessiva necessità che pervade il mondo e la realtà di Hegel: egli afferma che il sistema ordinato secondo una dialettica che giustifica costantemente il negativo non è altro che la trasposizione concettuale di una teodicea in cui la critica è in realtà sempre superata e dunque annullata. Effettivamente ammettere che il male sia in ogni caso un gradino necessario allo sviluppo dello Spirito presenta il rischio di un giustificazionismo molto pericoloso. Si tratta di uno dei problemi più celebri della filosofia della storia, ma io aggiungerei in questa sede anche dell'etica, proprie del sistema hegeliano: l'assenza di qualsiasi imprevedibilità e la giustificazione di ogni momento negativo sono davvero posizioni etiche? La critica che dovrebbe essere al centro della dialettica di Hegel rimane salva anche se superata nel momento di sintesi? Si tratta di problemi, come quello sopra indagato dell'ambiguità tra sapere umano e sapere divino, che qui non possiamo trattare per l'ampiezza degli argomenti, ma che è importante accennare per lasciare aperta un'ulteriore area d'indagine.

Conclusioni

Siamo giunti al termine della nostra indagine, consci di una serie di numerosi risultati che dovremo ora riorganizzare in una conclusione il più possibile definitiva. Prima di tutto, abbiamo esposto il concetto di religione e di cristianesimo all'interno dell'opera di Hegel, mettendo in luce i profondi cambiamenti di forma e di contenuto che egli ha operato nella concettualizzazione della rappresentazione. Dimostrando come il linguaggio religioso e gli attributi principali del Dio cristiano abbiano subito un'evidente secolarizzazione, abbiamo presentato Hegel come l'iniziatore di un nuovo tipo di teologia, la teologia speculativa della *Offenbarung*. Egli, infatti, non potendo essere definito un ateo nel senso corrente del termine, è stato visto come il responsabile dell'insorgere di un cristianesimo filosofico *sui generis* che di certo non può essere incasellato nelle categorie della teologia tradizionale: tutta la prima parte di questa tesi si è concentrata, appunto, sull'esposizione del passaggio da cristianesimo canonico a cristianesimo hegeliano. In seguito, nella seconda parte, abbiamo indagato i diversi filoni interpretativi della filosofia della religione di Hegel per ricercare e sostenere la nostra tesi di un umanismo razionale insito nel suo sistema. Abbiamo affrontato innanzitutto l'interpretazione mistica, giudicata inadatta per la sua forma ancora rappresentativa e il suo Dio ineffabile e oscuro, ma utile a rintracciare alcuni temi di fondamentale importanza all'interno della visione hegeliana, quali la necessità della creazione e il rapporto uomo-Dio. In seguito ci siamo confrontati con l'interpretazione teologica della destra hegeliana e dei sostenitori dello Hegel cristiano, elencando, contro tale lettura, tutte le istanze di secolarizzazione che avevamo già ritrovato nell'analisi dei suoi testi: il rapporto della religione con la storia e la logica, suo impianto fondante *apriori*; la risoluzione della fede nel sapere e la conseguente dissoluzione della positività della dottrina; l'eliminazione dell'orizzonte di mistero e la necessità del movimento divino in tutti i suoi momenti; il definitivo colmarsi, infine, della celebre separatezza metafisica del cristianesimo, che sfocia nell'immanentizzazione del divino nell'uomo e nella fine del paradigma della trascendenza. In virtù di queste profonde modifiche formali e contenutistiche, abbiamo giudicato il cristianesimo di Hegel come una teologia secolare volta alla nobilitazione dell'uomo e del finito, strada intrapresa dai suoi successori (la sinistra hegeliana), che abbiamo riassunto nella terza ed ultima interpretazione. Nonostante la sinistra abbia portato a compimento il processo di dissoluzione della religione cristiana iniziato dal maestro, conducendo all'ateismo,

abbiamo specificato fin da subito come la posizione di Hegel, in virtù della sua pretesa assolutista, sia rimasta una sorta di teologia. L'aver sposato l'umanismo presente nelle posizioni di Bauer e Feuerbach, non ci ha distolto dalla critica nei confronti del loro eccessivo antropocentrismo, risultato della distruzione di quella metafisica delle verità assolute che era ancora presente nel sistema hegeliano. Il nostro obiettivo primario è stato quello, infatti, di sostenere la medesima istanza umanista della sinistra hegeliana dall'interno del sistema stesso, dimostrando come l'accusa di mortificazione della sfera finita potesse essere combattuta tramite argomenti dialettici e conciliatori. In conclusione, possiamo definitivamente affermare che la posizione di Hegel si riconosce in quella "teologia atea" a cui abbiamo lentamente dato forma attraverso l'intera tesi: la teologia della *Offenbarung* è la classificazione più adatta al significato dell'identità di umano e divino che Hegel ha voluto veicolare con la sua particolare visione del cristianesimo. Essa è, infatti, atea perché ha eliminato tutti i caratteri tipici della religione che abbiamo poco prima riassunto, e allo stesso tempo teologica perché mantiene intatto il principio primo che ci permette di costruire un discorso razionale e oggettivo. In quest'ottica, ritengo giusto specificare che l'interpretazione più vicina al nostro umanismo razionale risulti infine quella della prima fase della sinistra hegeliana, quella ovvero di uno Strauss o di un primo Feuerbach. Questi ultimi hanno avuto l'incredibile capacità di spingere la religione verso un umanismo nobilitante e secolare, mantenendo allo stesso tempo intatta la dialettica tra finito e infinito del maestro. I *Pensieri sulla morte e l'immortalità* riassumono la grande operazione di secolarizzazione che Hegel ha lasciato ai posteri per un intendimento del significato della religione cristiana più filosofico e meno dogmatico: la morte, così come l'uomo e la natura, sono riletti in una prospettiva che come dice Mancuso "si rivela carica di promessa". In più, abbiamo aggiunto a questi fondamentali traguardi, anche il discorso sulla conciliazione dei dualismi antropologici in ambito etico e morale: la salvezza, il peccato e il male si slegano dagli atteggiamenti, tipicamente cristiani, del senso di colpa, del turbamento e dell'automortificazione, per inaugurare un concetto di umanità più libero e consapevole.

Bisogna a questo punto riflettere su che tipo di esito possa prospettarsi per la religione cristiana una volta intrapreso questo slittamento nel regno del concetto. Ricordiamo, prima di procedere, che sin dall'inizio la nostra intenzione è stata quella di mostrare il nucleo veritativo presente, in maniera peraltro incredibilmente sofisticata, all'interno del cristianesimo stesso, e quindi di sostenere un passaggio naturale e pacifico verso la sfera

della filosofia: come più volte abbiamo specificato, parlando di rapporti tra fede e sapere, il nostro atteggiamento (e quello di Hegel) mira ad inverare il sentimento e l'oggetto metafisico espressi dalla religione, che di conseguenza non subisce violenza alcuna da parte della ragione o della logica. Quest'ultima è di fatto l'esposizione più adeguata di quello stesso Spirito che, seppure attraverso contraddizioni irrisolte, si agitava al di sotto delle narrazioni e degli insegnamenti cristiani. E' importante, dunque, spendere alcune parole di profonda riconoscenza nei confronti del cristianesimo come sapienza fondante della nostra cultura e del nostro pensiero occidentale: non tanto per quanto riguarda la morale, sfera che comunemente viene citata come eredità più importante della religione cristiana, ma che in questo modo rischia di tralasciarne il vero messaggio, ma soprattutto per quanto riguarda l'ontologia del reale vera e propria, la verità che riposa al di sotto del *kosmos*. Tuttavia, il fatto che in questo passaggio alla logica e alla filosofia, i cambiamenti siano stati così sostanziali da investire anche il contenuto stesso della teologia cristiana, non può essere ignorato. Ci si chiede, ovviamente, se una volta "rifugiarsi" nella filosofia, superando il suo dogmatismo, la sua trascendenza e i suoi numerosi dualismi, la religione tradizionale non sia arrivata a un'inaggirabile epilogo. Con questa domanda avevamo iniziato la nostra indagine e con questa domanda chiuderemo l'interessante trattazione che Hegel ci ha fornito del cristianesimo. Vittorio Hösle ci preannuncia uno scenario, dal punto di vista della religione, piuttosto negativo, poiché presenta Hegel come un profeta della fine del cristianesimo: egli sostiene, infatti, che avendo quest'ultimo fondato razionalmente la religione, essa non ha più ragion d'essere, o meglio, non ha più una funzione. Ancor di più, Hösle aggiunge che Hegel non vuole restaurare una nuova religione poiché, avendo quest'ultima raggiunto con il cristianesimo il compimento e il punto più alto della manifestazione dello Spirito (ovviamente all'interno della sua modalità rappresentativa), non può esserci più altra religione dopo quella cristiana. Anche Biasutti sembra procedere in questa direzione quando ci dice che l'attributo dell'assolutezza con cui Hegel connota la religione cristiana risulta infine "un'arma a doppio taglio", nel senso di quella metafora della "nottola" tanto cara al filosofo svevo. Riportiamo di seguito la citazione dal testo di Biasutti di cui ci siamo già ampiamente serviti, scusandoci per la lunghezza dell'inserzione, che tuttavia risulta necessaria poiché rappresenta una perfetta conclusione, in parte da noi condivisa, sui rapporti qui indagati tra religione e filosofia:

Il mondo “cristiano-germanico” apprende così dal volo della civetta la propria assolutezza, ma insieme acquista anche la coscienza che ciò accade al “tramonto”: la determinazione dell’assolutezza sembra quindi impercettibilmente, ma non per questo meno necessariamente, connessa a quella della “fine”. E’ difficile allora pensare che il ruolo assoluto cui Hegel chiama la religione cristiana apra immediatamente la prospettiva per una sua rigenerazione: la filosofia infatti si realizza unitamente alla corruzione e decadenza di un mondo reale e, quando essa dipinge “grigio su grigio”, la “freschezza della vitalità e della gioventù” sono già scomparse e non si lasciano più rigenerare. Indubbiamente accanto a questo oscurarsi della luce di un’epoca, in cui il pensiero accelera la fine di ciò che è invecchiato, appare anche il presentimento del nuovo, dell’alba di una nuova epoca; tuttavia se la filosofia sembra in grado di conservare anche attraverso questa notte il proprio ruolo assoluto, in quanto da un lato essa è, secondo il contenuto, identica al suo tempo, ma dall’altro è, secondo la forma, al di là del proprio tempo, l’assolutezza della religione appare viceversa più intimamente legata alle strutture del mondo cui appartiene. Da questo lato allora, il progetto hegeliano di fondare la religione stessa sul “coraggio” della ragione, ha forse anche lo scopo di dare al Cristianesimo proprio il coraggio di affrontare il rischio del crepuscolo, questa prova della estrema negatività, che sembra inerire alla sua assolutezza¹⁵⁵.

Interessante la questione della filosofia come facoltà in grado di perdurare attraverso le epoche in virtù delle sue caratteristiche formali e contenutistiche, laddove la religione, invece, risulta più dipendente dalla storia e dotata, quindi, di un assolutismo diverso. Tuttavia, ritengo altrettanto interessante e doveroso aggiungere che, nonostante l’ipotesi della dissoluzione totale sia condivisibile, bisogna anche tenere a mente la cosiddetta teoria della “doppia verità” che abbiamo ritrovato nel pensiero di Strauss. Forse, il fatto che la religione sia stata fondata logicamente dalla filosofia e che i suoi contenuti siano, dunque, modificati in un paradigma diverso e più secolare, può essere conciliato con la sussistenza di quella forma rappresentativa che aveva iniziato a manifestare proprio quegli stessi contenuti. In altre parole, la pratica religiosa e il sentimento fideistico potrebbero essere accostati alla verità della filosofia, assumendo carattere nuovo. Come

¹⁵⁵ F. Biasutti, *Assolutezza e Soggettività. L’idea di Religione in Hegel*, op. cit., p.153

dice Höhle, “si potrebbe, ancora, sperare in una futura mediazione tra filosofia e religione, in cui, per esempio, la religione diventi più filosofica e la filosofia cerchi di mediare i propri contenuti con la rappresentazione”¹⁵⁶. Dopotutto il fatto che Hegel abbia postulato la “morte dell’arte” non ha fatto sì che l’arte sparisse effettivamente. Lo stesso potrebbe dirsi della religione, lo stadio successivo a quest’ultima nell’ordine della filosofia dello Spirito. Di certo, tuttavia, il cristianesimo della tradizione è un paradigma che oramai ha assistito al volo della civetta.

¹⁵⁶ V. Höhle, *Il concetto di filosofia della religione in Hegel*, op. cit., p.125

Bibliografia

Opere di G.W.F. Hegel

- Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari 1963
- Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Rusconi, Milano 1996
- Fede e sapere*, in *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 2014
- Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2016
- Fenomenologia dello Spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1960
- Jenaer Realphilosophie, Vorlesungsmanuscripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806*, Meiner, Hamburg 1969 (trad.it. G. Cantillo, Bari 1971)
- Lezioni di filosofia della religione III*, Guida, Napoli 2011
- Lezioni sulla filosofia della religione I*, Zanichelli, Bologna 1974
- Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1968
- Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1967
- Lezioni sulla storia della filosofia*, Laterza, Bari 2009
- Lineamenti di filosofia del diritto*, Bompiani, Milano 2006
- Scienza della logica I*, Laterza, Bari 2008
- Scienza della logica III*, Laterza, Bari 1925
- Scritti di Filosofia della Religione*, Verifiche, Trento 1975
- Systemfragment von 1800*, in *Hegels Theologische Jugendschriften*, V. Verlag, Francoforte 1966 (trad.it. E. Mirri, Napoli 1989)
- Vita di Gesù*, Laterza, Bari 2014
- Volksreligion und Christentum*, in *Hegels Theologische Jungendschriften*, *Systemfragment von 1800*, in *Hegels Theologische Jugendschriften*, V. Verlag, Francoforte 1966 (trad.it. E. Mirri, Napoli 1989)
- Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Meiner, Hamburg 1983

Bibliografia secondaria

- Abbagnano N., *Storia della filosofia Vol.3*, UTET, Torino 2013
- Agostino, *Le confessioni*, Einaudi, Torino 2015
- Barth K., *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, TVZ, Zollikon-Zürich 1947 (trad.it. G. Baf, Milano 2017)
- Bauer B., *La tromba dell'ultimo giudizio contro Hegel ateo e anticristo. Un ultimatum*, Edizioni Immanenza, Napoli 2014
- Baur F.C., *Die christliche Gnosis: oder, die christliche Religions-philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Wissenschaftliche Buchges, Darmstadt 1967
- Bayle P., *Dizionario storico-critico*, Lampi di Stampa, Milano 1999
- Biasutti F., *Assolutezza e Soggettività. L'idea di Religione in Hegel*, Verifiche, Trento 1979
- Böhme J., *Aurora*, Fromann, Stoccarda 1955, Vol.1 (trad.it. Muratori, Milano 2008)
- Bruaire C., *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Editions du Seuil, Paris 1964
- Chiereghin F., *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Carocci, Roma 1994
- Coda P., *La percezione della forma, fenomenologia e cristologia in Hegel*, Città Nuova, Roma 2007
- Cortella L., *Storia della metafisica. Dalle origini greche a Hegel. Antologia di testi commentata*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia 2018
- Engels F., *Opere. Vol.2*, Editori Riunti, Roma 1975
- Feuerbach L., *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1950
- Feuerbach L., *Pensieri sulla morte e l'immortalità in Opere*, Laterza, Bari 1965
- Feuerbach L., *Principi della filosofia dell'avvenire*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016
- Geraets T.F., *La logica di Hegel tra religione e storia*, Guerini, Milano 1996
- Geymonat L., *La critica religiosa e la scissione nella scuola hegeliana in Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Utet, Torino 1981
- Haldane E.S., *Jacob Böhme and his Relation to Hegel*, in *The Philosophical Review*, Duke University Press, Durham 1897, Vol.6, N.2
- Harris H.S., "And the darkness comprehended it not". (*The origin and significance of Hegel's concept of Absolute Spirit*), in *Hegel, l'Esprit absolu / The absolute Spirit*, T.F. Geraets, University of Ottawa Press, Ottawa 1984 (trad.it. R. Pozzo, Milano 1996)

- Holzer V., *Hegel et la théologie. Un dieu sans transcendance ou une "philosophie" de l'unio mystica?*, in *Recherches de Science Religieuse*, Centre Sèvres, Parigi 2007, Vol.95
- Hösle V., *Il concetto di filosofia della religione in Hegel*, La scuola di Pitagora, Napoli 2006
- Hyppolite J., *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel*, La nuova Italia, Firenze 1972
- Jaeschke W., *Christianity and Secularity in Hegel's Concept of the State* in *The Journal of Religion*, The University of Chicago Press, Chicago 198, Vol.61, N.2
- Kierkegaard S., *Diario*, Editrice Morcelliana, Brescia 1962
- Kolb D., *Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After*, University of Chicago Press, Chicago 1986
- Löwith K., *Hegel e il cristianesimo*, Laterza, Bari-Roma 1976
- Löwith K., *La sinistra hegeliana*, Laterza, Bari 1966
- Magee G.A., *Hegel e la tradizione ermetica. Le radici "occulte" dell'idealismo contemporaneo*, Edizioni Mediterranee, Roma 2013
- Mancuso V., *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del "principe di questo mondo"*, Piemme, Casale Monferrato 1996
- Martinetti P., *La filosofia religiosa dell'hegelianismo*, in *Saggi e discorsi*, Paravia, Milano 1926
- Mori G., *L'ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d'Holbach*, Carocci, Roma 2016
- Morra G., *Marxismo e religione*, Rusconi, Milano 1976
- Peladan J., *Avviamento alle scienze occulte. Iniziazione e dottrina delle scienze ermetiche*, Edizioni Brancato, La Punta 1995
- Penzo G., *Invito al pensiero di Eckhart*, Mursia, Milano 1997
- Regnier M., *Ambiguité de la théologie hégélienne*, in *Archives de philosophie*, Centre Sèvres, Paris 1966, Vol.29, N.2
- Rixner T. A., *Handbuch der Geschichte der Philosophie zum Gebrauche seiner Vorlesungen*, Sulzbach: Kommerzienraths J.E. von Seidel Kunstund Buchhandlung, 1822-1823, Vol.II
- Rosenkranz K., *Vita di Hegel*, Vallecchi, Firenze 1966
- Rosmini A., *Teosofia I*, Marzorati, Milano 1967
- Splett J., *La dottrina della trinità in Hegel*, Queriniana, Brescia 1993
- Strauss D.F., *Vita di Gesù. La passione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009

Tuveson E.L., *The Avatars of Thrice Greatest Hermes: An Approach to Romanticism*, Bucknell University Press, Lewisburg 1982

Voegelin E., *On Hegel: A Study in Sorcery*, in *Published Essays, 1966-1985*, 12: *The Collected Works of Eric Voegelin*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1990

Walsh D., *The Mysticism of Innerworldly Fulfillment: A Study of Jacob Böhme*, University Presses of Florida, Gainesville 1983

Vangeli e Atti degli Apostoli, a cura di P. de Beaumont, EDB, Bologna 2001

La Bibbia di Gerusalemme, a cura di M. Scarpa, EDB, Bologna 2009