

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE

XXII CICLO DEL
DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

NATURA E RELIGIONE NELLO HEGEL DELLO SPIRITO DEL CRISTIANESIMO E DELLA FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO

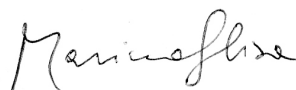
Settore scientifico-disciplinare FILOSOFIA TEORETICA

DOTTORANDO

RAFFAELE RUOCCO

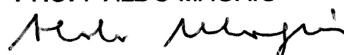
COORDINATORE DEL DOTTORATO DI RICERCA

PROF. *MARINA SBISA'*



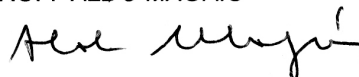
RELATORE

PROF. *ALDO MAGRIS*



TUTORE

PROF. *ALDO MAGRIS*



ANNO ACCADEMICO 2008/2009

INDICE

CAPITOLO PRIMO

IL RAPPORTO PARADOSSALE TRA NATURA E RELIGIONE NE *LO SPIRITO DEL CRISTIANESIMO E IL*

<i>SUO DESTINO</i>	4
<i>Introduzione</i>	4
1 <i>L'interpretazione del diluvio e le sue aporie: fuoriuscita naturale dalla natura e fuoriuscita storica dalla storia</i>	9
2 <i>Abramo e il deserto; naturalizzazione e snaturalizzazione nel destino del popolo ebraico</i>	15
3 <i>Il destino storico-politico del popolo ebraico; il deserto e il tempio</i>	22
4 <i>La morale di Gesù e le sue aporie; il ritorno alla natura come contrapposizione e come sfida; il naturalismo mistico e il compimento della legge</i>	25
5 <i>La contrapposizione della legge e del destino; la concezione tragica della vita e la concezione "biologica" del tragico</i>	33
6 <i>L'Ultima Cena e la coincidenza vertiginosa tra natura e anti-natura. Il pane e la statua</i>	40
7 <i>La religione di Gesù e il misticismo naturalistico del Vangelo di Giovanni</i>	52
8 <i>La coincidenza tra natura e anti-natura nell'esperienza del miracolo</i>	57
9 <i>L'alienazione del Cristianesimo come cardine del rapporto tra Oriente e Occidente</i>	66

CAPITOLO SECONDO

IL RAPPORTO TRA NATURA E RELIGIONE NELLA PENULTIMA SEZIONE DELLA

<i>FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO</i>	73
1 <i>Il senso e la struttura generali della Fenomenologia dello Spirito</i>	73
2 <i>Il senso specifico della penultima sezione sulla religione; il rapporto tra natura e religione come ultimo residuo e come struttura della figuratività fenomenologica</i>	81

3 <i>La prima figura della religione;il convertirsi del puro spirito in pura luce;il Sole,i raggi e la notte</i>	83
4 <i>Lo sprofondare del Sole nella notte dell'io;la selvaggia lotta tribale degli animali totemici</i>	89
5 <i>La sublime macchina sintetico-rappresentativa dell'arte egizia;l'Egitto e Kant</i>	93
6 <i>L'architettura e la scultura greche come primo tentativo di superamento di quelle egiziane</i>	96
7 <i>L'incorporazione progressiva del divino nella religione greca:il linguaggio dell'inno e quello dell'oracolo</i>	100
8 <i>La progressiva incorporazione del divino nella religione greca:il corpo notturno della Menade e quello diurno dell'atleta</i>	104
9 <i>La storia dell'arte greca come storia della progressiva dissoluzione comica del divino nell'umano</i>	111
10 <i>La religione assoluta e i suoi presupposti; la dilacerazione romana e quella giudaica.</i>	116
11 <i>La struttura rappresentativa e drammatica della dogmatica cristiana; IL Regno di Padre.</i>	121
12 <i>La struttura rappresentativa e drammatica della dogmatica cristiana; i regni del Figlio e dello Spirito</i>	124

CAPITOLO PRIMO

IL RAPPORTO PARADOSSALE TRA NATURA E RELIGIONE NE *LO SPIRITO DEL CRISTIANESIMO* *E IL SUO DESTINO*

Introduzione

Il lungo e sistematico frammento francofortese che Nohl pubblicò nel 1907 col nome di *Spirito del cristianesimo e il suo destino* è un testo straordinariamente complesso che nasconde dietro la sua abbacinante chiarezza una spregiudicatezza teorica che forse Hegel non raggiungerà mai più. La compenetrazione, che in esso ha luogo, tra la forza drammatica dell'immagine e del racconto e il rigore del concetto può trovare un riscontro solo nelle grandi digressioni mitiche dei dialoghi platonici (che pure lo Hegel maturo disprezzerà tanto), nella rutilante poesia filosofica dello *Zaratustra* di Nietzsche e nella sfibrante esegesi biblica del Kierkegaard di *Timore e tremore*. Come per quest'ultimo anche per lo Hegel dello *Spirito* la fantasia filosofica riceve la sua linfa e il suo materiale dal racconto biblico fino a identificarsi in un vero e proprio commento ad esso, in una vera e propria meditazione sul senso speculativo delle sue storie e dei suoi versetti, secondo una tradizione che comincia con i sermoni eckartiani. L'analisi del testo biblico, tuttavia, a differenza che nel mistico medievale o nel filosofo danese, non è vista come meditazione umana sulla parola divina; per il giovane Hegel, che si colloca alla confluenza tra illuminismo e romanticismo, l'Antico e il Nuovo Testamento restano solo testimonianze storiche; il primo dello spirito di un intero popolo, il secondo della vita e del destino di Gesù di

Nazareth e dei suoi primi discepoli. Il racconto biblico e la sua interpretazione costituiscono tuttavia l'occasione per il saldarsi di narrazione e pensiero, di corposa evidenza fantastica e vertiginosa meditazione filosofica. Una meditazione il cui rigore e la cui coerenza sono affidate più che ad una dimostrazione scientifica, all'iterazione e alla suggestione espressiva di parole chiave come amore, vita, destino, legge e all'individuazione del nesso che le lega. Il discorso concettuale si fa quindi nello *Spirito* assai prossimo ad una specie di meditazione mistica; meditazione, tuttavia, profondamente laica visto che non presuppone nessuna positiva rivelazione divina ma solo documenti storici su cui esercitare una specie di empatia filologica. Nello *Spirito* così il metodo storico critico e la meditazione mistica sulla Scrittura si fondono in un'unità mai più raggiunta. Questo aspetto, assieme all'immedesimazione ermeneutica che Hegel realizza con alcuni passi e con alcune figure dell'Antico e del Nuovo Testamento, anche con quelli il cui senso e il cui messaggio complessivi egli critica e rifiuta, alla pregnanza delle immagini unita al rigore e alla precisione dei concetti fanno di quest'opera un unicum nella produzione hegeliana e, per certi aspetti, nell'intera storia della filosofia occidentale.

Di tutti i concetti e le parole che innervano lo *Spirito* quello di natura è al contempo il meno sviluppato, ed esplicitamente analizzato e il più decisivo. Esso costituisce in qualche modo l'architrave strutturale dell'intero scritto, meno definito degli altri, ma essenziale per la tenuta del lavoro e per la comprensione dei suoi snodi essenziali. Più che esplicitamente tematizzato (come invece avviene per altri concetti strutturali come quello di amore, vita, destino, legge) esso viene icasticamente messo in evidenza attraverso una serie di passaggi densissimi; più che dimostrato, esso è mostrato in una evidenza abbacinante, inoppugnabile alla quale Hegel si richiama in pochi passi cruciali. La sua comprensione va

da sé, non ha bisogno di spiegazioni e di contrapposizioni dialettiche come avviene per gli altri concetti. Il suo significato è, in qualche modo, dato per scontato. Si può dire che la destrezza teorica dello *Spirito del cristianesimo* sta proprio nell'apparente scontatezza di questa parola che, essendo investita di una gravidanza teorica fortissima, è in grado di reggere snodi decisivi. Proprio perché in qualche modo il significato di natura va da sé esso può fungere da fulcro o da architrave inavvertita della complessa architettura teorico-teologica dello *Spirito*.

Tale architettura si regge su una complessa dialettica a tre fra giudaismo, ellenismo e cristianesimo. Se, infatti, l'interpretazione del cristianesimo costituisce l'argomento principale dell'opera, il giudaismo e l'ellenismo costituiscono lo sfondo e il punto di riferimento su cui il discorso esegetico sul Cristo acquisisce il suo senso e la sua complessità. Ragionare su Gesù, sulla religione da lui fondata e sul mondo che da lui prende inizio significa, infatti, inevitabilmente ragionare sul suo complesso, tormentato e ambiguo rapporto tanto col mondo greco che con quello ebraico. Questo duplice rapporto non è, per il giovane Hegel, caratterizzato né dalla continuità né dall'armonica integrazione. Prendendo alla lettera e assumendo fino in fondo il passo paolino in cui la croce è definita "scandalo per i Giudei e follia per i Greci" Hegel, infatti, vede in modo chiarissimo l'eterogeneità del cristianesimo tanto rispetto al giudaismo veterotestamentario quanto rispetto al politeismo classico. Ma - ed è qui il cuore della complessa e affascinante struttura teorica dello *Spirito* - mentre l'aspetto scandaloso e dirompente del Cristo rispetto allo spirito del giudaismo è valutato da Hegel come una liberazione, la sua follia nei confronti della bellezza greca è deprecata come un segno perenne di infelicità e di barbarie. Il giudaismo, per Hegel, non può che essere religione dell'asservimento dell'uomo a Dio e,

proprio per questo, della natura all'uomo: la religione, quindi, di un doppio dispotismo e di un doppio servizio. Lo scandalo rispetto ad esso non può che essere la liberazione nella purezza e nella gioia dell'amore per un dio non più padrone ma padre. La Grecia, al contrario, è il luogo di una perfetta amicizia classica tra uomo e mondo e tra uomo e Dio. La follia rispetto ad essa non può che essere una forma, sia pure sublime, di barbarie e di abiezione; come se Gesù dovesse pagare lo scandalo che dà al suo popolo con una follia altrettanto barbara e anti-naturale.

Un radicale filoellenismo e un altrettanto radicale antigioiudaismo caratterizzano così lo *Spirito*; e a questa attrazione e a questo rifiuto ugualmente netti resta legata la lettura del cristianesimo, a partire dalla vita e dal destino del suo fondatore, alla luce di una radicale e irridimibile ambiguità. Radicalmente eterogeneo tanto ad Abramo e a Mosè quanto ad Apollo e a Venere, il cristianesimo contrappone alla dispotica soggezione alla Legge la purezza dell'amore e tuttavia non riesce a determinare e a limitare questa purezza sublime con la bella forma di un dio greco. Liberazione dalla barbarie orientale del servizio esso ricade nell'altrettanto barbara e orientale purezza dell'Amore privo di forma.

Ora è proprio come perno di questa doppia contrapposizione e della complessa struttura a cui essa dà origine che il concetto di natura si rivela decisivo. Solo sulla base di questo criterio unitario, infatti, Hegel può rifiutare tanto il brutale legalismo ebraico quanto la pura soggettività cristiana e, soprattutto, può contrapporre ellenismo e giudaismo in modo così rigido, assoluto e radicale da potere vedere la stessa lotta di Gesù con la legge mosaica come gravata da una irrimediabile ambiguità. È evidente che il concetto che regge tutte queste operazioni teoriche può essere soltanto quello di natura. Il giudaismo è radicalmente contrapposto al politeismo classico in quanto religione dell'antinatura, della

natura pervertita asservita ed umiliata. Ad esso la Grecia si contrappone come mondo della natura riconciliata. L'amicizia e l'inimicizia con la natura sono quindi caratteri in base a cui, nel giudizio hegeliano, un mondo storico viene assolto o condannato. L'adorazione ebraica di un Dio radicalmente altro è vista, infatti, prima di tutto, come un tradimento e un asservimento della natura e l'amore dei greci per i loro dei è principalmente una benedizione della stessa natura. Rispetto a questi due estremi il cristianesimo non potrà che essere caratterizzato da ambiguità. Naturalismo radicale rispetto al giudaismo, esso rappresenta indissolubilmente una snaturalizzazione rispetto all'ellenismo. Posto così al centro della storia umana e alla confluenza di oriente e occidente, il messaggio di Gesù costituisce il luogo di un'unione vertiginosa e paradossale tra natura e antinatura, tra radicale purezza e radicale impurità.

Abbiamo già accennato, tuttavia, che il concetto di natura su cui Hegel imposta l'intera sua argomentazione può basare la sua pregnanza concettuale solo sul presupposto della ovvietà e della scontatezza del suo significato: a costituire il quale doveva confluire tutto il retaggio dell'illuminismo roussoniano e del classicismo schilleriano. L'apparente evidenza sia semantica sia in qualche modo culturale del concetto di natura cela, tuttavia, delle contraddizioni abissali. Dato che questo concetto risulta decisivo e capitale per tutta l'architettura teorica dello *Spirito* le contraddizioni che esso rivela si riverberano inesorabilmente su tutta l'opera. Sviscerare queste contraddizioni sarà lo scopo del presente capitolo, nella convinzione che in esse si trovano non solo il segreto e la ricchezza di questo capolavoro teorico, ma anche uno spiraglio sulla dialettica della maturità e un'anticipazione dei suoi stessi abissi.

1 *L'interpretazione del diluvio e le sue aporie: fuoriuscita naturale dalla natura e fuoriuscita storica dalla storia*

Queste contraddizioni sono evidenti fin dalla prima pagina dell'opera. In qualche modo, anzi, proprio al suo inizio esse si manifestano nella loro massima portata teorica. Si tratta del densissimo scorcio dedicato all'interpretazione filosofica del racconto mitico del diluvio universale. Il diluvio è visto da Hegel come l'origine della storia umana e nello stesso tempo come il discrimine tra i diversi modi con cui questa storia si può declinare e dispiegare, come la prova a partire dalla quale l'uomo può decidere della sua felicità o della sua infelicità, della sua salvezza o della sua dannazione. Dopo il diluvio, infatti, l'affidamento originario e totale dell'uomo alla natura non risulta più possibile. "L'impressione che il diluvio di Noè fece sugli animi degli uomini dovette essere di profonda lacerazione e l'effetto dovette essere la sfiducia più smisurata nella natura. Questa, che fin a poco prima era stata benigna o in quiete, usciva ora fuori dall'equilibrio dei suoi elementi e rispondeva con la più distruttiva, invincibile, irresistibile ostilità alla fede che il genere umano aveva in essa " (¹)La natura sorprende e terrorizza l'uomo, mostrandogli la sua faccia distruttiva e smisurata. La madre amorevole si trasforma, repentinamente e inesorabilmente in matrigna sterminatrice rivolgendogli contro la furia selvaggia dei suoi elementi. Dopo il diluvio sembra non essere più possibile nessuna innocenza e nessuna naturalità. L'uomo, violentemente estromesso dal grembo materno che lo custodiva e lo proteggeva, si ritrova

¹ G.W.F. HEGEL " *Lo Spirito del cristianesimo e il suo destino*" in SCRITTI TEOLOGICI GIOVANILI a cura di EDUARDO MIRRI, Napoli 1971, p. 375

solo e approdato su di una terra sconosciuta, con di fronte un mondo ormai irrimediabilmente ostile. Alla fusione armonica è subentrata una rigida distinzione, tra l'uomo e il mondo si frappone una barriera invalicabile. Una ferita insanabile e definitiva, traumatica come la nascita, segna l'inizio della storia degli uomini..

Ora, però, è proprio a questo punto che compare la differenza radicale, la vera e propria discrasia tra mondo greco e mondo ebraico. Di fronte alla frattura costituita dal diluvio la risposta data dal mondo ebraico è definitiva. Resasi impossibile qualsiasi amicizia tra l'uomo e la natura non resta che la difesa disperata contro la sua potenza. Contro una forza così soverchiante non c'è, tuttavia, altra difesa possibile che l'attacco " Perché l'uomo potesse fronteggiare l'assalto della natura divenuta ora nemica, questa doveva essere dominata; " (2) Per impedire che la natura distrugga l'uomo non resta altra scelta che dominarla. Per non essere dominato dalla natura non resta all'uomo altra strada che diventarne egli stesso il signore. L'alternativa fra la signoria brutale sul mondo e lo sterminio è la caratteristica del popolo ebraico. Ora questo dominio si realizza, secondo Hegel, in due modi; l'uno dei quali, rappresentato da Nimrod e dalla sua torre, è un modo diretto. Esso consiste nell'opporre alla smisuratezza degli elementi naturali un'opera umana altrettanto smisurata, contrapponendo così all'immensità della natura un'immensità speculare prodotta e costruita dalla mano dell'uomo. Nimrod " nel caso che Dio avesse intenzione di sommergere di nuovo il mondo con un diluvio, minacciò che non avrebbe fatto mancare forza e mezzi per resistergli a sufficienza: perciò avrebbe fatto costruire una torre che avrebbe dovuto essere molto più alta di quanto le onde e i flutti potessero sollevarsi "3

² Ibid

³ Ivi p. 376

Questa sfida alla natura, proprio per il carattere brutale e immediato della contrapposizione che la caratterizzava, era destinata inevitabilmente al fallimento. L'arte per dominare la natura doveva essere più astuta e quindi più mediata. Se nessuna immensità visibile può competere con l'immensità degli elementi naturali non resta che contrapporre loro una immensità invisibile. Ad un dominio diretto non resta che contrapporre un dominio differito; più che l'opera distruttrice della mano può l'opera distruttrice della mente Noè, il rappresentante di questo secondo modo, riesce a sottomettere la natura al suo Dio del pensiero e così facendo riesce a salvarsi dal diluvio e a portare a terra sé e la sua famiglia. "Egli fece esistente il suo ideale pensato e vi contrappose ogni cosa come pensata cioè come dominata; questo esistente gli permise di mantenere gli elementi che erano al suo servizio nei loro limiti, così che nessun diluvio potesse più distruggere gli uomini " ⁴ La religione ebraica ha fin da Noè, un fondamentale carattere teorico-pratico. Il suo scopo è la conoscenza in funzione del dominio e la sua logica rimane in fondo quella della torre di Babele, solo più raffinata e mediata. Il dio di Noè è una specie di duplicato simmetrico del diluvio e può tenere a bada l'immensità della natura perché in qualche modo la sdoppia e la replica; rispetto alla torre, tuttavia, mette in gioco una sorta di eccedenza teorico-spirituale. Esso è un ente di pensiero, un puro prodotto del pensiero e risulta così, al tempo stesso, omogeneo ed eterogeneo rispetto al mondo su cui, proprio per questo, riesce ad ottenere quel dominio che Nimrod, con la sua torre, non era riuscito a conseguire. Domare la natura attraverso un suo riflesso innaturale, un suo rispecchiamento deformato e una sua distorsione: questa è la grande sapienza e la grande astuzia di Noè - la grande sapienza e la grande astuzia del popolo ebraico - . Fin dall'inizio dello *Spirito* così la teologia ebraica

⁴ Ivi p. 375

appare caratterizzata al contempo da una radicale naturalizzazione e da una radicale snaturalizzazione. L'antinatura, come proiezione deformata dell'immensità della natura costituisce la sua caratteristica principale.

Ben altra si rivela, secondo Hegel, la teologia del mondo greco rappresentata da Deucalione e Pirra, i quali "... dopo il diluvio del loro tempo invitarono gli omini ad una nuova amicizia con il mondo, alla natura, fecero loro dimenticare con la gioia e il godimento la necessità e l'inimicizia, conclusero una pace di amore, divennero i progenitori di una nazione bella e resero la loro epoca madre di una natura rinata custode del fiore della sua gioventù. " ⁽⁵⁾ La risposta che essi danno al diluvio risulta, dunque, essere una paradossale assenza di risposta; la loro tecnica di salvezza una paradossale assenza di tecnica. Deucalione e Pirra sopravvivono al diluvio gettandosi alle spalle, facendo come se non fosse mai avvenuto. La loro memoria può resistere alla catastrofe solo trasformandosi in oblio. La loro elaborazione del lutto consiste nel negare il lutto. Il segreto della storia della Grecia consiste così nella neutralizzazione della storia. Il popolo di Mnemosyne è paradossalmente il popolo dell'oblio. Il suo ingresso nella storia è costitutivamente una sua uscita dalla storia per entrare nel mito. Più che uno sviluppo storico la storia dei Greci, come Hegel la descrive nello *Spirito*, sembra concentrarsi e manifestarsi nei fulgidi nomi imperituri dei suoi dei e dei suoi eroi immortali. Più che uno sviluppo storico in Grecia sembra avverarsi un arresto mitologico e sovra storico della storia stessa in una sorta di immensa costellazione mitica.

Ora, è proprio all'altezza di questa pagina densissima e straordinaria in cui, in certo qual modo, è racchiuso il segreto di tutta l'opera che il concetto di natura rivela, sotto la sua

⁵ Ivi p. 377

abbacinante ovvietà, le contraddizioni e le aporie che lo caratterizzano. Il diluvio, infatti, pur costituendo l'inizio della storia dell'uomo e la fine dell'amicizia primordiale fra l'uomo e la natura, resta, in senso eminente, un evento naturale. E' la natura stessa a gettare l'uomo fuori da se stessa, a denaturalizzarlo, tradendolo, rivelandogli improvvisamente e repentinamente la sua faccia oscura e smisurata. Inoltre la risposta greca – quella che Hegel esalta contrapponendola a quella ebraica – costituisce una sorta di fuoriuscita storica dalla storia, un rifiuto e una rimozione della storia e dell'evento che l'ha originata i quali, tuttavia, rimangono inesorabilmente storici. Una fuoriuscita naturale dalla natura e una fuoriuscita storica dalla storia sono i due momenti paradossali di ciò che Hegel immagina come progresso armonico dell'umanità. In opposizione ad essi si colloca il popolo ebraico, la sua paradossale fedeltà al diluvio, il suo rifiuto di dimenticare la catastrofe scampata. L'odio ebraico per la natura, la sua inimicizia dichiarata verso essa e il suo indefesso tentativo di dominarla e di sottometterla costituiscono così una paradossale fedeltà alla natura e alla faccia ostile che essa ha rivelato all'uomo. L'antinaturalismo ebraico è proprio per questo un naturalismo esasperato.

Rispetto all'uomo il diluvio costituisce, in qualche modo, un atto di tradimento. Attraverso la furia selvaggia dei suoi elementi, la natura colpisce l'uomo alle spalle: essa dimostra la sua faccia oscura in modo imprevisto e imprevedibile. La sua collera è senza senso e senza scopo. Esso non è la punizione ad una trasgressione. (Hegel, infatti, nella sua ricostruzione, ignora il significato di punizione e di castigo che il diluvio assume nel racconto biblico così come nel mito greco e lo concepisce come immotivata e traumatica rottura di uno stato di innocenza primordiale). Ma la deteologizzazione esplicita che Hegel fa del racconto del diluvio si converte in una teologizzazione implicita ancora più radicale. Sembra, infatti, che

nella struttura concettuale dello *Spirito* il diluvio svolga una funzione analoga a quella delle prove terribili a cui il Dio dell'Antico Testamento sottopone i suoi servi prediletti al solo scopo di testare la loro incondizionata obbedienza; come se i passi più vertiginosi e abissali della Bibbia (come il capitolo 22 della Genesi o il libro di Giobbe) retroagissero sul suo concetto di natura. Al Dio che scatena il diluvio per punire l'umanità dei suoi peccati, Hegel sostituisce una natura che sembra mettere alla prova l'umanità al solo scopo di verificare l'amicizia che l'uomo le porta . E la risposta di Deucalione e Pirra , che amano la natura nonostante le sue catastrofi, si rivela, paradossalmente, contigua all'obbedienza incondizionata che Abramo o Giobbe tributano al loro Dio nonostante le prove cui li ha sottoposti. La conseguenza paradossale è che la sottomissione totale del popolo ebraico al suo Dio viene criticata in nome di una altrettanto totale sottomissione dell'umanità alla natura. Come l'odiato Dio ebraico pretende da Giobbe, cui ha mandato in frantumi tutto il suo mondo,una incondizionata fedeltà così il giovane Hegel pretende una fedeltà incondizionata dell'uomo alla Natura dalla cui faccia oscura pure ha rischiato di essere sterminato. L'amicizia greca con la Natura, in nome della quale Hegel critica il tentativo ebraico di dominarla, comporta un elemento di completo assoggettamento. La natura, già nello *Spirito del cristianesimo* e nonostante il duro antiggiudaismo di quest'opera, si rivela, in qualche modo, profondamente giudaica.

2 *Abramo e il deserto; naturalizzazione e snaturalizzazione nel destino del popolo ebraico*

La stessa vertiginosa dialettica tra naturalizzazione e snaturalizzazione possiamo trovarla nella lunga splendida descrizione della figura di Abramo che costituisce il fulcro e il cuore del capitolo sul giudaismo. L'intera vita di Abramo viene caratterizzata attraverso la sua separazione dalla terra natale, attraverso il suo deliberato sradicamento. Abramo, fin dall'inizio, rifiuta di affidarsi, in amicizia, alla natura che lo circonda." Il primo atto con cui Abramo diviene capostipite di una nazione è una separazione che rompe i legami della convivenza e dell'amore, la totalità delle relazioni in cui egli ha vissuto finora con gli omini e con la natura " (6) Tra egli e il mondo si è da sempre frapposta una barriera, un'invalicabile linea di frattura che nessun rapporto d'amore può superare. Abramo non mette radici in nessun posto perché mettere radici significherebbe affidarsi al terreno, lasciarsi sostenere e nutrire da esso; ma è proprio questa fiducia che Abramo, fin dall'inizio, rifiuta. Il nutrimento e la sicurezza della sua esistenza, non sono per lui doni naturali, per cui rendere grazie alla terra che li elargisce, ma conquiste di cui appropriarsi dopo una lunga lotta con gli elementi ostili; solo ciò che è strappato e conquistato può dirsi permanentemente assicurato. Così la storia di Abramo comincia con un radicale atto di separazione e di rinuncia alla sua terra natale, alla vita e alla felicità naturale che essa gli offre. Abramo si fabbricherà da sé il suo destino e tutto ciò che potrà dire suo non sarà un dono della natura ma una conquista dell'uomo. Il luogo della sua esistenza non potrà che essere il deserto, il luogo cioè in cui l'uomo, solo di fronte ad una smisurata immensità ostile non ha altri su cui fare affidamento che se stesso. Se per Noè l'ostilità verso la natura e il tentativo di dominarla

⁶ Ibid

costituivano la reazione ad una catastrofe, per Abramo si tratta di una scelta esplicita. Noè è in qualche modo costretto a combattere l'immensità del diluvio, Abramo sceglie di combattere l'immensità del deserto. La sua lotta spietata e disperata con la natura è l'altra faccia del suo progetto di autodeterminazione radicale, il rischio, che egli continuamente corre di perdere ogni bene e la stessa vita, è il frutto della sua convinzione che solo ciò che è strappato con la forza o con l'astuzia sia veramente al sicuro da ogni pericolo. Il prezzo che Abramo dovrà pagare sarà la sua completa solitudine. Questa, l'angoscia disperata di un uomo di fronte al deserto a cui strappare anche la più piccola goccia d'acqua potrà essere superata e sopportata solo a prezzo di una sottomissione più radicale e definitiva di quella ad un qualunque essere naturale. Per non essere annientato dalla sua solitudine, infatti, Abramo non avrà altra scelta che sdoppiarla, duplicando la sua solitudine di uomo di fronte ad un immenso deserto nella maestosa e sublime solitudine di Dio di fronte all'intero mondo creato. Il suo monologo si trasforma in un dialogo terribile, la sua purezza disperata che non tollerava gratitudine e benevolenza verso un qualunque vivente suo simile, presente in carne o scolpito in pietra, offre incondizionata obbedienza al suo omologo nel regno dei cieli, ad un Dio altrettanto puro e altrettanto orgoglioso." In quanto Abramo non poteva realizzare da sé la padronanza sul mondo, il solo rapporto per lui possibile con il mondo infinito e contrapposto, questo rimaneva in cessione al suo ideale; e giacché la sua divinità aveva alla sua radice il disprezzo per tutto il mondo, così egli restava .l'unico favorito."⁽⁷⁾ Come Abramo aveva rifiutato ogni rapporto di amicizia col mondo nella convinzione che solo di fronte al deserto l'uomo può afferrare se stesso così il suo Dio trasforma, distanziandola da sé, ogni cosa in sconfinata e turbinante materia: tutto il

⁷ Ivi p. 379

mondo ai suoi piedi diventa un deserto. Disdegnando di servire ad un uomo o ad un idolo, l'orgoglio di Abramo ha accettato di umiliarsi all'immenso orgoglio e all'immensa gelosia del suo Dio in cui, in fondo, egli non vede che uno specchio ingrandito del suo stesso orgoglio e della sua stessa gelosia." Egli era un forestiero sulla terra() Uomo indipendente e sciolto da ogni legame statale o da ogni altro scopo, la cosa suprema era per lui la sua esistenza, della quale era spesso preoccupato, e doveva esserlo già per il suo stesso modo del tutto privato ed isolato; Abramo se ne stette assolutamente da sé, e dovette anche avere un Dio tutto per sé che lo guidasse e lo sostenesse. " (⁸) Servire il suo Dio è un modo distorto di servire se stesso. L'umiliarsi di Abramo rappresenta una forma mediata e raffinata di esaltazione. Il Dio di Abramo dimostra di essere abissalmente legato alle più intime profondità del suo essere, garantendogli l'unica eternità che egli può sperare, l'unica immortalità a cui egli può aspirare: quella della discendenza e della stirpe. Non quindi l'opera immortale della mano, ma l'oscura e ancestrale continuità del sangue, la nuda duplicazione della sua esistenza sono tutto ciò che Abramo può strappare alla morte. Nonostante tutto, però, il volto di suo figlio non è identico al suo: Isacco non è Abramo. Proprio per questo il Dio di Abramo pretenderà Isacco in olocausto; e Abramo potrà godere di suo figlio e della sua discendenza solo perché è stato disposto a sacrificarli al suo Dio e cioè, in ultima istanza, alla pura vuotezza del suo io. Hegel, infatti, sottintende che il massimo dell'umiltà è identico al massimo della superbia. Il sacrificio del bene più amato è indissolubilmente distruzione e riconferma di se stessi. Sul monte Tabor Isacco è sacrificato a suo padre non meno che al suo Dio.

⁸ Ivi p. 546

La figura di Abramo e la radicale coerenza della sua vita e del suo destino sono per Hegel la chiave per comprendere la storia e il destino dell'intero popolo ebraico e se, come abbiamo visto, l'interpretazione del destino ebraico è essenziale per l'intera architettura dello *Spirito del Cristianesimo* non stupisce che, nello scolpire con tratti potenti il destino del Patriarca, il concetto di natura giochi un ruolo decisivo. Il rapporto di Abramo con la natura è, come abbiamo già visto, inestricabilmente intrecciato con il suo rapporto con la divinità. La scelta originaria di Abramo, da cui il suo destino e quello del suo popolo ricevano un contrassegno indelebile è, nello stesso tempo un atto di inimicizia per la natura e di sottomissione a Dio. ”

Il mondo intero era per lui senz'altro l'opposto; e se non poteva divenire un nulla, era perché aveva il suo sostegno nel Dio ad esso estraneo, di cui niente nella natura poteva aver parte ma da cui tutto era dominato. Anche Abramo, l'altro termine dell'opposizione con il mondo che non avrebbe potuto essere nulla di più che l'opposto, era tenuto in essere da Dio; solo per mezzo di Dio entrava in relazione immediata con il mondo, unico genere di legame a lui possibile. Il suo ideale gli assoggettava il mondo e gli offriva di esso tanto quanto gli abbisognava, ponendolo verso il resto in uno stato di sicurezza.”⁽⁹⁾ La rottura di ogni rapporto di amicizia col mondo, la solitudine di fronte ad una natura ridotta a deserto e la sottomissione a Dio, sono i tre aspetti indisgiungibili del destino di Abramo.

Ora, è proprio rispetto a questo rapporto con la natura che, come nel caso di Noè, si manifestano i punti di frattura e le aporie intrinseche del discorso hegeliano: punti di frattura che si riverberano su tutta l'opera. Letta alla luce di queste aporie sottili, che attraversano l'intera trattazione, la figura di Abramo appare come caratterizzata da una

⁹ Ivi p. 378

paradossale e vertiginosa coincidentia oppositorum che apre una faglia problematica sotto tutte le distinzioni concettuali su cui è basata la struttura dello *Spirito*.

La scelta del nomadismo da parte del Patriarca è motivata dalla sua diffidenza ontologica, dal suo rifiuto di qualunque accordo, di qualunque scambio reciproco fra uomo e natura; tale scelta, tuttavia, comporta l' esposizione alla natura stessa e alle sue forze che si converte inesorabilmente in una lotta selvaggia e furiosa con esse. Raddomante, orgoglioso e instancabile, Abramo dipende dal deserto nello stesso momento in cui ne forza e ne profana la superficie sabbiosa. Rifiutando ogni reciprocità e ogni rapporto paritario con la natura, Abramo sarà alternativamente suo schiavo e suo profanatore. La sua disperata ricerca deve seguire la natura per dominarla e dominarla solo lasciandosene trasportare. La disperata astuzia del nomade, a volta a volta schiavo e padrone del deserto che lo sovrasta, è il risultato paradossale del radicale antinaturalismo di Abramo. Tale paradossale naturalizzazione-snaturalizzazione è approfondita e ulteriormente complicata, da Hegel, in uno dei frammenti coevi allo *Spirito del giudaismo*. Qui in un passo di straordinaria densità e complessità, Hegel scrive che "Abramo era cresciuto nell'uniforme godimento che non lo chiamava a nessuna lotta con la natura indocile per dominarla e soggiogarla, che non richiedeva sforzo di acquisizione né lo seduceva ad una molteplicità dispersiva. La separazione dalla sua patria e dalla casa paterna lo spinse alla riflessione, ma non alla riflessione su se stesso, non alla ricerca in se stesso di una forza con cui opporsi agli oggetti; egli era bensì uscito dall'unità, ma con ciò aveva solo cambiato il genere di vita, non si era separato dal godimento." ⁽¹⁰⁾ In sostanza sembra che la dimensione rifiutata da Abramo sia quella del lavoro regolato. Nel lavoro, infatti, si configura uno scambio simmetrico e quindi

¹⁰ Ivi p. 547

in qualche modo armonico tra l'uomo e il mondo. Nel lavoro l'uomo e la natura si riconoscono in qualche modo come dotati di uguale forza ed è proprio per questo che Abramo ne rifiuta completamente la logica. Meglio essere schiavo o nemico di una natura ostile che il suo paziente elaboratore. Meglio l'astuzia disperata del raddomante che quella paziente dell'artigiano.

Ora, questo rifiuto dello scambio armonico con la natura ha un suo decisivo portato teoretico. Il lavoro, proprio perché paziente tecnica della simmetria, concerne sempre il rapporto di un singolo uomo determinato con un singolo e altrettanto determinato aspetto della natura. Nel lavoro sono sempre in gioco da una parte e dall'altra delle individualità determinate. Il suo rifiuto da parte di Abramo implica, così, l'universalizzazione tanto di se stesso quanto del suo oggetto "Sciolti dalla sua famiglia e dal suo genere di vita, il suo istinto di conservazione pervenne ora all'indeterminatezza; l'oggetto del suo impulso alla sicurezza dell'esistenza era la sua conservazione. Un oggetto più alto e più grande non lo si vede mai nella sua vita; la sua fede nella divinità era una ferma fiducia nel permanere di questa unità fra tutti i mutamenti della molteplicità delle situazioni" ⁽¹¹⁾ Rifiutando di essere costretto e disciplinato e di costringere e disciplinare un singolo aspetto della natura, egli è messo di contro alla immensità della natura stessa. Rifiutando di coltivare una terra determinata, egli dovrà convivere con la vuota immensità del deserto. Rifiutando di essere ingabbiato nella svariata determinatezza dei molteplici scopi umani, sarà messo di fronte all'unico scopo della sua mera sopravvivenza biologica. In sintesi, il rifiuto dell'amicizia con la natura – che è sempre amicizia verso un aspetto determinato di essa – porta Abramo ad una naturalizzazione esasperata tanto di se stesso, ridotto a nuda vita preoccupata della

¹¹ Ivi p. 546-47

sua semplice esistenza biologica, quanto del suo oggetto, un immenso deserto in cui le forze della natura si esprimono e si mostrano in tutta la loro furia selvaggia. Come abbiamo visto, questa snaturalizzazione-naturalizzazione costituisce la genealogia segreta della teologia di Abramo. Il suo Dio invisibile non è, infatti, altro che la proiezione del suo vuoto istinto di sopravvivenza, la purezza del suo spirito non è che la proiezione distorta e ingrandita della nuda vita dell'uomo solo di fronte al deserto. " La sua unità era la sicurezza, la sua molteplicità erano le contrastanti situazioni di essa, il suo Altissimo era l'unificazione dell'una e delle altre." ⁽¹²⁾ Il Dio di Abramo domina la materia ed è ad essa radicalmente estraneo come la natura è estranea e sottomessa all'istinto di conservazione di Abramo. La stessa esistenza dell'Altissimo si rivela strumento di questa sopravvivenza. Dio permette ad Abramo quel dominio sul mondo che le sue sole forze non gli avrebbero permesso; su quel mondo con cui, d'altra parte, egli non poteva realizzare un patto di amicizia. Proiezione, tuttavia, non significa identificazione. In cambio della garanzia del dominio totale sul mondo, il Dio di Abramo pretende dal suo protetto una sottomissione altrettanto totale. Signore della natura solo perché schiavo del suo Dio, Abramo abbandona il mondo stanziale del lavoro regolato e della terra coltivata per gettarsi nel vasto deserto della signoria e della servitù.

¹² Ivi p. 547

3 *Il destino storico-politico del popolo ebraico; il deserto e il tempio*

La figura di Abramo diventa , per Hegel, paradigma e figura dell'intero suo popolo. I tratti caratteristici del grande patriarca si rifrangeranno su tutta la storia del popolo ebraico che risulterà caratterizzata dalla sua stessa snaturalizzazione desertica, dalla sua stessa radicale inimicizia col mondo.

Questo rapporto strutturale tra gli Ebrei e il deserto verrà confermato non solo dalla grande prova dell'esodo con la sua traversata, ma anche paradossalmente dalla stabilizzazione definitiva del popolo di Israele nella terra di Canaan. Come alla precedente vita stanziale in Egitto gli Ebrei avevano preferito il rischio e il passaggio attraverso un nomadismo quarantennale, così adesso, definitivamente stabilitisi nella terra promessa, il rapporto col deserto si farà sentire come tratto essenziale e ineliminabile della loro relazione col mondo e del loro destino storico-politico. La vertiginosa vuotezza del deserto si manifesterà tanto nel modo con cui gli Ebrei, conquistando Canaan, fanno il vuoto attorno a sé, distruggendone gli abitanti primitivi, tanto nel tipo di costituzione politica che si daranno. Essi proiettano l'instabilità e l'indeterminatezza ontologica, il nomadismo radicale da cui provengono, sulle istituzioni politiche cui danno origine. Queste infatti, poiché non sono viste come frutto della decisione politica di una comunità umana, ma come dono della grazia di Dio ai suoi servi, saranno inevitabilmente caratterizzate da una oscillazione strutturale. Ancora una volta il rapporto di inimicizia con la natura, ridotta a immensa materia sabbiosa su cui niente di stabile si può costruire, e la sottomissione assoluta a un Dio sovranaturale sono indissolubilmente intrecciati. Proprio perché dono di Dio, le istituzioni degli Ebrei si riveleranno vorticosamente fragili come figure sulla sabbia:

l'instabilità politica fino agli estremi della guerra civile e della sottomissione a potenze straniere sarà la conseguenza ineluttabile del radicale assoggettamento degli Ebrei al comando di un Dio. Proprio perché dono di un Dio, che può in ogni momento, distogliere il suo volto, la loro esistenza politica sarà costantemente in bilico sull'abisso, poiché non può conseguire nessuna forma di stabilità intrinseca. L'inimicizia con la natura e la sottomissione teologica del popolo ebraico hanno, inoltre, per Hegel, un'altra decisiva conseguenza politica che nell'esperienza nomade di Abramo era solo implicita. Al dispotismo divino e alla diffidenza dell'uomo verso la natura non possono che conseguire un dispotismo e una diffidenza radicali dell'uomo verso gli altri uomini. Questo tratto è rivelato da tutta la storia politica del popolo ebraico. Hegel arriva addirittura a considerare lo stesso dispotismo egiziano come l'inveramento terreno della religione ebraica. E' Giuseppe il vero inventore della teocrazia egiziana che egli modella e costruisce ad immagine di quella dei suoi padri. Giuseppe insegna agli egiziani a sottomettersi al faraone come egli stesso aveva imparato a sottomettersi al suo Dio. Né sarà diverso il rapporto che Mosè avrà col suo popolo. Fra egli e la sua gente non si formerà mai una bella e fluida unità organica, ma si frapperà sempre una barriera insuperabile; una barriera che Mosè potrà colmare solo con la paura suscitata dal suo invisibile Dio, la cui ira colpisce il suo popolo con la stessa furia distruttrice con cui aveva colpito gli Egiziani. Sfuggito al dispotismo egiziano, che pure aveva contribuito a creare, il popolo ebraico non potrà che riprodurre una piccola copia; una copia, tuttavia, che si rivelerà estremamente complessa e problematica visto che la diffidenza verso se stessi e verso i loro stessi capi costituisce l'altra faccia della loro sottomissione. Storia di solitudini e di tradimenti, la storia politica del popolo ebraico sarà, infatti, una perenne oscillazione sull'abisso. Non avendo, infatti, una unità in se stessi,

ma in un Dio estraneo, la loro esistenza politica è massimamente precaria e esposta all'annullamento. Per altro al di qua di questo rischio sempre incombente, è in se stessa che questa vita politica si rivela costitutivamente fragile. Come già il loro padre Abramo, dato che essi non possono edificare nessun opera stabile e duratura, nessun monumento visibile della loro esistenza, l'unico contenuto essenziale che rimane loro è la nuda vita biologica e la sua ancestrale esigenza di sicurezza. Una nuda vita di fronte a un puro Dio: questa è, secondo Hegel, la cifra costitutiva del popolo ebraico. Se è vero, infatti che le loro mani non sono restate inopere e che anch'essi hanno costruito uno splendido tempio in onore del loro Dio, è altresì vero dall'altra che il più intimo centro di questo tempio, il suo "sancta sanctorum" non era altro che uno spazio vuoto, proprio quel vuoto – che sconcertò il conquistatore Pompeo – finirà per travolgere nel suo gorgo l'intera costruzione con la sua rigida e maestosa architettura orientale. Così, dietro la rigidità delle forme dell'obbedienza a Dio, dietro il cerimoniale dei Farisei c'erano il vuoto e la purezza degli Esseni o la furia distruttiva e fanatica del figlio della stella o, infine, la struggente e inappagata attesa di un redentore futuro.

A tutto questo complesso e tormentato universo orientale, Hegel non smette mai di contrapporre la solare bellezza del mondo greco: un mondo le cui stesse tragedie e i cui stessi abissi hanno una forma radicalmente diversa da quella ebraica. Come già dicemmo a proposito di Abramo, tuttavia, questa contrapposizione si rivela radicalmente ambigua. Essa, infatti, è tutta giocata sul concetto di natura sull'amicizia ad essi riservata dai Greci e sull'odio ad essi riservato dagli Ebrei. Ancora una volta però la radicale snaturalizzazione ebraica si converte e si completa in una naturalizzazione radicale. Il popolo del puro Dio è anche e nello stesso tempo quello della nuda vita; e, al contrario, il popolo dell'amicizia

verso la natura è anche il popolo che la trasforma e la lavora, che compiutamente dà ad essa una forma umana. Sulle statue di Fidia resta, infatti, impresso per sempre il volto dell'uomo, le rigide colonne del tempio di Gerusalemme sono invece, proprio per la purezza del vuoto che costituisce il loro segreto, più simili alle forme turbinanti di una tempesta di sabbia.

4 La morale di Gesù e le sue aporie; il ritorno alla natura come contrapposizione e come sfida; il naturalismo mistico e il compimento della legge

Fin dalle prime pagine in cui appare nello *Spirito del Cristianesimo* la figura di Gesù è giocata in antitesi e in contrapposizione radicale al giudaismo veterotestamentario. Da questo punto di vista l'impostazione teorica di quest'opera è, come già accennato, rigorosamente marcionita: il Dio del Vecchio Testamento e quello del Nuovo, lo Yahveh che si mostra a Mosè nel rovetto ardente e il Dio che Gesù chiama padre sono, secondo Hegel, divisi da una frattura incolmabile. Anzi, il secondo non è concepibile se non in opposizione al primo. Se, quindi, il Vecchio e il Nuovo Testamento sono legati, il loro legame è l'antitesi radicale che esiste tra di essi, il fatto che il secondo si costituisce come negazione di tutto ciò che il primo rappresenta. Se Gesù è figlio del suo popolo, lo è alla maniera della più assoluta ribellione ad esso; una ribellione, secondo Hegel, che non è riducibile alla dialettica interna e alle interne contraddizioni del popolo ebraico e che, quindi, esso non potrà in nessun modo riassorbire in sé e conciliare. A differenza dei profeti e dei ribelli che lo hanno

preceduto Gesù, infatti, non mette in campo un aspetto del destino ebraico contro l'altro, la sua purezza distruttrice contro le sue rigide determinatezze. Gesù, anzi, parte dalla consapevolezza che questi tratti, apparentemente contraddittori, sono le manifestazioni esterne di uno stesso principio costitutivo: la scissione tra uomo e Dio, tra uomo e mondo e tra uomo e uomo. E' proprio questo principio che Gesù aggredisce e combatte senza posa in nome di una radicale consustanzialità tra la sua essenza umana e l'essenza divina, superando, quindi, la frattura incolmabile che era la ragion d' essere dell'intera esistenza ebraica. Tuttavia, proprio per aver colmato questo abisso egli non può che gettarne uno altrettanto incolmabile fra se stesso e la sua gente. Contrapponendosi alla frattura, egli crea un'altra frattura; riunificando una divisione che si riteneva incolmabile si divide in modo altrettanto incolmabile da questa divisione stessa. Questo è il tremendo paradosso, la terribile dialettica che la vita e il destino di Gesù incarnano, "Gesù non combatté soltanto una parte del destino ebraico, poiché non era impegnato in un'altra parte di esso, ma si contrappose al tutto. Si era innalzato al di sopra di questo, ed al di sopra cercò di innalzare il suo popolo. Ma quelle ostilità che egli cercò di superare possono essere solo vinte con la forza, non conciliate dall'amore. Lo stesso suo sublime tentativo di vincere il tutto del destino doveva perciò trovare sconfitta presso il suo popolo ed egli stesso divenirne vittima".⁽¹³⁾ Nel momento in cui, chiamando Dio padre, affermando la sua unità d'essenza con lui, egli si contrappone inevitabilmente al popolo che di Dio aveva fatto il suo monarca geloso, questa contrapposizione non potrà che essere mortale. Tra il " Padre nostro " e il Golgota c'è un nesso inscindibile e necessario.

¹³ Ivi p. 395

Abbiamo già visto, tuttavia, che alla base dell'esteriorità tra gli Ebrei e Dio c'era la loro inimicizia originaria con la natura. Il concetto cardine di natura, quindi, si rivelerà decisivo anche nella contrapposizione di Gesù al suo popolo. Se il Giudaismo era stata la religione dell'antinatura Gesù non potrà che essere il conciliatore fra l'uomo e il cosmo. In Gesù la lacerazione che prima ancora di Abramo, già con Noè, aveva lacerato la primitiva armonia fra l'uomo e il cosmo viene risanata. Prima che figlio di Dio, della stessa sostanza del Padre, Gesù è per Hegel un autentico uomo naturale, è ciò che era l'umanità prima del diluvio, prima del trauma che l'aveva staccata dalla sua antica madre. L'unione gioiosa e mistica con Dio non è che l'altra faccia di una rinnovata fiducia nella natura e nel mondo, di una rinnovata amicizia con essi. Misticismo e naturalismo sono altrettanto essenziali nell'esperienza religiosa di Gesù; amare Dio e lasciarsi andare al mondo sono le caratteristiche che più scandalizzeranno il suo popolo il cui unico legame col mondo e con Dio era l'inimicizia con il primo e il terrore per il secondo.

Tuttavia questo naturalismo di Gesù, stagliandosi sullo sfondo di una radicale inimicizia con la natura, non potrà che caratterizzarsi come un paradossale anti-antinaturalismo. L'amicizia con la natura non potrà mai riconquistare l'immediatezza antidiluviana tanto meno, per chi come Gesù, è nato nel seno del popolo del diluvio. Proprio perché amico del mondo egli non potrà che contrapporsi al suo popolo in ogni forma e in ogni momento. L'anti-antinaturalismo non cancella l'esperienza dell'anti, ma la porta alle estreme conseguenze; il "Padre nostro" è fin dall'inizio una sfida.

Hegel considera decisivo per la sua interpretazione di Gesù l'episodio in cui egli, contrapponendosi al più sacro dei precetti ebraici, quello del digiuno nel giorno del Signore, permette ai suoi discepoli di cibarsi di sabato delle spighe di grano che aveva trovato al suo

passaggio. Ai Farisei, scandalizzati per questa bestemmia, egli risponde che l'uomo è più importante del sabato. In questo gesto sono, per Hegel, condensati i due aspetti caratteristici della figura di Gesù: il suo naturalismo e il suo rivendicare con forza i bisogni primari dell'uomo da un lato e l'aspetto polemico, la consapevole contrapposizione, il carattere di doppia negazione che questo ritorno alla natura comporta. Con mordace ironia, infatti, Hegel osserva che il bisogno di mangiare, in Gesù e nei suoi discepoli, non era così impellente da giustificare un sacrilegio." La fame che li spingeva non poteva trovare grande soddisfacimento in quelle spighe ed il rispetto per il sabato avrebbe ben potuto rinviare questo povero soddisfacimento del poco tempo necessario per giungere in un luogo dove avrebbero potuto trovare cibi preparati" (14) Gesù, quindi, lo compirebbe, secondo Hegel, con l'esplicita intenzione di contrapporsi al suo popolo, infrangendo la sua legge più sacra " L'azione di Gesù esprimeva l'arbitrio di compiere questa azione alcune ore prima e il primato di tale arbitrio rispetto ad un precetto emesso dalla suprema autorità. " (15) Il gesto immediatamente naturale del mangiare diventa così un gesto dimostrativo, un gesto politico. Per rivendicare i diritti della natura contro l'antinatura bisogna contrapporsi esplicitamente all'antinatura, facendo della natura stessa, letteralmente, un'arma. Il Cristo di Hegel non viene solo dopo Rousseau, ma anche dopo Robespierre. Già qui, così, anticipando la riflessione sul Terrore nella *Fenomenologia dello Spirito*, Hegel accenna al fatto che, ridotta ad arma politica, la natura non può che coincidere coi suoi aspetti immediatamente biologici, con il semplice metabolismo delle funzioni animali, come appunto quella del bere e del mangiare.

¹⁴ Ivi p. 397

¹⁵ Ivi p. 398

Un altro aspetto in cui si concretizza il naturalismo mistico di Gesù. è la sua radicale contrapposizione alla legge, il carattere trasgressivo ed eccedente ogni legalità che caratterizza il suo messaggio. Già l'episodio, prima riportato, che rappresenta l'esplicita trasgressione di un precetto, costituisce un esempio di questo. Tuttavia l'antilegalismo di Gesù non si rivolge, secondo Hegel, solo contro le leggi positive o in generale contro il contenuto specifico di una o di alcune leggi. Il rifiuto di Cristo si rivolge alla forma della legalità in generale, alla legge in quanto tale, alla sua struttura a priori. Lo *Spirito del Cristianesimo* si rivela così come opera profondamente anti-kantiana. Rovesciando completamente l'assunto principale del filosofo di Kongisberg per Hegel – e per il Gesù da lui interpretato- è la forma stessa della legge ad essere malvagia ed essa è tale perché antinaturale. Ogni legge, infatti, presuppone in quanto tale una serie di divisioni, un complesso di fratture che si richiamano l'un l'altra: da quella fra essere e dover essere a quella fra i diversi termini che la lettera della legge unifica a quella tra l'atto che trasgredisce la legge e l'atto che la restaura." Per il particolare (impulsi, inclinazioni, amore patologico, sensibilità o come altro si voglia chiamare) l'universale è sempre e necessariamente elemento esterno e oggettivo. Vi rimane un'indistruttibile positività che alla fine diventa rivoltante per il fatto che il contenuto che il comando morale universale acquista, un dovere specifico, contiene la contraddizione di essere limitato e universale a un tempo e, sulla base della forma della universalità, avanza le più rigide pretese per la sua unilateralità. Guai alle relazioni umane che non si trovano senz'altro nel concetto di dovere il quale, in quanto non è semplicemente il vuoto pensiero dell'universalità ma deve presentarsi in un'azione, esclude o domina tutte le altre relazioni. " (¹⁶) Non a caso il popolo

¹⁶ Ivi p. 400

ebraico, il popolo della insuperabile estraneazione è anche il popolo delle Tavole della legge. L'antigiudaismo dello *Spirito* si completa in un radicale antikantismo. Per Hegel, infatti, fra una legge seguita per la paura di una punizione e una (come il kantiano imperativo categorico) seguita per pura convinzione morale sussiste una differenza meramente accidentale e irrisoria e "...gli sciamani tungusi o i prelati europei che reggono chiesa e stato, i voguli o i puritani non differiscono da colui che ubbidisce ai propri imperativi morali per il fatto che i primi rendono se stessi schiavi mentre quest'ultimo sarebbe libero, ma solo per il fatto che i primi hanno il loro signore fuori di sé, mentre questo lo porta in sé, pur essendone sempre servo." ⁽¹⁷⁾

Se così ogni forma di legge (ossia la forma stessa della legge) è antinaturale ne risulta che la natura stessa si rivela eccedente ogni forma legale e irriducibile a qualunque regolarità. Criticando il Kant della seconda *Critica*, Hegel finisce per criticare inevitabilmente e con lo stesso gesto anche il Kant della prima. L'intelletto del *müssen*, che riscontra nella natura una catena di serie causali, e la ragione del *sollen*, che incatena gli uomini al rispetto per la pura forma della legge morale, sono inestricabilmente legati, tanto che il rifiuto dell'uno non può che comportare il rifiuto dell'altro. La dimensione che Hegel contrappone tanto al legalismo ebraico che a quello kantiano e di cui Gesù rappresenta l'incarnazione e la figura perfetta deve comprendere e investire tanto la natura fisica che i rapporti etici che legano gli uomini tra di loro e anzi deve rappresentare l'unità profonda di questi due ambiti. A questa dimensione Hegel dà il nome di Amore. E' l'Amore il respiro e il ritmo che lega gli enti della natura l'uno all'altro in un nesso vitale di cui nessun intelletto potrà avere ragione ed è sempre l'Amore che annulla sia le differenze fra gli uomini in una pura comunità

¹⁷ Ivi p. 399

mistica che quelle fra le diverse facoltà all'interno del singolo uomo in una compiuta armonia personale. E', quindi, il concetto di Amore che permette al giovane Hegel di tenere assieme il suo misticismo e il suo naturalismo, le sue esigenze di ritorno alla natura da un lato e di superamento degli ordinari rapporti umani e della loro socialità alienata in una sorta di socialità di secondo livello dall'altro. La seconda esigenza (quella di una libera e gioiosa comunità mistica di amici) si configura come una modalità della prima, come una forma di naturalizzazione radicale. Misticismo e naturalismo ricevono così nel concetto di Amore la loro saldatura problematica.

Hegel vede proclamata questa duplice esigenza da Gesù nei punti salienti del suo insegnamento, come il Discorso della montagna . Anche i precetti di Gesù che possono sembrare più difficili e paradossali, più innaturali, sono enunciati in nome della Natura, del richiamo ad una rinnovata armonia con essa. Posto tra Roussau e Kierkegard, il giovane Hegel li riassume e li contiene entrambi. La paradossalità dei precetti di Gesù è più specificamente dovuta per Hegel al fatto che la loro forma di leggi risulta meramente apparente. Il compimento che Cristo dice di rappresentare rispetto alla legge mosaica è da Hegel concepito come annullamento e, più precisamente, come auto annullamento della legge in se stessa. “ Nella riconciliazione, la legge perde la sua forma e il concetto è soppiantato dalla vita; in essa l'universalità che nel concetto abbraccia in sé ogni particolare vien meno, ma questa è soltanto una perdita apparente, in realtà si tratta di un vero infinito guadagno a causa della ricchezza di vive relazioni con gli individui, forse pochi, con cui essa entra in rapporto. ” (¹⁸) Tutti i precetti che Gesù dà ai suoi discepoli (a cominciare dai due principali “ama il tuo Dio con tutto il cuore con tutta la tua anima”e “ama il prossimo tuo

¹⁸ Ivi p. 403

come te stesso”) sono, secondo Hegel, caratterizzato da una irriducibile contraddizione tra la loro forma scissa e disarticolata come quella di ogni legge e il suo contenuto, la definitiva negazione di ogni legge nel fluido nesso dell’amore. Questa contraddizione porta per Hegel la legge ad auto annullarsi, ad autodistruggersi. ” Questo di più lo si può intendere come una tendenza all’agire così come le leggi comanderebbero, come un’unione della inclinazione con la legge sì che questa perda la sua forma di legge. Questa concordanza con l’inclinazione è il πλήρωμα della legge, un essere che, come altrimenti è detto, è il compimento della possibilità.()La concordanza tra inclinazione e legge è di tal genere che inclinazione e legge non sono più distinte e l’espressione “concordanza tra inclinazione e legge “ è perciò del tutto impropria, in quanto in essa la legge e l’inclinazione sono ancora particolari e opposte ()Ma poiché nel compimento delle leggi e di ciò che vi è connesso, il dovere, la disposizione morale e simili cessano di essere universali, opposte all’inclinazione, e questa cessa di essere particolare, opposta alla legge, la concordanza è allora vita e, come relazione di elementi diversi è amore. ” (¹⁹ Appare evidente inoltre come i limiti della forma di legge siano gli stessi limiti della forma del linguaggio. La differenza dei termini della legge è analoga e si rispecchia in quella tra il soggetto e il predicato di ogni proposizione linguistica di senso compiuto; la separazione e la scissione che caratterizzano la forma della legge sono, innanzitutto, grammaticali. Così l’autoannullamento della lingua consegue necessariamente a quello della legge. Come la legge d’amore è una legge che si toglie in se stessa, una legge che da sé tende verso il suo stesso eccesso così la parola d’amore sarà una

¹⁹ Ivi p. 402

parola che tende verso il suo stesso silenzio o la sua stessa insensatezza ; il silenzio e l'insensatezza mistici degli amanti, ma anche quelli naturali degli animali.

5 *La contrapposizione della legge e del destino; la concezione tragica della vita e la concezione "biologica" del tragico*

La dialettica dell'amore nella quale Hegel aveva cercato di compendiare le sue esigenze mistiche e naturalistiche trova uno sviluppo e un ampliamento decisivi nel capitolo a cui Nohl ha dato il titolo di " Legge e punizione, destino e amore ". Ancora una volta ciò a cui Hegel si oppone è la legge e la separazione o il plesso di separazioni che in essa hanno luogo. Qui Hegel più che la separazione logica, precedentemente considerata, analizza la separazione pratico-giuridica che nella legge si dispiega al momento della sua applicazione; il rapporto cioè tra la legge trasgredita e la legge restaurata, tra il delitto e la punizione. Qui, più che nelle pagine precedenti, sono evidenti le implicazioni politiche del discorso hegeliano. La legge come struttura di un apparato giuridico rivolto alla punizione dei suoi trasgressori trasforma l'estraneazione della sua forma logica in una macchina giudiziaria che produce un mondo e delle coscienze lacerate. La scissione caratterizza tutti i momenti dell'atto giudiziario, tutte le sue fasi, dal delitto, che viene esaminato dalla macchina giudiziaria solo come azione singola staccata dalla fluida interezza della persona del reo, alla punizione, che con un criterio meramente formale deve restaurare la giustizia infranta. Altrettanto scisso ed estraniato risulta il rapporto del reo con la legge sia nel momento della

sua infrazione sia in quello della punizione dopo la quale la norma sarà ritornata a librarsi nella sua maestosa distanza. Infine la norma stessa, non potendo mai presentarsi e avere efficacia in se stessa, dovrà demandare la sua azione concreta ad un rappresentante, ad un sostituto umano. Il rapporto fra il reo e la legge estranea diventa così il rapporto tra due individualità estranee; rapporto in cui potrà entrare tutta la gamma dei sentimenti malvagi e servili, dal timore di fronte al despota, alla corruzione e all'inganno.

Poiché la macchina giudiziaria è interamente basata sull'estraneità e sulla scissione in tutti i suoi aspetti, è evidente che in essa non potrà avere luogo nessuna forma di conciliazione compiuta. Anzi il suo effetto diventerà ancor più devastante quando essa arriverà a proiettare la sua ombra sull'integrità stessa dell'uomo, quando la legge giuridica diventerà legge morale. Per Hegel che, ancora una volta, ribalta completamente Kant, non è la legge giuridica ad essere una manifestazione esterna di quella morale, ma, al contrario, è la voce della coscienza ad essere un riflesso e un perfezionamento della macchina giuridica e della scissione che la caratterizza. " La punizione si fonda immediatamente sulla legge offesa.()Ora la legge, se persevera nella sua terribile maestà, non può mai essere eliminata così come non lo può essere il fatto che la colpa meriti punizione. La legge non può condannare la punizione, non può essere clemente perché altrimenti si eliminerebbe da sé. La legge è stata infranta dal reo: il suo contenuto non vi è più per lui, egli lo ha eliminato; ma la sua forma, l'universalità, lo perseguita e si attanaglia addirittura alla sua colpa; il suo atto diviene universale ed il diritto che egli ha eliminato è eliminato anche per lui. Dunque la legge rimane, e rimane anche il meritare la punizione. ()La legge ha la condizione della sua universalità nell'essere gli uomini che agiscono o le loro azioni dei particolari; e le azioni sono particolari in quanto vengono considerate in relazione all'universalità, alle leggi, come

ad esse conformi o in contrasto con esse ed in quanto il loro rapporto, la loro determinatezza, non può sopportare alcun mutamento. Esse sono realtà, sono quel che sono; ciò che è accaduto non può essere reso non accaduto; la punizione segue l'atto, la loro connessione è indissolubile.()Ma il colpevole non si è riconciliato con la legge (sia che questa sia per lui un essere estraneo, sia che sia soggettivamente presente in lui come cattiva coscienza). Nel primo caso la forza estranea che il colpevole ha prodotto e armato contro se stesso, questo essere ostile, quando lo ha punito cessa di agire su di lui; quando ha trattato il colpevole nello stesso modo in cui egli ha agito, lo lascia bensì andare ma si ritira in una attitudine minacciosa e la sua figura non è sparita né è stata resa amica; nella cattiva coscienza, nella coscienza di una cattiva azione o di se stesso come uomo cattivo, la punizione subita non cambia nulla. Infatti il colpevole si vede sempre come colpevole, non ha nessun potere sulla sua azione in quanto realtà e questa sua realtà è in contraddizione con la sua coscienza della legge".⁽²⁰⁾

Questi i termini della descrizione hegeliana del mondo delle leggi in cui il radicale antikantismo dello *Spirito* arriva al suo estremo limite. Si tratta, ora, di analizzare i tratti della dimensione che Hegel contrappone ad esso teoreticamente e politicamente. E' proprio qui, a nostro avviso, che la duplice esigenza che caratterizza lo *Spirito*, di un ritorno alla natura da un lato e di una superiore comunità mistica dall'altro, si manifesta nella sua pienezza e al tempo stesso rivela tutta la sua problematicità. I concetti chiave che Hegel contrappone alla legge sono quelli di vita e di destino. Il primo di questi due termini, che pure per Hegel sono uniti da un nesso indissolubile, rimanda alla immota organicità della

²⁰Ivi p.p.412-413

natura; il secondo alle più laceranti contrapposizioni che hanno luogo nel mondo degli uomini. Vita è così soprattutto il nome di un'unità primordiale che costituisce l'essenza originaria, la stoffa di tutte le sue modificazioni e da cui, quindi, nessuna di esse può veramente sfuggire (la vita dell'albero è la stessa nel tronco, nei rami e nel frutto) e rispetto alla quale la differenza di forma non è che lo sviluppo organico di un medesimo principio (la vita del seme si sviluppa in quella del fiore e in quella del frutto). Tuttavia ai raffinati tormenti della macchina giudiziaria non si può contrapporre l'immota innocenza delle piante e dei fiori..Da una parte, così, essa potrà essere tutt'al più un' immagine, una figura dell'autentica armonia politica che sola può disarticolare il meccanismo burocratico-legale; dall'altra il significato politico della vita vegetale sarà, però, sempre più che semplicemente metaforico, se è vero che comunque anche questa dimensione politica, oltre a quello di destino, conserva il nome di vita. Una vita che, però, a differenza della pura immobilità di quella vegetale dovrà inevitabilmente essere profanata e fratturata. Hegel, infatti, sa che, nonostante il tormento e la lacerazione che provoca, la macchina giuridica costituisce pur sempre un modello di risoluzione delle contrapposizioni e dei contrasti che caratterizzano il mondo degli uomini. Qualunque dimensione si contrapporrà ad esso non potrà basarsi sulla semplice immediata negazione del conflitto, ma su una sua diversa e rinnovata modalità che ne prospetti una piena e completa soluzione.

Così la vita, nel momento in cui acquista significato politico, non può che diventare destino. “ L'annientamento della vita non è un suo non essere ma la sua separazione, e consiste in questo, che essa è stata trasformata in nemica. La vita è immortale e, se spenta, appare come la sua ombra terrificante che fa valere ogni suo ramo e lascia libere le sue Eumenidi. L'illusione della colpa che crede di distruggere la vita altrui, e con ciò di ampliarsi, si dissolve

per il fatto che lo spirito disincarnato della vita distrutta le si avvanza contro proprio come Banquo, il quale, venuto da Macbeth da amico, non fu estinto con la morte, anzi immediatamente dopo prese posto nel suo seggio, ora non più come commensale ma come spirito malvagio. Il colpevole credeva di avere che fare con una vita estranea, mentre in verità ha distrutto solo la propria, poiché la vita non è diversa dalla vita, poiché la vita è nell'unica divinità. Nella sua presunzione egli ha certamente distrutto qualcosa, ma solo l'amicizia della vita che egli ha mutata in nemica." ⁽²¹⁾ La politicizzazione della vita consiste, per lo Hegel dello *Spirito*, nella sua contrapposizione a se stessa. I rami si volgono contro il tronco che li sostiene, il frutto rinnega il seme che lo ha generato.

La dilacerazione e la distruzione che la vita patisce rimangono in essa stessa; si tratta, infatti, di una auto lacerazione e di una autodistruzione. Se il senso della messa in campo del concetto di vita contro la macchina giuridica era quello di contrapporre alla frattura e alla scissione, che la legge comportava, un'unità primordiale che sorregge e mantiene tutti i suoi modi, questa unità, allora, può resistere alla frattura giuridica, annullarla dall'interno solo trasformandola in un autofrattura e in un autoscissione. La serena quiete delle piante può avere ragione della legge solo convertendosi nella ferocia della guerra civile, della guerra in famiglia. Il bios diventa politico solo trasformandosi in stasis. Il ramo ribelle sarà Oreste o Macbeth. Né l'uno né l'altro agiscono secondo la legge, ma, soprattutto, né l'uno né l'altro possono essere definitivamente giudicati dalla legge; la loro condanna o la loro assoluzione, la loro salvezza o la loro perdizione, non è pronunciata da un giudice esterno,

²¹ Ivi p. 415

ma dalla loro più intima profondità, da quel principio vitale, che, violando nell'altro, hanno violato in se stessi.

L'irruzione della vita nella polis provoca un duplice effetto; da un lato scatena le forze infernali della guerra civile, dall'altro apre la sola e autentica possibilità di una salvezza effettuale e definitiva, di una redenzione che nessuna legge può offrire e nessun tribunale garantire. La legge, infatti, è radicalmente altra dal reo; nella guerra civile della vita con se stessa, invece, il ferito e il feritore, l'uccisore e l'ucciso sono uniti da un vincoli indissolubile tale per cui ogni annientamento è sempre un autoannientamento. Come in ogni guerra civile non si distrugge l'altro senza distruggere al contempo se stessi, questa esperienza , che spalanca gli abissi della disperazione, offre, tuttavia, l'unica possibilità di salvezza effettiva. Se non potrà mai essere possibile conciliazione con ciò che, come la legge, è altro ed eterogeneo è, tuttavia, possibile sia pure a prezzo di molto dolore riconciliarsi con se stessi e con la vita che in noi si è resa estranea a se stessa. " Una riconciliazione col destino sembra essere ancora più difficile a pensarsi che una riconciliazione con la legge penale, poiché per riconciliarsi col destino sembra che debba essere tolto l'annientamento. Ma il destino, in rapporto ad una riconciliazione, ha questo vantaggio sulla legge penale, che esso si muove nell'ambito della vita mentre la colpa legalmente perseguibile e la punizione si muovono nell'ambito di opposizioni insuperabili, di realtà assolute.()Ma nella punizione come destino la legge è posteriore alla vita e vi sta più in basso: essa è solo una lacuna di vita, una deficienza di vita che si presenta come forza; e la vita può risanare le sue ferite, la vita separata in modo ostile può di nuovo ritornare in se stessa e togliere il fatto criminoso,

la legge e la punizione. ” (22) Solo le ferite autoinflitte, per quanto profonde, si possono completamente rimarginare; solo dopo una guerra civile è possibile una vera pace. Una strana e paradossale lettura biologica del tragico che ha come correlato una lettura tragica della vita sembra essere così la parola più alta della riflessione politica dello *Spirito del Cristianesimo*.

Tuttavia, il doppio aspetto, naturale e politico, della vita continua a mostrarsi, a nostro parere, nel duplice riferimento storico-culturale cui Hegel si riallaccia nel tentativo di dare ai suoi concetti figura concreta. Abbiamo visto, infatti, come nello *Spirito* l’insegnamento di Gesù sia caratterizzato proprio da questa indissolubile unione di misticismo e di naturalismo. E’ inevitabile, così, che, come all’esperienza tragica così il concetto di vita convenga anche a quella dell’amore cristiano. Così, in queste pagine dello *Spirito*, cristianesimo e greicità, nel seguito dell’opera radicalmente contrapposti, vengono visti come sostanzialmente identici nella loro logica e nei loro effetti. “Anche Gesù trovò la connessione fra i peccati e la loro remissione, fra alienazione da Dio e riconciliazione con lui, nella natura, non fuori di essa;()...egli pose la riconciliazione nell’amore, nella pienezza di vita, e a tal proposito si espresse sempre in forma quasi identica. Dove egli trovò fede usò arditamente l’espressione: “ Ti sono rimessi i tuoi peccati. ” (23) Fra la guerra civile della vita con se stessa e il gioioso naturalismo mistico sembra esserci, nonostante tutto, un’affinità strettissima. Tanto il perdono di Oreste che quello della Maddalena eccedono ogni legge e ogni giudizio.

²² Ivi pp. 415-416

²³ Ivi p. 423

Già in questi passi, però, la differenza tra il modello greco e quello cristiano incomincia a farsi strada e a delinearci. Il concetto di amore costituisce il centro di questa differenza. L'amore nel nome del quale i peccati vengono rimessi non può che rifuggire dall'esperienza della guerra civile che caratterizza la tragedia greca. Proprio per questo, tuttavia, all'amore non potrà che essere interdetta la riconciliazione definitiva che solo l'assunzione piena di quella esperienza può portare con sé. Certo Gesù è in rapporto col destino e non con la legge; tuttavia del suo stesso destino egli non riuscirà in qualche modo ad avere ragione. Volendo evitare radicalmente l'esperienza del conflitto ed essendo consapevole del carattere colpevole di ogni azione, Gesù non potrà che intensificare al massimo la purezza mistica dell'amore, portandolo ad una spoliticizzazione totale. Regredendo al di là della determinatezza politica che caratterizza la declinazione tragica della vita, egli non potrà che ritornare alla immobile innocenza della vita vegetale. L'oltranza mistica di Gesù, la sua inaudita professione d'amore non potrà che ricondurlo nella pura immobilità delle piante.

6 *L'Ultima Cena e la coincidenza vertiginosa tra natura e anti-natura. Il pane e la statua*

Siamo, così, arrivati ad uno dei punti decisivi di tutta l'architettura teorico-concettuale dello *Spirito*: lo splendido, densissimo e folgorante passaggio sull'Ultima Cena e sul sacramento eucaristico. Si tratta di una delle pagine più belle di tutta l'opera hegeliana. Un luogo memorabile in cui penetrazione e spregiudicatezza ermeneutica, rigore teorico e potenza di

immagine, partecipazione e critica si fondono con una facilità tanto più sorprendente in quanto non ancora sostenuta dalle complesse architetture concettuali del sistema maturo. Cominciamo a notare, innanzitutto, la raffinata e al tempo stesso semplicissima operazione ermeneutica che Hegel compie sul racconto evangelico o meglio sulla pluralità dei racconti evangelici dell'Ultima Cena. Come si sa, infatti, la descrizione di questo momento cruciale per la vita di Gesù e per l'istituzione della sua chiesa è radicalmente diversa nei tre Vangeli sinottici da un lato e in quello di Giovanni dall'altro. In Marco, Matteo e Luca, infatti la Cena assume delle esplicite connotazioni sacramentali; essi narrano l'azione di Gesù di spezzare il pane e bere il vino e le parole esplicitamente rituali che l'accompagnano attraverso le quali il Cristo identifica il pane al suo corpo e il vino al suo sangue. Si tratta, quindi, nei sinottici della vera e propria istituzione di un sacramento. Nel vangelo di Giovanni, invece, questo gesto e queste parole rituali non si trovano; al loro posto troviamo un lunghissimo discorso di Gesù sull'amore, sull'agape che lega, nello stesso tempo e simultaneamente, Gesù al Padre, Gesù ai suoi discepoli e i suoi discepoli tra di loro ("Amatevi gli uni e gli altri come io ho amato voi" è l'espressione in cui si condensa l'intero discorso e in qualche modo l'intera teologia giovannea). Ora il gesto ermeneutico di Hegel rispetto a questa dualità di versioni è, come abbiamo detto, geniale e semplicissimo: egli le condensa e, nello stesso tempo, usa ognuna delle due come chiave ermeneutica dell'altra. Hegel lo dice dall'inizio: la Cena che Gesù consuma con i suoi discepoli è una cena d'amore. Questo significa che, da una parte, il senso autentico dell'atto sacramentale descritto nei sinottici è l'amore giovanneo e che, dall'altra, la figura concreta dell'amore descritto da Giovanni si può ritrovare nel mangiare assieme e nel bere assieme descritto nei sinottici. La reciprocità ermeneutica dei sinottici e di Giovanni implica, così, una unione strettissima, una compenetrazione indissolubile tra la

purezza mistica dell'amore e la necessità biologica del mangiare e del bere, tra misticismo e materialismo, tra, ancora una volta, natura e antinatura. Nella nostra analisi affronteremo separatamente questi due aspetti – quello mistico e quello naturale- per vedere da una parte come l'analisi approfondita dell'uno non possa che portare all'altro e dall'altra come la loro unione sia nello stesso tempo la loro contraddizione lacerante.

Naturalmente la distinzione tra i due piani non può corrispondere minimamente ad una distinzione tra i due racconti; anzi la descrizione del carattere mistico della Cena parte proprio da un'analisi delle parole e degli atti sacramentali descritti dai sinottici.

La mistica, naturalmente, non può che essere una mistica dell'amore. L'amore, infatti, come lo intende tutto lo *Spirito* è essenzialmente la dimensione caratterizzata dalla fluidificazione delle differenze, dall'annullamento dei loro confini e delle loro determinatezze rigide, dei contorni che separano le cose una dall'altra, fissandole nella loro invalicabile exteriorità. L'amore è il superamento di questa rigidità invalicabile delle cose e delle persone in un'armonia perfetta in cui ogni exteriorità è svanita, poiché tutto è in uno ed uno è in tutto. Ora è proprio questa esperienza che Hegel vede effettivamente descritta in Giovanni e, soprattutto, concretamente rappresentata nei sinottici.

Il rito sacramentale che Gesù compie è costituito da due componenti, una gestuale e una verbale. Se analizzata, ciascuna delle due mostra l'evidenza abbacinante della comunità d'amore. Quando Gesù dice, spezzando il pane “ Questo è il mio corpo”e prendendo il calice “ Questo è il mio sangue”qual è il senso delle sue frasi? Che cosa esse denotano e constatano? E, soprattutto, qual è il loro valore performativo? ” La connessione di oggettivo e soggettivo, del pane e della persona, non è la connessione di ciò che viene paragonato con ciò a cui viene paragonato, non è la connessione della parabola, in cui ciò che è diverso

ed è paragonato viene presentato come diviso, come separato, e quel che è richiesto è solo il paragone, il pensiero dell'eguaglianza degli elementi diversi. Infatti nel legame suddetto sparisce la differenza e quindi anche la possibilità del paragone. Gli eterogenei sono legati nel modo più intimo." (24) Per Hegel, quindi, quelle frasi non hanno e non possono avere in nessun modo il carattere di una descrizione o di una constatazione. Qualunque descrizione, infatti, presuppone una struttura sintattica basata sulla differenza tra un soggetto e un predicato, sulla loro separazione rigida rispetto a cui l'unione è solo secondaria e mentale. Tale struttura della descrizione è massimamente perspicua nella comparazione. Questa costituisce proprio l'unione, tramite un ragionamento, tramite un processo mentale, di due enti originariamente e irrimediabilmente distinti e separati. L'unione che ha luogo in un paragone – e ogni denotazione descrittiva, ogni struttura sintattica basata sulla differenza tra soggetto e predicato è, per Hegel, in ultima analisi, comparativa – è unione seconda di enti radicalmente eterogenei. E' evidente, quindi, che le parole di Gesù, in quanto parole d'amore, non possono essere descrittive e denotative proprio perché non comparative. Gesù non descrive o constata l'uguaglianza del pane e del suo corpo, del vino e del suo sangue: egli istituisce questa uguaglianza. Le parole di Gesù sono massimamente performative proprio perché radicalmente mistiche. L'istituzione di uguaglianza che esse fondano è tale perché non parte da una scissione preesistente per comporre l'unità, ma è in qualche modo essa stessa l'unità che fonda. Se l'amore distrugge ogni separazione, fluidifica e annulla ogni differenza e ogni distanza, allora le parole di Gesù sono esse stesse l'annullamento di ogni differenza denotativa fra soggetto e predicato, di ogni distanza fra

²⁴ Ivi p. 432

costatazione e cosa constatata, tra i diversi aspetti della cosa constatata stessa, tra i diversi termini del paragone e tra questi termini stessi e l'atto intellettuale che li paragona. Esse sono performative e sacramentali proprio perché mistiche e mistiche proprio perché performative e sacramentali.

Oltre che l'aspetto verbale, l'atto rituale di Gesù contiene anche un aspetto gestuale. Le parole sono accompagnate dall'atto concreto di spezzare il pane e di dividerlo tra i discepoli e di bere dal calice che ad essi viene passato. Il gesto dell'amore, il gesto mistico è, e non può che essere, identico all'atto del mangiare e del bere in comune. Nel mangiare e nel bere, infatti, la separazione tra l'uomo e l'oggetto che gli sta di fronte viene radicalmente annullata mediante la consumazione e l'incorporazione dell'oggetto stesso. L'amore non può che essere espresso dall'atto del mangiare perché solo in esso l'esteriorità fra l'uomo e il mondo viene annullata e distrutta in una completa e totale identificazione. L'amore annulla le differenze tra gli amanti come il mangiare annulla quella tra l'uomo e il suo cibo. La cena dell'amore, però, non è semplice cena, ma è anche strutturalmente comunione. Il mangiare che in essa ha luogo è un mangiare comunitario. " Quando un arabo ha bevuto una tazza di caffè con uno straniero, ha stretto con questi un patto di amicizia. Questa azione comune li ha legati e per questo legame l'arabo è obbligato a dargli ogni aiuto e fedeltà. Il mangiare e il bere in comune è qui quel che si chiama un simbolo: il legame fra simbolo e cosa simboleggiata non è per se stesso spirituale, non è vita, ma è un vincolo oggettivo; simbolo e cosa simboleggiata sono reciprocamente estranei; il loro legame è fuori di loro, è solo in un terzo, in un pensato. Mangiare e bere con uno è un atto di unione, è unione sentita, non un simbolo convenzionale. () La cena consumata da Gesù con i suoi discepoli è già in se stessa un atto di amicizia; ancor più stretto legame è il mangiare

solennemente dello stesso pane, il bere allo stesso calice; anche questo non è un mero simbolo dell'amicizia, ma è un atto, un'esperienza dell'amicizia stessa, dello spirito dell'amore." (25) E' qui Hegel mette in scena un vertiginoso intersecarsi fra il carattere biologico naturale del mangiare e quello sociale e culturale del mangiare in comune. La cena comunitaria, infatti, può essere cena d'amore, la comunità che essa fonda può essere una comunità di uomini che "si amano gli uni gli altri" solo perché, appunto, essa è una cena. L'esteriorità che separa gli uomini uno dall'altro può dirsi definitivamente superata e annullata solo perché l'atto che essi compiono assieme è esso stesso un atto di annullamento. Solo distruggendo e annullando assieme l'esteriorità della natura, essi possono annullare la loro. Solo perché insieme annientano la natura e la uniscono a se stessi, mangiando e bevendo, possono essere indissolubilmente uniti tra loro.

Così un'identità profonda, una mutua imprescindibilità legano tra di loro l'atto massimamente biologico del mangiare e l'atto massimamente sociale dell'amore. Biologia e comunità e al tempo stesso biologia e mistica (visto che la comunità mistica è in qualche modo la forma eminente di comunità) sono intrecciati in un nodo inestricabile e misterioso.

Da quanto abbiamo detto risulta evidente come, esplorando e sviscerando il carattere mistico della Cena, siamo inevitabilmente rimandati al suo carattere naturale. Vedremo ora che inversamente, approfondendo i caratteri naturalistici della Cena, ci imatteremo di nuovo in quelli mistici. Il mangiare e il bere sono gli atti naturali per eccellenza e costituiscono il cuore dell'esistenza biologica dell'uomo basati, come sono, sulla semplice

²⁵ Ivi p. 431

dipendenza e al contempo sull'immediato annullamento dell'oggettività naturale. La consapevolezza individuale imperniata su questi atti non può che essere una consapevolezza immediata e ancestrale, un senso profondo della propria identità col mondo e con la natura. Proprio perché basati sul senso di un immediato ricambio organico fra se stessi e il mondo, gli atti immediatamente biologici rivelano un carattere profondamente sentimentale. Le forme della natura di fronte al metabolismo biologico del mangiare e del bere non mantengono e non conservano la loro determinatezza, ma si fondono nella liquida e indeterminata identità sentimentale del soggetto con sé. " Ma qui () vino e pane divengono oggetti mistici; in quanto Gesù li chiama suo corpo e suo sangue vi si congiunge immediatamente un godimento, un sentimento. Egli spezzò il pane e lo diede ai suoi amici: " prendete, mangiate; questo è il mio corpo offerto in sacrificio per voi ". Allo stesso modo prese il calice e disse : " Bevetene tutti, questo è il mio sangue, il sangue del nuovo patto, versato per molti in remissione dei peccati ". (26) Non soltanto il vino è sangue, ma il sangue è spirito. Il calice comune, il bere in comune è lo spirito di una nuova unione che penetra in molti, in cui molto bevono la vita per elevarsi al di sopra dei loro peccati." E', quindi, solo in apparenza paradossale che la dimensione del bios e quella dell'amore siano legate da un'affinità elettiva; la sentimentalità che entrambi mettono in gioco costituisce la loro unione profonda. " Tutti bevono, un uguale sentimento è in tutti, tutti sono penetrati da un uguale spirito di amore. Se a farli uguali fosse un vantaggio o un beneficio proveniente dal sacrificio della carne e dal sangue versato, da questo punto di vista essi sarebbero uniti solo in un concetto uguale. Ma in quanto essi mangiano il pane e bevono il

²⁶ Ivi pp. 432-433

vino e la sua carne e il suo sangue trapassano in loro, Gesù è in tutti e la sua essenza li ha penetrati in modo divino, come amore. ” (27) Radicalmente diverso da entrambe – dalla bocca che mangia come dal cuore che ama – si rivela l’intelletto che delimita e analizza, che tiene ferma davanti a sé la fissità degli oggetti e la loro determinatezza. ” Così il pane e il vino non valgono solo per l’intelletto, non sono soltanto un oggetto;...” (28) L’al di qua dell’intelletto – la vita biologica – e il suo al di là – l’amore mistico sono legati da un’affinità elettiva che li fa invertire e oscillare l’uno nell’altro.

Ciò nonostante, anche l’intelletto entra come componente necessaria e ineliminabile tanto nel mangiare quanto nell’amare; a maggior ragione dunque nella Cena d’amore. L’immediata presenza a sé tanto del sentimento naturale quanto di quello mistico non annulla e non elude la definitezza e la determinatezza degli oggetti. Il mangiare come atto naturale e il suo corrispettivo mistico non valgono perciò a cancellare definitivamente la rigida oggettività posta di fronte ad essi. L’uomo che mangia – come Hegel chiarirà esplicitamente nella *Fenomenologia dello Spirito* - avrà sempre di nuovo fame e la rigida estraneità della natura gli si parerà, ancora una volta, nella sua opacità irriducibile. Anche l’amore, questa sublimazione del divorare non riesce ad avere ragione dell’irriducibile estraneità delle realtà che vuole annullare, incorporandole nel suo abbraccio mistico. Di fronte all’uno come di fronte all’altro, l’oggetto è e resterà sempre un sensibile-sovrasensibile: un’oscillazione vertiginosa tra il suo essere distrutto e fagocitato e il suo stagliarsi nella sua brutale e impenetrabile materialità. L’oscillazione è, dunque, la categoria principale in cui avvengono tanto l’esperienza naturale del mangiare quanto quella mistica

²⁷ Ivi p. 433

²⁸ Ibid

dell'amare – e soprattutto l'Ultima Cena che le unifica e le intreccia in un nodo indissolubile. ” Lo spirito di Gesù in cui i suoi discepoli sono uno è divenuto presente come oggetto per il sentire esterno, è divenuto un reale. Ma l'amore reso oggettivo, questo elemento soggettivo divenuto cosa torna di nuovo alla sua natura, ridiventa soggettivo nel mangiare. Questo ritorno può forse da questo punto di vista essere Paragonato al pensiero che diviene cosa nella parola scritta e che con la lettura, da qualcosa di morto, da oggetto, riacquista la sua soggettività. Il paragone sarebbe più preciso se la parola scritta fosse messa via, se con il comprenderla sparisse come cosa; così come nel gustare il pane e il vino non soltanto da questi oggetti mistici si risveglia il sentimento, non solo lo spirito diventa vivente, ma essi stessi spariscono come oggetti. ” (29) Gli enti sono alternativamente annullati e confermati, senza che tra questi momenti si sviluppi una qualche forma di mediazione. Qui si rivela nella sua massima e vertiginosa evidenza il vero rapporto tra l'atto naturale del mangiare e quello mistico dell'amare. Possiamo dire, infatti, che la stessa radicale assenza del paragone e della analogia che avevamo riscontrato negli atti verbali del sacramento eucaristico è pienamente presente anche in questo rapporto. Il mangiare non è una metafora dell'amore né questo lo è di quello: si tratta, in un senso misterioso e profondo, dello stesso atto. Tutti e due si collocano sulla soglia, sul confine tra natura e non-natura, tra sensibile e sovrasensibile: sarà, allora, lecito dire che in fondo sono solo due nomi diversi per designare la vertigine di quel confine, di quel punto di indiscernibilità in cui gli estremi opposti si permutano irrefrenabilmente e vertiginosamente gli uni negli altri.

Proprio qui incontriamo lo snodo cruciale di tutto lo *Spirito del Cristianesimo*, il suo punto di contatto con i pilastri della dialettica della maturità e, ci rendiamo conto, della sua necessità

²⁹ Ibid

per il formarsi di questa dialettica (la dialettica della mediazione e del lavoro). Proprio la necessità di superare l'oscillazione vertiginosa tra natura e spirito, fra intelletto e sentimento, che ha luogo nella Cena determina il giudizio finale di Hegel su di essa. " Il commiato che Gesù prese dai suoi discepoli fu la celebrazione di una cena d'amore. L'amore non è ancora religione e quindi questa cena non è un'azione religiosa vera e propria; solo infatti un'unificazione nell'amore oggettivizzata dall'immaginazione può essere l'oggetto di una venerazione religiosa. In una cena di amore invece vive bensì e si estrinseca l'amore stesso, in essa tutte le azioni sono espressioni di amore, ma l'amore stesso è presente solo come sentimento, non anche come immagine; il sentimento e la sua rappresentazione non sono unificati dalla fantasia. " (30) Ed è a questo punto che il filoellenismo del giovane Hegel mostra la sua funzione capitale e decisiva; proprio qui il rifiuto tanto del giudaismo, dominatore della natura, quanto del cristianesimo, divoratore della natura, rivela tutta la sua pregnanza. Alla Cena cristiana Hegel contrappone, infatti, in pochi passi di pregnanza abbacinante il culto artistico degli dei greci. Il carattere artistico di tale culto si rivela in questo contesto decisivo. L'arte, infatti, consiste nel lavorare la natura, nel dare alla materia naturale una bella e armonica forma umana. La mano dello scultore non domina e non divora la natura: la plasma. Proprio perché plasmata, la natura non può più oscillare di fronte all'uomo: la sua exteriorità non è più opaca e insensata, la sua interiorizzazione non è più annullamento biologico mistico. Il lavoro e la mediazione sono l'unica strada che permette di sottrarsi alla sarabanda spettrale, alla ripetizione incessante che caratterizza il mangiare, l'amare e il loro punto di unione. Le statue di Apollo e di

³⁰ Ivi pp. 430-431

Venere si contrappongono in modo radicale al pane e al vino che i discepoli di Gesù consumano insieme: a differenza di essi le statue non vengono distrutte e annullate, ma permangono, recando in modo indelebile l'impronta e i tratti dell'uomo che le ha forgiate. "Quando gli amanti fanno sacrifici sull'altare della dea dell'amore e la fervida effusione del loro sentimento ne ravviva al massimo la fiamma, allora la stessa divinità ha preso dimora nei loro cuori; pur tuttavia la statua di pietra sta sempre dinanzi a loro. Nella cena di amore invece il corporeo sparisce e solo il sentimento vivo è presente. Ma proprio questa specie di oggettività, il fatto cioè che essa sia interamente eliminata mentre il sentimento rimane, il fatto che essa sia più mescolanza oggettiva che un'unificazione e che l'amore divenga visibile e sia associato a qualcosa che deve essere distrutto, proprio questo è ciò che non lascia divenire questa azione un'azione religiosa." ⁽³¹⁾ Certo anche la statua scompare, ma la sua fine avviene una volta per tutte e non è ripetuta infinite volte in infiniti punti della terra in uno stillicidio snervante e vano. Qui possiamo toccare l'ultimo tratto del nodo indissolubile che lega il senso biologico del mangiare a quello mistico dell'amore. La struttura di perenne oscillazione tra insoddisfazione e soddisfacimento, tipica dell'atto del mangiare, non innerva, infatti, solo l'ultima Cena, ma anche – e in qualche modo soprattutto – la sua ripetizione nel rito dell'Eucarestia. La logica sacramentale del rito eucaristico è, infatti, per Hegel, la medesima del metabolismo biologico. Nessun cibo sfamerà perennemente l'uomo che tornerà con regolarità a cercarne di nuovo: nessuna comunione potrà soddisfare perennemente e definitivamente la fame di Dio del cristiano che ritornerà a cercare, dopo sette giorni, quel Dio che "gli si è disciolto in bocca".

³¹ Ivi p. 434

Arrivati al centro problematico dello *Spirito del Cristianesimo* possiamo constatare il ruolo decisivo che ha in esso il nesso tra natura e religione. Abbiamo già spiegato, infatti, che è proprio il concetto di natura a permettere ad Hegel di distinguere, non solo teoreticamente, ma anche moralmente, l'oriente giudaico-cristiano dalla Grecia classica. Hegel, così, può condannare anche i momenti più sublimi dell'esperienza religiosa di Gesù e contrapporre anche ad essi la cultura classica, presupponendo la perfetta naturalità della seconda rispetto all'innaturalità dei primi. Nelle pagine sulla Cena, inoltre, questa distanza tra natura e antinatura si carica di un significato ulteriore, visto che Hegel dà alla dimensione mistica, condannata nella Cena, il nome di amore e a quella celebrata nel mondo classico il nome di religione. La Cena proprio per questo viene definita come atto d'amore ma non come atto religioso e la religione classica acquista in qualche modo il senso di religione per antonomasia. La coppia natura e antinatura si riflette in quella religione-amore. Questo implica che non esiste religione che non sia, in ultima istanza, religione naturale e che non c'è rapporto autentico con la natura che non sia strutturalmente religioso. Illuminismo e romanticismo si fondono così indissolubilmente nel culto della Grecia alla base dello *Spirito del Cristianesimo*.

Il concetto di natura rivelerà, tuttavia, proprio a questo punto la sua irrisolvibile ambiguità. Se, infatti, colleghiamo a quanto appena esposto ciò che prima abbiamo detto circa il ruolo decisivo del lavoro e della mediazione nella contrapposizione tra la statua greca e la cena cristiana, possiamo constatare che al monoteismo giudaico-cristiano il politeismo greco si contrappone come religione allo stesso tempo della natura e del lavoro. E l'antinatura cristiana è nello stesso tempo, come già lo era in qualche modo quella giudaica, una forma di radicale naturalismo. Sembra così che la differenza tra natura e antinatura si trasformi in

una differenza tra due diversi rapporti con la natura e che il rapporto autentico sia quello che la plasma e la lavora mentre quello inautentico sia quello che alternativamente la subisce o la distrugge, essendone di volta in volta schiavo e signore. Più che tra natura e antinatura, la differenza e il discrimine decisivo passano così tra due forme di umanizzazione della natura; una, immediata e selvaggia sia sotto forma di dominio che sotto forma di annullamento, che finisce per convertirsi in una radicale sottomissione alla natura stessa e una lavorata e disciplinata che, almeno nello *Spirito*, finisce per conseguire un'autentica e imperitura naturalità. Mai, come in questo luogo, è evidente come sia dalle aporie intrinseche alla natura, a questa decisiva e densissima parola chiave, che il concetto di Geist trae la sua origine e, nel contempo, le aporie e le vertigini che sempre lo contraddistinguono.

7 *La religione di Gesù e il misticismo naturalistico del Vangelo di Giovanni*

La dialettica tra vita e natura o più precisamente la presenza sotterranea del problema della natura, può servire da filo conduttore anche per comprendere la descrizione hegeliana della religione di Gesù. L'afflato mistico che caratterizza queste pagine dello *Spirito* è, infatti, costantemente attraversato da un insistente richiamo naturalistico che lo problematizza. Come già abbiamo visto, il superamento della morta contrapposizione meccanica, dell'esteriorità legale in un puro organismo mistico non fa che rimandare incessantemente alla innocenza della vita vegetale. Se tutta la meditazione hegeliana sulla religione di Gesù si concretizza in una esegesi del quarto Vangelo, ciò sembra dovuto,

soprattutto, alla vertiginosa capacità dell'evangelista di unire la purezza della speculazione teologica con la straordinaria concretezza delle sue immagini e delle sue metafore. Questo è evidente fin dal celeberrimo prologo in cui si trova l'indimenticabile versetto "...la luce splende nelle tenebre ma le tenebre non l'hanno accolta." che segue i primi versi sul logos , sulla sua eternità e sulla sua identità con Dio. Alla speculazione teologica l'evangelista fa immediatamente seguire un'immagine di straordinaria pregnanza e corposità. In essa la riflessione religiosa si esprime nel rapporto più immediatamente sensibile e naturale, quello della luce con le tenebre. Come se l'incarnazione, cuore dell' annuncio del Vangelo di Giovanni, fosse anche il centro della sua stessa struttura semantica, in modo da unire in un nesso indissolubile il suo contenuto dottrinale e la sua forma stilistica .

Non è un caso che Hegel cerca di concettualizzare e di tematizzare proprio questo passaggio al tempo stesso semantico e teologico (in cui, anzi, semantica e teologia si convertono indissolubilmente l'una nell'altra); e non è un caso che la tematizzazione di questo passaggio vertiginoso dal soprasensibile al sensibile metta immediatamente in campo il problema della natura. L'interpretazione che Hegel dà del Prologo giovanneo è tutta imperniata sul passaggio dalla vita unica e indivisa, dal primo principio del tutto, considerato nella sua purezza, alla stessa vita, considerata ora come principio unificante di una serie articolata e complessa di membra determinate. Si tratta del passaggio da un'unità di primo ad una di secondo grado; da un'unità in cui il molteplice è contenuto solo in potenza, involto e soffocato nelle spire della sua purezza, ad una unità che invece anima e sostanzia, sorregge e dà vita al molteplice ormai dispiegato. Il Prologo di Giovanni, nei versi in cui il logos diventa luce sarebbe , per Hegel, la descrizione di questo passaggio dalla molteplicità implicita a quella esplicita, dall'unità che assorbe e nega il molteplice, a quella

che lo regge e lo vivifica.” Il singolo, il limitato come contrapposto, come morto è insieme un infinito albero della vita. Ogni parte, oltre di cui vi è il tutto, è al contempo un tutto, è vita, e questa vita, ancora una volta come riflesso, anche in relazione alla partizione, al rapporto di soggetto e predicato, è vita () e vita compresa (). Questi finiti hanno degli opposti: per la luce vi è l’oscurità.”⁽³²⁾

Tale differenza si rivela, tuttavia, estremamente problematica. La prima unità non può, infatti, in nessun modo essere un semplice punto indistinto. Essa, infatti, non è solo Dio ma dall’eternità anche logos. La differenza fra le due unità è anche un differenza tra due molteplicità, tra due modi di darsi del molteplice stesso. Se fin dall’eternità il logos è presso Dio ed è Dio stesso, se, quindi, l’uno è fin dall’inizio determinato e relazionato in se stesso, allora la differenza tra logos e luce è al contempo più abissale e più impercettibile di un semplice passaggio tra l’uno e il molteplice (o anche tra una molteplicità implicata e una esplicita). ” Dio e Logos divengono distinti, perché l’ente deve essere considerato da un duplice punto di vista: infatti la riflessione suppone che ciò a cui dà la forma di riflesso sia al contempo non riflesso; da una parte lo suppone come l’uno in cui non vi è nessuna partizione ed opposizione, dall’altra suppone che abbia la possibilità di essere separato e ripartito all’infinito.() Il mondo non è emanazione della divinità perché altrimenti il reale sarebbe del tutto divino; ma come reale è emanazione, parte della infinita partizione; è al contempo vita nella parte ” ⁽³³⁾ La natura costituisce il nome e il senso di questo passaggio, di questa impercettibile, ma decisiva frattura fra queste due forme di molteplicità.

³² Ivi p. 440

³³ Ibid

La coerenza teorica dell'insieme, tuttavia, anche a questo secondo livello, risulta sostanzialmente incerta. Attenendosi alla lettera del Vangelo di Giovanni, Hegel, infatti, considera la possibilità che la molteplicità seconda e naturale si scinda, rinnegando il suo rapporto con l'unità originaria. Nel momento in cui il logos diventa luce richiama la distinzione dalle tenebre, la lotta con esse e la possibilità di essere vinto e tradito. Da qui, secondo Hegel, la necessità di una anamnesi del rapporto primigenio che preluda ad un ritorno completo ad esso. Se la molteplicità di secondo grado non più identica con l'unità, ma da essa solamente sostenuta può, proprio per questo, da essa allontanarsi, sarà necessaria una restaurazione della prima unità la quale più che annullare completamente il molteplice dia ad esso il sentimento della più piena ed intima identità col principio divino. "Ma il mondo in cui questi rapporti vivono non ha riconosciuto il φώς, non ha riconosciuto la natura che giunge interamente a coscienza, né la natura è giunta a coscienza del mondo.()Ma coloro che si riconoscono in lui ne acquistano potenza, che non significa una nuova forza e una nuova vita, ma solo un grado di vita, un'eguaglianza o diseguaglianza di vita. Essi non divengono altri, ma riconoscono Dio e se stessi figli di Dio, più deboli di lui ma della stessa natura, in quanto divengono coscienti di quella relazione (). Essi trovano la loro essenza non in qualcosa di estraneo ma in Dio." ⁽³⁴⁾ Poiché la molteplicità di secondo grado coincideva con la natura, ci sarà la necessità di una denaturalizzazione della natura stessa. Questa denaturalizzazione, questo rilucere della prima unità attraverso la seconda è descritto, però, sempre sulla scorta dell'evangelista, usando metafore e immagini eminentemente naturali, in particolare quella della vite e dei tralci; e, anzi, viene

³⁴ Ivi p. 441

esplicitamente caratterizzata come un ritorno o una presa di coscienza della natura. Il ritorno alla prima unità è, così, espresso attraverso tutte quelle immagini evangeliche che rimandano alla pura immobilità del mondo vegetale o alla inviolabile purezza dell'infanzia.

Il rapporto con la natura di tutti e due gli stadi, quello dell'unità originaria, che è anche meta del ritorno, e quello della molteplicità dispiegata costituisce il punto di massima ambiguità della costruzione teologica che Hegel imposta nello *Spirito del Cristianesimo* .

Infatti, sia il passaggio dal primo al secondo momento sia il ritorno nel primo assumono i tratti di un paradossale divenire-natura. Naturalizzarsi è sia staccarsi dall'uno primordiale sia riallacciarsi e ricongiungersi ad esso. Il logos diventa luce, diventa sole nel momento in cui si fa natura e così facendo pone la possibilità della notte e delle tenebre; ma anche l'ascesa al logos viene descritta da Hegel come un divenire sole, come l'identità profonda tra l'occhio che guarda e il raggio luminoso che è guardato; insomma come una naturalizzazione radicale."L'opposizione tra contemplante e contemplato, in quanto soggetto e oggetto, sparisce nella contemplazione stessa: la loro diversità è solo una possibilità di separazione. Un uomo che fosse immerso interamente nella contemplazione del sole sarebbe solo un sentimento della luce, un sentir-luce divenuto essenza." ⁽³⁵⁾ La natura è il nome o l'immagine sia dell'uscita fuori di sé del logos originario sia del suo ritorno in se stesso; essa è, quindi, tanto l'unità primordiale quanto la possibilità concreta della disgregazione. L'unità organica – quella che vivifica le sue membra, facendole risuonare in un'armonia comune - è anche e proprio per questo il rischio della disarticolazione e della dissonanza. L'unità primordiale, d'altra parte, in quanto logos è

³⁵ Ivi p. 450

troppo simile e troppo vicina ad un organismo naturale; o meglio ancora al puro grembo della terra in cui i semi delle cose riposano e da cui sono avvolti o alla pura e limpida uniformità dell'acqua in cui tutti i contorni determinati delle cose sono immersi e annullati." Non vi è nessun sentimento che sia omogeneo col desiderio dell'infinito, con la brama di sprofondare nell'infinito, quanto il desiderio di seppellirsi in una distesa d'acqua. Chi visi immerge ha dinanzi a sé qualcosa di estraneo che gli scorre tutt'intorno e che può sentire in ogni punto del suo corpo: egli è tolto al mondo e il mondo a lui; è solo senso dell'acqua che dappertutto lo tocca ed è solo là dove la sente. Nella distesa d'acqua non vi è vuoto o limitazione, nessuna molteplicità o determinazione: il sentimento di essa è il più semplice, il più continuo. Dopo l'immersione, l'uomo che risale all'aria si separa dalla massa dell'acqua, se ne è dipartito, ma ne gronda tutt'intorno." ⁽³⁶⁾ I due momenti si convertono e si scambiano l'uno nell'altro e la natura (le immagini e i simboli che alla natura si rifanno) è il luogo di questo vertiginoso reciproco passaggio. Queste immagini, infatti, sono intercambiabili, possono caratterizzare l'uno o l'altro dei due momenti, si spostano dall'uno all'altro e ne dicono la sostanziale equivalenza e indistinzione.

8 *La coincidenza tra natura e anti-natura nell'esperienza del miracolo*

Le pagine finali dello *Spirito* si ricollegano a quelle centrali sull'Eucarestia, rivelando così il carattere centrale e decisivo per l'intera struttura dell'opera, di quel densissimo brano. Nel

³⁶ Ivi pp. 453-454

momento in cui, dopo avere descritto con tono entusiasta, la religione di Gesù, Hegel ne deve indicare i limiti, non può che ribadire il punto teorico già segnato nella meditazione sulla Cena e nella sua contrapposizione al mondo classico. Abbiamo già visto, infatti, come quello che era in gioco nella Cena d'amore e che ne costituiva il limite era l'oscillazione vertiginosa fra sensibile e sovrasensibile, fra natura e antinatura, fra biologia e mistica. La purezza dell'Amore e il metabolismo biologico del mangiare erano in essa legati da un vincolo inestricabile e questo avveniva perché l'Amore, non potendo lavorare e plasmare l'esteriorità sensibile la annullava e la distruggeva immediatamente, ma proprio per questo se la ritrovava di nuovo di fronte in una ripetizione vana e incessante. Vedremo ora che tale struttura categoriale è tipica della più intima essenza del messaggio cristiano, ne costituisce, in qualche modo, la specificità. Questa oscillazione vertiginosa fra corpo e spirito, questa spettrale e abbacinante compresenza costituiscono un vero e proprio trait d'union che attraversa, collega e riunifica l'intera esperienza terrestre di Gesù, saldandola col suo destino ultraterreno e con la struttura sacramentale della Chiesa da lui fondata. Tale strutturale frattura rende ambigua la perfetta pienezza dell'identità mistica che Cristo predica e realizza, riducendola ad un sogno o ad un'allucinazione spettrale. Ancora una volta è la Natura al centro di questa ambiguità. Era in nome della Natura che Gesù si era contrapposto alla morta esteriorità delle leggi del suo popolo: ed era alla perfetta compenetrazione organica degli enti di natura che la sua religione e la comunità su di essa fondata rimandavano e si richiamarono. Questa Natura, tuttavia, rivelerà un volto oscuro e minaccioso da cui la stessa purezza dell'Amore cristiano verrà presa in trappola. Questo era già evidente nel rapporto profondo che l'esperienza religiosa di Gesù aveva col cibo. Se era stato proprio l'uomo col suo impellente metabolismo biologico ad essere

considerato più importante della più sacra legge istituita dal popolo eletto, sarà proprio l'irriducibile insaziabilità, peculiare alla struttura del mangiare, che condannerà il cristianesimo – che fa di una cena il suo atto costitutivo – ad una insoddisfazione permanente, ad una fame mistica mai soddisfatta e placata. Tanto più questa doppia faccia della natura si rivela nell'esperienza perturbante del corpo e del dolore che lo mette alla prova. Religione del pane e del vino, il cristianesimo sarà anche religione del corpo e del sangue offerti in sacrificio, esposti cioè alla loro insuperabile fragilità.

In apparenza potrebbe sembrare che nella struttura concettuale e argomentativa dello *Spirito* il mistero dell'Incarnazione abbia poco spazio. Prova incontestabile di ciò sembra essere la totale assenza in quest'opera di una meditazione sulla passione e sul Golgota, di una teologia della croce. Come se il distillato misticismo neoplatonico dello *Spirito* rivelasse un non troppo nascosto fondo monofisita; come se il Cristo romantico-illuminista del giovane Hegel non reggesse la prova del Calvario; come se, infine, il filosofo, che appena cinque anni più tardi teorizzerà la necessità di un Venerdì Santo speculativo, avesse, tuttavia, paura di confrontarsi con la brutalità e col mistero di quello storico. A nostro avviso questa obiezione (l'obiezione che ogni cristologia ortodossa – cattolica o protestante – rivolgerà sempre allo gnosticismo latente del giovane Hegel), pur se in sé coerente, non coglie il più intimo senso teoretico di questa opera straordinaria. L'elusione del Golgota è a suo modo ironica, ne è una demistificazione implicita. In fondo, al di là dei suoi abissi teologici il senso ultimo della passione, morte e resurrezione di Gesù non è altro che quello di un miracolo. Al fondo della kenosis, della sua umiliazione come della sua gloria c'è lo stupore incredulo di fronte ad un prodigio. La passione è incomprendibile senza la resurrezione e la resurrezione è sostanzialmente un miracolo, una violazione delle leggi

della natura come prova di una potenza e di un dominio assoluto su di essa. Allora, però, che differenza sostanziale ci potrà essere tra la struttura ontologica della Pasqua e quella di uno qualsiasi dei tanti miracoli che costellano la vita di Gesù e con cui egli, secondo i Vangeli, manifesta la sua divinità? Se questi anticipano e prefigurano quella è vero reciprocamente che, dal punto di vista ontologico, in questa non c'è niente di più che in quelli. Quindi, per analizzare il senso della croce e della resurrezione sarà necessario analizzare quello di un qualunque atto miracoloso e, al limite, del concetto stesso di miracolo.

Il miracolo secondo Hegel si caratterizza, a prima vista, per la sua assoluta e radicale innaturalità. L'ordine naturale delle cose, la legge che le regole sono sconvolti da un evento che le annulla. Il rapporto del miracolo rispetto alla legge è quello di una trasgressione e della radicale eccedenza. Ora, tuttavia, è proprio la struttura ontologica di questo eccesso che si rivela massimamente problematica. Nel miracolo ha, infatti, luogo una dialettica analoga a quella fra legge e trasgressione già analizzata nel capitolo sul destino e sulla vita. Come la legge rinvia e richiede la sua stessa trasgressione così la trasgressione – e il miracolo è trasgressione per antonomasia – richiede e rinvia strutturalmente alla legge che infrange. Questa dialettica giuridica acquisisce nel miracolo una valenza al tempo stesso gnoseologica e ontologica. Quando si dice che il miracolo trasgredisce una legge di natura, a quali leggi di natura ci si sta riferendo? A quelle, risponde Hegel, che l'intelletto fissa e scopre. L'intelletto è fermo alla determinatezza delle cose, alla loro rigida distinzione l'una dall'altra. Esso risulta incapace di scorgerle in un nesso vivente e nel momento di collegarle non lo può fare che tramite una serie di leggi fisse che tentano vanamente di unificare ciò che precedentemente è stato irrimediabilmente separato. Ora la struttura formale di ogni

legge è indubbiamente costituita dal nesso casuale. Il rapporto causa-effetto è il vano tentativo di riscontrare un rimando e una relazione nel corpo della natura originariamente smembrato. Proprio di questa struttura causale, di questa rigida e ininterrotta catena, il miracolo costituisce una cesura, una interruzione. In base alla sua struttura eccedente e trasgressiva il miracolo resta, tuttavia, inestricabilmente annodato a ciò che infrange. Quindi, proprio in quanto trasgressione dell'ordine intellettuale, il miracolo può essere compreso solo dall'intelletto; proprio in quanto trasgressione dell'ordine della natura il miracolo è eminentemente naturale. Lo è non solo perché dopo il suo eccesso tutto ritorna come prima e le leggi della natura ritornano a seguire il loro corso come le leggi penali dopo ogni delitto, ma , soprattutto, perché il miracolo, come ogni delitto, presuppone strutturalmente la legge che trasgredisce. Come succedeva a proposito della Cena anche nel miracolo intelletto e mistica si richiamano, si cercano e precipitano ininterrottamente uno nell'altro.

Questa inseparabile unione di rigida determinatezza naturale e di sublime afflato sovranaturale la si constata in modo evidente se si considera che nel miracolo l'azione divina – l'azione sovranaturale – non annulla la catena delle cause e degli effetti, ma semplicemente rivendica per sé il posto e la funzione della causa. " Nel miracolo in quanto azione, all'intelletto viene offerta una connessione di causa ed effetto e viene riconosciuto il dominio dei suoi concetti, che però viene nello stesso tempo distrutto per il fatto che la causa non è qualcosa di determinato come lo è l'effetto, ma deve essere un infinito. Nell'intelletto la connessione di causa ed effetto è l'eguaglianza delle due determinatezze, e la loro opposizione è solo questa, che nell'una la determinatezza è attività nell'altra è passività; nel miracolo invece, nella stessa azione un infinito con infinita attività deve avere

al contempo un effetto massimamente limitato. Qui ad essere innaturale non è l'eliminazione dell'ambito dell'intelletto, ma il fatto che questo viene nello stesso tempo posto ed eliminato." (37) Il miracolo, quindi, non può che essere naturale in sommo grado proprio perché pienamente inserito nella logica strutturale delle leggi che della natura costituiscono la forma a priori. Nel miracolo non si assiste ad una distruzione dell'intelletto e della sua catena causale, ma alla sostituzione di una causa finita con una causa infinita. Dio entra a forza nell'ordine della natura non per trasformarlo o per negarlo, ma per agire da e al posto della creatura, restando tuttavia il creatore; da e al posto della causa finita pur restando una causa infinita. Ovviamente l'inserimento del soprannaturale nel naturale non può avvenire senza conseguenze. Una causa infinita non può sostituirsi ad una finita senza snaturare e stravolgere se stessa e il finito su cui agisce. " Ora, come da un lato il porre una causa infinita contraddice al porre un effetto finito, parimenti l'effetto determinato elimina l'infinito." (38) Dio non può agire a posto delle sue creature senza distorcere in modo grottesco i suoi stessi tratti e i loro. E' questo in definitiva il senso ultimo del miracolo: una contaminazione impura di finito e infinito in cui entrambi confondono la loro struttura specifica e proprio per questo, alla fine, la conservano." Quando opera un Dio, la sua è opera di uno spirito su uno spirito. L'operare presuppone un oggetto su cui si opera; ma l'effetto dello spirito è il superamento dell'oggetto. Il procedere del divino è soltanto uno sviluppo, così che il divino, togliendo l'opposto, manifesta se stesso in unione con esso. ()Se questo opera come divino, come in separato, il suo fare è allora un matrimonio con un'essenza affine, con il divino ed è generazione, sviluppo di una nuova essenza che è la

³⁷ Ivi pp. 474-475

³⁸ Ivi p. 475

manifestazione della loro unione. Ma se lo spirito opera come ostile e dominante, in una forma diversa , opposta, allora ha dimenticato la sua divinità. I miracoli sono perciò le manifestazioni di ciò che vi è di meno divino poiché sono il fatto più innaturale. Essi contengono la più rigorosa opposizione di ,spirito e corpo legati in tutto il loro crudo e mostruoso contrasto. L'agire divino è restaurazione e manifestazione dell'unità, i miracoli invece ne sono la suprema lacerazione." (39)

E' evidente l'analogia tra la struttura del miracolo, che qui Hegel descrive, e quella della Cena. Nell'un caso come nell'altro si tratta di un annullamento fulmineo della determinatezza intellettuale che, proprio perché fulmineo, la lascia sussistere inalterata. Il miracolo, inoltre, risulta caratterizzato da un'azione istantanea di supremazia dello spirito sul corpo; azione allo stesso tempo di dominio e di trasgressione che si risolve in un'oscillazione vertiginosa, in un abbraccio grottesco fra i due. Nel miracolo quindi l'elemento ebraico del dominio e quello cristiano dell'amore si unificano e si rivelano come le due facce della stessa hybris (non a caso l'esperienza del miracolo collega fra loro l'Antico e il Nuovo testamento, il passaggio attraverso il mar Rosso e Cristo che cammina sulle acque). In esso la dominazione ebraica e l'annullamento cristiano s'intrecciano e rivelano la loro radice comune: di contro ad entrambi si staglia una natura conciliata e radicalmente altra, incatenata al monotono e morto meccanismo delle sue leggi che la trasgressione miracolosa, proprio annullando istantaneamente, conferma per l'eternità. Tanto Cristo che Abramo non sono possibili che nel deserto.

Ancora una volta, come già fatto a proposito di Abramo e dell'Ultima Cena, nei punti cruciali e decisivi dello *Spirito* Hegel mette in campo la Grecia classica; e ancora una volta

³⁹ Ibid

la mette in campo più che attraverso un'analisi dettagliata attraverso l'evocazione immediata delle immagini mitiche o storiche che la sintetizzano. La Grecia sarà caratterizzata nello stesso tempo dalla sua naturalità e dal lavoro e contrapposta all'oriente, non solo a quello ebraico ma anche a quello cristiano come luogo al tempo stesso dell'antinatura e dell'oscillazione vertiginosa fra tale antinatura e la natura stessa. Questa contrapposizione, nell'analisi del miracolo e della sua logica diventa massimamente evidente. L'atto miracoloso, usurpazione da parte dello spirito di una casualità corporea, sostituzione dell'infinito ad una causa finita, non può che essere istantaneo. La sostituzione sovrana, infatti, annulla il finito solo prendendo il suo posto e quindi, proprio per questo, lo ripristina e lo riconferma nella sua incolmabile distanza da esso. L'esteriorità del finito e dell'infinito, dell'anima e del corpo e quella dei finiti tra di loro non è superata proprio perché solo immediatamente annullata e quindi altrettanto immediatamente confermata. Agendo immediatamente su un corpo, lo spirito non lo spiritualizza, non lo lavora, limitandosi ad esercitare su di esso il suo arbitrio sovrano. Il corpo e l'anima, il finito e l'infinito restano, così, irrimediabilmente separati come un sovrano e il suo suddito. Il Dio degli Ebrei che in questo caso è lo stesso Dio di Gesù si comporta, sembra dire Hegel, come il califfo delle *Mille e una notte*, che una notte al mese scendeva per le vie di Bagdad travestito da mendicante; il suo gesto non solo non toglie, ma accentua, l'estraneità irriducibile fra un re e un mendicante, fra il palazzo e la città.

Completamente diverse sono la logica e la struttura del lavoro nelle quali, invece, la differenza tra finito e infinito non è immediatamente annullata, ma definitivamente tolta attraverso la paziente elaborazione del finito stesso." La loro unione, in cui cessa la loro

opposizione, è vita cioè spirito dotato di forma.”⁽⁴⁰⁾ Alla fine di questo lungo lavoro l’esteriorità reciproca del finito e dell’infinito scompare definitivamente e nel finito si rivelano gli stessi tratti, lo stesso volto dell’infinito. Scolpire la natura come Michelangelo il marmo per scoprire e produrre al tempo stesso nel suo cuore il volto dell’uomo, per sapere che il suo segreto, che la sua verità è l’uomo stesso; non annullare immediatamente l’alterità per poi lasciarla com’è (l’annullamento dell’altro, oltre tutto, sarebbe, come insegna la tragedia greca, un autoannientamento), ma lavorarla per scoprire se stessi nell’altro da sé: questo, già nello *Spirito del Cristianesimo* , caratterizza ciò che presenta i tratti specifici di quello che, nella dialettica della maturità, sarà il Geist.. Eccoci, dunque, di fronte al grande paradosso che si dispiega in questo splendido e vertiginoso saggio. Nelle sue pagine finali Hegel non può fare a meno di assumere implicitamente l’inadeguatezza teorica del concetto di natura rispetto alle dinamiche che esso mette in gioco. All’oriente, la Grecia classica era stata contrapposta come il luogo della natura a quello dell’antinatura; ma , proprio al cuore di questa contrapposizione, l’innaturalità orientale si rivela, più che altro, come un’oscillazione tra snaturalizzazione e naturalizzazione e la Grecia, invece, come il luogo di un processo spirituale che il concetto di natura sembra già non poter più reggere. Se da una parte il lavoro della natura si contrappone al suo annullamento immediato dall’altra ciò avviene in funzione di una definitiva umanizzazione della natura stessa. Si deve lavorare la natura solo per scoprire al fondo di essa il volto dell’uomo; e non la si deve semplicemente annullare perché, così facendo, la si conferma definitivamente.

⁴⁰ Ibid

9 *L'alienazione del Cristianesimo come cardine del rapporto tra Oriente e Occidente*

La filosofia della storia accennata nello *Spirito del Cristianesimo* si rivela proprio nelle sue ultime pagine estremamente complessa e sottile. La chiave di questa complessità è l'equiparazione sostanziale che in esse ha luogo tra giudaismo e cristianesimo. Il cristianesimo, difatti, non è solo come il giudaismo, la condensazione dell'oriente; esso è anche il cuore e la chiave, il momento cruciale nella storia dell'occidente. Allora, se non è solo il destino di Abramo, ma anche quello di Gesù ad essere radicalmente eccentrico rispetto a quel punto di armonia rappresentato dalla Grecia, ne conseguirà che non è solo la storia dell'oriente, ma anche, nella sua struttura profonda, quella dell'occidente ad essere storia dell'alienazione e della scissione, storia della "coscienza infelice". Come se – con un movimento che più tardi Hegel ripeterà nella *Fenomenologia dello Spirito* – le più intime profondità dell'oriente asiatico e dell'occidente europeo si convertissero vertiginosamente l'una nell'altra. E' il destino del Cristo, del suo corpo e del suo sangue, della sua passione e della comunità su di essa fondata, che costituisce il trait d'union tra l'Asia e l'Europa e che rappresenta il segreto della storia dell'oriente, di quella dell'occidente e della loro saldatura.

Questa identità-diversità tra oriente asiatico e occidente europeo, questa loro equivalenza profonda proprio nella loro eterogeneità è innestata da Hegel sulla struttura ontologica dell'intelletto e dell'amore già descritta nelle pagine precedenti. Abbiamo già visto, infatti, come ogni atto di annullamento della natura comporti nello stesso tempo inestricabilmente l'oscillazione vertiginosa degli opposti l'uno nell'altro e la loro separazione rigida ed

esteriore. Ora sono queste due dimensioni che Hegel assegna rispettivamente all'Asia e all'Europa. L'Asia, infatti, è il regno dell'immediatezza del sentimento, è il luogo in cui ogni cosa perde la sua determinatezza e i suoi limiti in una immensa indistinzione desertica: l'Europa, invece, è il regno dell'intelletto dispiegato, della rigida e insuperabile separazione fra le cose e fra gli uomini. L'una e l'altra – il deserto orientale e la città occidentale – sono radicalmente contrapposte e quindi paradossalmente alleate proprio in questa loro contrapposizione alla ineguagliabile armonia classica, luogo della natura lavorata e del lavoro naturale. Al fondo di questa contrapposizione e come suo punto comune sta il segreto dell'Ultima Cena e insieme ad esso quello della morte e resurrezione di Gesù, al tempo stesso separazione rigida e identificazione fulminea fra corpo e spirito, tra natura e antinatura. Come se il cristianesimo e la Grecia fossero i segreti della profonda e abissale amicizia tra l'oriente asiatico e l'occidente europeo, ma in modo opposto: il primo come punto di convergenza in cui entrambi, nonostante la loro contrapposizione, si possono ritrovare, la seconda come punto di alterità a cui entrambe inesorabilmente sfuggono. “ Per essi, ispirati da uno spirito orientale, meno completa era la separazione dello spirito e del corpo, meno cose essi avevano affidato come oggetti all'intelletto. Dove con l'intelletto noi conosciamo una realtà determinata, un'oggettività storica, ivi spesso per loro c'è spirito, e dove noi pensiamo solo il puro spirito, ivi per loro c'è spirito incarnato. Un esempio di quest'ultimo modo di vedere è la forma in cui essi concepiscono quella che noi chiamiamo immortalità e in particolare immortalità dell'anima che a loro appare una resurrezione del corpo. Entrambi i punti di vista sono gli estremi rispetto allo spirito greco; il primo è l'estremo della ragione la quale oppone un'anima, un negativo, ad ogni intelletto ed al suo oggetto, il corpo morto; il secondo è l'estremo di una facoltà per così dire positiva della

ragione che pone il corpo come vivo, mentre nello stesso tempo lo ha assunto come morto. Mentre presso i Greci il corpo e l'anima permangono in un'unica forma viva, in entrambi gli estremi invece la morte è una separazione del corpo e dell'anima: nel primo caso l'anima non ha più corpo, nel secondo il corpo è un qualcosa che permane anche se è senza vita.”

(⁴¹)

E' logica conseguenza di quanto detto prima che il punto cruciale e decisivo tra oriente, Grecia e Cristianesimo sia il loro rapporto rispettivo con la morte e con l'immortalità. La Grecia affida l'immortalità alla bellezza imperturbabile delle sue opere d'arte in cui materia naturale e forma umana sono fuse in un'armonia duratura e indissolubile proprio perché frutto del paziente lavoro della mano. L'immortalità greca sarà quindi strutturalmente un'immortalità mitico-artistica: sarà l'eco imperitura dei suoi eroi e dei suoi dei che escono dalla storia per diventare memoria dell'umanità intera. A questo modello classico di immortalità si contrapporranno tanto il modello occidentale europeo quanto quello orientale. Per l'intelletto europeo, infatti, per cui corpo e anima sono scissi e staccati, l'unica immortalità possibile sarà pienamente disincarnata e puramente razionale. Consegnato il corpo alla sua irrimediabile fine, solo la pura anima smaterializzata potrà sopravvivere alla morte. Se il corpo è visto come materia inerte, governata da leggi meccaniche, l'unico modo in cui l'intellettualismo – che in questo coincide con il più raffinato misticismo – può immaginare la sopravvivenza oltre la morte è la disincarnazione completa e l'infinitizzazione dell'anima attraverso l'esclusione dell'elemento corporeo. Lungi dall'essere una dottrina irrazionale o paradossalmente proprio perché tale

⁴¹ Ivi p. 476

l'immortalità dell'anima è il frutto più maturo dell'intellettualismo e del razionalismo occidentale: il Kant della prima e quello della seconda *Critica* sono assolutamente inseparabili.

Nel desertico mondo dell'oriente, invece, l'immortalità non può che essere concepita come miracolo, come resurrezione del corpo. L'anima e il corpo, infatti, non sono né rigidamente separati, come in occidente, né armonicamente uniti come in Grecia, ma la loro unione è oscillante e istantanea: né l'immortalità delle statue né quella della pura anima, ma quella dei fantasmi, dei morti viventi. L'immortalità orientale non può che avere, a differenza di quella europea, la fantasia e non l'intelletto come sua dimensione. Tuttavia la fantasia orientale non prende le belle e stabili forme di quella greca: essa resta perturbante e allucinatória come un miraggio sotto il sole abbagliante del deserto.

Ancora una volta il Cristianesimo costituisce il *trait d'union* tra i due mondi, apparentemente opposti, dell'oriente asiatico e dell'occidente europeo, ciò che ne rivela l'intima solidarietà e li allontana inesorabilmente dalla Grecia classica e dalla sua perfezione. L'immortalità dell'anima e la resurrezione del corpo sono, infatti, i due corni tra cui la concezione cristiana dell'immortalità oscilla e che cerca di integrare o di giustapporre.

Il Cristianesimo nasce in un mondo squisitamente orientale in cui la rigidità delle cose e dei loro contorni tende a scomparire in una pura indistinzione desertica. Questo carattere orientale del Cristianesimo è testimoniato, secondo Hegel, dai suoi stessi tratti costitutivi; e non solo, come già detto, da quelli propriamente sacramentali. Lo stesso cuore teologico della religione del Cristo, il suo rapporto cioè con l'ebraismo, si pone sotto il segno di questa confusione orientale. Lungo tutto lo *Spirito* Hegel aveva profondamente insistito sulla contrapposizione radicale tra giudaismo e cristianesimo, tra la religione di Abramo, di

Mosè e dei Profeti e quella di Gesù. Questa rottura, tuttavia, avviene attraverso una decisa pretesa di continuità. Cristo si contrappone con assoluta violenza alle leggi del suo popolo, presentandosi, tuttavia, come il Messia che esso da lungo tempo aspettava, come il compimento delle sue stesse scritture. Gesù si presenta come la chiave di lettura del Vecchio Testamento, come ciò che in esso era profetizzato e preconizzato. Un rapporto con la religione ebraica non può che essere un rapporto con la sua Scrittura, non può che essere una sua interpretazione. E' proprio a livello di questa ermeneutica che si colloca per Hegel l'emblema del carattere orientale del messaggio di Gesù. Infatti Cristo può presentarsi ai suoi discepoli come il segreto rivelato delle Scritture ebraiche, come la chiave e il senso della loro lettera solo perché questa lettera perde ai loro occhi ogni senso determinato e si fonde in una identità immediata con gli avvenimenti della vita di Gesù. Se interi passi del Vecchio Testamento possono essere visti come immediatamente riferiti a Cristo non è perché essi vengono esteriormente giustapposti o paragonati ad alcuni avvenimenti della sua vita, ma perché vengono letteralmente identificati. ad essi " Vi è un oscillare incerto e informe fra realtà e spirito: da un lato, nella realtà, è considerato solo lo spirito, dall'altro la realtà stessa come tale è presente ma non fissata () Lo spirito della relazione che i discepoli di Cristo trovano fra le visioni dei profeti e gli avvenimenti della vita di Gesù sarebbe inteso troppo debolmente se la relazione consistesse soltanto nel confrontare situazioni simili, come noi spesso facciamo quando all'esposizione di una situazione sovrapponiamo determinate frasi di antichi scrittori () ...quella visione del profeta e questa circostanza dell'azione di Gesù sono una sola cosa nello spirito; e poiché la relazione è soltanto nello spirito, cade la considerazione oggettiva di essa come coincidenza con un reale, un

individuale.”⁽⁴²⁾ La lettera perde i suoi contorni e la sua delimitazione, investita e distrutta dal soffio amoroso dello spirito. L’oltranza ermeneutica, l’arbitrio filologico su cui tutto il rapporto di Gesù con le Scritture ebraiche si fonda rivela la stessa logica che nell’Ultima Cena trasfigurava in modo immediato il pane nel corpo e il vino nel sangue. Divorare il senso e la lettera delle parole come aveva divorato la finitezza degli oggetti: questo il senso dell’amore cristiano, cattivo filologo perché al di là di ogni filologia. Come già nelle pagine sull’Ultima Cena, Hegel insiste sul carattere irrimediabilmente orientale di questo amore e sulla sua inevitabile connessione con la rigidità dell’intelletto occidentale.

Questa connessione ha come architrave proprio il punto chiave della religione cristiana: la morte e la resurrezione di Gesù. Abbiamo detto che Hegel si concentra sull’ultimo aspetto (la resurrezione), vedendovi la chiave e il senso del primo. Abbiamo visto inoltre come la resurrezione della carne venga considerata come dottrina specificamente cristiana. In essa, infatti, la finitezza del corpo non viene pazientemente lavorata e trasfigurata come nelle statue greche, ma al contempo confermata nella morte e negata nella resurrezione. Non si può plasmare la carne come la pietra o come il marmo, la sua caducità può essere negata solo con un miracolo che la sopprime solo dopo averla affermata in tutta la sua durezza. Ora, però, è proprio l’indistinzione orientale tra vita e morte, tra corpo e anima che richiama e postula la loro rigida separazione intellettuale. Sentimento e intelletto, rigida separazione fra le cose e loro confusione, oriente e occidente, Asia ed Europa si richiamano reciprocamente.” Questo oscillare, con l’associare Gesù reale a Gesù glorificato e

⁴² Ivi pp. 476-477

divinizzato, mostrava di voler soddisfare il più profondo impulso per la religione, ma non lo soddisfece, trasformando così l'impulso in un'infinita inestinguibile inquieta brama."

Così sarà fin dai primordi della chiesa cristiana. Dopo essere risorto, Gesù, dopo breve tempo si sottrarrà irrimediabilmente alla vista dei discepoli in una irraggiungibile lontananza celeste..Ma, anche in questa lontananza, egli non perderà mai il carattere di individuo particolare; il suo corpo non viene negato dalla sua ascensione ma solo trasfigurato La ricerca di un 'unione, sacramentale o mistica, con Gesù che attanagliò i discepoli, e che sarà sempre al centro della vita e del culto delle Chiese cristiane assume così i caratteri di una straziante nostalgia inappagata. I due millenni di cristianesimo, i riti, i dogmi e le esperienze religiose delle Chiese cristiane rappresentano per lo Hegel dello *Spirito* una ininterrotta elaborazione del lutto, una gigantesca evocazione spiritica dai tratti ora sublimi ora grotteschi., in cui proprio la incolmabile separazione tra mondo sensibile e mondo ultrasensibile, tra al di là e al di qua, richiama e comporta la loro identità fulminea e spettrale In questa identità natura e anti-natura non fanno che precipitare vertiginosamente l'una nell'altra: il sacramento eucaristico resta incentrato sul meccanismo biologico del mangiare e del bere; e la più pura unione mistica, in quanto ricerca disperata del contatto con un corpo un tempo vivente e ora perduto, avrà sempre un carattere impuramente e struggentemente carnale.-

CAPITOLO SECONDO

IL RAPPORTO TRA NATURA E RELIGIONE NELLA PENULTIMA SEZIONE DELLA *FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO*

1 *Il senso e la struttura generali della Fenomenologia dello Spirito*

Non si può comprendere il problema di cui la *Fenomenologia dello Spirito* costituisce la soluzione necessaria se non lo si rapporta al problema essenziale dell'intero sistema hegeliano. Uno dei possibili modi di avvicinare tale problema è quello prendere in considerazione l'immagine del pensiero che la dialettica presuppone e mette in campo. La radicale novità della dialettica hegeliana rispetto a tutte le forme di filosofia precedente è il tentativo di superare definitivamente ogni differenza e ogni frattura tra il pensiero e il suo oggetto. Hegel pretende di soddisfare in modo completamente originale le più antiche esigenze del sapere filosofico: la sistematicità e la totalità. Per Hegel nessun pensiero che si limiti a pensare il suo oggetto, che lo abbia davanti a sé come un altro, come un estraneo, potrà mai pretendere o rivendicare né l'una né l'altra di queste due caratteristiche. Partendo dal presupposto della radicale alterità del pensiero e del suo oggetto, il sapere sistematico potrà tutt'al più essere la meta mai raggiunta di un compito infinitamente protratto. Se fra il soggetto del pensiero e il suo oggetto si pone da principio un baratro incolmabile, nessun rigore scientifico, nessuna scrupolosità metodologica potrà mai colmarla. Soprattutto, la separazione fra il pensiero e il pensato finisce inevitabilmente per riflettersi e rovesciarsi sulla struttura interna di quest'ultimo, smembrandolo e scindendolo

in se stesso. La frattura scavata tra il pensiero e il suo oggetto scaverà inevitabilmente anche l'oggetto stesso cosicché la pretesa del pensiero di coglierlo e di apprenderlo nella sua più intima struttura, dopo averlo originariamente staccato e scisso dal pensiero che lo pensa si rivelerà irrimediabilmente vana. Non è possibile concepire l'oggetto del pensiero come un tutto organico e le sue parti come fluidamente e armoniosamente confluenti in questo tutto strutturato se prima lo si è arbitrariamente staccato e scisso dal pensiero che lo pensa. Se fra il pensiero e il pensato si stabilisce un rapporto meccanico tra estranei (e ogni rapporto tra estranei è sempre necessariamente meccanico) lo stesso oggetto del pensiero non potrà che essere un meccanismo inerte; e inerte meccanismo diventerà inevitabilmente lo stesso atto del pensare. Irrimediabilmente staccato dal suo oggetto esso sarà privato di qualunque vitalità interna trasformandosi in una sofisticata macchina di cattura di un reale che tenderà inevitabilmente sempre a sfuggirgli.

La più completa identità tra pensiero e pensato, il più completo superamento di qualunque immagine del pensiero che lo raffiguri come pensiero di qualcosa, come tentativo di conoscere un reale originariamente estraneo, saranno quindi il senso più profondo della dialettica speculativa. E' evidente, fin d'ora, che il pericolo costante che questa dialettica corre e da cui costantemente essa cerca di sfuggire è quello del puro misticismo afasico. Se, infatti, il pensiero non può pensare nessun oggetto (perché questo presupporrebbe una radicale estraneità tra i due termini di questa relazione) il rischio che esso diventi un non pensiero, un pensiero di niente, una pura intuizione mistica sarà sempre presente. La ragione per cui Hegel rifiuta e anzi combatte questa soluzione discende dalla stessa intima esigenza speculativa che lo aveva portato a rifiutare qualsiasi meccanica etereogenità tra il pensiero e il suo oggetto. Se, infatti, il pensiero senza oggetto si riducesse ad un pensiero di

niente il tutto del reale gli si staglierebbe ancora una volta contro in tutta la sua estraneità. Il misticismo del silenzio si convertirebbe in una specie di meccanicismo totale visto che al puro punto di indistinzione si contrapporrebbe la totalità indeterminata e informe degli oggetti come un'immensa massa di materia oscura e incomprensibile, come un immenso residuo oggettuale. Ora però se questa è la doppia aporia davanti alla quale si trova il pensiero hegeliano, se la sua esigenza di compenetrazione totale tra soggetto e oggetto e il suo rifiuto di ogni residualità lo portano con uguale forza tanto al rifiuto della esteriorità meccanica tra pensiero e pensato quanto della loro identità mistica, allora l'unica possibilità che si offre è quella di concepire un auto movimento del pensiero stesso, un suo farsi oggettivo in se stesso. Non c'è nessun oggetto estraneo al pensiero non perché esso si chiuda con un salto arbitrario in una pura identità mistica, ma perché ogni oggetto si rivela essere un prodotto del pensiero stesso, una condensazione, una tappa del suo auto movimento immanente. Un pensiero autodifferenziatesi, autodeterminantesi e automoventesi sarà l'unica possibile alternativa al meccanicismo, al misticismo e alla loro interscambiabilità. E' evidente che se la doppia esigenza di sistematicità e di totalità deve essere preservata, il movimento di differenziazione dovrà essere necessario e dovrà comprendere anche il movimento del ritorno del pensiero in se stesso. A questa necessità del pensiero di auto oggettivarsi, di autodeterminarsi per dar corpo e vita alla più ricca e concreta struttura del mondo oggettivo e poi di ritornare in se stesso a partire da questa stessa auto distinzione, Hegel dà il nome di Spirito. La sua dialettica non potrà essere quindi che una dialettica della vita e del movimento dello Spirito in se stesso.

Tuttavia, oltre una mistica speculative esiste anche una sorta di mistica metodologica. Se l'identità del pensiero e del suo oggetto, se il loro auto movimento comune non può ridursi

ad un punto istantaneo e mistico di indistinzione, pena l'esclusione meccanica della totalità determinata del reale, allora neanche il raggiungimento di questo livello può avvenire istantaneamente e immediatamente. Se la filosofia, come Hegel la teorizza e la pratica, implica il superamento di ogni differenza tra il pensiero e il suo oggetto è vero d'altra parte che in tutte le manifestazioni della coscienza ordinaria il pensiero resta sempre pensiero di un oggetto. Ora da questa totalità di manifestazioni ordinarie il pensiero non può prescindere e non le può mettere tra parentesi. Farlo significherebbe, da parte della filosofia, una scelta del suo oggetto- della sua mancanza di oggetto, una decisione arbitraria per esso. Anche se questo oggetto viene caratterizzato come la più completa unità del pensiero e del pensato la scelta di esso da parte del pensiero filosofico lo renderebbe a quest'ultimo radicalmente estraneo. La filosofia non può scegliere contro la coscienza comune il suo modello di pensiero, non può astrattamente rivendicarlo contro di essa; se lo facesse ritornerebbe ad essere pensiero di un oggetto specifico. La modalità peculiare del pensiero filosofico non si può quindi né astrattamente contrapporre né astrattamente identificare a quelle del pensiero comune; essa non può che essere la loro verità. La dialettica della contraddizione e della doppia negazione che caratterizza l'autodeterminarsi del pensiero puro caratterizza anche il rapporto delle modalità della coscienza comune con il pensiero filosofico. Queste modalità sfociano e si risolvono le une nelle altre in seguito ad un processo di contraddittorietà intrinseca per sfociare nel sapere assoluto, nel pensiero filosofico come nell'unica possibile e definitiva soluzione di queste contraddizioni. La dialettica dello spirito implica quindi necessariamente una fenomenologia dello spirito ossia una storia scientifica delle manifestazioni comuni della coscienza e del loro superarsi l'una nell'altra fino al loro inevitabile sfociare nel sapere assoluto.

Si chiarisce, così, la struttura generale della *Fenomenologia dello Spirito* e la sua necessità all'interno del sistema. Per quanto poi riguarda il suo contenuto concreto bisogna tenere presente che la sua meta, l'identità assoluta tra pensiero e pensato nel suo movimento autodeterminantesi è tale da coprire l'intera ricchezza del reale concreto. Ora se il cammino, che conduce al sapere assoluto, se la serie delle posizioni della coscienza che via, via si tolgono e si superano, fossero meno ricchi del contenuto del sapere assoluto stesso si verrebbero a ripresentare una nuova discrasia, un nuovo salto, un nuovo residuo estranei al puro auto movimento dello spirito. Così la via per arrivare al sapere assoluto non potrà essere né più ricca né più povera del contenuto della sua meta. Se fosse più ricca in essa e nelle posizioni della coscienza che la costituiscono, ci sarebbe un elemento estraneo al puro auto movimento dello spirito che quindi non riuscirebbe a coprire l'intera concretezza del reale. Se fosse più povera la sua meta non sarebbe il vero sapere assoluto. Infatti l'inizio di tale sapere deve essere assolutamente e perfettamente semplice. Per potere muoversi e autodeterminarsi in se stesso, il punto iniziale del pensiero assoluto e del suo sistema non può che essere l'assoluta in distinzione e la semplice e pura identità tra pensiero e pensato; solo così esso può arrivare ad autodeterminarsi dall'interno senza nessuna intrusione o immissione di un contenuto estraneo. Affinché il sapere assoluto, che costituisce la meta della *Fenomenologia*, sia in se stesso questa pura semplicità, è necessario che ogni oggettività sia stata previamente bruciata e dissolta in esso (dissolta ovviamente con un lavoro dialettico e non con un balzo mistico); affinché il sapere assoluto, a partire dalla sua pura semplicità, attraverso un movimento immanente possa determinarsi raggiungendo l'infinita concretezza e ricchezza del reale è necessario che nella sua primitiva semplicità sia

stata superata la stessa infinita concretezza e ricchezza, è necessario ,quindi, che nel cammino che porta ad esso sia presente lo stesso contenuto dell'intero suo sviluppo.

La medesima ricchezza di contenuto, tuttavia, si dovrà presentare in modo radicalmente diverso nel cammino che porta al sapere assoluto e nel sapere assoluto stesso. Nel primo esso non potrà avere la forma del puro auto movimento del pensiero, la forma del concetto, ma solo quella delle configurazioni della coscienza caratterizzate tutte dalla separazione tra questa e il suo oggetto. Nella *Fenomenologia* non avremo dunque una serie di concetti, ma una galleria di figure tutte caratterizzate da una costante spazialità, da una separazione tra il pensiero e il suo pensato, tra la coscienza e il suo oggetto, che solo alla fine del percorso potrà essere definitivamente superata. Il superamento della separazione spaziale tra il pensiero e il pensato sarà da un lato la meta ,la fine ultima del percorso fenomenologico, dall'altro sarà la molla segreta che spinge le figure della coscienza e la varie configurazioni della separazione a togliersi e a passare una nell'altra. Ogni separazione è messa in questione e risolta dall'unità profonda di ciò che in essa è separato; ogni figura è lavorata e annullata da un elemento afigurale che la spinge a superarsi in una figura successiva fino al definitivo superamento di ogni figuralità nella pura indistinzione assoluta che costituisce al contempo la meta della fenomenologia e l'inizio del sapere assoluto in cui tutta la ricchezza, che la fenomenologia attraversava in forma figurale, verrà riaffermata attraverso il movimento dell'autodistinguersi e del ritornare in sé del sapere assoluto.

Resta ora da vedere come si costituisce concretamente il contenuto e la scansione delle figure fenomenologiche. Per farlo, è, a nostro avviso, decisivo considerare il rapporto della *Fenomenologia dello Spirito* con la storia del mondo e quindi con la filosofia della storia.

Questo rapporto è caratterizzato da due esigenze, in apparenza contraddittorie, l'unione e l'intreccio delle quali costituiscono una delle ragioni della apparentemente insolubile enigmaticità di questa opera.

Da una parte il sapere assoluto non può in nessun modo considerarsi indipendente rispetto all'epoca storica in cui sorge. La storia nella sua concretezza non può in nessun caso essere una variabile indipendente rispetto al sapere assoluto: se così fosse il sapere stesso sarebbe indifferente e, quindi, inesorabilmente estraneo e scisso rispetto al processo concreto della storia del mondo, perdendo così la sua assolutezza. Il sapere assoluto non può apparire in qualsiasi epoca: se così fosse l'epocalità e il rapporto con la storia sarebbero fuori di esso e non sarebbero da esso compresi e assorbiti. Ne viene, come conseguenza, che la *Fenomenologia dello Spirito* dovrà inevitabilmente comportare una meditazione profonda sulla storia umana e sul succedersi delle sue epoche. D'altra parte, tuttavia, l'ordine delle figure della coscienza non può completamente identificarsi con un ordine cronologico temporale. Il tempo, infatti, come Hegel chiarirà nelle pagine finali dell'opera, non è che l'esteriorizzazione del concetto. L'ordine del tempo, quindi, è troppo vicino a quello concettuale per potere direttamente e immediatamente identificarsi con l'ordine delle figure della coscienza preconconcettuale. Il tempo è definito da Hegel come questo implica che non potranno essere propriamente temporali né l'ordine concettuale del sapere puro (esso, infatti, sarà eterno) né la serie delle figure preconconcettuali della coscienza (esse, infatti, dovranno seguire un ordine e una scansione pedagogica necessariamente più astratti di quelli temporali). Tuttavia la dimensione della temporalità entrerà a far parte sia del sapere assoluto sia della fenomenologia dello spirito: del primo, nella sua fase dell'uscire da se stesso (la natura) e nei momenti successivi del suo ritorno a sé (lo spirito

fino alla sua ultima tappa); della seconda, nei momenti finali della sua massima concretezza e della sua massima vicinanza al concetto.

I momenti astrattamente pedagogici della *Fenomenologia dello spirito* coincidono con quelli che Hegel elencherà nella scheletrica esposizione della *Enciclopedia*: coscienza, autocoscienza e ragione. Il primo di essi rappresenta la posizione astratta della coscienza in cui essa ha il suo oggetto come un estraneo di fronte a sé, comprendendo se stessa come un ricevere puramente passivo e l'oggetto come la realtà più autentica che essa non deve fare altro che accogliere. Non accorgendosi del ruolo decisivo e attivo che essa ha nella costituzione stessa dell'oggetto, la coscienza, in questo stadio, ha perso se stessa. Nel secondo stadio, quello dell'autocoscienza, la coscienza consapevole dell'identità dell'oggetto a se stessa e della completa nullità di una qualsiasi oggettività presunta autonoma si auto presenta a se stessa come unico oggetto e nel mondo esterno cerca solo una conferma della sua identità con sé. In questo stadio, ritrovando se stessa, la coscienza perde il suo oggetto. Nella ragione si ha la consapevolezza della completa identità e della completa equivalenza del soggetto e dell' oggetto, della coscienza e del mondo, senza che nessuno dei due perda qualcosa a scapito dell'altro; si ha, quindi, tanto un oggetto soggettivo quanto un soggetto oggettivo.

Ora questo ritmo sostanzialmente pedagogico (dimenticare se stessi nell'altro - dimenticare l'altro in se stessi – raggiungere attraverso questa doppia estraneazione la completa identità di se stessi e dell'altro) deve essere nell'esposizione della *Fenomenologia dello Spirito* investito di tutta la corposa concretezza della storia del mondo, pena la perdita di contenuto e la conseguente vanificazione della meta che la *Fenomenologia* si propone: il raggiungimento della perfetta e trasparente semplicità del sapere assoluto. Così l'astratta

pedagogia della coscienza si interseca e si intreccia in ogni momento con la concreta cronologia del mondo e della storia politica, artistica e religiosa dell'umanità. Alle prime tre sezioni e prima di arrivare al sapere assoluto, Hegel ne farà seguire altre due: lo spirito e la religione, in queste la ricchezza del materiale storico concreto potrà dispiegarsi in tutta la sua ampiezza. Ma il rapporto fra i due piani, quello pedagogico e quello cronologico, non è riducibile ad una semplice successione espositiva. Sembra in qualche modo che ognuno dei due costituisca la chiave dell'altro. Da una parte le ultime figure, quelle storico-mondiali, sono il segreto e il riferimento concreto di quelle pedagogiche, il terreno solido su cui queste ultime si librano nella loro astrattezza. Dall'altra anche le figure più concrete modellano la loro struttura e il passaggio dell'una nell'altra sulla base del ritmo pedagogico descritto nelle prime sezioni. In ogni caso è certo che questi due livelli s'intrecciano e si rimandano ad ogni snodo dell'opera, costituendo, proprio nella loro inestricabilità, una delle ragioni del suo fascino e della sua enigmaticità.

2 Il senso specifico della penultima sezione sulla religione; il rapporto tra natura e religione come ultimo residuo e come struttura della figuratività fenomenologica

Ora ci chiediamo: quale può essere il rapporto tra natura e religione in questa struttura? La tesi che cercheremo di dimostrare in questo capitolo (dedicato ad un esame della penultima sezione della *Fenomenologia dello Spirito*) è che natura e religione siano due nomi per designare la struttura in qualche modo costante della differenza e della

separazione che travaglia e caratterizza il percorso fenomenologico fino al suo ultimo stadio. Esse sono quindi due parole chiave che accompagnano in modo continuo e ininterrotto l'itinerario fenomenologico lungo tutti i suoi tornanti, ma che sviluppano e manifestano la loro potenza (la potenza del loro nesso inscindibile) solo nella penultima fase. In questa, infatti, le differenze più astratte (sia quelle di tipo teoretico-pratico sia quelle di tipo storico-universale) sono state risolte e superate nel loro punto di indistinzione a-figurale. Se, tuttavia, la meta definitiva, rappresentata dal Sapere Assoluto, non viene ancora raggiunta, questo avviene perché la potenza dialettica del concetto deve ancora avere ragione dell'ultima e definitiva differenza; di quella struttura differenziale che, dopo avere accompagnato in qualche modo in sordina, tutte le differenze precedenti si manifesta ora in tutta la sua specificità e concretezza. A questa differenza rimandano i nomi emblematici di natura e di religione e quelli ad essi strettissimamente connessi di rappresentazione e di sintesi (termine che -giòva ricordarlo- nello Hegel della *Fenomenologia*, in special modo nella penultima sezione, non indica mai la perfetta unione dialettica dei contrari ma un' unione sempre posteriore e imperfetta tra entità originariamente distanti ed eterogenee) Si tratta in ultima analisi di quella apparentemente insanabile ferita dell'essere, di quella originaria frattura ontologica, di quella irriducibile istanza figurale, rappresentativa e drammatica, con cui fino all'ultimo il lavoro dialettico dovrà lottare e di cui solo alla fine (nello spazio impercettibile e vertiginoso tra la religione e il sapere assoluto) riuscirà ad avere ragione.

Dalla religione e dal suo ineludibile rapporto con la natura questa differenza è ineliminabile e anzi costituisce la struttura specifica e la ragione sostanziale del loro nesso inscindibile; per questo essa si manifesterà nella sua massima forza proprio in quella che per lo Hegel

della FdS costituisce la religione compiuta e perfetta; quella cristiana. E proprio in essa e attraverso essa (visto che ogni superamento dialettico deve essere immanente a ciò che supera) dovrà essere definitivamente superata

3 La prima figura della religione;il convertirsi del puro spirito in pura luce;il Sole,i raggi e la notte

La prima figura della religione ci mette davanti, nella loro abbacinante evidenza, tutte le contraddizioni di questa sezione. Per comprenderlo basta paragonarla direttamente all'ultima figura della sezione precedente sullo spirito. In essa avveniva la piena e totale riconciliazione tra coscienza individuale e coscienza universale, tra coscienza di un oggetto e autocoscienza riflettente del soggetto. Ogni barriera, ogni ostacolo e ogni opacità venivano a cadere di fronte alla piena e completa riconciliazione dello spirito con se stesso e di fronte alla riscoperta e piena identità di spirito individuale ed universale, di coscienza effettiva del reale e pura idealità universale. La realtà celebrava il suo canto di conciliazione con l'idea e in questo modo ogni diaframma spaziale che si interponeva e impediva questo puro riconoscimento, veniva ad essere spazzato via dall'inesorabile e trionfale logica del processo dialettico. Questo processo in questa specifica fase assumeva i tratti dell'amore, del perdono cristiano-romantico.

Ora, ed è questo il punto decisivo, la prima figura della religione costituisce anche, per uno strano paradosso dialettico, la messa in figura di questa piena identità. Proprio perché

messa in figura questa pura identità viene naturalizzata. La perfetta identità dello spirito soggettivo e di quello universale che aveva caratterizzato la conclusione della sezione precedente viene, all'inizio di questa, immediatamente e repentinamente naturalizzata: e proprio in quanto naturalizzata viene rappresentata e messa in figura. Ora la religione è nella *Fenomenologia dello Spirito* esattamente il luogo di questa ultima e radicale naturalizzazione e figurazione rappresentativa dello spirito: il luogo di questa sua ultima spazializzazione. Una spazializzazione che è, dunque, contemporaneamente naturalizzante (lo spirito sacralizzato si converte in spirito naturale) e *figuralizzante* (lo spirito in quanto sacralizzato è necessariamente convertito in una sacra rappresentazione, in oggetto divino che si staglia davanti ad un singolo o ad una comunità adorante). La sacralizzazione religiosa dello spirito, che avviene nel passaggio, è necessariamente tanto una sua naturalizzazione tanto una sua riduzione alla exteriorità sintetica e rappresentativa della figura."Nella immediata prima scissione dello spirito assoluto che sa sé, la sua figura ha quella determinazione che conviene alla *coscienza immediata* o alla certezza sensibile: Esso si intuisce nella forma dell'essere; non peraltro in quella dell'essere privo di spirito e riempito di accidentali fortuite determinazioni della sensazione, essere che appartiene alla certezza sensibile; anzi l'essere riempito di spirito. Questo tien chiusa in sé anche la forma che si presentava nell'*autocoscienza* immediata. La forma del signore contrapposta all'autocoscienza dello spirito la quale torna indietro dal suo oggetto. – Questo essere riempito del concetto dello spirito è dunque la figura della relazione semplice dello spirito a stesso o la figura della mancanza di figura . In grazia di questa determinazione tale figura è la pura, aurorale *essenza luminosa* che tutto contiene e riempie, e che si conserva nella sua

sostanzialità priva di forma. (⁴³) La religione si presenta, quindi, come la penultima tappa del fenomenologico prima della sua completa dissoluzione nel logico; come l'ultima resistenza del figurale alla sua definitiva dissoluzione nella razionalità speculativa e concettuale. Ma proprio perché ultimo residuo o ultima resistenza del fenomenologico sul logico, del figurale sul concettuale, il religioso costituisce la vera e propria essenza, la vera e propria struttura portante del fenomenologico stesso.

Se, come abbiamo visto, i tratti caratteristici del religioso sono la naturalizzazione e la messa in figura spazializzante dello spirito allora si può dire che proprio queste costituiscono la vera essenza della fenomenologia, la sua differenza specifica, che fa la sua radicale alterità rispetto al logos speculativo. Più ancora che la differenza tra coscienza e oggetto o di quella tra coscienza e autocoscienza, ciò che caratterizza la fenomenologia è proprio questa ineliminabile faglia spaziale che fino all'ultimo, anche dove il canto del perdono sembra celebrare il suo trionfo, impedisce ogni piena e completa fluidificazione della differenza nel puro elemento speculativo del logos: l'ineliminabile e selvaggia faglia della natura e del religioso nel loro inscindibile nesso. La fenomenologia più ancora che il luogo della differenza tra soggetto e oggetto o fra coscienza e autocoscienza si rivela come il movimento della tentata risoluzione dialettica di questa faglia spaziale originaria, attorno al cui abisso le altre differenze girano e si dispongono: quella differenza che struttura tanto il naturale quanto il religioso nella loro essenziale connessione.

Lo spirito pienamente conciliato con sé, dopo aver superato ogni differenza teoretica e pratica, cade immediatamente al cospetto di questa ultima radicale differenza e , quindi, si naturalizza completamente. Il culmine dell'occidente spirituale precipita immediatamente

⁴³ G.W.F. HEGEL “ *La fenomenologia dello spirito*” tr. It. Di E. DE NEGRI Firenze 1996, p. 426

nel culmine dell'oriente naturale; l'etere del puro spirito conciliato con sè si converte immediatamente nel raggio accecante della pura luce. La sua indeterminatezza, la sua fluidificazione di ogni differenza si rivela immediatamente e vertiginosamente identica alla sublime e maestosa immobilità della luce orientale. Il puro spirito è pura luce: la sua eterea trasparenza è la stessa del sole splendente. Ecco, dunque, la prima naturalizzazione dello spirito ; e di conseguenza anche la sua prima sacralizzazione. Infatti, essa non può coincidere con una sua ricaduta a livello del mero essere sensibile, dell'oggetto, della ragione osservativa o, addirittura, della coscienza sensibile: il lungo e complesso percorso fenomenologico non può ovviamente essere cancellato.

Lo spirito naturalizzato resta pur sempre e indissolubilmente spirito. La sua naturalizzazione non può avvenire che sotto forma di una sua sacralizzazione. Lo spirito naturale è uno spirito religioso. Il sole in cui la pura ed eterea identità speculare si converte, non è solo l'oggetto che si staglia di contro alla certezza sensibile, è anche il Dio e Signore di una comunità, l'universale essenza spirituale in cui ogni individualità concreta riceve la sua forma. Così ciò che era stato guadagnato tra la prima e la seconda sezione non viene negato o sminuito. Tuttavia questa pura essenza del reale, questo Dio e Signore del mondo è anche indissolubilmente il sole sensibile, l'oggetto puro e anche uno specifico corpo naturale. Una natura completamente spiritualizzata e uno spirito completamente naturalizzato: ecco ciò con cui comincia lo spirito religioso. Ora, naturalmente, il senso del percorso fenomenologico sarà quello di superare anche questa ultima naturalizzazione dello spirituale, di dare ragione anche di questa ultima, apparentemente insolubile, spazializzazione dello spirito. Il perno e la struttura dell'itinerario fenomenologico non subisce, da questo punto di vista, nessun cambiamento essenziale: la differenza sia naturale

sia religiosa dovrà essere superata e risolta esattamente come lo sono state quelle precedenti. E come prima anche qui la risoluzione deve avvenire per un processo interno e immanente: è la figura del religioso stesso che deve in se stessa portare verso la sua distruzione come figura; è la natura stessa che deve portare alla sua stessa de-naturalizzazione.

Appare chiaro così perché in tutta la sezione sulla religione il sacrificio venga considerato come componente essenziale al religioso. Infatti se il senso più profondo del religioso è quello di annullarsi in quanto tale, se il senso più profondo del sacro è quello di desacralizzarsi, proprio come il senso più profondo della natura è quello di denaturalizzarsi, risulterà evidente che il momento del sacrificio diventa essenziale e determinante. Al centro di ogni religione, per Hegel, c'è il sacrificio perché al fondo di se stessa ogni religione tende alla sua stessa soppressione. Nel sacrificio, in modo via, via più perfetto e più totale non muore solo il singolo, ma viene messa in questione la struttura del divino intesa come differenza radicale rispetto all'umano. Ma la distruzione del divino non può che essere anche la distruzione della natura stessa. Hegel sa che il sacrificio della vittima naturale, dell'animale e della pianta è anche il sacrificio del Dio stesso. Proprio perché il religioso e il naturale sono uniti in modo indissolubile, ogni sacrificio di un oggetto naturale in offerta a Dio oltre e più che un sacrificio al Dio, è un sacrificio del Dio stesso. Il divino e il naturale sono così inestricabilmente legati che sacrificare la natura al Dio è sempre anche sacrificare il Dio stesso. Questo perché il naturale e il divino non sono altro che le forme interconnesse e intercambiabili di quella differenza originaria che il processo fenomenologico deve arrivare a sopprimere. La solida materialità del culto religioso e dei suoi rituali sarà sempre testimonianza della solidità del religioso e del suo radicamento nella più intima coscienza di

una comunità, del suo rapporto col cosmo. Ogni sacrificio non può che avvenire all'interno di un tempio scandito dalle parole del rito. Questo rituale nella sua solidità si oppone sempre ad ogni dissoluzione della divinità nel fumo sacrificale. La sua rigidità, in cui le forme naturali dell'umano e quelle del divino coincidono, e proprio in questa comunanza manifestano la loro irriducibile exteriorità, supera e contiene ogni sacrificio e ogni tendenza a dissolvere la solidità oggettiva del religioso.

Il sole è ,dunque, la prima figura del religioso. La sua purezza luminosa è la prima ed immediata messa in figura della pura trasparenza che lo spirito aveva raggiunto alla fine della sezione precedente. La sua perfetta, intatta ed intangibile luminosità è il correlato naturale e sacrale al tempo stesso della perfetta identità dello spirito con se stesso. Abbiamo visto, tuttavia, come questa sublime maestà deve essere rimessa nella dialettica del sacrificio che caratterizza la sezione religione. La sua immobilità deve dunque essere messa in processo, la sublime ed intangibile maestà del sole orientale deve essere spinta da se stessa verso il suo stesso autoannullamento.

Ora la prima contrapposizione da cui la luce sembrerebbe affetta è quella con il suo opposto: la notte. La maestà dei raggi del sole non è semplice relazione a sé. Essi illuminano con la loro potenza ciò che è altro da loro e che in qualche modo li respinge. Quindi un rapporto ad altro è già dato nel primo immediato essere del Dio solare. Tuttavia tale rapporto ad altro (la contrapposizione della luce alle tenebre) sembrerebbe dapprima confermare la sublime solitudine del sole, la sua dispotica signoria divina. Difatti, le tenebre non si oppongono alla luce, ma al massimo si limitano a rifrangerla in eterno. Certo, rifrangendola esse in qualche modo la negano e la costringono ad individualizzarsi. E tuttavia le figure individuali cui il sole dà vita dopo che i suoi raggi sono stati respinti dalle

tenebre ,sono solo figure luminose le quali da una parte con la loro muta formazione luminosa non portano nessun movimento e nessuna vita nel morto regno del dio solare, dall'altra attraverso la loro evanescenza spettrale non fanno che confermare la sua potenza ed il suo dominio riducendosi a semplici ministri della sua gloria."Il suo esser-altro è il negativo altrettanto semplice , la tenebra; i movimenti della sua propria alienazione, le sue creazioni nel docile elemento del suo esser-altro sono piogge di luce; essi, nella loro semplicità, so parimente il suo divenir- per- sé e il ritorno dalla sua esistenza, torrenti di fuoco che consumano la figurazione. La differenza che quell'essere si dà, si propaga bensì nella sostanza dell'esserci e si plasma nelle forme della natura, ma l'essenziale semplicità del suo pensiero vaga in esse priva di consistenza e d'intelligenza, allarga i propri confini fino all'immensità, e risolve la sua bellezza cresciuta a magnificenza della sua sublimità. (⁴⁴)

4 Lo sprofondare del Sole nella notte dell'io;la selvaggia lotta tribale degli animali totemici

Sembrerebbe ,a questo punto, impossibile ogni progresso dialettico, il che in questa sezione significa ogni dissoluzione sacrificale del religioso. Il sole sembra resistere ,proprio perché caricato di tutta la forza dello spirito, a tutti i tentativi di estrometterlo da suo trono e dal suo dominio. Una muta exteriorità naturale,proprio perché sacralizzata dal processo spirituale che in essa è concentra, sembra essere assolutamente intangibile. Essa potrà essere scalfita solo con una prima scissione tra l'elemento spirituale e quello naturale che in

⁴⁴ Ivi pp. 426-427

questa prima figura erano indissolubilmente legati con la loro rispettiva potenza. Ora per scardinare questa potenza bisognerà separarli e far volgere il puro elemento spirituale contro la naturalità. Ciò avviene nel seguente modo. Se abbiamo detto che il solo non è mero ente naturale, ma caricato di tutta la forza dello spirito, allora anche la notte che gli si oppone, non potrà essere mera notte naturale. Essa dovrà essere caricata di tutta la forza e di tutta la potenza dello spirito: dovrà essere non solo la tenebra che si limita ad accogliere e rifrangere il raggio solare, ma anche il pozzo senza fondo dell'io in cui ogni esterità ed ogni determinatezza naturale si perde e va a fondo. E' la pura potenza spirituale della notte ciò che ne fa una indistruttibile forza e le permette di scendere in campo contro la pura e dispotica maestà orientale del Dio solare per poterlo risucchiare nell'abisso del suo buco nero. Il primo sacrificio che Hegel descrive nella sezione sulla religione è quindi quello della naturalità immediata e maestosa del sole nella pura notte dell'io."Ma questa vita convulsa si deve determinare come *esser-per.sè* e deve dar consistenza alle sue dileguanti figure. *L'essere immediato* in cui quella vita si contrappone alla sua coscienza, è esso stesso la potenza negativa risolvete le sue differenze. Questo essere è dunque veramente il *Sé*, e lo spirito passa quindi a sapersi nella forma del *Sé*. La luce pura decompone la sua semplicità come un'infinità di forme e si offre in olocausto all'esser-per- sé, per modo che il singolo si prenda il sussistere nella sua sostanza" (⁴⁵) Qui la sua solare e rifulgente integrità si perde. Se, infatti, le figure che il raggio solare formava, rifranto dalle tenebre, erano meri spettri, ora la rifrazione nella vuota notte dell'io provocherà effetti molto diversi. Se le figure luminose, infatti, erano nello stesso tempo mute e pacifiche nel loro rendere grazie, le figure che ora vengono causate dal primo

⁴⁵ Ivi p. 427

sacrificio del naturale contrappongono alla rigida mutezza di quelle, tutta l'autonomia di cui è capace una figura vivente e alla pacifica spettralità, la possibilità effettiva della rivolta e del conflitto.

Come nell'oggetto della percezione, alla quieta e pacifica coabitazione delle proprietà in un sostrato comune si giustapponeva la guerra civile delle stesse proprietà, così qui la rifrazione della muta unità solare nell'abisso della notte dell'Io, provoca dapprima una serie di divinità quiete e soddisfatte della loro autonomia e poi una ridda di divinità tribali, gelose, il cui unico rapporto non può che essere il conflitto totale. In questa fase sebbene la notte della coscienza soggettiva ha avuto ragione della muta naturalità del sole, l'indissolubile unità di natura e spirito non può dirsi cancellata. Le figure che lo spirito assume in questa nuova fase saranno così prima una pluralità di divinità floreali, poi un complesso di divinità animali. Naturalmente, anche qui si tratta di una natura sacralizzata e spiritualizzata: cosicché gli animali assumono l'aspetto di idoli totemici. "Lo spirito autocosciente che dall'essenza priva di figura è entrato in sé, o che ha elevato la sua immediatezza a Sé in generale, determina la sua semplicità come una molteplice varietà dell'esser-per-sé ed è la religione della *percezione* spirituale, dove lo spirito si disgrega nell'innumerabile pluralità di spiriti più deboli e più forti, più ricchi e più poveri. Questo panteismo, che è anzitutto il *quieto* sussistere di questi atomi spirituali, diventa il movimento *ostile* in se stesso. L'innocenza della *religione dei fiori*, che è soltanto rappresentazione del Sè priva di Sé, passa nella serietà della vita che lotta, nel peccato della

religione degli animali ; la quiete e l'impotenza dell'individualità intuitiva passa nel distruttore essere- per- sé". (⁴⁶)

La guerra fra le tribù totemiche per la reciproca distruzione è inestricabilmente una guerra di animali ed una guerra di uomini : guerra di animali umanizzati e di uomini animalizzati.

Se qui avessimo a che fare solo con la natura, entrerebbero in gioco solo le potenze della vita e della morte animale. Questa vita e questa morte vengono ,tuttavia, compenstrate dall'elemento spirituale che le trasforma in lotta politica tra tribù ostili. Il naturale, il politico ed il religioso sono in questo stadio

intrecciati in una unità indissolubile. Ora è proprio il carattere tumultuoso ed) esplosivo di questa lotta fra totem animali che la offre immediatamente all'istanza sacrificale e defiguralizzante che costituisce l'esigenza della dialettica della religione. Questi gruppi umani che hanno la loro essenza in figure animali o questi animali ridotti a rappresenti dello spirito umano non hanno in sé né potrebbero mai avere nessuna forma di stabilità. La loro identità è così incerta ed oscillante nel suo vertiginoso dibattersi tra umanità ed animalità, tra religione e politica, fra natura e cultura, da rendere impossibile tanto un ritorno alla muta immobilità delle specie naturali quanto un accesso alla stabile organicità dei significati culturali. Il destino di questa immediata identità tra natura e cultura è quello di scomparire, di negarsi con la stessa vertiginosa immediatezza che aveva caratterizzato tutta la sua esistenza. Sembra, fin qui, che il lavoro di defigurazione che lo spirito esercita sulla natura religiosa, sia proceduto con una certa velocità. Le prime due figure, (quella del sole e quella della guerra degli animali) si sono immediatamente offerte all'istanza sacrificale che la dialettica del religioso porta con sé.

⁴⁶ Ivi pp. 427-428

Tuttavia affinché il sacrificio avvenga in tutta la sua portata è necessario che la natura gli offra tutta la sua resistenza e si presenti in tutta la immobile e solida rigidità delle sue differenze religiosamente sancite

5 La sublime macchina sintetico-rappresentativa dell'arte egizia; l'Egitto e Kant

Dopo il puro raggio luminoso e la furibonda lotta tra i totem sarà ,quindi, il turno del tempio orientale, della sfinge e della piramide: sarà il turno dell'Egitto. Qui la rigida totalità della natura si presenta in forma tanto più decisiva e potente, in quanto essa appare mediata dal lavoro della mano dell'uomo. La natura, infatti, è tanto il variopinto gioco delle sue forze, quanto la muta calma delle sue leggi; ed è proprio questa muta calma che il silenzioso e cieco lavoro dell'artefice cerca di portare alla luce. Se come già abbiamo visto la natura è sempre intellettuale e l'intelletto è sempre naturale, allora l'arte egiziana proprio in quanto massimamente intellettuale, sarà anche massimamente naturale. Ed è proprio a questo livello che si colloca, a nostro avviso, il rapporto tanto più decisivo, quanto più nascosto e sotterraneo, fra la fenomenologia della religione e la critica della ragion pura kantiana.

Se infatti, come abbiamo visto, la natura e la religione, sono i nomi di quell'ultima differenza originaria con cui lo spirito deve lottare per potere raggiungere la perfetta unità con se stesso, è evidente che proprio a questo punto il confronto della dialettica Hegeliana con il criticismo kantiano acquista tutta la sua importanza, tutto il suo spessore. Se da una parte il criticismo è considerato e affrontato da Hegel come il sistema delle differenze

irriducibili, della giustapposizione rappresentativa e intellettuale dei vari ambiti del reale, d'altra parte Hegel ha sempre rifiutato qualunque lettura psicologista e soggettivista del kantismo ed ha sempre considerato le differenze che in esso albergano come più radicali e originarie di quelle meramente empiriche tra soggetto ed oggetto, tra coscienza e mondo. Non sorprende, così, che il vero confronto col kantismo si giochi nella fenomenologia, seppure in modo implicito e sotterraneo, molto più nella sezione sulla religione che in quelle dedicate ad una esplicita demolizione di alcuni aspetti della morale kantiana.

Infatti, è proprio nella sezione sulla religione che il processo fenomenologico deve avere ragione di quella originaria ed irriducibile struttura differenziale che è il nesso inscindibile di natura e religione. Non è un caso che nella quinta sezione i termini che maggiormente ricorrono sono quelli eminentemente kantiani di sintesi e di rappresentazione. Qui Hegel allude ad una sinteticità, ad una rappresentatività originaria investente il rapporto organico tra umanità ed animalità, tra umanità e divinità e tra uomo e natura e la radice comune di questi tre rapporti. Non è un caso che la struttura sintetico-rappresentativa risulta massimamente evidente nello stadio della religione egizia, della religione in cui il processo dialettico - sacrificale, prima greco e poi cristiano, non è ancora avvenuto e in cui, d'altra parte, il puro slancio autodissolvente delle figure precedenti si è rappseso e solidificato.

Se nello *Spirito del cristianesimo* Kant era in qualche modo accostato all'esperienza del giudaismo, qui viene implicitamente assimilato a quella egiziana. Il modello, infatti, della struttura rappresentativa dell'intelletto kantiano, già secondo lo Hegel di *Fede e sapere*, erano le figure, al tempo stesso sublimi e meccaniche dei colossi orientali.

Dell'intelletto kantiano (più precisamente dell'intelletto kantiano come lo concepisce e lo descrive Hegel) l'arte egizia esprime in massimo grado tutti i caratteri. Essa è spiritualità

notturna ed inconscia: l'evento razionale dello spirito è in essa accennato, ma non disvelato, poiché resta profondo e oscuro (proprio come l'io penso kantiano) . Ciò che viene alla superficie è una struttura complessa, in cui la statica e rigorosa forma dell'intelletto e la mostruosa vitalità materiale della natura animale, la piramide e la sfinge, si divaricano e si uniscono. Come l'io penso kantiano, che secondo Hegel rappresenta la pura identità speculativa, così l'artista egiziano non ha mai la piena e perfetta coscienza di se stesso e della sua unità con l'opera che ha plasmato.

Il suo lavoro è sotterraneo e nascosto come quello dell'io penso, la sua opera è una tessitura notturna come per Kant (o più precisamente per l'interpretazione hegeliana di Kant) lo è il lavoro dell'immaginazione produttiva. E come il lavoro inconsciamente speculativo dell'immaginazione produttiva si manifesta all'esterno solo nella differenza tra una struttura di forme vuote e una brutale e sfrenata materialità sensibile, così nell'arte egiziana la inconscia attività produttiva dell'artefice si rivela e si manifesta da un lato nella rigida struttura cristallina della piramide, dall'altro nella sfrenata mescolanza dell'uomo e dell'animale che ha luogo nella sfinge; e come nel sistema kantiano (nonostante la funzione dell'io penso sia quella di rendere possibile una costitutiva unificazione dei dati fenomenici), la molteplicità empirica conserva sempre un carattere selvaggio e magmatico; così nell'arte egiziana l'unità della forma umana e di quella animale genera solo figure mostruose ed enigmatiche prive di chiarezza e di verità spirituali. Infine, come nel sistema kantiano l'unico superamento della scissione avviene sotto forma di postulato pratico, completamente estraneo rispetto alla concretezza del mondo dei fenomeni, così la statua egizia, muta e immobile, acquisisce la proprietà di emettere suoni solo a causa di un artificio meccanico.

Il ruolo di questo stadio egiziano dell'arte e della religione rispetto all'itinerario fenomenologico sarà duplice. Da una parte esso dovrà essere sacrificato e superato verso nuovi stadi storici e religiosi in cui l'autocoscienza umana in qualche modo si ricompatti ; dall'altra quello egiziano, più che uno stadio particolare, rappresenta in qualche modo la struttura essenziale del religioso, una struttura che neanche le forme più raffinate potranno fino in fondo lasciarsi alle spalle. I suoi caratteri distintivi, l'incoscienza dello spirito a se stesso, la differenza tra uomo e Dio e la loro tentata unione in una figura soltanto sensibile e spazio-temporale saranno, infatti, tipici di ogni religione anche della più perfetta, perché sono tipici della struttura del religioso in quanto tale, della differenza che lo caratterizza.

6 L'architettura e la scultura greche come primo tentativo di superamento di quelle egiziane

Così l'Egitto sarà ciò a cui tutti gli stadi successivi del religioso tenteranno di sfuggire, ma, al contempo, ciò a cui saranno inevitabilmente ricondotti. Questo risulta evidente già nel primo degli stadi in cui l'arte e la religione egizia si superano e si negano: quello della Grecia arcaica. La cultura egiziana viene superata nel momento in cui da una parte le differenze, sulla cui giustapposizione estrinseca essa si fondava, vengono fluidificate in una vivente unità spirituale, dall'altra l'operare dell'artefice, che nel mondo orientale era muto e incosciente come quello della natura, riconosce se stesso nell'opera prodotta e vede nel volto e nelle mani della statua lo stesso volto e le stesse mani di colui che la scolpita. Egli,

così, arriva a riconoscersi nella sua opera che da semplice giustapposizione mostruosa ed enigmatica di figura animale e di figura umana si trasforma nella riproduzione in forma ingrandita e maestosa della figura umana in tutta la sua completezza e integrità. Sembra, così, che il kantismo egiziano, caratterizzato dalla inconscia ed oscura attività del produrre, impossibilitato a riconoscersi nel suo prodotto ed alla giustapposizione sintetica e rappresentativa di figura animale e umana sia superato nella perfetta chiarezza dell'arte greca in cui lo scultore riconosce la sua forma e il suo volto nel dio plasmato con le sue mani. Gli dei greci sono entità completamente e pienamente spirituali. Gli enti di natura o gli animali sono per lo più loro attributi ornamentali e costituiscono il semplice ambito del loro dominio: Poseidone non è il mare, ma il suo signore, Apollo non è il sole, ma il cocchiere del suo carro. Infatti la caratterizzazione naturale degli dei greci è superata e negata verso un livello più alto di spiritualizzazione: Apollo non è solo il dio del sole, ma anche il protettore delle arti e delle scienze, il padre delle Muse. La luce a cui egli presiede non è solo quella naturale, ma anche quella spirituale che nella polis trova il suo pieno dispiegamento. E' per questo che lo spirito dell'artista può osservare se stesso nel dio che plasma.

Anche l'architettura muta radicalmente rispetto a quella egiziana; in Egitto essa era o una forma intellettuale al centro della quale giaceva un morto o tempio imponente alle cui pareti erano avvitate gigantesche figure animali e umane. In Grecia, al selvaggio miscuglio di architettura e scultura che caratterizzava i templi egizi segue una loro separazione, un loro rapporto razionale e armonico. La statua, che in Egitto era aggrappata e mescolata alle colonne del tempio, si stacca dalle sue pareti, si autonomizza e diventa il segreto del suo interno, il dio autonomo e spirituale che il tempio protegge e custodisce. Come la piramide

anche il tempio greco è mera architettura, mera casa fatta per accogliere e proteggere, ma a differenza della vuota struttura cristallina della piramide esso non protegge un corpo mummificato, ma un dio dalla forma umana intorno a cui una comunità vivente si raduna e prega. Le sue colonne perdono la mortuaria rigidità intellettuale della piramide e si aprono ad essere decorate dalle forme viventi della natura floreale e vegetale: le quali, però, non hanno la mera incoscienza imbecille che le caratterizzava quando erano adorate come divinità, ma sono eternate e stilizzate, diventando fregi immortali di materia scolpita.

Nonostante ciò, il fantasma dell'Egitto non è stato fugato: la struttura sintetico-rappresentativa che caratterizzava la sua arte è stata portata ad un livello superiore, ma non negata dall'arte greca. Questo è evidente se consideriamo ognuno degli elementi sopra citati e le contraddizioni a cui esso dà luogo. L'artista greco non è l'inconscio e cieco artefice egizio e tuttavia egli non è identico alla sua statua e il suo corpo di carne non è identico al corpo di pietra che egli ha plasmato. Nel suo dio egli non si riconosce identico a sé. Quando le sue mani hanno finito di plasmarlo, egli lo adora come tutti i suoi concittadini e la sua attività di artista, se pure cosciente, rimane immersa nella notte del suo ricordo e di fronte alla chiara luminosità dell'opera, si riduce ad uno spettro evanescente. Di fronte all'abbacinante presenza della statua Fidia non vale di più di un qualsiasi cittadino ateniese. Così il tempio che racchiude e protegge il dio resta per sempre altro alla sua forma umana e le forme naturali che, immortalate ed eternate nella pietra, adornano le sue colonne restano esteriormente giustapposte e intrecciate alle scene della vita del dio, rappresentate sui suoi triglifi. Quanto al dio, egli è certamente sollevato al di sopra della sua identificazione con un elemento naturale, ma, da un lato, le individualità che ne risulta è un mero contenitore di vicende e di aneddoti (alcuni dei quali ricordo e allusione al ciclo della

natura e alle antiche divinità che lo presiedevano), dall'altro- ed è questo il concetto più importante- la sua presenza resta ancora staccata e altra da quella della comunità che lo adora. La naturalità è stata tolta dal suo contenuto per ritornare in modo intensificato nella sua forma: essa è oggetto di fronte a soggetti e il suo corpo di pietra non è identico al corpo di carne della comunità che lo adora."In questa prima e immediata produzione non è ancora riunita la separazione dell'opera e della sua attività autocosciente; l'opera, quindi, non è per sé l'intero effettivamente animato, ma è l'intero soltanto insieme col suo divenire. L'elemento comune dell'opera d'arte, l'essere essa prodotta nella coscienza e fatta da mani umane, è il momento del concetto esistente come concetto che le si contrappone. E se questo, come artista o come contemplatore, è abbastanza disinteressato da dichiarar l'opera d'arte assolutamente animata in lei stessa, e da dimenticare sé che opera o che intuisce, si dovrà per contro tener fermo il concetto dello spirito, il quale non può fare a meno del momento d'essere consapevole di sé. Ma questo momento si contrappone all'opera, perché in questa sua prima scissione quel concetto dà ai due lati le loro determinazioni astratte dell'operare e dell'esser cosa in modo da tenerle l'una di contro all'altra; e il loro ritorno nell'unità, dalla quale derivano, non si è ancora avverato" (47) E' questo il punto che deve essere superato.

⁴⁷ Ivi pp. 436-437

7 L'incorporazione progressiva del divino nella religione greca: il linguaggio dell'inno e quello dell'oracolo

E' evidente da quanto detto finora che il progressivo sviluppo della religione greca consisterà in una incorporazione del sacro e del divino. La spiritualizzazione del sacro in Grecia avviene così per il tramite di una sua incorporazione, di una progressiva distruzione di ogni giustapposizione esteriore tra i fedeli e la divinità che esse adorano. Si capisce come il tema del corpo sia essenziale nella trattazione Hegeliana del mondo classico. E' attraverso l'immediatezza del corpo umano che il Dio perde la sua esteriorità statuaria e monumentale e viene reso identico al singolo fedele e alla comunità dei fedeli. Il corpo si configura come il passaggio ed il tramite della desacralizzazione del religioso e della spiritualizzazione della natura. La trasformazione della religione in filosofia avviene attraverso la corporeità umana, attraverso la sua capacità di attrarre e di metabolizzare l'esteriorità del divino, rendendolo carne della sua carne e sangue del suo sangue.

Il primo modo di introiezione della esteriorità divina è costituito dal linguaggio celebrativo. "L'opera d'arte richiede perciò un altro elemento del suo esserci; il dio richiede un'altra via da questa, ov'egli dalla profondità della sua notte creativa decade nell'opposto, nella esteriorità, nella determinazione della cosa priva di coscienza. Questo elemento superiore è il linguaggio, - un esserci che è esistenza immediatamente autocosciente. Nel linguaggio, come c'è l'autocoscienza singola, così altrettanto immediatamente essa è come un contagio universale. La completa demarcazione dell'esser-per-sé è nello stesso tempo la fluidità e l'unità universalmente partecipata, dei molti sé; è l'anima esistente come anima. Il dio che ha la favella a elemento della propria figura, è dunque l'opera d'arte in lei stessa animata,

avente immediatamente entro il suo esserci quella pura attività che, quand'esso esisteva come cosa gli si contrapponeva " (⁴⁸). Nel linguaggio l'uomo non è più posto di fronte ad un altro, irrimediabilmente estraneo, da cui la sua individualità è staccata e separata da un confine invalicabile: il soggetto sia esso un singolo o una comunità non è più messo di fronte ad un oggetto che gli si para davanti in tutta la sua exteriorità insuperabile. La parola infatti è una esistenza oggettiva immediatamente ripresa e riassorbita nello spirito. Nella parola che pronuncia, nel suono dotato di senso che esce dalla sua bocca, ogni singolo individuo rimane presso di sé. L'oggettività che si diparte dal suo corpo è immediatamente ripresa e riappropriata nella sua individualità soggettiva. Anche il rapporto tra individuo e comunità, fra soggettività singola e soggettività universale, nel linguaggio si mantiene e si rivela in un equilibrio dialettico in cui ogni contraddizione è superata. Infatti la parola è al contempo del singolo e del suo popolo, della comunità a cui si rivolge. Individualità e universalità si compenetrano e si implicano reciprocamente nel linguaggio soprattutto quando esso diventa linguaggio di una intera comunità.

E' così l'inno religioso la prima forma in cui l'occidentalizzazione e l'interiorizzazione della giustapposizione orientale si manifestano e si esplicano. In una statua o in un tempio, siano essi caratterizzati dalle mostruose fattezze dell'arte egiziana o dalle belle proporzioni di quella ellenica, il Dio si continuerà a manifestare in una forma materialmente altra ed estranea alla sua comunità. Nel linguaggio articolato invece il carattere del Dio si esplica in forma immanente completamente umanizzata. Ognuno è padrone della parola che proferisce, ognuno è presso di sé nel linguaggio che pronuncia. Rendere onore al Dio

⁴⁸ Ivi p. 437

attraverso l'inno religioso è sempre in qualche modo rendere onore a se stessi. E tuttavia anche a questo punto la giustapposizione naturale non è superata. Anche in questa nuova forma essa si presenta e si rieplica. Il linguaggio come tale resta un medio completamente astratto e universale. Le sue caratteristiche, la sua immediata capacità di far sentire l'uomo preso di sé nella sua estraniamento, di far sentire il singolo immediatamente identico alla sua comunità, attengono e riguardano unicamente la sua forma universale e astratta. Qualunque parola pronunciata dall'uomo viene inserita in questa struttura linguistica di immediata riappropriazione: ma è proprio questa astrattezza che rende la forma linguistica indifferente a tutti i contenuti che essa può assumere e dunque in definitiva la rende vuota. Che succede, infatti, se il contenuto concreto del linguaggio si rivela contraddittorio rispetto alla sua forma? Che succede se le modalità specifiche e concrete in cui l'atto linguistico avviene negano e contraddicono il senso della sua struttura universale? Un linguaggio balbettante e oscuro, un linguaggio magmatico, un linguaggio di potere in cui si esplica la assoluta e maestosa sovranità del Dio, che usa la bocca di un singolo uomo come suo tramite resta pur sempre un linguaggio. Che succede se il linguaggio non è più il canto con cui la comunità si rivolge ad un Dio e rivolgendosi ad esso con ferma se stessa, ma la parola enigmatica e balbettante che il Dio rivolge ad essa e rispetto alla quale non si può che tenere un atteggiamento di ascolto stupito e passivo? "Questo linguaggio si distingue da un altro linguaggio del dio, che non è quello dell'autocoscienza universale. *L'oracolo* del dio delle religioni artistiche e di quelle

precedenti, è la sua prima lingua necessaria()il linguaggio è per l'autocoscienza religiosa linguaggio di un'autocoscienza *estranea*". (⁴⁹)

Così , oltre alla splendida chiarezza degli inni, il mondo greco conosce l'enigmatica oscurità degli oracoli. Certo, Edipo ha distrutto la sfinge ,risolvendo il suo enigma (e come Hegel chiarisce la Grecia comincia con quella risoluzione) : tuttavia il risolutore di enigmi sarà esso stesso schiacciato e distrutto dalla terribile ambiguità di un oracolo. La chiarezza del mondo greco non ha vinto l'enigma: lo ha semplicemente relegato ai margini ,salvo poi riscoprirlo nei momenti decisivi della sua vita. I Greci sono per definizione risolutori di enigmi e questo significa che il mondo in cui essi vivono non può che essere costellato di quegli stessi enigmi. E quando la parola oracolare sarà completamente incorporata, quando la sua exteriorità sarà stata definitivamente distrutta e interiorizzata nella più intima profondità del soggetto, quando cioè l'oscurità dell'oracolo, emergendo nel corpo da sileno di Socrate sarà diventata la voce meramente interiore della coscienza; sarà proprio questa distruzione della sapienza oracolare a significare la crisi definitiva del mondo greco: un mondo la cui chiarezza non poteva che risaltare su di un fondo oscuro e non ultimamente risolubile. Se la enigmaticità della sapienza oracolare è ciò che alla Grecia deriva da Oriente, allora una completa occidentalizzazione della Grecia significherà la sua morte e la sua rovina. Così è evidente che non è alla forma linguistica e alla sua immediata unità di soggetto e oggetto che la denaturalizzazione del religioso dovrà essere affidata. L'incorporazione del sacro e del divino dovrà rivestire forme più complesse ed elaborate.

Il percorso di questa incorporazione del divino dovrà contemplare una tappa notturna. L'incorporazione dell'oscura enigmaticità dell'oracolo non dovrà infatti avvenire solo a

⁴⁹ Ivi p. 438

livello formale, ma dovrà riguardare il suo stesso contenuto. La sapienza oracolare dovrà introiettarsi nella più intima profondità del soggetto e della comunità. La sua oscurità non dovrà più essere passivamente recepita e ascoltata: essa dovrà essere voluta e attivamente cercata dalla comunità dei fedeli.

8 La progressiva incorporazione del divino nella religione greca: il corpo notturno della Menade e quello diurno dell'atleta

Questa incorporazione della oscurità oracolare non potrà avvenire a livello del linguaggio, la cui mera forma non è in grado di esercitare un potere ulteriore sul contenuto che essa veicola. Essa dovrà avvenire incidendo e segnando il corpo vivente della comunità. Proprio nel momento in cui l'oscurità e l'estasi della Pizia saranno esplicitamente cercate e accettate da tutta la comunità dei fedeli, proprio quando la sua trans subita diventerà la trans esplicitamente voluta dalle Menadi, la sapienza oracolare sarà pienamente interiorizzata. Le Menadi rinunciano ad ogni forma di linguaggio sia pure oracolare al di là del mero grido dell'estasi; e così il Dio nel suo mutismo ebbro si profonda nel corpo vivente dei suoi fedeli. Solo allora la piena e completa riappropriazione del divino può avvenire. La trans dionisiaca, lo spossamento e la perdita di sé sono essenziali per il ritorno a sé del soggetto, per la completa umanizzazione del divino.

Il dionisiaco rientra tra i caratteri essenziali della dialettica e ne costituisce il ritmo e lo spirito. Infatti esso rappresenta il momento ineliminabile dell'interiorizzazione della

soggettivazione dell'oggettivo, della sua incorporazione. Questa soggettivazione per essere totale e completa deve avvenire ad un livello di profondità incompatibile con la mera struttura del linguaggio. La riappropriazione dell'estraneità che ha luogo nel linguaggio è ancora troppo debole, la sua chiarezza è troppo sottile per poter interamente reggere l'abissalità di una riappropriazione completa del divino. E' evidente che questa incorporazione deve avvenire nel silenzio notturno o nel grido sfrenato dell'orgia bacchica: ed è evidente, altresì, che l'estasi bacchica è un momento essenziale dell'intero processo dialettico. Possiamo scorgere la sua vertigine e il suo delirio in ognuna delle precedenti figure fenomenologiche visto che ognuna di esse è caratterizzata da una tendenza interna alla defiguralizzazione. E non è un caso che un esplicito riferimento ai misteri dionisiaci si può trovare alla fine del primo capitolo sulla certezza sensibile .

Nel rito dionisiaco, inoltre, è presente, proprio a causa della sua capacità incorporativa, una potenza immediatamente annullante rispetto al mondo naturale che nessuno dei precedenti momenti era riuscito a incrinare. Infatti prima del grande snodo dionisiaco la natura si ergeva in tutta la sua maestà sacralizzata, annullando e schiacciando il singolo oppure essa era plasmata da un lavoro esterno che non la trasformava nella sua più intima essenza, ma si limitava a darle una nuova forma.

L'alternativa, prima di Dioniso, era quella tra muta sottomissione di fronte alla natura e sua trasformazione mediante il lavoro della mano umana. Il lavoro sulla natura per opera della mano umana non può nella Fenomenologia rappresentare il gesto definitivo della dialettica speculativa e non può nemmeno rappresentare uno snodo centrale e decisivo. Nonostante tutto, la dialettica del religioso (che è il cuore e il fulcro di tutta la dialettica fenomenologica) non può essere una dialettica dell'opera e del lavoro. In ogni opera e in

ogni lavoro, infatti, anche nel più perfetto, è inesorabilmente intrecciato un residuo di exteriorità e di giustapposizione spaziale. L'uomo che lavora non potrà mai essere completamente identico al prodotto del suo lavoro o allo strumento con cui lo lavora. Essi si ergeranno sempre davanti a lui nella loro forma compiuta. Questo elemento di exteriorità e di oggettività intrascendibili nella struttura del lavoro è ciò che gli impedisce qualunque centralità all'interno della dialettica fenomenologica, le cui ultime mete rimangono il crollo di ogni distinzione spaziale e la distruzione di qualunque frattura residuale fra soggetto e oggetto. Ecco spiegato il valore decisivo che Dioniso ha all'interno della dialettica fenomenologica. Dioniso rappresenta, infatti, il momento in cui l'identità fra natura e spirito, fra soggetto e oggetto è completa e totale: ed essa è completa e totale perché non è l'uomo a plasmare la natura ma la natura stessa ad offrirsi all'uomo, a darsi come vittima sacrificale per la sua fame e la sua sete. Da una parte quindi nel sacrificio dionisiaco la natura non è lavorata ma annientata, dall'altra questo annientamento è un autoannientamento. "Essa ha qui percorso il movimento della sua attuazione. Discendendo dalla sua pura essenzialità verso una potenza naturale oggettiva e verso le sue manifestazioni, essa è un esserci per l'Altro, per il Sé, dal quale viene consumata. L'essenza quieta della natura priva di Sé attinge nel proprio frutto il grado in cui la natura, preparando se stessa per esser poi digerita, si offre alla vita svolgentsi nell'elemento del Sé; nell'utilità del poter essere mangiata e bevuta essa raggiunge la sua più alta perfezione; in quest'atto, infatti, essa è la possibilità di un'esistenza superiore, e tocca i confini dell'esistenza spirituale; -elevandosi da una parte fino a sostanza silenziosamente possente, d'altra parte tuttavia fino a fermentazione spirituale, lo spirito della terra nella sua metamorfosi è prosperato là fino al principio femminile del nutrimento, qui fino al principio

maschile della forza auto impulsiva dell'esistenza autocosciente". (⁵⁰) Nel rito dionisiaco il Dio è tanto nel frutto che si offre quanto nella bocca che lo divora, tanto nel grappolo d'uva quanto nel bevitore. Il sacrificio non avviene dall'esterno, ma costituisce lo sbocco della dialettica interna della natura stessa. Qui appare evidente la differenza capitale fra la Fenomenologia dello spirito e lo Spirito del Cristianesimo. In quest'ultimo ,infatti, il lavoro incarnato nelle forme perfette dell'arte greca, viene contrapposto all'annientamento della natura rappresentata nell'Ultima Cena. Questo derivava dal fatto che nello spirito il concetto fondamentale era quello di natura. Il recupero di un rapporto armonioso con la natura, la naturalizzazione dell'uomo e l'umanizzazione della natura erano i punti centrali di quell'opera; e la Grecia classica era il momento storico che incarnava quella armonia. Proprio perché la natura doveva essere riconosciuta e rispettata, l'atteggiamento autentico verso di essa non poteva che essere il lavoro che imprimendo sulla sua materia il volto dell'uomo la potenzia e la celebra proprio in quanto natura. Nella Fenomenologia dello Spirito, invece, la natura vista come cifra di una exteriorità irriducibile tra soggetto e oggetto dovrà infine essere annientata e negata come natura. Per essere efficace ed effettivo, per non lasciare niente dietro di sé, questo sacrificio deve essere immanente alla struttura stessa della natura, deve costituire l'esito della sua stessa dialettica interna. L'annientamento della natura sarà, dunque, un autentico annientamento dialettico, un auto annientamento della natura stessa nello spirito. La trasformazione annientante della natura non si può limitare, se deve essere la sua verità, a plasmarla dall'esterno: essa deve essere la sua più intima essenza. Questo implica che il più intimo senso della dialettica Hegeliana

⁵⁰ Ivi p. 443

non può essere il lavoro, ma il sacrificio; non dunque Apollo, ma il nesso inscindibile tra Dioniso e Cristo.

E' evidente, infatti, che il sacrificio dionisiaco può assumere nella dialettica fenomenologica della religione, la posizione centrale che riassume solo perché non costituisce e non può costituire la sua ultima parola. Se come abbiamo visto nel rito dionisiaco, lo stesso Dioniso si trova tanto nell'oggetto naturale tanto nell'uomo che lo annulla, è evidente che il livello del dionisiaco è nonostante tutto ancora il livello di una religione naturale. L'annientamento della natura resta ancora completamente naturale."Tuttora peraltro all'autocoscienza si svela soltanto quello spirito assoluto che è questa essenza semplice e non quello che è come spirito in lui stesso; ovvero si svela soltanto lo spirito *immediato*, lo spirito della natura. Perciò la sua vita autocosciente è soltanto il mistero del pane e del vino, il mistero di Cerere e di Bacco () e il mistero del pane e del vino non è ancora mistero della carne e del sangue" (⁵¹). Se la dialettica della religione si fermasse a questo stadio, il suo risultato non potrebbe essere che l'oscura notte dell'estasi e del sacrificio. Dioniso non può essere l'ultima parola.

Nell'immediato, comunque, il superamento della notte dionisiaca dovrà avvenire all'interno della stessa cultura classica. Questo superamento non potrà avvenire mediante un ritorno alla muta maestosità delle statue e dei templi, o alla parola celebrativa e liturgica degli inni. L'incorporazione del Dio avvenuta nell'orgia dionisiaca non può essere negata: semmai essa può essere solo lavorata e portata alla luce. In questa elaborazione, comunque, sarà proprio l'aspetto del corpo a non poter essere tralasciato o rimosso. E così non stupirà che il primo superamento del corpo notturno della *Menade* avvenga attraverso il corpo diurno

⁵¹ Ivi p. 44

dell'atleta, del ginnasta, di colui che onora il)educando, allenando e plasmando il proprio corpo, trasformandosi in una sorta di statua di carne.

Non sono i monumenti di pietra a costituire il perfetto compimento della Grecia classica, del suo lato apollineo e diurno. Rispetto ad essi, infatti, l'interiorità notturna di Dioniso costituisce sempre un passo in avanti sulla strada dell'incorporazione dialettica del naturale e del religioso. Il vero principio di una cultura apollinea, che la notte dionisiaca non può scalfire, è il bel corpo dell'atleta insieme con la corona ad esso dedicata. E sulle olimpiadi che l'intero mondo classico basa il suo tempo e il suo ritmo, il senso stesso della sua esistenza e della sua identità. Al centro delle olimpiadi non troviamo, infatti, né il corpo notturno dionisiaco in cui l'interiorizzazione del divino distrugge nella sua ebbrezza ogni forma definita, né la muta maestà delle statue in cui fra l'uomo e la bella forma del Dio resta una ineliminabile distanza. "Al posto della statua l'uomo pone quindi sé medesimo come figura elaborata a *movimento* perfettamente libero () Se ciascun singolo sa presentarsi almeno come portatore di face al di sopra di essi uno si leva che è il movimento fatto figura, la levigata elaborazione e la fluida forza di ogni membro, -animata, vivente opera d'arte, la quale alla sua bellezza accoppia il vigore, e a cui come premio della sua forza spetta l'ornamento col quale si a onorava la statua, nonché l'onore di essere , tra il suo popolo, invece del dio di pietra la più alta rappresentazione corporea della loro essenza" (⁵²) Nel corpo dell'atleta e nella gara che egli intraprende, la forma è incorporata nella vita concreta senza per questo essere travolta. Essa è la forma concreta di un corpo umano non più scomposto nell'estasi dionisiaca, ma formato ed elaborato in modo da

⁵² Ivi p. 445

presentarsi davanti all'intera Grecia con la stessa abbacinante evidenza della statua di un Dio. Come quelle di un Dio, anche le sue tempie saranno cinte dall'alloro.

Tuttavia il corpo dell'atleta non è e non può essere quello di un Dio. L'identità di forma umana e divina, la loro totale conciliazione era credibile e concepibile nell'estasi notturna dell'orgia dionisiaca, ma non può più essere sostenuta alla luce del giorno. Per arrivare alla esplicazione di ciò che nell'estasi dionisiaca era dato solo in modo immediato, il cammino dialettico dovrà fare ancora molta strada. E sarà inevitabile che gli stadi successivi della dialettica non tralascino e non mettano da parte quella perfetta identità di singolare e universale, di soggettivo ed oggettivo che avevamo visto essere caratteristica del linguaggio. Certo questa identità linguistica si era rivelata meramente astratta e formale rispetto ai molteplici e disparati contenuti; da ciò era derivata la necessità del suo superamento nella pura incorporazione. Tuttavia, ora che questa incorporazione è avvenuta, il linguaggio potrà ritornare a rivestire il suo ruolo dialettico sotto forma di un linguaggio – corpo, di un linguaggio- mondo. Non più quindi una lingua come fluida forma che aleggia sopra un qualsiasi contenuto, ma la vera creazione di un mondo attraverso il linguaggio, una vera e propria teogonia linguistica. Il linguaggio non si limiterà più a rivestire un contenuto (fosse pure il più alto e il più profondo) della sua astratta forma. Esso questa volta rivelerà un mondo intero e proprio rivelandolo in qualche modo lo farà esistere. Esso sarà ciò che in una fase precedente era stato il tempio: la dimora e il luogo del Dio. Ma sarà anche di più: esso sarà ,infatti, ciò che costruisce e plasma gli Dei stessi, visto che non si limita a onorare un dio particolare, perimetra e delimita l'intero spazio del divino e dei suoi rapporti con l'umano. Inoltre, a differenza del primo linguaggio culturale, esso non costituisce più un fiume di parole che scorre placidamente e può essere da tutti

intonato, scontando la sua universalità spirituale con un carattere indifferente e spettrale, in cui ognuno dei suoi portatori può tanto parlare quanto ascoltare. Il linguaggio che ora si presenta non può che essere massimamente incorporato. Proprio perché esso sostiene un'intera comunità e un intero mondo, esso non può appartenere indifferentemente a tutti. Esso è in un rapporto diretto ed esclusivo con un singolo e specifico uomo, con la particolarità irripetibile del suo corpo e del suo volto: si esso il volto cieco dell'aedo, oppure la maschera dell'attore.

9 La storia dell'arte greca come storia della progressiva dissoluzione comica del divino nell'umano

La storia dialettica della letteratura greca che Hegel traccia nella sezione sull'opera d'arte spirituale seguirà così le contraddizioni di questa parola incarnata, di questa parola che non si limita a descrivere un mondo o a celebrare, ma pretende di fondare un intero cosmo autosufficiente di dei e di eroi.

Per seguirne gli sviluppi, dobbiamo notare che come sempre in Hegel fra la forma e il contenuto dell'arte si riscontra una perfetta corrispondenza. Più precisamente tra il contenuto narrato e la tecnica con cui lo si narra, c'è un rapporto di mutua compenetrazione, di mutua inscindibile adesione. Lungi dall'essere astrattamente idealistica la concezione Hegeliana dell'arte è profondamente consapevole della

indissolubilità della tecnica artistica- del suo peculiare elemento performativo per potere comprendere il senso autentico del suo contenuto.

Questa specifica attenzione agli elementi performativi del fatto artistico non deriva da una semplice scelta metodologica, ma è strettamente correlata con la specifica struttura della dialettica fenomenologica. Abbiamo visto, infatti, che la meta ultima a cui la Fenomenologia dello Spirito deve arrivare è la perfetta compenetrazione tra soggetto e oggetto e che l'arte (che per Hegel è un momento intrinseco alla religione) è uno degli snodi fondamentali e decisivi di questo itinerario dialettico. L'arte ,quindi, è una specifica modalità dell'identità tra mondo degli Dei e mondo degli uomini, fra cielo e terra. Essa quindi costituisce un vero e proprio evento culturale ,in cui una comunità sperimenta un contatto col divino e una sua identificazione con essa. Sarà evidente che il contenuto specifico che l'arte comunica è inscindibile dal medium e dall'evento concreto con cui viene comunicato. Il rapporto fra parola e contenuto che struttura tutta la grande poesia classica è irriducibile ad un rapporto fra segno e designato. La parola artistica (sia essa quella dell'aedo o dell'attore tragico) è eminentemente performativa. Essa è legata al contenuto che narra da un rapporto strettissimo: e quindi un giudizio dialettico sul contenuto è strettamente legato ad un giudizio sulla concreta modalità con cui esso viene narrato. E così l'analisi Hegeliana delle forme artistiche è tanto una analisi del loro contenuto, quanto della loro concreta tecnica performativa.

Se l'arte è il luogo della progressiva identificazione dialettica fra l'umano e il divino, e se le forme artistiche nella loro specificità performativa e i rispettivi contenuti si completano e si richiamano, sarà allora evidente che a forme di arte rigide (in cui cioè fra i fruitori della narrazione e il contenuto della medesima si frappone una barriera invalicabile)

corrisponderà un contenuto altrettanto rigido. Così nell' epos alla assoluta frattura che si verifica tra il popolo raccolto attorno alla aedo e ciò che l'aedo narra, corrisponde una analoga frattura all'interno del mondo narrato. Il contenuto dei poemi omerici è infinitamente distante rispetto ai suoi ascoltatori e l'unico ponte che può colmare questa distanza è la singola persona del cantore, che contrassegnato da una specifica caratteristica fisica (la cecità) non si identifica né col mondo dei suoi ascoltatori, né col mondo divino ed eroico che egli narra loro."L'esserci di questa rappresentazione, il linguaggio, è il primo linguaggio () che contiene il contenuto universale almeno come *completezza* del mondo, sebbene non come *universalità* del pensiero. L'aedo è il singolo e l'effettuale dal quale, come soggetto di questo mondo, il mondo viene prodotto e portato. Il suo *pathos* non è la torpida forza di natura, ma *mnemosyne*, la ponderatezza e l'interiorità divenuta la reminiscenza dell'essenza per lo innanzi immediata. Egli è l'organo che nel suo contenuto dilegua; non il suo proprio Sé è quello che conta, ma la sua musa, il suo canto universale" (53) E questa frattura , che si frappone tra il mondo degli ascoltatori e le storie che si ascoltano ,si rispecchia in una analoga frattura contenutistica all'interno dello stesso mondo narrato. Anche nel mondo narrato dai poemi omerici,infatti, il mondo degli Dei e quello degli uomini sono incommensurabilmente scissi e solo mediazioni stentate e precarie possono congiungerli e collegarli; ma la divisione rappresentativa investe oltre i rapporti tra la sfera umana e quella divina anche le strutture intrinseche di questi due mondi. Il mondo degli Dei è costituito ,infatti, da divinità litigiose e prive di una vera solidità individuale. Le loro scelte e le loro decisioni di schierarsi a fianco di questo o di quell'eroe, sono dettate dal mero capriccio e dall'arbitrio e le loro dispute assumono l'aspetto di un litigio grottesco.

⁵³ Ivi p. 447

Anche il mondo degli uomini è formato da una serie di eroi e di capi litigiosi che nessun potere centrale universalmente riconosciuto può ridurre ad unità. A differenza degli Dei tuttavia, gli uomini conoscono la tragedia del dolore e della sofferenza, di cui le sfuriate divine sono solo una pallida eco ed è in questo dolore che consiste la vera differenza tra uomini e Dei, la vera ragione della frattura che li separa e li rende inconciliabili. Lungo queste linee la narrazione epica si muove senza un vero e proprio centro aggregante, rimbalzando dal cielo alla terra e dalla terra al cielo, ammaestrando la comunità che la recepisce attraverso la bocca divina dell'aedo. Questa frattura incolmabile nel suo duplice aspetto tecnico – performativo (frattura fra l'oggetto artistico e la comunità che ne usufruisce) e contenutistico, (frattura tra il mondo degli Dei e mondo degli uomini) sopravvive anche nella forma d'arte successiva : quella del teatro tragico. Con due fondamentali differenze: dal punto di vista performativo, il racconto non viene narrato, ma messo in scena. La comunità non ha così di fronte un rapsodo che canta le gesta di Oreste o di Edipo, ma in qualche modo Oreste ed Edipo stessi. Non c'è come nell'epos una voce narrante esterna che rimbalza e scivola sopra le singole avventure narrate, ma i protagonisti mettono direttamente in scena il loro destino di fronte agli spettatori. Inoltre, ciò che nel teatro tragico non si riduce al loro dialogo, è il canto del coro, il quale però non rappresenta altro che il pensiero stesso della comunità degli spettatori, come se fossero essi stessi a salire sulla scena ed interagire direttamente con gli attori che su di essa recitano il loro dramma.

Questo carattere fondamentale dell'arte drammatica non può che riflettersi sul suo contenuto. Le differenze contenutistiche essenziali (tanto quelle fra gli Dei, quanto quelle fra gli uomini), non sono più una semplice collezione di avventure per quanto dolorose e

drammatiche, ma attengono alle differenze essenziali dell'ethos: quella tra famiglia e Stato , quella tra diritto cosciente e diritto inconscio, etc.. Quando gli Dei litigano sulla scena tragica ,il loro non è più un grottesco litigio in famiglia, ma una serissima disputa giuridica."In questa coscienza spettatrice, come terreno indifferente del rappresentare, lo spirito non sorge nella sua dispersa varietà ma nella scissione semplice del concetto. Perciò la sua sostanza si mostra scissa soltanto nelle sue due potenze estreme () Questa individualizzazione universale scende ancora come è stato rammentato all'effettualità immediata dell'esserci vero e proprio, e si presenta a una folla di spettatori, la quale ha nel coro la sua immagine o meglio la sua propria rappresentazione esprime se stessa" (⁵⁴)

Tuttavia anche sulla scena tragica, una piena conciliazione tra divino e umano è impossibile. Questa impossibilità è icasticamente rappresentata dal fatto che lo spettatore non vede sulla scena nel volto dell'attore una copia del suo volto. Davanti a sé egli, infatti, vede una maschera. L'attore può impersonare Edipo o Oreste sulla scena solo negando e sopprimendo i tratti umani del suo volto (i tratti in cui lo spettatore può riconoscere uno specchio del suo stesso volto). Solo nella terza forma d'arte , nella commedia, l'attore si toglie la maschera e diventa identico allo spettatore. Solo nella commedia il mondo degli Dei si identifica con quello degli uomini. Nella commedia come nell'epos, gli Dei sono in relazione al riso e non solo al pianto, ma a differenza che nell'epos , qui essi sono l'oggetto del riso. E' l'uomo che si fa beffa di loro; e ridendo di loro li divora e li annette a sé. Appropriandosi dei sacrifici ad essi destinati, egli li lascia morire di inedia, li fa progressivamente assottigliare fino a incorporarli .

⁵⁴ Ivi p. 451

A differenza che per Nietzsche , per Hegel è la commedia e non la tragedia la vera e propria arte dionisiaca. In essa infatti, come nella profonda notte delle Menadi, l'esteriorità e l'alterità del Dio vengono inglobate dalla soggettività e dall'interiorità umana. Così, con un sublime riso beffardo si chiude la storia dell'arte classica e il mondo che essa riassumeva.

10 La religione assoluta e i suoi presupposti; la dilacerazione romana e quella giudaica.

Ed eccoci arrivati allo stadio definitivo della sezione sulla religione, allo stadio immediatamente precedente il sapere assoluto, al penultimo stadio prima della meta del viaggio fenomenologico nella piena consunzione di ogni residuo oggettivo. Ora proprio a questo penultimo stadio, le forze della natura e quelle della religione dovranno essere affrontate nella loro massima potenza; e proprio in questo stadio diventa chiaro come l'unità originaria e la correlazione reciproca del naturale e del religioso sono il diaframma definitivo , la discrasia e la faglia strutturale che separano il sapere da se stesso, il soggetto dall'oggetto, l'uomo da dio: l'ultimo abisso che il sapere deve superare prima di ricongiungersi a se stesso definitivamente. Nella religione assoluta, proprio nella sua compiutezza l'ineliminabile e originaria differenza che struttura il religioso e lo lega al naturale, si manifesta in tutta la sua ineludibilità. Essa così si rivela per quello che è: non semplice scorza orientale che nel progressivo denaturalizzarsi del religioso avrebbe potuto essere superata, ma struttura necessaria e ineliminabile del religioso stesso : la sua rappresentatività, la sua spazialità e quindi la sua naturalità intrinseca. Non c'è religione

,nemmeno la più perfetta che non sia religione naturale. Quindi non c'è religione che in quanto spaziale e naturale non sia anche rappresentativa e sintetica, costituendo la sinteticità (intesa come unione imperfetta di elementi originariamente eterogenei) l'ineliminabile correlato gnoseologico della spazialità e della naturalità ,che caratterizzano il fatto religioso in quanto tale. In un certo senso, proprio nel Cristianesimo in quanto religione perfetta, questa spazialità e questa naturalità saranno massimamente determinanti. Solo attraverso questa massima concentrazione essi dovranno e potranno essere ricompresi nel sapere assoluto attraverso l'ultimo e definitivo sacrificio.

Il passaggio dalla seconda alla terza parte della quinta sezione risulta in qualche modo analogo a quello tra la quarta e la quinta sezione stessa. Infatti anche qui come alla fine della sezione sullo spirito, ci troviamo di fronte ad una apparente dissoluzione di ogni stabile contenuto oggettivo nelle fauci divoranti del soggetto. In questo specifico caso tutta la tragica serietà della polis classica è stata annientata nel riso dionisiaco della commedia. In essa l'esteriorità contenutistica fra il mondo degli Dei e il mondo degli uomini è stata annullata in una piena e completa umanizzazione del divino e l'esteriorità formale della mediazione tragica è stata annullata dalla completa identificazione tra lo spettatore e l'attore. Come nel passaggio dalla quarta alla quinta sezione tuttavia, tale puro soggetto che sembra avere annientato ogni oggetto nella sua leggerezza vede spalancata in se stesso la più abissale delle differenze e sprofonda nel suo baratro. Così come l'ironia dell'anima bella anche il riso aristofanesco non può essere l'ultima tappa del viaggio fenomenologico pur rappresentando un tornante imprescindibile per raggiungerlo. La sua leggerezza deve imparare tutta la serietà della mediazione, deve essere esposta al puro principio della differenza, prima di poter raggiungere la meta definitiva. Così il riso della commedia attica

sul tramonto della bella eticità si converte immediatamente nella coscienza infelice dell'impero romano, nel mondo devastato dalle sue aquile rapaci. La dissoluzione della classicità che in Aristofane avveniva ,nonostante tutto, in modo lieve, qui assume un carattere disperato. Gli dei che costituiscono l'essenza e la vita della loro comunità verranno sradicati e deportati in un unico Pantheon, in cui saranno esposte come in una teca mortuaria. La bella comunità antica è squassata e il mondo è devastato da un unico destino estraneo. "Nello stato di diritto, dunque, il mondo etico e la religione di esso stanno calati giù nella coscienza comica, e la coscienza infelice è il saper questa *intera* perdita. Per questa coscienza è così perduto l'autovalore e della sua personalità immediata e della sua personalità mediata, di quella pensata. Altrettanto ammutolita è la fiducia nelle leggi eterne degli dei come quella negli oracoli che davano opera a conoscere il particolare. Le statue sono ora dei cadaveri ai quali è fuggita l'anima avvivatrice e gli inni sono parole alle quali è fuggita la fede; le mense degli dei sono senza cibo e bevanda spirituale, e dai suoi giochi e dalle sue feste non ritorna alla coscienza la gioiosa unità di se stessa con l'essenza" ⁽⁵⁵⁾ Il suo grido di disperazione non può più nemmeno avere il ritmo e gli accenti di un coro tragico. Nella tragedia ,infatti, la dissoluzione del mondo etico era il risultato e non il punto di partenza. Qui non ci sono potenze etiche in lotta, ma un unico immenso grido di dolore a cui nessuno dei vecchi Dei può più dare un senso,.Tutti gli Dei sono ,infatti, stati sottomessi : tutti tranne il Dio di Israele. Solo il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il Dio invocato da Giobbe e dal salmista nell'abisso della disperazione, può reggere il confronto con l'immane sradicamento portato da Roma. Il dolore del mondo romano può essere paradossalmente detto solo nella lingua dei salmi. Essa sola è alla sua altezza e può

⁵⁵ Ivi p. 461

resistergli. Solo il Dio di Israele già dall'inizio privato di ogni figura e già dall'inizio separato dal suo popolo da un immenso abisso, può rappresentare la coscienza dell'immensa dilacerazione del mondo romano. E così ancora una volta il culmine dell'Occidente precipita e si confonde col culmine dell'Oriente.

La sdivinizzazione del mondo, frutto del tramonto della poli classica e la snaturalizzazione ebraica dovuta alla nullità ontologica della natura stessa rispetto al Dio degli eserciti si incontrano e si convertono nello stesso grido di angoscia. Solo a partire da questo grido, da questa frattura radicale, il mondo potrà essere salvato e finalmente riconciliato con se stesso. Solo nella Palestina romana, sotto il segno del duplice giogo della legge di Mosè e di quella di Cesare poteva nascere il Redentore, colui che avrebbe portato al mondo l'ultima parola di salvezza.

Ecco così entrare nella storia del mondo l'ultima e definitiva religione, la religione assoluta e perfetta, quella che concilia definitivamente ciò che in tutte le precedenti forme del religioso era dilacerato e disperso. Qui, infatti, l'umanizzazione del divino non avviene a prezzo della sua dissoluzione comica, ma attraverso una incarnazione di Dio, attraverso un suo farsi completamente uomo. Proprio messo di fronte a questo concreto incarnarsi di Dio in un singolo uomo (non quindi in una statua di pietra o in attore che recita una parte) l'uomo può essere completamente e definitivamente divinizzato. Il volto di Cristo non porta più nessuna maschera, egli non rappresenta Dio, ma è Dio stesso nella sua concreta e piena umanizzazione. L'alternativa del mondo greco era tra la tragedia del volto mascherato e la commedia del volto scoperto. Fra l'uomo e il dolore doveva esserci necessariamente il diaframma di una maschera: tolta questa si passa inesorabilmente dal tragico al comico. Il volto umano non può piangere, ma solo ridere e l'uomo può sopportare il dilacerarsi del

divino in se stesso e la lotta dell'uomo con Dio, solo se mediate da una rappresentazione teatrale. Col Cristianesimo tutto questo cessa: il volto di Cristo pone l'uomo nudo di fronte all'infinita angoscia dello staccarsi di Dio da stesso, all'infinita frattura che lo lacera e lo spossa in se stesso e che è allo stesso tempo la più profonda frattura dell'uomo in se stesso. Solo di fronte al dolore immenso di Dio e al suo stare prima di ogni mediazione scenica e teatrale, l'uomo può riconciliarsi definitivamente e totalmente con Dio, può pienamente identificarsi con lui e proprio per questo raggiungere la più intima profondità di se stesso. Piena riconciliazione dell'umano e del divino, di Dio con se stesso attraverso l'uomo e dell'uomo con se stesso attraverso Dio: questa è la religione cristiana per Hegel.

Tuttavia abbiamo già visto come questa riconciliazione totale ,per il fatto di avvenire all'interno della sfera del religioso, non può che implicare ancora una ineliminabile discrasia e distanza spaziale e quindi un ineliminabile residuo naturalizzante che nessuna de naturalizzazione (almeno finché si resta nell'ambito del religioso),potrà mai sopprimere e eliminare. L'umanizzazione di Dio e la divinizzazione dell'uomo non saranno mai neanche nel Cristianesimo ,totali. Una ineliminabile differenza tra umano e divino permarrà sempre e comunque. Alla maschera greca il Cristianesimo non farà in fondo che sostituire una sindone sanguinante, una reliquia di fronte al cui spettacolo il fedele è messo davanti esattamente come lo era nel teatro greco. La teatralità e la sacralità(in ultima istanza la rappresentatività e la naturalità) non possono essere soppresse finché il religioso permane. Non c'è teatro che non sia in ultima istanza religioso: non c'è religione che in ultima istanza non sia teatrale, dunque rappresentativa e naturale.

11 *La struttura rappresentativa e drammatica della dogmatica cristiana; IL Regno di Padre.*

Questo elemento teatrale e rappresentativo accompagna per Hegel il Cristianesimo in tutta la sua struttura dogmatica. La dogmatica cristiana non potrà esimersi dall'averne un carattere drammatico costituendo una vera e propria sacra rappresentazione.

Cominciamo con lo specificare quello che per Hegel costituisce il centro speculativo della religione cristiana. Esso non ha la sua più alta e definitiva espressione nella vita, morte e resurrezione di Gesù (sulla cui effettiva veridicità storica Hegel cautamente non si pronuncia), ma nella struttura dogmatica che innerva la comunità ecclesiastica. In questa struttura, ovviamente, il dogma trinitario occupa un posto centrale e decisivo. Poiché la religione cristiana è l'ultima e definitiva religione, essa non può che esprimere in maniera quanto più chiara e perspicua, il carattere speculativamente ternario proprio del movimento immanente dello spirito: movimento che come è noto consiste nella uscita dello spirito fuori di sé e del ritorno in se stesso. Questo ritmo ternario speculativo (l'unico secondo Hegel a garantire una perfetta e totale ricomprensione dell'oggetto nel soggetto, della natura nello spirito) è espresso in modo quasi completamente trasparente dai dogmi cristiani della Trinità e dell'incarnazione.

Lo spazio di questo "quasi" è costituito dal carattere ineluttabilmente rappresentativo con cui il ritmo speculativo ternario si presenta nella sua figura dogmatico-trinitaria. La dogmatizzazione del concetto speculativo (lo stadio dialettico che esso assume prima di raggiungere la sua definitiva forma concettuale) è sempre anche una sua messa in figura, una sua teatralizzazione. Nel dogma si insinua una spazialità e dunque una naturalità irriducibile che riguardano tanto la forma quanto il contenuto del dogma stesso. La forma :

perché un dogma implica nei confronti della comunità che in esso crede un elemento di autorità e di autonomia sacramentale che la ragione del soggetto credente può accogliere ma mai fino in fondo comprendere. Il suo contenuto : perché l'eterna dialettica del concetto diventa una storia, un evento. L'elemento del tempo si insinua nel concetto trasformandolo in una storia o in una serie di storie : slegando e disarticolando la pura fluidità dialettica del suo ritmo , trasformandolo in un centone di storie, nei quadri diversi e slegati di una rappresentazione drammatico- dogmatica. Il dogma ,infatti, ha sempre in sé un elemento teatrale e spettacolare: è sempre in qualche modo una sacra rappresentazione davanti a cui la comunità dei credenti sta nella posizione di semplici spettatori, contemplanti e passivi."Poiché quel rappresentare si comporta come *rappresentazione* anche nel pensare , l'essenza gli è sì manifesta , ma i momenti di questa da una parte gli si disgregano essi stessi in forza di tale rappresentazione sintetica mediante il loro proprio concetto;d'altra parte esso torna indietro da questo suo oggetti puro e gli si riferisce solo esteriormente; l'oggetto gli è rivelato da un estraneo; e in questo pensiero dello spirito il rappresentare non riconosce se stesso, non la natura dell'autocoscienza pura."⁵⁶)

Così come la religione artistica si divideva in un momento astratto , in un momento vivente e in un momento spirituale, così anche la dogmatica cristiana contempla un elemento astratto (il Padre), un elemento vivente (il Figlio) e un elemento spirituale (lo Spirito Santo). Naturalmente ognuno dei tre momenti conterrà gli altri due all'interno del suo specifico elemento.

La prima forma del dramma trinitario è così quella che si svolge nella pura profondità della vita del padre prima (e qui il" prima" , trattandosi di dogmi , va inteso in senso

⁵⁶ Ivi p. 471

spiccatamente temporale) di ogni creazione del mondo. All'interno della sua sfera più astratta, il Padre si differenzia da sé nel Figlio e si ricongiunge sé nello spirito. Questo processo avviene prima indipendentemente dalla creazione; tuttavia, nonostante o proprio, a causa del suo carattere puramente astratto, esso rivela già un preciso carattere rappresentativo e drammatico. Infatti, il pensiero che qui si prende in considerazione non è ancora il puro concetto speculativo, ma è propriamente ancora pensiero astratto e quindi naturale. I momenti dello spirito diventano così delle vere e proprie "dramatis personae". La pura potenza della differenza spaziale è anche potenza della differenza naturale. Il nome delle due prime persone del dramma intradivino è infatti tratto dal mondo della nascita e della morte, della generazione e della corruzione naturale: essi sono il Padre e il Figlio. Solo la terza persona, nel suo stesso nome rappresenta un processo di de-naturalizzazione. Tuttavia posta semplicemente accanto alle altre due, e anzi concepita come il loro rapporto, resta impigliata nella pura astrazione del pensiero intellettuale.

Non sorprende, così, che anche in questa fase la drammatizzazione intradivina raggiunga già in questa fase un livello di intensità fortissima. Infatti, la pura potenza della differenza è già a questo livello sufficiente a sconvolgere la pura quiete trinitaria. Essa, infatti, deborda in una duplice direzione. In primo luogo essa travalica la pura differenza intrapersonale e deborda in una miriade di entità autonome. Queste entità pur completamente assorbite nella contemplazione della gloria divina, rappresentano proprio attraverso il loro stesso coro una ulteriore drammatizzazione del pensiero dogmatico di Dio. In secondo luogo, la differenza deborda e travalica la placida quiete della vita intratrinitaria (e di quella angelica) per approfondimento. Nel momento in cui è posta la differenza, sia pure solo nel puro elemento del pensiero, è posta la possibilità concreta dell'autonomizzazione del

differenziato, del suo sprofondamento in se stesso, del suo divenire malvagio. Se il male è inevitabilmente connesso alla differenziazione ed alla estraniamento della vita intradivina, allora esso non può che essere antecedente alla creazione. Al coro di angeli buoni, si affiancherà e si contrapporrà una schiera di angeli ribelli che sfidano il loro creatore e da Lui vengono puniti. Quello che avrebbe dovuto essere il pensiero astratto della divinità, diventa così, il teatro e la scena per una prima e grandiosa angelomachia: per una prima scena di ribellione e di castigo. Questo perché anche il pensiero più astratto non ha ancora raggiunto il puro livello del concetto speculativo (e in quanto pensiero religioso esso non può ancora averlo raggiunto) restando intellettuale rappresentativo; e l'intelletto rappresentativo porta con sé una ineliminabile componente drammatica. Ogni dogmatica (anche la più astratta) non potrà che essere drammatica.

12 La struttura rappresentativa e drammatica della dogmatica cristiana; i regni del Figlio e dello Spirito

Naturalmente, l'elemento rappresentativo drammatico del dogma, sarà ancora più accentuato nel passaggio dall'elemento del Padre all'elemento del Figlio. Per Hegel questo secondo elemento comprende non solo l'incarnazione propriamente detta, ma l'intera storia della creazione. È con la creazione, infatti, che l'autoestraniazione di Dio da se stesso raggiunge il suo pieno sviluppo e la sua piena esplicitazione. Uscendo da se stesso, il puro pensiero si fa natura e mondo. Hegel caratterizza questa uscita di sé del pensiero con gli

stessi termini con i quali nella Logica e nell'Enciclopedia descrive il passaggio dalla pura trasparenza dell'idea con se stessa alla pura e dilacerata exteriorità della materia. Secondo Hegel, cioè, è la stessa perfetta trasparenza nel momento in cui risolve e annulla in sé ogni differenza, a precipitare e a convertirsi nella muta exteriorità spaziale della natura; e proprio la perfetta identità con se stesso del pensiero e l'annullarsi in questa identità di qualsiasi movimento interno a trasporre l'idea nella pura exteriorità spaziale della materia. La quiete dell'idea, la sua perfetta mutezza costituiscono una arma a doppio taglio: infatti esse sono anche le caratteristiche della pura ed esteriore materialità.

Ora, la drammatizzazione del dogma dà a questo scambio vertiginoso, a questa identità immediata e istantanea tra pensiero e natura, fra pura identità del pensiero e pura exteriorità della materia, l'aspetto di una decisione libera, di un evento temporale che può essere dogmatizzato (e quindi drammatizzato), rappresentato e creduto. Dio crea il mondo."Lo spirito soltanto eterno ossia astratto si fa dunque a sé un Altro ovvero viene a esistere, e viene immediatamente a esistere nell'elemento *dell'esserci immediato* . E così *crea* un mondo. Questo creare è la parola della rappresentazione per il *concetto* stesso secondo il suo movimento assoluto, ossia per il processo onde il Semplice asserto come assoluto o il puro pensare è anzi il *negativo* e quindi l'opposto a sé o *l'altro*, perché è l'astratto.() Questo *essere per altro* è al tempo stesso un *mondo*. Lo spirito semplice, nella determinazione dell'essere per altro è il calmo sussistere dei momenti di anzi inclusi nel puro pensare, è quindi il dissolvimento della loro universalità semplice è lo scomporsi di questa nella sua propria particolarità." ⁽⁵⁷⁾

⁵⁷ Ivi p. 472

Ora l'autoestraniazione dell'idea da se stessa non può che spezzare il puro ritmo trinitario che avevamo visto nella vita intradivina. Già all'interno di essa avevamo visto come la pura potenza della differenza travolgeva quel ritmo e debordava in una infinità di entità spirituali e in una lotta tra il bene e il male. Ancora di più questo avviene all'interno della creazione. Anche qui il puro numero trinitario viene scompaginato tanto quantitativamente che qualitativamente. Quantitativamente : perché al Figlio eterno generato dal Padre prima dei secoli si affianca un mondo creato e di fronte ad esso un uomo creato. Al Figlio eterno generato si aggiunge e si sovrappone un figlio mortale creato che, per di più, ha davanti a sé un mondo naturale radicalmente altro ed estraneo, di cui egli potrà essere solo o il signore (prima della caduta) o (dopo la caduta) lo schiavo costretto a strappare alla sua estraneità ogni goccia d'acqua e ogni tozzo di pane. Così la situazione che nello *Spirito del Cristianesimo* appariva propria di Abramo e della sua solitudine desertica, qui appare caratterizzare non solo l'antropologia veterotestamentaria , ma ciò che di essa viene ripreso all'interno del dogma cristiano. L'uomo creato è estraneo e staccato tanto dal suo creatore tanto dal mondo creato assieme a lui.

L'unico modo per superare questa radicale estraneità fra l'uomo, Dio e il mondo non può consistere, come nello *Spirito del Cristianesimo*, in un vagheggiamento nostalgico della pura naturalità della cultura classica. L'estraneità adamitica non potrà che essere superata attraverso una radicale de-naturalizzazione dell'uomo stesso, L'esteriorità tra uomo e natura non potrà essere superata da una loro conciliazione ma da un ultimo e definitivo sacrificio della natura stessa. Un sacrificio che dovrà essere necessariamente un autosacrificio , perché altrimenti la natura stessa resterebbe come un altro sempre

sottomesso e mai definitivamente annientato: dovrà essere la natura stessa a distruggersi da sé.

Questo potrà avvenire mediante un duplice movimento: da un lato uno sprofondamento dell'uomo in se stesso e una sua snaturalizzazione peccaminosa, dall'altro una radicale naturalizzazione di Dio. Ciò significa che il dogma del peccato originale e quello dell'incarnazione si completano e si richiamano a vicenda. Essi sono, infatti, i due modi paralleli e interconnessi in cui avviene la definitiva autonegazione sacrificale della natura. Nel primo caso si ha una denaturalizzazione dell'uomo naturale, un suo sprofondare in se stesso che lo rende autonomo e proprio perciò malvagio e disobbediente. Tuttavia per Hegel questa disobbedienza e questa malvagità sono condizione necessaria e insopprimibile per la spiritualizzazione dell'uomo, per il suo riconoscere la divinità nel più profondo di se stesso. Solo disobbedendo al Dio che è sopra di lui, egli potrà trovare Dio dentro di sé. Solo uscendo dal paradiso terrestre (il "giardino degli animali") egli può acquistare la sua più autentica umanità riconoscendosi (lui : il figlio creato) identico nella sua più intima essenza al Figlio generato.

Questo, però, presuppone che il Figlio generato, il Verbo eterno del Padre, si alieni completamente da sé e acquisisca carne e volto umano. Se attuata solo a partire dall'uomo, la snaturalizzazione e la spiritualizzazione non può che portare ad uno sprofondamento malvagio in se stesso. Per poter arrivare ad una vera conciliazione fra divino e umano, è inevitabile mettere in conto una corrispettiva umanizzazione da parte di Dio stesso. In Hegel, così, l'aspetto prometeico e l'aspetto cristiano sono paradossalmente, ma necessariamente, compenetrati. Il peccato e la disubbidienza sono da un lato assolutamente necessari alla piena realizzazione dell'uomo e dall'altro essi perdono

completamente il loro valore e il loro senso se staccati dalla Kenosis divina, dall'autoalienazione dei Dio. La spiritualizzazione e la denaturalizzazione dell'uomo non potranno portare, da sole, per quanto necessarie, che ad una follia solipsistica. Questo avviene perché il processo speculativo dello spirito (anche in questa fase in cui esso si presenta sotto forma di rappresentazione dogmatica) non può essere percorso nella sua triplice completezza dall'uomo creato. Egli, infatti, parte dalla natura, è già da principio inserito nel momento della alienazione divina da sé. Il suo spiritualizzarsi, quindi, il suo sprofondare in se stesso non potrà che portare una traccia indelebile del suo punto di partenza naturale. Si tratterà quindi di una spiritualizzazione naturale e proprio per questo malvagia.

Il processo di spiritualizzazione dell'uomo non può che avvenire con una scansione duplice e non triplice. Esso, quindi, non può portare allo spirito, ma ad una sua grottesca e diabolica contraffazione. Colui che è fango non può elevarsi dal fango se Dio stesso non si fa fango per salvarlo. Tuttavia l'autoinnalzamento, l'autosprofondamento satanico dell'uomo sono condizioni indispensabili per l'autoumiliazione divina e per la stessa denaturalizzazione e spiritualizzazione dell'uomo. E' evidente che solo Dio può rappresentare in modo perfetto il movimento speculativo nel suo ritmo ternario. Egli solo, naturalizzandosi e incarnandosi completamente può definitivamente sciogliere le catene della natura. L'incarnazione e la croce sono, così, per Hegel assolutamente indissolubili. Dio si aliena da se stesso, si nega da se stesso solo per alienare l'alienazione, solo per negare la negazione. La naturalizzazione completa e totale di Dio è in funzione della sua completa e totale snaturalizzazione. La sua nascita a Betlemme è in funzione della sua morte sul Golgota. Dio si fa uomo solo per spezzare definitivamente e completamente il vincolo della

carne. Dio si fa natura solo per portare la natura stessa a distruggersi e a negarsi da se stessa. Sul Calvario la natura è definitivamente distrutta e con essa ogni diaframma e ogni velo tra l'uomo stesso e Dio. Nel Cristo l'uomo vede se stesso nel contemplare Dio. Nell'autosacrificio del Figlio dell'uomo anche ciò che è naturale e corporale nell'uomo viene bruciato e sacrificato affinché l'uomo, attraverso il sacrificio della sua natura sensibile, raggiunga la sua più intima essenza. Sul Golgota, però, (ed è questo il punto essenziale della dialettica fenomenologica della religione) non viene distrutta solo la natura, ma anche la religione. Religione ,infatti, è il nome della giustapposizione spaziale e rappresentativa fra uomo e Dio che impedisce la loro profonda unità speculativa. "La morte del mediatore è morte non solo del lato naturale o del suo essere per sé particolare; non muore soltanto l'involucro già morto, sottratto all'essenza, ma anche *l'astrazione dell'essenza divina* () La morte di tale rappresentazione contiene dunque nel medesimo tempo la morte dell'astrazione dell'essenza divina che non è posta come Sé. La morte è il sentimento doloroso della coscienza infelice: che *Dio stesso è morto*. Questa dura espressione è l'espressione del più intimo sapersi semplice, il ritorno della coscienza nella profondità della notte dell'io=io, che nulla più oltre di lei distingue nè sa" (⁵⁸) Dopo il Golgota, ogni possibilità di una sacra rappresentazione dovrebbe essere definitivamente annullata, per far posto al puro e fiammeggiante Regno dello Spirito.

In quest'ultimo elemento ,ogni forma di estraneità tra il divino e l' umano dovrebbe essere scomparsa. Ora, infatti, il divino non è più rappresentato da un singolo uomo che si staglia di fronte agli altri offrendo lo spettacolo della sua morte e della sua resurrezione, ma dallo spirito che aleggia sulla comunità e la vivifica, facendola lievitare dall'interno. Qui ,dunque,

⁵⁸ Ivi p. 480

ogni discrasia, ogni velo, ogni frattura e ogni maschera rappresentativa dovrebbero essere definitivamente caduti. Nella piena appropriazione dello Spirito Santo da parte della comunità ecclesiastica, la insuperabile conciliazione tra divino ed umano dovrebbe essere così stata raggiunta. Sembra ,così, che all'estremo culmine della fenomenologia della religione, la meta definitiva dell'intero itinerario fenomenologico sia stata conquistata. Tuttavia (e in questo tuttavia crediamo sia il senso più intimo del nesso natura- religione) ancora un ultimo infrangibile velo si frappone fra soggetto e oggetto, fra la comunità dei credenti ed il Dio che essa adora. Si tratta dello stesso velo che Hegel aveva trattato nelle pagine sulla coscienza infelice ed in quelle sull'illuminismo, ma che qui non investe e non riguarda più il rapporto di una singola coscienza con la sua essenza immutabile o il rapporto fra le varie manifestazioni culturali di un'epoca storica, ma il rapporto di una intera comunità ecclesiastica col Dio che essa adora. Si tratta ,infine,dello stesso velo su cui era concentrata la cristologia dello *Spirito del Cristianesimo* che la *Fenomenologia dello Spirito* nella sua sostanza (nonostante tutte le evoluzioni che il pensiero Hegeliano ha subito) non rinnega , ma trasporta al suo nuovo livello. Questo velo è né pi né meno quello della presenza corporea del Cristo incarnato. Coeterno al Padre, infatti, il Verbo, secondo la dogmatica cristiana (che proprio in questo conserva un aspetto inesorabilmente drammatico) si è concretamente incarnato in un singolo e determinato uomo : in Gesù di Nazareth. E Gesù di Nazareth ha camminato in mezzo agli uomini ed ha potuto essere visto e toccato da altri uomini solo in un determinato periodo storico. Asceso al cielo, Egli ritornerà sulla terra solo alla fine dei tempi “ per giudicare i vivi e i morti”. Tra la prima e la seconda venuta , tra queste due distinte e separate scene non resta alla comunità dei fedeli (almeno fino a quando essi vivono sulla terra) che la trepidante speranza nel futuro o la

straziante nostalgia del passato. Speranza e rimpianto ch nessun sacramento ecclesiale e nessuno slancio mistico (come già sapeva l'Hegel dello *Spirito*) potranno mai appagare."Ma questa comunità non è ancor compiuta i questa sua autocoscienza; il suo contenuto è per essa in genere nella forma del rappresentare, e anche la spiritualità effettuale della comunità- cioè il suo ritorno dal suo rappresentare ha tutt'ora in lei questa scissione a quel modo che ne era affetto anche l'elemento del puro pensare. Essa non ha neppure la coscienza di ciò che è; essa è l'autocoscienza spirituale che non si è oggetto come autocoscienza spirituale, ossia non si dischiude a coscienza di se stessa; ma in quanto è coscienza ha delle rappresentazioni () Siccome in sé questa unità dell'essenza e del sé si è avverata, la coscienza ha anche questa rappresentazione della sua conciliazione, ma come rappresentazione. Essa consegue l'appagamento aggiungendo *esteriormente* alla sua pura negatività il valore positivo di unità di sé con l'essenza; il suo appagamento rimane quindi esso stesso affetto dall'opposizione di un al di là. La sua propria conciliazione entra quindi nella sua coscienza come un che di *lontano* come un che di lontano *nell'avvenire*, a quel modo che la conciliazione che ha compiuto l'altro sé appare quale una lontananza del passato" (⁵⁹).

Ciò che tuttavia cambia radicalmente rispetto allo *Spirito* è il rapporto di questa alienazione religiosa col concetto di natura. Mentre, infatti, nello scritto giovanile di Francoforte la coscienza infelice caratteristica del Cristianesimo era attribuita al suo carattere naturalizzato, qui , al contrario, essa è dovuta alla sua persistente naturalizzazione ; naturalizzazione dovuta proprio al carattere compiutamente e perfettamente religioso del Cristianesimo. Come nello *Spirito* anche nella *Fenomenologia* non c'è religione che non sia

⁵⁹ Ivi pp. 481-482

religione naturale e non c'è rapporto con la natura che non sia in ultima istanza un rapporto religioso. Nello *Spirito*, tuttavia, questo aveva due conseguenze : 1) il carattere naturale della religione classica e quello innaturale della religione cristiana 2) l'esaltazione della religione come forma massima e più perfetta del rapporto fra uomo e mondo. Tutte e due queste conseguenze sono negate e ribaltate nella *Fenomenologia*. Il Cristianesimo qui è visto come l'ultima e definitiva religione, come la religione perfetta: ma la religione propria a causa del suo carattere naturale e spaziale della sua essenza drammatica e rappresentativa deve essere necessariamente superata in uno stadio ultimo e definitivo, quello del sapere assoluto. Qui ogni dramma è concluso e anzi la stessa possibilità e lo stesso spazio per qualsiasi dramma vengono negati. Nella pura trasparenza del sapere assoluto c'è posto solo per l'orgia bacchica dello spirito con se stesso.