



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

**Scuola Dottorale di Ateneo  
Graduate School**

**Dottorato di ricerca  
in Filosofia e Scienze della Formazione  
Curriculum in Filosofia  
Ciclo XXIX  
Anno di discussione 2017**

## ***Conoscere Dio***

*Hegel e il problema di una religione moderna*

**SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE DI AFFERENZA: M-FIL/06**

**Tesi di Dottorato di Valentina Simeoni, matricola 813280**

**Coordinatore del Dottorato**

**Prof.ssa Emanuela Scribano**

**Supervisore del Dottorando**

**Prof. Lucio Cortella**



# INDICE

<b>INTRODUZIONE</b>	<b>5</b>
<b>Sezione prima</b>	
<b>IL PROBLEMA DI UNA “FILOSOFIA DELLA RELIGIONE” HEGELIANA</b>	<b>15</b>
<b>I. HEGEL E LA RELIGIONE COME PROBLEMA</b>	<b>17</b>
1. <i>Lo spirito del tempo e la sua critica: la teologia a Tübingen</i>	17
2. <i>Il concetto di Positivität: gli anni bernesi e la critica del dominio</i>	28
3. <i>“Entzweiung” e “Versöhnung”: l’ideale francofortese della conciliazione</i>	40
4. <i>Dalla religione alla logica: tra Frankfurt e Jena</i>	52
<b>II. LOGICA DELLA RELIGIONE</b>	<b>61</b>
1. <i>Un nuovo rapporto tra identità e differenza nella Differenzschrift</i>	61
2. <i>Il concetto jeneso di contraddizione come “regula veri”</i>	70
3. <i>Dalla sostanza del Leben al soggetto della Reflexion</i>	77
4. <i>Verso la formalizzazione della Religionsphilosophie</i>	85
4.1. <i>Ancora una critica a Kant</i>	85
4.2. <i>Il cristianesimo tra storia e ragione</i>	88
4.3. <i>Morte di Dio e Negativität</i>	95
4.4. <i>La religione rivelata nella Phänomenologie</i>	107
5. <i>La logica della religione</i>	122
5.1. <i>Trinità immanente e trinità economica</i>	123
5.2. <i>La prova ontologica dell’esistenza di Dio</i>	126
<b>Sezione seconda</b>	
<b>FILOSOFIA DELLA RELIGIONE E STORIA</b>	<b>131</b>
<b>III. CRISTIANESIMO E MODERNITÀ</b>	<b>133</b>
1. <i>La mediazione di sé con sé dello spirito assoluto</i>	133
2. <i>Tra natura e spirito: il concetto di “morte” nella Enzyklopädie</i>	146

3. <i>La dialettica dell'assoluto nelle Vorlesungen</i>	166
3.1. Esteriorizzazione, κένωσις, riconoscimento di Dio	168
3.2. La comunità umana dello spirito	179
4. <i>Il problema della rappresentazione del vero. Sul rapporto tra religione e filosofia</i>	197
<b>IV. CRISTIANESIMO ED ETICITÀ</b>	<b>203</b>
1. <i>Religione, Chiesa e soggetti moderni: le due anime del cristianesimo</i>	203
2. <i>“Fattualità” e “controfattualità” del cristianesimo: il concetto moderno della libertà</i>	219
3. <i>La libertà dei moderni</i>	229
4. <i>Tra Stato e Chiesa. Dimensioni politiche della conciliazione</i>	245
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>259</b>

## INTRODUZIONE

La filosofia della religione figura senz'altro tra gli argomenti più dibattuti e controversi del pensiero hegeliano, e tuttavia occuparsene oggi è un compito che in certa misura soggiace a un paradosso. Se infatti la discussione sullo *status* di tale materia all'interno del *Gesamtsystem* si accende notoriamente già all'indomani della scomparsa del filosofo, proseguendo poi per decenni in uno scontro che vede opporsi in modo incessante i medesimi schieramenti – da un lato, una Destra che giudica la religione e la dogmatica cristiane come coesenziali al pensiero di Hegel e, dall'altro, una Sinistra che ritiene invece che quella stessa religione sia inconciliabile con la sua filosofia<sup>1</sup> –, all'opposto, per gli interpreti contemporanei la sola idea di addentrarsi in questo fitto panorama dialettico al fine di prendere posizione è del tutto inverosimile. Già Karl Löwith nel 1941 sottolineava che «oggi, solo a stento ci si può fare un'idea della vivacità delle controversie sul problema dell'umanità di Dio, della personalità divina e dell'immortalità dell'anima, tanto evidenti sono ormai per noi i risultati distruttivi della critica religiosa»<sup>2</sup>; d'altra parte, però, a distanza di oltre settant'anni da questa notazione sulla scuola hegeliana, possiamo affermare con altrettanta determinazione che nell'epoca delle post-democrazie contemporanee<sup>3</sup> la religione ha tutt'altro che esaurito il proprio ruolo, e ciò vale non soltanto rispetto alla dimensione privata o interiore della fede ma anche relativamente al peso che le religioni seguitano ad avere nella sfera pubblica, sociale e politica. Da un lato, dunque, gli interpreti contemporanei di Hegel non possono ignorare che

---

1 Per un dettagliato resoconto del dibattito si veda K. LÖWITH, 1941, tr. it. pp. 89-108.

2 *Ivi*, p. 90.

3 C. CROUCH, 2000.

la trasformazione del mondo auspicata dagli hegeliani di Sinistra non abbia confermato le aspettative di questi ultimi, ossia che il processo di razionalizzazione e/o modernizzazione, a cui l'Occidente post-hegeliano è andato incontro, non ha comportato *tout court* una destituzione della religione né dall'ambito della prassi né da quello della teoria; dall'altro lato, contro gli hegeliani di Destra, gli interpreti odierni dovrebbero ammettere anche che nell'età post-secolare<sup>4</sup>, la religione continua a prendere legittimamente parte al dibattito pubblico ma solo come *uno* dei tanti punti di vista impegnati nel gioco di un discorso che, nel frattempo, è divenuto ineludibilmente laico e razionale.

Se ancora all'inizio del XX secolo la pubblicazione a cura di Hermann Nohl degli scritti giovanili di Hegel, compresi perlopiù tra il 1785 e il 1800, sotto il titolo eloquente di *Theologische Jugendschriften* suscitò l'impressione di aver scoperto la fonte teologico-religiosa del pensiero hegeliano e accese un'aspra polemica tra gli epigoni della Destra e della Sinistra – poiché i primi vedevano confermata la tesi secondo cui il sistema non era altro che lo sviluppo di istanze teologiche, mentre i secondi contestavano l'opportunità della scelta editoriale e del titolo del volume, che non rendeva conto del carattere storico così come dell'orientamento illuminista di quegli scritti –, d'altra parte la revisione di quell'edizione, pubblicata in tre differenti volumi delle *Gesammelte Werke* che sono apparsi tra il 1989 e il 2014 a cura della “Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften”, è certo stata di fondamentale importanza per gli studiosi, ma non ha suscitato alcun acceso dibattito sulla “vera natura”, teologica o meno, del pensiero di Hegel<sup>5</sup>.

È evidente, allora, che quello a cui rimanda l'opposizione di Destra e Sinistra hegeliana è un contesto concettuale al quale noi non possiamo più fare riferimento per sviluppare le nostre considerazioni sulla *Religionsphilosophie*<sup>6</sup>, poiché entrambe presuppongono (anche se interpretano diversamente) quella netta antitesi di religione e ragione (o di religione e realtà mondana) che se anche dovesse aver avuto un senso per Hegel, certamente non lo ha più per il mondo che abitiamo. Ciò che ci interessa qui non sono ovviamente la Destra e la Sinistra in quanto tali, ma in quanto rappresentative di uno schema interpretativo che, nell'un caso come nell'altro, attribuisce alla religione una conformazione che essa, nella realtà, ha finito per non assumere. Entrambe, per così dire, costringono Hegel

---

4 Sul “post-secolarismo” si veda ad esempio J. HABERMAS, 2001.

5 Un rapido riassunto delle vicende connesse alla pubblicazione degli scritti giovanili si può trovare in L. ILLETTERATI, 2016.

6 W. JAESCHKE, 1986, pp. 223-224.

al ruolo di colui che è stato smentito dai fatti, perché avrebbe reso la religione consustanziale e necessaria per la ragione o, viceversa, perché la sua filosofia speculativa si risolverebbe in un umanesimo ateo e radicale. Appellarsi a uno schema siffatto ed esprimere un giudizio così netto sul destino della religione significa quindi sconfessare la *Religionsphilosophie*, allontanando Hegel dal presente e dalla possibilità che il suo discorso sulla religione possa parlare anche a noi contemporanei.

Ma ecco il paradosso: parafrasando Adorno potremmo dire che se non si vuole trattare la filosofia della religione di Hegel in modo astratto, meramente didascalico, allora «si deve affrontare, pur con ogni insufficienza, la pretesa di verità della sua filosofia»<sup>7</sup>. È solo dando preventivamente credito al discorso religioso hegeliano nella sua interezza, al di là di quel contesto interpretativo che sembra averlo smentito in via definitiva, che acquista senso una ricerca su questo argomento. Anzitutto, non si tratta perciò di chiedersi che cosa in Hegel, e nella sua trattazione della religione, «abbia un senso per il presente», quanto piuttosto di «sollevare la domanda inversa, che senso abbia il presente di fronte a Hegel»<sup>8</sup> e in che modo la “sua” ragione assoluta possa esser fatta valere – nonostante tutto – accanto a (o anche alla radice di) quella che è la “nostra” ragione laica, democratica e pluralistica. Lasciare che in un certo qual modo sia Hegel a interrogare noi interpreti, specialmente su un tema così spinoso qual è quello della religione, è un passo fondamentale per afferrare l’originalità delle posizioni espresse dal filosofo rispetto alle correnti teologiche in voga in Germania tra XVIII e XIX secolo – dal soprannaturalismo biblico alla teologia morale – e soprattutto l’inesauribile portata polemica del suo discorso sulla religione: per il filosofo di Stoccarda, infatti, prima di essere l’oggetto di un eventuale conservatorismo, la religione è innanzitutto un ambito della realtà e del sapere sul quale nella miglior tradizione illuministica va dispiegato l’esercizio costante e severo della *critica*. Al contempo, quello della religione resta per Hegel non soltanto un imprescindibile tema di confronto per il suo pensiero (e forse si potrebbe dire, senza esagerare: *il* vero tema hegeliano, dipanatosi in un colloquio serrato e senza soluzione di continuità nell’arco di tutta la sua vita), ma anche un imprescindibile tema di confronto per l’età moderna, che a suo avviso si stava invece avviando verso una situazione di crescente soffocamento del sacro nell’interiorità del soggetto e di riduzione della religione a sentimento immediato del divino, a *Gefühlstheologie*.

---

7 TH.W. ADORNO, 1963, tr. it. p. 34.

8 *Ivi*, p. 33.

Già in queste prime battute emerge quella che è una prima, fondamentale peculiarità della religione di Hegel, ossia l'atteggiamento doppio con il quale egli prende sempre in esame questo tema, coniugando la presa di distanza dagli elementi ciecamente fideistici, ideologici, autoritari che ineriscono alla religione, non per utilizzarli come l'*ubi consistam* di una critica generalizzata contro il pensiero teologico-religioso in quanto tale, ma al contrario per salvaguardare quest'ultimo, per conservarlo in una forma superiore e più libera. La doppiezza rilevata anche dalla scissione della scuola hegeliana in una Destra e una Sinistra è quindi del tutto pertinente a Hegel stesso, anche se, in questa prospettiva, la teoria hegeliana della religione non può essere assimilata né a una vera e propria proposta teologica – o almeno, il filosofo intende distinguersi dalla teologia, cattolica, protestante e anche filosofica del suo tempo – né tanto meno a un umanesimo radicale, che intenda cioè rinunciare all'idea di Dio (ossia all'idea dell'assoluto e dell'universalità). Potremmo dire, piuttosto, che Hegel nella sua analisi della religione rende più incerto il confine tra divino e umano, ostacolando con ciò la possibilità di definire in modo immediato e unilaterale la configurazione assunta dalla *Religionsphilosophie* e avvicinandosi, forse già lui stesso, a quello che Fackenheim ha evocato come «fragmented Hegelian middle»<sup>9</sup>; in effetti, il religioso è indagato da Hegel come un ambito poliedrico e ubiquo, che non ha una propria definizione netta e nel quale è quanto meno difficoltoso pervenire a un'immagine di interezza e di composizione. Qualsiasi ricerca su di esso, quindi, non può non tener conto della trasversalità con cui il filosofo tratta questo tema e dei molteplici volti che esso finisce per assumere in relazione alle differenti “fasi” di sviluppo del suo pensiero.

La problematicità implicita in un'indagine sulla religione di Hegel, che però ne determina anche l'opportunità e l'attualità, è quindi anzitutto quella di confrontarsi con un tema che interseca la storia, la teologia, la logica e l'etica: il religioso, lo spirituale non è qualcosa a cui l'uomo va incontro nell'esteriorità, un elemento che trova già rifinito al di fuori di sé, ma costituisce piuttosto una dimensione intrinsecamente interconnessa con l'umano e che permea tutti gli aspetti della vita di quest'ultimo. Ne consegue che una ricerca sulla filosofia della religione racchiuda in certa misura anche un'analisi del pensiero di Hegel in quanto tale, poiché il punto di vista a partire dal quale egli affronta la religione non è certo strettamente teologico – nonostante proprio nelle sue *Vorlesungen* sulla *Religionsphilosophie*

---

9 E. FACKENHEIM, 1967, p. 224.

(ma anche all'*Enzyklopädie*) sia dichiarata la precisa intenzione di restaurare l'antica identità di teologia e filosofia, dove quest'ultima è non a caso definita come «servizio divino». Nella pratica, ciò si traduce nell'esigenza di addentrarsi via via in aspetti specifici del pensiero hegeliano, esigenza alla quale abbiamo qui tentato di assolvere soprattutto nel capitolo II, che si occupa di ricostruire le origini logiche della *Religionsphilosophie*, maturate da Hegel nel corso del periodo jenese, e nel capitolo IV, che indaga invece quello che a parere del filosofo è l'ineludibile rapporto della *wahrhafte Religion* con la *Sittlichkeit*.

Una seconda fonte di difficoltà risiede nel fatto che il concetto hegeliano di religione assume forme assai variegata nel corso del suo sviluppo. Quel concetto, infatti, si snoda lungo un complesso itinerario che prende le mosse a partire dal biennio 1784/1785 con il giovane Hegel e la sua teorizzazione di una religione civile (la famosa *Volksreligion*) finalizzata all'ampliamento di una *Aufklärung* non elitaria, per il popolo, fino ad approdare alle *Vorlesungen* berlinesi degli anni '20 dell'Ottocento, nelle quali è esposta una filosofia della religione compiuta e strutturata da un punto di vista speculativo. Com'è lecito supporre, c'è un preciso *fil rouge* che il pensiero hegeliano percorre da un capo all'altro di questo cammino e che, nel presente lavoro, costituisce la traccia su cui sono costruite ampie porzioni dei primi tre capitoli, che ripercorrono le tappe salienti dello sviluppo del tema della religione.

Tra i critici si è a lungo parlato di uno Hegel giovane attento alle vicende storiche, affascinato dall'illuminismo e ancor di più dalla rivoluzione francese, di contro a uno Hegel maturo assorbito invece dalla logicità del sistema e ormai dimentico dei «bisogni degli uomini», a cui egli stesso aveva dichiarato – in una celebre lettera all'amico Schelling – che il suo nascente pensiero speculativo tentava di dare risposte; altresì, a questa immagine se n'è accostata tradizionalmente un'altra, quella cioè di un giovane Hegel dedito allo studio della religione, della politica e delle problematiche sociali, a cui si contrappone lo Hegel maturo consacrato invece alla filosofia vera e propria. Questa lettura schematica del pensiero hegeliano può facilmente essere messa in discussione a partire dalla ricostruzione cronologica dello sviluppo del tema della religione, proposta in questo lavoro, poiché tramite essa emerge chiaramente come la religione, anche nei suoi aspetti concreti e fattuali, sia un imprescindibile elemento di confronto anche per lo Hegel maturo (basti qui pensare all'attenta valutazione dei rapporti tra lo Stato e la religione che possiamo trovare nella filosofia del diritto così com'è formulata nelle *Grundlinien*). In modo complementare, si può osservare pure come la logica filosofica non sia del tutto estranea al giovane Hegel, che almeno a partire dal 1796, sul finire

del periodo bernese, dimostra nei suoi scritti di aver presente la logica dello scetticismo antico e di fare ampiamente uso del concetto di “*Antinomie*” per strutturare le proprie argomentazioni critiche nei confronti della fede e della religione (un esempio in tal senso è costituito dal *Text 42* dell’edizione critica delle *Frühe Schriften*, meglio noto sotto il titolo *Glauben und Sein*). Occuparsi di religione in relazione a Hegel significa quindi non poter eludere un richiamo a contenuti della sua filosofia non immediatamente afferenti al tema teologico-religioso, né un riferimento all’ampio spettro cronologico in cui si dipanano le molteplici forme hegeliane della religione. Quest’ultima si inserisce infatti in una ricca costellazione tematica che coinvolge pressoché tutte le grandi questioni toccate dal filosofo: il rapporto tra particolare e universale, la dialettica di spirito e natura, il grande tema logico della negazione, il nesso tra *Verstand* e *Vernunft*, la tematizzazione della *Sittlichkeit*, la convergenza di logica e storia, la formulazione di una *Weltgeschichte*, sono tutti temi che si intrecciano alla disquisizione di argomenti più propriamente teologici quali l’unità della natura umana e della natura divina, la cristologia, la validità delle prove dell’esistenza di Dio, la natura della trinità. Meglio ancora, si potrebbe dire che Hegel elabora e cerca di risolvere tali problematiche teologiche in concomitanza con le grandi questioni speculative del suo pensiero, in un fitto intreccio che non consente di isolare il religioso come elemento indipendente. Questi intrecci sono affrontati uno a uno nelle pagine che seguono, preferendo in via (quasi) esclusiva un ordine di carattere cronologico.

L’esigenza di ampliare tematicamente e cronologicamente la ricerca all’intera produzione hegeliana (con la sola grande eccezione della *Wissenschaft der Logik*), lungi dal condurci a uno scenario indefinito, ci ha consentito di delineare un profilo piuttosto netto della filosofia della religione quale emerge dalle opere pubblicate e dalle *Lezioni*. Ciò che emerge è innanzitutto l’acutezza con cui Hegel coglie un problema che gli sembra essere caratteristico del suo tempo e che consiste nel conflitto, apparentemente ineludibile, tra la religione e la modernità. È infatti sempre questo il contesto entro il quale il filosofo cerca di stabilire le coordinate della *Religionsphilosophie*: da un lato la consapevolezza che la modernità, e il principio dell’autonomia del soggetto che essa porta con sé, rappresentino l’orizzonte intrascendibile con cui la “religione moderna” deve misurarsi, e dall’altro la necessità di mantenere aperto, proprio nell’età moderna, un accesso all’assoluto e all’universale in modo da non condannare il pensiero alla finitezza. Il tentativo hegeliano di tenere insieme queste due dimensioni, individuale e universale, intende esplicitamente proporsi come una replica, o

come un correttivo, alla situazione in cui versa di fatto la religione moderna, a suo avviso ridotta ad affare della sensibilità e dell'interiorità degli individui. La religione moderna, riformata e post-kantiana, ha infatti rinunciato a conoscere razionalmente Dio, seguendo più modestamente a coltivarne l'idea sotto forma di fede privata. A questa critica al cristianesimo luterano se ne associa una ancor più sferzante nei confronti del cristianesimo cattolico, che a parere del filosofo sottintende un intrinseco attaccamento all'esteriorità e alla naturalità, in base alle quali gli è interdetto un autentico accesso allo spirito. Il progetto religioso di Hegel sarà allora quello di gettare le fondamenta per la ricostituzione di un sapere speculativo di Dio che tuttavia non liquidi la soggettività moderna, e che dunque non possa limitarsi a una conoscenza del divino pregnante ma sprovvista del valore dell'individualità, tipica degli antichi: la scommessa di Hegel è senz'altro quella di *sviluppare la religione*, di riattualizzarla entro le coordinate della modernità, e non di ricondurla a uno stadio antecedente a quello (per lui) attuale, condannandola così a un definitivo *status* di inutilità.

Sottolineare con forza che il rapporto della religione con la modernità costituisce il punto di vista a partire dal quale il filosofo delinea il suo discorso sulla religione significa anche rilevare che a quest'ultimo è sempre sottesa quella che il giovane Hegel avrebbe chiamato la tensione tra la vita e le forme<sup>10</sup>, ossia tra la dimensione individuale, empirica e autonoma dell'umano e il bisogno di strutturare una siffatta particolarità in figure universali determinate e inevitabilmente positive. La religione risponde esattamente a questo modello – come del resto già la sfera dello spirito oggettivo e tutto il mondo del diritto – poiché essa costituisce quella dimensione in cui l'individuo è interamente autonomo e libero nella pratica della fede (giacché è esso stesso che la sente e la esercita pubblicamente), essendo però al contempo soggetto alle strutture positive caratteristiche di quel culto, quali l'esistenza di una classe sacerdotale, di una ritualità prefissata e di una normatività specifica, per far rispettare le quali la religione non esita ad esercitare un potere autoritario e pervasivo sulla società, sulla moralità e sovente anche sulla politica. Per Hegel, religione significa quindi tanto unione con Dio quanto soggezione al dominio, ed è proprio nella tensione tra queste due “anime” che la caratterizzano in modo imprescindibile che bisogna collocare la sua proposta religiosa, tesa a non scivolare né in una fede che sia soltanto privata, espunta dalla sfera pubblica, né in una osservanza che sia soltanto esteriore, pura attuazione meccanica di un culto che non chiama

---

10 R. FINELLI, 1996.

mai in causa la ragione. Ma ecco allora che la scelta di indagare l'intero sviluppo del concetto hegeliano del religioso si rivela opportuna proprio in merito al problema, sollevato da Hegel, della compatibilità tra modernità e religione. La duplice natura che soggiace al fondo di quest'ultima, e che il filosofo rimarca con grande lucidità, è anche quella su cui si innesta la plausibilità di un compromesso con un'età – quella moderna, per l'appunto – che contraddistingue se stessa, rispetto all'intera compagine della tradizione, per aver portato alla luce l'autonomia e la libertà del soggetto. Se la religione fosse infatti soltanto positività e autoritarismo, allora non potrebbe trovare alcuna collocazione entro la costellazione del moderno e, sebbene essa figuri come una delle fonti della condizione di *Entzweiung* che secondo Hegel caratterizza l'epoca moderna, è vero anche che la religione possiede *al proprio interno* gli strumenti per la cura delle proprie patologie.

È chiaro che in questa disamina Hegel ha come riferimento solo ed esclusivamente il cristianesimo (come già è stato accennato, in special modo nella sua versione protestante-luterana). Certo, spesso egli non afferma esplicitamente di attenersi soltanto a questa religione e, d'altra parte, contro ciò si potrebbe argomentare che le *Vorlesungen* prevedono, in modo omogeneo ai quattro corsi tenuti sull'argomento nel decennio berlinese, una parte cospicua dedicata alla storia delle religioni determinate; è vero anche che in certa misura ciascun culto non-cristiano presenta un carattere duplice, che in ultima analisi è riconducibile a una combinazione di elementi spirituali ed elementi naturali presenti in esso. Ma allorché Hegel discute di religione in rapporto alla modernità sta evidentemente alludendo al cristianesimo: è infatti soltanto nella realtà a cui quest'ultimo è circoscritto che a suo parere si è sviluppato il concetto della libertà soggettiva intesa come autonomia dell'individuo, e ciò per il filosofo non può significare altro che il cristianesimo stesso costituisca l'origine di quella libertà.

Seguire Hegel nelle sue analisi storico-empiriche sulla religione cristiana significa allora essere condotti al cuore del concetto logico-speculativo di religione, in quel perfetto connubio in cui consiste il *sapere speculativo della concretezza* a cui egli intende improntare la sua filosofia. La ricerca sulla religione si declina quindi innanzitutto in una indagine sul cristianesimo, la cui essenza è individuata nel concetto della libertà umana e in quello, correlato, di autonomia della volontà del soggetto moderno. Rispetto alla questione di fondo a partire dalla quale Hegel decifra il fenomeno religioso, possiamo allora affermare qualcosa su cui egli non si esprime compiutamente, ossia non solo che religione e modernità non sono affatto contrapposte, ma anche che esse appartengono alla medesima trama concettuale, quella

dello sviluppo dell'idea della libertà finalizzata alla sua realizzazione, e che sono pertanto connesse da un legame genetico: la modernità ha le proprie radici in una costellazione concettuale che si sviluppa non contro la religione, ma *nella religione*. È proprio in questa teoria della modernità che Hegel riutilizza ampiamente i suoi studi teologici allo *Stift*, escogitando una lettura peculiare e innovativa del cristianesimo. Il concetto di libertà che a suo avviso costituisce il nucleo della modernità è infatti il medesimo che, seppur solo implicitamente, viene teorizzato nella cristologia attraverso la dottrina della *Menschwerdung Gottes*: l'incarnazione di Dio fa dell'uomo un essere autenticamente spirituale, poiché riconosce che la vera natura umana è la *ragione* e che l'autentica dimensione in cui essa può essere esercitata è quella della libertà universale.

Viene dunque da sé che un tentativo di tematizzare la *Religionsphilosophie* coinvolga in modo imprescindibile anche un discorso sulla *realizzazione mondiale della ragione e della libertà*. Hegel è infatti convinto che l'idea della libertà universale (intesa come libertà di tutti) apparsa nell'orizzonte cristologico non sia che un prodromo della libertà autentica, vissuta dagli individui "in carne e ossa", il cui compimento spetta allora alla *storia* successiva all'evento cristiano. Qui è interessante notare come la prospettiva teoretica, o se si vuole persino apolitica, della religione, intesa come conoscenza speculativa di Dio, non solo non abdichi ma addirittura preluda a una esigenza pratica di realizzazione del principio razionale della libertà. Il cristianesimo ha quindi secondo il filosofo idealista una *costitutiva vocazione pratica*, che nelle pagine che seguono abbiamo connotato anche come carattere *critico e controfattuale* di questa religione. "Conoscere Dio" – espressione che Hegel ribadisce a più riprese nei suoi scritti – denota allora un sapere tutt'altro che astratto: una conoscenza speculativa del divino implica perciò stesso che gli uomini abitino un mondo in cammino verso la libertà.

Ripercorrere il cammino della *Religionsphilosophie* nella sua interezza e approfondire le molteplici forme che essa assume ci autorizza allora a collocarci in un orizzonte più avanzato di quello che tradizionalmente ha visto opporsi Destra e Sinistra hegeliana, consentendoci anche di superare quel paradosso dal quale qui avevamo preso le mosse, e che consisteva nella costrizione a dare credito preventivo all'argomentazione hegeliana di contro alle critiche nelle quali i suoi successori intendevano intrappolarlo. Hegel è consapevole della scommessa ambiziosa in cui la *Religionsphilosophie* è coinvolta, ma sa altrettanto lucidamente che essa deve aprire una *terza via* tra la teologia metafisica della tradizione e

l'umanesimo radicale a cui sembra votata la modernità. Alla luce di ciò, la prospettiva teologica sottesa al compito di "conoscere Dio" acquisisce senso nella misura in cui una tale conoscenza dell'assoluto è anche realizzata nel mondo, nella misura in cui diviene ragione oggettiva, concretizzata nella *Sittlichkeit*, poiché la ragione e la libertà che emergono in quel sapere sono per Hegel costitutivamente caratterizzate in modo pratico-etico; d'altra parte, l'umanesimo, al quale questa eticità in effetti rimanda, mantiene il proprio ancoramento nel sapere speculativo del divino, dal quale non deve quindi emanciparsi definitivamente. La parte di questo connubio che certamente ha suscitato maggior scalpore nella storia della critica è la prima, quella cioè che prevede una realizzazione del sapere teologico, poiché com'è noto in essa è stata vista la tematizzazione hegeliana di una definitiva secolarizzazione della religione, a vantaggio del mondo oggettivo del diritto e soprattutto dell'eticità. Anche rispetto a ciò, è proprio da uno studio complessivo della filosofia della religione hegeliana che possono venire le indicazioni necessarie a prendere una posizione il più prossima possibile a quella espressa da Hegel, lasciando da parte tutte quelle valutazioni che propendono per un elemento o per l'altro, finendo così per ipostatizzare l'aspetto teorico su quello pratico, o viceversa. Va invece messo in luce che l'eticità si configura sì come realizzazione della libertà rivelata dalla religione, e che tuttavia la religione stessa non ha ancora esaurito il proprio compito nell'età moderna, quello cioè di spronare gli uomini a conoscere Dio, e con ciò a realizzare la propria libertà.

**Sezione prima**

**IL PROBLEMA DI UNA “FILOSOFIA DELLA RELIGIONE” HEGELIANA**



## I. HEGEL E LA RELIGIONE COME PROBLEMA

Das Geschäft der Geschichte ist nur, daß die Religion als menschliche Vernunft erscheine, daß das religiöse Prinzip, das dem Herzen der Menschen inwohnt, auch als weltliche Freiheit hervorgebracht werde. So wird die Entzweiung zwischen dem Innern des Herzens und dem Dasein aufgehoben. (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*)

Das Verhältnis der politischen Geschichte, Staatsverfassungen, Kunst, Religion zur Philosophie ist deswegen nicht dieses, daß sie Ursachen der Philosophie wären oder umgekehrt diese der Grund von jenen; sondern sie haben vielmehr alle zusammen eine und dieselbe gemeinschaftliche Wurzel – den Geist der Zeit. (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*)

### *1. Lo spirito del tempo e la sua critica: la teologia a Tübingen*

Nel lamentare la sterile ortodossia in cui stava sempre più scivolando l'insegnamento della filosofia all'Università di Tübingen verso la fine del XVIII secolo, Hegel accenna, criticamente, a un «indirizzo teologico-kantiano»<sup>1</sup> divenuto via via preminente nello *Stift*, realtà accademica ben nota al giovane che vi aveva concluso gli studi di filosofia e teologia nel 1793. Secondo Hegel, infatti, la filosofia a Tübingen stava divenendo sempre più conformistica e aderente a un dogmatismo che si componeva di elementi disparati ma non per questo meno integrati in un'ideologia positiva, acritica e sclerotizzata, ma si potrebbe estendere questo convincimento del giovane precettore anche a ciò che accadeva nelle altre

---

<sup>1</sup> *B I* p. 16, *E* p. 109, ossia la risposta di Hegel datata fine Gennaio 1795 alla lettera di Schelling risalente al 6 Gennaio dello stesso anno. Per un rapido approfondimento dei diversi carteggi hegeliani e dell'importanza che questi rivestono nella comprensione del pensiero del filosofo si veda P. MANGANARO, 1983, pp. 15-91. Per un esame più vasto dei temi trattati dal giovane Hegel e della formazione del suo pensiero, anche in relazione ai carteggi, si vedano tra i numerosi saggi quelli di R. FINELLI, 1996, e di S. CRITES, 1998, la fondamentale biografia di K. ROSENKRANZ, 1844, e le biografie più recenti e aggiornate di H. ALTHAUS, 1992; J. D'HONT, 1998; T. PINKARD, 2000.

Università tedesche e in generale al particolare *status* dell'*Aufklärung* in una Germania economicamente arretrata e politicamente frammentata, la quale costituiva più un'ideale e un residuo del passato che una realtà attualmente esistente, dal momento che sin dal 1648, con la conclusione della Guerra dei trent'anni e con il Trattato di Westphalia, era stata suddivisa in una miriade di entità territoriali e politiche<sup>2</sup>.

Ma in che senso Hegel parla di «indirizzo teologico-kantiano» che si sta addensando attorno allo *Stift* come indiscusso punto di vista filosofico sulle principali questioni speculative dibattute all'epoca? E, soprattutto, qual è la ragione per cui si esprime criticamente su quel connubio, in certo qual modo, emblematico della cultura del suo tempo? La battuta hegeliana diviene estremamente rilevante se raffrontata con il clima intellettuale tedesco tardo-settecentesco, e in particolare con i suoi tratti peculiari, perché in primo luogo consente di analizzare come questi ultimi siano recepiti da Hegel, dal momento che è in tale contesto che prende forma e matura il suo pensiero innanzitutto come *pensiero teologico*; ma, in secondo luogo, la battuta è rilevante anche perché misura la distanza che separa il filosofo da quel medesimo contesto culturale, determinando la sua riflessione come *pensiero critico*. Detto in altri termini, si tratta di considerare da un lato come il pensiero hegeliano costituisca l'assimilazione del suo specifico clima intellettuale di formazione, mentre, dall'altro, come se ne discosti per mezzo di una critica radicale.

Per oltre un secolo, il solo fenomeno che accomunò gli Stati tedeschi fu quello degli aspri scontri religiosi tra protestanti e cattolici. E anche durante gli anni dell'infanzia e della giovinezza di Hegel – quindi tra il 1770 e, indicativamente, il 1801, anno del suo trasferimento a Jena – i conflitti tra opposte fazioni religiose furono molto intensi, in particolare nell'ambito del protestantesimo luterano, sebbene combattuti ormai sul terreno decisamente più “democratico” del dibattito accademico. È infatti un tratto distintivo del panorama culturale tedesco del tardo Settecento il riferimento costante a temi di carattere teologico e, anzi, si potrebbe dire che l'illuminismo dalla Francia si diffuse “al di là del Reno” proprio sulla scorta di tale dibattito volto a un serrato confronto con la tradizione religiosa dell'Europa; e, dunque, a un serrato confronto dell'illuminismo con il cristianesimo. D'altra parte è proprio Hegel a notare, retrospettivamente, che «in Germania l'illuminismo era dalla

---

2 Il clima culturale della Germania della seconda metà del Settecento è naturalmente oggetto di moltissime indagini sull'Idealismo Tedesco e sui suoi maggiori esponenti. Al riguardo, si vedano a titolo esemplificativo R.C. SOLOMON, 1983, in particolare il primo capitolo (pp. 33-63), e l'esautiva ricostruzione della storia dell'Idealismo presente in T. PINKARD, 2002.

parte della teologia»<sup>3</sup>, sottolineando su questo punto la radicale diversità rispetto alla vicina Francia dove il pensiero illuminista fu elaborato in chiave radicalmente ateistica.

È vero anche, per contro, che all'arretratezza politico-sociale della Germania tra Settecento e Ottocento fa da contraltare, approssimativamente a partire dalla metà del XVIII secolo, un notevole sviluppo in ambito filosofico e poetico-letterario, che vede coinvolti contemporaneamente poeti, filosofi, drammaturghi e linguisti, impegnati letteralmente a scrivere la futura identità culturale di un ancora incerto "popolo tedesco". Di più, sarebbe stata precisamente la mancanza di forti strutture politiche, e quindi la scarsità di effettivi vincoli pratici, ad avere reso possibile un'elaborazione filosofica tanto spregiudicata, radicale e critica nei confronti del reale<sup>4</sup>, e il massimo interprete di tale dinamica "dialettica" sarebbe il criticismo kantiano, dal quale significativamente Hegel afferma di aspettarsi, sul piano delle idee, la stessa spinta trasformatrice che la rivoluzione francese stava dispiegando sul piano della realtà sociale e politica.

La specificità e l'originalità portate dalla filosofia kantiana sulla scena culturale tedesca consistono innanzitutto nelle sue implicazioni concrete in ambito pratico-morale: l'introduzione dei temi fondamentali della libertà intesa come autodeterminazione umana e dell'autonomia della volontà, nonché l'elaborazione del concetto di *Allgemeinheit* in relazione alla moralità dell'agire, presuppongono – e a propria volta stimolano – una radicale messa in discussione dello *status quo* pre-rivoluzionario, caratterizzato com'è noto da una società rigidamente suddivisa per ceti, nella quale alla differenza degli uomini corrispondeva la differenza dei diritti. E in particolare, è proprio attraverso il concetto di "universalità" applicato alla dimensione morale che Kant dà voce filosofica alle medesime richieste di uguaglianza avanzate in altri contesti dai rivoluzionari francesi: quel concetto si traduce infatti sul piano politico nell'affermazione dei diritti universali dell'uomo e nella formalizzazione di regole che li riconoscano e li difendano contro qualsiasi tipo di privilegio, retaggio, particolarismo, poiché, affermerà successivamente Hegel, «le leggi della libertà reale esigono la sottomissione della volontà accidentale»<sup>5</sup>.

---

3 *VPG* p. 526, *FSto* p. 361.

4 Questa la linea interpretativa inaugurata da Marx, ripresa successivamente da G. LUKÁCS, 1947, e condivisa da molti studiosi all'interno del dibattito internazionale, tra cui R.C. SOLOMON, 1983; P. CODA, 1987; D. LOSURDO, 1992; T. PINKARD, 2002; R.B. PIPPIN, 2008. Inoltre, per un approfondimento della storia della Germania di questo periodo si veda la ricerca fondamentale, ormai considerata classica, di G. BARRACLOUGH, 1947.

5 *VPG* p. 540, *FSto* p. 370.

E, in effetti, con l'illuminismo e con la rivoluzione francese si presenta il problema di pensare l'"umanità", per la prima volta intesa come genere di appartenenza di tutti gli esseri umani concreti e come istanza in grado di garantire a ciascuno di essi pari dignità e pari diritti, sostituendo così, per dirla con Habermas, «la questione esistenziale di ciò che, nel complesso, è bene per me, con la questione politico-morale delle regole di una giusta convivenza parimente buona per tutti». Ma, prosegue poi Habermas citando le *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* di Hegel, «con questo universalismo egualitario, la filosofia crea idee, in base alla sola ragione, di grande forza esplosiva» sollevando «la pretesa, prima inesistente, che l'uomo si regoli sulla testa, ossia sul pensiero, e che edifichi la realtà secondo quest'ultimo»<sup>6</sup>.

Da questo rapido abbozzo si percepisce come le tematiche culturali che iniziano a emergere con l'illuminismo e con la filosofia del tardo Settecento siano inscindibili dal loro radicamento sociale, dalla loro valenza pratica e dalle più o meno implicite richieste politiche che sottintendono. Ma non si tratta solamente di un'intensificazione del nesso fin troppo scontato tra società e cultura, bensì dell'introduzione di un elemento radicalmente innovativo che riguarda quel nesso medesimo: «l'interna connessione fra diritto di natura e rivoluzione»<sup>7</sup> diffonde sulla scena storica un'inedita istanza di rinnovamento politico e di ricambio sociale in vista della «realizzazione della ragione nella storia»<sup>8</sup>. La nuova richiesta avanzata dallo "spirito del tempo" è che la realtà, percepita come differente ed estranea rispetto a quella che dovrebbe essere, possa corrispondere al fermento critico che la attraversa. Se dal punto di vista della filosofia della storia, che proprio di quel periodo costituisce «l'invenzione teoretica più significativa»<sup>9</sup>, tutto ciò appare come uno sviluppo lineare e progressivo dell'umanità, dal punto di vista dei singoli rappresenta piuttosto la fotografia di una spaccatura del mondo sociale, di una *Entzweiung* tra la nuova autocoscienza che i moderni acquisiscono di se stessi e un "mondo oggettivo" ancora privo degli strumenti (apparati legislativi, principi, norme, prassi intersoggettive) atti a riconoscerla e che, di conseguenza, non è in grado di fornire risposte aggiornate ai problemi di un'epoca completamente nuova.

Il giovane Hegel ha ben presente questo quadro concettuale – che vede intrecciarsi elementi spiccatamente religiosi a elementi spiccatamente illuministici – quando si dedica alle

---

6 J. HABERMAS, 1999, tr. it. p. 315.

7 *Ibid.*

8 *Ivi*, p. 316.

9 N. MERKER, 1990, p. 173.

sue prime esperienze di scrittura<sup>10</sup>. Egli infatti, proprio al seminario di Tübingen, si forma a diretto contatto con il dibattito che vedeva coinvolte in quel periodo diverse posizioni ermeneutiche in ambito teologico: da una parte i sostenitori della cosiddetta “teologia razionale”, una forma di naturalismo religioso rivisitato e interpretato in chiave critico-illuministica, il cui più noto esponente allo *Stift* era il professore di teologia Johann Salomo Semler, e dall’altra parte i difensori del soprannaturalismo biblico e della religione rivelata, rappresentati al Seminario soprattutto da Gottlob Christian Storr, altro professore di teologia di cui Hegel aveva certamente frequentato le lezioni<sup>11</sup>.

Ma sarebbe semplicistico ridurre a queste due correnti di pensiero il complesso dibattito teologico che viene a svilupparsi durante il tardo illuminismo tedesco poiché, proprio nel corso del Settecento, era in atto una profonda revisione critica della dogmatica protestante, alimentata da due avvenimenti del tutto eterogenei che complicavano non di poco la situazione: i violenti conflitti religiosi che avevano lacerato gli Stati tedeschi nel corso del secolo e la crescente rilevanza assunta dalla filosofia kantiana proprio in ambito di filosofia della religione. Questa seconda circostanza è particolarmente rilevante, dal momento che la filosofia morale di Kant e la sua concezione della «religione naturale» come un «concetto puro pratico della ragione»<sup>12</sup> ebbero una forte influenza sul dibattito teologico dell’Università di Tübingen, che tradizionalmente costituiva una vera e propria autorità in materia di discussione dell’ortodossia luterana e della sua apologetica, avendo così su questo tema un’ampia sfera di influenza che si estendeva anche al di fuori della regione del Württemberg. Il mondo accademico frequentato da Hegel risultava essere uno dei più avanzati del

---

10 Gli scritti giovanili di Hegel comprendono una varietà di forme letterarie e un arco temporale piuttosto ampi. Una prima selezione, quasi antologica, di essi fu pubblicata da Herman NOHL nel 1907 sotto il titolo di *Theologische Jugendschriften*. L’intento del volume era quello di fornire una visione d’insieme della prima riflessione hegeliana incardinata sul tema della religione (che in effetti è largamente presente, ma non esclusiva). Il carattere composito della raccolta e la sistematizzazione editoriale produssero quindi, entro un volume unitario, una molteplicità di fonti cronologicamente distanti nonché filosoficamente differenti, da un lato accorpando testi autonomi e dall’altro tralasciandone moltissimi altri, come nel caso degli estratti (i famosi *Exzerpte*) che Hegel redigeva a partire da qualunque testo scritto gli capitasse di leggere e che costituiscono dunque una preziosa testimonianza circa gli autori con cui entrò in contatto. Pur costituendo un momento fondamentale della *Hegel Renaissance*, questa raccolta offriva quindi una visione eccessivamente parziale e incompleta dello Hegel giovane. La nuova edizione critica degli scritti giovanili hegeliani è stata invece pubblicata nella collana delle *Gesammelte Werke* ed è articolata in tre volumi (che raccolgono tutti gli scritti hegeliani del periodo 1785-1800, seguendo un criterio esclusivamente cronologico): *Frühe Schriften I* (1989) che raccoglie gli scritti dal 1785 al 1796; *Frühe Exzerpte* (1991), che copre il periodo 1785-1800; e infine *Frühe Schriften II* (2014), che raccoglie gli scritti del periodo trascorso dal filosofo a Francoforte, dal 1797 al 1800.

11 D. HENRICH, 1971, pp. 41-72.

12 I. KANT, 1793, tr. it. p. 172.

protestantesimo tedesco grazie al tentativo di «integrare nei loro sistemi le movenze del criticismo illuminista»<sup>13</sup> tipico dei teologi tubinghesi, i quali erano perfettamente inseriti nel dibattito sulla revisione teologica, aggiornato ai suoi più recenti sviluppi, e possedevano una conoscenza approfondita persino di quegli autori da cui intendevano prendere le distanze. E a riprova di questo clima di fervente scambio intellettuale possono essere citati due scritti di Storr risalenti al 1793 (la *Doctrinae Christianae* e le *Annotationes quaedam theologicae*) che si prefiggono esplicitamente di conciliare la revisione dogmatica con la dottrina kantiana dei postulati della ragion pratica, stabilendo di «contestare la dottrina fondata sulla Scrittura nei soli casi in cui si fosse verificato un contrasto insanabile con le tesi morali formulate per sola ragione»<sup>14</sup>. Per parte sua, poi, è Kant stesso a citare nella Prefazione alla seconda edizione di *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, apparsa nel 1794, il «celebre dottor Storr», poiché era venuto a conoscenza delle *Annotationes* e intendeva rispondere alle tesi che lì venivano proposte<sup>15</sup>. Ma anche i professori che osteggiavano con decisione le teorie kantiane sulla religione naturale per attestarsi su una concezione positiva della religione, sull'interpretazione letterale delle Scritture e sull'autorità della rivelazione, non mancavano il confronto critico con il filosofo di Königsberg. È il caso di Johann Friedrich Flatt, allievo di Storr e professore di Hegel, il quale pubblicò svariati articoli e scritti polemici che avevano per argomento proprio Kant<sup>16</sup>.

Come già sottolineato, «è di questa controversia decisiva tra soprannaturalismo biblico, teologia critica e teologia morale d'ispirazione rousseauiana-kantiana, che bisogna quindi tener conto per comprendere il *milieu* culturale che il giovane Hegel incontrò a Tübingen»<sup>17</sup> e a partire dal quale diviene forse più comprensibile il caustico giudizio hegeliano – a prima vista paradossale – sulla trama teorica che vede confondersi teologia e kantismo, da cui abbiamo preso le mosse. Questi elementi della cultura accademica tardo-settecentesca tubinghese sono strettamente e profondamente intrecciati tra loro, proprio in

---

13 R. FINELLI, 1996, p. 49.

14 A. TASSI, 1998, p. 170.

15 I. KANT, 1793, tr. it. pp. 14-15.

16 Per una equilibrata ricostruzione dell'ambiente accademico dello *Stift* e dell'influenza che ebbe su Hegel si vedano H. ALTHAUS, 1992; A. TASSI, 1998; I. TESTA, 2013. Il tema è ampiamente trattato anche in alcuni studi specifici, che però tendono a interpretare il rapporto tra la prima riflessione di Hegel e la *Dogmengeschichte* tubinghese in chiave esclusivamente oppositiva, senza notare come molte tematiche hegeliane costituiscano la rielaborazione critica di questioni già presenti nel dibattito dell'epoca. Alcuni esempi sono: C. LACORTE, 1959; D. HENRICH, 1971; O. PÖGgeler, 1990; J.M. RIPALDA, 1990. Sul rapporto di Flatt con la filosofia kantiana si veda invece F.C. BEISER, 1987, in particolare pp. 210-214.

17 R. FINELLI, 1996, p. 48.

quanto elaborati a partire da punti di vista antitetici, e costituiscono i nodi nevralgici della *Weltanschauung* all'interno della quale il giovane Hegel, dopo aver sostenuto il cosiddetto *examen consistoriale* ed essersi trasferito a Bern per lavorare come precettore in casa Steiger von Tschugg, inizia a mettere a punto un pensiero proprio, portando con sé e rielaborando i contenuti caratteristici del razionalismo tedesco, teologia compresa. Il tema della religione e, ancora più importante, un atteggiamento razionale e critico – che si potrebbe definire anche tipicamente moderno – nei confronti della religione sono originari e imprescindibili per la filosofia hegeliana, perché quest'ultima li recepisce come parte integrante della cultura in cui è avvenuta la sua stessa *Bildung*.

Diversamente da ciò che lascerebbe presagire la concezione che identifica inequivocabilmente illuminismo e secolarizzazione, nell'*Aufklärung* tedesca l'elaborazione della modernità passa in via preferenziale attraverso una revisione della religione non certo finalizzata al suo superamento quanto piuttosto a una coerentizzazione interna (nel senso di una correzione delle sue storture storiche) e a un proficuo ed equilibrato dialogo con l'esterno (nel senso di una conciliazione con la ragione). La ragione critica emergente – come strumento del pensiero e come futura tradizione filosofica – qui assume innanzitutto la forma della critica religiosa, della riforma della dottrina e della mediazione di fede e conoscenza, tratti che caratterizzano la storia del pensiero tedesco ben al di là dell'atto inaugurale di questa tradizione ad opera di Lutero<sup>18</sup>.

La primissima riflessione hegeliana – pur attraversando diverse fasi che in seguito vedremo più nel dettaglio – è in effetti percorsa dal *fil rouge* della critica teologica, in un doppio senso però. Innanzitutto perché Hegel continua a ritenere decisiva la centralità della tematizzazione della teologia anche nella riflessione sulla modernità e condivide, pur radicalizzandone i toni, il punto di vista critico (tipicamente illuministico, razionalistico, protestante, e appunto moderno) a cui essa è normalmente sottoposta già nella *Dogmengeschichte* tedesca; secondariamente, perché non si identifica con nessuna delle reinterpretazioni della teologia passate attraverso l'esame critico, e ritiene dunque di dover avviare una critica della critica teologica<sup>19</sup> che (ri)metta in luce il carattere di verità della

---

18 Sulla centralità della religione per lo sviluppo dell'illuminismo tedesco si vedano T. AHNERT, 2006, e M. PRINTY, 2007.

19 M. THEUNISSEN, 1970, in particolare la sezione "Kritik der theologischen Kritik" (pp. 26-59). In termini generali, sul criticismo hegeliano si era espresso pochi anni prima anche Theodor Adorno: «la filosofia di Hegel è in senso eminente filosofia critica» (TH.W. ADORNO, 1963, tr. it. pp. 104-105).

religione, ravvisato fondamentalmente nella sua funzione socio-politica organicistica e compositiva (qualora correttamente intesa e attuata nel mondo sociale). L'elaborazione originaria del *Religionsbegriff* da parte di Hegel è infatti imprescindibilmente ancorata alla realtà storica, in particolare politica: qui la religione costituisce *anche* un elemento reale-concreto, un fenomeno sociale che proprio in quanto espressivo di un *Geist der Zeiten* unitario è conseguentemente posto in un rapporto di continuità e coerenza rispetto a tutti gli altri aspetti della realtà contemporanei a quel fenomeno – caratteristica, questa, che la religione manterrà lungo l'intero corso della riflessione hegeliana<sup>20</sup>. È dunque «la trasformazione della coscienza religiosa che è assunta da questo Hegel come l'asse portante della rivoluzione moderna»<sup>21</sup> e che deve essere proseguita a garanzia di un inarrestabile progresso della ragione e, con essa, del sapere e della libertà dei soggetti.

La tematizzazione hegeliana della religione si determina come critica della critica alla religione non certo per regredire a una situazione antecedente alla fase inaugurata dalla Riforma protestante, con le sue irrinunciabili conquiste dell'autonomia ermeneutica e della libertà di giudizio, bensì per insistere senza eccezione sull'utilizzo della ragione, anche laddove sia essa stessa a irrigidirsi, autolimitarsi, finitizzarsi. Hegel coglie così appieno la lezione kantiana del criticismo, rivolgendola contro le molteplici proposte teologico-filosofiche del suo tempo – oltre che contro Kant stesso. L'accusa alla teologia è quella di aver circoscritto e ipostatizzato Dio e uomo, pensandoli come sostanze ontologicamente differenti, con la conseguenza di averli reciprocamente estraniati e resi inconoscibili l'uno rispetto all'altro. Hegel, dunque, critica i teologi di Tübingen che cercano nella filosofia kantiana l'appiglio moderno per rivedere e attualizzare le loro teorie tramite la conciliazione con il “tempo presente”, e perciò con tanta facilità combina “teologia” e “kantismo” nello scambio epistolare con Schelling. Quella che appare come una prova di modernità, il progetto dei colti professori tubinghesi di confrontarsi con la più contemporanea e rivoluzionaria delle filosofie, agli occhi di Hegel si presenta piuttosto come il tentativo di rafforzare il dogmatismo per mezzo dell'apparato critico kantiano, il che equivale a snaturare la ragione riducendola a una funzione paradossale e marginale, consistente nella giustificazione di asserti assoluti che richiedono, anzi, un'adesione fideistica e incrollabile.

---

20 Per un'analisi del «nesso strutturale fra elemento politico ed elemento religioso» della riflessione hegeliana (P. CODA, 1987, p. 34), si veda l'insuperato volume di M. THEUNISSEN, 1970.

21 R. FINELLI, 1996, p. 53.

L'eredità fondamentale che Hegel porta con sé in seguito agli anni trascorsi allo *Stift* è quindi duplice. *In primo luogo*, è senza dubbio riscontrabile nella conquista del punto di vista critico, che egli apprende dallo studio della filosofia kantiana e dai tentativi dei suoi stessi docenti di assimilare quest'ultima nella *Bibelkritik* e nei loro adattamenti della dogmatica. Punto di vista critico che, come abbiamo visto, Hegel ritiene essere così imprescindibile da volgerlo anche contro la teologia nel momento in cui questa resta arroccata sulle sue posizioni autoritarie. In effetti quella di Hegel è un'attitudine critica che matura certamente in ambito teologico, ma che è rivolta contro l'autorità in generale, fonte di eteronomia, di illibertà, di elevazione della positività ad assoluto. In questo senso Hegel prenderà poi le distanze anche dall'impostazione generale della prima *Critica* kantiana, in particolare dal dualismo di *Phänomena* e *Noumena*, poiché a suo avviso essa esprime – implicitamente – una forma di sospensione della ragione nella misura in cui le è totalmente precluso l'accesso alla realtà in sé. Scrive a tal proposito Adorno:

Se in Kant la critica rimane una critica della ragione, in Hegel, che critica la stessa separazione kantiana tra ragione e realtà, la critica della ragione diventa insieme critica del reale. L'insufficienza di tutte le singole determinazioni isolate è sempre anche l'insufficienza della realtà particolare che quelle determinazioni catturano. Anche se il sistema alla fine equipara ragione e realtà, soggetto e oggetto, la dialettica, confrontando ogni realtà con il suo proprio concetto, con la sua propria razionalità, volge le sue armi contro l'irrazionalità del mero esistente, il perpetuarsi dello stato di natura.<sup>22</sup>

Criticare il dualismo di ragione e realtà non resta in altri termini un atto teoretico senza conseguenze, anzi. Lungi dal rappresentare una mera presa di posizione astratta, essa apre una dimensione critica ulteriore poiché, consentendo alla ragione di conoscere la realtà e di poter dire qualcosa su di essa, le permette anche di criticarla qualora la trovasse inadeguata, arretrata rispetto alle istanze razionali maturate nella sfera del *subjektive Geist*.

Se questo rapporto privilegiato con la dimensione pratica, l'imprescindibile sensibilità nei confronti della realtà socio-politica e l'attenzione costante rivolta ai problemi del vivere concreto degli esseri umani costituiranno un tratto caratterizzante anche del pensiero

---

22 TH.W. ADORNO, 1963, tr. it. p. 105.

hegeliano maturo<sup>23</sup>, è tuttavia proprio negli anni di transizione tra Tübingen e Bern che Hegel matura un interesse profondo per la dimensione storica, la cui interpretazione è in questo periodo fortemente mediata dal contesto pratico che sta vivendo. Da un lato l'influenza degli studi allo *Stift*, caratterizzati dal confronto polemico tra teologia e *Aufklärung*, e dall'altro il mondo materiale della *Kultur*, contraddistinto da un forte ritardo rispetto agli sviluppi degli ideali razionali dell'illuminismo, determinano la sua lettura della storia innanzitutto come storia del rapporto tra religione e popolo, soprattutto in relazione alla vita concreta di quest'ultimo: come storia della sua libertà.

Se quindi, *in secondo luogo*, l'eredità fondamentale che Hegel porta con sé e che continuerà a elaborare dopo gli studi consiste, in generale, in una spiccata sensibilità per la dimensione del vivere concreto, è vero anche che quest'ultima già nei frammenti risalenti al biennio 1792-1793<sup>24</sup> è imprescindibile dalla tematizzazione della teologia e della religione (*subjektive Religion*)<sup>25</sup>. In questo periodo, Hegel inizia infatti a elaborare una filosofia della storia in cui il tema della religione costituisce il *Leitmotiv* dell'intero sviluppo storico, poiché proprio alla religione è imprescindibilmente legato il destino di rapporti sociali più o meno moralmente buoni e più o meno intersoggettivamente riusciti, dal momento che essa costituisce «una delle questioni più importanti della nostra vita»<sup>26</sup> tanto da un punto di vista oggettivo, come «*fides quae creditur*»<sup>27</sup> e insegnamento della dottrina, quanto da un punto di vista soggettivo, come sensazione vivente (*lebendig*) e individuale del religioso, come sua espressione nei sentimenti e nelle azioni degli esseri umani e come sostentamento dello

---

23 L'interpretazione, sviluppatasi in stretta connessione con la pubblicazione di quelli che sono stati definiti come "primi scritti giovanili", che intende contrapporre un giovane Hegel illuminista, rivoluzionario e antisistemico a uno Hegel maturo reazionario, logico e ultra-sistemico è stata definitivamente accantonata. Per un'analisi della continuità dell'elemento pratico-politico nel corso dell'intera riflessione hegeliana si veda a esempio LOSURDO, 1992.

24 Si veda in particolare il *Text 16* delle *Frühe Schriften* (*WI* pp. 83-114, *SG* pp. 121-146).

25 Hegel utilizza i due termini talvolta in modo interscambiabile, talvolta invece distinguendoli rigorosamente. In queste prime elaborazioni testuali, tuttavia, essi sembrano avere un significato specifico e difficilmente confondibile: «la religione è affare del cuore» e consiste nella coscienza della «vicinanza della divinità» e nel sentimento interiore che riconosce Dio nella natura umana, mentre la teologia «è affare dell'intelletto e della memoria» e si identifica dunque con l'insegnamento dottrinale, con l'elaborazione delle conoscenze e dei dogmi, con l'apprendimento e le pratiche rituali del culto (*WI* pp. 90-91, *SG* p. 127). La *subjektive Religion* è dunque «religione vivente [*lebendig*], è attività interiore, è operosità rispetto al mondo esterno [*Wirksamkeit im Innern des Wesens und Tätigkeit nach außen*]», è in altri termini «qualcosa di individuale [*etwas Individuelles*]» e di esistente nella sua concretezza, laddove invece la *Religion in Lehrsätzen* è un catalogo di conoscenze strappate alla loro origine vivente, pratica, reale, ed è per questo «astrazione [*die Abstraktion*]» (*WI* p. 87, *SG* p. 124).

26 *WI* p. 83, *SG* p. 121.

27 *WI* p. 87, *SG* p. 124.

slancio morale del *Volk*. In altri termini, secondo Hegel la religione presenta la duplice connotazione di *objektive Religion* e di *subjektive Religion* – distinzione messa a punto e chiarita nel famoso testo noto come *Frammento di Tubinga*<sup>28</sup> – con la conseguenza di costituire in modo del tutto imprescindibile un contesto dialetticamente articolato: religione è sia il sentimento del divino nell'uomo sia la sistematizzazione di tale sentimento in una fede positiva proprio in quanto fissata in dogmi e trasmessa da un apparato sacerdotale. Hegel critica questo secondo aspetto non perché lo ritenga eludibile in quanto tale, ma solo al fine di evitarne il trapasso in un dogmatismo oscurantista e irrazionale, che pretende di sfuggire alla ragione. È dunque indispensabile un autentico illuminamento (*Aufklärung*) al fine di «vagliare la religione oggettiva»<sup>29</sup> ed evitare così la sua più ovvia stortura, la «fede feticistica». Ciò che Hegel sembra qui voler sottolineare è quindi l'intrinseca dialetticità della religione, che rappresenta il contesto ideale per la riscoperta della comunanza tra uomo e Dio, ma che, in quanto apparato di potere e di dominio, non può evitare di cristallizzarsi in pensieri prefissati e in pratiche abitudinarie che risultano sempre eteronomi e repressivi, poiché la loro autorità pretende di valere in contrapposizione alla comprensione razionale da parte di ciascuno. Sottolinea Hegel:

Le dottrine, anche se la loro autorità si fonda su una rivelazione divina, devono essere tali da essere propriamente autorizzate dall'universale ragione umana, cosicché ogni uomo senta e penetri il loro carattere obbligatorio quando vi fa attenzione.<sup>30</sup>

Autentico rischiaramento e autonomia della sensazione sono dunque gli strumenti che il giovane Hegel elabora per una disamina critica della religione in modo che quest'ultima pervenga alla sua forma razionale, ampliando così la sua sfera di validità. La normatività del comandamento religioso non è infatti indipendente dalla sua traduzione più propriamente umana, e dunque: sentita dall'individuo, incarnata, mediata comunicativamente e culturalmente. Lungi dal voler contrapporre un'istanza esclusivamente razionalistica (il che equivale, per Hegel, a meramente intellettualistica<sup>31</sup>) a un'istanza fideistica e/o trascendente,

---

28 Il *Text 16* (*WI* pp. 83-114, *SG* pp. 121-146).

29 *WI* p. 99, *SG* p. 134.

30 *WI* p. 103, *SG* p. 138.

31 Il giudizio hegeliano sul *Verstand*, distinto dalla *Vernunft* proprio a partire dal *Frammento di Tubinga*, si connota negativamente già nella prima riflessione del filosofo: «l'intelletto è un servitore che si regola compiacentemente secondo gli umori del suo padrone; esso sa escogitare motivi di giustificazione per ogni passione, per ogni impresa» (*WI* p. 95, *SG* p. 130).

l'intento hegeliano è piuttosto quello di superare qualsiasi forma di dualismo – persino quello di religione e ragione, di *glauben* e *wissen* che apparirebbero così evidentemente afferenti a modelli gnoseologici del tutto estranei l'uno rispetto all'altro – dualismo che alimenterebbe quella *Entzweiung* tipicamente moderna, causa di mancato riconoscimento, di reciproca estraneazione e di alienazione, e nei cui confronti Hegel esprime, per ora, un giudizio esclusivamente negativo poiché la interpreta in netta opposizione rispetto all'antichità classica caratterizzata dalla coincidenza tra l'ideale e il reale e dall'integrità del mondo socio-politico<sup>32</sup>. La radicalizzazione dell'*Aufklärung* deve pertanto avvenire tanto sul piano teorico della critica quanto sul piano pratico dei rapporti intersoggettivi concreti: è infatti di fondamentale importanza che la concretezza corrisponda, con una prassi quotidiana profondamente mutata e dalla diffusione capillare, agli ideali di libertà e di razionalità promossi dal secolo dei lumi.

## 2. Il concetto di Positivität: gli anni bernesi e la critica del dominio

Il trasferimento di Hegel a Bern, avvenuto nell'ottobre del 1793, favorisce la radicalizzazione delle idee dell'illuminismo e il potenziamento della ragione critica di cui già il giovane aveva avvertito l'esigenza nel corso degli ultimi anni trascorsi allo *Stift*. Complice la presa di distanza dalle severe regole del collegio e dalla dogmatica teologica (per quanto smorzata dal criticismo e dalle istanze della ragion pratica kantiana) tipici del clima culturale che aveva respirato a Tübingen, Hegel può dedicarsi allo studio di alcuni importanti testi che completano la sua formazione illuministica, con i quali entra in contatto proprio nella biblioteca di casa Steiger, dove è impiegato come precettore. Qui, legge certamente *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* dello storico Edward Gibbon<sup>33</sup>, *The*

---

32 Hegel com'è noto muterà radicalmente questa valutazione del concetto di *Entzweiung* nel corso dello sviluppo del suo pensiero filosofico. Se infatti in prima battuta essa viene intesa come la rottura dell'armonia classica e dell'introduzione della tensione critica nel mondo storico, contro cui è necessario contrapporre una *Versöhnung* delle parti, con l'elaborazione della dialettica e del concetto di Spirito l'*Entzweiung* non costituirà più una negazione semplice dell'intero, ma al contrario l'articolarsi delle parti che dialetticamente lo compongono: la scissione, quindi, non sarà altro che l'apparire dell'assoluto stesso. J. RITTER (1957) sottolinea la rilevanza di questo concetto nella filosofia hegeliana. Sulla fortuna che il concetto di *Entzweiung* ha conosciuto in generale nella filosofia classica tedesca si veda invece O. FLÜGEL-MARTINSEN, 2008.

33 K. ROSENKRANZ, 1844, tr. it. p. 79.

*History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688* di Hume e *The History of the Thirty Years' War* di Schiller, letture documentate anche dalle annotazioni che Hegel stesso riporta nel *Text 74*, i cui frammenti risalgono per la maggior parte proprio al periodo bernese<sup>34</sup>. Ma nella biblioteca degli Steiger erano presenti moltissimi autori dell'illuminismo europeo, e una particolare attenzione era riservata ai diversi esponenti del più moderno pensiero storico e politico, con opere «di Machiavelli, Bodin, Locke, Spinoza, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, dell'enciclopedismo francese, del pensiero repubblicano inglese e scozzese, e con numerosi scritti sulla rivoluzione francese»<sup>35</sup>. È quindi plausibile supporre, nonostante le notizie biografiche su questo periodo siano scarse e frammentarie, che Hegel abbia attinto ad alcuni di questi testi al fine di perfezionare la propria formazione e che il suo pensiero illuminista sia giunto proprio in questa fase a piena maturazione. Egli, infatti, dalle letture bernesi non recupera solo i preziosi contenuti ma anche, e forse soprattutto, il taglio storico che quelle opere adottano per indagare i campi più disparati. Anche la religione, questione che continua ad occupare gli interessi del giovane precettore, viene con convinzione affrontata come fatto storico da una prospettiva rigorosamente immanentistica<sup>36</sup>. D'altra parte, la condivisione da parte di Hegel dell'approccio storicista in ambito teologico-religioso non può stupire se si pensa alle critiche piuttosto aspre che egli riserva già nel *Frammento di Tubinga* a tutti quegli aspetti o a quegli atteggiamenti soprannaturali e superstiziosi a suo avviso caratteristici dei culti religiosi praticati dai «popoli sensibili», per i quali «la rappresentazione di Dio e del suo modo di agire con gli uomini è limitata al fatto che Egli opera secondo le leggi della sensibilità umana e solo su di essa»<sup>37</sup>. La presenza del carattere sensibile nelle credenze e nelle pratiche religiose non è tuttavia da considerarsi limitata ai soli popoli primitivi o ai culti tribali, ma interessa anche religioni ben più raffinate e strutturate in contesti razionali, nella misura in cui quel carattere sensibile permanga in modo latente al loro interno. Anche le religioni che nel corso della loro lunga esperienza storica hanno costituito complessi apparati dogmatici e potenti istituzioni sociali comprendono elementi oscuri e irrazionali, che in ultima analisi rivelano un'origine sensibile, naturalistica (da intendersi non

34 E. MIRRI, 2015, p. 149. Per il riferimento bibliografico del *Text 74*: *W2* pp. 589-608, *SG* pp. 677-693.

35 I. TESTA, 2002, p. 96.

36 Sulla ripresa da parte di Hegel del punto di vista «storico-naturalistico di indagine del fatto religioso», tipico di Gibbon e di Hume, vedere ancora I. TESTA (*ivi*, pp. 95-107). Per un approfondimento del pensiero di Gibbon: J.G.A. POCKOCK, 1999; C. ROBERTS, 2014. Sul rapporto tra Gibbon e Hume: M.A. WEBER, 1990; K. O'BRIEN, 1997 (pp. 56-92 e pp. 167-203).

37 *WI* p. 91, *SG* p. 127.

già come qualcosa che riguarda la natura [*Natur*], che semmai ha un rapporto privilegiato con la moralità<sup>38</sup>, quanto piuttosto nel senso di ipostatizzato, irrigidito, morto). Sembra dunque che il concetto stesso di religione, a prescindere dalla forma concreta che assume, non sia mai univocamente connotato e che, al contrario, sia soggetto a una dialettica di fatto imprescindibile tra elementi arcaici, sensibili, immorali, da un lato, ed elementi moderni, razionali e morali, dall'altro.

Anche il cristianesimo – la *absolute Religion* delle *Vorlesungen* berlinesi che Hegel terrà tra il 1821 e 1831 – è, al pari delle altre religioni, sottoposto a questa dialettica. Già nei frammenti bernesi riuniti da Nohl sotto il titolo *Die Positivität der christlichen Religion*, che comprendono un primo nucleo che si snoda tra l'inverno 1793/94 e la primavera 1794 e un secondo nucleo collocabile invece tra la fine del 1795 e i primi mesi del 1796<sup>39</sup>, Hegel contesta la validità di diverse dottrine cristiane ritenute superflue, e talvolta anche immorali, come ad esempio la dottrina delle indulgenze. Egli si spinge però anche verso critiche piuttosto radicali nei confronti della dottrina del peccato originale, della divina provvidenza, della resurrezione della carne, dell'attesa escatologica e persino contro la fede nel simbolo stesso della religione cristiana: la figura di Cristo. Hegel, in questo periodo ancora fortemente influenzato dalla filosofia kantiana, scorge in Cristo un esempio di virtù e l'incarnazione dell'ideale della ragion pratica, che tuttavia viene travisato proprio da coloro che dovrebbero diffonderne l'esempio di moralità, gli Apostoli e i credenti della Chiesa delle origini. Questi infatti, sostituendo al culto del Vangelo il culto di Cristo, hanno fissato la fede in una formula statica e limitata, in una rappresentazione positiva, quindi, che nulla ha a che vedere con la viva testimonianza della legge morale. Sebbene il giudizio sulla positività della figura di Cristo muterà radicalmente già a Frankfurt, una profonda critica nei confronti del cristianesimo e dei suoi aspetti positivi permarrà immutata negli scritti hegeliani, anche se sempre più nettamente circoscritta a tratti specifici della confessione cattolica, quali la credenza nei miracoli, il culto dei santi e la funzione dei sacramenti.

Il fatto che Hegel condivida senza riserve una metodologia storica nell'analisi in

---

38 Scrive Hegel: «In ogni uomo la natura ha messo un germe di quelle pure sensazioni che hanno origine dalla moralità, in ogni uomo ha posto un senso per la moralità, per fini più alti della mera sensibilità» (*WI* p. 89, *SG* p. 125).

39 Si vedano in particolare i *Text* dal 17 al 26 per il primo nucleo cronologico, e i *Text* 32 e 33 (dai quali era estratta la maggior parte dei frammenti riuniti da Nohl per comporre il testo della *Positivität*, in quanto più estesi e articolati) per il secondo nucleo cronologico (*WI* pp. 115-164 e pp. 281-358, *SG* pp. 167-212 e pp. 299-369).

ambito teologico-religioso non è particolarmente impreveduto anche a causa di un secondo aspetto. Egli infatti non solo nei confronti dei contenuti della religione (i dogmi e il culto) nutre un atteggiamento scettico, spontaneamente volto al rigetto dell'autorità in quanto tale e al vaglio critico della comprensione razionale, ma anche verso i testi sacri e le testimonianze scritte della fede. Hegel non considera mai la Scrittura come una fonte di verità rivelata valida di per se stessa, poiché ritiene che la mediazione del destinatario della rivelazione sia fondamentale per la comprensione della rivelazione stessa: non esiste la verità in quanto tale, ma solo in quanto viene compresa, quanto più razionalmente possibile, dagli esseri umani, che a loro volta devono essere adeguatamente educati all'esercizio della ragione che è loro propria. La Scrittura è pertanto considerata niente più che come un «documento storico, indagato con strumenti psicologici, storico-sociali, filosofici, nel quale si possono trovare anticipate quelle verità morali che sono pienamente raggiungibili dalla ragione umana»<sup>40</sup>.

L'approccio storico serve dunque a Hegel innanzitutto per ricollocare su un corretto piano di analisi quei contenuti teologici sui quali, altrimenti, si perderebbe una presa propriamente razionale, che la religione invece presuppone in quanto esperienza umana trasversale a tutti i popoli e olistica dal punto di vista del coinvolgimento dell'individuo. La religione esprimerebbe dunque autocontraddittorietà nel momento in cui pretendesse di rappresentare allo stesso tempo un'esperienza indiscutibilmente fondamentale dell'umanità in quanto tale e una conoscenza interamente sottratta all'attività razionale, cioè appunto uno dei tratti caratteristici dell'umanità.

E tuttavia la rinuncia della ragione ad affrontare i contenuti della teologia ha una conseguenza ben più radicale. Questi ultimi infatti, addensandosi in una dimensione del reale estranea alla ragione, finiscono inevitabilmente per costituire un nucleo di potere e, conseguentemente, per esercitare una forma di dominio – che qui potrebbe essere definito *teoretico* – dell'irrazionale sul razionale. Ciò non significa che la ragione debba e possa comprendere tutto in modo indiscriminato, ma che quando arresta la propria vocazione alla conoscenza di fronte a una sostanza che essa stessa si preclude di indagare, rinuncia anche interamente a se stessa.

La persistenza di elementi puri e acritici, estranei alla presa razionale, oltre a costituire un fattore di opacità inaccettabile rappresenta anche l'occasione con cui quei medesimi

---

40 I. TESTA, 2002, p. 100.

elementi divengono appannaggio di una cerchia ristretta che li amministra e ne impone autoritativamente la gestione sulla moltitudine del popolo, rinsaldando a livello pratico la dimensione di egemonia che già si era venuta a creare a livello teorico e instaurando così una seconda forma di dominio, questa volta *socio-politico*<sup>41</sup>, che Hegel descrive in toni drammatici. Quando infatti «il popolo» si dà «con il suo sentimento in mano a una classe di uomini», «quella dei principi o il clero», allora «sono certe l'oppressione, la violazione, l'avvilimento»; e, prosegue Hegel, «perciò la divisione in classi è già pericolosa per la libertà, poiché vi può essere un “*esprit de corps*” che si pone subito in contrasto con lo spirito del tutto».

Quand'anche al popolo non siano imposti più sacrifici ed espiazioni [...], il tutto non è più una comunità che in comune, cioè con un sentimento unanime, vada dinanzi all'altare dei propri dèi, ma è una turba da cui i capi ottengono a forza santi sentimenti a cui non partecipano.<sup>42</sup>

L'intuizione hegeliana è dunque quella di scorgere l'intrinseca coappartenenza che vige tra la mancata comprensione (ma anche: le diverse forme di comprensione distorta) e il dominio, il che significa in ultima analisi legare inscindibilmente le concezioni gnoseologiche e teoretiche alla “produzione” della realtà. In altri termini, non esistono teorie apolitiche, idee squisitamente speculative, posizioni equivalenti: ogni teoria prevede immanentemente una configurazione pratica coerente con essa. Ipostatizzare diverse istanze o diversi aspetti della realtà rispetto alla possibilità di una loro disamina critico-razionale significa dunque affidarli a poteri preposti al loro governo, creando situazioni concrete di dominio e di ampliamento dell'autorità.

La soluzione a questa *impasse* si trova, come negli scritti risalenti al periodo di Tübingen, nella diffusione e nella radicalizzazione dell'illuminismo, che passa innanzitutto attraverso l'educazione all'esercizio della critica che qui giunge al suo stadio teoricamente più compiuto grazie all'elaborazione concettuale della nozione di *Positivität*, fondamentale

---

41 Hegel spiega così nel *Text 19* il nesso tra le due forme di dominio: «a parte un certo carattere misterioso dell'oggetto della religione, la maggior parte delle religioni soprattutto straniere hanno avuto i loro misteri, segreti o anche universalmente noti, cosicché per poter essere depositari di essi erano necessarie particolari qualità e particolare preparazione, da cui coloro che ne erano in possesso ricevevano un segno di distinzione, e, in quanto più vicini alla santità, si attiravano una parte della venerazione dedicata alla religione» (*WI* p. 124, *SG* p. 177).

42 *WI* p. 125, *SG* pp. 177-178.

poiché da un lato fornisce a Hegel un *modello formale* per riconoscere tutte le forme di dominio dell'extra-razionale sul razionale e per poterle criticare, dall'altro perché dicendo come le cose non devono essere indica anche il *modello normativo* delle corrette e buone forme di relazione in cui non si produce dominio. Ma come si instaura concretamente la positività nel mondo storico, nelle istituzioni sociali, nelle pratiche intersoggettive? Perché gli aspetti positivi, ingessati, eteronomi della realtà non vengono smascherati dai soggetti, prima che possano retroagire su questi ultimi condizionandone irrimediabilmente i comportamenti? Quali ragioni (rigorosamente storiche, contingenti<sup>43</sup>) *hanno impedito secondo Hegel lo sviluppo di istanze da contrapporre efficacemente alla dimensione della Positivität?*

Nell'analisi hegeliana, il concetto di positività trova il suo correlato imprescindibile nel recupero della teoria kantiana dello stato di minorità dell'umanità, o di quello che Hegel chiama «intelletto infantile». Senza un uso limitato della ragione da parte degli individui, non sarebbe quindi possibile l'affermarsi di alcuna forma di positività di contro al loro volere e al loro intendere e, pertanto, qualunque positività può instaurarsi nel mondo solo occupando lo spazio abbandonato dalla ragione. Il progetto hegeliano contro la positività – non diversamente da quello kantiano – si ripropone dunque come fine semplicemente una «maturazione dell'intelletto [*Kultur des Verstands*]»<sup>44</sup>.

La questione dell'*aufgeklärtes Zeitalter* e della formazione di *aufgeklärte Bürger* negli scritti hegeliani è tra le più precoci e viene da subito individuata come elemento di svolta per la definitiva fuoriuscita da un contesto sociale concreto ancora semif feudale, carico di rapporti di potere arcaici. Accenni in tal senso si trovano infatti già nel *Diario* – il *Text 1* delle *Frühe Schriften* – risalente al periodo di Stoccarda, così come nel *Text 4, Sulla religione dei greci e dei romani*, datato da Hegel stesso 10 agosto 1787. Il tema, nel corso degli studi dei dieci anni seguenti, resta presente e fecondo nella produzione hegeliana: si tratta, come già è stato sottolineato, di far sì che la realtà corrisponda al fermento critico che la attraversa, per realizzare l'altezza degli ideali dell'illuminismo programmatico in un illuminamento concreto

---

43 Per Hegel non possono infatti esservi ragioni che sanciscano strutturalmente, e quindi definitivamente, la persistenza del positivo di contro al razionale. La positività, l'irrazionale, l'eteronomo devono essere in linea di principio raggiungibili dal campo di influenza della ragione e pertanto assoggettabili alla sua critica. Lo sottolinea nel *Text 25*: «Per quanto possa circondarsi di autorità, per quanto possano le circostanze essere tanto finemente e artificialmente combinate in un sistema [...], alla fine tuttavia la ragione si avventura a provare da se stessa quella fede, ad attingere da sé i principi della possibilità e della verosimiglianza, non prendendo in considerazione, anzi mettendo da parte, quell'artificioso edificio storico che afferma un primato sulle verità razionali fondato su basi storiche» (*WI* pp. 159-160, *SG* pp. 207-208).

44 *WI* p. 159, *SG* p. 207.

della realtà, secondo la formulazione che Kant ha dato nel celebre scritto sulla definizione dell'*Aufklärung*<sup>45</sup>. Anche Hegel ritiene quindi che una compiuta diffusione dell'illuminismo debba passare attraverso il suo accoglimento da parte della società nella sua interezza (aspetto irrinunciabile per riottenere quel «sentimento unanime» del popolo, invece così carente nell'attualità storica) e tale adempimento diviene possibile grazie al capillare esercizio dell'autonomia della ragione che determina (e, dialetticamente, è determinata da) una fuoriuscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso (*Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit*).

Hegel rileva tuttavia che il soggetto a cui sia imputabile lo stato di *Unmündigkeit* dei più, vada identificato in primo luogo con la struttura delle istituzioni sociali nel loro complesso prima che con una immediata responsabilità individuale dei soggetti, e quindi in ultima analisi che la responsabilità dell'esistenza di elementi ipostatizzati sia da rintracciare nella costituzione stessa di una società suddivisa per ceti, che inevitabilmente producono uno squilibrio nella diffusione dell'illuminismo. Com'è evidente, i gruppi aristocratici, essendo sottoposti in misura minore alla pressione delle esigenze materiali, avranno un accesso più libero al sapere teorico, che a propria volta fornirà un indubbio vantaggio al fine di riprodurre il divario sociale e mantenere così i privilegi acquisiti. Coloro che appartengono ai ceti popolari, invece, schiacciati sulla materialità delle problematiche quotidiane avranno ben poche occasioni di esercitare quella ragione critica che comunque è loro propria. È importante notare quindi che è l'assetto stesso della società civile (disunito, disomogeneo, conflittuale) a costituire l'imprescindibile terreno su cui si innestano e crescono l'intelletto infantile e le istituzioni positive.

In secondo luogo, però, Hegel adduce anche una responsabilità individuale dei soggetti nel mancato sviluppo dell'intelletto, che consiste nell'abitudine del popolo di «credere a quello che gli è stato raccontato sin dalla giovinezza, a non cadere mai in dubbi», poiché «credere in ciò che ci dicono coloro che hanno la nostra fiducia o dallo stato sono stati privilegiati a che si creda loro, è una cosa infinitamente più comoda che abituarsi a riflettere»<sup>46</sup>. Ma, oltre alla pigrizia intellettuale, gioca un ruolo importante anche l'elemento altrettanto particolaristico della soddisfazione dei bisogni umani, ad esempio per quanto

---

45 I. KANT, 1784, in particolare sulla distinzione tra *Zeitalter der Aufklärung* e *aufgeklärtes Zeitalter* (versione online, p. 9). Per un'agile e completa analisi che contestualizzi le maggiori questioni legate all'illuminismo si veda W. SCHNEIDERS, 1997.

46 *WI* p. 159, *SG* p. 207.

concerne la diffusione di quella che Hegel nel periodo di Bern considera la religione positiva per eccellenza: il cristianesimo. Sottolinea infatti che la buona riuscita ecumenica di quest'ultimo sia imputabile al fatto che «nessuna religione come questa è tanto conforme ai bisogni dell'umanità, poiché essa ha risposto a quei problemi della ragione pratica che questa non potrebbe risolvere da sé»<sup>47</sup>.

L'istituirsi della sfera della *Positivität* può dunque verificarsi grazie all'integrazione di cause sociali con motivazioni individuali che si dimostrino – entrambe – irrazionali e disgregate dal contesto. La positività, infatti, si instaura sempre laddove permangono tratti di irrazionalità, la quale non riguarda quindi solo gli individui e gli atteggiamenti individuali che sfuggono alla ragione (i sentimenti, i comportamenti impulsivi, le abitudini), ma anche le società e i contesti caratterizzati in modo socialmente irrazionale: il dominio, l'autoritarismo, la schiavitù. Hegel, insomma, considera le società moderne con le loro istituzioni sociali come costellazioni dialettiche che contengono immanentemente già in se stesse gli strumenti per la propria (auto)critica, per la propria trasformazione in chiave razionale. Esse infatti esprimono da un lato l'anelito illuminista, rivoluzionario, liberale, e dall'altro il retaggio della tradizione, l'attaccamento all'autorità, la minorità dell'intelletto: lo spirito del tempo presente non riesce a esprimersi interamente nelle società a causa della stratificazione dei tempi passati che permane dialetticamente in esse. La dimensione sociale costituisce quindi il terreno di scontro in cui si manifesta la dialettica dello sviluppo storico (dello Spirito, dirà il filosofo successivamente).

È interessante notare come, durante la fase bernese, Hegel percepisca la persistenza di elementi storicamente contrastanti (reciprocamente contraddittori) nella stessa epoca in chiave esclusivamente critico-negativa, come un aspetto distorto della realtà non solo criticabile ma anche correggibile, al fine di promuovere un vero sviluppo della ragione. Qui, insomma, secondo Hegel prodotti storici ascrivibili a epoche differenti si determinano come reciprocamente estranei e una tale *determinazione* costituisce una immediata e inequivocabile *negazione* dell'uno nei confronti dell'altro, secondo il modo hegeliano di intendere l'«*omnis determinatio est negatio*» di Spinoza (alquanto lontano, a dire il vero, dall'accezione spinoziana<sup>48</sup>). Negazione, in questa fase, non significa ancora relazione. Sicché Hegel procede

---

47 *WI* p. 285, *SG* p. 304.

48 Sulla differenza con cui i due filosofi intendono il principio e sul caso dell'«interpretative puzzle» hegeliano: R.A. STERN, 2016. Per una trattazione generale dell'influenza di Spinoza sull'idealismo tedesco vedere E. FÖRSTER – Y.Y. MELAMED, 2012.

oltre la mera constatazione della *Positivität*, poiché una siffatta constatazione implica che la positività debba essere eliminata; infatti, positività e irrazionalità sono elementi contro cui egli stesso, almeno in questa prima fase della sua riflessione, teorizza apertamente una critica necessaria e radicale, configurando quindi gli elementi fondamentali di quella che, oltre un secolo dopo, sarà definita come “teoria critica della società”<sup>49</sup>.

Ma torniamo al concetto di *Positivität*. Tramite esso, Hegel può individuare e definire *formalmente* tutte quelle costellazioni di potere che, in quanto positive, autodenunciano la propria irrazionalità: ossia la propria immotivata pretesa all’autoconservazione. Ciò che si dimostra irrazionale è già stato sconfitto dallo *Zeitalter der Aufklärung* e la scomparsa dalla scena storica è il suo inevitabile destino (*Schicksal*). Il concetto di *Positivität* diviene così anche *normativo*, poiché indica, *ex negativo*, la corretta conformazione delle istituzioni sociali dell’età dei lumi: è razionale tutto ciò che ha la propria giustificazione non in altro (nella persistenza di una tradizione, nel prestigio di un ruolo sociale, nell’autorità di un’istituzione), ma in se stesso<sup>50</sup>.

In questo contesto, anche la religione come istituzione positiva è giudicata da Hegel alla stregua di uno strumento tra gli altri posto al servizio del potere. Scrive infatti nel *Text 19*, collocabile nel primo periodo bernese (tra l’inverno 1793/94 e la primavera 1794), che «le costituzioni statali, le legislazioni e le religioni dei popoli portano a lungo in sé le radici del loro originario spirito infantile», anche se «per quel che riguarda la costituzione statale e la legislazione, i popoli sentirono ben presto che si era abusato della loro fiducia infantile e limitarono con leggi determinate la cattiva o buona volontà dei loro potenti. Nelle religioni lo

---

49 È questione indiscussa il fatto che la filosofia hegeliana, con quella marxiana, sia da collocarsi all’origine del fenomeno che va sotto il nome di “teoria sociale critica” (H. MARCUSE, 1941). È altrettanto fuori discussione però il fatto che i critici francofortesi non esitino a prendere le distanze da Hegel su diversi punti del suo pensiero, dalla teleologia oggettiva della storia alla coincidenza di reale e razionale; un elemento di continuità può essere trovato nella tesi generale, ampiamente condivisa nella tradizione della teoria critica, secondo cui le patologie delle società siano imputabili a una razionalità deficitaria (sottolineato, ad esempio, da A. HONNETH, 2007). Tuttavia, per quel che riguarda quali elementi della moderna teoria sociale siano da collocare in linea di continuità e quali in opposizione rispetto a Hegel, il dibattito è aperto, data anche l’estrema varietà di posizioni che la critica sociale francofortese ha offerto e continua a offrire e la conseguente difficoltà di definire un paradigma di confronto valido una volta per tutte. Per un riferimento bibliografico che contestualizzi la *kritische Theorie*, anche in relazione alle sue origini hegeliane, si vedano i recenti A. DEMIROVIC, 2003; E. DONAGGIO, 2005; R. FORST – M. HARTMANN – R. JAEGGI – M. SAAR, 2009; R. JAEGGI – T. WESCHE, 2009.

50 Il che ricorda le parole che Hegel utilizzerà alcuni anni dopo nella *Fenomenologia dello Spirito* per segnare il punto di passaggio tra pura intellesione e illuminismo: «questa pura intellesione è dunque lo spirito che a ogni coscienza grida: siate per voi stessi ciò che voi tutti siete in voi stessi, siate razionali» (*W9* p. 292, *Fen II* p. 86).

spirito infantile si è conservato più a lungo ed esse ne portano sempre tracce in sé». Prosegue poi sottolineando come «questo senso infantile nella religione guarda a Dio come a un potente signore», al quale «l'immaginazione infantile attribuisce qualità e rapporti propri della vita umana»<sup>51</sup>. Le religioni, promuovendo rappresentazioni semplicistiche e naturalizzate del divino, salvaguardano quindi quello «stato di minorità», o «intelletto infantile», che mantiene il popolo ineluttabilmente soggiogato, e si rivelano quindi come istituzioni utili al dominio. Anch'esse sono quindi attraversate da quella «dialettica di ragione e positività»<sup>52</sup> che Hegel rinviene in tutte le istituzioni sociali e nella società nel suo complesso. Spiega infatti:

Questo senso infantile ha dato origine alle istituzioni, alle usanze e alle rappresentazioni religiose, che alla ragione appaiono spesso bizzarre e ridicole, spesso degne di disprezzo; soprattutto quando essa vede che i cuori buoni degli uomini ne appaiono ingannati, per sete di potere, sempre indegnamente.<sup>53</sup>

Hegel ritorna quindi ancora una volta sul valore della ragione per smascherare e prendere definitivamente le distanze dall'irragionevolezza delle istituzioni, delle usanze e delle rappresentazioni «bizzarre e ridicole» (che consistono in, specifica con una nota a margine del manoscritto, «sacrifici, preghiere, espiazioni»)<sup>54</sup>. Anche il cristianesimo non

---

51 *WI* p. 123, *SG* pp. 175-176.

52 I. TESTA, 2002, in particolare il capitolo «Dialettica di ragione e positività. Hegel a Berna» (pp. 95-140).

53 *WI* p. 124, *SG* p. 176.

54 La necessità di una diffusione dell'illuminismo, che coinvolga il corpo sociale nella sua interezza, è avvertita da Hegel sin dalla primissima giovinezza e, sebbene nel corso della sua formazione intellettuale questa tematica conosca vari stadi di sviluppo, resta in linea di principio riconducibile al medesimo problema – fondamentale almeno sino al periodo di Francoforte – di contrastare il carattere ancora deficitario della «ragione realizzata» nello *Zeitalter der Aufklärung*. Anche quella che Hegel chiama *Volksreligion*, idea probabilmente tratta dalla lettura di Rousseau (D. HENRICH, 2003, p. 303), può essere interpretata come un veicolo per accelerare la diffusione dell'illuminismo tra il popolo, attraverso il passaggio della condizione di quest'ultimo da un'ignorante sudditanza religiosa a una piena conoscenza del divino. Sebbene essa costituisca una prima formulazione del problema (se ne trova infatti una prima menzione già nel *Text 4* del 1787), il carattere per lo più frammentario dei primissimi scritti hegeliani lascia dei dubbi sul fatto che la promozione di una *Volksreligion* abbia costituito un vero e proprio progetto speculativo per il giovane studente di Tübingen. Le considerazioni hegeliane sulla necessità di una religione popolare andrebbero piuttosto connesse a quanto il filosofo esprime in merito alla differenza tra l'illuminamento dei gruppi sociali colti e quello del popolo (punto sottolineato anche da I. TESTA, 2002, p. 31) e considerate quindi come un'anticipazione delle questioni del periodo bernese (e, d'altra parte, è proprio in relazione alla *Volksreligion* che viene considerata per la prima volta quella dimensione civica che tornerà nello Hegel maturo come tematizzazione dei rapporti etici e dello spirito oggettivo). In questo senso, la *Volksreligion* qui non è stata trattata come un tema autonomo perché, a ragione, può essere considerata come un momento del più ampio progetto di diffusione dell'illuminismo caro al giovane Hegel. Comunque, per un approfondimento del tema della religione popolare come vera e propria fase del pensiero teologico di Hegel si veda J. YERKES, 1983, specialmente pp. 7-50.

sfugge alla dialettica cui sono soggette le religioni in quanto istituzioni sociali, anzi esso si rivela come la religione positiva per definizione, poiché ha sacrificato il rapporto vivo e diretto con la comunità del popolo all'istituzione del proprio privilegio, della propria fortuna secolare e del proprio potere. Ma Hegel come definisce una religione positiva? Lo spiega nell'*incipit* del *Text 33*, databile ai primi mesi del 1796, quindi sul finire del periodo bernese:

Una fede positiva è quel sistema di principi religiosi, che per noi deve avere verità perché ci è imposto da un'autorità a cui non possiamo ricusare di sottoporre la nostra fede. In questo concetto di fede positiva ci si presenta innanzitutto un sistema di principi religiosi o di verità che devono essere considerate tali indipendentemente dal nostro giudizio, e che, anche se non sono state mai riconosciute da nessun uomo, mai da nessuno ritenute come vere, rimangono tuttavia verità, per cui esse sono abitualmente chiamate verità oggettive.<sup>55</sup>

Il cristianesimo, invece che promuovere istituzioni liberamente accettate dal popolo, nelle quali quest'ultimo fosse poi coinvolto emotivamente nella professione della fede e razionalmente nella comprensione del divino, ha storicamente costruito apparati di dominio, cui fanno seguito meri rapporti di potere. Hegel lo mette a confronto con il modello dell'eticità classica, in cui riconosce una giusta forma di integrazione sociale consentita dalla religione pagana, che appaia una forte impronta pubblica a un esiguo controllo sulla vita dei singoli, consentendo così un ampio sviluppo delle libertà civili; dal paragone emergono, ancor più chiaramente, corruzione e decadenza della religione cristiana, che storicamente ha demolito l'interesse e la cura per la *res publica* concentrando la propria attenzione, tramite la dottrina escatologica, sul controllo della dimensione individuale: tanto quella corporea quanto quella interiore. Il cristianesimo, questo il giudizio hegeliano, ha pertanto prodotto una vera e propria *estraneazione* dell'uomo, che si è ritrovato spogliato dell'autonomia e della libertà di cui godeva grazie al precedente coinvolgimento nella dimensione pubblica.

La disamina hegeliana potrebbe suonare alquanto strana se messa in relazione ad altri aspetti trattati nel nucleo speculativo centrale di quella che fu pubblicata come *Positivität der christlichen Religion*, quando cioè il filosofo passa in rassegna, senza risparmiare critiche, religioni a suo avviso ben più positive del cristianesimo, ebraismo *in primis*. Hegel sottolinea infatti come, pur essendo caduto anch'esso nella positività, il cristianesimo resti comunque la

---

55 *WI* p. 352, *SG* p. 364.

più razionale delle religioni. Non va nemmeno dimenticato che proprio nel pieno del periodo bernese, ossia dalla primavera all'estate del 1795, scrisse *Das Leben Jesu*<sup>56</sup>, un testo fortemente illuminista e dal marcato impianto kantiano, com'è immediatamente evidente dalle battute iniziali:

La ragion pura, che non tollera alcun limite, è la divinità stessa. Secondo la ragione, quindi, è ordinato il piano del mondo in generale; è la ragione che insegna all'uomo a conoscere la sua destinazione, l'incondizionato fine della sua vita. Spesso, invero, essa fu oscurata, tuttavia non fu mai del tutto spenta; anche nelle tenebre se n'è conservato un debole barlume.<sup>57</sup>

In questo testo, Cristo rappresenta la voce razionale del cristianesimo che, nel momento dell'emancipazione dalla religione ebraica, ne critica la positività della fede e della tradizione. Ai caratteri autoritari e illiberali che contraddistinguono non solo le tradizioni rituali, ma anche le modalità del culto, praticato tramite l'adorazione dei "segni esterni", e la stessa appartenenza al popolo ebraico, stabilita tramite il nazionalismo del sangue, il Cristo hegeliano risponde con una religione della libertà e dell'apertura ecumenico-universalistica.

La distanza dalla definizione del cristianesimo come religione positiva non potrebbe essere più radicale. Dunque come si conciliano i due opposti punti di vista di Hegel sulla medesima religione, per giunta rilevabili a partire da testi la cui stesura è avvenuta a pochi mesi di distanza l'uno dall'altro?

Qui Hegel introduce, implicitamente, la stessa duplicità di piani che Kant aveva tematizzato nel suo *Was ist Aufklärung?*, distinguendo tra un ordine ideale e un ordine reale della questione. Il nucleo veritativo del cristianesimo, infatti, espresso nell'originario messaggio di Cristo, è secondo Hegel completamente razionale: all'atto del suo avvento sulla scena storica il cristianesimo esprime un messaggio di libertà, di autonomia e di universalismo e in questo senso esso è interamente e compiutamente moderno poiché rappresenta il primo, fondamentale evento della storia intesa come razionalizzazione (a cui faranno seguito, nella stessa linea interpretativa, la riforma protestante e la rivoluzione

---

56 Il *Text 31* (*WI* pp. 207-278, *SG* pp. 241-299), del quale qui non ci occuperemo nel dettaglio poiché ribadisce l'importanza che Hegel attribuisce alla ragione come istanza critica della positività, nonché il carattere dialettico proprio anche della religione cristiana nell'accostamento di elementi positivi e di elementi razionali, aspetti che sono già stati messi in luce in precedenza come caratteristici del periodo bernese.

57 *WI* p. 207, *SG* p. 241.

francese). La realizzazione storica del cristianesimo, tuttavia, non attualizza questo ideale, che diviene sempre più simile a un'astratta prescrizione mentre crescono l'istituzionalizzazione della Chiesa e le sue pratiche di potere. Il problema è quindi quello di una razionalità di cui, in linea di principio, farebbe costitutivamente parte la dimensione pratica e partecipativa della libertà di individui autonomi, che tuttavia non solo non trova realizzazione storica, ma che viene ostacolata da quello stesso fenomeno (il cristianesimo, per l'appunto) che avrebbe dovuto garantirne la diffusione. È quindi questo fallimento nella storia che porta Hegel, grazie all'elaborazione del concetto di "positività" nella sua doppia valenza, alla critica della religione cristiana e alla teorizzazione di una dialettica immanente alla sua stessa costituzione sostanziale.

L'incapacità di sollecitare sentimenti politici di partecipazione e di farsi promotore di una dimensione etica di condivisione tra i credenti – in altri termini: l'inadeguatezza del cristianesimo nel costituire una dimensione sociale integra, universale e cosmopolita – hanno condotto Hegel sulla strada della sua critica. Rovesciandosi in una funzione del dominio, il cristianesimo ha dimostrato la propria mancanza a essere il veicolo della ragione; e tuttavia, parafrasando Adorno, si potrebbe dire che la critica che esso ha condotto contro la positività, pur avendo il carattere ineliminabile dell'ipocrisia e dell'apparenza, «parla anche per la verità» e, di fronte alla menzogna del mondo positivo, «diventa un correttivo la menzogna che la denuncia»<sup>58</sup>. L'impulso razionale apparso per la prima volta con la religione cristiana delle origini continua quindi a mantenersi valido, tanto più che, rovesciandosi in positività, ha mancato la propria piena realizzazione.

### 3. "Entzweiung" e "Versöhnung": *l'ideale francofortese della conciliazione*

La tematizzazione della positività del cristianesimo, maturata durante il soggiorno a Bern, consente a Hegel di avere uno sguardo più lucido e teoreticamente giustificato nell'interpretazione di questo fenomeno religioso. Soprattutto, costituendo una critica determinata, quella tematizzazione facilita un'operazione – che potremmo definire di contestualizzazione – del cristianesimo come fatto storico, sottolineandone da un lato gli

---

58 TH.W. ADORNO, 1951, tr. it. p. 41.

effetti sociali e politici e dall'altro i caratteri che condivide con tutti gli altri avvenimenti storici. Hegel passa così dalla prima fase del periodo bernese, caratterizzata da un generale sentimento di avversione nei confronti del cristianesimo come religione istituzionale distante dalla comunità, alla quale contrappone l'idea di una «religione civile» (*Volksreligion*) capace di coinvolgere pienamente i credenti, a una fase successiva in cui l'indagine genealogica sul cristianesimo apre sì lo spazio per la sua critica puntuale (contro la positività), ma impone anche la necessità di un suo generale ripensamento. Grazie al metodo storico infatti Hegel può penetrare più a fondo nella disamina del suo bersaglio polemico, scoprendo come immanente allo sviluppo storico della religione cristiana un inaspettato intreccio di positività e ragione. Se infatti essa appare sulla scena storica come reazione della ragione contro la positività ebraica, finisce poi per essere assorbita in quella stessa positività.

Questo nuovo elemento, che costituisce una vera e propria dialettica anche se Hegel non ne scrive ancora in questi termini, gli rende impossibile insistere sulla tesi della diffusione dell'illuminamento per risolvere le problematiche sociali e ricompattare la società civile, tesi alla quale aveva iniziato a dedicare i propri interessi quasi dieci anni prima. È infatti evidente che una ragione che si rovescia in positività costituisce essa stessa un aspetto del problema, più che la soluzione deputata a risolverlo, e pertanto non sarà più possibile pensare come sufficiente la diffusione della razionalità in quanto tale per la costruzione di contesti pratici immuni dal potere e dall'autorità. La conseguenza più rilevante di tutto ciò non riguarda, almeno nell'immediato, la proposta hegeliana di istanze alternative in sostituzione dell'«illuminamento dell'uomo comune», ma un ripensamento generale della questione che avrà due esiti fondamentali: la definitiva presa di distanza dall'idea kantiana di ragion pratica (a) e la tematizzazione della *Versöhnung* nei termini di una *Vereinigung* degli opposti<sup>59</sup>(b).

(a). I testi hegeliani collocabili tra la fine del 1795 e l'inizio del 1796 si occupano di religione esattamente come quelli del periodo precedente, ma con un tono alquanto diverso. L'approccio storico applicato alla religione cristiana ha infatti messo in crisi l'interpretazione

---

59 La questione della unificazione/conciliazione degli opposti, di importanza capitale per la filosofia hegeliana, viene elaborata esplicitamente per la prima volta in pieno periodo francofortese. Di essa ci sono tracce negli scritti del biennio 1795/1796, in relazione agli esiti dell'analisi storica del cristianesimo, e cenni più confusi risalenti al primo periodo bernese, ma in tutti questi casi essa si determina nel senso di un ricompattamento del corpo sociale e rappresenta di fatto una delle conseguenze sociali della diffusione dell'illuminismo, vero e proprio intento filosofico e programmatico del giovane Hegel. È quindi solo a partire da Francoforte che la unificazione/conciliazione inizia a designare uno dei concetti centrali dell'impianto metafisico hegeliano basato sulla dialettica dello spirito. Tra coloro che hanno interpretato l'intera filosofia hegeliana sulla base del concetto di conciliazione: G. ROHRMOSER, 1961; P. CODA, 1987; M. HARDIMON, 1994.

che Hegel dava della contemporaneità, con le sue problematiche e le relative soluzioni, poiché nella dialettica storica la razionalità è apparsa indistinguibile dalla positività e si è rivelata così non solo come la funzione del rischiaramento, ma anche come la funzione del dominio. Questa variazione conduce Hegel a un esame della razionalità, che si concretizza in una critica alla forma di ragione che meglio ha potuto conoscere e approfondire: la ragion pratica kantiana. Se la ragione ha dimostrato di non essere razionale una volta per tutte, allora anche la ragion pratica di Kant non è garanzia, in quanto tale, di una negazione sistematica del positivo. E anzi, secondo questa nuova interpretazione hegeliana, è proprio il cuore della teoria della moralità a manifestare l'insufficienza della ragione. Sicché il ricorso all'elemento universale della legge morale, che toglie «la signoria [Beherrschung]»<sup>60</sup> della particolarità e della molteplicità proprie degli impulsi sensibili, non produce un'autentica conciliazione – quella che Hegel chiama «l'unità pratica» della ragione<sup>61</sup> – ma il suo contrario, ossia una riproduzione della *Zerrissenheit* dell'agire particolaristico. Ciò accade perché, secondo Hegel, la mossa della ragion pratica kantiana è quella di negare risolutamente il proprio opposto in quanto tale dimostrando però in questo modo una radicale unilateralità: essa, infatti, «annulla l'oggetto ed è del tutto soggettiva»<sup>62</sup>. Hegel chiarisce la sua interpretazione di questa dinamica con un passo di sapore fichtiano.

Che cos'è il concetto di moralità? I concetti morali non hanno oggetti nello stesso senso dei concetti teoretici; per i primi l'oggetto è sempre l'io, per i secondi l'oggetto è il non-io. L'oggetto del concetto morale è una certa determinazione dell'io che, per divenire un concetto, per essere conosciuta e divenire un oggetto, viene opposta all'io altrimenti determinato, viene considerata come un accidente dell'io, restando esclusa dalla determinazione dell'io che ora conosce.<sup>63</sup>

In questa dinamica oppositiva di io e non-io, che Hegel inizia a tradurre nei termini di una dialettica di soggettivo e di oggettivo, la ragion pratica di Kant è completamente sbilanciata sul primo elemento, sull'«estrema soggettività», definita nel *Text 41* come «il temere gli oggetti, il fuggire dinanzi a essi, l'aver paura dell'unione con essi»<sup>64</sup>.

---

60 *W2* p. 246, *SG* p. 557.

61 *W2* p. 5, *SG* p. 431.

62 *W2* p. 9, *SG* p. 433.

63 *W2* pp. 5-6, *SG* p. 431.

64 *W2* p. 8, *SG* p. 433.

La predilezione per l'elemento soggettivo non sarebbe tuttavia, in linea di principio, incompatibile con una posizione teorica autenticamente razionalistica, anzi potrebbe convenientemente dimostrare il potere di una ragione capace sia di sottrarsi all'intreccio con la positività (che già Hegel aveva criticato a Bern) sia di risolvere la sussistenza dei dati oggettivi e positivi entro il fluire del movimento della ragione. Dunque per quale motivo Hegel ritiene, al contrario, che questa attestazione sulla soggettività sia da considerare come un'ulteriore manifestazione del deficit della ragione e quindi come una riprova della sua inefficienza?

La risposta si trova in un gruppo di scritti stesi nel 1798, nel pieno del periodo francofortese, che mostrano tuttavia una chiara continuità con frammenti e abbozzi precedenti databili tra il 1796 e il 1797, tanto che l'insieme di questi proprio in ragione dell'omogeneità tematica fu fatto confluire in un unico testo, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, nella prima pubblicazione degli scritti del giovane Hegel. Qui, e in particolare in quello che nell'edizione critica appare come *Text 52*, si torna sul coinvolgimento kantiano nel groviglio di razionalità e positività, mostrando perché la moralità della ragion pratica non può rappresentare una fuoriuscita da quella logica dialettica.

La ragione pratica di Kant è la facoltà dell'universalità, cioè la facoltà di escludere il particolare; quel che la muove è il sospetto nei confronti dell'inclinazione che, nel timore, essa assoggetta ed esclude: una disorganizzazione, un'esclusione di ciò che non è stato ancora unificato; ma l'escluso non è tolto, anzi è un separato ancora sussistente. L'imperativo è bensì soggettivo, legge dell'uomo ma una legge che contraddice alle altre cose che sono presenti nell'uomo, una legge che signoreggia.<sup>65</sup>

L'insufficienza della ragione rilevata da Hegel non è quindi attribuibile all'assolutizzazione del soggettivo in quanto tale. Il punto problematico consiste invece nel fatto che Kant non resta fedele al progetto di costituire una sfera della moralità autenticamente unificante, in cui tutti i differenti aspetti del vivere umano nella prassi siano conciliati. Hegel infatti spiega che «moralità è, secondo Kant, l'assoggettamento del particolare all'universale, la vittoria dell'universale sul singolare a lui contrapposto»<sup>66</sup>; sebbene il carattere direttivo sia

---

65 *W2* p. 118, *SG* p. 499.

66 *W2* pp. 115-116, *SG* p. 497.

imprescindibile per la legge morale, tanto che «moralità è commisurazione, unificazione [*Vereinigung*] del vivere con la legge»<sup>67</sup>, il problema consiste nel fatto che «questa legge non è la legge della vita ma è un qualcosa di estraneo a essa». Pertanto la ragion pratica determina una situazione completamente rovesciata rispetto alle sue intenzioni dichiarate: la moralità della conciliazione degli impulsi si rivela come un contesto in cui «la separazione è massima» e la sovranità soggettiva della ragion pratica si risolve in una legge estranea alla vita del soggetto, cioè in «oggettività»<sup>68</sup>. Daccapo quindi, la ragione dimostra di essere dialetticamente avvinta al proprio opposto.

A partire da queste considerazioni, nel *Text 54* Hegel sviluppa un'ulteriore critica della ragione pratica, concentrandosi questa volta sul concetto di autonomia a cui Kant l'aveva legata. Qui Hegel sembra intenzionato a prendere le distanze dal concetto stesso di legge come immancabile fonte di scissioni, sia che si tratti di leggi civili, sia che si tratti di leggi morali<sup>69</sup>; tuttavia, a un'attenta lettura dei frammenti, emerge come anche queste considerazioni polemiche possano essere ricondotte alla più generale messa in discussione di tutte quelle istituzioni che presentano un aspetto positivo. Scrive infatti Hegel:

se pure da una parte ogni dovere, ogni comando si annunzia come qualcosa di estraneo, dall'altra parte come concetto (universalità) esso è un soggettivo, così che, come prodotto di una facoltà umana, della facoltà dell'universalità, della ragione, perde la sua oggettività, la sua positività, l'eteronomia e l'oggetto del comando si manifesta come fondato su un'autonomia del volere umano. Attraverso questa via però la positività è eliminata solo in parte.<sup>70</sup>

Sembra quindi che la legge, il comando, le massime morali non siano altro che forme diversificate assunte dalla positività e accomunabili in base al fatto di imporre un “dover-essere” all’“essere”, che rende coloro che vi ubbidiscono tutti ugualmente sottomessi a un

---

67 *W2* p. 117, *SG* p. 498.

68 *Ibid.*

69 Va comunque sottolineato che questa presa di distanza dal concetto di legge, che si rivela sempre come autocontraddittorio, va limitata al contesto della critica contro Kant, alla quale risulta funzionale, poiché dal punto di vista della filosofia politica per Hegel resterà sempre imprescindibile il riferimento alla legislazione scritta come forma reale di limitazione del potere, che si tratti di quello statale nei confronti dei cittadini o di quello delle parti della società civile l'una sull'altra. Quindi la discussione della forma ipostatizzata della legge che troviamo in queste pagine va intesa come un rafforzamento della critica teoretica del concetto di *Positivität*, e non come una critica politica della legge in quanto tale. Sulla centralità che Hegel attribuisce alla regolamentazione del potere tramite la legge tra gli altri si vedano D. LOSURDO, 1992; I. TESTA, 2002, in particolare pp. 182-184; W. CONKLIN, 2008; G. DUSO, 2013.

70 *W2* p. 152, *SG* p. 522.

principio eteronomo: si potrà al massimo distinguere tra colui che ha il suo «signore fuori di sé» e colui che invece «lo porta in sé, pur essendone sempre schiavo. Per il particolare [...] l'universale è sempre e necessariamente elemento esterno e oggettivo»<sup>71</sup>. In altri termini, non è sufficiente che la legge divenga interiore perché perda il suo carattere positivo e per assicurarsi di agire secondo il principio di autonomia, poiché l'autorità del comando può assumere la forma di uno *Selbstzwang* altrettanto positivo ed estraniante di una norma coercitivamente imposta da fuori, come a giudizio di Hegel effettivamente avviene nella moralità kantiana.

Entrambi i livelli della critica, che considerano rispettivamente la razionalità morale dal punto di vista del binomio particolare/universale e di quello autonomia/eteronomia, rivelano quindi quello che ad avviso di Hegel è il punto debole della ragione pratica kantiana: la riproduzione delle istanze su cui avrebbe dovuto portare il suo rischiaramento. Riassumendo l'esame hegeliano, si può dire che la ragione kantiana come universalità della legge riproduce la particolarità degli impulsi e quindi una *Entzweiung* interna all'uomo, mentre come autonomia della volontà riproduce l'eteronomia e quindi una *absolute Zerrissenheit*. In entrambi i casi, il risultato è quello di una vera e propria *Dialektik der Aufklärung* e della conseguente necessità di pensare una forma superiore di razionalità.

(b.) La critica alla ragione pratica kantiana, che cronologicamente si colloca negli scritti di Hegel tra la fine del periodo bernese e l'inizio di quello francofortese, apre quindi la strada a una rimodulazione delle tematiche sin qui affrontate, cercando di procedere oltre gli esiti sconcertanti che quella stessa critica ha prodotto in merito al progetto di risolvere le questioni sollevate dall'illuminismo, inteso come ideale, per mezzo della traduzione in prassi dell'illuminismo stesso. Hegel tuttavia non intende disfarsi interamente dei risultati della sua indagine critica per proporre correttivi al dominio radicalmente alternativi, o addirittura irrazionalistici. Piuttosto il concetto di *Positivität* – con cui ha strutturato tutte le sue analisi critiche – nella sua valenza normativa gli è utile per ricavare una forma più adeguata di conciliazione (rispetto a quanto proponeva la razionalità kantiana) a partire però dal medesimo materiale speculativo che ha potuto raccogliere nei suoi soggiorni a Tübingen e a Bern. Restano quindi fondamentali, per la rielaborazione francofortese che si appresta ad affrontare, tutti i temi di cui già si era occupato in precedenza.

---

71 *W2* p. 152, *SG* p. 522.

Negli scritti di Francoforte sono infatti abbondantemente presenti, come sempre d'altra parte, le riflessioni sulla religione di cui si continuano ad esaminare gli aspetti positivi, ora soprattutto in relazione alla legge<sup>72</sup>, nonché ulteriori approfondimenti sui temi del dominio, dell'eteronomia e della positività. I rovesciamenti dialettici della ragione di cui Hegel si è occupato tra periodo bernese e francofortese non si traducono solo in un accantonamento della questione dell'espansione di una "ragione popolare" (e quindi anche della *Volksreligion*) e del programma di una radicalizzazione dell'illuminismo (altro importante nucleo tematico presente sin dal *Diario*), ma subiscono una trasposizione sul piano metodologico dell'indagine. Le dinamiche di rovesciamento che ha assimilato dallo studio dell'illuminismo e della filosofia morale kantiana insegnano a Hegel che la realtà è una composizione di parti in movimento, che il giovane filosofo inizia a leggere sistematicamente secondo la mediazione di coppie di opposti: sono ricorrenti i binomi di libertà e positività, particolare e universale, soggetto e oggetto. Se in precedenza la *Entzweiung* era percepita come spaccatura dell'integrità sociale, ora inizia a costituire uno strumento categoriale tramite il quale Hegel legge tutta la realtà.

Non bisogna però dimenticare che il *focus* della sua ricerca è il reperimento di una ragione superiore rispetto a quella soggettivistica e carica di scissioni della modernità; perciò l'ideale di una ragione unificante, di un'autentica *Versöhnung*, si sviluppa unitamente a quello di una riconsiderazione della *Entzweiung* in chiave non esclusivamente critico-negativa, ma considerata sotto forma di opposizioni dualistiche. Se precedentemente la scissione costituiva il segno più evidente della malattia della modernità entro un contesto sociale patologico bisognoso di cure, lentamente inizia a rappresentare un aspetto sotto cui si manifesta l'essere moderno (un aspetto che il filosofo, successivamente, chiamerà "apparenza", *Erscheinung*). Scrive ad esempio Hegel già nel 1796:

Se il soggetto conserva la forma di soggetto e l'oggetto quella di oggetto, e la natura è sempre natura non si ha alcuna unificazione: il soggetto, la libera essenza, è l'onnipotente, mentre l'oggetto, la natura, è il dominato.<sup>73</sup>

---

72 Si veda ad esempio il *Text 44*, considerato un abbozzo dello *Spirito del cristianesimo*, in cui si tratta diffusamente del rapporto tra religione e legge che sarebbe tipico dell'ebraismo. Sul rapporto di Hegel con l'ebraismo: P.L. ROSE, 1990, cap. 7; T. SLOOTWEG, 2012.

73 *W2* p. 9, *SG* p. 434.

In questa situazione di separazione si produce una radicalizzazione dell'opposizione, che Hegel cerca di conciliare con un'istanza razionale *superiore* che consenta una *Vereinigung* tra le parti. Ma superiore rispetto a cosa? Evidentemente essa dovrà riuscire laddove la ragione illuministico-kantiana ha fallito, ma come offrire un tale tipo di garanzia in modo aprioristico? Anche la razionalità dell'illuminismo si riproponeva esplicitamente di rischiarare e riunificare le componenti disgregate della società dei tempi moderni, senza tuttavia riuscirvi a causa di una dialettica immanente e sconosciuta a lei stessa. Ma quest'esito era evitabile? Il deficit razionale della ragione rappresenta un limite contingente dovuto alla peculiarità della condizione storica oppure un limite strutturale, un destino (*Schicksal*)? E i rovesciamenti dialettici costituiscono una necessità (*Not*) per la ragione, ed eventualmente anche per qualsiasi altra istanza finita, soggettivisticamente determinata?

Queste domande delineano lo sfondo entro il quale Hegel organizzerà la propria riflessione degli anni successivi<sup>74</sup>. Non troverà nell'immediato risposte determinate e definitive, ma a partire dal 1797 inizia a interrogarsi costantemente sulla questione del destino (inteso come destino di positività) della ragione, del cristianesimo, dell'illuminismo, considerandolo come un fondamentale nodo problematico in relazione alla possibilità del reperimento di un'istanza autenticamente razionale che concili l'uomo con il «mondo esterno»<sup>75</sup>. Hegel, in sostanza, cerca di mediare l'ideale di una razionalità superiore – intesa come superamento della reciproca estraneità delle parti e quindi come togliimento della positività – proprio con il destino di positività a cui tutto sembra sottostare.

Una delle prime elaborazioni di un'istanza conciliatoria della realtà viene sviluppata da Hegel già alla fine del periodo di Bern e individua nel “divino” l'ideale dell'unificazione (*Text 41*):

Ove soggetto ed oggetto, oppure libertà e natura, sono pensati così uniti che la natura è libertà e il soggetto e l'oggetto non possono essere separati, ivi è il divino: un tale ideale è l'oggetto di ogni religione.<sup>76</sup>

---

74 Anche Habermas sottolinea come per Hegel il problema fondamentale da cui si origina la sua filosofia sia la questione dell'autoaccertamento a cui la modernità sottopone se stessa, con cui il filosofo si trova a contatto negli anni della sua giovinezza (J. HABERMAS, 1985).

75 *W2* p. 83, *SG* p. 471.

76 *W2* p. 9, *SG* p. 433.

Questa proposta non trova seguito immediato negli altri scritti hegeliani del tempo (anche se sarà recuperata nel biennio 1799/1800) mentre invece compare un altro tema, quello dell'amore (*Liebe*), che giocherà un ruolo più costante ma altrettanto inefficace come definitivo ideale conciliativo. In particolare Hegel si occupa dell'amore in una serie di abbozzi preparati nel corso del 1798 relativi al destino dell'ebraismo e all'atteggiamento che Gesù ebbe nei confronti del popolo ebraico. Nell'analisi hegeliana, Gesù opera con strumenti completamente differenti rispetto a quelli del popolo da cui proviene: oppone infatti l'uomo alla legge<sup>77</sup>, l'«inclinazione ad agire moralmente» alla prescrizione del comando<sup>78</sup> e l'amore della *Vergebung* alla forza della punizione<sup>79</sup>. Nell'amore cristiano avviene dunque un effettivo superamento della *Zerrissenheit* poiché ristabilendo l'intima conciliazione con Dio e dei credenti tra loro, l'amore diviene il compimento (*Ausfüllung*) della legge, che non ha più necessità di essere imposta con la forza ma è immediatamente sentita da ciascuno nella propria inclinazione a fare il bene. L'amore genera «una tendenza all'agire così come le leggi comanderebbero, come un'unione dell'inclinazione con la legge, sì che questa perda la sua forma di legge. Questa concordanza con l'inclinazione è il πλήρωμα della legge»<sup>80</sup>.

Tuttavia anche l'amore non è un modello etico sufficiente a dare vita a una effettiva *Versöhnung*.

La moralità toglie la signoria nelle sfere di ciò che è giunto a coscienza; l'amore toglie i confini nella sfera della moralità. Ma l'amore stesso è ancora natura incompleta.<sup>81</sup>

La critica hegeliana è che anche il modello etico dell'amore subisca un rovesciamento dialettico, realizzando una condizione pratica opposta alla propria natura. La comunità a cui ha dato origine Gesù con la sua predicazione, in cui l'elemento comune «è amore, legame vivo che unisce i credenti», sembrerebbe in effetti corrispondere al proprio ideale, poiché

---

77 *W2* p. 116, *SG* p. 497. In questo senso, la figura di Cristo elaborata a Frankfurt è critica non solo nei confronti dell'ebraismo ma anche della moralità kantiana, soggetta al medesimo principio della legge eteronoma. I due bersagli polemici sono entrambi presenti e messi in esplicita relazione in tutto il *Text 52*.

78 *W2* p. 118, *SG* p. 499.

79 La differenza tra ebraismo e cristianesimo proprio in merito alla questione della positività e dell'eteronomia del primo rispetto al secondo è deducibile innanzitutto dall'immagine che le due religioni hanno di Dio. Scrive Hegel che «all'idea che gli ebrei avevano di Dio come loro signore e padrone, Gesù contrappose il rapporto di Dio agli uomini come di un padre verso i figli» (*W2* pp. 245-246, *SG* p. 557).

80 *W2* pp. 157-158, *SG* p. 524.

81 *W2* p. 246, *SG* p. 557.

costituisce un'«amicizia di anime», «un popolo di uomini i cui reciproci rapporti sono rapporti d'amore» e per i quali «tutte le opposizioni, tutte le ostilità come tali, e anche tutte le unificazioni delle opposizioni persistenti, i diritti, sono tolte»<sup>82</sup>. Ma è proprio il carattere di omogeneità che assume la comunità cristiana delle origini e lo spirito di eguaglianza dei suoi membri a rappresentarne anche il limite intrinseco poiché, spiega Hegel, «quanto più sono estese in molteplicità le relazioni e i sentimenti degli amanti, tanto più l'amore si concentra nell'interno, e tanto più è esclusivo e indifferente per le altre forme di vita». La pratica del più alto dei comandamenti – l'amarsi gli uni con gli altri – presuppone un infinito ampliamento della comunità, il quale però rende impossibile che lo stesso amore sia rivolto a tutti; e dunque la comunità cristiana dei discepoli per attuare la propria vocazione proselitistica e per aprirsi completamente al mondo finisce per rinunciare al proprio ideale etico e per istituzionalizzarsi, autoimponendosi delle regole dottrinarie e dei dispositivi di governo, seguendo così a propria volta il destino della dialettica.

Se l'illuminismo si era rivelato deficitario da un punto di vista razionale, si potrebbe dire che l'amore come ipotetico vettore della conciliazione presenta invece un deficit da un punto di vista intersoggettivo, nella misura in cui intende operare sul “campo” delle relazioni pratiche tra gli esseri umani correggendone le positivizzazioni e l'esteriorità dei legami, senza riuscirci. Qui Hegel in fondo sta analizzando da una prospettiva speculativa quelle stesse dinamiche del cristianesimo che nei suoi studi illuministici bernesi aveva già osservato essere la causa del crescente decadimento dell'interesse per la *res publica*<sup>83</sup>. Indagando gli aspetti positivi che la religione cristiana assume concretamente nel corso del proprio sviluppo, Hegel aveva notato come questi si associassero a un progressivo scollamento delle parti che compongono il *corpus* sociale, come inevitabile conseguenza di una serie di fattori, primo tra tutti la netta distinzione tra clero e comunità dei fedeli che implica conseguentemente una radicale separazione tra fedeli e Dio, colmata appunto solo dalla mediazione della Chiesa. Già a Bern, quindi, Hegel aveva iniziato a concentrare la propria attenzione sul tema della scissione della società civile come conseguenza della diffusione della religione cristiana positiva e sulla ricerca di un effettivo elemento unificante.

---

82 *W2* p. 282, *SG* p. 594.

83 Sul tema del decadimento della dimensione pubblica a causa del cristianesimo Hegel aveva letto diverse opere da cui di certo era stato influenzato, prime tra tutte il *Contrat social* di Rousseau (J.-J. ROUSSEAU, 1762) e *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* di Gibbon (E. GIBBON, 1776-1789).

Nei tempi antichi gli dèi vagavano tra gli uomini; quanto più poi andò crescendo la separazione, l'allontanamento, tanto più gli dèi si distaccarono dagli uomini, e quanti più sacrifici più incenso e culto ne ricevettero, tanto più furono temuti, finché la separazione giunse al punto di rendere possibile l'unione solo con la forza.<sup>84</sup>

Con la critica dell'amore Hegel prende definitivamente le distanze dall'idea di poter trovare la soluzione alle lacerazioni della modernità in un'istanza storico-concreta. Non tanto perché il tema dell'amore proviene da quella stessa tradizione cristiana che ha storicamente provocato la scissione della dimensione pubblica, anche se le ragioni in questo senso forse non mancano<sup>85</sup>, ma piuttosto perché qualsiasi istanza concreta appartiene a sua volta alla realtà scissa, a un intero scomposto in parti che si oppongono vicendevolmente ciascuna a partire dalla propria particolarità. Ma dunque, proprio per questo, nessuna *parte* del *tutto* può essere utilizzata come strumento di conciliazione, poiché inevitabilmente il suo operare seguirà ragioni particolaristiche in cui troveranno origine nuove scissioni. D'altra parte Hegel non intende nemmeno fare appello a un'istanza interamente trascendente. Anche in questo caso, infatti, non si produrrebbe una vera conciliazione e, anzi, l'imposizione di un principio che faccia valere la propria esteriorità proprio a vantaggio di un'unificazione operata "da fuori" si rivelerebbe in realtà come il massimo della coercizione e dell'opposizione.

La *Vereinigung* delle parti, l'interruzione dei rovesciamenti dialettici, la *Versöhnung* del conflitto deve dunque rigorosamente collocarsi su un piano immanente e non può coincidere con alcuna componente parziale, con alcuna espressione limitata dell'«essere»<sup>86</sup>. E in questa direzione Hegel inizierà a elaborare un concetto di unificazione in cui quest'ultima

---

84 *W2* p. 9, *SG* p. 434.

85 Hegel spiega infatti che per vivere secondo l'insegnamento di Cristo e secondo il principio dell'amore i membri della comunità apostolica si spogliarono di alcune proprietà e sospesero «i diritti», poiché la legge era il simbolo di un'unificazione «delle determinazioni persistenti», derivante dalla positività dell'ebraismo (su questo il *Text* 59, in particolare *W2* pp. 281-283, *SG* pp. 594-595). Ma Hegel non può accettare la funzione conciliante di un elemento che, per esercitarla, regredisce a un momento precedente alla formulazione di leggi scritte, ossia a una vera e propria conquista della razionalità che va salvata con decisione e integrata nel progetto della conciliazione. Inoltre, l'emancipazione dalla sottomissione alla legge che dovrebbe condurre a un superamento delle opposizioni si rivela in realtà la fonte di una nuova forma di opposizione: quella tra la comunità cristiana originaria e lo stato, il quale finirà per costituire un elemento di esteriorità ineliminabile nella storia del cristianesimo.

86 Hegel utilizza esplicitamente il termine *Sein* in relazione alla *Vereinigung* in un frammento noto sotto il nome di *Glauben und Sein* risalente al 1797 (*Text* 42: *W2* pp. 10-13, *SG* pp. 435-438). In questo frammento si ritrova una concezione dell'essere come unità che Hegel mutua certamente da *Urteil und Sein* dell'amico Hölderlin, frequentato assiduamente nel periodo di Frankfurt, e che sarà fondamentale per la trasformazione del pensiero hegeliano. Per una contestualizzazione del rapporto tra Hegel e Hölderlin: C. JAMME, 1983; O. PÖGGELER, 1990. Per un approfondimento del pensiero di Hölderlin si veda invece D. HENRICH, 2005.

sarà sempre meno considerata un'istanza sostanziale/cosale che risponde alla logica dell'assorbimento dell'alterità per mezzo della propria autoimposizione, e quindi alla logica del togliimento assoluto di una delle parti (si pensi qui alla diffusione della razionalità illuministica o dell'amore come strumenti di opposizione a una realtà scissa, in cui i soggetti non riconoscono se stessi), mentre sempre di più sarà pensata come la mediazione tra una molteplicità di parti in cui queste appaiono sia in quanto tali (in quanto determinate, particolari e reciprocamente contrastanti) sia in connessione reciproca, e quindi in un contesto in cui separazione (*Trennung*) e identità (*Identität*) sono intrecciate.

La *Versöhnung* non sarà quindi più individuabile nei termini di una cosa ma in quelli della relazione tra cose comunque insopprimibili in sé. Non a caso a partire dal frammento conosciuto come *Systemfragment*, collocato cronologicamente tra l'estate e l'autunno del 1800, Hegel utilizza l'espressione «unione di unione e di non unione [*Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung*]]<sup>87</sup> come prima «determinazione della struttura formale dell'intero»<sup>88</sup>. Ma se i due termini opposti (*Entgegengesetzten*) devono essere compresenti, significa che della complessa costellazione concettuale della *Versöhnung* entra a far parte anche la *Entzweiung*.

Si determina qui un intreccio a due livelli tra sviluppo del pensiero hegeliano e religione. Infatti, nella formazione del giovane Hegel la tematizzazione della religione costituisce un passo fondamentale per l'analisi critica della modernità e della razionalità illuministica. Hegel vede bene infatti che il cristianesimo ha una natura dialettica, riassumibile nel fatto che rappresenta il punto apicale della razionalità e della libertà nel mondo antico pur costituendo anche l'origine dei problemi del mondo moderno, al quale ha fatalmente trasmesso il proprio carattere dialettico. Una religione percepita dal giovane Hegel come problema è quindi lo stimolo determinante che innesca la revisione critica della sua filosofia della storia durante il soggiorno bernese e che si estende alla ricerca di un ideale di conciliazione durante l'intero periodo trascorso a Frankfurt. Da questo punto di vista, la religione costituisce il terreno primario e irrinunciabile sul quale Hegel esercita la sua critica come autocritica della modernità<sup>89</sup>.

---

87 *W2* p. 344, *SG* p. 618. Nell'espressione, com'è noto, si trova l'antesignano della definizione dell'assoluto come «identità dell'identità e della non-identità [*Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität*]]» data da Hegel nella *Differenz* del 1801 (*W4* p. 64, *Diff* p. 79).

88 F. CHIEREGHIN, 1980, p. 43.

89 Autocritica della modernità che Hegel è il primo a formulare compiutamente (L. CORTELLA, 2002).

La riorganizzazione sistematica del pensiero a cui Hegel perviene a conclusione di questa fase sembra estromettere una volta per tutte la religione dal ruolo privilegiato che ha occupato sin qui. Infatti, con l'introduzione del pensiero "dell'unione e della non unione", né paradigmi di tono religioso come l'amore né la religione in quanto tale – che sono forme limitate e insufficienti di conciliazione – possono aspirare alla funzione conciliante che Hegel attribuisce ormai solo alla dialettica. Eppure sembra aver luogo un secondo intreccio poiché proprio nei *Text 63* e *64* (i frammenti che compongono il più noto *Systemfragment*) i rimandi di carattere religioso sono continui, e quel che più è interessante sottolineare è che saranno altrettanto presenti negli scritti jenesi proprio in relazione alla discussione dell'assoluto. Nella religione dunque, anche grazie alla critica a cui è stata sottoposta, Hegel rileva non solo un necessario e costante tema di confronto ma anche un modello, un'espressione, un paradigma della verità dialettica in via di elaborazione teoretica, come se per il giovane studioso fosse perfettamente attuale il motto tubinghese "*Das Reich Gottes komme!*"<sup>90</sup> che ancora doveva trovare compimento nella realtà storica.

#### 4. Dalla religione alla logica: da Frankfurt a Jena

Il 2 Novembre del 1800, in una lettera a Schelling riguardante alcune questioni di ordine pratico<sup>91</sup>, Hegel dichiara che la sua formazione, «partita dai bisogni più subordinati degli uomini», era infine stata sospinta «verso la scienza» e che in tal modo «l'ideale degli anni giovanili doveva mutarsi, in forma riflessiva, in un sistema»<sup>92</sup>. E, in effetti, proprio a Jena Hegel inizierà a lavorare a un *Gesamtsystem* che da un lato prende corpo attraverso la sistematizzazione speculativa delle tematiche che già aveva affrontato tra Bern e Frankfurt,

---

90 Frase con cui gli *Stifter* Hegel, Schelling e Hölderlin si salutano a conclusione degli studi a Tübingen e che ritorna nei carteggi. Di seguito il passaggio completo che chiude la lettera di Hegel a Schelling datata fine Gennaio 1795: «Das Reich Gottes komme, und unsere Hände sein nicht müßig im Schoße! [...] Vernunft und Freiheit bleiben unsere Lösung, und unser Vereinigungspunkt die unsichtbare Kirche» (*B I* p. 18, *E* p. 111).

91 Hegel dopo la morte del padre avvenuta nel Marzo del 1800 non ha più necessità di guadagnarsi da vivere come precettore ed è quindi intenzionato a trasferirsi a Jena, centro indiscusso della filosofia tedesca e in particolare dell'idealismo, per dedicarsi ai suoi studi e per divenire libero docente. Tuttavia prima di immergersi nel «clamore letterario di Jena» (*B I* p. 59, *E* p. 155) intende soggiornare brevemente a Bamberg, città nella quale Schelling aveva vissuto dal Maggio al Settembre dello stesso anno, e proprio in merito a questo Hegel riprende la corrispondenza con l'amico, interrotta nel 1796. Il progetto in realtà non si realizzerà, poiché Hegel, probabilmente su consiglio dello stesso Schelling, si trasferirà direttamente da Frankfurt a Jena nel Gennaio 1801 (K. ROSENKRANZ, 1844, tr. it. p. 375).

92 *B I* p. 59, *E* p. 156.

sistematizzazione che si concretizza in quelle che sono ricordate come le due maggiori *kritische Schriften* jenesi: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* e *Glauben und Wissen*; dall'altro lato il *Gesamtsystem* si avvale delle molteplici elaborazioni che Hegel prepara per i corsi di lezioni, che come *Privatdozent* tiene all'Università di Jena a partire dall'inverno 1801/1802.

I primi anni trascorsi a Jena saranno estremamente fecondi dal punto di vista di un approfondimento specificamente filosofico del pensiero hegeliano, anche in ragione delle particolari condizioni dell'ambiente universitario con cui li entrerà in contatto. Dall'inverno 1798 era infatti in corso il cosiddetto *Atheismusstreit*, durante il quale Forberg e Fichte erano stati accusati di ateismo in seguito alla pubblicazione di due articoli sulla rivista «*Philosophisches Journal*», e che si concluse nel 1799 con l'allontanamento di Fichte dall'insegnamento<sup>93</sup>. Inoltre la molteplicità di posizioni che animavano il vivace dibattito jenesi spingerà anche Hegel a definire più chiaramente la propria posizione filosofica, innanzitutto tramite lo scritto sulla *Differenz* in cui prenderà in esame le «diverse forme nel filosofare attuale»<sup>94</sup> procedendo a un'esposizione critica delle posizioni speculative di Fichte e di Schelling, mettendole a confronto anche con quelle di Kant, Bardili e Reinholds.

Ma se dunque una vera e propria elaborazione del sistema si avrà solo nel corso degli anni trascorsi a Jena, cosa permette a Hegel ancor prima di giungere in quella città di affermare la sua consapevolezza di essere già stato sospinto verso la scienza e che gli ideali giovanili si stanno combinando riflessivamente in un sistema? Non è privo di rilievo il fatto che sia lo stesso Hegel a mettere in luce il nesso tra la dimensione pratica a cui si è dedicato negli anni della giovinezza e l'intenzione speculativa, scientifica, a cui si sente sospinto nel passaggio decisivo da Frankfurt a Jena. È infatti proprio l'assidua dedizione ai temi storici della religione, dello spirito della modernità, delle problematiche sociali che a un certo punto sollecita un ampliamento della riflessione, ma ciò avviene non per volgersi a una dimensione superiore, estranea rispetto alla “materialità” da cui Hegel aveva preso le mosse, ma con lo scopo di comprendere compiutamente quest'ultima. Infatti, sempre nella lettera a Schelling del 2 Novembre 1800, egli sottolinea la sua preoccupazione, ora che si sentiva occupato con il sistema, di individuare in relazione a esso un punto di riferimento «per incidere sulla vita

---

93 T. PINKARD, 2000, p. 105.

94 *W4* p. 9, *Diff* p. 9.

degli uomini»<sup>95</sup>, a riprova del suo interesse per la concretezza intesa ora come una delle espressioni di quella *Vereinigungsphilosophie* a cui si è rivolto dopo Frankfurt. La continuità del pensiero hegeliano tra “fase” giovanile e “fase” matura è quindi da ricercarsi proprio nella differenza tra l’una e l’altra, poiché è lo studio della storia, del particolare e del concreto, a richiedere un sapere speculativo universale che metta in risalto la relazione (*Beziehung*) immanente tra gli opposti, tra i limitati (i *Beschränkten*). In questo senso, sottolineando il nesso biunivoco tra dimensione pratica pre-riflessiva e dimensione filosofica riflessiva, Hegel implicitamente indica che non sono tanto gli aspetti pratici indagati prima del periodo jenese a essere poi ricompresi nel sistema, quanto piuttosto che il sistema è immanentemente compreso in quegli aspetti pratici, tanto che esso stesso è nato come esigenza concreta, determinata, in vista di una completa cognizione della realtà. Un approfondimento della fase di maturazione che conduce Hegel «verso la scienza» è quindi di estrema importanza per comprendere quella stessa scienza.

Gli studi hegeliani del biennio 1799/1800 sono interamente attraversati dalla riflessione sulla costellazione concettuale *Verbindung/Vereinigung/Versöhnung*. È il periodo in cui Hegel si sta occupando di indagare le forme dell’amore religioso come possibili istanze concilianti in una realtà – quella del cristianesimo delle origini – che presenta fondamentalmente le stesse problematiche che segneranno anche l’epoca moderna, prima tra tutte il dissidio tra essere e dover essere (tanto che, in larga parte dei frammenti che nell’edizione Nohl delle *Frühe Schriften* andavano a comporre *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, Hegel equipara esplicitamente formalismo della legge ebraica e della legge morale di Kant<sup>96</sup>). Nonostante la ferma intenzione di criticare il carattere intrinsecamente autocontraddittorio che religione e amore presentano in quanto forme di fatto limitate di conciliazione, Hegel è altrettanto determinato nel volerne salvare la peculiarità: il carattere intrinsecamente relazionale dell’amore, e conseguentemente della religione<sup>97</sup>. Proprio da questo contesto infatti Hegel mutua l’elemento di “unificazione” che sempre più

---

95 *BI* p. 59, *E* p. 156.

96 Il tema è ricorrente in tutti i frammenti che Nohl aveva raccolto come parti di un unico progetto testuale, ma si veda in particolare il *Text 52 (W2* pp. 113-133, *SG* pp. 495-511), in cui il nesso emerge molto chiaramente.

97 È interessante sottolineare come il carattere relazionale che qui Hegel attribuisce alla religione fosse fino a pochi anni prima attribuito all’eticità antica delle «belle relazioni», che per il giovane Hegel aveva costituito il modello di una giusta integrazione di politica e religione. A Francoforte, questo riferimento subisce una traduzione e alcuni caratteri positivi dell’eticità vengono attribuiti all’amore cristiano, *in primis* l’apertura della dimensione relazionale. Sull’ideale religioso e politico del giovane Hegel si veda a esempio S. ACHELLA, 2008.

sarà presente nei suoi scritti. In un passaggio del *Text 55*, dedicato al superamento della legge e della logica punitiva (oppositiva) proprio per mezzo dell'amore, questo legame è esplicito:

La possibilità della riconciliazione [Versöhnung] col destino poggia sul fatto che anche l'elemento ostile è sentito come vita [Leben]; questa riconciliazione non è dunque né la distruzione o la sottomissione di un elemento estraneo, né una contraddizione fra la coscienza che si ha e la diversa rappresentazione di sé che si spera di trovare in un altro, né una contraddizione tra il merito di fronte alla legge e il compimento di essa, fra l'uomo come concetto e l'uomo come reale. Questo sentimento della vita che ritrova se stessa è l'amore, e in esso si riconcilia il destino. Considerato in questo modo, l'atto del colpevole non è un frammento; *l'azione che proviene dalla vita, dal tutto, ci presenta anche il tutto.*<sup>98</sup>

La tipologia di relazione (*Beziehung*) che l'amore elaborato dal cristianesimo mette in campo è costitutivamente diversa dalle forme relazionali che Hegel aveva incontrato precedentemente. Essa infatti ha l'indiscutibile pregio di aver annunciato (sebbene non ancora formalizzato) un modello di conciliazione che ricomprenda la sua stessa "negazione". Il colpevole è infatti innanzitutto responsabile di una opposizione al legame d'amore in quanto tale, nei cui confronti la punizione data dalla legge agisce come un raddoppiamento della scissione mentre l'amore, avendo già sempre presupposto la possibilità del momento oppositivo, ricomprende in sé il colpevole, ristabilendo il legame relazionale. L'amore si dimostra essere in effetti una forma superiore di razionalità, quella di cui Hegel era alla ricerca nel periodo di Francoforte, poiché non intende togliere il proprio opposto quanto invece produrre un'unificazione con l'opposto, in cui tuttavia quest'ultimo sia allo stesso tempo mantenuto come un diverso.

Se già nella seconda parte del *Text 55* Hegel sottopone il legame d'amore a una molteplicità di critiche immanenti<sup>99</sup>, cionondimeno l'aspetto formale della *Vereinigung* da esso prodotta sarà mantenuta e utilizzata come modello di conciliazione; anche la dimensione

---

98 *W2* p. 196, *SG* p. 539 (corsivo mio).

99 Nel testo Hegel propone tre esempi in cui il legame d'amore funziona come momento di conciliazione nella religione cristiana: la remissione dei peccati, il superamento dell'opposizione unità/molteplicità delle virtù e di quello essere/dover essere, ed infine la celebrazione dell'ultima cena. Rispetto a ciascuno di questi, Hegel muove una critica che daccapo ha di mira la mancata conciliazione. Si tratta, nell'ordine, di una critica contro: il fatto che il perdono si costituisce in opposizione alla legge, l'impossibilità di amare ugualmente tutti i propri simili (e quindi una ricaduta nella molteplicità e nel "senso del dovere") e il prevaricare dell'elemento soggettivo su quello oggettivo attraverso l'atto del mangiare.

religiosa, da cui l'amore proviene, circoscriverà lo spazio concettuale delle successive rielaborazioni della conciliazione/unificazione, che coinvolgeranno quindi una costellazione di concetti tratti dal linguaggio della religione. Questo rilievo è particolarmente importante poiché qui Hegel introduce per la prima volta delle specifiche formulazioni a cui, come vedremo, attingerà a piene mani anche in seguito, specialmente nelle *Vorlesungen* sulla religione.

Uno di questi concetti, individuato già nel *Text 56*, consiste nel "religioso", che determina un ulteriore ampliamento della *Vereinigung* rispetto all'amore. Spiega infatti Hegel che «il religioso [religiöses], riflessione e amore uniti, pensati entrambi come legati, è il πλήρωμα dell'amore»<sup>100</sup>, che a sua volta era il πλήρωμα della legge. L'elemento riflessivo è inteso qui da Hegel nel senso di una permanenza della soggettività – vero e proprio presupposto della modernità e bersaglio della critica hegeliana – che pretende di sussistere al di fuori del rapporto di unificazione<sup>101</sup>. Il punto viene chiarito dal *Text 57*, nel quale tra l'altro Hegel fa riferimento al «divino», utilizzandolo chiaramente come sinonimo di «religioso»:

Poiché il divino [Göttliche] è vita pura, tutto ciò che ne vien detto deve necessariamente non avere nulla di opposto in sé e ogni espressione della riflessione sui rapporti con l'oggettivo o sulla sua attività in azioni oggettive deve essere evitata; effetto del divino è infatti solo un'unificazione degli spiriti; solo lo spirito comprende e include in sé lo spirito.<sup>102</sup>

Anche il credere (*glauben*), in questi testi (in particolare nel 59), è considerato come uno strumento di accesso preferenziale a un'autentica *Vereinigung*, poiché in questa nuova formulazione dell'atto fideistico<sup>103</sup>, scrive Hegel, diviene possibile «il ritorno alla divinità da cui l'uomo è nato». L'uomo «riconosce così la divinità – cioè lo spirito di Dio è in lui – esce dalle sue limitazioni [...] e restaura il tutto. Dio, il figlio, lo spirito santo»; e prosegue citando Matteo 18,19 «ammaestrate tutte le genti [...] immergendole in questa relazione della divinità,

---

100 *W2* p. 246, *SG* p. 557.

101 Su questo punto sono particolarmente preziose le considerazioni di Habermas sul ruolo fondamentale di Hegel nel processo di detranscendentalizzazione del soggetto cosciente per mezzo della critica che il filosofo di Stuttgart volge contro la filosofia soggettivistico-mentalistica. Scrive infatti Habermas: «è piuttosto il mentalismo lo spartiacque che divide Kant e Fichte da Hegel e da coloro che lo hanno seguito sulla via della detranscendentalizzazione» (J. HABERMAS, 1999, tr. it. p. 182).

102 *W2* p. 250, *SG* p. 576.

103 Non si può infatti dimenticare che qui Hegel sta rielaborando radicalmente una delle tesi su cui era fondato lo scritto sulla *Positivität*, ovvero un'immagine della fede positiva come strumento di accrescimento della scissione tra gli uomini e come veicolo dell'autorità eteronoma.

nel rapporto del padre, del figlio, dello spirito santo»<sup>104</sup>. In questi passaggi ciò che più va sottolineato è un primo accenno a un'idea dell'intero sul modello della trinità cristiana. Questa tesi, ancora sprovvista di un apparato logico-concettuale per essere elaborata appieno, non viene ulteriormente approfondita da Hegel nelle pagine del *Text 59* ma costituirà l'imprescindibile punto di partenza per i futuri studi jenesi. Per ora Hegel si limita a un approccio descrittivo, entro il quale comunque sembra aprirsi un doppio registro rispetto all'assimilazione della dinamica della *Vereinigung* e del rapporto religioso-spirituale tra l'uomo e Dio. Da un lato infatti c'è l'esemplificazione del concetto di unificazione per mezzo delle vicende della religione cristiana; dall'altro ci sono i concetti della religione cristiana (la trinità) che strutturano la comprensione della *Vereinigung*, ed è proprio questa doppia relazione che Hegel inizierà ad approfondire a Jena sul piano logico.

D'altra parte, l'introduzione della logica come forma di espressione della *Vereinigung* era stata anticipata da un frammento, il *Text 42*, meglio noto col titolo di *Glauben und Sein*, in cui compare la funzione dell'antinomia (*Antinomie*) come relazione esplicitamente logica che lega necessariamente gli opposti<sup>105</sup>.

Per unificare, i membri dell'antinomia devono essere sentiti e riconosciuti come contraddittori, e il loro rapporto reciproco come un'antinomia; ma quel che è contraddittorio può essere riconosciuto [erkannt werden] come tale solo per il fatto che è già stato unificato: l'unificazione è il criterio secondo cui avviene il confronto e nel quale gli opposti appaiono come tali, come insoddisfatti. Se ora vien mostrato che gli opposti limitati [Beschränkten] non potrebbero sussistere come tali, che dovrebbero togliersi [sich aufheben], che dunque per essere possibili presuppongono un'unificazione (già per mostrare che sono opposti è presupposta un'unificazione), viene così dimostrato che essi devono essere uniti, che deve esserci l'unificazione.<sup>106</sup>

---

104 *W2* p. 277, *SG* pp. 590-591.

105 Henrich sottolinea come sia proprio durante la transizione al periodo jenesi che Hegel matura una concezione del tutto inteso come relazione logica tra gli opposti (*Relata*), pur non riprendendo nelle sue considerazioni l'anticipazione data in *Glauben und Sein*. «Und dies ist nun Hegels eigentümlicher Gedanke: daß die Relata in der Entgegensetzung zwar aus einem Ganzen verstanden werden müssen, daß dieses Ganze ihnen aber nicht vorausgeht als Sein oder als intellektuale Anschauung, – sondern daß es nur der entwickelte Begriff der Relation selber ist» (D. HENRICH, 1971, p. 36).

106 *W2* p. 10, *SG* p. 435.

Nonostante qui la *Vereinigung* rappresentasse ancora «il creduto», di cui non era possibile dimostrare la necessità (al cui proposito Hegel osserva coerentemente che è la fede «il modo in cui ciò che è unificato, ciò in cui un'antinomia è unificata, è presente nella nostra rappresentazione»<sup>107</sup>) il frammento resta comunque fondamentale poiché precorre gli sviluppi jenesi del pensiero hegeliano<sup>108</sup>, e infatti, nella *Differenz*, Hegel già considera l'antinomia come «contraddizione che toglie se stessa, la suprema espressione formale del sapere e della verità»<sup>109</sup>. L'introduzione dell'antinomia si rivela qui un vero punto cruciale per l'evoluzione dell'idea hegeliana di *Vereinigung*, e successivamente di “intero” (*Ganze*) perché pensare gli opposti come «membri dell'antinomia» significa per l'appunto non pensarli nella separazione assoluta ma in un «rapporto reciproco» in cui sono allo stesso tempo opposti e in relazione<sup>110</sup>.

Hegel sembra attribuire la stessa funzione conciliante anche alla religione, almeno nell'esposizione enigmatica che ne dà nel *Systemfragment*. Infatti, riprendendo il contenuto del *Text 57*, egli identifica implicitamente *Leben* e divino e specifica che solo nella religione si toglie «l'esser-parte del vivente», cioè la sua limitatezza, la sua finitezza, il suo carattere esclusivamente oppositivo. La vita e la religione hanno qui fondamentalmente la stessa funzione relazionale che Hegel in *Glauben und Sein* aveva attribuito all'antinomia poiché nella religione sono tenuti insieme l'*opposizione* di ogni determinato rispetto a tutto ciò che esso non è e allo stesso tempo anche la sua *unione* a tutto ciò che esso non è; il tramite dell'unificazione qui è l'elevazione della «vita determinata alla vita infinita»<sup>111</sup>, ossia

---

107 *Ibid.*

108 *Glauben und Sein* è stato interpretato come un testo in cui è possibile scorgere già una prima presa di posizione da parte di Hegel nei confronti del principio di non contraddizione, facendo risalire a esso anche la genesi della prima delle tesi contenute nello scritto per l'abilitazione all'insegnamento, discussa il 27 Agosto 1801, «Contradictio est regula veri, non contradictio falsi» (di questo avviso è M. BISCUSO, 2005, p. 70). D'altra parte, già nella *Differenzschrift*, risalente alla primavera dello stesso anno, è chiaramente leggibile la maturità logica di Hegel rispetto alla questione della contraddizione: «la contraddizione è la manifestazione puramente formale dell'assoluto, una consapevolezza che può sorgere solo se la speculazione procede dalla ragione e da  $A=A$  in quanto assoluta identità del soggetto e dell'oggetto» (*W4* p. 27, *Diff* p. 31). Secondo Biscuso, poi, Hegel traduce la diversità in contraddittorietà attraverso la mediazione del *Parmenide* platonico e lo studio dei tropi scettici. In effetti, non c'è dubbio che lo scetticismo filosofico svolga un ruolo fondamentale per l'elaborazione speculativa hegeliana dato che, grazie alla sua funzione di sospensione/distruzione di tutte le determinazioni finite, l'*ἔποχή* scettica costituisce un'imprescindibile introduzione alla metafisica. Sul ruolo che lo scetticismo assume nell'arco dell'intera formazione di Hegel si veda I. TESTA, 2002; sulla questione del carattere scettico che Hegel già utilizza nell'argomentazione di *Glauben und Sein*: *ivi*, pp. 248-249.

109 *W4* p. 26, *Diff* p. 30.

110 Testa fa notare come lo scetticismo di cui si avvale Hegel sia quello antico e non quello moderno poiché l'intento è quello di «deassolutizzare l'opposizione sulla quale la scepsi fenomenica fa leva» (I. TESTA, 2002, p. 250).

111 *W2* p. 344, *SG* p. 618.

l'originario punto di raccordo da un lato tra uomo e Dio, e dall'altro – all'interno di Dio stesso – tra le Persone divine. La religione, già in questi accenni frammentari, presenta quindi una struttura che secondo Hegel allude immanentemente alla logica e che però potrà essere esplicitata, tramite una formalizzazione dei concetti religiosi, solo dopo che a Jena la molteplicità del concreto emersa dagli studi hegeliani avrà trovato sistematizzazione in un sapere. Ciò che qui merita una puntualizzazione è però la particolare connotazione che la religione acquisisce nel *Systemfragment* e su cui Hegel insiste. La religione è in grado di superare «l'esser-parte del vivente» non perché abbia una specifica funzione compositiva che le permetta di conciliare vita finita e vita infinita. In questo senso infatti, i due opposti limitati (finito e infinito) sussisterebbero come tali anche all'interno della conciliazione: un'unificazione di due elementi finiti resterebbe a propria volta finita, qualcosa che è stato meramente posto, pensato. Hegel sottolinea invece come la religione costituisca la vita infinita stessa, ossia l'elevazione della vita (intesa qui come un unico intero vivente) da un contesto di determinazione posta dalla riflessione, e quindi di finitezza e di limitatezza insuperabili, a un contesto autenticamente conciliato e perciò stesso infinito (poiché il vero infinito non è quello della pluralità inesauribile ma quello che non lascia nulla fuori di sé: dunque il *completo*, l'*intero*). Del tutto coerentemente, filosofia e ragione, che per lo Hegel francofortese consistono di fatto ancora in un pensiero intellettualistico-riflessivo verso cui è necessaria una presa di distanza critica, non sono strumenti sufficienti per consentire al finito di elevarsi all'infinito.

La filosofia deve quindi terminare con la religione proprio perché è un pensare, e possiede quindi sia l'opposizione con ciò che non è pensiero, sia l'opposizione tra pensante e pensato. In ogni finito essa ha da mostrare la finitezza e da richiederne il compimento [Vervollständigung] per mezzo della ragione [Vernunft]; essa ha particolarmente da riconoscere le illusioni che dipendono dall'infinito a lei proprio, e porre così il vero infinito fuori del suo ambito [das wahre Unendliche außerhalb ihres Umkreises (zu) setzen]. L'elevazione del finito all'infinito [des Endlichen zum Unendlichen] si caratterizza come elevazione della vita finita alla vita infinita, come religione, proprio per il fatto che essa non pone l'essere dell'infinito come un essere ad opera della riflessione, soggettivo o oggettivo che sia.<sup>112</sup>

---

112 *Ibid.*

Lo Hegel di Frankfurt, dunque, non scorge nella religione una semplice unificazione (che peraltro sarebbe irrimediabilmente finita, giustappositiva) di finito e infinito; la religione è piuttosto il *farsi infinito del finito stesso*, la capacità del finito di ritrovare l'infinito in se stesso e di sapersi in unione con esso. Questa religione non è quindi caratterizzata dal procedere riflessivo dell'identità ma da quella struttura che, successivamente, Hegel chiamerà *dialettica*. Una tale capacità di unificare finito e infinito non come mero accostamento di limitati, ma rinvenendo dialetticamente l'infinito nel finito e il finito nell'infinito è definita da Hegel "*Geist*", già nel *Systemfragment*.

La vita infinita può essere chiamata spirito, in opposizione alla pluralità astratta, poiché lo spirito è l'unità vivente del molteplice in opposizione al molteplice stesso inteso come forma dello spirito.<sup>113</sup>

Se quindi l'elevazione della vita finita alla vita infinita è la religione, la "meta" di questa *Erhebung* è lo spirito, ossia «l'unità vivente del molteplice» in cui finito e infinito sono originariamente in reciproco rapporto. Sebbene la concezione di fondo, entro la quale questa determinazione del *Geist* viene contestualizzata, sia fondamentalmente ancora quella della metafisica della sostanza (con la conseguenza che il *Geist* è determinato secondo un'accezione ontologico-sostanzialistica e non già nel contesto della soggettività assoluta della *Phänomenologie* e in generale dello Hegel post-jenese), resta un dato di considerevole importanza il legame diretto ed essenziale che qui è posto tra la tematizzazione della religione e l'introduzione del concetto di spirito, che dunque nasce come *concetto religioso*.

---

113 *W2* p. 343, *SG* p. 617.

## II. LOGICA DELLA RELIGIONE

Denn Bleiben ist nirgends. (R.M. Rilke,  
*Duineser Elegien*)

### 1. Un nuovo rapporto tra identità e differenza nella *Differenzschrift*

Se gli scritti hegeliani di Bern e Frankfurt sono, quasi senza eccezione, accomunati dal tema della religione, quelli del periodo jenese sembrano essere dedicati a tutt'altre questioni. Lo stretto contatto filosofico con Schelling e l'introduzione nel contesto culturale di Jena, chiaramente rilevabili nel registro discorsivo metafisicamente più accurato e nella prima apparizione della struttura dialettica *in fieri*, in testi come la *Differenzschrift*, spingono uno Hegel completamente sconosciuto nell'ambiente filosofico a mettere da parte metodi e contenuti abituali delle sue analisi storiche per collocarsi nel dibattito accademico jenese con autorevolezza. Questo sforzo passa attraverso un confronto critico e puntuale con i sistemi filosofici più celebri del tempo, quelli di Kant, Reinhold, Fichte, Jacobi e Schelling – per citare i principali – al fine di ricavare, rispetto ad essi, un proprio specifico posizionamento filosofico, che a partire dal 1802 troverà nel «*Kritisches Journal der Philosophie*» un primo mezzo di ampia diffusione<sup>1</sup>.

---

1 Il «*Kritisches Journal*», il cui primo fascicolo esce nel Gennaio 1802, è la rivista cofondata da Schelling e Hegel con il fine dichiarato di «aumentare il numero delle riviste esistenti» e di «porre un argine alle follie antifilosofiche» (*B I* p. 65, *E* p. 168). Il progetto può quindi essere inteso come uno sviluppo del programma di ampliamento dell'illuminismo a cui Hegel si era dedicato tra Tübingen e Bern, ora declinato in chiave decisamente filosofica come progetto di diffusione di un vero e proprio pensiero speculativo nell'ambiente accademico. Non a caso, durante il biennio 1802/1803 Hegel pubblicherà sul «*Kritisches Journal*» diversi scritti critico-speculativi, tra cui *Glauben und Wissen*, *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie* e *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*. Ma, a riprova della continuità con il periodo pre-jenese, Hegel sottolinea anche che «tutto ciò avviene per la buona causa e per la *gloria dei*» (*ibid.*), il che, come sottolinea Küng, richiama fortemente il motto tubinghese sull'avvento del *Reich Gottes* e lascia supporre che, nell'intento dei due giovani filosofi, la rivista a cui lavorano costituisca quel rinnovamento della filosofia auspicato sin dagli anni trascorsi allo *Stift* (H. KÜNG, 1970, tr. it. p. 187). Per un approfondimento del rapporto tra Hegel e Schelling nei primi anni di Jena, riferito in particolare alla collaborazione al «*Kritisches Journal*», si vedano i classici H. BUCHNER, 1965, pp. 95-156 e K. DÜSING, 1969, pp. 95-128.

Si potrebbe dunque affermare, senza equivocare, che l'attenzione di Hegel si sposta «dalla religione di Frankfurt alla filosofia di Jena»<sup>2</sup>. Questo innegabile passaggio non va però inteso come una semplice sostituzione di un tema a un altro, quanto piuttosto nel senso di una riformulazione delle questioni afferenti all'ambito religioso grazie alla messa a punto del sistema speculativo, o almeno di una prima espressione di quest'ultimo. Analizzare questa delicata fase di transizione non è privo di interesse, soprattutto in una prospettiva che mira a sottolineare la continuità secondo cui si sviluppa la filosofia della religione nel pensiero di Hegel, e che consente anche, conseguentemente, di far luce su molte delle questioni che sorgono in merito al ruolo della religione (in particolare rispetto alla filosofia) relativamente al sistema hegeliano della maturità.

E in effetti, è proprio a partire da un rapido approfondimento del dato cruciale di questa fase – l'amicizia e la stretta collaborazione con Schelling – che può essere osservata la reciproca compenetrazione di questioni religiose e di strutture filosofiche, piuttosto che il definitivo e irreversibile approdo a una forma totalmente diversa e superiore di sapere rispetto alla verità (insufficiente, come molti scritti bernesi e francofortesi hanno attestato) della religione. Se infatti, da un lato, il rapporto con Schelling favorisce senza dubbio la “svolta” teoretico-speculativa del pensiero hegeliano, accreditando la tesi per cui a Jena Hegel avrebbe operato un cambio di paradigma (dalla religione alla filosofia) radicale e senza ritorno, dall'altro lato è grazie a un'analisi di quello stesso rapporto di collaborazione e coerentemente – è lecito supporre – anche di mutua e feconda “contaminazione”, che diviene perspicuo il permanere dell'interesse di Hegel per l'ambito religioso anche nel corso delle sue ricerche jenesi.

Come sottolinea Coda<sup>3</sup>, il quale riprende a propria volta studi precedenti<sup>4</sup>, diversi concetti dello Schelling jense si ritrovano anche in alcuni passi degli scritti hegeliani risalenti a questo periodo, così come negli appunti preparati da Hegel per le lezioni universitarie. In particolare, «la riflessione sul tema della *Menschwerdung* come *Entäußerung*», presente nel dialogo schellinghiano *Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*, pubblicato nel 1802, influenza «la concezione dello *spekulativer Karfreitag* di *Glauben und Wissen*»; inoltre, «la centralità che Schelling accorda a Jena al cristianesimo quale religione

---

2 S. CRITES, 1998, p. 166.

3 P. CODA, 1987, p. 87.

4 Le ricerche a cui rimanda sono soprattutto quelle raccolte in D. HENRICH – K. DÜSING (1980), con particolare riferimento allo scritto di X. TILLIETTE (*ivi*, pp. 11-24).

che pone il finito nell'infinito», che può agevolmente essere rinvenuta ad esempio nelle *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* del 1803, «influenza l'elaborazione della *Jenaer Realphilosophie*<sup>5</sup> hegeliana». Più che a una sostituzione di interessi, sembra quindi che la prossimità con Schelling si traduca per il pensiero di Hegel in un ampliamento del proprio orizzonte filosofico, non più limitato soltanto all'indagine sulla realtà fenomenica ma, da ora in poi, aperto anche all'indagine sulla struttura metafisica (e quindi logica) di quest'ultima.

Lo studio della religione, in un tale contesto, è tutt'altro che accantonato e, al contrario, sarà approfondito da Hegel in una serie di concetti che finiranno per rivelarne la struttura intrinsecamente logica e compiutamente razionale, resa per la prima volta formalmente esplicita nella *Phänomenologie* e investigata nei suoi molteplici aspetti nelle *Vorlesungen* berlinesi sulla religione (e, anzi, a questo proposito va certamente rilevato che è già a partire dalla *Vorlesung* jenesi del 1805/1806 che la religione tornerà non solo a essere presente nella produzione hegeliana – pur trattandosi in questo caso di manoscritti, e quindi di appunti non destinati alla pubblicazione – ma anche ad acquisire un'imprescindibile e specifica posizione all'interno del sistema<sup>6</sup>). Ma in che senso gli anni di Jena risultano

---

5 Ovvero la «scienza della realtà dell'idea», che già nelle elaborazioni jenesi del sistema consiste nella filosofia della natura e nella filosofia dello spirito, precedute dalla «scienza dell'idea in quanto tale»: la logica. Fino all'elaborazione hegeliana della *Realphilosophie*, era per l'appunto la logica ad adempiere al ruolo introduttivo alla filosofia vera e propria, ossia alla metafisica, ma è proprio in questo periodo che Hegel inizia ad avvertire l'esigenza di una diversa introduzione o fondazione del sistema, poiché a partire dal biennio 1805/1806 la metafisica sarà sempre più nettamente identificata con la logica, che dunque non potrà ulteriormente essere qualificata come una semplice premessa, determinando la necessità di costituire una nuova scienza preliminare che fondi il sistema (e che, come si sa, condurrà Hegel all'elaborazione della *Phänomenologie*). Per un approfondimento della concezione hegeliana della logica intesa come metafisica, si rimanda a H.F. FULDA, 1991.

6 Questa *Vorlesung*, che presenta l'intera articolazione della “Filosofia dello Spirito” secondo la sua prima esposizione sistematica, è particolarmente importante per la completezza e la chiarezza che la caratterizzano e che ci consentono di ricostruire il percorso verso l'elaborazione di quel *Gesamtsystem* al quale, sin dai primi anni di Jena, Hegel aveva dichiarato di volersi dedicare. La *Vorlesung* è interamente incentrata sulla filosofia dello spirito, che ha una struttura tripartita: la prima parte considera «lo spirito secondo il suo concetto» come intelligenza e come volontà, e quindi la sfera di quello che successivamente sarà denominato «spirito soggettivo» (*W8* pp. 222-253, *SJ* pp. 69-107); la seconda parte è dedicata al *wirklicher Geist*, la sfera dello «spirito oggettivo», in cui è approfondito «l'elemento dell'universale esser-riconosciuto», che consiste nei fenomeni originari dell'organizzazione sociale, nelle forme giuridiche che regolano i rapporti tra i soggetti e nel potere della legge che regolamenta le relazioni tra le forme di vita dei singoli e l'intero della società civile e dello stato, qui ancora indistinti (*W8* pp. 253-265, *SJ* pp. 108-140); infine, la terza sezione, che si occupa dello stato come concreta organizzazione della comunità spirituale, è significativamente intitolata «*Constitution*» ed è a propria volta tripartita in un'analisi dell'organizzazione dello spirito come stato (o spirito «che si articola in se stesso»), dell'organizzazione dello spirito come governo (o spirito che diviene «certo di se stesso») e dell'organizzazione dello spirito «assolutamente libero», «che produce un mondo che ha la forma [Gestalt] di se stesso», nelle forme dell'arte, della religione e della filosofia (*W8* pp. 266-277, *SJ* pp. 141-175).

decisivi proprio per quello studio della religione che, stando alla sua assenza nella gran parte dei testi del periodo, Hegel sembra intenzionato a tralasciare? E soprattutto, quali elementi intercorrono a riplasmare il concetto hegeliano di ragione per consentirne un nuovo utilizzo “positivo” (essa sarà infatti considerata niente meno che la struttura del reale stesso), in seguito alle critiche a cui era stata sottoposta la sua versione francofortese, che vedeva quel concetto identificato fundamentalmente con una razionalità soggettivistica, deficitaria e addirittura contraddittoria?

Lo sforzo che il giovane Hegel affronta tra Frankfurt e Jena è, come abbiamo visto, quello di mettere a punto un concetto di ragione in cui quest’ultima sia capace di pensare la relazionalità costitutiva che esiste tra gli opposti reali: un concetto di ragione, quindi, in grado di *pensare il sistema*. Dopo l’inevitabile *impasse* a cui avevano condotto gli inconvenienti connaturati alla razionalità illuministica e alla ragione pratica di Kant, non si tratta più di rintracciare istanze puramente liberatrici, ma pur sempre particolaristicamente determinate, che esercitino estrinsecamente il proprio potere conciliante su una realtà sociale scomposta e reificata dal dominio di strutture positive; piuttosto, il compito è quello di radicalizzare il concetto stesso di ragione secondo quella prima e fondamentale accezione *critica*, che Hegel le aveva attribuito già a Tübingen, per relativizzare (nel senso di relazionare reciprocamente) le parti in cui si articola una realtà intesa come «totalità organica, *articulatio*, τὸ ὅλον», e non come «*coacervatio*, τὸ πᾶν»<sup>7</sup>.

Questa esigenza di donare una nuova apertura semantica sia al concetto di “*Vernunft*” sia a quello di realtà, che negli ultimi scritti francofortesi è circoscritta da Hegel tramite il termine “*Leben*”, trova una prima, feconda risposta proprio nello scambio intellettuale con Schelling. A Jena, infatti, i due filosofi mettono parallelamente a tema una questione che si rivelerà essere di grande importanza per il prosieguo del pensiero hegeliano *tout court*, e soprattutto – quel che qui più ci interessa – per la sua filosofia della religione: il rapporto tra il concetto di *Identität* e il concetto di *Differenz*<sup>8</sup>. Per quanto riguarda Schelling, il già citato *Bruno* è secondo Beierwaltes un testo emblematico a questo riguardo, poiché «il concetto di

---

7 A. BELLAN, 2002, pp. 58-59.

8 Non mi addentro nei dettagli della questione, qui di scarso rilievo, circa l’influenza che Hegel e Schelling esercitano vicendevolmente l’uno sull’altro, finalizzata a stabilire l’originarietà hegeliana o, piuttosto, schellinghiana di temi e problemi che si ritrovano poi in entrambi. Alcuni contributi, datati ma che ben inquadrano l’argomento, sono: K. DÜSING, 1969; W. HARTKOPF, 1979; X. TILLIETTE, 1980. Per quanto riguarda invece un’analisi del rapporto di identità e differenza nel periodo jenesi di Hegel e di Schelling, il rimando va a W. BEIERWALTES, 1980, tr. it. pp. 239-310.

unità degli opposti», che «caratterizza in modo totale»<sup>9</sup> questo testo, è da intendersi – per chiara indicazione del suo autore – come «unità in cui l'unità e l'opposto, cioè l'uguale e il diseguale non sono che uno»<sup>10</sup>, ossia nel senso di una «inseparabilità dell'unità e della differenza»<sup>11</sup>. Hegel, per parte sua, già quando il periodo di Frankfurt si avviava alla sua conclusione, aveva iniziato a pensare il concetto di *Leben*, in cui in quel momento riconosceva la molteplice totalità del reale, proprio nei termini di una «*Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung*», di un'unione dell'unione e della non-unione. Qui la fissazione dell'«esser-parte del vivente [Teilsein des Lebendigen]», la concreta e inevitabile contrapposizione degli opposti, che egli acutamente attribuiva alla realtà in quanto tale, in quanto determinata<sup>12</sup>, andava fluidificata in un tipo di sapere (in una ragione) che cogliesse la relazionalità originaria delle parti, tuttavia con il rilevante avvertimento di non cadere nella tentazione di identificare, di fissare nemmeno quest'ultima in via definitiva. Scriveva infatti lo Hegel del *Systemfragment* (1800):

se ormai il molteplice [Mannigfaltige] non è più posto come tale ma si presenta esplicitamente come in relazione con lo spirito vivente, come vivificato, come organo, con ciò resterebbe pur sempre qualcosa di escluso [ausgeschlossen], resterebbe quindi un'imperfezione [Unvollständigkeit], un'opposizione [Entgegensetzung], cioè un qualcosa di morto. In altre parole, se il molteplice è posto in relazione solo come organo, l'opposizione stessa è esclusa; *ma la vita non può essere considerata solo come unificazione, relazione, anzi deve essere considerata anche come opposizione* [aber das Leben kann eben nicht als Vereinigung, Beziehung allein, sondern muß zugleich als Entgegensetzung betrachtet (werden)].<sup>13</sup>

9 *Ivi*, p. 246.

10 F.W.J. SCHELLING, 1802, p. 236.

11 *Ivi*, p. 243.

12 «Nell'intero vivente sono posti al contempo la morte, l'opposizione e l'intelletto: posti cioè come un molteplice che è vivente e che come tale può porsi come un intero, mentre è al contempo una parte, tale cioè che per lui vi è un qualcosa di morto, ed è esso stesso morto per un altro» (*W2* p. 344, *SG* p. 618).

13 *W2* p. 343, *SG* p. 618 (corsivo mio). Si noti come in questo stadio ancora embrionale della dialettica hegeliana sia già presente *in nuce* tutta la distanza che dividerà Hegel da Schelling e che porterà alla rottura filosofica tra i due, segnata dall'apparizione nel 1807 della *Fenomenologia*, nella quale, infatti, il concetto di dialettica è enunciato compiutamente per la prima volta. I testi che qui possono essere assunti come campioni per provare l'incompatibilità di fondo che attraversa i sistemi speculativi dei due filosofi sono i (quasi) contemporanei *Systemfragment* e *Bruno*: mentre nel primo Hegel sottolinea come nemmeno la *Verbindung* (la tanto ricercata *Versöhnung* della giovinezza) o la relazione (*Beziehung*) tra le parti possano essere assunte come rappresentazioni definitive del reale poiché una vera unione, per non lasciare nulla fuori di sé, dovrà necessariamente ricomprendere in modo dialettico anche l'opposizione, nel secondo testo Schelling afferma che l'unità è identità pura, nel senso di una «indifferenza assoluta di identità e differenza» (F.W.J. SCHELLING, 1802, p. 268, corsivo mio), il che condurrà Hegel verso la nota critica, presentata nella «*Vorrede*» alla *Phänomenologie*, dell'indistinzione che caratterizza l'assoluto schellinghiano (*W9* p. 17, *Fen I* p. 13).

Non stupisce, dunque, che una volta giunto a Jena Hegel trovi l'occasione di mettere a punto una riflessione autonoma sulla questione dell'identità e della differenza proprio in relazione al sistema di Schelling (nella sua peculiarità rispetto al criticato sistema fichtiano), data la considerevole convergenza tematica che esso presenta rispetto alle teorie francofortesi di Hegel. Nell'esaminare i sistemi del «filosofare attuale» nella *Differenzschrift* (il primo scritto del periodo jenesi, composto durante la primavera 1801), egli porta alle estreme conseguenze la critica alla razionalità che già aveva sviluppato a Frankfurt, avviando una vera e propria *Selbstaufklärung der Vernunft* come prosecuzione, sul piano speculativo invece che su quello storico, di quel programma illuminista che sin dalla giovinezza aveva inteso come fondamentale. La costellazione concettuale da cui il testo prende le mosse è ancora una volta quella della *Entzweiung*, una «*zerrissene Harmonie*»<sup>14</sup> che attraversa la cultura dell'epoca (*Bildung des Zeitalters*) e che il pensiero nella sua forma filosofica, e dunque speculativa, è spinto a conciliare. Tuttavia questa non è una possibilità data al pensiero in quanto tale, poiché, come già avevano attestato i tentativi fallimentari della razionalità illuministica e della moralità kantiana, anche la ragione può cadere vittima delle patologie che intende curare. E infatti, nella *Differenzschrift* la mancata composizione tra le parti è portata da Hegel anche all'interno del pensiero razionale ed è espressa come dissidio tra la «forza che limita [die Kraft des Beschränkens]», ossia «l'intelletto [Verstand]», e la «ragione [Vernunft]»<sup>15</sup>, il pensiero dell'«assoluta identità di soggetto e oggetto»<sup>16</sup>, e ciò non tanto perché la ragione intenda rinunciare alle preziose e peraltro imprescindibili differenziazioni operate dal *Verstand*, quanto piuttosto perché essa mira a considerare ciascuna delle determinazioni concrete, che scaturiscono dall'atto del distinguere, come parti di una «totalità» allo stesso tempo identica e differenziata in se stessa.

L'unico interesse della ragione è togliere [aufzuheben] queste opposizioni che si sono consolidate. Ma non nel senso che la ragione si opponga all'opposizione [Entgegensetzung] e alla limitazione [Beschränkung] in quanto tali: la scissione necessaria [notwendige Entzweiung] è un fattore della vita, che si plasma eternamente mediante opposizioni, e la totalità [Totalität] è possibile nella più alta pienezza di vita solo quando si restaura procedendo

---

14 *W4* p. 12, *Diff* p. 13. Qui Hegel richiama esplicitamente anche l'origine storico-concreta del pensiero filosofico: «Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie».

15 *Ibid.*

16 *W4* p. 27, *Diff* p. 31.

dalla più alta divisione [Trennung]. Ma la ragione si oppone all'atto che fissa assolutamente la scissione operata dall'intelletto, tanto più perché gli assolutamente opposti [absolut Entgegengesetzten] sono scaturiti essi stessi dalla ragione.<sup>17</sup>

La totalità su cui, in questi passaggi, Hegel richiama l'attenzione non è quindi pensabile come risultato conseguibile con l'espulsione del conflitto, che in questo caso vedrebbe contrapporsi i diversi *modi operandi* gnoseologici dell'intelletto e della ragione e, di conseguenza, due quadri ontologici in cui la "realtà" assumerebbe aspetti opposti: da un lato una "realtà delle parti" (ciascuna assolutamente *differente* dall'altra perché *identica* solo a se stessa), dall'altro una "realtà della relazione" (che annienta la consistenza specifica – la *differenza* – di ciascuna parte perché rileva l'*identità* che la accomuna alle altre). L'identità, sottolinea Hegel, per non essere astratta non deve smarrirsi nelle parti, né tanto meno nel risultato<sup>18</sup>, non deve cioè operare esclusivamente per stabilire l'auto-identità della parte con se stessa, così come per procedere a una totale identificazione delle parti tra loro. La totalità (denominata «*das Absolute*» con sempre maggiore frequenza nelle pagine della *Differenz*) che conseguirebbe da un tale operare del principio di identità finirebbe per essere, in entrambi i casi prospettati, niente più che un *resto*, una rimanenza del processo di sottrazione degli opposti: una totalità, quindi, paradossalmente parziale.

Se il bisogno (*Bedürfnis*) della filosofia nasceva dalla *Entzweiung* ed era formalizzato come compito di togliere la scissione (*die Aufhebung der Entzweiung als formale Aufgabe der Philosophie*), a Jena Hegel ha ormai maturato l'idea che essa sia ineliminabile per mezzo dello strumento razionale del principio di identità, assunto nella sua assolutezza. L'«identità intellettuale [Verstandes-Identität]», formalizzabile logicamente come  $A = A$ , è infatti il principio dell'«unità pura [reinen Einheit], cioè di un'unità tale che in essa si fa astrazione dell'opposizione»<sup>19</sup>, che continua così a sussistere come determinazione esterna, non conciliata. Si tratterà allora di pensare una conciliazione che per rivelare compiutamente il proprio potere compositivo dovrà essere in grado di «porre l'essere nel non-essere – come divenire, la scissione nell'assoluto [die Entzweiung in das Absolute] – come manifestazione [Erscheinung] di esso, il finito nell'infinito – come vita»<sup>20</sup>. La filosofia, la ragione speculativa,

---

17 *W4* pp. 13-14, *Diff* pp. 14-15.

18 Condizione rispettata nel sistema schellinghiano (*W4* p. 63, *Diff* p. 77).

19 *W4* p. 25, *Diff* p. 28.

20 *W4* p. 16, *Diff* p. 17.

vuole infatti «porre l'opposto, la disuguaglianza», in cui «il primo A è soggetto, il secondo oggetto, e l'espressione per la loro differenza è  $A \neq A$  o  $A = B$ . Questo principio contraddice senz'altro il precedente [quello dell'identità intellettuale]; in esso si astrae dall'identità pura e si pone la non-identità»<sup>21</sup>. Nel tentativo di portare la conciliazione nella reale condizione di scissione, il pensiero speculativo è quindi costretto a rimodulare i termini stessi del problema. Se infatti a Frankfurt la *differenza* reciproca e costitutiva di ciascuna realtà determinata rendeva quest'ultima incompatibile con le *altre* da se stessa, delineando un contesto ancora descrivibile nei termini della *Entzweiung*, ora Hegel sembra ripensare l'intera costellazione concettuale della determinazione (e del finito) in base a un rapporto in cui l'identità e la differenza sono divenute, entrambe, «principi di contraddizione [Sätze des Widerspruchs]», il cui rapporto reciproco è «espressione dell'antinomia»<sup>22</sup>, ossia della «suprema espressione formale del sapere e della verità»<sup>23</sup>. Anche dal punto di vista dell'analisi testuale, si nota come nello sviluppo della *Differenzschrift* le occorrenze del termine “*Entzweiung*” vadano lentamente esaurendosi, per lasciare il posto a un quadro concettuale di matrice logica, che utilizza “*Entgegensetzung*”, “*Differenz*”, “*Antinomie*” e “*Widerspruch*” proprio per coprire la medesima area semantica la cui interpretazione era precedentemente attuata attraverso i concetti di “scissione” e di “divisione”. Identità e non-identità ineriscono quindi contemporaneamente a una stessa determinazione, così come sono entrambe caratterizzanti il rapporto che lega ogni determinazione alla sua prossima. In tal senso è da intendersi il rilievo hegeliano sull'aspetto contraddittorio/antinomico di questi principi complementari: per il determinato, la condizione della non-identità deve far uso del principio di identità al fine di esprimere appieno il proprio differire, *limitando* così la stessa non-identità ed esprimendo identità con sé piuttosto che differenza; d'altro canto, la condizione di identità di sé con sé in cui si trova ciascun determinato ricorre alla non-identità per poter definire la propria assoluta

---

21 *W4* p. 25, *Diff* p. 28.

22 «Entrambi i principi sono principi di contraddizione, ma in senso inverso. Il primo, il principio di identità, dice che la contraddizione è = 0; il secondo, in quanto viene riferito al primo, dice che la contraddizione è altrettanto necessaria quanto la non-contraddizione» (*W4* p. 25, *Diff* p. 29). In questo passaggio sono presenti gli studi hegeliani sullo scetticismo antico (i cui primi esiti erano già emersi nel 1798 con la capacità relazionale attribuita all'antinomia nel frammento *Glauben und Sein*). Qui lo scetticismo traspare non solo dall'ampio utilizzo del lessico tipico della logica, ma anche dall'adozione (strumentale, non come orizzonte ultimo del discorso) del criterio scettico della  $\text{ισοσθένεια τῶν λόγων}$ , secondo il quale per ogni ragione ve n'è una opposta di valore uguale. L'equipollenza degli argomenti, conseguenza della congiunzione antinomica degli opposti/limitati, si traduce, in Hegel, nella critica dell'assolutezza dei determinati, che proprio escludendo il proprio opposto stanno in relazione con esso.

23 *W4* p. 26, *Diff* p. 30.

differenza rispetto agli altri determinati, finendo così per essere identificato proprio dalla categoria di alterità/non-identità che intendeva delegittimare.

Hegel, con grande chiarezza, esprime queste considerazioni anche relativamente all'argomento che nella *Differenz* sta prendendo in esame – il confronto tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling – in cui la questione della capacità di pensare correttamente la totalità da parte del pensiero razionale-speculativo è presentata seguendo il *fil rouge* del rapporto, tipicamente elaborato dai moderni, dell'identità tra soggetto e oggetto<sup>24</sup>, ricalcando chiaramente i tratti della più generale relazionalità tra gli opposti. Scrive infatti Hegel:

Così come viene fatta valere l'identità, altrettanto deve essere fatta valere la separazione [Trennung]. In quanto l'identità e la separazione vengono reciprocamente opposte, sono l'una e l'altra assolute. [...] La filosofia deve concedere al separare il diritto di separare soggetto e oggetto, ma in quanto lo pone assolutamente insieme all'identità, opposta alla separazione, essa lo pone soltanto come condizionato, così come una tale identità – che è condizionata dall'annullare degli opposti – è anch'essa soltanto relativa. Ma l'assoluto stesso è con ciò l'identità dell'identità e della non-identità; opporre [Entgegensetzen] ed esser-uno [Einssein] sono contemporaneamente in esso.<sup>25</sup>

Opposizione e unificazione, differenza e identità, soggetto e oggetto, non sono più individuabili come ambiti assoluti, fissabili definitivamente, poiché «la vera essenza della determinatezza» è che ciascun membro dell'opposizione «sia soltanto all'interno del suo opposto»<sup>26</sup>, il che destituisce di senso la struttura stessa dell'opposizione e di quelli che l'intelletto chiama “gli opposti”. Scrive infatti Hegel ancora nella *Differenz*: «che questi due opposti – si chiamino ora io e natura, autocoscienza pura ed empirica, conoscere ed essere, porre se stesso ed opporre, finitezza e infinitezza – siano ad un tempo posti nell'assoluto, in questa antinomia [Antinomie] la riflessione comune non scorge altro che la contraddizione

---

24 Il modo fichtiano di intendere l'identità del soggetto e dell'oggetto è, secondo Hegel, criticabile perché, a differenza del sistema filosofico di Schelling, realizza un'identità solo soggettiva di soggetto e oggetto, e non anche oggettiva. Diversamente dal sistema schellinghiano, il cui fulcro è l'intuizione trascendentale, «il fondamento del sistema fichtiano è l'intuizione intellettuale, il puro pensare se stesso, la pura coscienza di sé, “io=io, io sono”; l'assoluto è soggetto-oggetto e l'io è questa identità del soggetto e dell'oggetto» (*W4* p. 34, *Diff* p. 41). Dunque, «il soggettivo è sì soggetto-oggetto, ma non l'oggettivo, e quindi il soggetto non è uguale all'oggetto» (*W4* p. 41, *Diff* p. 50).

25 *W4* p. 64, *Diff* pp. 78-79.

26 *W7* p. 33.

[Widerspruch]; solo *la ragione scorge la verità in questa assoluta contraddizione*, a mezzo della quale *i due termini sono posti [gesetzt] e annientati [vernichtet ist]*, entrambi sono e non sono nello stesso tempo»<sup>27</sup>. La contraddittorietà è dunque condizione fondamentale per il darsi della verità, come Hegel clamorosamente dichiara – a pochi mesi di distanza dalla stesura della *Differenz* – anche nella prima tesi della sua *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum* presentata per l’abilitazione all’insegnamento a Jena: «*contradictio est regula veri, non contradictio falsi*»<sup>28</sup>. Lungi dal poter pervenire a una condizione storica (e a una corrispondente concezione ontologica) in cui ciascun reale determinato risulti (e rappresenti) una totalità autosufficiente in se stessa e del tutto differenziata rispetto all’alterità, il difficile compito a cui sono chiamati i moderni è quello di tenere ferme le contraddizioni, per mettere a punto un sapere *razionale e speculativo* in grado di comprenderle come espressioni del reale e del vero.

## 2. Il concetto jeneso di contraddizione come “regula veri”

Seguire Hegel attraverso le tappe del suo percorso filosofico jeneso può condurre, per così dire, “fuori dal tracciato” di quel pensiero della concretezza, della critica del dominio e delle forme frantumate del *Leben* che il giovane teologo aveva a lungo praticato negli anni della formazione. La questione che ruota attorno al concetto di *Widerspruch*, e che emerge in tutta la sua centralità anche al di là degli orizzonti della filosofia hegeliana, presenta una duplicità di fondo: la contraddizione è precisamente uno di quegli elementi della logica di Jena che segnano (o segnerebbero) il passaggio hegeliano dalla storia e dalla fenomenicità alla filosofia e alla metafisica; allo stesso tempo, la contraddizione è anche uno dei fattori chiave senza il quale l’interpretazione della religione dello Hegel maturo risulterebbe impossibile. In altri termini, essa sembra riferirsi tanto all’ambito logico-formale, per chiare ragioni di contestualizzazione del termine entro una tradizione filosofica che fa capo ad Aristotele, quanto alla dimensione storica della vita concreta e delle sue manifestazioni determinate, tra cui è annoverabile anche il fenomeno religioso. L’interesse hegeliano per la contraddizione, e per altri dispositivi logici, va quindi letto non tanto nel segno di una “svolta” dal concreto

---

27 *W4* p. 77, *Diff* p. 95 (corsivo mio).

28 K. ROSENKRANZ, 1844, tr. it. p. 391.

all'astratto, quanto piuttosto nel segno di un arricchimento del processo di comprensione del concreto. La contraddizione logica, infatti, non rappresenta per Hegel nulla di cerebrale, di mentalistico, di astratto, ma nemmeno nulla di strumentale; al contrario, se può esistere una contraddizione pensabile ed esprimibile in modo formale è solo perché la contraddittorietà è «un fattore della vita»<sup>29</sup>. Certo, Hegel guadagna una più completa e approfondita comprensione della funzione della contraddizione proprio attraverso gli studi teoretici compiuti nel corso del periodo jenes: la prosecuzione del confronto – ormai divenuto decennale, dato il suo avvio tuinghese – con lo scetticismo antico<sup>30</sup>, l'approfondimento della lettura del *Parmenide* platonico<sup>31</sup>, l'avvenuto apprendimento del Kant “teorico” dopo quello “pratico”, sono tutti tasselli imprescindibili attraverso i quali Hegel può articolare autonomamente un quadro che vede intrecciarsi concetti formali quali quello di “antinomia”, di “opposizione” e di “contraddizione” e, soprattutto, può elaborare una nuova concezione della contraddizione logica. E tuttavia la “contraddittorietà” è secondo Hegel innanzitutto qualcosa di cui si fa esperienza, qualcosa che prima viene colto sensibilmente come un elemento costitutivo della vita e solo successivamente compreso logicamente come regola del pensiero. La contraddizione ha dunque il proprio radicamento nella concretezza, in quella che

---

29 *W4* p. 13, *Diff* p. 14.

30 Il pensiero degli scettici e soprattutto lo studio degli strumenti concettuali dello scetticismo erano circolati al collegio teologico tuinghese nel corso di tutta la seconda metà del XVIII secolo, sia in forma di analisi diretta dei testi scettici, come nel caso delle due dissertazioni di Ploucquet «sulle prove e le controprove di Sesto Empirico per l'esistenza di Dio» e «sull'ἐποχή di Pirrone», sia in forma di assimilazione indiretta, come nel caso dell'utilizzo “metodologico” che ad esempio Storr e Flatt facevano della filosofia kantiana per sostenere che, dati i limiti della ragione umana che impedirebbero di affermare alcunché di certo, la verità della dottrina cristiana doveva essere appannaggio esclusivo del soprannaturalismo e della *fides* (su questo, anche I. TESTA, 2002, p. 241). Hegel entra quindi in contatto con diversi stimoli scettici già a Tübingen (il che sarebbe confermato dal fatto che Niethammer e Stäudlin, altri *Stiftler* come Hegel, pubblicano ciascuno un'opera sullo scetticismo, rispettivamente nel 1791 e nel 1794), stimoli rinforzati anche dallo studio della dottrina kantiana delle antinomie e soprattutto da un approfondimento della conoscenza dei troici scettici, che avverrà proprio a Jena.

31 Anche lo studio di Platone non è una novità per Hegel, poiché era iniziato già nel periodo tuinghese probabilmente con la lettura del *Fedro* e del *Simposio*. Hegel aveva poi certamente presente il dibattito, in voga all'epoca, che vedeva contrapporsi i sostenitori di un Platone dogmatico e quelli di un Platone scettico, questione che infatti sarà esposta da Hegel nel *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie* del 1802. A questo proposito, quel che più è interessante notare è che egli sembra parteggiare per il Platone scettico, sia a causa della sua formazione, caratterizzata dal “cortocircuito” tra platonismo e scetticismo con cui era entrato in contatto a Tübingen, sia a causa delle fonti attraverso le quali attinge al dibattito citato, ossia Diogene Laerzio e Sesto Empirico, entrambi convinti dello “scetticismo platonico”. L'utilizzo hegeliano di Platone (letto tra l'altro nella traduzione latina di Marsilio Ficino, a sua volta autore di un'opera sullo scetticismo) è quindi fortemente mediato dalla questione scettica, «ed è proprio questa mediazione che consente a Hegel il recupero della dialettica antica» (*ivi*, p. 247). L'approdo al *Parmenide* avviene dunque a partire da una formazione scettica precedente, che è consolidata proprio dagli elementi scettici (metodo antinomico innanzitutto) contenuti in quel dialogo. Si veda al proposito H.F. FULDA – R.-P. HORSTMANN (1996), in particolare i contributi di F. CHEREGHIN (pp. 29-49) e M. GESSMANN (pp. 50-63).

nel *Systemfragment* è chiamata «die Vielheit Lebendiger»<sup>32</sup>. La contraddizione è dunque una *condizione* che inerisce ai viventi in quanto tali, inespungibile sia perché non *può* sia perché non *deve* essere risolta: la non-contraddittorietà è infatti *regula falsi*. Proprio il *Systemfragment* è in questo senso un testo, per quanto frammentario e incompleto, che può aiutare a contestualizzare il significato attribuito da Hegel alla contraddizione, poiché proprio qui non solo è osservabile uno dei primi utilizzi della parola “*Widerspruch*”, che sarà poi impiegata ampiamente già nella *Differenzschrift* – successiva al *Frammento di Sistema* di circa sei mesi – ma soprattutto è possibile analizzare un’occorrenza del termine precisamente nel senso di *regula veri*.

Il contesto in cui appare la contraddizione è quello dell’«unificazione del finito con l’infinito»<sup>33</sup>, filo conduttore dell’intero frammento. Qui la *contraddizione* è esplicitamente introdotta come quel modo di afferrare l’*opposizione* «che ancora sussiste» tra la «ragione» e «la vita infinita»: la ragione infatti «sente [fühlt] la contraddizione», «ossia riconosce [erkennt] l’unilateralità» da essa stessa impiegata quando intende pensare alla pluralità dei viventi «come un unico tutto organizzato», come «natura»<sup>34</sup>. L’unificazione è, in piena linea di continuità con gli scritti bernesi e francofortesi, l’ideale a cui tende Hegel, ma egli è ora pienamente consapevole che un’unità solo pensata è tutt’altro che il primo passo verso un’autentica conciliazione. Come ha potuto osservare sia nel caso dell’illuminismo sia in quello della ragione pratica, è l’atto stesso del porre l’unificazione col pensiero a impedire la realizzazione stessa dell’unità, poiché quest’ultima, qualora sia conferita al reale solo come un ideale o come un dovere imposti da fuori, riproduce immediatamente la divisione che avrebbe dovuto colmare. Anche nel caso del *Systemfragment*, la questione è dunque quella di attuare un nuovo tentativo di trovare l’uno nei molti, ma evitando la ricaduta nella molteplicità (qui rappresentata dalla forma dell’opposizione), come inevitabile conseguenza derivante dall’imporre unilateralmente un’unificazione a quest’ultima. Questo è infatti ciò che accade pure nel caso in cui la ragione intenda conciliare il reale considerandolo secondo la scissione finito/infinito. Spiega Hegel che «la vita *posta* [gesetzte] oltre la nostra vita limitata è vita infinita»<sup>35</sup>, che può essere considerata tanto sotto il rispetto della pluralità (*Vielheit*) e della infinita relazionalità tra i determinati, quanto sotto quello dell’unità (*Einheit*) e dell’organicità

---

32 *W2* p. 341, *SG* p. 616.

33 *W2* p. 342, *SG* p. 617.

34 *Ibid.*

35 *Ibid.*

del tutto. La pluralità dei determinati è in quanto tale segnata dalla separazione, poiché ciascuna determinazione è se stessa e non un'altra; eppure, la pluralità è anche integrata e unificata grazie alla mediazione relazionale dei determinati tra loro. È in questo passaggio dal concetto di “molteplice” a quello di “relazionale”, ossia dalla dimensione della finitezza a quella dell'infinito, che il reale sembra guadagnare l'«unificazione del finito e dell'infinito». Anche in questo caso, però, l'unificazione è solo apparente, c'è in essa un'«opposizione che ancora sussiste» e che si rivela alla ragione per l'appunto sotto forma di *Widerspruch*. È vero, infatti, che il contesto della determinatezza, della separazione, della limitatezza e dell'individuale è infine stato rivelato come un essere unitario, intimamente relazionale, nel quale gli opposti aspetti della relazione e della separazione, dell'essere singolo e dell'essere universale, dell'essere sussistente per sé e dell'essere connesso sono stati conciliati. Ma questa è ancora «vita trattata e fissata dalla riflessione», la cui unità può essere sancita solo a partire dal fatto che sia «presupposto un vivente [ein Lebendiges vorausgesetzt]», ossia «noi stessi che consideriamo»<sup>36</sup>, per il quale è valida tanto l'unità del reale (da esso stesso posta), quanto la separazione di sé dall'altro da sé (la condizione che gli consente di porla). Ecco dove si genera la contraddizione secondo l'analisi hegeliana: nella «vita pensante [denkende Leben]», nella ragione, che ad un tempo intende fondersi in un'unificazione organica con il tutto<sup>37</sup> (a cui è destinata in quanto *Leben*) ed esercitare anche la propria vocazione razionale, instaurando legami e relazioni (a cui è destinata in quanto *Denken*). La ragione è insomma potenza unificante, che tuttavia nell'atto dell'unificare esprime la propria peculiarità esclusiva rispetto a un mondo in cui la molteplicità si presenta caotica e scissa, finendo così per differenziarsi dal tutto e per produrre un altro genere di separazione, quella tra il pensiero e l'essere. La contraddizione non è dunque altro che la consapevolezza (immancabilmente razionale: cioè autoconsapevolezza) di questa duplicità immanente all'agire stesso della ragione, che a propria volta è connaturato all'essenza oppositiva della realtà. In altri termini, nella contraddizione si palesa l'agire *positivo* di un pensiero razionale che evidentemente non è del tutto padrone di sé perché molto ha ancora in comune con la sua versione intellettualistico-riflessiva; un agire positivo che, in quanto tale, è divisivo, estraniante, autoritario: in ogni caso, il contrario dell'unificazione.

---

36 *Ibid.*

37 Chiaramente in questi accenni risuonano ancora gli echi della *Vereinigungsphilosophie* hōlderliniana di cui Hegel aveva subito l'influsso a Frankfurt e da cui aveva tratto l'idea di porre la questione della composizione delle scissioni nei termini di una “unificazione”.

Emerge bene allora quale sia la traccia che porta Hegel a dichiarare che la contraddizione è *regula veri*. Qui, la contraddizione formalizza, nel senso che esprime e manifesta, l'opposizione ancora inconciliata del reale; di conseguenza, mentre l'unificazione *posta* dalla ragione riflessiva si rivela come positiva e falsa, la contraddizione "dice il vero" poiché mostra quel dissidio interno al pensiero stesso. Chiaramente, «la contraddizione viene riconosciuta come regola formale della verità» solo nella misura in cui la ragione abbia «sottomesso a sé l'essenza formale della riflessione»<sup>38</sup>, abbia pertanto superato la formalità dell'intelletto.

D'altra parte Hegel, proprio con l'intento di evitare di confondere le due forme del pensiero – intelletto e ragione – che vengono qui a confliggere e a rivelare la «*contradictio, regula veri*», è bene attento a considerare il fulcro tematico del *Systemfragment* da entrambi i punti di vista, quello intellettuale e quello pienamente razionale. Finito e infinito, gli opposti da unificare, non sono infatti i medesimi se considerati da una prospettiva piuttosto che dall'altra. Hegel dunque si affretta a chiarire che in gioco non vi è, semplicisticamente, una «elevazione dell'uomo da finito a infinito, poiché questi sono solo prodotti della semplice riflessione, e la loro separazione come tale è assoluta»<sup>39</sup>. Hegel quindi non si preoccupa nemmeno di prendere in considerazione una effettiva *Vereinigung des Endlichen und Unendlichen*, poiché ad essa è costitutivamente abbinata anche la separazione (*Trennung*) degli opposti in quanto fissati dall'intelletto. Anche nella *Differenz*, egli ribadirà questo giudizio insistendo sull'inconcludenza di quest'ultimo: «il suo porre e determinare non assolvono mai il proprio compito; nell'avvenuto porre e determinare stessi c'è un non-porre e un indeterminato, e perciò sempre e di nuovo il compito di porre e determinare»<sup>40</sup>.

Piuttosto, il punto sarà quello di considerare il passaggio da «vita finita a vita infinita [vom endlichen Leben zum unendlichen Leben]»<sup>41</sup>. È infatti la riflessione che «ha portato nella vita i suoi concetti di relazione e di separazione», di «universale» e di «singolo», come strumenti di determinazione: l'universale relazionato per eccellenza è la natura, mentre il singolo separato è l'individuo. Questi concetti descrittivi sono quindi funzionali ai discorsi della *Reflexion*, ma nel momento in cui vengono fissati in quanto tali si tramutano in qualcosa di morto, in quei concetti astratti e formali che nel *Systemfragment* sono il «finito» e

---

38 *W4* p. 26, *Diff* p. 30.

39 *W2* p. 343, *SG* p. 617.

40 *W4* p. 17, *Diff* p. 19.

41 *W2* p. 343, *SG* p. 617.

l'«infinito». È precisamente a questo punto che Hegel fa intervenire la *funzione veritativa* della contraddizione e di quella che può essere considerata come (la prefigurazione di) un'autocritica della ragione. Quest'ultima infatti, avvertendo la contraddittorietà insita nella pretesa di guadagnare un'autentica unificazione attraverso i concetti ipostatizzati di finito e infinito, può avviare una mediazione critica del proprio lato intellettualistico-riflessivo, il che la conduce a mettere da parte i *Produkte der bloßen Reflexion* per volgersi a quel *unendliche Leben* – come riferimento ben più appropriato del ragionamento sull'unificazione – che «può essere chiamata spirito», *Geist*.

La vita infinita può essere chiamata spirito, in opposizione alla pluralità astratta, poiché lo spirito è l'unità vivente [Geist ist die lebendige Einigkeit des Mannigfaltigen] del molteplice in opposizione al molteplice stesso inteso come forma dello spirito (non in opposizione al molteplice come mera pluralità separata da lui, morta).<sup>42</sup>

Sottrarre il discorso sull'unificazione di finito e infinito all'intelletto, per collocarlo su di un livello pienamente razionale, è quindi secondo Hegel un'operazione che trova il proprio *ubi consistam* nella contraddizione come “*regula veri*”. Ma una contraddizione che operi per la verità diviene, perciò stesso, un passaggio imprescindibile verso quella *Versöhnung* che Hegel ha a lungo ricercato in gioventù. La presenza della contraddizione, sentita e quindi elaborata dalla ragione, è qui il motore in grado di azionare finalmente un vero processo di conciliazione, davvero compositivo perché non mette a tacere le scissioni in una sintesi, sempre sfuggibile e inefficace, ma dà loro voce attraverso di sé, attraverso una forma di espressione razionale. Il discorso condotto nel *Systemfragment* sottolinea questo passaggio appunto attraverso l'introduzione del *Leben*: grazie alla contraddizione, la ragione passa da una sintesi che ha per riferimento l'intelletto a una conciliazione che ha per riferimento lo spirito. Rispetto alla concezione da cui Hegel aveva preso le mosse negli anni trascorsi a Tübingen, anche la ragione ha subito radicali trasformazioni. Dall'idea di una soluzione di continuità estrema tra la ragione dell'illuminismo e l'anti-ragione della società, dove la seconda doveva essere interamente “rischiarata” dal primo, egli è ora giunto a un concetto internamente articolato di ragione, di cui fanno parte in modo costitutivo il limite (*Grenze*), la contraddizione (*Widerspruch*), la negazione (*Negation*).

---

42 *Ibid.*

Tuttavia la contraddizione non gioca un ruolo fondamentale solo per quanto riguarda il superamento della scissione; anzi, secondo Hegel è tramite essa che si consegue un secondo, essenziale risultato. La ragione è infatti spinta a porre la questione del superamento della scissione nell'ambito del *Leben* proprio nel momento in cui avverte la contraddizione: quando la sola opposizione che ancora sussiste è quella «fra sé e la vita infinita», allora la ragione sente il bisogno di trarre «fuori dalle forme mortali e transeunti, da ciò che infinitamente è opposto [...] il vivente libero da ciò che è transeunte», ossia «*dalla molteplicità trae fuori la relazione [Beziehung]*». Dall'infinita limitatezza del molteplice – si potrebbe dire – la ragione deriva la vita inesauribile e infinita della relazionalità. Ma, prosegue Hegel, questa relazionalità ha una specifica accezione che viene chiarendosi proprio precisandone le caratteristiche. Dalla molteplicità la ragione «trae non un'unità, una relazione pensata [gedachte Beziehung], ma una vita tutto-vivente [allebendiges], onnipotente [allkräftiges], infinita [unendliches], che chiama Dio; essa non è più pensante o considerante, perché il suo oggetto non porta in sé niente di riflesso, niente di morto». L'elevazione (*Erhebung*) «dell'uomo da vita finita a vita infinita è la religione»<sup>43</sup>.

Per Hegel, la contraddizione è dunque divenuta uno degli elementi fondamentali del pensiero che intenda tematizzare il religioso, poiché, spezzando il dominio della riflessione e della positività, apre alla questione dell'accordo tra finito e infinito, in cui il filosofo inizierà a vedere all'opera sia la logica che la religione, soprattutto in seguito al suo trasferimento a Jena e alla mediazione con la filosofia di Schelling. Ad ogni modo, già nel *Systemfragment* un tale fecondo cortocircuito è reso esplicito: finito e infinito infatti sono qui esaminati tanto nella loro accezione logica, come elementi del pensiero, quanto come termini del rapporto uomo/Dio che già aveva interessato Hegel in passato. Sebbene nella *Differenz* gli accenni alla religione siano rari, è vero anche che in essa Hegel lavora intensamente a un'altra scissione resa celebre dalla storia della filosofia, quella di soggetto e oggetto, che conoscerà un vasto impiego nella filosofia della religione hegeliana del periodo berlinese<sup>44</sup>. Se da un lato

---

43 *Ibid.* (corsivo mio).

44 Ad esempio, nelle *Vorlesungen*, nel considerare la duplice natura della religione come un sapere (a cui sono attribuibili i caratteri della soggettività) e come oggetto del culto (a cui sono attribuibili i tratti dell'oggettività); soggettività e oggettività sono qui intese da Hegel proprio nel senso introdotto nella *Differenz*: nel primo caso «l'assoluto è un soggettivo nella forma del conoscere», nel secondo «è un oggettivo nella forma dell'essere» (*W4* p. 74, *Diff* p. 91). Un altro esempio di "utilizzo religioso" del binomio soggetto-oggetto è quello che si ritrova nella determinazione della rappresentazione di Dio, di cui fanno parte sia l'aspetto soggettivo dell'essere in sé, sia l'aspetto oggettivo dell'essere per altro come spirito, come manifestatività (si veda ad esempio *V3* p. 32, *Rel I* p. 93).

l'interesse di Hegel per la religione non va sottovalutato nemmeno nelle fasi in cui sembra essere meno presente perché lavora sotto traccia, dall'altro lato è altrettanto importante avere ben presente il processo di concettualizzazione, e quindi le trasformazioni manifeste, a cui la religione si presta da Jena in poi. Una di queste, fondamentale, è l'introduzione della contraddizione come tappa imprescindibile per poter pensare l'infinito inteso come contesto di verità. Queste trasformazioni, lungi dal rappresentare un cambio di rotta verso l'astrazione, per quel che riguarda quel "pensiero della concretezza" che fino a questo momento aveva distinto la trattazione della religione, ne rappresentano invece la manifestazione più propria. La contraddizione qui non ha infatti il significato di una regola *posta* dal pensiero, ma *derivata* dalla realtà, colta in essa, ed è quindi una più completa e giusta espressione della sua complessa articolazione. D'altra parte, la contraddittorietà si rivela essere un carattere il cui rapporto con la religione è per Hegel particolarmente calzante, poiché quest'ultima non ha certo mai assunto «l'aspetto della quieta pacificazione»; in tal senso, la "*contradictio, regula veri*" si fa testimone di questa "irrequietezza" della religione, della «necessità di vivere fino in fondo l'esperienza della negatività, perché solo il passaggio attraverso questo dolore può consentire la via verso la ricostruzione dell'unità infranta e l'attingimento dell'universale»<sup>45</sup>.

### 3. Dalla sostanza del Leben al soggetto della Reflexion

Il consolidamento dell'inedita concezione secondo cui la contraddizione sarebbe indice della verità, apparsa nella sua prima versione formale nella definizione del *unendliche Leben* come «unione di unione e di non-unione», presentata nel *Systemfragment* del 1800, trova il proprio compimento negli scritti jenesi, non solo perché nella *Differenzschrift* – come si è visto – dell'assoluto è data una definizione per l'appunto contraddittoria (come identità dell'identità e della non-identità), ma soprattutto a causa del valore sistematico, metodologico, trans-categoriale che la contraddizione andrà via via acquisendo a Jena. La più immediata e diretta conseguenza della sistematica acquisizione della tesi "*contradictio est regula veri*" nel contesto del pensiero hegeliano è un radicale cambio di paradigma a cui quest'ultimo va incontro nei primi anni jenesi: si tratta di uno spostamento dell'attenzione dal terreno

---

45 F. MENEGONI, 1993, p. 161.

sostanzialistico del *Leben* a quello *soggettivistico* della *Reflexion*. L'introduzione della contraddizione come indice di verità, infatti, ha per correlato un *ripensamento del pensiero*, in quanto quest'ultimo è deputato a cogliere il valore veritativo di un dispositivo che tradizionalmente esso stesso ha giudicato alla stregua di un *index falsi*. È quindi evidente che un pensiero che non tematizzi la contraddizione e il pensiero che la coglie come tale non può, per lo Hegel jenesi, aspirare a risolvere davvero il problema dell'unificazione del reale, dell'espressione unitaria della molteplicità.

Nei testi del biennio 1801/1802, coerentemente con la prima delle *Habilitationsthesen*, la contraddizione inizia a rivelare la doppia natura che la caratterizza (e che già la prefigura nel senso che acquisirà effettivamente solo con la *Phänomenologie*, ossia come motore della dialettica): certo, la contraddizione nel suo carattere disgiuntivo è la formalizzazione stessa dell'antagonismo e dell'opposizione, ma lasciando coesistere gli opposti nell'espressione che si contraddice, opera anche in modo congiuntivo, riesce cioè a esprimere quella *Totalität* – che è sempre il *focus* del discorso hegeliano – più compiutamente di quanto faccia la non-contraddittorietà. Si potrebbe dire che, per lo Hegel jenesi, la contraddizione nel suo duplice significato si trovi tanto dal lato dell'“essere”, qualora sia considerata nel senso di semplice *opposizione dei determinati*, quanto dal lato del “pensiero”, qualora sia invece considerata come *regola logica* vera e propria.

Una tale doppiezza trova il proprio esatto corrispettivo nella struttura della riflessione stessa, che da un lato è il «semplice organo dell'intelletto, la “facoltà della limitazione” da intendersi nel senso kantiano della finitezza costitutiva del nostro sapere», mentre è «dall'altro la facoltà di istituire relazioni individuanti, di affermare e di far emergere la *Bestimmtheit*, la determinatezza della cosa. È questo il lato per cui la riflessione si mostra legata alla contraddittorietà come *regula veri*»<sup>46</sup>. Elaborata in modo piuttosto chiaro nella *Differenzschrift*, ma anche in *Glauben und Wissen* così come nel *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie* – per citare i principali testi a stampa del periodo – la riflessione si configura quindi sia come *isolierte Reflexion*, «la facoltà dell'essere e della limitazione», del «porre gli opposti» e del «togliere [Aufheben] l'assoluto», sia come *Vernunft*, «rapporto con l'assoluto, ed è ragione unicamente mediante tale rapporto»<sup>47</sup>. D'altra parte, anche nei *Systementwürfe* jenesi la riflessione è esposta secondo questa duplice accezione. Nell'annuncio per il semestre

---

46 A. BELLAN, 2002, p. 85.

47 *W4* pp. 16-17, *Diff* p. 18.

estivo 1802, ad esempio, è proprio il doppio significato della riflessione a unire la logica (il *systema reflexionis*) e la metafisica (il *systema rationis*), che qui Hegel pensa ancora come separate. La riflessione, come «necessaria preparazione per la speculazione vera e propria»<sup>48</sup>, mostra tanto la propria natura individuante e limitante, quanto la propria natura relazionale, costitutivamente aperta alla ragione. Proprio nell'operare nel modo che le è più proprio, dunque nel *determinare*, la logica della riflessione tesse quelle connessioni che sono poi l'argomento precipuo della scienza<sup>49</sup>. Ciò che, ancora una volta, va sottolineato, è il carattere eminentemente *contraddittorio* di tali connessioni, che sarà giudicato come prova di falsità dalla "riflessione dell'intelletto" e come prova di verità dalla "riflessione della ragione" (da quella che Hegel, pochi anni dopo, scoprirà essere "semplicemente" una *autoriflessione*). Il valore sistematico che la contraddittorietà acquisisce nella filosofia hegeliana consiste proprio nel fatto che essa è tradotta da un livello, che potremmo definire "dell'essere", in cui essa rappresenta soltanto un modo del darsi del rapporto tra gli opposti determinati, a un livello, che potremmo invece definire "del pensiero", in cui la contraddizione coinvolge il procedere del pensiero stesso e la sua intima costituzione. La conseguenza è che l'obiettivo non sarà più quello di risolverla, quanto piuttosto quello di comprenderla dall'interno, come un processo a cui prende parte attiva il pensiero stesso, sia come intelletto che ne inasprisce l'aspetto oppositivo, sia come ragione che ne coglie l'aspetto veritativo (mediante il superamento dell'intelletto<sup>50</sup>).

La tematizzazione del duplice aspetto del pensiero riflessivo (che consiste in ultima analisi nel rapporto critico che il pensiero ha con se stesso, e quindi nella sua capacità *autoriflessiva*) ha come conseguenza diretta una prima introduzione della questione della *Subjektivität* e della costellazione semantica ad essa riferita. Questo cambio di paradigma è osservabile innanzitutto dal punto di vista della scelta lessicale che Hegel opera nei testi: ai

---

48 S. CRITES, 1998, p. 164.

49 Chiereghin sottolinea il medesimo punto quando, trattando della distinzione jenesa di logica e metafisica, definisce la prima come «logica dei rapporti» e la seconda come «logica dell'intero» (F. CHIEREGHIN, 1982, p. 231).

50 L'intervento critico della ragione nei confronti dell'intelletto è qui ancora inteso da Hegel nel senso di un superamento definitivo del secondo da parte della prima. Jamme parla a tal proposito di una «dialettica negativa» come «metodo della prima logica jenesa» (C. JAMME, 1980, p. 166). Anche Chiereghin su questo punto si esprime con il medesimo intento: «Questo intervento della ragione sull'intelletto è della massima importanza per la storia della dialettica di Hegel. Infatti, fino al momento della stesura della *Prefazione* alla *Fenomenologia*, il termine "dialettica" sta a significare il processo di distruzione delle determinazioni finite, e non qualifica invece quella che sarà più propriamente l'"invenzione" metodica di Hegel, cioè l'automovimento dei concetti» (F. CHIEREGHIN, 1982, p. 246).

termini *sostanzialistici* che descrivevano il *Leben* nel *Systemfragment* – nel quale ricorrevano frequentemente “*Lebendige*”, “*Organisation*”, “*Natur*” – si sostituiscono negli scritti jenesi vocaboli con un esplicito richiamo alla dimensione del soggetto e del pensiero soggettivo come “*Bewußtsein*”, “*Subjektivität*”, “*Wissen*” e, appunto, “*Reflexion*”. Se il problema a cui rispondeva il *Systemfragment* era ancora quello di ricercare una totalità sintetica capace di restituire l’unità del molteplice da un punto di vista – per così dire – “unidimensionale”, ontologico, gli scritti jenesi sono invece coinvolti nella problematica ben più ampia di indagare quali siano le possibilità di una unità del molteplice anche dal punto di vista della sua conoscenza e della sua pensabilità sistematica, al fine di conseguire un vero concetto di assoluto. L’introduzione del concetto di *Reflexion*, chiaramente già intesa nel senso del riflettere intransitivo piuttosto che transitivo, quindi come atto puro del riferimento a sé (*Selbstbeziehung*) e non come pensiero di (o su) qualcosa di determinato<sup>51</sup>, implica dunque un ampliamento dell’indagine hegeliana dal *Sein* al *Bewußtsein*, allo scopo di (ri)definire l’intera questione della presa razionale sulla totalità (denominata, in modo intercambiabile, anche “assoluto”). In tal senso, «nella “logica della riflessione” Hegel pone le basi di una concezione logico-speculativa e anti-rappresentazionalistica della *soggettività*»<sup>52</sup>, tema che, come si sa, troverà ampio spazio in *Glauben und Wissen* con la critica di quelle che Hegel, sulla scorta di Schelling e della sua intuizione trascendentale, riterrà essere delle forme finite di ragione<sup>53</sup>. Anche la sostituzione, che a Jena diviene sempre più netta, del termine “*Totalität*” con la locuzione “*das Absolute selbst*” va nella direzione di una progressiva *desostanzializzazione del discorso hegeliano* per il quale diviene imprescindibile il riferimento a quello che Habermas chiama il «soggetto della conoscenza», un soggetto che, a

---

51 Anche Düsing sottolinea come la «prima logica», in particolare quella del biennio jenesi 1804/05, abbia «come meta il superamento del soggetto finito e della sua riflessione finita, ma non tramite un annullamento delle diverse forme della coscienza e dei loro modi di ritenere vero in una successione sistematica, bensì tramite il sistematico porre ed annullare le determinazioni logiche finite immanenti alla riflessione» (K. DÜSING, 1975, p. 92).

52 A. BELLAN, 2002, p. 87.

53 Laddove invece l’intuizione trascendentale costituisce «l’atto più elevato della speculazione», in cui «ogni opposizione è tolta e pensiero e vita, finito e infinito, soggetto e oggetto coincidono. – Intuizione, ovviamente, non empirica, quale limitata a una soggettività finita e sensibile, bensì, kantianamente, trascendentale, quale sintesi appunto di ogni luogo della soggettività e dell’oggettività. Ma a tale *immediatezza* si giunge [...] attraverso la *mediazione*: attraverso cioè l’attraversamento dell’intelletto, il *discorrere*, fino alla contraddizione, tra le diverse figure della soggettività astratta. Ed è appunto questo *discorso* a consentire a Hegel di dire che l’attingimento dell’Assoluto è, in pari tempo, la costruzione di un sistema del sapere: un attingimento cioè che si procura attraverso il percorso del concetto, anziché l’immediatezza di qualsivoglia sentire» (R. FINELLI, 1996, p. 182).

propria volta, non deve essere inteso alla stregua di una sostanza. Scrive Habermas a questo proposito:

Nelle lezioni di Jena sulla filosofia dello spirito, il bersaglio principale è l'idea mentalistica di una soggettività autosufficiente, che si delimita rispetto all'esterno. Da questa concezione discendono i dualismi tra interno ed esterno, privato e pubblico, immediato e mediato, evidente e incerto. Hegel mette da parte queste opposizioni e libera le operazioni di un soggetto della conoscenza, che già Kant, in sostanza, concepiva praticamente, dall'isolamento dell'io rivolto narcisisticamente in se stesso. Il soggetto si è già sempre implicato in processi di incontro e di scambio, si trova già sempre presente in contesti. La rete per i rapporti tra soggetto e oggetto è già gettata, possibili collegamenti con oggetti sono già istituiti prima che il soggetto si imbarchi effettivamente in relazioni e prenda reali contatti con il mondo [...]. Hegel nega che il soggetto che conosce, parla e agisce debba affrontare il compito di colmare una frattura fra sé e un Altro da lui separato.[...] Entrambe le parti, soggetto e oggetto, sono correlati che esistono soltanto con e nelle relazioni reciproche, sicché la stessa mediazione non può più essere concepita in modo mentalistico.<sup>54</sup>

In altri termini, una totalità che abbracci anche la *soggettività* come elemento compiutamente (auto)riflessivo (ossia il soggetto inteso in senso anti-mentalista, anti-rappresentazionalista e anti-sostanzialista) è una totalità che può dirsi *assoluta*, poiché non è costituita soltanto dalla relazione tra gli opposti, ma anche dal *sapere* questa relazione tra gli opposti. Il mutamento di paradigma dalla sostanza del *Leben* al soggetto della *Reflexion* troverà la propria compiuta sistematizzazione anche in un celebre passo della *Vorrede* alla *Phänomenologie*, che, sebbene successivo ai testi del periodo jenesi finora analizzati, può essere qui richiamato per sintetizzare efficacemente il punto della questione:

tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come *sostanza*, ma altrettanto decisamente come *soggetto* [alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebenso sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken]. [...] La sostanza viva [lebendige Substanz] è l'essere il quale è in verità *Soggetto* o, ciò che è poi lo stesso, è l'essere che in verità è l'effettuale [wirklich], ma soltanto in quanto la sostanza è il movimento del porre se stesso [die Bewegung des Sichselbstsetzens], o in quanto essa è la mediazione del divenir-altro-da-sé

---

54 J. HABERMAS, 1999, tr. it. pp. 189-190.

con se stesso [die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst]. Come soggetto essa è la pura *negatività semplice* [reine einfache Negativität], ed è, proprio per ciò, la scissione [Entzweiung] del semplice in due parti, o la duplicazione opponente [entgegensetzende Verdopplung]; questa, a sua volta, è la negazione di questa diversità indifferente e della sua opposizione; soltanto questa *ricostituentesi* eguaglianza [wiederherstellende Gleichheit] o la riflessione entro l'esser-altro in se stesso [Reflexion im Anderssein in sich selbst] – non un'unità *originaria* come tale, né un'unità *immediata* come tale – è il vero.<sup>55</sup>

Questo passaggio cronologicamente disomogeneo ma filosoficamente più completo rispetto agli scritti del primo periodo jenesi, è particolarmente utile per tirare le fila del discorso hegeliano che si viene sviluppando a Jena, poiché connette in modo sistematico tutti i nodi concettuali disseminati nei testi jenesi, e, soprattutto, ci consente di fare ritorno alla questione della religione. Il brano infatti sottolinea come l'intendere la sostanza nel senso del soggetto (il quale è in fondo a propria volta una sostanza in cui è contenuta la negazione del proprio sé immediato, «un essere che è capace di avere in sé la contraddizione di se stesso e di sopportarla»<sup>56</sup>) costituisca il passaggio-chiave in cui si concentrano tutti gli elementi speculativi elaborati nei primi anni trascorsi a Jena: la funzione veritativa della contraddittorietà, la doppiezza della riflessione, la mediazione dell'identico con il non-identico, il confronto con l'alterità, l'imprescindibilità del passaggio attraverso il negativo.

Se il guadagno jenesi rispetto al passato consiste nella «determinazione della forma scientifica necessaria per esprimere adeguatamente l'assoluto»<sup>57</sup>, allora il passo decisivo nella costruzione di tale forma scientifica è indubbiamente costituito dalla tematizzazione del soggetto, inteso non come mero correlato dell'oggetto, ma come forma dell'*autoriflessività* stessa, della capacità (per ciò stesso autocritica) di sussistere nella *negatività*, di sfuggire a qualsiasi determinazione ultima. Questo soggetto, che è quindi δύναμις e non ὑποκείμενον, non dovrebbe nemmeno essere definito soggetto. E infatti, sottolinea Habermas citando lo Hegel dei *Systementwürfe*, «non bisogna propriamente parlare né di un simile soggetto né di un oggetto, bensì dello spirito»<sup>58</sup>, che è quindi l'*assoluto stesso* (*das Absolute selbst*) nella misura in cui proprio a Jena il termine "*Absolute*" inizia a essere impiegato per esprimere la

---

55 *W9* p. 18, *Fen I* pp. 13-14.

56 *W20* p. 358, *Enc* p. 350.

57 F. CHEREGHIN, 1980, p. 49.

58 J. HABERMAS, 1999, tr. it. p. 190. La citazione delle parole di Hegel è invece tratta da *W6* p. 205.

totalità (che, nella concezione ancora oppositiva della prima logica jenese era pensata come quell'intero che derivava dalla complementarità degli opposti).

Sebbene qui Habermas sottolinei l'uso hegeliano del «termine “spirito” per i media di linguaggio, lavoro e interazione», cioè per «quei “media” che strutturano le relazioni tra soggetto e oggetto già prima di ogni incontro effettivo»<sup>59</sup> – e che a tutti gli effetti sono ampiamente tematizzati da Hegel nella *Realphilosophie* jenese – appare difficile non citare anche la religione in relazione all'uso hegeliano del termine “*Geist*”, almeno come uno di quei luoghi mediali, tra gli altri, in cui è già sempre data l'originaria coappartenenza di soggetto e oggetto, tanto più che il nesso (stretto) tra il *Geist* e la *Religion* era stato esplicitamente istituito da Hegel già nel *Systemfragment*, allorché la religione veniva definita come *Erhebung* dell'uomo da vita finita a vita infinita, cioè da una vita in cui sussisteva ancora un'«unica opposizione» (quella tra la ragione e la “vita infinita” posta da essa) a una vita infinita in cui non sussisteva più «niente di riflesso», di posto in quanto tale, lo spirito appunto<sup>60</sup>.

Possiamo nuovamente prendere a prestito dalla *Phänomenologie* una formulazione perspicua della questione, anche per quanto riguardo il rapporto tra assoluto, *Geist* e religione:

Che il vero sia l'effettuale solo come sistema, o che la sostanza sia essenzialmente Soggetto, ciò è espresso in quella rappresentazione che enuncia l'assoluto come Spirito – elevatissimo concetto appartenente all'età moderna e alla sua religione.<sup>61</sup>

---

59 J. HABERMAS, 1999, tr. it. p. 190. D'altra parte, la lettura habermasiana del *Geist* hegeliano (su questo punto a mio avviso eccessivamente parziale) è resa ancora più chiara poco oltre. Secondo Habermas infatti «l'ambiente culturale e accademico del periodo di Jena ci fa comprendere che sono i tratti dello spirito *oggettivo* quelli che determinano, in generale, la concezione hegeliana dello spirito. Come medium che abbraccia e collega, lo spirito va sempre al di là della coscienza dei singoli soggetti. Tra il 1803 e il 1805 questa concezione offre la chiave per rispondere alla questione gnoseologica di come lo “spirito” istituisca e strutturi le relazioni fra soggetto e oggetto» (*ivi*, p. 195). Ora, se è fuori di dubbio che la *Realphilosophie* jenese giochi un ruolo determinante per una più matura concezione dello spirito, è altrettanto vero che il carattere costitutivamente relazionale, mediale e conciliante di quest'ultimo era stato da Hegel già introdotto nel *Systemfragment* in relazione alla religione, alla quale, infatti, nel periodo di Frankfurt era affidata la funzione di elevare la vita finita alla vita infinita.

60 *W2* p. 343, *SG* p. 617. La radicale differenza tra il concetto di *Geist* che Hegel elabora a Frankfurt e quello che invece emerge a Jena è proprio il carattere della soggettività, che manca al primo mentre costituisce interamente il secondo. Lo *unendliches Leben* del *Systemfragment* è infatti l'unità vivente del molteplice, inteso ancora in senso sostanzialistico/naturalistico, come un semplice essere e non come un essere che sa se stesso.

61 «Daß das Wahre nur als System wirklich oder daß die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als *Geist* ausspricht, – der erhabenste Begriff und der der neueren Zeit und ihrer Religion angehört. Das Geistige allein ist das *Wirkliche*» (*W9* p. 22, *Fen I* p. 19).

Dunque, «l'assoluto in senso hegeliano è spirito perché è soggetto autoriflettente, ed è soggetto perché ha in sé la differenza e la negatività»<sup>62</sup>. Il percorso della logica jenese, lungi dal rappresentare una disaffezione dal tema prediletto della gioventù, sembra quindi condurre Hegel (attraverso un concetto-chiave come quello di *Geist*) daccapo a un discorso sulla religione. Stando sempre a quanto è esposto nel testo “conclusivo” in cui culmina il periodo jenese, cioè appunto la *Phänomenologie*, si nota come lo spostamento del discorso hegeliano su tutt'altro livello speculativo rispetto a quello delle ricerche storico-filosofiche di Frankfurt non prescinda dai richiami religiosi, e sia piuttosto condotto in esplicito riferimento a essi. Anche la celebre asserzione relativa all'intendere il vero non solo come sostanza, ma anche come soggetto, citata in precedenza, è da Hegel immediatamente legata niente meno che alla «concezione di Dio». Infatti, egli scrive ancora nella *Vorrede*:

Se da una parte la concezione di Dio come unica sostanza indignò quell'età in cui tale determinazione venne espressa, la ragione di ciò stava nell'istinto il quale avverte come in tale concezione l'autocoscienza, invece di essersi mantenuta, è andata a fondo; ma d'altra parte anche il contrario che tiene fermo il pensiero come pensiero, cioè l'*universalità* come tale, è la medesima semplicità o l'indistinta, immota sostanzialità [ununterschiedene, unbewegte Substantialität]; e se, in terzo luogo, il pensiero unifica con sé l'essere della sostanza e concepisce l'immediatezza o intuizione come pensare, tutto sta ancora nel vedere se questo intuire intellettuale non ricada nella inerte semplicità e non presenti la stessa effettualità in guisa non effettuale [die Wirklichkeit selbst auf eine unwirkliche Weise darstellt].<sup>63</sup>

Il «venire a sé dello spirito dalla sostanza al soggetto»<sup>64</sup> è un percorso tracciato quindi dall'“interno” della problematica religiosa, o perlomeno in strettissima connessione con essa. Concepire la sostanza come soggetto, come movimento del porre se stesso, è il cambio di paradigma fondamentale per poter pensare un assoluto che è spirito, ossia per poter pensare il Dio della religione cristiana<sup>65</sup>.

---

62 A. BELLAN, 2002, p. 87.

63 *W9* p. 18, *Fen* I pp. 13-14.

64 J. HABERMAS, 1999, tr. it. p. 214.

65 Le radici del passaggio «dalla metafisica antica a quella moderna» sono da Hegel individuate in «quel lungo processo storico che ha condotto il paradigma ontologico-ideale a risolversi in quello soggettivo-spirituale. Com'è noto, Hegel individua le radici di questo processo nell'avvento del cristianesimo» (L. CORTELLA, 2002, pp. 23-24).

#### 4. Verso la formalizzazione della Religionsphilosophie

##### 4.1 Ancora una critica a Kant

Il periodo jenese assume un rilievo decisivo per la filosofia della religione di Hegel. Esso costituisce infatti quel punto di raccordo tra la giovanile critica della teologia e della religione positiva, immancabilmente approcciate da un punto di vista immanentistico, strettamente storico, e la vera e propria *Religionsphilosophie* della maturità. Come è stato opportunamente sottolineato, è infatti a Jena che lo sguardo hegeliano in materia di religione si emancipa progressivamente dall'orizzonte del criticismo kantiano entro il quale, fino a quel momento, si era di fatto trattenuto<sup>66</sup>. In questo senso – così come in molti altri – la filosofia hegeliana può a buon diritto essere intesa alla stregua di una risposta al Kant “teoretico” della *Kritik der reinen Vernunft* (una volta concluso il serrato confronto francofortese con il Kant “pratico” della seconda critica) e, nello specifico, alla sua lettura deflazionistica dell'idea di Dio, la cui esistenza è considerata teoreticamente indimostrabile ma praticamente necessaria, ridotta quindi a postulato della ragion pratica. Lo Hegel jenese prende finalmente le distanze dalla *Ethikotheologie* kantiana<sup>67</sup> e dall'impossibilità, sancita per la ragione, di avere presa gnoseologica sull'assoluto per mezzo dei concetti. Da questo punto di vista, l'impegno di Hegel è quello di ricondurre l'idea di Dio entro le coordinate del sapere metafisico, rendendo nuovamente intelligibili per la ragione umana i contenuti della religione, e dunque, in ultima analisi, di fuoriuscire da quel *kritischer Idealismus* che secondo Hegel rappresenta la più calzante definizione della filosofia di Kant<sup>68</sup>. In *Glauben und Wissen* non solo questa resa dei conti giunge a compimento, ma viene anche esplicitata la “natura religiosa” della polemica contro Kant (ma anche contro Jacobi e Fichte). Hegel specifica infatti che «la filosofia kantiana ha l'indubbio merito di essere idealismo» (dal momento che «dimostra che né il concetto [Begriff] per sé solo, né l'intuizione [Anschauung] per sé sola sono qualcosa»); e tuttavia il reciproco trascendersi di intuizione e concetto nell'*esperienza* si risolve in realtà in

---

66 Seguo qui le preziose considerazioni di Jaeschke sulla profonda trasformazione in senso speculativo a cui va incontro la religione nel periodo jenese di Hegel (W. JAESCHKE, 1986, in particolare si veda il secondo capitolo “Die Begründung der spekulativen Religions-philosophie in Hegels Jenaer Schriften”, pp. 134-218).

67 Per una approfondita trattazione della posizione kantiana: *ivi*, pp. 18-133.

68 *W4* p. 325, *FS* p. 137.

una «identità finita di entrambi nella coscienza», ossia entro l'orizzonte riflessivo, finito e soggettivistico del conoscere.

Poiché la filosofia kantiana dichiara quella conoscenza finita l'unica conoscenza possibile, e trasforma in un in sé essente, in un positivo, proprio quell'aspetto negativo, puramente idealistico o, inversamente, trasforma in ragione assoluta, sia teoretica che pratica, proprio quel concetto vuoto, essa ricade nell'assoluta finitezza e soggettività; e l'intero compito e contenuto di questa filosofia non è *la conoscenza dell'assoluto*, ma la *conoscenza di questa soggettività* ovvero una critica delle facoltà conoscitive.<sup>69</sup>

Ma se «il soprasensibile non può essere conosciuto dalla ragione» allora, secondo Hegel, quest'ultima si trova a essere una potenza dimidiata, che mancando il proprio "oggetto" più alto finisce per mancare anche se stessa nella propria destinazione compiutamente razionale. La storica «battaglia»<sup>70</sup> che la ragione dell'illuminismo ha condotto e ha vinto contro una fede positiva, oscurantista e retriva si rivela essere in realtà una sconfitta per la ragione stessa, che assume, nella parzialità e nella finitezza che la connotano, i medesimi tratti della fede contro cui intendeva schierarsi. «La gloriosa vittoria che la ragione illuministica ha conseguito su ciò che, come fede, essa considerava, per la sua scarsa capacità di comprendere i problemi religiosi, un opposto a sé, osservata attentamente non appare di natura diversa: né il positivo, contro il quale la ragione intraprese la battaglia, rimase religione, né la ragione, che aveva vinto, rimase ragione»<sup>71</sup>. Hegel descrive l'esito di un tale groviglio proprio nelle battute iniziali di *Glauben und Wissen*:

La ragione, che era in sé e per sé già decaduta, per aver inteso la religione solo come qualcosa di positivo, non idealisticamente, non ha potuto far niente di meglio che rivolgere ormai lo sguardo su di sé dopo la battaglia, giungere alla conoscenza di sé e riconoscere così il proprio esser-nulla, per ciò che essa pone il meglio di sé, essendo solo intelletto, come un *al di là* in una *fede al di fuori e al di sopra* di sé, come è accaduto nelle *filosofie di Kant, di Jacobi e di Fichte*, e per ciò che essa si trasforma nuovamente in ancella di una fede. Secondo Kant il soprasensibile non può essere conosciuto dalla ragione, l'idea suprema non ha insieme anche realtà.<sup>72</sup>

---

69 *W4* p. 326, *FS* p. 138 (corsivo mio).

70 *W4* p. 315, *FS* p. 124.

71 *W4* p. 315, *FS* p. 123.

72 *W4* pp. 315-316, *FS* p. 124.

Ciò che qui Hegel non può condividere è l'impostazione di fondo del discorso di Kant, in cui è fatta una netta distinzione tra l'*esistenza* della cosa e il *concetto* della cosa (che, si noti, si differenzia radicalmente dal *Begriff* hegeliano poiché per Kant il concetto è in realtà quello che Hegel chiamerebbe "rappresentazione"<sup>73</sup>). Questo impianto teoretico, in cui l'esistenza è indeducibile dal concetto<sup>74</sup>, a parere di Hegel si presenta carico di conseguenze innanzitutto per il concetto stesso, che, una volta separato dalla realtà, non è strutturalmente più in grado di raggiungerla. Qui, dice il filosofo, da un lato viene meno la relazione con l'assoluto, ma dall'altro si assolutizza la finitezza della ragione, che appunto perde la capacità di trascendersi, di uscire da se stessa: perciò «rimane in queste filosofie l'esser-assoluto del finito e della realtà empirica [das Absolutsein des Endlichen und der empirischen Realität], e l'assoluto esser-opposto [das absolute Entgegengesetztsein] dell'infinito e del finito»<sup>75</sup>. L'assoluto, dunque, resta un mero al di là, e in quanto tale esso è «l'incalcolabile, l'incomprensibile, il vuoto – un Dio inconoscibile»<sup>76</sup>.

Al di sopra di questa finitezza assoluta e di questa infinitezza assoluta, l'assoluto rimane come un vuoto della ragione e della fissa inintelligibilità [Unbegreiflichkeit] e della fede, la quale, non razionale in sé [an sich vernunftlos], si chiama razionale perché quella ragione limitata alla sua assoluta opposizione riconosce al di sopra di sé qualcosa di superiore, dal quale si esclude.<sup>77</sup>

73 «Per Kant infatti il concetto è sempre e solo la *rappresentazione soggettiva* di un oggetto» (L. CORTELLA, 2002, p. 86).

74 Qui peraltro emerge già chiaramente l'idea hegeliana che decreta l'appartenenza di Kant a quella che nella *Enzyklopädie* sarà chiamata "seconda posizione del pensiero rispetto all'oggettività", (secondo cui essere e pensiero sono radicalmente separati), e di cui, anzi, la filosofia critica rappresenta l'apice indiscusso a causa dell'introduzione di un'oggettività assoluta, completamente separata dal pensiero (la cosa in sé) a cui fa da correlato una soggettività altrettanto assoluta (l'io penso). «La filosofia critica ha in comune con l'empirismo l'accettazione dell'esperienza come unico campo delle conoscenze; le quali per altro non considera come verità, ma soltanto come conoscenze di fenomeni [...]. Ma la filosofia critica allarga l'antitesi [di soggettività e oggettività] in modo che nella soggettività rientra la totalità dell'esperienza, cioè entrambi quegli elementi, e di fronte a questi non resta altro che la cosa in sé» (*W20* pp. 78-79, *Enc* pp. 50-52). Chiarisce ancora Hegel poco oltre: «la *cosa in sé* (e sotto la parola cosa è compreso lo spirito, Dio) esprime l'oggetto in quanto si *astrae* da tutto ciò che esso è per la coscienza, da ogni determinazione del sentimento come da ogni pensiero determinato. È facile vedere che cosa resti – il *pienamente astratto*, l'interamente vuoto, determinato solo come un di là; il *negativo* della rappresentazione, del sentimento, del pensiero determinato, ecc. Ma è anche ovvia l'osservazione che questo "*caput mortuum*" stesso è soltanto il *prodotto* del pensiero; del pensiero, appunto, che si è spinto fino alla pura astrazione, del vuoto io, che fa suo *oggetto* questa vuota *identità* di se stesso» (*W20* p. 81, *Enc* pp. 53-54).

75 *W4* p. 320, *FS* p. 129.

76 *W4* p. 319, *FS* p. 128.

77 *W4* p. 320, *FS* pp. 129-130.

La critica a cui Hegel sottopone l'impianto teoretico della "Dialettica trascendentale" kantiana è dunque volta innanzitutto a riabilitare un pensiero metafisico dell'assoluto ed è precisamente in questo senso che la logica di Jena concorre, col suo impianto razionale, a rimodulare un discorso sulla religione corredato di pretese di verità forti.

Ma d'altra parte, questa operazione è possibile perché Hegel è ben consapevole del fatto che la *religione* (il cristianesimo) è essa stessa *razionale* e che dunque tutti quegli elementi teoretici con i quali si è progressivamente cimentato a Jena sono strutturalmente adatti a esprimerne i contenuti.

#### 4.2 Il cristianesimo tra storia e ragione

Hegel recupera quindi quello che era stato il *focus* dei suoi studi pre-jenesi: la religione nella sua dimensione concreta e controversa di fenomeno storico. Tra Tübingen, Bern e Frankfurt, pur in riferimento a scenari teorici in costante cambiamento, la questione della religione (e della religione cristiana *in primis*) era stata sempre affrontata tenendo conto della natura essenzialmente ambigua di quest'ultima. Se è lecito parlare di una contiguità tra il biasimo che si faceva beffe degli astratti e concettosi dibattiti della teologia tubinghese e la critica incalzante e puntuale dei rovesciamenti "dialettici" in cui il cristianesimo si ritrovava coinvolto, secondo la diagnosi francofortese di quest'ultimo, allora una tale contiguità andrebbe rintracciata nel rapporto, sempre intravisto dagli scritti hegeliani, tra il cristianesimo e la ragione. Non va infatti dimenticato che anche nelle prime fasi della formazione del giovane Hegel i giudizi negativi sulla religione non sono mai indice di ateismo né di scarsa considerazione del fenomeno religioso, non intendono quindi colpirne l'esistenza in quanto tale – e ciò è tanto più vero nella misura in cui è proprio alla *Volksreligion* che nel celebre "Frammento di Tubinga" veniva affidato il compito di rinsaldare i legami sociali, il civismo e la dimensione pubblica dell'agire morale, sgretolati dalla pervasività di un cristianesimo che si era fatto positivo, oggettivo ed estraniante<sup>78</sup>, così come in seguito sarà parimenti un concetto religioso, l'amore predicato da Gesù, a tentare la via dell'unificazione degli uomini.

Sicché l'obiettivo polemico di Hegel è semmai la duplicità di fondo a cui il fenomeno religioso sembra essere soggetto: se l'intento del giovane studente di teologia era quello di

---

78 Nel *Text 16* la religione popolare era significativamente definita come la «levatrice della πολιτεία» (*WI* p. 111, *SG* p. 145).

evitare che la religione razionale (quindi, di fatto, una moralità ritagliata sul modello di quella kantiana) si trasformasse in religione positiva, in dogmatismo e in fede feticistica, in seguito l'obiettivo diviene quello di denunciare il deficit, in parte strutturale, di una religione che non riesce a realizzare storicamente la ragione in essa contenuta. Hegel dunque non mette mai in discussione quello che ritiene essere il nucleo razionale della religione, sebbene questo nucleo non sia sempre il medesimo (è infatti prima identificato con la capacità di tessere le «belle relazioni» sul modello della πόλις greca e del reciproco rapporto di συμπάθεια, e successivamente con la rappresentazione neotestamentaria di un modello di conciliazione tra finito e infinito, tra la comunità dei credenti e un Dio d'amore). Il bersaglio hegeliano è piuttosto quello di criticare il «destino» di rovesciamento a cui vanno incontro le religioni, l'intrico di natura e ragione che le connota intimamente, la loro incapacità di essere *solo* razionali. A conferma della persuasione hegeliana circa la razionalità delle religioni, e in particolare della religione cristiana<sup>79</sup>, anche durante il periodo pre-jenese e nonostante le svariate critiche che la religione subisce da parte hegeliana in quel periodo, può essere infine opportuno ricordare anche il testo del 1795, *Das Leben Jesu*, che era stato interamente improntato a una vera e propria coincidenza di divinità e ragione<sup>80</sup>. Sebbene lì la ragione tematizzata si riferisse rigorosamente al Kant della ragion pratica, bisogna tenere presente che proprio la ragione morale per Hegel costituiva allora l'ideale razionale più alto.

Tuttavia, se da un lato è vero che tutte le religioni sono in qualche modo riconducibili a elementi logico-razionali in base ai quali possono essere descritte, è dall'altro altrettanto indiscusso il fatto che la religione cristiana spicca tra le altre perché è la più razionale tra tutte, è la religione in cui la ragione è riuscita a esprimere il suo carattere più peculiare. A che cosa vada ascritta questa qualità Hegel lo chiarisce bene nelle lezioni sulla *Realphilosophie* del

---

79 Secondo Hegel è la dimensione del religioso in quanto tale ad essere interessata dalla razionalità poiché costituisce quell'ambito in cui umano e divino entrano in contatto proprio grazie alla comune natura razionale. Certamente esiste però una molteplicità di forme secondo cui quel contatto si esplicita, alla quale corrisponde una gradualità della partecipazione del razionale a religioni diverse, che ha per conseguenza l'istituzione di un ordine gerarchico-concettuale della *bestimmte Religion* che procede dalla religione più immediata per cui «Dio è tutte le cose, ἔν καὶ πᾶν» (*V4* p. 5, *Rel II* p. 29) fino alla religione compiuta, il cristianesimo appunto, in cui la ragione è presente in modo perfetto. Si noti che nelle *Vorlesungen*, in cui Hegel offre una panoramica dell'ordine gerarchico delle religioni storiche, la distinzione tra queste ultime è operata su base tripartita ricalcando la medesima suddivisione della *Wissenschaft der Logik*: è trattata innanzitutto «la religione nella determinatezza dell'immediatezza o dell'essere [...] che si mantiene semplicemente nella sua sostanzialità», successivamente «la religione della determinatezza dell'essenza, differenza» ed infine «la religione nella determinatezza del concetto» (*V4* pp. 2-4, *Rel II* pp. 26-27).

80 Basti qui citare l'incipit dello scritto: «La ragione pura incapace di ogni limite è la divinità stessa» (*WI* p. 207, *SG* p. 241).

1805/1806, quando arriva a trattare il momento della religione: si tratta della traduzione dell'ontologia della sostanza nel principio soggettivo dello spirito, che è stata per la prima volta pensata dal cristianesimo.

Tutte le altre religioni sono imperfette; o [una religione che riconosce] solo l'essenza, il terrificante della potenza naturale, in cui il Sé è semplicemente annullato – oppure la bella religione, la religione mitica – un gioco, che non è degno dell'essenza, è senza fundamentalità e profondità, dove il profondo è l'ignoto destino. La religione assoluta, invece, è il profondo che è emerso alla luce. Questo profondo è l'io – è il concetto, l'assoluta pura potenza.<sup>81</sup>

Secondo Hegel, è il cristianesimo ad aver introdotto nel mondo «il sapere assolutamente se stessa della singolarità, questo assoluto essere-concentrato-in-sé», ovvero quello che è il «principio superiore dell'età moderna, che gli antichi non conoscevano»<sup>82</sup>. In tal senso, l'affermazione della soggettività determina il «venire in primo piano dell'interiorità rispetto alla centralità del cosmo e dell'essere nei Greci»<sup>83</sup>. Ecco dunque che il passaggio dal paradigma della sostanza al paradigma del soggetto non è un percorso che il pensiero hegeliano segue in modo arbitrario, poiché esso si è manifestato innanzitutto storicamente, sotto forma di una resa dei conti del cristianesimo con la metafisica antica<sup>84</sup>. Come Hegel aveva avuto modo di sottolineare negli scritti pre-jenesi, era stato poi il cristianesimo stesso ad andare incontro a un destino di positività e di ricaduta nel cerchio di una metafisica della sostanza – con l'istituzione del *potere temporale* della Chiesa e con l'*eteronomia* della dogmatica e della liturgia cattoliche – ma questo dissidio del cristianesimo con se stesso è risolto dall'interno, grazie alla Riforma luterana, con una ancor più netta affermazione del

---

81 *W8* pp. 280-281, *SJ* p. 168.

82 *W8* p. 263, *SJ* pp. 150-151.

83 L. CORTELLA, 2002, p. 24.

84 Se è il cristianesimo a consentire un tale cambio di paradigma, ciò rende perfettamente coerente anche la netta divisione che, secondo Hegel, esso aveva operato tra dimensione pubblica e privata del vivere. A Frankfurt, il filosofo aveva aspramente criticato la religione cristiana per aver contribuito al deterioramento dei rapporti comunitari, soffocando l'individuo nella sua stessa interiorità, cioè in una sfera priva di legami etico-sociali; a Jena, è mantenuta ferma la medesima caratterizzazione del cristianesimo, a cui viene però attribuito un valore estremamente positivo. Scrive infatti Hegel che «nell'età antica la bella vita pubblica era l'ἦθος di tutti – bellezza, unità immediata dell'universale e del singolo, un'opera d'arte, in cui nessuna parte si separa dall'intero. [...] Ma il sapere assolutamente se stessa della singolarità, questo assoluto essere-concentrato-in-sé non era presente. [...] Con questo principio moderno è perduta la libertà esteriore, reale, degli individui nel loro esserci immediato, ma è conquistata la loro libertà interiore – la libertà del pensiero» (*W8* pp. 263-264, *SJ* pp. 150-151).

principio della soggettività e del valore assoluto dell'interiorità degli individui. Ma qual è l'elemento caratterizzante che secondo Hegel determina la radicale diversità del cristianesimo rispetto a tutte le altre religioni, l'elemento che determina quindi la sua assolutezza? È ancora negli appunti preparatori per le lezioni jenesi del semestre invernale 1805/1806 che Hegel offre preziosi chiarimenti al riguardo.

Il pensiero – l'interno, l'idea – della religione assoluta è questa idea speculativa che il Sé, il reale è pensiero, che l'essenza e l'essere sono lo stesso. Questo è posto in modo tale che *Dio, l'assoluta essenza trascendente, è diventato uomo*, quest'uomo reale, ma altrettanto che questa realtà si è tolta, è divenuta una realtà passata, e questo Dio, che è realtà e realtà tolta, cioè realtà universale, è lo spirito della comunità. *Che Dio è lo spirito – questo è il contenuto di questa religione e l'oggetto di questa coscienza.*<sup>85</sup>

In altri termini, «Dio è conosciuto come *spirito* solo in quanto è saputo come trino»<sup>86</sup>, solo in quanto cioè l'essenza divina esce da sé per conciliarsi con l'altro da sé, con l'umano, che a propria volta deve aver abbandonato la propria rigida determinatezza finita («a condizione di superare la naturalità e la finitezza del proprio spirito», afferma Hegel) per «innalzarsi fino a Dio». In questo movimento di fuoriuscita da se stessi per ritrovare sé presso l'altro da sé, «l'uomo stesso è contenuto nel concetto di Dio e il suo esservi contenuto può esprimersi col dire che nella religione cristiana è posta l'unità di Dio e dell'uomo»<sup>87</sup>. Ciò è chiaramente tematizzato dal cristianesimo con la dottrina della *Menschwerdung*, dell'incarnazione di Dio per mezzo di Cristo, dottrina che costituisce la traduzione al livello della rappresentazione di quella che dal punto di vista della logica jenesi è la *soggettivizzazione della sostanza*.

L'unità [fra l'uomo e Dio] in sé esiste dapprima solo per la coscienza pensante, speculativa; tuttavia essa deve esistere anche per la coscienza sensibile, rappresentativa, deve farsi oggetto per il mondo, deve *apparire*, e invero nella figura sensibile propria dello spirito, ossia la figura umana. *Cristo è apparso*, un uomo è Dio, Dio è uomo; così sono venute al mondo conciliazione e pace.<sup>88</sup>

---

85 *W8* p. 282, *SJ* pp. 169-170.

86 *VPG* p. 386, *FSto* p. 265.

87 *VPG* p. 392, *FSto* p. 269.

88 *VPG* pp. 392-393, *FSto* pp. 269-270.

Quella che sembrava quindi a prima vista un'operazione di rilettura della fenomenicità e della concretezza (nella fattispecie, del fenomeno della religione) sulla base dell'ossatura logica guadagnata a Jena in via del tutto indipendente rispetto al tema religioso, si rivela essere in ampia misura un procedimento di deduzione della logica già immanentemente custodita dalla religione – e dalla religione cristiana più che da qualsiasi altra. In tal senso, se la struttura della soggettività (e ancor più chiaramente anche quella dello spirito) nasce secondo Hegel sotto il segno della religione cristiana, anche la logica che ne espone la struttura trova la propria radice nell'analisi hegeliana del cristianesimo. Come ha sottolineato Jaeschke, sarà in effetti con le *Vorlesungen* e con il periodo berlinese (quindi successivamente ai periodi trascorsi a Bamberg e Nürnberg e, soprattutto, alla decisiva stesura della *Wissenschaft der Logik*) che la filosofia della religione sarà trattata come una vera e propria scienza<sup>89</sup>, come una disciplina, cioè, in cui l'impianto logico-concettuale della ragione emergerà esplicitamente come *forma* e *contenuto* dell'oggetto religioso stesso<sup>90</sup>. Ma è a Jena che va cercata la *Begründung* della filosofia speculativa della religione hegeliana<sup>91</sup>, poiché è lì che emerge il tema di una *logica* (chiaramente non soggettivistica, ma scientifica essa stessa) *del cristianesimo*. È precisamente nella dimensione storico-concreta dell'evento cristiano, il cui momento paradigmatico è, secondo Hegel, rappresentato dal farsi umano, corporeo e finito di Dio – quindi proprio laddove il cristianesimo sembra essere più fragile, controverso, ambiguo, daccapo espressione della *absolute Zerrissenheit* – che esso si rivela invece come espressione dell'assoluto. Nel Dio cristiano che «diviene a sé un altro, che è il mondo», e quindi nell'annullamento della «opposizione» tra l'al di qua e l'al di là per il semplice fatto che «ogni al di là è sparito»<sup>92</sup>, Hegel scorge il punto della questione: il cristianesimo mette in

---

89 W. JAESCHKE, 1986, pp. 219-229. Secondo Jaeschke, la crescente necessità di trattare scientificamente la religione diviene particolarmente evidente proprio tramite il confronto del *Manuskript* hegeliano (1821) redatto per le lezioni con le *Vorlesungsnachschriften* dei corsi del 1824, 1827 e 1831 che consentono di conoscere lo sviluppo delle tesi hegeliane anche secondo un ordine cronologico, dal quale emerge appunto lo sforzo di dare alla religione una forma compiutamente scientifica. Su questo: *ivi*, pp. 229-273.

90 «Si vede subito da sé che quello, che nella prima riflessione ordinaria viene separato, come contenuto, dalla forma, non ha da essere, nel fatto, informe, non ha da essere privo di una determinazione in sé (così sarebbe soltanto il vuoto, come chi dicesse, l'astrazione della cosa in sé), ma che al contrario ha forma in se stesso, anzi una forma dalla quale, soltanto, riceve vita e sostanza, e che è questa forma stessa, quella che non fa che cangiarsi nell'apparenza [Schein] di un contenuto, e così anche, allora, nell'apparenza di un che di estrinseco a cotesta apparenza. Con questa introduzione del contenuto, *nella considerazione logica, non sono le cose [die Dinge], ma l'essenziale delle cose, il loro concetto [die Sache, der Begriff der Dinge], quello che diventa oggetto*» (*W2I* p. 17, *Log I* p. 18, corsivo mio).

91 W. JAESCHKE, 1986, p. 134.

92 *W8* p. 283, *SJ* p. 170.

campo (storicamente) un concetto di assoluto che dissolve ogni consistenza della sostanza (l'«essere concentrato in sé»<sup>93</sup>) nell'articolarsi logico-speculativo di un «essere immediato» che, per pervenire a se stesso, deve passare attraverso la mediazione della concretezza (finanche quella della morte, con il «sacrificio della divinità»), cioè attraverso l'essere altro da se stesso. Ma Hegel con alterità non intende semplicemente la finitudine umana come radicale differenza rispetto all'infinità di Dio: se così fosse, la relazione tra i due si arresterebbe daccapo a una logica oppositiva, che nel *differire* sa vedere solo un confronto tra *Dinge*, nella loro irrisolvibile incompatibilità reciproca. Qui, piuttosto, l'altro va riconosciuto (anche) in quella dimensione anti-sostanzialistica che è costituita dal *sapere*. Se «portare alla coscienza codesta natura logica, che anima lo spirito, che in esso spinge e agisce, è il compito» della scienza autentica, è vero anche che «il punto di maggior rilievo, per la natura dello spirito, è il rapporto non solo di ciò che lo spirito è in sé, verso quello ch'esso è realmente, ma di *come lo spirito sa se stesso*. Questo sapersi è perciò, in quanto lo spirito è essenzialmente coscienza, la determinazione fondamentale della realtà sua»<sup>94</sup>. È in altri termini il sapere autoriflessivo l'imprescindibile momento che attesta il superamento della dimensione ontologica della sostanza. Nella *Realphilosophie* del semestre invernale 1805/1806, Hegel individua proprio nella religione la prima autentica forma di questo *sapersi* dello spirito in quanto spirito<sup>95</sup>.

---

93 *Ibid.*

94 *W21* pp. 15-16, *Log I* pp. 16-17 (corsivo mio).

95 Non va però dimenticato che Hegel introduce qui per la prima volta la tripartizione di arte, religione e scienza per descrivere le forme di sapere dello spirito assoluto. La religione è dunque trattata accanto all'arte e alla filosofia, ma delle tre sembra che proprio essa occupi un posto privilegiato. Dell'arte, pur considerata come un sapere, Hegel dice che «può dare alle sue forme solo uno spirito limitato» e che poiché opera per mezzo dell'intuizione, cioè attraverso il «medio della finitezza», essa «non può afferrare l'infinito» (*W8* p. 279, *SJ* p. 167). È infatti solo con la religione che il «contenuto vero» può essere afferrato, e tuttavia «questo esser-vero è un'assicurazione – senza intellezione [Einsicht]». Com'è noto, «questa intellezione è la filosofia», che è «scienza assoluta – lo stesso contenuto della religione – però nella forma del concetto». E specifica ancora per chiarire la differenza tra le due: «nella filosofia è l'*io* in quanto tale che è sapere dello spirito assoluto, nel concetto in se stesso, come *questo*, è l'universale. Qui non c'è un'altra natura, non l'unità non-presente, non una riconciliazione il cui godimento e il cui esserci sono trascendenti e futuri, bensì sono *qui – qui* l'*io* conosce l'assoluto; l'*io* conosce – *comprende* – non è niente di altro – *immediatamente*, esso è *questo Sé*» (*W8* p. 286, *SJ* pp. 173-174). Questo brano mi sembra essere di particolare importanza per comprendere di quale tipo sia la critica hegeliana alla religione come sapere, perché richiama implicitamente tutti quegli scritti giovanili (in particolare quelli dedicati alla *Volksreligion*) in cui proprio alla religione era affidato il superamento della scissione, tuttavia nella consapevolezza che essa, dovendo essere compresa da tutti, avrebbe di necessità dovuto semplificare il proprio contenuto ripiegando sull'interpolazione di rappresentazioni elementari e intuitive, pena la sua totale inefficacia. Anche il fallimento del sentimento della *Liebe* (descritto a Frankfurt) dipendeva paradossalmente proprio dalla sua “diffusione di massa”, che ne snaturava il significato e ne inficiava l'autenticità. Affronteremo in seguito la questione della differenza tra il sapere (rappresentazionalista) della religione e quello (concettuale) della filosofia, ma è già opportuno sottolineare che la religione, almeno in questa fase della filosofia jenesa, inizia a presentare il *topos* del proprio superamento nella filosofia in relazione al tema della comprensione esclusivamente *mediata* di cui

Nella religione lo spirito diviene a sé oggetto come assolutamente universale, ovvero come essenza di tutta la natura, dell'essere e dell'agire, e nella forma dell'immediato Sé – il Sé è sapere universale, e perciò il ritorno in sé. La religione assoluta è questo sapere – che Dio è la profondità dello spirito certo di se stesso, perciò egli è il Sé di tutti; Dio è l'essenza, il puro pensiero, ma alienato da questa astrazione egli è il Sé reale.<sup>96</sup>

La relazione tra la prassi *conoscitiva* e soprattutto *autoconoscitiva* (autoriflessiva) dell'assoluto e la svolta anti-sostanzialistica a cui va incontro il concetto di quest'ultimo nel cristianesimo è sintetizzata anche in un passo della «Vorrede» alla *Phänomenologie*, in cui risulta evidente come sia proprio nel riferimento al modo di concepire Dio, il *göttliches Erkennen* (che qui potremmo definire come il *pensiero* di Dio), e alla stessa vita di Dio, il *Leben Gottes* (che potremmo invece definire l'*essere* di Dio) che al termine del periodo jeneso il percorso «dalla sostanza al soggetto» sembra trovare la propria giustificazione.

La vita di Dio [*Leben Gottes*] e il conoscere divino [*das göttliche Erkennen*] potranno bene venire espressi come un gioco dell'amore con se stesso; questa idea degrada fino all'edificazione e addirittura all'insipidezza quando mancano la serietà, il dolore, la pazienza e il travaglio del negativo. *In sé* [*An sich*] quella vita è l'intatta eguaglianza [*ungetrübte Gleichheit*] e unità con sé, che non è mai seriamente impegnata nell'esser-altro [*Anderssein*] e nell'estraneazione [*Entfremdung*], e neppure nel superamento di questa estraneazione. Ma siffatto *in sé* è l'universalità astratta, nella quale, cioè, si prescinde dalla natura di esso di *essere per sé* [*für sich zu sein*], e quindi, in generale, dall'automovimento della forma. [...] Appunto perché la forma è essenziale all'essenza, quanto questa lo è a se stessa, quest'ultima non è concepibile né esprimibile meramente come essenza, ossia come sostanza immediata o come pura autointuizione del divino; anzi, proprio altrettanto come forma, e in tutta la ricchezza della forma sviluppata; solo così è concepita ed espressa come Effettuale.<sup>97</sup>

Ecco che, proprio in relazione all'(auto)conoscenza del divino, emerge tutta la peculiarità dello slittamento del concetto di sostanza in quello di soggetto. Hegel pone infatti l'accento sul fatto che ciò che contraddistingue quest'ultimo è la necessità di sopportare la

---

essa è capace, che però non è determinata tanto dall'interposizione delle rappresentazioni tra conoscente e conosciuto, quanto dal fatto più generale che l'«io» è rimandato ad *altro da sé* nell'atto religioso del comprendere. Vedremo in seguito in che cosa consista questa alterità che si presenta come inappropriabile.

<sup>96</sup> *W8* p. 280, *SJ* p. 168.

<sup>97</sup> *W9* pp. 18-19, *Fen I* pp. 14-15.

negazione entro di sé, che infatti caratterizza innanzitutto il Dio della religione cristiana nella misura in cui è appunto spirito, e non mera sostanza divina: il Dio cristiano non è identità semplice con se stesso o, per meglio dire, *an sich* è «intatta eguaglianza e unità», ma *für sich* è anche differenza, alterità, cammino attraverso la contraddizione e la negatività, che, lungi dall'annientarlo, lo rendono se stesso<sup>98</sup>. E anzi, è proprio «dalla negazione più radicale» che «può emergere quell'assoluto che è tale perché ha consumato al suo interno tutte le forme di separazione tra soggettività e oggettività, interno ed esterno, finito e infinito»<sup>99</sup>.

E il cristianesimo è, secondo Hegel, per l'appunto stato capace di condurre il suo concetto di assoluto attraverso la più radicale delle alterità, quella di un Dio che si fa uomo, e la più definitiva delle negazioni, quella della sua morte. Il passaggio attraverso il negativo è infatti impeccabilmente espresso dal «sentimento: Dio stesso è morto»<sup>100</sup>.

#### 4.3 Morte di Dio e *Negativität*

Torniamo dunque a *Glauben und Wissen*. È infatti in questo testo del primo biennio jenes che Hegel introduce il concetto della morte di Dio, nell'economia di un discorso che ha per oggetto un confronto critico con i sistemi filosofici di Kant, Jacobi e Fichte (in sostanza, sulla scia di quella “svolta” accademica intrapresa per adeguarsi al livello speculativo di colleghi ben più affermati, ma anche – e forse soprattutto – perché questi ultimi hanno la funzione di rappresentare l'acme del pensiero filosofico della modernità); un confronto, dunque, con quella che Hegel definisce nei termini di una «*Reflexionsphilosophie der*

98 «Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein» (*W9* p. 19, *Fen I* p. 15).

99 F. MENEGONI, 1993, p. 165. Concordo in particolar modo con l'impianto di fondo del lavoro di Menegoni, che, all'interno di un discorso volto a definire i tratti di una *Handlungstheorie* hegeliana secondo la quale l'agire umano porterebbe in sé un imprescindibile riferimento al negativo e al tragico, indaga anche le forme di azione di pertinenza dello spirito assoluto. «Nella sua peculiarità, che la distingue da ogni altro fare, la fede e il culto in cui essa si determina sono pertanto duplici come ogni agire umano: gli elementi di cui essi si sostanziano sono infatti da un lato l'aprirsi dell'uomo a Dio e dall'altro l'azione gratuita di Dio verso l'uomo. L'azione religiosa non vive infatti solo della tensione dell'uomo verso Dio, della sua preghiera e del suo sacrificio, ma vive al tempo stesso del sacrificio di Dio per l'uomo, vive della sua grazia salvifica. Colui che ne è toccato sperimenta una radicale *μεταβολή* nel suo essere e nel suo agire. [...] Duplicità immanente, conflittualità, rovesciamento di un modo d'essere in uno radicalmente altro, negazione della particolarità individuale e riconoscimento di un valore universale e assoluto sono gli elementi che stanno alla base dell'insieme degli atti costituenti il culto, così come di ogni altra azione umana» (*ivi*, p. 167). Sul vasto tema dell'azione in Hegel si vedano anche, tra gli altri: D. LAMB – L.S. STEPELEVICH, 1983; A. PEPPERZAK, 1991, 2001; R.B. PIPPIN, 2008; A. LAITINEN – C. SANDIS, 2010; M. QUANTE, 2011.

100 *W4* p. 414, *FS* p. 252.

*Subjektivität*». Ma cosa ha a che vedere la storia della filosofia moderna con la morte di Dio stesso? In che senso il pensiero e la sua capacità di conoscere<sup>101</sup> (ma quindi anche di mistificare, di alienare, di eludere) l'assoluto sono legati all'evento più tragico tematizzato dal cristianesimo, cioè appunto quello di un Dio che muore? E soprattutto, quale senso Hegel attribuisce qui alla morte di Dio?

Vediamo innanzitutto qual è il contesto entro il quale viene introdotta la questione. Hegel chiarisce in una delle battute conclusive di *Glauben und Wissen* il senso della sua indagine critica «attraverso la totalità delle filosofie considerate»: in queste ultime, infatti, «il dogmatismo dell'essere è stato rifiuto nel dogmatismo del pensare, la metafisica dell'oggettività nella metafisica della soggettività»<sup>102</sup>. Il più evidente risultato di un tale avvicendamento tra il paradigma che interpreta l'essere *esclusivamente come sostanza* e quello che lo interpreta, altrettanto *esclusivamente, come soggetto* emerge «chiaramente tutte le volte che queste filosofie hanno a che fare con l'infinitezza [Unendlichkeit], che è per loro un principio trasformato in assoluto, e perciò segnato dall'opposizione nei confronti della finitezza [Endlichkeit], in quanto in esse il pensare è riconosciuto come infinitezza e lato negativo dell'assoluto»<sup>103</sup>. In altri termini, il tracciato della filosofia moderna ha via via prodotto un concetto negativo e razionalmente inafferrabile dell'assoluto stesso, proprio assolutizzando il sapere e la soggettività che ne dispone. Hegel spiega infatti che il pensare riconosciuto come infinitezza è sì il «puro annientamento della finitezza, ma contemporaneamente anche la fonte del movimento eterno, ossia della finitezza che è infinita, cioè che si annienta eternamente». Questo pensiero infinitamente finito è costitutivamente incapace di pensare l'assoluto, Dio, la verità – come del resto abbiamo già potuto osservare a partire dalla critica che proprio nel famoso scritto del 1802 Hegel rivolge al cosiddetto “Kant teorico”. L'assoluto, allora, viene progressivamente relegato in un al di là inaccessibile «e da questo nulla e da questa pura notte dell'infinitezza la verità si innalza come da un abisso misterioso»<sup>104</sup>. La dissoluzione di quelle filosofie che avevano pensato l'essere secondo un

---

101 La natura di questa conoscenza è a Jena ancora caratterizzata in modo incerto. Nella *Differenzschrift*, ad esempio, la comprensione dell'assoluto è – sulla scorta di Schelling – affidata all'intuizione trascendentale: «l'identità originaria deve unificare queste due totalità [soggettiva e oggettiva] nell'intuizione dell'assoluto che diviene oggettivamente se stesso nella compiuta totalità – nell'intuizione dell'eterna incarnazione di Dio, della generazione del Verbo in principio» (*W4* p. 75, *Diff* p. 92, corsivo mio).

102 *W4* p. 412, *FS* p. 251.

103 *W4* p. 413, *FS* p. 252.

104 *Ibid.*

paradigma ontologico-sostanzialistico, in favore della filosofia moderna e del suo paradigma soggettivistico della conoscenza, porta quindi con sé un considerevole ridimensionamento delle pretese di verità a cui può aspirare la ragione, tanto nella conoscenza del mondano quanto in quella del divino<sup>105</sup>. Se la moderna *Reflexionsphilosophie* nasce con lo scopo di mediare e di ricomporre questa rigida separazione tra soggetto e oggetto, coscienza e natura, interno ed esterno – implicita in una costellazione concettuale così sbilanciata sul versante “soggettivo” – essa è anche costitutivamente costretta al rimando al *Glauben*, alla fede in un assoluto disposto al di là del limite (inteso come *Limitation*, limite escludente) della ragione, al fine di compensare la propria radicale insufficienza<sup>106</sup>. Questo vuoto lasciato dal congedo di una verità intesa in senso forte, un vuoto ontoteologico che Hegel definisce come «il puro concetto, ossia l’infinita come abisso del nulla, in cui ogni essere sprofonda», designa un *unendlicher Schmerz* espresso dal «sentimento su cui riposa la religione dei tempi moderni, il sentimento: Dio stesso è morto»<sup>107</sup>.

La storia del pensiero filosofico è dunque interamente coinvolta nella morte di Dio e anzi *sembra* esserne la causa. È infatti proprio la diffusione del pensiero “*del soggetto*” che dà il via a quel processo di distruzione della metafisica sostanzialistica in cui era incluso anche il concetto positivo di Dio<sup>108</sup>. E tuttavia Hegel è convinto della necessità e della inevitabilità di un tale percorso doloroso. Sottolinea infatti che certamente la filosofia della soggettività

---

105 Pagano sintetizza efficacemente il punto scrivendo che «una conoscenza del mondo priva di verità e un sentimento di Dio privo di conoscenza sono il risultato di questo processo e l’espressione di questa crisi» (M. PAGANO, 1992, p. 153).

106 L’equivalente teologico-religioso della *Reflexionsphilosophie* è secondo Hegel la religiosità protestante (di cui una perfetta espressione è lo *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* di Schleiermacher, che egli ha certamente presente: cfr. ad esempio *W4* p. 385, *FS* p. 214). Il *Weltgeist*, tramite riflessione e protestantesimo, si è infatti potuto riconoscere nel «principio del Nord», che consiste nella «soggettività, nella quale bellezza e verità si rappresentano nel sentimento e nelle disposizioni d’animo, nell’amore e nell’intelletto». Ma la definitiva “concentrazione” nell’interiorità e nella soggettività è anche il limite del riflettere dell’intelletto e, parimenti, della religiosità luterana, che restano entrambi prigionieri di una dimensione interna, personale, individuale dell’esperienza conoscitiva e religiosa. «La religione costruisce nel cuore dell’individuo i suoi templi e i suoi altari, e sospiri e preghiere cercano quel Dio, la cui intuizione egli si rifiuta, poiché c’è il pericolo che l’intelletto consideri l’intuito come cosa e il bosco sacro come legna» (*W4* pp. 316-317, *FS* p. 125).

107 *W4* pp. 413-414, *FS* p. 252.

108 Questo esito nichilistico e radicalmente anti-teologico implicito nel pensiero moderno è di fatto quello che Nietzsche riterrà di aver smascherato con il rilievo della crescente astrazione a cui la rappresentazione del Dio cristiano va incontro nella modernità. Scrive ad esempio nell’*Anticristo* che Dio «ormai si trasformava in qualcosa di sempre più sottile ed esangue, divenne “ideale”, divenne “puro spirito”, divenne “*absolutum*”, divenne “cosa in sé”. *Decadimento di un Dio*: Dio divenne “cosa in sé”». In realtà già lo Hegel di *Glauben und Wissen* aveva ben presente l’intima (quanto provvisoria) connessione di modernità e nichilismo, che per Nietzsche costituirà invece l’orizzonte ermeneutico ultimo della religione moderna: «in Dio è divinizzato il nulla, è consacrata la volontà del nulla!» (F. NIETZSCHE, 1895, tr. it. p. 21).

«ricade nell'antico contrasto e in tutta la finitezza della riflessione, che essa stessa aveva in precedenza annientato» (in altri termini: «l'infinito, il pensiero che si fissa come io e come soggetto e riceve così di contro a sé l'oggetto, ossia il finito, resta quindi da questo lato sul suo stesso livello»), ma d'altra parte «poiché il suo carattere interiore è negazione, il pensare è più vicino all'assoluto di quanto non lo sia il finito, e parimenti la filosofia dell'infinito è più vicina alla filosofia dell'assoluto di quanto non lo sia la filosofia del finito»<sup>109</sup>. Ecco che quindi la “filosofia della riflessione della soggettività” è secondo Hegel un indiscutibile guadagno della modernità: essa va certamente sottoposta a critica nel momento in cui «fissa» (rendendola positiva) l'infinito negativo della soggettività, ma solo perché in questo modo mantiene viva e riproduce la scissione tra finito e infinito e si rivela quindi come una filosofia capace di pensare solo un infinito “cattivo”<sup>110</sup>, un infinito che consiste in mera *ricorsività* e che dunque riproduce incessantemente il finito<sup>111</sup>.

Sin qui la questione della morte di Dio è stata introdotta da Hegel in relazione all'andamento della storia del pensiero – e, quindi, in relazione all'andamento della storia *tout court* – e, in un tale contesto, essa è non a caso rappresentata come l'espressione più radicale di un dolore, quello per la perdita dell'assoluto positivo della tradizione metafisica, «che esisteva [...] nella cultura solo storicamente»<sup>112</sup>. Innanzitutto, dunque, la morte di Dio costituisce un accadimento legato alle vicende della modernità, è un fatto mondano che può essere pertinentemente indagato con gli strumenti propri della filosofia della storia<sup>113</sup>.

Ma quale Dio è quello di cui «la religione dei tempi moderni» piange la scomparsa? E, d'altra parte, quale pensiero religioso è quello che disperava della perdita della presenza spessa, appropriabile, disponibile di Dio? Hegel accenna in queste stesse pagine conclusive di *Glauben und Wissen* a quella che sarebbe la sua risposta a queste domande. Qui infatti la morte di Dio non rappresenta unicamente un sentimento storico che attraversa la cultura

---

109 *W4* p. 413, *FS* p. 252.

110 «Solo il cattivo infinito è al di là, essendo soltanto la negazione del finito posto come reale» (*W2I* p. 136, *Log I* p. 152).

111 Questa critica, nel proposito hegeliano, mira infatti a «superare il contrasto tra finito e infinito che una tale concezione dell'assoluto comporta. È infatti vero che una concezione negativa dell'infinito comporta l'annullamento del finito e di ogni contrasto, ma quell'infinito non sa sollevarsi al di sopra dell'opera di annientamento e dunque esige il continuo risorgere del finito, al fine di poterlo annientare eternamente» (L. CORTELLA, 2002, p. 29).

112 *W4* p. 413, *FS* p. 252.

113 Al profondo legame tra vicenda moderna e morte di Dio sarà interamente dedicato il capitolo terzo del presente lavoro, pertanto mi limito qui a enunciare solamente, senza approfondirlo, questo primo, fondamentale significato che Hegel attribuisce alla questione.

moderna, ma anche un momento logico dell'idea assoluta. Nell'introdurre la dimensione storica (come sentimento della morte di Dio) in cui si manifesta lo *unendlicher Schmerz*, Hegel struttura un discorso parallelo che si mantiene su un livello rigorosamente logico-filosofico, nel quale la negatività del puro concetto (quella che è definita «l'infinitezza come abisso del nulla») non si traduce in uno stallo, nel sentimento angoscioso di perdita e di disperazione in cui la modernità paradossalmente si riconosce, ma, proprio al contrario, quella medesima negatività acquisisce un valore veritativo ulteriore, che trascende il proprio stesso negare. Vediamo dunque qual è il discorso hegeliano prescindendo per un momento dalla dimensione *storica* della morte di Dio.

Ma il puro concetto [reine Begriff], ossia l'infinitezza come abisso del nulla [die Unendlichkeit als der Abgrund des Nichts], in cui ogni essere sprofonda, deve designare il dolore infinito [...] come mero momento [rein Moment] dell'idea assoluta [der höchsten Idee], ma anche niente di più che momento; e così a ciò che era ancora, all'incirca, o precetto morale di un sacrificio dell'essere empirico o il concetto dell'astrazione formale, il concetto puro deve dare un'esistenza filosofica, deve dare dunque alla filosofia l'idea della libertà assoluta, e con ciò la Passione assoluta o il Venerdì Santo speculativo, che fu già storico, e deve ristabilire quest'ultimo in tutta verità e la durezza della sua assenza di Dio. È solo da questa durezza – poiché il carattere più sereno, più superficiale e più singolare sia delle filosofie dogmatiche che della religione naturale deve scomparire – che la suprema totalità in tutta la sua serietà e dal suo più riposto fondamento, abbracciando tutto contemporaneamente, e nella più serena libertà della sua figura, può e deve risuscitare.<sup>114</sup>

Il dolore infinito, causato dalla negatività implicita nella filosofia moderna della soggettività, è quindi nient'altro che un mero momento dell'idea assoluta, non l'idea assoluta stessa. Di più, è proprio grazie alla «*negative Bedeutung des Absoluten*» che quest'ultimo può pervenire propriamente alla sua stessa infinità, alla sua assolutezza, e dunque ritrovarsi come assoluto vero e proprio solo dopo essere passato attraverso la propria stessa morte. La negatività inizia qui ad assumere secondo Hegel quella doppia funzione, *determinante e positivo-veritativa*, che sarà successivamente tematizzata in quelle pagine della «*Vorrede*» alla *Phänomenologie* in cui, discutendo l'attività dell'intelletto, la sostanza viene definita come

---

114 *W4* pp. 413-414, *FS* pp. 252-253.

«la relazione immediata», «il circolo che riposa in sé chiuso e che tiene i suoi momenti»<sup>115</sup>. È su questa sostanza che interviene la forza dell'intelletto, «l'attività del separare» come *absolute Macht*. «Ma che l'accidentale *ut sic*, separato dal proprio ambito, che ciò che è legato nonché reale [Wirkliche] solo nella sua relazione con altro, guadagni una propria esistenza determinata e una sua distinta libertà, tutto ciò è l'immane potenza del negativo»<sup>116</sup>. Già questa chiara attestazione della funzione *determinante* del negativo testimonia che il processo di ripensamento della negatività, suggerito dal passo conclusivo di *Glauben und Wissen*, è con la *Phänomenologie* giunto a compimento. In quest'ultima, infatti, la negatività non indica più una nientificazione dell'essenza, un suo annullamento radicale; piuttosto, essa è intesa come potenza del distinguere, dell'individuare, del conferire esistenza determinata (*eigenes Dasein*) a ciò che è reale soltanto nella propria connessione all'altro da sé (*in seinem Zusammenhange mit anderem*), sviluppando qui l'indicazione fondamentale del testo del 1802 secondo cui il dolore sarebbe potuto sfuggire a una traduzione nel sentimento (totalitario) di disperazione se considerato come (niente di più che) un momento dell'idea assoluta.

Il negativo, dunque, costringe la totalità alla determinatezza, ma – chiarisce Hegel sempre nelle pagine della «*Vorrede*» – «questo separato, questo stesso ineffettuale [dies Geschiedene, Unwirkliche selbst], è un momento essenziale; infatti solo perché il concreto [das Konkrete] si separa e si fa ineffettuale, esso è ciò che muove sé [ist es das sich Bewegende]»<sup>117</sup>. Il negativo, dunque, proprio nel determinare la totalità, ne spezza anche il carattere sostanziale, immediatamente unitario, astratto. Per descrivere l'atto del separare Hegel introduce nuovamente il concetto di morte, che tuttavia in questa sede non esprime più il «dolore infinito» della perdita, ma rivela la *spiritualità della sostanza*. Se infatti «tener fermo il *mortuum*» è «ciò a cui si richiede la massima forza», la vita dello spirito è precisamente quella che «sopporta la morte e in essa si mantiene»: lo spirito «guadagna la sua verità solo a patto di ritrovare sé nell'assoluta devastazione»<sup>118</sup>. Oltre a queste considerazioni preliminari circa l'aspetto *affermativo* e *veritativo* della potenza del negativo, offerte dalla

---

115 *W9* p. 27, *Fen I* p. 25. Ma una formulazione ancora più perspicua della positività della negazione è contenuta nel seguente passo, tratto sempre dalla «*Vorrede*»: «nel sapere concettivo il negativo appartiene al contenuto stesso e, sia come suo *immanente* movimento e determinazione, sia come loro *intero*, è esso stesso il *positivo*. Preso come risultato, ciò che da questo movimento sorge, è il negativo *determinato* e quindi, altrettanto, un contenuto positivo» (*W9* p. 42, *Fen I* p. 49).

116 *W9* p. 27, *Fen I* p. 26.

117 *W9* p. 27, *Fen I* p. 25.

118 *W9* p. 27, *Fen I* p. 26.

«*Vorrede*», Hegel nel prosiegua del testo si confronta nuovamente in modo specifico con la questione della morte di Dio; essa è presentata nel VII capitolo della *Phänomenologie* ancora entro le coordinate semantiche di uno *schmerzliches Gefühl*, il doloroso sentimento di «perdita di ogni essenzialità» che, qui, è lo *unglückliches Bewußtsein* a riconoscere come il più drammatico contraccolpo della «certezza di sé»<sup>119</sup>. La coscienza infelice è infatti

il destino tragico della *certezza di se stesso* che ha da essere in sé e per sé. È la coscienza della perdita di ogni *essenzialità* in *questa certezza* di sé, e della perdita proprio di questo sapere di sé – della sostanza, così come del *Sé*; è il dolore che si esprime nella dura parola: *Dio è morto*.<sup>120</sup>

Ma Hegel ha ormai maturato una concezione della *Negativität* che ne riconosce la funzione *determinativa* nei confronti della realtà. Se infatti questo doloroso sentimento della morte di Dio consiste nella «perdita della sostanza e del suo contrapporsi alla coscienza», esso è allo stesso tempo «la pura soggettività della sostanza, ossia la pura certezza di se stesso che le mancava» prima di avventurarsi attraverso la morte e la negatività. «Questo sapere è dunque la spiritualizzazione con cui la sostanza si è fatta soggetto, con cui la sua astrazione e mancanza di vita sono morte, ed essa si è quindi fatta *effettualmente* [wirklich] autocoscienza semplice e universale»<sup>121</sup>.

Il Dio di cui la *neue Kultur*, tematizzata in *Glauben und Wissen*, lamentava la scomparsa è quindi fondamentalmente un Dio che Hegel considera già come espressione della massima finitezza, la cui negazione non costituisce più un evento luttuoso di perdita radicale, quanto piuttosto un'affermazione, un completamento, una realizzazione di quel primo momento dell'idea assoluta, che veniva scambiato per la sua totalità. E, d'altra parte, anche il sentimento religioso della modernità è connotato dalla medesima parzialità: esso è appunto soltanto un sentimento di *fede* escluso dalla possibilità di comprendere razionalmente Dio, è una mera affezione interiore che, pur avendo il merito di sottrarre la dimensione soggettiva all'eteronomia del dogmatismo, aspira a una presenza del divino limitata a ciò che è *immediatamente* sentito dall'*interno*. Questa *Kultur* allude dunque a un sapere di Dio totalmente manchevole, a una religione che «scacciata dalla sfera di ciò che è pubblico e

---

119 *W9* p. 401, *Fen II* p. 255.

120 *Ibid.*

121 *W9* p. 419, *Fen II* p. 283.

comunicabile, mantiene di Dio il semplice sentimento, una coscienza immediata senza contenuto»<sup>122</sup>. È da ricercare proprio in tale «crisi della coscienza moderna, nata dal conflitto che oppone conoscenza e religione», *wissen* e *glauben*, il luogo «in cui si situa la filosofia hegeliana della religione»<sup>123</sup>, che pensa se stessa come medio, come una terza via – quella propriamente filosofica, rispetto all’*aut-aut* sancito da Jacobi – ossia come pensiero razionale dell’assoluto.

Jacobi dice: «O Dio è – ed è al di fuori di me – un essere vivente e per sé stante, o io sono Dio. *Tertium non datur*». C’è un *tertium*, dice invece la filosofia, ed esiste una filosofia proprio perché c’è un *tertium*, ammesso che essa attribuisca a Dio non solo un essere ma anche un pensare, cioè un io, e lo conosca come identità assoluta dei due termini; che non riconosca alcun *al di fuori* rispetto a Dio, e di conseguenza non lo consideri neppure come un essere sussistente *per sé*, tale che sia determinato mediante, da un al di fuori di lui, cioè al di fuori del quale vi sarebbe ancora un altro sussistere; essa non riconosce invece al fuori di Dio né un sussistere, né qualsiasi altra cosa, distrugge quindi nel mezzo assoluto l’*aut-aut*, che è il principio di ogni logica formale e della ragione che abdica in favore dell’intelletto.<sup>124</sup>

Non è difficile scorgere dietro queste considerazioni circa la caratterizzazione del pensiero autenticamente filosofico – che proprio in quanto tale è già una filosofia della religione, poiché non intende rinunciare all’assoluto, e quindi a Dio – l’impianto speculativo che accompagna Hegel lungo il corso del periodo jenese, ossia la grande questione del *rapporto tra finito e infinito*. Egli è infatti ancora alle prese con tutta la problematicità che nasce dal fatto (inevitabile) di dover pensare l’infinito a partire dal finito, e che costringe a una continua critica di quest’ultimo, soprattutto della sua pretesa alla completezza e alla consistenza ontologiche, che esso attua sempre daccapo «assolutizzando sé e proiettando l’altro in un al di là di indeterminatezza radicale»<sup>125</sup>. Per Hegel si tratta, in fondo, di giungere a una vera e ultimativa resa dei conti con il vecchio problema della *Positivität*. Se già a Frankfurt egli percepiva le complicazioni che comportava l’elevazione da «vita finita» a «vita infinita», ciò dipendeva in larga parte dal fatto che queste ultime erano ancora interpretate

---

122 M. PAGANO, 1992, p. 153.

123 *Ibid.*

124 *W4* p. 399, *FS* pp. 231-232.

125 A. BELLAN, 2002, pp. 68-69.

secondo la semantica della *Entgegensetzung*, e dunque, in ultima analisi, della *Substanz*; nelle pagine di *Glauben und Wissen* inizia invece ad affacciarsi una considerazione nuova del rapporto tra finito e infinito, in cui la negazione del primo non consiste nel suo annientamento in favore di una dimensione più estesa, ma altrettanto positiva, quanto piuttosto nella sua integrazione con ciò che è altro rispetto alla sua propria determinatezza. Quello della finitezza diviene quindi un togliimento non assoluto, ma speculativo, poiché in essa *viene negata solo la negazione*<sup>126</sup>. Ecco quindi che è proprio secondo questo ripensamento jeneso della polivoca funzione della negatività che Hegel introduce la questione della morte di Dio o, per meglio dire, la questione delle morti di Dio: nel denso passaggio conclusivo di *Glauben und Wissen* si possono infatti già individuare (almeno) tre significati della proposizione “Dio è morto” (che Hegel svilupperà compiutamente solo in seguito e che costituiranno un riferimento fondamentale per la sua *Religionsphilosophie*), ciascuno dei quali può essere associato a uno dei modi in cui, proprio in questi anni, inizia a essere tematizzata la macro questione della negatività.

(a). Nichilismo e negazione astratta

Nel contesto dell’operazione moderna di sostituzione del paradigma della sostanza con quello del soggetto, Dio muore nel senso che è divenuto un «puro concetto», «l’abisso del nulla, in cui ogni essere sprofonda». In questo primo senso la negatività della sua morte assume la forma di una *negazione indeterminata e astratta*, di una nientificazione. Questo, che appare in prima battuta come l’orizzonte semantico ultimo, conclusivo del discorso hegeliano sulla religione (dal momento che attesta la fine del senso stesso dell’ontoteologia) costituisce in realtà il suo punto di partenza: il nulla in cui Dio è stato trasformato è soltanto un *Gefühl* della «*neue und modische Kultur*», che nel proprio estremo soggettivismo dissolve necessariamente la consistenza ontologico-metafisica della sostanza; la modernità ha correttamente pensato Dio come un non-oggetto, ma non è stata in grado di donare determinatezza a questo pensiero, che è divenuto semplicemente un nulla (aprendo la strada, anticipata da Hegel proprio nella disamina critica condotta tra le pagine di *Glauben und Wissen*, a un’intera tradizione di pensiero nichilistico<sup>127</sup>).

---

126 «Perciò la finitezza come tale è scomparsa, in quanto dovrebbe avere in sé e per sé verità e realtà; è stato però negato solo ciò che nella finitezza è negazione, ed è stata dunque posta la vera affermazione [es ist aber nur das, was an ihr Negation ist, negiert worden und also die wahre Affirmation gesetzt]» (*W4* p. 324, *FS* p. 135).

127 Sulla previsione hegeliana dell’esito nichilistico della modernità fa il punto ad esempio O. PÖGGELER, 1974.

(b). *Menschwerdung Gottes* e negazione determinata

«Ma il primo compito della filosofia è di conoscere il nulla assoluto»<sup>128</sup>. Essa deve in altri termini tenere fermo il guadagno della modernità rispetto al pensiero antico, senza però trattenersi nel nichilismo che ne consegue. Qui la morte di Dio, analizzata non più dal punto di vista della *Kultur* ma da quello della coscienza filosofico-religiosa di Hegel, sembra che non coinvolga più Dio in quanto tale, ma soltanto quella che era considerata la sua concezione sostanzialistica. Ma quest'ultima da dove trae origine? È davvero stato possibile che il pensiero antico/medioevale abbia travisato in modo tanto eclatante la verità di Dio? In realtà la tradizione che pensa Dio come sostanza non ne ha propriamente travisato la verità, ma ha ipostatizzato un «momento» di questa verità, che Hegel nelle lezioni jenesi del terzo *Systementwurf* identificherà con «l'indifferenza dell'essere immediato»<sup>129</sup> e nella *Phänomenologie* con «l'astrazione dell'essenza divina»<sup>130</sup>. La negatività, dunque, interviene criticamente su questa ipostatizzazione, sulla fissazione di una parte finita, e agisce quindi come una *negazione determinata*, come una critica immanente che avvia un processo di arricchimento e di completamento di quell'essenza astratta<sup>131</sup>. Qui Hegel, però, pone le premesse per portare il suo discorso sulla religione su un piano pienamente filosofico e, a suo avviso, anche pienamente teologico: con l'introduzione di diversi momenti inerenti alla “vita” di Dio infatti, egli intende riferirsi alla Trinità (che, più che un dogma, costituisce un modello logico: il cristianesimo è infatti stato capace di elaborare una struttura logico-relazionale dell'essere, finalizzata a un ripensamento del rapporto tra finitezza e infinitezza che si dimostra essere più avanzato di quello elaborato dalla modernità stessa). Ed è precisamente entro l'economia trinitaria, e in particolare nella cristologia, che Hegel individua il secondo significato della morte di Dio come negazione determinata del Dio-essenza, il quale deve

---

128 *W4* p. 398, *FS* p. 231.

129 *W8* p. 282, *SJ* p. 170.

130 *W9* p. 419, *Fen II* p. 282.

131 Di fatto il superamento della concezione sostanzialistica di Dio e il passaggio a una concezione spirituale-soggettivistica è un'operazione critica, che però procede senza punto di vista esterno. Sostanza e soggetto non costituiscono qui un'opposizione di tesi e antitesi, ma sono i termini di una deduzione argomentativa: il soggetto emerge dall'insufficienza immanente alla categoria di sostanza, a cui quest'ultima va incontro nel tentativo di trovare in se stessa le “ragioni” del proprio essere. Essa ha quindi in se stessa la negazione di sé («la sostanza stessa è essenzialmente il negativo, vuoi come distinzione e determinazione del contenuto, vuoi come semplice distinguere, ossia come Sé e sapere in genere» [*W9* p. 30, *Fen I* p. 31]); una negazione, questa, che produce quindi un risultato innanzitutto *critico* nei confronti della sostanza stessa, e *positivo* perché la sostanza, nella critica, viene completata di ciò di cui era manchevole («poiché la sostanza è in lei stessa Soggetto» [*W9* p. 39, *Fen I* p. 45]). Questa per l'appunto è una negatività che ha perso il proprio carattere astratto e generale, per divenire relativa alla concretezza, determinata.

trovare il proprio necessario completamente nella mondanizzazione, nella *Menschwerdung Gottes*.

(c). Passione di Cristo e negazione della negazione

Infine, Dio è morto anche in un terzo senso, quello tematizzato dal cristianesimo come proprio evento cruciale: ossia come morte di Cristo. Nel finale di *Glauben und Wissen* questo senso profondo, ultimo e fondativo della morte di Dio è di certo introdotto soltanto per cenni (la «Passione» e il «Venerdì Santo», ai quali «il concetto puro deve dare esistenza filosofica», assoluta, speculativa<sup>132</sup>); ma sarà proprio *questa morte* quella che per la filosofia della religione di Hegel andrà a costituire l'orizzonte semantico di riferimento dell'intera vicenda cristiana già a partire dalla *Phänomenologie*. Daccapo, la morte di Dio trova il proprio significato in una funzione della *Negativität*, che questa volta si esprime però in modo *assoluto*, ossia come una *negazione della negazione* che conduce – per usare le parole di Coda – a una «epifania dell'idea di Dio»<sup>133</sup>. Se infatti la *Menschwerdung* costituiva un primo livello di negazione, che consisteva nell'uscita dell'essenza da se stessa per determinarsi come altro (il mondo), la «Passione» e il «Venerdì Santo» costituiscono un secondo livello di negazione, poiché in essi è attuato il superamento dell'«*esser-per-sé* che è l'esser-altro dall'essenza e per il quale l'essenza è [*Fürsichseins, welches das Anderssein des Wesens ist und für welches das Wesen ist*]»<sup>134</sup>. La morte di Dio rappresenta qui una (auto)negazione<sup>135</sup> della finitezza e dell'alterità della *Menschwerdung*, essa stessa ancora caratterizzata «secondo la forma dal medesimo difetto» che colpiva la pura essenza astratta, l'aver cioè «l'*essenza* come essenza [*das Wesen als Wesen*]»<sup>136</sup>. È proprio da questa negazione della negazione, dall'intima natura negativa dell'essenza, che può apparire lo spirito (e, del resto, l'accesso alla dimensione spirituale grazie alla mediazione della negazione assoluta o della morte è un'ipotesi vagliata

---

132 *W4* p. 414, *FS* p. 253.

133 Se infatti «è il negativo la chiave speculativa dell'intero, dell'Assoluto», allora «è il Cristo crocifisso l'epifania escatologica del Dio cristiano» (P. CODA, 1987, p. 315).

134 *W9* p. 410, *Fen* II p. 269.

135 La negazione come carattere proprio del finito è qui da intendersi nel medesimo senso che sarà poi esplicitato dalla *Wissenschaft der Logik*: «il finito è così la contraddizione di sé in sé; si toglie via, perisce. Ma questo suo risultato, il negativo in generale, è  $\alpha$ ) la sua destinazione stessa; poiché è il negativo del negativo. Così il finito nel perire non è perito; è divenuto dapprima soltanto un altro finito, il quale però è a sua volta il perire come passare in un altro finito, e così via, in certo modo all'infinito. Ma  $\beta$ ) quando si consideri questo risultato più da vicino, il finito nel suo perire, in questa negazione di se stesso, ha raggiunto il suo essere in sé, è andato con se stesso. [...] Questa identità con sé, la negazione della negazione, è un essere affermativo, e quindi l'altro del finito, come quello che ha da avere per sua determinazione la negazione prima. Cotesto altro è l'infinito» (*W2I* pp. 123-124, *Log* I pp. 137-138).

136 *W9* p. 411, *Fen* II p. 270.

anche negli *Jenaer Systementwürfe*, in particolare il secondo e il terzo, in riferimento alla *Realphilosophie*: anche qui infatti «lo spirito stesso è il guadagno permanente di un morire, l'autosoppressione di coscienze che si riconoscono reciprocamente. Questa “assoluta coscienza” è l’“assoluta eticità” e pertanto – poiché eticità è la vita del popolo – spirito del popolo»<sup>137</sup>).

Lo spirito, *rappresentato* da prima come sostanza nell'*elemento del puro pensare*, è con ciò immediatamente l'*essenza* semplice, eguale a se stessa, eterna, che però non ha questa astratta significazione dell'essenza, ma la significazione dello spirito assoluto. Solo, lo spirito consiste nell'essere non significazione, non l'interno, ma l'effettuale. La semplice essenza eterna, quindi, sarebbe spirito solo secondo la vuota parola, se restasse alla rappresentazione e all'espressione dell'essenza semplice ed eterna. Ma l'essenza semplice, essendo l'astrazione, è nel fatto *il negativo in se stesso*, e precisamente la negatività del pensare o la negatività come essa è in sé nell'essenza: cioè l'assoluta *differenza* da sé, ovvero sia il suo puro divenir altro. Come *essenza*, è soltanto *in sé* o per noi; ma essendo questa purezza [Reinheit] proprio l'astrazione o la negatività, essa è per *se stessa*, ovvero sia è il *Sé*, il *concetto* [ist es für sich selbst oder das Selbst, der Begriff].<sup>138</sup>

La tragicità totalizzante della morte di Dio come negazione della negazione si sospinge dunque sino alla più piena affermazione di Dio stesso<sup>139</sup>; un'affermazione che evidentemente non ha nulla della positività dell'essenza astratta del divino, nulla del Dio inteso come sostanza dalla tradizione ontoteologica. Già in *Glauben und Wissen* è infatti ben chiaro che il compito della filosofia della religione è quello di trattenersi presso la *Negativität*,

---

137 J. SPLETT, 1965, tr. it. p. 74.

138 *W9* pp. 409-410, *Fen II* p. 268.

139 Alcuni interpreti hanno intravisto un'affinità tra Hegel e la cosiddetta “teosofia” di Jacob Böhme (e dunque, in fondo, tra Hegel e lo gnosticismo) in questa accentuazione della negatività come carattere precipuo di Dio, così come anche nell'implicito riferimento ad altre questioni, tra cui l'idea böhmiiana di rivelazione. Una tale linea interpretativa, che ha preso avvio sul finire degli anni 20 del secolo scorso nel dibattito avviato da Wahl e Koyré ed è stata approfondita nelle sue conseguenze da un'intera generazione di studiosi di lingua francese, trovava nel richiamo a Böhme la prova per stabilire l'inequivocabile collocazione della filosofia di Hegel nella cerchia del pensiero mistico/esoterico. Questa interpretazione è stata ormai del tutto tralasciata, e anzi il “*Philosophus teutonicus*” è annoverato soltanto di rado tra le fonti del pensiero hegeliano (alcuni richiami bibliografici che sono andati in tal senso sono stati quelli di D. WALSH, 1978 e 1984; G.A. MAGEE, 2001). In effetti però è Hegel stesso a citare – con grande interesse – gli scritti böhmiiani e a definire il loro autore «*erste deutsche Philosoph*», lasciando quindi intendere che debba aver giocato un ruolo non secondario nella sua formazione. Un lucido e recente contributo sul rapporto Böhme/Hegel, che sottolinea i punti di contatto tra i due senza con ciò fare di Hegel un filosofo del Romanticismo, è quello di C. MURATORI, 2012.

ristabilendo il Venerdì Santo «in tutta la verità e la durezza della sua assenza di Dio». Questo Dio non oggettuale, non sostanziale, non immediatamente positivo, che anzi è assoluta negatività, incessante ricerca di sé, *actus purus*, è secondo Hegel vivo e presente proprio nella mediazione della sua assenza. Conoscere razionalmente questa *Gottlosigkeit*, determinare la struttura logica di questa apparente indeterminatezza è l'obiettivo della filosofia della religione (e qui la prassi razionale del conoscere e del dare determinatezza non è descrivibile nei termini di un atto soggettivo, di una decisione/imposizione della volontà, bensì consiste nel *riconoscimento* della logica che la religione esprime costitutivamente).

#### 4.4 La religione rivelata nella *Phänomenologie*

Nel celebre testo del 1807 Hegel dedica nuovamente ampio spazio alla religione, dopo anni – lo abbiamo visto – in cui essa, pur presente, aveva condiviso la scena con una propensione polemico-critica di contrasto alla filosofia della riflessione e con un'attitudine scientifica finalizzata allo sviluppo del sistema. Il capitolo dedicato interamente alla *Religion*, in cui l'intera storia dell'esperienza della coscienza viene ripercorsa dal punto di vista del sapere religioso, e gli ampi passaggi indirizzati all'esposizione dei momenti religiosi della vita dello spirito, – due su tutti: la religione dell'eticità e la coscienza infelice – grazie ai quali Hegel ha l'occasione di mostrare la straordinaria importanza della storia della religione nella determinazione della storia *tout court*, non sono tuttavia disallineati rispetto ai temi della filosofia jenesa. La religione della *Phänomenologie* è infatti attraversata da un tracciato logico che rimanda a tutte le grandi questioni della logica di Jena: dal rapporto tra finito e infinito al problema dell'identità e della differenza, dalla “*contradictio regula veri*” alla *Negativität*, dall'operare ambiguo del conoscere riflessivo all'irrompere del paradigma del soggetto come chiave di lettura della *Totalität*.

Di più: non è rilevabile una soluzione di continuità tra questo, che appare come un ritorno alla religione, e gli anni jenesi, regolati sui toni della speculazione, neppure dal punto di vista di quella filosofia pratica a cui Hegel in questo periodo rivolge una grande attenzione. Sarà anzi proprio la *Realphilosophie*, e in particolare la cruciale tematizzazione del *Bewußtsein* e della lotta per il riconoscimento, abbozzati entrambi sin dai manoscritti del 1803/1804, a costituire l'altro aspetto senza il quale la religione della *Phänomenologie* non è comprensibile.

Le due principali eredità jenesi, la logica e la filosofia dello spirito (che per Hegel costituiscono in questo momento niente meno che l'introduzione e lo sviluppo intero della filosofia stessa), concorrono quindi alla ridefinizione della religione, che risulta osservabile dal testo del 1807 e che manterrà pressoché le medesime caratteristiche pure nella futura produzione sulla religione, *Vorlesungen* comprese. Da questo punto di vista, la *Religion* della *Fenomenologia* costituisce un vero e proprio punto di raccordo tra l'ampio spettro delle questioni (teoriche e pratiche) di Jena e la *Religionsphilosophie* propriamente detta, cioè quella che sarà affrontata nell'esposizione didattica della *Enzyklopädie* e, ben più diffusamente, nelle lezioni berlinesi. Il concetto chiave su cui è fondato un tale raccordo è quello di *offenbare Religion*<sup>140</sup>, che com'è noto distingue (ed eleva) secondo Hegel il cristianesimo rispetto a tutte le religioni non cristiane. Nella rivelazione è avvenuto infatti un *primo* completamento di quel cammino (auto)conoscitivo, intrapreso dallo spirito nei propri confronti, in cui consiste la Storia stessa e la cui narrazione fenomenologica costituisce la dettagliata esposizione<sup>141</sup>. Ma Hegel come descrive la religione rivelata? Qual è la peculiarità che la mantiene distinta da tutte le altre coscienze religiose? Nella sezione ad essa dedicata, il filosofo chiarisce che nella *offenbare Religion* «lo spirito viene saputo come autocoscienza ed è a lei immediatamente svelato [ist diesem unmittelbar offenbar], perché è lei stessa; la natura divina è la stessa che l'umana; e questa unità è ciò che viene intuito. [...] Dio è dunque qui rivelato per com'è; egli esiste [er ist da] così com'è in sé [an sich]; c'è in quanto spirito. Dio è raggiungibile soltanto nel puro sapere speculativo, ed è soltanto in quel sapere, ed è soltanto

---

140 La religione rivelata costituisce l'ultimo stadio della religione e introduce il capitolo conclusivo della *Fenomenologia*, quello sul sapere assoluto. Essa è preceduta dalla trattazione della religione naturale e della religione artistica, ossia da quelle che Hegel definisce *religioni determinate*, le quali rappresentano sì un sapere a tutti gli effetti, poiché in esse lo spirito sa se stesso ed è quindi «coscienza di se stesso» (*W9* p. 369, *Fen II* p. 206), ma in questo sapersi esso «non è nella forma della libera effettualità o della natura che appare indipendente. Ha bensì *figura* [*Gestalt*] o la forma dell'essere, dacché è *oggetto* della sua coscienza» (*W9* p. 364, *Fen II* p. 199). La determinatezza è quindi data da «quella figura nella quale lo spirito sa sé» (*W9* p. 369, *Fen II* p. 206) e alla cui varietà sarà dedicata anche un'ampia sezione delle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, quella appunto rivolta alla trattazione delle religioni non cristiane, di cui non ci occuperemo nelle pagine che seguono. Qui sarà sufficiente sottolineare che l'approfondimento della religione determinata ha lo scopo di «mostrare come si sia venuto configurando e concretizzando, nelle diverse religioni storiche, quel rapporto tra spirito infinito (Dio) e spirito finito (uomo) – che è poi rapporto dello spirito universale con se stesso – che costituisce il nucleo centrale del concetto di religione» (R. GARAVENTA, 2008, p. 9), e quindi come il susseguirsi delle religioni abbia condotto al perfezionamento della conoscenza dello spirito, sino alla religione cristiana. Per una più puntuale contestualizzazione della tematizzazione delle religioni storiche anche in relazione alla *vollendete Religion*: W. JAESCHKE, 1983a e 1986; D.M. SCHLITT, 1990; P.C. HODGSON, 2005 (pp. 205-246); B. LABUSCHAGNE – T. SLOOTWEG, 2012.

141 Scrive infatti Hegel che «nel tempo il contenuto della religione enuncia *prima* della scienza ciò che lo spirito è; ma solo la scienza è il *vero* sapere che lo spirito ha di lui stesso» (*W9* p. 430, *Fen II* p. 299, corsivo mio).

quel sapere stesso, perché Dio è lo spirito, e questo sapere speculativo è il sapere della religione rivelata»<sup>142</sup>.

Se si volesse riassumere con una formula questa articolata enunciazione hegeliana, si potrebbe dire che, nella *offenbare Religion*, Dio viene saputo come spirito e lo spirito viene saputo come autocoscienza. In questo intreccio dei concetti di spirito, autocoscienza e sapere, chiamati in causa per contraddistinguere una specifica idea di Assoluto/Dio, leggibile secondo la costellazione del *soggetto* e non più secondo quella della *sostanza*, sono individuabili tre diverse (e chiaramente coordinate) strutture categoriali che Hegel è andato maturando lungo l'arco del periodo jeneso (e nei passaggi della stessa *Phänomenologie*): si tratta della tematizzazione dell'autocoscienza (a), della formulazione di un'accezione relativa e non assoluta di *Negativität* (b), e infine dell'identificazione dello spirito con il sapere (se stesso) (c). In tal senso la nozione di *Offenbarung*, centrale per la religione cristiana e ancor più imprescindibile per la filosofia della religione di Hegel, costituisce anche una vera e propria sintesi delle tappe salienti della *Fenomenologia*.

(a). Secondo Hegel l'innalzamento dalla sostanza al soggetto, che rivoluziona il modo di intendere l'assoluto, non deve prodursi semplicemente «in sé o per noi» (*an sich* oder *für uns*) – come accade del resto già nella *Kunstreligion*<sup>143</sup> – ma al contrario «per e mediante l'autocoscienza stessa [*für und durch das Selbstbewußtsein selbst*]. Mentre questa abbandona consapevolmente se medesima, nella sua esteriorizzazione [Entäußerung] viene conservata, e rimane il soggetto della sostanza; ma come autocoscienza altrettanto alienata, essa ha in pari tempo la coscienza della sostanza stessa; ovvero, mentre col suo sacrificio produce la sostanza come soggetto, questo rimane il suo proprio Sé»<sup>144</sup>. Ciò che in tal modo si realizza è quella che Hegel definisce una *wahre Vereinigung*, un'unità che è vera per il *Selbstbewußtsein*, dei due opposti aspetti del rapporto tra sostanza e soggetto.

Lo spirito ha in sé due lati [...]. Il primo è questo: che la sostanza esteriorizza [entäußert] se stessa e diviene autocoscienza; il secondo viceversa, è che l'autocoscienza si esteriorizza e si

---

142 *W9* pp. 406-407, *Fen II* pp. 262-263 (traduzione modificata, l'originale tedesco è «Gott ist also hier *offenbar*, wie *er ist*, *er ist so da*, wie *er an sich* ist; *er ist da*, als Geist. Gott ist allein im reinen spekulativen Wissen erreichbar und ist nur in ihm und ist nur es selbst, denn er ist der Geist, und dieses spekulative Wissen ist das Wissen der offenbaren Religion»).

143 Infatti «mediante la religione dell'arte lo spirito è passato dalla forma della sostanza in quella del soggetto, perché la religione dell'arte produce la figura dello spirito e pone così in sé l'operare e l'autocoscienza» (*W9* p. 400, *Fen II* p. 253).

144 *W9* p. 400, *Fen II* p. 254.

fa cosalità, ossia Sé universale. In questo modo ambedue i lati si sono venuti incontro e con ciò è sorta la loro vera unificazione. L'esteriorizzazione della sostanza, il suo farsi autocoscienza, esprime il passaggio nell'opposto [...] o esprime che essa è in sé autocoscienza. L'esteriorizzazione dell'autocoscienza esprime che tale autocoscienza, in sé, è l'essenza universale; ossia – poiché il Sé è il puro essere-per-sé, il quale nel suo contrario permane presso di sé – esprime questo, il fatto che la sostanza sia autocoscienza, e dunque appunto spirito, è per l'autocoscienza stessa.<sup>145</sup>

Hegel aveva in effetti delineato nei medesimi termini i tratti caratteristici dell'autocoscienza già nel capitolo a essa dedicato, qualificandola fundamentalmente come coscienza di sé nella propria unione con l'alterità<sup>146</sup>. Essa non consiste quindi in un'auto-relazione "semplice", che già presupponga l'identità di sé con sé – e anzi, il «puro Io indistinto» è soltanto «il primo oggetto immediato» dell'autocoscienza – ma in un'unità complessa, riflessa, mediata. Il compimento di questa unione con l'alterità avviene, com'è noto, «solo in un'altra autocoscienza», dal momento che – spiegava Hegel – «questa è una autocoscienza per una autocoscienza. Solo in questo modo essa è di fatto; poiché solo così, per l'autocoscienza, si istituisce l'unità di se stessa nel suo esser-altro [die Einheit seiner selbst in seinem Anderssein]. [...] Essendo un'autocoscienza l'oggetto, esso è tanto Io quanto oggetto. Così per noi è già presente il concetto dello spirito»<sup>147</sup>, che appare dunque come attualizzazione, come compimento di questa "dialettica" del tutto immanente tra identità e differenza, attraverso la quale la condizione primaria per essere se stesso è conseguita solo nei termini di una perdita di sé nell'altro, come riconoscimento della reciproca coappartenenza di ciò che il *tabellarische Verstand* mantiene nella assoluta distinzione.

---

145 *W9* p. 403, *Fen* II p. 258 (traduzione modificata, riporto anche in questo caso l'originale tedesco per un confronto. Scrive Hegel: «Er hat die zwei Seiten an ihm [...]. Die eine ist diese, daß die *Substanz* sich ihrer selbst entäußert und zum Selbstbewußtsein wird, die andere umgekehrt, daß das *Selbstbewußtsein* sich seiner entäußert und zur Dingheit oder zum allgemeinen Selbstmacht. Beide Seiten sind sich auf diese Weise entgegengekommen, und hierdurch [ist] ihre wahre Vereinigung entstanden. Die Entäußerung der Substanz, ihr Werden zum Selbstbewußtsein drückt den Übergang ins Entgegengesetzte [...] oder dies aus, daß sie *an sich* Selbstbewußtsein ist; umgekehrt die Entäußerung des Selbstbewußtseins dies, daß es *an sich* das allgemeine Wesen ist, oder – weil das Selbst das reine Fürsichsein ist, das in seinem Gegenteile bei sich bleibt – dies, daß *für es* es ist, daß die Substanz Selbstbewußtsein und eben dadurch Geist ist»).

146 «L'autocoscienza è un oggetto per la coscienza, oggetto che pone in se stesso il suo esser-altro [welcher an sich selbst sein Anderssein (...) setzt] o pone la differenza come differenza nulla, ed è, così, indipendente» (*W9* p. 108, *Fen* I p. 151). L'assolutizzazione del Sé, a cui va incontro il *Selbstbewußtsein*, ne segna poi anche la costitutiva limitatezza poiché la perdita dell'oggettività sarà la causa della trasfigurazione dell'autocoscienza in un *unglückliche Bewußtsein*.

147 «Reines ununterschiedenes Ich ist sein erster unmittelbarer Gegenstand» (*ibid.*).

Se torniamo alla questione della *Offenbarung*, vediamo ora che questa può facilmente essere interpretata come una traduzione, propria del linguaggio religioso, della relazionalità immanente che Hegel attribuisce allo spirito stesso come suo elemento coesenziale. Il concetto di rivelazione afferma infatti inequivocabilmente che la natura di Dio consiste nella *Beziehung*, poiché un Dio che *si mostra* per com'è, cioè che si relaziona con l'esteriorità, con ciò che gli è altro, rivela perciò stesso la relazionalità come qualità precipua di questo suo essere. Si tratta dunque di una relazionalità tra differenti che si svolge *innanzitutto* come accadimento *esterno* tra Dio e il mondo, ma che proprio perciò deve essere anche *interiorizzata* come relazionalità tra i differenti in cui Dio stesso è articolato: il Padre, il Figlio e lo Spirito<sup>148</sup>.

Ma come sempre in Hegel il rapporto è rovesciato. Il primato infatti è chiaramente quello del concetto e non quello della storia, sicché è il carattere fondamentale relazionale (trinitario) di Dio stesso che si mondanizza e dà vita alla religione come vicenda conoscitivo-comunicativa tra divino ed umano. Un Dio che si rivela al suo altro, al suo esterno, presuppone che il farsi altro, il rendersi esterno a sé, costituisca già la sua definizione più propria. L'*Entäußerung* rappresenta quindi il segno caratterizzante della *offenbare Religion* (ossia della religione cristiana) così come del *Geist* (ossia del Dio cristiano): se la rivelazione costituisce il *comunicarsi di Dio come il differente in sé* (Uno-Trino) *al radicalmente diverso* (all'umano, alla finitezza, alla storia) essa costituisce già l'esteriorizzazione di una interiorizzazione, una duplice *Entäußerung*.

---

148 Di qui la critica mossa da alcuni teologi all'interpretazione hegeliana del dogma trinitario, interpretazione che interessa soprattutto le *Vorlesungen* ma che si intravede già in queste pagine della *Phänomenologie*. Hegel infatti, prescindendo sostanzialmente dal riferimento al concetto di Persona divina, imprescindibile invece per la dottrina e la teologia cattoliche, finirebbe per assolutizzare quella che la teologia considera come prima Persona (il Padre) riducendo di conseguenza il Figlio e lo Spirito a *suoi* momenti. Il punto è sottolineato ad esempio da Coda: «La persona (divina, trinitaria) non è per Hegel che l'apparente, momentaneo obiettarsi della differenza, dell'alterità, come momento astratto dall'autodispiegamento della soggettività assoluta. [...] Il concetto trinitario è qui completamente svuotato del suo autentico contenuto: l'alterità non è che parvenza, l'assoluto è autosviluppo immanente di un'unica soggettività» (P. CODA, 1987, pp. 290-291). Il terzo momento, lo spirito, sarebbe insomma nient'altro che l'amplificazione del primo, di un Dio inteso ancora soggettivisticamente. La critica del fraintendimento del dogma nasconde quindi quella, ben più ampia, di aver introdotto un concetto apparente di alterità, utile al divenire dell'assoluto ma riassorbito in quest'ultimo alla fine del processo. Sebbene di certo Hegel offra una lettura piuttosto eterodossa della Trinità, prestandosi da questo punto di vista alla critica che gli viene rivolta, è questione dibattuta se in generale il concetto di alterità da egli utilizzato abbia una propria consistenza o non sia in fondo null'altro che un modo (apparentemente dialogico) sotto cui si presenta l'assoluto (essenzialmente monologico). Alcuni riferimenti bibliografici essenziali, sia classici che più recenti, che fanno il punto sulla questione dell'interpretazione hegeliana della trinità sono: J. SPLETT, 1965; L. OEING-HANHOFF, 1977; G. PLANTY-BONJOUR (a cura), 1982; E. BRITO, 1983; D.M. SCHLITT, 1984; V. HOLZER, 2007; M. WENDTE, 2007.

È del resto opportuno sottolineare come questa insistenza sulla costellazione concettuale dell'alterità e della differenza (che secondo Hegel si richiamano l'un l'altra e che sono entrambe – a propria volta – richiamate dalla *Negativität*) trovi la propria giustificazione nella stessa caratterizzazione della religione cristiana offerta dalla *Phänomenologie*. Qui essa è infatti esplicitamente presentata non nei termini del compimento (come avverrà in futuro con la «*vollendete Religion*» delle *Vorlesungen*) ma per l'appunto in quelli della rivelazione, a indicare che il filosofo, nel mettere in luce un tale carattere di relazionalità interna, in questo periodo ha ancora particolarmente a cuore i grandi temi jenesi del rapporto tra identità e differenza e della mediazione di finito e infinito e, soprattutto, che li tiene notevolmente in considerazione nella formalizzazione semi-definitiva del concetto di *Religionsphilosophie*.

Se la natura dell'autocoscienza è dunque quella di porre la differenza, dal momento che essa deve costituire tanto il soggetto quanto l'oggetto dell'atto del *pensarsi*, allora l'uscire da sé, l'esteriorizzazione è per lo spirito una vera e propria necessità, che il cristianesimo ha espresso con le dottrine della creazione del mondo e della *Menschwerdung Gottes*. Queste, nell'interpretazione hegeliana, rappresentano l'espressione teologica di quella logica costitutivamente relazionale che disciplina l'Idea di Dio come assoluto e testimoniano (rivelano) Dio nella sua natura spirituale: ossia nel suo bisogno di differenziare l'identità, di determinare l'infinito. Nella creazione e nell'incarnazione «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* [tritt in das Dasein und unmittelbar in das *unmittelbare Dasein*]. E così *crea* [*erschafft*] un mondo»<sup>149</sup>, si fa finito. Proprio in ciò consiste la sua manifestazione, la sua *Offenbarung*. Hegel sintetizza efficacemente i temi qui richiamati nel seguente brano della *Phänomenologie*:

Questo farsi uomo dell'essenza divina, ovvero che l'essenza divina abbia essenzialmente e immediatamente la figura dell'autocoscienza, è il contenuto semplice della religione assoluta. In essa l'essenza viene saputa come spirito, ovverosia la religione assoluta è la consapevolezza che l'essenza ha intorno a sé: di essere spirito. Poiché *lo spirito è il sapere di se stesso nella sua alienazione* [Entäußerung], è l'essenza che è il movimento del mantenere nel suo *esser-altro l'eguaglianza con se stesso*. Ma questa è la sostanza in quanto essa, nella sua accidentalità, è altrettanto riflessa in sé, non indifferente verso l'accidentale come verso un

---

149 *W9* p. 412, *Fen II* p. 271.

qualcosa di inessenziale, un qualcosa, quindi, che si trovi in un estraneo; ma riflessa – in quest’atto – in sé, in quanto essa è soggetto o Sé. Per questo l’essenza divina è rivelata in tale religione. Il suo esser manifesta consiste nel venire saputo, e non velatamente, che cosa essa è. Ma ciò viene saputo proprio in quanto essa è saputa come spirito, come essenza che è essenzialmente autocoscienza.<sup>150</sup>

(b). Ma questo farsi finito di Dio non deve essere a propria volta ipostatizzato: se infatti di Dio non va assolutizzato il momento astratto dell’essenza, allo stesso modo non può essere fissato il momento determinato dell’incarnazione/mondanizzazione, se non tradendo la natura spirituale e diveniente dell’assoluto. Un tale coinvolgimento dell’altro custodisce infatti tutto il senso della natura relazionale di Dio, ma rappresenta anche la sua *Entäußerung* nel «*natürliches Dasein*»<sup>151</sup>, quindi nell’esistenza immediata, nella vita sensibile, nella dimensione individuale del corporeo e della caducità. È dunque necessario «un secondo farsi altro [das zweite Anderswerden]», tramite cui il primo «essere altro» o la «presenza sensibile [sinnliche Gegenwart]» si esteriorizza nuovamente, «va alla morte e perciò riconcilia con se stesso l’essenza assoluta»<sup>152</sup>. Evidentemente, il riferimento della dottrina a cui Hegel allude qui è quello della morte di Cristo, che costituisce infatti una seconda, indispensabile *Entäußerung* grazie alla quale «l’esserci immediato dell’effettualità ha cessato di essere estraneo o esteriore all’essenza perché è tolto, è universale; questa morte è quindi il suo sorgere come spirito»<sup>153</sup>. Nella lettura hegeliana, l’evento tragico/negativo della Passione e della morte di Cristo ha dunque la funzione costruttiva e produttiva di *rivelare* lo spirito a se stesso come tale, il che del resto – si potrebbe dire *a posteriori* – già si intravedeva nelle battute finali di *Glauben und Wissen*.

Una tale funzione positiva della negatività, persino di quella in apparenza più grande e inaggrabile, costituisce un secondo tema fondamentale della filosofia jenesa che Hegel introduce nella *Religionsphilosophie*. Come in parte si è già avuto modo di sottolineare, la *Negativität* può assumere un ruolo chiave come ritmo del divenire dello spirito proprio perché il suo concetto perde progressivamente quel carattere di definitività e di irreversibilità che le attribuisce il pensiero non dialettico – anzi: definitività e irreversibilità divengono i tratti

---

150 *W9* p. 405, *Fen II* p. 261 (corsivo mio).

151 *W9* p. 414, *Fen II* p. 275.

152 *W9* p. 415, *Fen II* p. 276.

153 «Das unmittelbare Dasein der Wirklichkeit hat aufgehört ein ihm fremdes oder äußerliches zu sein, indem es aufgehobenes, allgemeines ist; dieser Tod ist daher sein Erstehen als Geist» (*ibid.*).

distintivi della negazione astratta – per acquisire invece un valore decisamente relativo e perciò stesso costruttivo. Se quello della negatività si può dire che sia un vero e proprio *topos* per l'intero pensiero di Hegel, è proprio nella «*Vorrede*» alla *Phänomenologie* che il filosofo ne evidenzia la funzione tutt'altro che nientificante, chiarendo l'accezione che «il *negativo* in generale» assume in relazione allo spirito immediatamente determinato, il *Bewußtsein*.

L'immediato essere determinato dello spirito, la *coscienza*, ha i due momenti del sapere e dell'oggettività negativa al sapere [des Wissens und der dem Wissen negativen Gegenständlichkeit]. [...] L'ineguaglianza che nella coscienza ha luogo tra l'Io e la sostanza che ne è l'oggetto, è la loro differenza [ihr Unterschied], il *negativo* in generale. Il negativo può venir riguardato come la manchevolezza di entrambi; ma è la loro anima, è ciò che li muove entrambi; ragion per cui alcuni antichi ebbero a concepire il vuoto come motore, concependo sì il motore come il negativo, ma questo non ancora come il Sé. Ora, se dapprima questo negativo appare [erscheint] come ineguaglianza dell'io verso l'oggetto, esso è pure l'ineguaglianza della sostanza verso se stessa [so ist es ebensosehr die Ungleichheit der Substanz zu sich selbst]. Ciò che sembra prodursi fuori di lei, ed essere un'attività contro di lei, è il suo proprio operare, ed essa mostra di essere essenzialmente Soggetto.<sup>154</sup>

Hegel aveva già precisato proprio nelle prime pagine della «*Vorrede*» questo stretto rimando tra il diverso e il negativo, sottolineando come «la diversità [*Verschiedenheit*]» sia «il limite della cosa; essa è laddove la cosa cessa o è ciò che questa non è»<sup>155</sup>. Allo stesso modo, la natura del negativo annuncia, nel passo appena citato, un *Unterschied* che assume qui un duplice volto. In prima battuta, il negativo può infatti essere inteso nei termini di un'ineguaglianza tra io e oggetto, tra la coscienza e il suo contenuto, laddove questi costituiscono delle determinazioni *reali* in se stesse, la cui consistenza sia ritenuta irriducibile a una dimensione di mediazione e di mutua relazionalità dei termini; ma il negativo, a un esame più approfondito, rivela quella che è nient'altro che l'ineguaglianza della sostanza rispetto a se stessa, il suo (auto)differenziarsi che fa di essa non una mera sostanza, ma un Sé. L'azione logica del negativo gioca quindi contemporaneamente su due livelli. In un primo senso (che in realtà è un senso secondario e apparente) il negativo individua una differenza tra

---

154 *W9* p. 29, *Fen I* pp. 28-29.

155 *W9* p. 11, *Fen I* p. 3.

determinazioni finite e opposte della sostanza<sup>156</sup>: qui, la differenza e l'alterità delimitate dalla negazione indicano sempre il differente e l'altro *di un altro*. Ma in un secondo senso (quello primario e *reale*) il negativo non può che essere totalmente interno alla sostanza intesa come soggetto: qui il negativo si determina piuttosto come una *Entfremdung*, nella quale il differente e l'altro non sono ricavati dalla relazione negativa tra determinatezze (non costituiscono cioè una modalità dei rapporti tra le cose) ma denotano un differire e un essere altro *da se stesso*, un necessario e inesauribile riferimento all'altro per poter guadagnare la propria ipseità: l'«esser-per-sé» costituisce infatti «la perdita di se stesso, e l'estraneazione di sé è piuttosto l'auto-conservazione [das Fürsichsein vielmehr der Verlust seiner selbst und die Entfremdung seiner vielmehr die Selbsterhaltung]. [...] Il vero spirito è appunto questa unità degli assolutamente separati»<sup>157</sup>. Hegel precisa che «il movimento dell'essente [die Bewegung des Seienden] è, da una parte, di divenire un altro a se stesso e di farsi, così, immanente contenuto di se stesso; d'altra parte l'essente riassume in sé questo dispiegamento o questo suo esserci, vale a dire di se stesso fa un *momento*, e si semplifica a determinatezza. In quel movimento la *negatività* è il distinguere e il porre l'esserci [das Unterscheiden und das Setzen des Daseins]; in questo ritorno in se stesso [Zurückgehen in sich] la negatività è il divenire della *semplicità determinata* [das Werden der *bestimmten Einfachheit*]»<sup>158</sup>. Innanzitutto dunque la negazione, negando, dà determinatezza e consente di operare distinzioni; queste ultime però non sono altro che momenti, su cui la negazione esercita una seconda azione negativa, stabilendo con ciò una *bestimmte Einfachheit*, differente dalla semplicità di partenza che era invece caratterizzata dall'indeterminatezza, dall'universalità astratta, dall'indifferenza.

Un tale uso *determinato* della *negatività* costituisce quindi il corrispettivo logico di quella che dal punto di vista della filosofia dello spirito è la *differenza/alterità* costitutiva che l'autocoscienza trova come sua propria caratterizzazione, quella cioè di essere nel medesimo tempo soggetto e oggetto, coscienza e contenuto, lo stesso e l'altro. La relazione di autocoscienza dell'assoluto con se stesso presuppone quindi l'emergere di una differenza e di un'alterità che l'assoluto *in primis* deve arrivare a manifestare e a conoscere come quella che è la sua natura. Ciò che ne risulterà sarà chiaramente un Sé impuro, eterodeterminato,

---

156 Come soggetto, la sostanza è «la pura negatività semplice, ed è, proprio per ciò, la scissione del semplice in due, o la duplicazione opponente [die Entzweiung des Einfachen, oder die entgegengesetzte Verdopplung]» (*W9* p. 18, *Fen I* p. 14).

157 *W9* p. 283, *Fen II* p. 72.

158 *W9* p. 38, *Fen I* p. 43.

conflittuale e contraddittorio, ma che proprio in quanto tale potrà sperare di definirsi assoluto, libero, conciliato e vero. Nella sua *Selbstbeziehung* l'assoluto si rivela dunque per com'è in sé, ossia come differenza e identità, infinito e finito, soggetto e sostanza: in una parola, come spirito. Qui la *Negativität* (relativa e non assoluta) costituisce quella dimensione logica di relazionalità tra le "parti", in cui l'assoluto è articolato, e scandisce pertanto il ritmo del rivelarsi, del "venire a sé" di quest'ultimo.

(c). Ricapitoliamo brevemente quanto detto sin qui. La *offenbare Religion* della *Phänomenologie* è intessuta di una serie di problematiche tipiche della filosofia jenese. In essa convergono la pretesa gnoseologica "forte" a una scienza dell'assoluto e la progressiva strutturazione di un nuovo concetto di quest'ultimo, basato di fatto su alcuni importanti risultati che Hegel aveva messo a punto negli anni precedenti all'interno della cornice speculativa del passaggio "dalla sostanza al soggetto". Si tratta, come si è visto, del lavoro condotto sui concetti di autocoscienza e di negatività. Se infatti Dio «non è semplicemente un al di là della storia identico a se stesso»<sup>159</sup>, per l'ovvio motivo che nella sua algida irraggiungibilità sarebbe limitato come qualunque altra determinazione finita, egli ha allora la necessità di exteriorizzarsi per trovare se stesso. In questo divenire sé solo grazie all'altro, Dio si rivela come spirito e dunque come autocoscienza. Ma secondo Hegel una tale exteriorizzazione/alienazione è possibile proprio per mezzo di quella negazione relativa che, negando, in realtà istituisce legami. Prima la *Menschwerdung*, cioè la negazione di un Dio trascendente e astratto (che denuncia l'*idealità dell'infinito*) e poi la morte di Cristo, cioè la negazione della natura e della sensibilità (che denuncia invece l'*idealità del finito*) costituiscono i passaggi negativi, pensati dal cristianesimo, attraverso cui Dio si afferma, rivelandosi appunto come spirito.

È dunque evidente che secondo la ricostruzione hegeliana tutta la cristologia assume un'importanza determinante per l'intero cristianesimo poiché proprio in essa è contenuta la vicenda fondamentale del farsi finito di Dio: ossia il nocciolo della rivelazione. L'intera vicenda della morte di Cristo, in questo senso, più che la conclusione del processo di mediazione di finito e infinito, che in effetti rappresenta come negazione di una negazione, costituisce piuttosto il punto archimedeo a partire dal quale una tale mediazione diviene realmente possibile nell'elemento del sapere, cioè come conoscenza della mediazione. Nella

---

159 P. CODA, 1987, p. 136.

*Menschwerdung* infatti «la figura umana dell'essenza» appare ed è conosciuta «soltanto come una figura particolare, non ancora universale» e occorre pertanto «sacrificare nuovamente il suo esserci immediato e ritornare all'essenza; soltanto l'essenza come essenza in sé riflessa è lo spirito. È dunque qui rappresentata la conciliazione dell'essenza divina con l'Altro in generale»<sup>160</sup>. Questa nuova autocoscienza dell'identità di infinito e finito, di essenza divina e natura umana, è quella che emerge con la resurrezione, che lo Hegel della *Phänomenologie* descrive – non a caso – nei termini della *Versöhnung*, di una «*Dieselbigkeit des göttlichen Wesens und der Natur überhaupt und der menschlichen insbesondere*»<sup>161</sup>. Hegel chiarisce subito la tipologia di una tale identità, scrivendo che

il torto consiste nel prendere per alcunché di vero, di saldo, di effettuale tali forme astratte, quali *lo stesso* e il *non lo stesso*, l'*identità* e la *non identità*, e nel basarsi su di esse. Non l'una o l'altra ha verità, ma il loro movimento, che cioè il semplice “lo stesso” è l'astrazione e quindi la differenza assoluta; ma questa come differenza in sé, da se stessa diversa, è dunque l'identità con se stessa [als Unterschied an sich, von sich selbst unterschieden, also die Sichselbstgleichheit ist]. Proprio così succede con la medesimezza [*Dieselbigkeit*] dell'essenza divina e della natura umana in genere e della natura umana in particolare. Quella è natura in quanto non è essenza, questa è divina secondo la sua essenza: ma è lo spirito quello in cui ambedue i lati astratti sono posti come sono in verità, cioè come *tolti* [als *aufgehobene* gesetzt sind].<sup>162</sup>

Similmente, anche la morte di Cristo «da ciò che essa immediatamente significa, dal non essere di questo singolo [von dem Nichtsein dieses Einzelnen], si trasfigura a universalità dello spirito vivente nella sua comunità e in essa ogni giorno muore e risorge [in ihr täglich stirbt und aufersteht]»<sup>163</sup>. L'autentico significato della morte di Cristo, nella sua accezione relativa di negazione, non consiste quindi nel rappresentare una morte individuale (cioè soltanto una «*abstrakte Negativität*») ma nella *Bewegung* «per cui l'assolutamente opposto si riconosce come la stessa cosa»<sup>164</sup>. È proprio questo riconoscimento, questa specifica forma di conoscenza, a costituire allora il vero oggetto della rivelazione.

---

160 *W9* p. 415, *Fen II* p. 277.

161 *W9* p. 416, *Fen II* p. 278.

162 *Ibid.*

163 *W9* p. 418, *Fen II* p. 281.

164 *W9* p. 420, *Fen II* p. 283.

Ciò che appartiene all'elemento della rappresentazione – vale a dire che lo spirito assoluto [...] come uno spirito particolare rappresenti nel suo esserci la natura dello spirito – è qui dunque trasferito nell'autocoscienza stessa, nel sapere che si mantiene entro il suo esser-altro. Non muore dunque realmente [...]; anzi, *la sua particolarità muore nella sua universalità, cioè nel suo sapere, il quale è l'essenza riconciliatasi con sé.*<sup>165</sup>

«Questo sapere è dunque la spiritualizzazione con cui la sostanza si è fatta soggetto, con cui la sua astrazione e mancanza di vita sono morte ed essa si è quindi fatta realmente [wirklich] autocoscienza semplice e universale. Così dunque lo spirito è spirito che sa se stesso [...]. Tale [è] il concetto intuito dalla coscienza religiosa a cui è rivelata l'essenza assoluta»<sup>166</sup>. La religione cristiana è dunque quella forma assoluta di autocoscienza che conosce Dio come è in sé, come quella «semplicità determinata» che *si rivela* come tale e che dunque non può consistere in una totalità in quiete, ma deve essere un assoluto divenire che la religione coglie come intero proprio nella *absolute Zerrissenheit* dell'essere anche un altro. Sicché la rivelazione non è altro che il rivelarsi di Dio (dello spirito) a se stesso, un rivelarsi che deve però necessariamente passare attraverso il conoscere dell'autocoscienza finita<sup>167</sup>. E

---

165 *W9* pp. 418-419, *Fen II* p. 282 (corsivo mio).

166 *W9* p. 420, *Fen II* pp. 283-284.

167 Hegel aveva già mostrato in conclusione del sesto capitolo come il sorgere del sapere dello spirito, e dunque dell'autocoscienza universale, si determinasse a partire dalla imprescindibile mediazione di autocoscienze particolari, che nel loro rapporto persistevano in una contrapposizione irrisolta poiché ciascuna era certa di se stessa ma solo in sé e non nel suo essere altro. Si trattava dell'ultimo atto della dialettica tra coscienza giudicante (l'anima bella) e la coscienza agente (la coscienza dell'agire morale). La prima giudicava come un male il fatto che la seconda si appellasse al *Sollen* per giustificare la propria opera, e conseguentemente ascriveva il bene a se stessa. La coscienza agente riconosceva in tal modo di agire «secondo la sua legge e la sua coscienziosità [Gewissen] interiore» (*W9* p. 356, *Fen II* p. 187), confessando in effetti di essere cattiva. Il rapporto però era così rovesciato, poiché anche il giudicare è «da considerarsi come azione positiva del pensiero» e ha pertanto un contenuto univoco simile a quello che animava l'azione della prima coscienza. Con il rifiuto della coscienza giudicante di confessare la propria limitatezza, «quell'elemento che si era indotto alla confessione si vede respinto e scorge in fallo l'altro il quale rifiuta di fare uscire il proprio interno nell'esserci del discorso, contrapponendo al male la bellezza della propria anima e alla confessione la caparbità del carattere sempre uguale a se stesso» (*W9* p. 359, *Fen II* p. 191). La coscienza giudicante diveniva dunque essa stessa il male mostrandosi come «coscienza abbandonata dallo spirito» nella sua ostinazione di trattenere in sé «il suo esser-per-sé che non giunge a comunicarsi» (*W9* p. 360, *Fen II* p. 192). Era poi con il perdono [Verzeihung] che entrambe le autocoscienze lasciavano cadere il proprio essere per sé e si riconoscevano ciascuna nell'altra. Infatti «la parola della conciliazione [das Wort der Versöhnung] è lo spirito esistente [daseiende Geist] che intuisce il puro sapere di se stesso come essenza universale nel suo contrario, nel puro sapere di sé come singolarità che è assolutamente in se stessa – reciproco riconoscimento che è lo spirito assoluto» (*W9* p. 361, *Fen II* p. 194). L'assoluta autocoscienza quindi non è altro che il reciproco riconoscimento delle autocoscienze finite, cioè la loro *Verzichtleistung auf sich*. Conclude infatti Hegel che «il Sì della conciliazione [das versöhnende Ja], in cui i due Io dismettono la loro esistenza [Dasein] contrapposta, è l'esistenza [Dasein] dell'Io esteso fino alla dualità – Io che con ciò resta uguale a sé e che nella sua perfetta esteriorizzazione e nel suo perfetto contrario [vollkommenen Entäußerung und Gegenteile] ha la certezza [Gewißheit] di se stesso» (*W9* p. 362, *Fen II* p. 196, traduzione modificata).

anzi, a uno sguardo approfondito, facilmente confermato dall'economia generale del processo fenomenologico, si osserva che non esiste propriamente alcun infinito che si media con il finito: infatti il Dio trascendente, che Hegel considera un'essenza astratta, è finito e limitato tanto quanto il caduco e particolaristico *Dasein* che contrassegna il *göttlicher Mensch*, Cristo. Si tratta quindi di restare fedeli a quel progetto – annunciato già nel *Systemfragment* e ora articolato speculativamente – di concepire la religione come *elevazione dalla vita finita alla vita infinita*, il che nella *Phänomenologie* significa: dall'autocoscienza finita all'autocoscienza assoluta, dalla scissione di essenza e coscienza alla loro unità, dal *circulus vitiosus* della realtà del finito al *circulus virtuosus* della idealità del finito. L'infinito, Dio come spirito, sorge dunque da una nuova autocoscienza del finito: non si tratta del manifestarsi storico di un'essenza comunque in sé trascendente (decade infatti ogni dualismo, quindi anche quello di storia ed essenza) ma del rivelarsi, del sapersi come rimando reciproco delle determinatezze, poiché ciascuna trova il proprio essere vero solo nel suo altro. Lo spirito è quindi posto nel «terzo elemento, nell'autocoscienza universale; esso è la sua comunità [Gemeinde]»<sup>168</sup> poiché la spiritualità è «l'unità entro l'esser-altro»<sup>169</sup> che avviene nel sapere. Non a caso Hegel aveva prefigurato questa *Versöhnung* già alla conclusione del capitolo dedicato al *Geist*, laddove, nella «parola della conciliazione», emergeva per l'appunto Dio esteriorizzato nella comunità: «l'io esteso fino alla dualità», ovvero il superamento della realtà di ciascuna determinazione finita, «è il Dio che appare [erscheinende Gott] in mezzo a loro che si sanno come il puro sapere»<sup>170</sup>.

Secondo Hegel, quindi, la religione cristiana possiede un nocciolo speculativo che la rende una pratica conoscitiva vera, razionale; ma il sapere a cui ha accesso privilegiato una tale religione, proprio in quanto rivelata, consiste nell'affermare – come già avevamo ricordato sopra – che «Dio è raggiungibile soltanto nel puro sapere speculativo, ed è soltanto in quel sapere, ed è soltanto quel sapere stesso, perché Dio è lo spirito, e questo sapere speculativo è il sapere della religione rivelata». Questo passaggio radicale lascia intendere che

---

168 *W9* p. 417, *Fen II* p. 279. Hegel aveva precisato che «rapporto mediatore è infatti quello nel quale i due membri non sono *unum atque idem*, ma sono l'uno per l'altro un Altro e unità solo in un terzo. [...] La coscienza, sollevata oltre l'insensatezza di tenere ancora per differenze queste differenze che non sono tali, sa l'immediatezza della presenza dell'essenza in lei come unità dell'essenza e del suo Sé; sa dunque il suo Sé come il vivente in-sé e sa questo suo sapere come la religione, la quale, come sapere intuito o esistente, è la parola pronunciata dalla comunità sullo spirito suo» (*W9* p. 353, *Fen II* p. 182).

169 *W9* p. 417, *Fen II* p. 280.

170 *W9* p. 421, *Fen II* p. 196.

(già) Hegel avesse condotto alle estreme conseguenze quel processo tipicamente moderno di dissolvimento delle strutture trascendentali nonché dei contenuti della vecchia ontoteologia, per assolutizzare l'elemento del puro sapere (un processo di detranscendentalizzazione – direbbe infatti Habermas<sup>171</sup> – che tuttavia si rovescia nuovamente sulle posizioni della filosofia trascendentale della soggettività con l'introduzione dello spirito assoluto<sup>172</sup>). In tal senso, il cortocircuito hegeliano tra il concetto di Dio e il concetto di sapere rappresenta una via obbligata, stanti le premesse del discorso del filosofo. Dio infatti non può essere né del tutto trascendente né del tutto immanente. Nel primo caso, quello che Hegel ascrive alla teologia classica, Dio sarebbe un ente *finito* e in quanto tale non avrebbe nulla di divino; nel secondo, quello riconducibile al panteismo, Dio sarebbe *ogni* ente finito, con la conseguenza di assolutizzare, divinizzandola, anche la più caduca *Realität*. Nemmeno gli esiti delle rivisitazioni moderne della costellazione teologico-religiosa – da Kant a Schleiermacher, da Jacobi a Schelling – con i vari accenti posti sulla religione morale piuttosto che sul sentimento del divino, risultano soddisfacenti. Tutte queste posizioni relegano infatti la comprensione razionale di Dio a un ruolo marginale, per Hegel del tutto inaccettabile. Costituisce infatti un esplicito proponimento hegeliano quello di difendere un'idea forte e non rinunciataria di ragione. Come sottolinea Fulda, «Hegel richiama la concezione del pensiero della “vecchia” metafisica, secondo cui la verità più vera delle cose consiste soltanto in ciò che nelle cose e di esse viene concepito attraverso il pensiero»<sup>173</sup>, pur nell'intento, tenuto ben fermo, di non ricadere nel realismo ingenuo che della metafisica dogmatica era stato il fondamentale correlato.

È proprio questa accezione forte di ragione, maturata a partire dalle riflessioni storico-critiche di Tübingen sulla necessaria *Aufklärung* del popolo, a condizionare la comprensione

---

171 J. HABERMAS, 1999, tr. it. pp. 188-202. Invece sulla questione della detranscendentalizzazione in generale come processo tipicamente correlato al pensiero post-metafisico, quindi al di là del riferimento a Hegel, anche J. HABERMAS, 2012.

172 Scrive Habermas: «i media tramite i quali si compie la storia della detranscendentalizzazione del soggetto conoscente sono originariamente soggetti senza soggetto – non ancora manifestazioni di un grande soggetto. Ma al più tardi alla fine della *Fenomenologia dello spirito* diviene chiaro che Hegel attribuisce un simile soggetto alla storia della coscienza. Questo soggetto viene pensato come l'uno e il tutto, come totalità che “non può avere nulla al di fuori di sé”. Perciò lo spirito assoluto deve interiorizzare come propria storia i processi di formazione governati fino ad allora anonimamente e ristabilire con ciò il primato della soggettività» (J. HABERMAS, 1999, tr. it. p. 214). Su questo si veda anche L. CORTELLA, 2002: «La struttura ultima dello spirito rimane quella della pura soggettività assoluta che, in virtù della propria autotrasparenza, nel vedere se stessa pone la propria realtà e, al tempo stesso, risolve la propria realtà in quel processo di autoriflessione» (p. 254).

173 H.F. FULDA, 1991, tr. it. p. 57.

hegeliana dell'assoluto. In effetti, se pure è vero che Hegel identifica nettamente Dio con il sapere (e dunque anche con la *Gemeinde*, con tutte le conseguenze che ne deriveranno in termini di filosofia della storia e di teoria della secolarizzazione), va anche notato che questo sapere non si identifica a sua volta con un'immagine determinata una volta per tutte, con uno *status* che possa dirsi "guadagnato", con una struttura ontologica stabilita<sup>174</sup>; anzi, se così fosse, si reinstaurerebbe quel dualismo pre-dialettico di coscienza e contenuto che Hegel considera semplicemente come la negazione della spiritualità. Piuttosto l'*absolutes Wissen* è animato dalla forza, che non scorge mai quiete né risoluzione, di ritrovare sé nella scissione, nell'essere altro e nella negazione assoluta. Quindi «l'assolutezza consiste solo nella capacità di riflettere se stesso, di riconoscere ogni passaggio come "posizione"»<sup>175</sup>.

Il limite, il differire, l'esser-altro, costituisce la vera natura del sapere assoluto e quindi del soggetto hegeliano, il quale è unità riflessiva di auto e di eteroriferimento. L'autotrasparenza del soggetto è l'unità stessa del metodo, la forma divenuta davvero assoluta proprio perché accoglie in sé la differenza, deponendo in tal modo la propria assolutezza o, meglio, deponendo il modo classico di concepire l'assolutezza. [...] Essa non può essere più concepita come assoluta identità, autorelazione totalitaria priva di ogni prospettiva decentrante.<sup>176</sup>

Ecco il punto. Hegel di certo assimila Dio al sapersi di un soggetto assoluto, cioè all'autoriflessione e all'autotrasparenza in virtù delle quali esso si pone come tale, ma l'assolutezza di questo soggetto è scomposta, non accentrabile, non pacificata, non situata. È un'assolutezza sempre bisognosa del riferimento all'altro per completarsi. Sicché il sapere assoluto di un Dio inteso come spirito espone proprio un tale bisogno: esso è appunto la *rivelazione*, conoscenza razionale di un soggetto che per comprendere sé deve aprire un discorso sull'altro.

---

174 Sul persistere di un elemento di differenza e di alterità nella conciliazione hegeliana si veda anche F. CHIEREGHIN, 1984.

175 A. BELLAN, 2002, p. 183.

176 *Ivi*, pp. 184-185.

## 5. La logica della religione

La connotazione della religione che emerge dalla *Fenomenologia* è quella a cui Hegel continuerà a lavorare pure nel prosieguo della sua disamina dell'aspetto teologico della filosofia dello spirito. L'identificazione di Dio stesso con il sapere di Dio, che come si è visto è affermata proprio nel capitolo dedicato alla *offenbare Religion*, è infatti carica di importanti conseguenze *logiche e teologiche* che troveranno pieno svolgimento nelle lezioni berlinesi ma che possono essere già individuate e poste in rilievo a partire dal testo del 1807. Di certo, un dato acquisito alla fine del periodo jenese è quello del rapporto di imprescindibilità che lega la logica alla filosofia della religione, nella misura in cui quest'ultima, nella pretesa di costituire una vera e propria scienza razionale dello spirito assoluto, trova nella logica quella dimensione di universalità che è fondamentale non solo per definire il suo concetto di Dio, ma anche per divenire autenticamente razionale, dunque per accedere a quella dimensione pubblica della condivisione intersoggettiva del culto e della comunicazione/professione della fede che altrimenti le resterebbe preclusa. A proposito delle più tarde *Vorlesungen*, Pagano ha opportunamente sottolineato un'autentica sinergia tra logica e filosofia della religione hegeliana. Scrive infatti che

è la logica che, prendendo il posto dell'antica teologia naturale, delinea il concetto di Dio; ma solo la filosofia della religione lo conosce nella sua realtà, come spirito che si manifesta nella religione; e solo a partire dalla filosofia della religione si può riconoscere il carattere della logica come teologia speculativa.<sup>177</sup>

Dunque, si potrebbe dire che il sapere con il quale Dio è identificato nella *offenbare Religion* sia articolato in quello che si configura come un momento logico-universale destinato a esporre la struttura concettuale di Dio («lo spirito in se stesso») e dotato di una funzione *introduttiva* rispetto a quella che è, invece, la vera e propria vicenda del manifestarsi di Dio nella storia, che la filosofia della religione ha il compito di «conoscere nella sua realtà», di conoscere quindi scientificamente. Ma la manifestazione, per Hegel, non è altro che l'esposizione del concetto stesso. Se infatti la *Offenbarung* ha un senso, questo è proprio quello di istituire una relazione tra ciò che è “velato” e il suo altro, dunque una relazione di

---

177 M. PAGANO, 1992, p. 158.

esteriorizzazione, di *Entäußerung*. Questo significato generale e primario della rivelazione rimanda a una questione classica della teologia – quella del rapporto tra dottrina trinitaria ed economia della salvezza – che Hegel interpreta proprio nei termini di quella correlazione tra logica e filosofia della religione, in qualche modo dimostratasi imprescindibile per un sapere religioso inteso come rivelazione.

### 5.1 Trinità immanente e trinità economica

Nella sezione dedicata alla *offenbare Religion* del VII capitolo della *Phänomenologie* emerge con grande chiarezza la distinzione, classica soprattutto per la teologia cattolica, tra quello che Hegel considera come «il concetto dello spirito» (la trinità “in sé” o trinità immanente) e la vicenda della sua “esteriorizzazione” nella creazione del mondo e nella storia della salvezza: nell’incarnazione, croce e resurrezione di Cristo (la trinità “per noi” o trinità economica). Su questo punto Hegel assume una posizione certamente eterodossa – e del resto non potrebbe essere altrimenti – rispetto alla tradizione della teologia, poiché a suo avviso trinità immanente ed economica non solo sono legate, ma coincidono<sup>178</sup>.

Equiparare il concetto (per Hegel ancora astratto) di Dio e il mondo significa *innanzitutto* affermare che solo per mezzo della vicenda storica della creazione e della *Menschwerdung* il concetto di Dio sia potuto *divenire* se stesso, cioè abbia determinato la propria immanente pluralità come una trinità (e l’eterodossia rispetto alla dottrina si trova già interamente concentrata qui, nel fatto cioè che la trinitarietà, l’essenza divina, sia imposta a Dio dalla storia). Infatti «se Dio stesso si offre “per noi” nella sua manifestazione [...], allora Dio deve essere distinguibile “in sé”»<sup>179</sup>. In altri termini, il fatto che Dio si offra in una vicenda storica, secondo Hegel è già l’indice della sua natura, costituita da un differire e da un esser-altro che *devono* esprimersi come tali. Com’è ovvio, in tal modo l’assunto-base del cristianesimo dottrinario, ossia la trascendenza di Dio, viene meno, in perfetta concordanza

---

<sup>178</sup> La questione è tutt’altro che irrilevante anche per il dibattito teologico contemporaneo, che su questo punto si è espresso soprattutto nel corso degli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso. Un celebre scritto di K. RAHNER (1967) ha infatti riproposto questa posizione, già anticipata da Hegel, sostenendo per l’appunto che la trinità “economica” coincide con la trinità “immanente” e viceversa, suscitando così numerose reazioni. Tra le principali da parte cattolica: Y. CONGAR, 1967; G. LAFONT, 1969; P. SCHOONENBERG, 1973; H.U. VON BALTHASAR, 1980; W. KASPER, 1982. Da parte protestante sono invece contributi rilevanti quelli di E. JÜNGEL, 1975 e J. MOLTMANN, 1980.

<sup>179</sup> J. SPLETT, 1965, tr. it. p. 241.

con la critica hegeliana all'ontoteologia e al dualismo di "al di là" e "al di qua". Ma, *in secondo luogo*, un Dio la cui natura sia rivelata come costitutivamente inconciliata non può far altro che manifestarsi, confrontandosi con il suo altro, con il mondo, con la morte, con il finito (e qui l'eterodossia è confermata dal fatto che, nella ricostruzione hegeliana, Dio è in certa misura costretto a esporsi nella trinità economica, alla quale secondo la dottrina egli si comunica invece liberamente e gratuitamente<sup>180</sup>). Sottolinea infatti Splett che «se questo Dio non deve restare un pensiero irreali, deve far uscire da sé il Figlio e produrre il mondo» che non sono semplicemente determinazioni positive, ma, proprio al contrario, «forma[no] il suo momento negativo». È così che soltanto nella esteriorizzazione/alienazione «si libera la sua essenza: quella di essere negazione e opposizione, e solo da questa "reale" contrapposizione scaturisce l'essenza assoluta come spirito concreto»<sup>181</sup>. È con questo movimento di tensione nei confronti dell'alterità, caratterizzabile come una vera e propria *Begierde* che interessa il concetto in sé di Dio, che trinità immanente ed economica vengono a saldarsi. Del resto, Hegel nella *Fenomenologia* dichiara esplicitamente che nella rivelazione «la natura divina è la stessa che l'umana»<sup>182</sup>, il che conferma quella teoria – cui già si era fatto cenno – di una natura travagliata e tragica dell'azione, finanche dell'azione divina che la religione rivela.

Questo desiderio dell'altro che va a discapito dell'autoconservazione di Dio come pura essenza è identificato, a cominciare dai manoscritti norimberghesi della *Propädeutik* fino alle *Vorlesungen*, con un legame d'amore, che tuttavia non va pensato nei termini di un indeterminato sentimento di affetto o benevolenza, ma come *sacrificio di sé*. Questa resa

---

180 Evidentemente, in merito a tale questione tutta la lontananza di Hegel dalla prospettiva della teologia sta nel contesto radicalmente differente entro cui egli iscrive la trinità: un contesto che infatti è logico e non teologico. Mentre la dottrina teologica pensa alla trinità economica avendo di mira la questione della salvezza umana e del suo *ubi consistam*, ossia un Dio trascendente, inesauribile nella cristologia, Hegel usa la trinità per indagare scientificamente la natura spirituale (cioè negativa) dell'assoluto, tale da renderlo al medesimo tempo plurale e unitario, differente e identico, finito e infinito. Dunque, se nell'insegnamento della dottrina la trinità economica è quella a noi rivelata e la trinità immanente ci resta del tutto inaccessibile, tanto che esse pur richiamandosi non devono mai essere confuse, per Hegel costituiscono invece la prova, elaborata in campo teologico, della natura spirituale del Dio cristiano. Qui risiede anche la motivazione dell'elusione hegeliana del concetto di Persona. Non vi è infatti alcuna differenza tra il Gesù morto e risorto per la salvezza del mondo e il Cristo consustanziale, poiché entrambe le caratterizzazioni denotano innanzitutto il farsi uomo di Dio: è chiaro che così viene meno la consistenza di ciascuna Persona a favore del divenire unitario di un assoluto differente in se stesso. È però interessante notare come questa eterodossia di Hegel metta in luce il medesimo aspetto dialettico rilevato da più parti come immanente al cristianesimo. «Da una parte, infatti, la fede attesta l'unità di Dio, dall'altra la trinità di Dio, per un verso la trinità economica, per l'altro la trinità immanente [...]. Libertà e grazia, peccato e redenzione, ragione e rivelazione, immediatezza e futuro della salvezza, queste e innumerevoli coppie di termini in reciproca tensione dialettica sono sempre presenti nell'unico contenuto della fede» (A. MILANO, 1977, p. 1808).

181 *Ivi*, p. 242.

182 *W9* p. 406, *Fen II* p. 262.

all'altro è secondo Hegel un moto biunivoco, un gesto di reciprocità. Il rapporto conoscitivo dell'uomo verso Dio è infatti un atto d'amore poiché sottintende il riconoscimento e il sacrificio della finitezza umana<sup>183</sup>, un riconoscimento che dunque non ha nulla di sentimentale e che costituisce piuttosto quel passaggio speculativo di (auto)riconoscimento dell'idealità del finito e, conseguentemente, del suo (auto)toglimento. Ma è Dio, con la sua *Entäußerung*, a fondare l'amore come sacrificio di sé<sup>184</sup>, come rinuncia alla propria quiete apparente.

Dunque, pur riproponendo un tema che già gli era caro a Frankfurt, qui con il concetto di *Liebe* Hegel intende dire qualcosa di strutturalmente differente rispetto al passato. La *Liebe* francofortese rappresentava infatti un sentimento etico-religioso di conciliazione adialettica, che perciò stesso subiva la dinamica di rovesciamento nel contrario che caratterizzava tutte le coppie oppositive tramite cui Hegel interpretava il reale; l'esito era dunque quello di una totale inefficacia della *Liebe* come sentimento comunitario ed egualitario. Tuttavia, in seguito ai risultati della *Fenomenologia* questo contesto non può che mutare radicalmente. È vero che l'amore fa ancora una volta la sua comparsa in uno stretto legame con la religione, ma ora il suo significato è quello speculativo della *Negativität* e della *Entäußerung*: colui che ama sa rinunciare alla propria parzialità per ritrovarsi (sapersi) intero solo in unione con l'altro. Di più: soltanto colui che conosce il proprio limite e la propria finitezza può essere capace di amare, può quindi conoscere il rischio del sacrificio di sé per un altro. Infatti, sottolinea Hegel nel capitolo dedicato all'*absolutes Wissen*, «il sapere non conosce soltanto sé, ma anche il negativo di se stesso o il suo limite. Sapere il suo limite vuol dire sapersi sacrificare» e «questo sacrificio è l'esteriorizzazione»<sup>185</sup>. Ecco quindi, daccapo, che l'assoluto è un soggetto non pacificato, desituato rispetto a se stesso, che proprio nell'assoluto sapersi incrocia limiti, differenze, negazioni.

Il senso della distinzione tra trinità immanente e trinità economica, di cui parla la teologia, agli occhi di Hegel non può dunque essere altro che quello di affermare questa stessa costitutiva necessità di Dio (come Padre) di farsi altro da sé, di non poter essere libero rispetto alla creazione e all'economia della salvezza; Dio, piuttosto, è costretto a queste dalla sua stessa natura contraddittoria, dai suoi limiti posti dal fatto di essere un'essenza trascendente. Il

---

183 «L'annullamento [Vernichten] della propria nullità [Nichtigkeit] è il vertice dell'amore» (PP p. 242, PF p. 67).

184 «Il fondamento dell'amore è la coscienza di Dio [Bewußtsein von Gott] e della sua essenza come l'amore» (PP p. 241, PF p. 241).

185 *W9* p. 433, *Fen II* p. 304.

compito di una vera scienza della religione è allora quello di conoscere Dio nell'unità del suo concetto e del suo divenire reale, mostrando l'inseparabilità dei differenti, l'unità – com'è ovvio dialettica – di essenza e storia.

Il duplice aspetto della trinità tematizzato dalla dottrina cristiana è quindi, secondo Hegel, uno solo: ciò che è nel concetto è ciò che è nell'essere. Un'impostazione molto simile è quella di un'altra celebre rivisitazione hegeliana di una classica questione teologica: si tratta dell'*ontologischer Gottesbeweis*.

## 5.2 La prova ontologica dell'esistenza di Dio

Se la distinzione teologica tra trinità immanente ed economica è da Hegel recuperata e interamente reinterpretata nei termini di una differenziazione di momenti, “in sé” e “per noi”, che costituiscono lo spirito di Dio, anche la prova ontologica della sua esistenza incontrerà una simile fortuna nella filosofia della religione hegeliana. Quest'ultima, infatti, recupererà l'argomento ontologico dal declino in cui versa in seguito alla prima critica kantiana<sup>186</sup> e lo interpreterà, oltre che come prova metafisica a priori dell'esistenza di Dio, soprattutto come questione decisiva per definire la possibilità del darsi dello stesso pensiero filosofico. Sottolinea infatti Henrich che con l'idealismo

l'argomento ontologico non è più soltanto una delle strade che conduce alla cognizione di una verità particolare e determinata, anche se questa è quella dell'oggetto sommo di ogni pensiero (l'esistenza di Dio): esso diventò il problema fondamentale della filosofia in tutta la sua

---

<sup>186</sup> Luogo testuale classico della riabilitazione della prova ontologica dell'esistenza di Dio è, non a caso, quello della critica della seconda posizione del pensiero rispetto all'oggettività discussa nei “Preliminari” della *Enzyklopädie*. Hegel commenta l'attacco kantiano alla prova come segue: «La critica kantiana della prova ontologica ha senza dubbio trovato un'accoglienza e un'accettazione così incondizionatamente favorevole anche perché Kant per chiarire quale sia la differenza tra pensare ed essere si è servito dell'esempio dei cento talleri, che, considerati secondo il concetto, sono sempre cento, che siano soltanto possibili o anche reali [...]. Prescindendo che non a torto potrebbe considerarsi barbarico il chiamare qualcosa come cento talleri “un concetto”, coloro che non si stancano di ripetere, contro l'idea filosofica, che pensiero ed essere son diversi, dovrebbero pur sospettare almeno che ciò ai filosofi non sia del tutto ignoto [...]. D'altra parte, poi, dovrebbe considerarsi che parlandosi di Dio, è questo un oggetto di tutt'altra sorta che non cento talleri o un qualsiasi altro concetto particolare, o rappresentazione, o come altro si voglia chiamarlo. Infatti, ogni finito consiste in ciò, e solo in ciò, che l'esistenza di esso è diversa dal suo concetto. Ma Dio deve espressamente essere ciò che può esser pensato solo come esistente, in cui il concetto involge l'esistenza. Questa unità del concetto e dell'essere costituisce appunto il concetto di Dio» (*W20* p. 91, *Enc* pp. 65-66). Per un'accurata ricostruzione della critica di Kant all'ontoteologia si vedano D. HENRICH, 1960, tr. it. pp. 173-232; E. SCRIBANO, 1994, pp. 211-247.

estensione. Così come Dio è per l'idealismo speculativo non solo la sostanza somma e la causa di ogni esistente finito, ma anche principio di ogni sapere, così l'argomento ontologico opera ora non solo la fondazione di una specifica verità, ma la fondazione filosofia per eccellenza.<sup>187</sup>

Nemmeno Hegel sfugge quindi a una tale riconsiderazione complessiva della decisività dell'argomento ontologico, ma, com'è noto, la sua interpretazione si prefigge innanzitutto di criticarne la forma ancora astratta conferitagli dalla "vecchia" metafisica. Prosegue infatti Henrich: «la sua prova ontologica dell'esistenza di Dio non può perciò essere intesa come se restaurasse soltanto nei suoi diritti l'argomento di Anselmo e di Descartes. La sua apologia della verità dell'argomento ontologico è al tempo stesso una critica alle forme assunte fino ad ora dall'ontoteologia – tanto che verrebbe fatto di pensare che essa superi, nella sua incisività, quella stessa di Kant»<sup>188</sup>. Dunque, come di consueto, il discorso teologico hegeliano si struttura a partire da un imprescindibile momento di presa di distanza critica rispetto alla tradizione, il cui scopo non è quello di abbandonarne l'oggetto quanto piuttosto di esprimerlo finalmente con verità, grazie alla messa a punto di un concetto forte di razionalità. Recupero e riabilitazione della *prova ontologica* si inseriscono dunque in quel più vasto progetto di recupero e di riabilitazione della *ragione* oltre i limiti imposti dal criticismo, per i quali oggetto della conoscenza razionale sono le condizioni di questa stessa conoscenza, e non la realtà. Nella quinta *Vorlesung* del 1829, all'interno del corso appositamente dedicato ai *Beweise vom Dasein Gottes*, Hegel sottolinea che il significato primario delle prove dell'esistenza di Dio è quello di «comprendere con il pensiero l'elevazione dello spirito a Dio»<sup>189</sup>, la via attraverso cui ragione umana e divina si incontrano nel sapere; e, nello specifico, «la prova metafisica [...] è la testimonianza dello spirito pensante, in quanto esso non è solo in sé, ma per sé come pensiero. L'oggetto considerato è essenzialmente nel pensiero»<sup>190</sup>. Una tale comunanza originaria è resa possibile da ciò che Hegel, sin dal periodo jenesi, ha individuato come lo specifico della religione cristiana, ossia la rivelazione, lo spirito che deve fare testimonianza di sé.

---

187 D. HENRICH, 1960, tr. it. p. 235.

188 *Ivi*, p. 236.

189 *BDG* p. 50, *Prove* p. 105.

190 *BDG* p. 55, *Prove* p. 111.

Per quanto riguarda Dio, niente può essere d'ostacolo alla sua conoscenza da parte degli uomini. Che non possano conoscere Dio è già superato se essi ammettono che Dio è in rapporto con noi; che in quanto il nostro spirito ha un rapporto con lui, Dio è per noi, [...] che si comunica e si è rivelato. Dio deve rivelarsi nella natura [...] solo all'uomo, che pensa ed è spirito.<sup>191</sup>

La possibilità della comprensione umana del divino, e dunque anche la validità della prova a priori, si fonda dunque sulla (necessità della) rivelazione<sup>192</sup>.

Del resto il grande interesse di Hegel per questa importante questione metafisica è confermato anche dal fatto – richiamato ancora da Henrich – che, tanto da parte dei suoi allievi quanto da parte dei suoi detrattori, l'intero sistema hegeliano sia stato inteso esso stesso «come prova ontologica dell'esistenza di Dio. Il sistema mostra che l'essere non può venire determinatamente pensato per sé e contro il concetto, e che il concetto contiene in sé l'essere come momento, e perciò si determina anche ad oggettività. Questa unità di concetto ed essere conduce alla definizione di assoluto, quindi al pensiero centrale della filosofia hegeliana»<sup>193</sup>. Dunque, non è privo di interesse tenere qui presente la questione della riabilitazione hegeliana della prova ontologica, nonostante il salto cronologico che questa operazione implica. Infatti, com'è noto, una vera e propria trattazione della questione impegnerà Hegel soltanto con le *Vorlesungen*, dove sarà introdotta come uno dei passaggi fondamentali per discutere la verità del concetto di Dio della *vollendete Religion* (la quale, a ragione, può essere considerata uno sviluppo del concetto fenomenologico di *offenbare Religion*). Il punto, però, è proprio quello sottolineato da Henrich, ovvero l'esplicita affinità tra prova ontologica e sistema hegeliano. Per l'appunto, «il rapporto elementare di concetto ed essere viene determinato da Hegel con l'ausilio di un'interpretazione della prova ontologica. Questa prova rappresenta quindi il cammino dell'intera logica e delle filosofie della natura e dello spirito, nelle quali il concetto è svolto in tutti i suoi momenti, e nei modi della sua estrinsecazione»<sup>194</sup>.

Ma una tale similitudine è rinvenibile ancor prima – o almeno contemporaneamente – anche tra la struttura della prova ontologica e l'interpretazione che Hegel dà della

---

191 *BDG* pp. 48-49, *Prove* pp. 102-103.

192 «L'essenza deve apparire. Il suo apparire è in essa il sopprimere se stessa facendosi immediatezza» (*W20* p. 157, *Enc* p. 137).

193 D. HENRICH, 1960, tr. it. p. 237.

194 *Ibid.*

*Offenbarung* e della *Dreifaltigkeit*. Nel concetto di Dio, concetto ed essere non possono infatti essere separati perché il Dio in questione è in se stesso rivelazione e testimonianza all'altro da sé, trinità in sé che diviene trinità per altro: è un Dio che «deve» rivelarsi nella natura per comprendere se stesso anche mediante la ragione finita. Chiarisce infatti Hegel che non è in sé la «ragione umana né la sua ristrettezza che conosce Dio, ma lo spirito di Dio nell'uomo». Non esistono, in altri termini, un finito e un infinito già precostituiti che vengono a mediazione, quanto piuttosto una «vita finita» che, nelle sue molteplici forme, si nega e si eleva a «vita infinita», allo spirito. È allora la stessa «autocoscienza di Dio che si sa nel sapere dell'uomo»<sup>195</sup>. Certo, una tale conoscenza che afferma l'unità di concetto ed essere come determinazione del concetto di Dio è secondo Hegel «ancora formale» dato che «non ci dà altro che, in effetti, se non quello che è la natura stessa del concetto». Ma resta nondimeno imprescindibile, poiché «sarebbe strano» se «la concreta totalità che è Dio, non fosse neppure tanto ricca da contenere una così povera determinazione qual è l'essere, che è anzi la più povera di tutte, la più astratta»<sup>196</sup>.

Il riferimento alla religione del periodo jense è quindi particolarmente importante per fare luce anche su questioni (ben più mature) della hegeliana *Religionsphilosophie*. Il nodo tematico della prova ontologica che interesserà Hegel – la coimplicazione di essere e concetto – è infatti già inquadrato nel contesto di tematizzazione della *offenbare Religion*, quello cioè di un Dio che nel rivelarsi si esteriorizza. È del tutto evidente, così, anche che questa prova a priori è radicalmente differente rispetto a quella della tradizione e, allo stesso modo, che i maggiori riferimenti concettuali su cui essa fa perno sono stati interamente reinterpretati da Hegel. Con essa, il filosofo non intende affatto riproporre la forma classica dell'argomento e soprattutto non intende difendere un concetto di Dio come *omnitudo realitatis*. «Se l'argomento deve essere convincente, identità e differenza delle determinazioni “concetto” ed “essere” devono far valere in egual modo i loro diritti. Non si può produrre l'unità di entrambi facendo di una il contenuto dell'altra»<sup>197</sup>.

In altri termini, non si tratta semplicemente di pensare l'essere come semplice contenuto realizzato e differenziato di un concetto altrimenti identico a se stesso. Una tale determinazione infatti non sarebbe errata, ma parziale, insufficiente. Hegel sintetizza bene il

---

195 *BDG* p. 49, *Prove* p. 103.

196 *W20* p. 92, *Enc* p. 66.

197 D. HENRICH, 1960, tr. it. p. 245.

punto affermando che nella religione cristiana «Dio non è invidioso, ma si è rivelato e si rivela»<sup>198</sup>. Dunque tutto si gioca sull'accento posto sulla questione della rivelazione, che se da un lato certamente vuole significare che Dio nel cristianesimo è conosciuto come *creatore del mondo*, e in quanto tale come l'agente di un'esteriorizzazione del concetto (che poi è egli stesso), d'altra parte vuole significare anche che «Dio è più di questo», poiché «egli è la mediazione di sé con se stesso, questo amore»<sup>199</sup>, questo sacrificio di sé per l'altro da sé. L'*Offenbarung* e l'*Entäußerung* non costituiscono infatti dei procedimenti *cumulativi*, nei quali il *Dasein* simboleggi un guadagno e possa aggiungersi come mero predicato del concetto di Dio, ma procedimenti innanzitutto negativi, nei quali Dio rinuncia a sé perché ama l'altro e si rivela così in se stesso mutevole, bisognoso, differente – il che, del resto, qualifica in ultima analisi il senso stesso del concetto hegeliano di *intero*. Scrive a tal proposito Adorno:

Se da un lato le parti non vengono da Hegel rese indipendenti contro l'intero quali suoi elementi, il critico del romanticismo sa però anche che l'intero si realizza solo attraverso le parti, solo mediante lo strappo, l'estraneazione, la riflessione [...]. Il suo intero è solo come quintessenza dei momenti parziali, che ogni volta accennano oltre se stessi e si generano a vicenda; al di là di essi non è nulla. A questo mira la sua categoria della totalità. Essa è incompatibile con qualunque inclinazione armonicista, anche se l'ultimo Hegel può aver coltivato soggettivamente simili inclinazioni. La constatazione dell'irrelato e il principio della continuità vengono colti entrambi in ugual misura dal suo pensiero critico; la connessione non è affatto in forma di passaggio continuo, ma di rovesciamento, e il processo non avviene nell'avvicinamento dei momenti, ma proprio attraverso la sua rottura.<sup>200</sup>

---

198 *BDG* p. 49, *Prove* p. 103.

199 *BDG* p. 28, *Prove* p. 75.

200 TH.W. ADORNO, 1963, tr. it. pp. 36-37.

**Sezione Seconda**

**FILOSOFIA DELLA RELIGIONE E STORIA**



### III. CRISTIANESIMO E MODERNITÀ

Jemehr ist eins Unsichtbar, schicket es sich  
in Fremdes. (F. Hölderlin, *Was ist Gott?*)

#### 1. La mediazione di sé con sé dello spirito assoluto

Il percorso intellettuale jenese, il cui principale risultato può essere ravvisato nel modo radicalmente nuovo di pensare il rapporto tra finito e infinito, conduce Hegel anche a una reinterpretazione della religione cristiana e dello stesso concetto di Dio. La contraddittorietà che il filosofo aveva diagnosticato già a Frankfurt come la più caratteristica e irremovibile tra le problematiche del cristianesimo, cui occorreva porre rimedio ancora con il *rischiamento* delle dinamiche retrive connaturate al fenomeno religioso in quanto tale, è ora compresa entro il contesto qualitativamente trasformato di una interna quanto ineludibile dialetticità del *Geist*. Ciò che in passato aveva costituito il bersaglio della critica al cristianesimo, dopo Jena diviene quindi non solo il punto di forza di quest'ultimo ma anche l'attestazione della sua superiorità, intesa nel senso di una maggiore completezza concettuale, rispetto alle altre religioni.

È proprio la definizione fenomenologica del cristianesimo nei termini di *offenbare Religion*, dunque con esplicito riferimento alla costellazione concettuale del comunicarsi di Dio all'uomo e al mondo, a costituire il punto di saldatura verso quella, più matura, di *vollendete Religion*, che farà di esso la religione secondo Hegel giunta al proprio compimento. Ancora nel manoscritto della *Vorlesung* sulla religione del 1821, egli specifica infatti che la religione cristiana è la religione della rivelazione, nel senso che «in essa è manifesto ciò che Dio è», ossia che «la rivelazione, la manifestazione è la sua determinazione e il suo stesso contenuto. Infatti rivelazione è essere per la coscienza, e per la coscienza è che egli stesso è spirito per lo spirito – vale a dire dunque che è coscienza e per la coscienza»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> V5 pp. 2-3, *Rel III* p. 29.

Questo medesimo carattere autorelazionale e autocosciente è appunto quello su cui Hegel intende porre l'accento anche con il concetto di *vollendete Religion*. Il carattere di completezza e di compiutezza del cristianesimo gli viene, com'è noto, dal fatto che l'oggetto di questa religione è il concetto stesso di religione in generale, che consiste nella dialettica dei tre *momenti* fondamentali del rapportarsi dello spirito a se stesso: (a) «lo spirito come unità sostanziale»; (b) la «partizione originaria» di questa unità, «da un lato, nello spirito in quanto oggetto e, dall'altro, nello spirito che è il sapere di questo spirito circa sé»; ed infine (c) «il momento dell'identità mediata dello spirito»<sup>2</sup>. È questa articolazione – che poi non è nient'altro che la forma dell'autocoscienza dello spirito, l'essere coscienza per la coscienza – a costituire per l'appunto l'oggetto della religione cristiana, nel senso che ciò che la religione è *an sich* diviene *für sich*, «diventa cioè oggetto della sua rappresentazione»<sup>3</sup>.

Secondo Hegel, questa mediazione di sé con sé dello spirito è il nucleo speculativo che si trova al fondo dell'idea trinitaria. «La religione cristiana è, infatti, la sola ad avere, nell'idea trinitaria di Dio, lo spirito (nei suoi tre momenti costitutivi) quale contenuto della sua rappresentazione e, quindi, è l'unica in cui l'essenza dello spirito è anche oggetto dello spirito (in cui lo spirito è “per-sé”), ovvero è l'unica in cui ciò che la religione è “in sé” è anche “per essa” (nella misura in cui tale “In-sé” costituisce il suo contenuto)»<sup>4</sup>. In altri termini, il concetto di religione così come quello di *Geist* trovano la propria *Begründung* nella dottrina cristiana della trinità, interpretata da Hegel nell'accezione stringente – che già abbiamo visto essere all'opera nella *Phänomenologie* – di un *necessario* farsi altro da sé del Dio cristiano per poter giungere alla propria verità. Un farsi altro che va inteso, dunque, non già nel senso di «qualcosa che è stato fatto, cioè come un unico *actus*, una volta per tutte e poi non più», bensì come espressione della «stessa natura dello spirito», quella cioè «di manifestarsi, di oggettivarsi»<sup>5</sup>. Del resto, come il filosofo afferma nel manoscritto del 1821, carattere perspicuo del cristianesimo è quello di cominciare «dalla scissione assoluta [von der absoluten Entzweiung]», dal «dolore [Schmerz]» conseguente alla distruzione dell'«unità naturale dello spirito», dolore che «spinge lo spirito a ritornare in sé [treibt den Geist in sich zurück]»<sup>6</sup> per corrispondere al suo interno bisogno (*Begierde*) di unificazione.

2 R. GARAVENTA, 2013, p. 9.

3 *Ibid.*

4 *Ivi*, p. 10.

5 *V5* p. 3, *Rel III* p. 29.

6 *V3* p. 23, *Rel I* p. 83.

Questa continuità lessicale tra la *Religionsphilosophie* esposta nelle lezioni e la tematizzazione pre-jenese della religione – i toni del discorso hegeliano sono infatti sempre quelli di una *Entzweiung* che deve conciliarsi in una *Vereinigung* – trova la propria definitiva formulazione nella specificità del rapportarsi reciproco e necessario di quelli che Hegel considera come i differenti momenti del concetto (logico) di religione, i quali di fatto corrispondono alle Persone divine della teologia cristiana. Fondamento del concetto di Dio come spirito è infatti innanzitutto la vicenda cristologica, quella *Erscheinung des Gotteseins* che costituisce sì l'occasione di massima espressione della *Entzweiung*, ma appunto per questo è anche il momento veritativo di Dio stesso, il passaggio che *permette* a Dio di divenire spirito tramite quella mediazione di sé con sé che è poi la determinazione più pertinente del concetto di religione in generale. Nell'interpretazione di Hegel, allora, la cristologia non è soltanto il punto apicale della filosofia della religione, intesa come conoscenza scientifica di ciò che Dio è nella sua natura, cioè spirito, ma è pure l'evento cruciale del cristianesimo come episodio storico (dal momento che alla *Menschwerdung*, alla morte e alla resurrezione di Cristo è affidato il compito di rappresentare il divenire reale e determinato di Dio), nonché l'elemento distintivo che ne sancisce la superiorità concettuale sulle altre religioni storiche.

D'altra parte, il primato che Hegel ascrive alla cristologia e, in particolare, all'evento della morte di Cristo come passaggio imprescindibile per la determinazione della natura di Dio, non appare affatto inatteso se contestualizzato entro la tesi hegeliana più generale per cui l'universale e l'infinito non esistono in quanto tali, separatamente, ma soltanto come ἐνέργεια dell'individuale e del finito<sup>7</sup>. In tal senso, l'idea di un Dio *ante rem*, antecedente la creazione, non è altro che un'assoluta astrazione, «una similitudine a uso della rappresentazione»<sup>8</sup> che può essere al limite appannaggio di quella fede che già nel 1793 Hegel definiva «feticistica», nel noto *Frammento di Tubinga*, e che in quanto tale travalica certamente il limite del sapere scientifico-speculativo della filosofia della religione post-jenese<sup>9</sup>. Se l'evento cristologico, il

---

7 R. BODEI, 2014, p. 149.

8 *Ivi*, p. 148.

9 In questo senso va quindi letta anche la nota dichiarazione hegeliana della *Wissenschaft der Logik*, «secondo cui essa, per il suo contenuto, è “l'esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito”». Tali considerazioni valgono anche per l'*Enciclopedia*, poiché «solo in questo senso, e non *realiter*, le categorie logiche precedono [...] le manifestazioni della natura e dello spirito. Non c'è in Hegel alcuna posizione gnostica, alcuna *Ur-sophia* che esista indipendentemente dal mondo» (*ibid.*). Il riferimento testuale per la citazione dalla *Logica* è invece *WII* p. 21, *Log I* p. 31.

momento particolare e determinato, che trova il proprio luogo di espressione nella storia e nella finitezza, è anzi quello più adatto a esprimere la natura inquieta e costitutivamente rivolta all'alterità di Dio, allora tale evento acquisisce grande enfasi anche perché rappresenta l'autentica mediazione tra Dio e uomo che soltanto la religione cristiana è stata in grado di ideare.

Hegel esplicita un tale imprescindibile legame tra la natura necessariamente plurale del concetto dello spirito – infatti «Dio è conosciuto come spirito solo in quanto è saputo come trino»<sup>10</sup> – e l'altrettanto essenziale coinvolgimento dell'uomo storico nelle vicende del divenire dello spirito nella *Vorlesung* sulla filosofia della storia del biennio 1822/1823.

La natura di Dio, di essere puro spirito, si rivela all'uomo nella religione cristiana. Ma che cos'è lo spirito? Lo spirito è l'Uno, l'infinito uguale a se stesso, l'identità pura, la quale in secondo luogo si separa da sé come altro da sé, come essere per sé e dentro di sé contro la sostanza universale. [...] Ciò vuol dire che lo spirito è concepito come trino: il Padre, il Figlio e la loro differenza, concepita nella sua unità come spirito. Inoltre dobbiamo notare che tale verità contiene la relazione dell'uomo alla verità stessa. Lo spirito si oppone a sé come altro da sé ed è ritorno a sé a partire da questa differenza. L'altro, concepito nell'idea pura, è il figlio di Dio; ma quest'altro, nella sua separatezza, è il mondo, la natura e lo spirito finito: perciò lo spirito finito è posto a sua volta come momento di Dio.<sup>11</sup>

Il dogma trinitario, dunque, resta non solo il caposaldo della *Religionsphilosophie*, ma proprio a causa della peculiarità ermeneutica hegeliana, che vede coincidere trinità immanente (concettuale) e trinità economica (storica), costituisce anche il punto di sostegno della tesi della *necessaria mediazione* tra Dio e uomo. La *Menschwerdung* è infatti considerata da Hegel come il necessario «umanizzarsi di Dio. La superiorità della religione cristiana rispetto ad altre religioni consiste nel fatto che in essa è posta l'unità tra uomo e Dio e tale unità si esplicita nel Cristo, nel mediatore supremo dei due opposti. La sua incarnazione, la sua morte e la sua conseguente resurrezione sono, infatti, diversi modi di mostrare l'unità tra natura divina e umana in lui presente»<sup>12</sup>. Peraltro, proprio Hegel è inequivocabile quando afferma apertamente che «l'uomo stesso è contenuto nel concetto di Dio e il suo esservi contenuto può

---

10 VPG p. 386, *Fsto* p. 265.

11 VPG pp. 391-392, *Fsto* p. 269.

12 C. MELICA, 2007, p. 195.

esprimersi col dire che nella religione cristiana è posta l'unità di Dio e dell'uomo»<sup>13</sup>. Una tale unità, tuttavia, non può concepirsi come immediata, «quasi che Dio sia solo uomo e l'uomo sia altrettanto Dio»<sup>14</sup>, ma piuttosto andrà intesa come imprescindibilmente introdotta da Cristo, dalla figura del *mediatore*, «poiché egli è quel singolare incontro tra la natura umana e divina»<sup>15</sup>. Qual è però la struttura di questa mediazione? E in che senso, nel Cristo interpretato da Hegel, le due nature possono coesistere in modo non contraddittorio, determinando comunque quella che potrebbe apparire a tutti gli effetti come una debolezza del Dio cristiano: la costrizione di piegarsi alla determinatezza, di assumere le sembianze del finito e, infine, di sfuggire anche a quest'ultimo pur potendo esistere solo in relazione con esso? Inoltre, nel percorso concettuale qui accennato, l'esposizione del *Gottesbegriff* sembra – almeno in prima battuta – invertire lo svolgimento di quel processo di *Erhebung* da vita finita a infinita, che rappresentava il senso precipuo (e vitale) della religione francofortese. Infatti, ora Hegel specifica che, per guadagnare effettivamente la vita infinita, è necessario un lungo processo di mediazione che prevede piuttosto un'insistenza sul finito, un approfondimento dei limiti che lo contraddistinguono: il che significa, com'è ovvio, tornare ancora una volta sulla questione della morte di Dio.

Ma proprio qui emerge una questione di certo non secondaria per il discorso hegeliano. Una tale centralità accordata in generale alla cristologia, e in particolare al momento della morte di Cristo – che non a caso la dogmatica cristiana considera soltanto come «momento transitorio per accedere ad un'altra realtà trascendente»<sup>16</sup> – costituisce infatti un punto controverso per gli interpreti della *Religionsphilosophie*, poiché quest'ultima, proprio nel tentativo di risolvere la problematica ontologica del rapporto tra finito e infinito (strettamente legata a quella, gnoseologica e post-kantiana, delle pretese di verità del conoscere razionale), sembra sbilanciarsi a favore di un concetto di Dio interamente dipendente dalle esigenze della finitezza o, meglio, un concetto di Dio *dissolto nella finitezza*: non tanto quella *Endlichkeit* che caratterizza finanche il primo degli enti (giacché proprio contro l'ontoteologia metafisica Hegel ha ripensato il *Gottesbegriff* come ossatura logico-relazionale del *Geist*) ma quella finitezza dell'immanenza, della transitorietà, dell'infinita molteplicità del particolare che caratterizza il mondo e l'umano in quanto tali. Se infatti senza

---

13 *VPG* p. 392, *Fsto* p. 269.

14 *Ibid.*

15 C. MELICA, 2007, p. 194.

16 *Ivi*, p. 193.

l'incarnazione e la morte il concetto di Dio non sarebbe neppure articolabile né determinabile, allora è facile immaginare come il rischio possa essere quello di tradurre la venuta del “regno di Dio” – che, come si ricorderà, restava l'obiettivo della dedizione alla conoscenza dichiarata dai giovani *Stiftler* – nei termini di una realizzazione esclusivamente infrastorica del divino, la quale finirebbe così per costituire, nelle intenzioni hegeliane, nientemeno che la «vera teodicea, la giustificazione di Dio nella storia» – come concludeva la ben nota tesi di Karl Löwith<sup>17</sup>. In una tale prospettiva, quella che da Hegel è chiamata la «realizzazione dello spirito» costituirebbe quindi non tanto una mediazione di finito e infinito, quanto una traduzione interamente e definitivamente mondana di Dio, una «secolarizzazione della fede cristiana»<sup>18</sup> intesa come realizzazione del regno di Dio sulla terra, espressa sotto forma di una razionalità coesistente a macrosoggetti “storici” come il *Weltgeist* e il *Volksgeist*.

Di qui, poi, è verosimilmente breve il passo verso quelle interpretazioni degli «specialisti nordamericani di Hegel» tra i quali è riscontrabile «la tendenza a deflazionare questo concetto metafisico dello “spirito assoluto”»<sup>19</sup>, proprio sulla base della costitutiva vocazione mondana di quest'ultimo. Anche la *Religionsphilosophie*, in tal senso, sarebbe funzionale a intraprendere un discorso che tematizza in forma filosofico-scientifica quel processo storico di sostituzione della *Religion* con un *Logos* razionale tramite il quale – sottolinea ad esempio Pinkard – la modernità è pervenuta a «un resoconto di se stessa nei termini del pensiero concettuale», tralasciando il livello «della rappresentazione simbolica»<sup>20</sup> che invece è tipico delle religioni. Anzi, nelle *Vorlesungen* berlinesi, considerate giustamente come la più completa espressione della filosofia della religione, «Hegel intensificò la propria precedente discussione svolta nella *Fenomenologia dello spirito*, concernente come la forma

---

17 K. LÖWITH, 1949, p. 57.

18 *Ibid.*

19 J. HABERMAS, 1999, tr. it. p. 210. Com'è noto, la ricezione americana di Hegel negli ultimi tre decenni si è arricchita di numerosi contributi, volti a congiungere le svariate tradizioni del pensiero post-metafisico con l'idealismo del filosofo tedesco, non solo al fine di “attualizzare” Hegel e di renderlo comprensibile «agli abitanti di un mondo disincantato» (*ivi*, p. 211), ma soprattutto allo scopo di mettere in luce le radici hegeliane di molti dei temi del dibattito odierno, specialmente per quanto concerne la filosofia analitica e post-analitica, il pragmatismo, il pensiero normativo. Capisaldi imprescindibili del confronto americano o, per meglio dire, anglofono con Hegel sono, tra gli innumerevoli altri: W.S. SELLARS, 1956; C. TAYLOR, 1972; R. RORTY, 1983; R.B. PIPPIN, 1988, 1997; R.B. BRANDOM, 1994, 1999; M. HARDIMON, 1994; W. MAKER, 1994; T. PINKARD, 1994; A.W. WOOD, 1994; P. REDDING, 2007; J. McDOWELL, 2009. Per avere un quadro ben più esaustivo di quello abbozzato con questi pochi riferimenti bibliografici, si rimanda ai recenti L. RUGGIU – I. TESTA (a cura, 2003), G. CESARALE (2011), L. CORTI (2014), il cui obiettivo è proprio quello di fare il punto sul complesso e poliedrico panorama della *Hegel-renaissance* statunitense.

20 T. PINKARD, 1994, tr. it. p. 424.

di vita cristiana si sviluppò in una moderna forma di autocomprensione secolare. In quelle lezioni, egli argomentò che il processo storico di formazione del sé moderno, nella religione cristiana, assunse l'andamento che assunse, al fine di elaborare, entro le premesse che la religione cristiana si era data, ciò che era per essa necessario per arrivare a un'autocoscienza razionale di sé»<sup>21</sup>. Hegel avrebbe dunque compreso che se «la pretesa della vita moderna» è quella di «essere una cultura *che si auto-giustifica*»<sup>22</sup>, allora «lo sviluppo della riflessione religiosa» implica per quest'ultima la necessità «di essere “oltrepassata”»<sup>23</sup> giacché «incapace di fornire il “resoconto dei resoconti”»<sup>24</sup>, cioè quella «riflessione sui resoconti che la comunità moderna ha dato di ciò che è autorevole per noi, e del perché queste “regole fondamentali” siano considerate *effettivamente* autorevoli, o *debbano effettivamente essere* considerate autorevoli»<sup>25</sup>.

Il risultato del resoconto che la comunità cristiana rende di se stessa, è che al fine di completare il proprio resoconto nei termini che essa stessa si è data, la comunità cristiana deve diventare una comunità secolare, che nondimeno cerca di autocomprendersi nei termini delle rappresentazioni religiose, metafisiche, che hanno reso possibile, in primo luogo, quella forma di pratica comunitaria.<sup>26</sup>

Ad ogni modo, vero è che l'interpretazione di Löwith e quella di Pinkard si trovano concordi nel sostenere che il cristianesimo di Hegel sia una variante secolarizzata di religione, ma soltanto a partire da punti di vista del tutto differenti. Se infatti, da un lato, Löwith sottolineava come l'esito mondano/finito della vicenda cristiana avesse il significato di una secolarizzazione a tutti gli effetti, quindi di una traduzione della spiritualità *dai* contenuti teologici e dal concetto di un Dio trascendente *alla* storicità e alla concretezza della comunità umana della ragione, il che nelle intenzioni di Hegel costituiva il modo più opportuno di essere fedeli all'autentico messaggio della cristianità (quello di essere la religione *rivelata*), dall'altro lato, Pinkard ritiene piuttosto che l'autore della *Fenomenologia* si sia cimentato con una tesi ancora più radicale e generalizzata, quella per cui, se «compresa dialetticamente, la

---

21 *Ivi*, p. 422.

22 *Ivi*, p. 430.

23 *Ivi*, p. 429.

24 *Ivi*, p. 427.

25 *Ivi*, p. 425.

26 *Ivi*, p. 423.

storia è una successione di forme dell'autocomprensione, dello sviluppo teleologico della ragione»<sup>27</sup>. In questa seconda prospettiva, dunque, Hegel sarebbe un sostenitore del carattere originariamente ed esclusivamente *pratico*, comunitario e intersoggettivo della religione cristiana, piuttosto che un partigiano della secolarizzazione del mondo moderno (come nell'ipotesi di Löwith), che con la sua *Religionsphilosophie* avrebbe contribuito a rinsaldare.

Secondo Pinkard, la religione vista con gli occhi di Hegel costituisce quindi una delle molte forme di autocomprensione della comunità umana nella «storia della razionalità»<sup>28</sup>, che appartiene alla sfera superiore del *Geist* in quanto «forma di vita» che è stata capace di sviluppare «quelle pratiche la cui funzione è di riflettere su quale sia l'«essenza» per la forma di vita (ovvero su che cosa per essa sia autorevole)»<sup>29</sup>. Nell'interpretazione della *Phänomenologie* offerta dallo studioso statunitense

la religione è una forma di pratica sociale istituzionalizzata, in cui una comunità riflette su ciò che essa ritiene il «fondamento» di ogni altra cosa che sia basilare per le sue credenze e le sue pratiche; la religione è la riflessione comunitaria su ciò che per una comunità, nelle parole di Hegel, vale come «esistente in sé e per sé»<sup>30</sup>.

Löwith e Pinkard propongono così due versioni assai differenti dell'idea hegeliana di religione (e di trascendenza). Infatti, se per il primo essa rappresenta la forma secolarizzata di cristianesimo con la quale Hegel ritiene che un autentico compimento di esso possa aver luogo, in una singolare commistione di sacro e profano, di religione e filosofia, di fede e

---

27 *Ivi*, p. 411.

28 *Ivi*, p. 429.

29 *Ivi*, p. 359. A sostegno della tesi della natura eminentemente pratica della religione hegeliana, Pinkard prosegue poi specificando che, «riflettendo su ciò che per essa è l'«essenza», una forma di vita riflette su quel che per essa è autorevole nell'essere una persona, cioè nell'essere un agente che vive in quella forma di vita. Tutte le forme di riflessione assoluta sono riflessioni sulle forme del carattere e sugli interessi più elevati delle forme del carattere – ovvero sugli interessi che riguardano quelli che le persone ritengono i fondamenti autorevoli per credere e agire, cioè i fondamenti, in breve, per vivere le vite che le persone vivono. I precedenti resoconti della varie «figure dello spirito» riguardavano sia ciò che le persone ritenevano per esse autorevole (l'«essenza» delle cose), sia come le persone, in quella forma di vita, si consideravano in relazione con l'«essenza» (ovvero come esse ritenevano di conoscere ciò che per loro era autorevole – nelle parole di Hegel, ciò che era l'«oggetto» della loro coscienza). In molte di quelle «figure della coscienza», una coscienza religiosa, o quasi religiosa, era ritenuta autorevole per le persone. Essendo passato attraverso la serie delle «figure della coscienza», tuttavia, Hegel è arrivato al punto di potersi focalizzare sull'autorevolezza stessa, ovvero su ciò che gli interessi più elevati della comunità europea devono essere, dato ciò che questa comunità è giunta a essere» (*ibid.*).

30 *Ivi*, p. 360.

ragione<sup>31</sup>, per il secondo la religione, proprio nella versione assoluta che il cristianesimo rappresenta, costituisce quella *form of life* nella quale la comunità umana (europea) ha sviluppato, storicamente e collettivamente, una riflessione su se stessa e sul proprio “fondamento”, su ciò che essa ritiene autorevole (*definitive*) per se stessa. È chiaro che in tal modo la religione – ma con essa anche tutta la costellazione dello spirito assoluto – perde la propria specificità rispetto alla dimensione pratico-concreta dello spirito oggettivo, come Habermas specifica opportunamente.

Una volta che la fase religiosa dello spirito assoluto è stata assimilata, quanto alla forma, allo spirito oggettivo di una forma di vita comune e, quanto al contenuto, vincolata al ruolo epistemico di giustificazione di opinioni e modi di agire, non riesce difficile liberare l'idea assoluta da ogni tratto eccessivo.<sup>32</sup>

Questa «interpretazione intersoggettivistica dello spirito assoluto»<sup>33</sup>, come suo orizzonte ultimo<sup>34</sup>, calca l'accento in modo ancor maggiore sul presunto volto profano della religione hegeliana. È sempre a beneficio di una tale interpretazione, infatti, che Pinkard insiste a lungo anche su quello che abbiamo visto essere un altro punto fondamentale della *Religionsphilosophie: la Menschwerdung*. Con essa, sottolinea lo studioso, «il cristianesimo rappresenta la consapevolezza di Dio come essere umano, non nella forma di una statua o di

---

31 Hegel ha infatti tramutato «gli occhi della fede in quelli della ragione e la teologia della storia, fondata da Agostino, in una filosofia della storia né sacra né profana. Essa è una strana mescolanza delle due, che abbassa la storia sacra al livello della storia del mondo ed eleva quest'ultima al livello della prima. Il cristianesimo è compreso nei termini di un Logos autosufficiente, che trasforma la volontà di Dio nello spirito del mondo e negli spiriti dei popoli, il *Weltgeist* e i *Volksgeister*» (K. LÖWITH, 1949, p. 59). In ultima analisi, una tale singolare commistione deriva dal fatto che attraverso l'innalzamento «della religione dalle forme del sentimento e della rappresentazione a quella del concetto vengono ad essere determinate in Hegel la *giustificazione* positiva della religione cristiana e *al tempo stesso* la sua *critica*. All'ambiguità di questa distinzione critica si ricollega tutta quanta la critica religiosa post-hegeliana e anche la separazione della scuola hegeliana in una Destra e in una Sinistra» (K. LÖWITH, 1941, tr. it. p. 490).

32 J. HABERMAS, 1999, tr. it. p. 211.

33 *Ibid.*

34 Habermas prosegue chiarendo che tuttavia una tale interpretazione «è carente sotto due aspetti. Infatti, anche dalla visuale di una comunità totalmente inclusiva, permane una differenza *immediata* fra il mondo sociale che noi condividiamo intersoggettivamente e il mondo oggettivo con il quale ci confrontiamo e del quale dobbiamo venire a capo. In secondo luogo, neanche può venire eliminato il contrasto fra ciò che è valido “per noi” e ciò che è valido “in sé e per sé”. Ciò che, secondo il nostro modo di vedere, è razionalmente accettabile non coincide necessariamente con ciò che è oggettivamente vero» (*ibid.*). Oltre a quello di Habermas, altri contributi che tendono a rifiutare le letture epistemologiche-normativiste degli interpreti americani di Hegel sono ad esempio quelli di R.-P. HORSTMANN, 1999; M. QUANTE, 2011; mentre tra i tentativi europei di fornire una lettura sociale e intersoggettiva, almeno di alcuni aspetti della filosofia hegeliana, troviamo V. HÖSLE, 1988; A. HONNETH, 1992, 2001; P. STEKELER-WEITHOFER, 1992, 2005.

un culto, ma come essere umano vivente che rappresenta completamente in se stesso quel che è veramente divino nella vita umana, e che estende questa comprensione dei principi assoluti e dei massimi interessi dell'umanità, a tutti coloro che riconoscono ciò»<sup>35</sup>. Sempre secondo Pinkard, la trattazione hegeliana del cristianesimo alla luce della *Menschwerdung* testimonia semplicemente che «il divino non deve più essere cercato al di fuori della vita e delle pratiche della comunità umana», giacché esso «è esattamente lo spirito umano che riflette su se stesso e che stabilisce da sé, tramite le sue pratiche religiose, i “principi assoluti” che governano la vita umana, e che fa questo secondo i principi della razionalità che esso stesso ha sviluppato storicamente»<sup>36</sup>.

Per sostenere la sua diagnosi pragmatista e intersoggettivistica del *Geist* hegeliano, Pinkard naturalmente mette da parte tutto quel contesto, sovraccarico di presupposti dichiaratamente metafisici, che va sotto il nome di *filosofia della storia*. «Gli argomenti di Hegel non equivalgono pertanto a una sorta di escatologia filosofica in cui il cristianesimo è compreso come il significato della storia, al quale la storia stava mirando»; piuttosto, in una prospettiva apertamente immanentistica, «al cristianesimo è accaduto, in modo contingente, d'essere la religione che intervenne nello “spazio sociale” aperto dallo stoicismo, dallo scetticismo e dalle forme ellenistiche della “coscienza infelice”»<sup>37</sup>. Qui il *Geist* di cui parla Hegel poco avrebbe a che vedere con il Dio del cristianesimo, che dunque sarebbe soltanto un “interprete” eventuale della razionalità pratica della comunità umana, che a questo punto diviene il vero e proprio soggetto storico, poiché da sé – e non in virtù di previe garanzie – crea lo spazio sociale del proprio accadere.

La possibilità concettuale dischiusa dalla religione greca e dai suoi successori è realizzata dal cristianesimo, e con esso la storia dialettica della pratica religiosa come auto-riflessione della comunità giunge in teoria a una conclusione. Modellando gli dei in forma umana e riflettendo su ciò che quello significava, la forma di vita greca aveva creato lo “spazio sociale” in cui diventava possibile un tipo di completa auto-conoscenza da parte della comunità umana. Questa auto-conoscenza completa sarebbe espressa come l'idea che non c'è alcun determinante *fondamento* metafisico della coscienza umana, che possa affermare la legittimità delle pratiche. Ci sono solamente le pratiche linguistiche e culturali che si reggono da sole, e

---

35 T. PINKARD, 1994, tr. it. p. 410.

36 *Ivi*, pp. 411-412.

37 *Ivi*, p. 411.

che sviluppano entro di sé i criteri della critica, i quali a loro volta esigono i resoconti riflessivi di come certe norme possano essere mantenute, a fronte di uno scetticismo potenzialmente autocritico che le riguardi; l'esistenza di tali pratiche consistenti nell'autocoscienza fornire dei resoconti, contiene l'ideale di un resoconto completo – cioè di un resoconto di quel che è considerato autorevole, che possa rinnovarsi a fronte dello scetticismo auto-generato al suo interno.<sup>38</sup>

Con ciò, tuttavia, non si tratta di «rimpiazzare il concetto di Dio (o, in generale, del divino) con il concetto di umanità». Pinkard è fermo nel sottolineare come Hegel non intenda per nulla sostenere che il divino è «soltanto una proiezione fantasiosa dell'umanità e dei suoi interessi più elevati, una sorta di finzione e di illusione che l'umanità deve ora scartare. Per Hegel il divino è reale, non una funzione che abbiamo inventato e a cui noi ora (in un'epoca più "illuminata") rinunciavamo»<sup>39</sup>. In effetti, è un principio incontestabile del sistema hegeliano quello per cui religione e ragione non costituiscono affatto delle alternative radicali. Sin dal periodo pre-jenese, la razionalità del contesto ideal-programmatico dell'*Aufklärung*, che includeva la necessità di una diffusione popolare pervasiva nonché di un radicamento pratico di quest'ultimo, nell'opinione di Hegel non comportava il declino della dimensione religiosa *tout court*, come se questa fosse in se stessa portatrice di una visione ingenua e anacronistica, ormai inadatta a quelli che sarebbero divenuti i maturi cittadini di un mondo moderno. Il discorso vale ancor più per la tematizzazione jenese e post-jenese della religione, che in modo esplicito viene presentata come una forma di vita e di sapere a cui la razionalità è semplicemente connaturata. Certo, dal punto di vista della pratica religiosa concreta, Hegel non risparmia critiche a quelle che ritiene essere le patologie del cristianesimo storico, privatismo e autoritarismo innanzitutto. La critica hegeliana, però, non sarà mai finalizzata a decretare la fine del religioso e l'irrealtà del divino, quanto a sostenere l'opportunità dei moderni di vivere per la prima volta queste dimensioni spirituali in modo pienamente consapevole, partecipato e condiviso, senza dunque rinunciare alle grandi conquiste dell'autonomia del giudizio e della libertà di scelta individuale.

Per Hegel, insomma, la religione cristiana non è antitetica rispetto alla modernità, e anzi tutto il senso della *Religionsphilosophie* consiste proprio nella ricerca di una *terza via*

---

38 *Ivi*, p. 412.

39 *Ivi*, p. 414.

nella quale la modernità non finisca per essere irrimediabilmente atea e il cristianesimo ostinatamente autoritario.

Pinkard richiama perciò opportunamente l'attenzione sul fatto che la dimensione del religioso abbia per Hegel un valore in quanto tale: che esso rappresenti la destinazione insostituibile di un'esperienza umana originaria. L'immanenza, l'immediatezza e la finitezza non possono assorbire interamente la trascendenza, la mediazione del rapporto dell'uomo con l'infinito. Tuttavia, lo studioso chiarisce anche in che cosa consista, secondo la sua lettura della *Fenomenologia*, questa dimensione del religioso.

Il divino (il sacro) è quello che consideriamo il “fondamento” di ogni cosa, e che ha un valore che trascende tutti gli altri valori più relativi. Il sacro è quello che *per noi vale* come ciò che ha un valore “assoluto”, e che è anche incommensurabile con altri valori. [...] Per usare il linguaggio hegeliano, il sacro è ciò che dobbiamo considerare come genuinamente “esistente in sé e per sé”.<sup>40</sup>

Secondo Pinkard, allora, ciò che Hegel avrebbe voluto affermare con il concetto di “spirito assoluto” (con il divino, il sacro) sarebbe individuabile a partire da quel contesto intersoggettivo e pubblico del richiedere e del sancire le ragioni fondamentali, vevoli per se stesse e temporaneamente intrascendibili, di una determinata forma di azione umana in quanto configuratasi storicamente come *quella* forma di azione. Nella sfera religiosa hegelianamente intesa avrebbe dunque luogo una (auto)riflessione comunitaria sull'autorevolezza di ciò che vale *in sé e per sé* proprio perché e fintantoché è valido *per noi*.

Ma Hegel concorderebbe con una tale ipotesi? È vero che essa ha l'inequivocabile merito di sottolineare efficacemente la razionalità che, a parere del filosofo, la religione cristiana esprime costitutivamente – sebbene vada notato che quella hegeliana sia una razionalità dichiaratamente logico-dialettica e quella dell'interprete americano sia invece una lettura di stampo pragmatico-normativo.

Secondo Hegel poi, è precisamente la tesi di un cristianesimo razionale ad ammettere la possibilità di una filosofia della religione, e quindi a chiamare in causa gli esseri umani per affrontare la questione-chiave dell'ontoteologia: dire che cos'è Dio. Gli uomini possono (devono) esprimersi su questo, perché condividono la loro natura razionale con il divino.

---

40 *Ibid.*

Anche l'accento posto da Pinkard sul «per noi» (sull'esigenza di tradurre qualsivoglia contenuto divino in termini umani e sulla consapevolezza che tutti i discorsi *di* Dio sono sempre i *nostri* discorsi *su* Dio) incontra l'idea hegeliana del necessario comunicarsi di Dio a un contesto umano di finitezza.

Una finitezza che, però, non è l'ultima parola. La mediazione del momento finito (secondo Hegel simbolizzato nella dottrina dalla figura del Figlio in quanto uomo *particolare* e *naturale*) è superata, così come era già avvenuto per il momento trascendente del Padre. In questa realizzazione dello Spirito, che per divenire assoluto deve mediare sé con se stesso, né la trascendenza né la realtà (intesa come *Realität*) possono essere assolutizzate, considerate come il termine ultimo del discorso di Hegel. Se ogni *Aufhebung* deve avere il significato di una *Erhebung*, allora lo spirito non può essere identificato neppure con la «prospettiva decentrata del “noi” di una comunità discorsiva suscettibile di ampliamento»<sup>41</sup>, a causa della costituzione intrinsecamente finita di quest'ultima<sup>42</sup>. Non a caso, allorché Hegel ancora nella *Fenomenologia* discuteva la questione dell'autocoscienza e introduceva il concetto dello spirito con la celebre espressione «Io che è Noi, Noi che è Io»<sup>43</sup>, non attribuiva la spiritualità al «noi» in quanto tale, al carattere plurale e intersoggettivo della dimensione collettiva; piuttosto, lo spirito scaturiva lì dalla natura *contraddittoria* – e quindi *vera* – della relazione tra le autocoscienze, in cui molteplicità e unità, differenza e conciliazione, alterità e identità si ritrovavano antitetivamente connesse. Non quindi il noi in quanto tale è lo spirito, ma la natura singolare del Noi e la natura plurale dell'Io. In quelle pagine, lo spirito era infatti individuato nel *Gegensatz* stesso, nella capacità dialettica di reggere il contrasto, l'accostamento distonico di (quelli che per la rappresentazione sono) elementi opposti.

Sembra quindi assai difficile identificare lo spirito assoluto tematizzato da Hegel con la comunità umana razionale – europea ed illuminata – che dibatte pubblicamente su quali

---

41 J. HABERMAS, 1999, tr. it. p. 212.

42 Poiché «anche lo spirito collettivo di una comunità idealmente ampliata, che abbracciasse senz'altro tutti i soggetti, sarebbe pur sempre caratterizzato dai tratti finiti di una costituzione intersoggettiva» (*ibid.*).

43 «Questa è un'autocoscienza per un'autocoscienza. Soltanto in questo modo essa è di fatto; poiché soltanto in questo modo, per l'autocoscienza, viene a istituirsi l'unità di se stessa nel suo esser-altro [...]. Essendo un'autocoscienza l'oggetto, essa è però tanto Io quanto oggetto. – Così è già presente per noi il concetto dello spirito. Tutto quello che verrà in seguito, per la coscienza costituirà l'esperienza di ciò che lo spirito è: questa sostanza assoluta, la quale, nella perfetta libertà e indipendenza della propria antitesi [ihres Gegensatzes], ossia di diverse autocoscienze che sono per sé, costituisce l'unità di quelle stesse autocoscienze, Io che è Noi e Noi che è Io. Soltanto nell'autocoscienza come concetto dello spirito, la coscienza raggiunge il suo punto di volta: qui essa, muovendo dalla variopinta parvenza dell'al di qua sensibile e dalla vuota notte dell'al di là ultrasensibile, si inoltra nel giorno spirituale della presenzialità» (*W9* pp. 108-109, *Fen* I p. 152, traduzione modificata).

siano i suoi fondamenti imprescindibili, per l'appunto *sacri*. Nella società moderna Hegel di certo riconosce uno dei luoghi dell'apparire storico dello spirito, ma non lo spirito stesso in quanto tale, poiché esso non è fissabile in nulla di positivo, di determinabile una volta per tutte: così come non è identificabile con il Dio trascendente della tradizione cristiana, esso non è nemmeno individuabile nel mondo, nella finitezza e nell'esaltazione dell'umano come vorrebbero le letture "secolarizzanti" della *Religionsphilosophie*.

Mi sembra che quanto è stato sottolineato da Bodei colga appieno questo carattere aperto, diveniente, dinamico dello spirito hegeliano; di esso si può dire soltanto che è un «processo di assimilazione» degli opposti in continua evoluzione.

Insomma: anche Dio e mondo, determinazioni logiche e cose, pensiero ed essere sono degli opposti che non hanno verità in se stessi. Tuttavia non coincidono, e Hegel aveva ragione da parte sua di difendersi dalle accuse di panteismo. Infatti, queste coppie di termini sono dialetticamente identità dell'identità e della non identità, ossia processo, teleologicamente in corso, di assimilazione, in cui non c'è l'equilibrio della sostanza, ma il propellente del soggetto e del suo telos<sup>44</sup>.

## 2. Tra natura e spirito: il concetto di "morte" nella Enzyklopädie

Il valore che la cristologia assume nella filosofia della religione hegeliana diverge non poco dal significato che essa ha nel cristianesimo dottrinario. Se infatti in quest'ultimo la venuta e la morte di Cristo assolvono alla precisa funzione soteriologica di liberare l'uomo dal peccato, secondo Hegel esse hanno invece la funzione logica di rappresentare il momento della finitezza in Dio stesso, passaggio fondamentale perché Egli possa dirsi effettivamente assoluto e infinito. Inoltre, nella reinterpretazione del filosofo la *Menschwerdung* sarebbe anche quel momento specifico e imprescindibile che consentirebbe a Dio di farsi conoscere dall'uomo: simbolicamente, il farsi uomo di Dio rappresenta il momento apicale del suo essere un Dio che si rivela all'altro da sé, che quindi coinvolge gli esseri umani nel processo di conoscenza di sé. È chiaro che in una tale prospettiva molti dei capisaldi dell'ortodossia vengono a cadere. La dottrina della colpa e del peccato originale, ad esempio, è da Hegel

---

44 R. BODEI, 2014, p. 150.

interamente criticata e rigettata, dal momento che la figura di Cristo ha mediato in un senso così stringente divino e umano tale da produrre una riconciliazione completa tra i due, che rende insensato il persistere di un elemento di discontinuità, di lontananza, di opposizione come sarebbe, appunto, il peccato. Cristo contrassegna così l'originaria e insopprimibile vicinanza dell'uomo a Dio. E del resto, anche elementi assolutamente negativi che la dottrina interpreta alla luce positiva della trascendenza – si pensi alla sofferenza del calvario, alla croce e alla morte di Gesù, atti cioè che vanno oltre sé e veicolano l'espiazione e la redenzione dell'umanità da parte di Dio – per Hegel hanno invece il senso di ridurre la differenza oppositiva tra Dio e il mondo: con essi, il cristianesimo avrebbe inteso innanzitutto condurre la finitezza, il limite, il male e finanche la morte entro il concetto di Dio, e al contempo avrebbe elevato il mondo grazie alla divinità e alla verità che si trovano in esso in quanto autentica destinazione del rivelarsi di Dio.

Vale la pena di richiamare questa caratterizzazione eterodossa della religione cristiana perché anche in essa trova un punto di ancoraggio quell'interpretazione che vede nella *Religionsphilosophie* fondamentalmente un processo di secolarizzazione del Dio cristiano. Andando ad analizzare alcune battute trascritte dagli uditori del corso berlinese sulla filosofia della religione del 1824, si può vedere che Hegel tratta la questione di come sia possibile rappresentarsi concretamente l'apparire di Dio (dello spirito) anche come una questione di *Ort*, di *luogo*, di delimitazione di uno spazio specifico, sia esso ideale o fisico<sup>45</sup>. Se lo spirito va considerato «nei tre elementi in cui esso si pone» – ossia «1. L'eterno essere in-sé e presso di sé, la forma dell'universalità. 2. La forma della manifestazione, quella della particolarizzazione, dell'essere per altro. 3. La forma del ritorno dalla manifestazione in-se-stesso, la forma della singolarità assoluta, dell'assoluto essere-presso-di-sè»<sup>46</sup> – allora «possiamo dire che queste storie si svolgono per così dire in luoghi diversi».

La prima storia divina si svolge al di fuori del mondo, senza spazio, al di fuori della finitezza come tale – Dio come è in sé e per sé. Il secondo luogo è il mondo, la storia divina come reale,

---

45 Melica sottolinea opportunamente che il corso del 1824 si distingue dagli altri per la determinazione dei tre momenti logico-concettuali, in cui si articola l'idea divina, in base al discrimine del "luogo di Dio". «I tre modi d'essere dello spirito possono essere anche spiegati attraverso una triplice divisione, relativa alla coscienza soggettiva (*subjektive Bewußtsein*), al tempo, e soprattutto – quello che differenzia questo corso dagli altri tre – al "luogo"» (C. MELICA, 2007, p. 173). La questione era stata trattata anche in R. HEEDE, 1972, p. 188.

46 *V5* p. 120, *Rel III* pp. 136-137.

Dio ha la sua esistenza nel mondo. Il terzo luogo è il luogo interno, la comunità, che è anzitutto nel mondo, ma, dato che si eleva al cielo, al contempo essa ha anche già in-sé il cielo sulla terra, ovvero è la Chiesa piena di grazia, in cui Dio agisce ed è presente.<sup>47</sup>

I risvolti filosofici di questo estratto sono – com'è ovvio – numerosi, ma ciò che qui sembra costituire un fatto particolarmente rimarchevole è l'intreccio di storia mondana e storia divina. Sembra infatti in prima battuta che la storia mondana sia ricompresa nella storia divina come un suo momento, giacché è soltanto grazie all'esteriorizzarsi di Dio che può esistere tutto ciò che è mondano; d'altra parte però, proprio in tal modo, la storia divina sembra venire a coincidere con la storia mondana e la comunità religiosa del cristianesimo storico nel suo aspetto istituzionale, la Chiesa, elevatasi al cielo, sembra non solo realizzare quest'ultimo sulla terra ma persino rappresentare la portata dell'azione e della presenza di Dio. Lo scenario iniziale appare dunque rovesciato e la tesi hegeliana segnata dalla contraddizione: se dapprima il mondo sembrava infatti esistere solo grazie alla necessaria *Entäußerung* del divino, ora è invece il divino a trovare la propria esistenza grazie a una *Erhebung*, parimenti necessaria, del mondano.

È nelle *Vorlesungen* sulla religione che Hegel fa il punto, citando Eckhart, proprio su questo *circulus vitiosus* che caratterizza il rapporto tra umano e divino, chiarendo che «se Dio non fosse, io non sarei; se io non fossi, egli non sarebbe»<sup>48</sup>. Ecco dunque che se Dio e uomo sembrano «quasi due poli di un rapporto», allora devono essere tenuti fermi entrambi, ciascuno considerato non isolatamente ma a partire dalla relazione con l'altro, proprio per evitare di cadere nell'impressione che «provoca di volta in volta l'apparenza di ateismo o di conservatorismo»<sup>49</sup>. D'altra parte, ipostatizzare l'uno o l'altro aspetto della relazione significa delineare due scenari interpretativi (il mondo come creazione da ricondurre a Dio, Dio come principio astratto esaurito nel mondo) che sarebbero comunque problematici per la filosofia della religione di Hegel. Nel primo caso, infatti, essa non si discosterebbe poi troppo da quelle posizioni ortodosse, del cristianesimo e della filosofia scolastico-medioevale, che a parere del filosofo avevano elaborato una concezione “incontaminata”, esclusivamente trascendente del divino di contro alla caducità di un mondo empio e contingente, e dalle quali egli intende

---

47 *V5* p. 121, *Rel III* p. 137.

48 *V3* p. 248, *Rel I* p. 292.

49 R. BODEI, 2014, p. 142.

tenersi alla larga. Nel secondo caso, la posizione hegeliana sarebbe molto vicina a un'altra che era stata oggetto della sua critica, ossia quella di parte del pensiero moderno, che aveva tralasciato ogni aspirazione alla conoscenza di Dio e del vero per attestarsi sul terreno gnoseologicamente più rassicurante dell'umano e del relativo, scivolando così nel paradosso di una assolutizzazione della dimensione del finito, avendolo reso intrascendibile, da cui nasceva il sentimento di perdita – lo *unendlicher Schmerz* di *Glauben und Wissen* – che affliggeva la *Kultur*. Se la filosofia della religione di Hegel si accostasse quindi a una tale interpretazione del divino, che lo vuole tradotto nel mondano perché la sua concezione trascendente è incompatibile con i valori della modernità, allora anche il suo ambizioso progetto teologico-filosofico di rifondazione dell'ontoteologia non farebbe che alimentare il sentimento di dolore dei moderni e costituirebbe non il contraltare della *Gottlosigkeit* ma una delle sue cause, contribuendo a consolidare il pensiero nichilistico e ateistico del XIX secolo – come del resto Löwith dichiarava causticamente<sup>50</sup>.

La sfida di Hegel è in effetti quella di insistere proprio sull'assenza di Dio, senza però interpretarla nei termini di una trascendenza radicale né in quelli di una scontata impossibilità della sua esistenza (estremi, in effetti, percorsi dal mondo occidentale). Dunque come interpretare questo modo di esistere di Dio, che sfugge a qualsiasi tentativo di fissarlo in una presenza spessa e che, d'altra parte, deve pure essere vincolato alla finitezza e alla mondanità?

Per cogliere il nocciolo della questione proviamo allora a fare ritorno a quel passaggio-chiave della religione cristiana che l'interpretazione hegeliana individua nella morte di Dio, analizzandola però a partire da un contesto differente rispetto a quello religioso in cui è stata finora indagata: badando cioè non tanto al coinvolgimento divino nella mortalità, ma alla morte in sé. Scindere e analizzare logicamente elementi, risvolti e problemi che vanno a comporre il contesto della “morte” “di Dio” è un'operazione in certo qual modo giustificata dal modo in cui lo stesso Hegel discute il tema nelle *Vorlesungen*: ossia al di là di qualsivoglia esigenza teologica, al di là dell'ortodossia della dottrina.

Considerare la questione della *morte in quanto tale* per comprendere qualcosa di più sulla *morte di Dio* è una scelta che può essere confermata anche dal fatto che la questione è senza eccezione affrontata da Hegel con lo sguardo logico-critico (o comunque di certo non teologico) di cui si è detto, in un periodo che si estende nell'arco di circa tre decenni –

---

50 «Ciò che infatti sorse storicamente dal “superamento” ambiguo [della religione] di Hegel, fu una *decisa distruzione della filosofia cristiana e della religione cristiana*» (K. LÖWITH, 1941, tr. it. p. 490).

approssimativamente dalla prima edizione di *Glauben und Wissen*, nel 1802, all'ultimo corso di filosofia della religione, del 1831: dunque senza ripensamenti né scrupoli di aderire con maggior enfasi al cristianesimo dottrinario<sup>51</sup>.

Cos'è allora la morte per Hegel? La questione è affrontata nel contesto didattico della *Enzyklopädie*, in chiusura di quella sezione – la filosofia della natura – che come sottolinea Bodei gode di una «fama ambigua» tra gli interpreti “continentali” di Hegel, che la giudicano nel migliore dei casi come «la parte più debole del sistema, se non addirittura un coacervo di farneticazioni»<sup>52</sup>. Qui, invece, la trattazione della morte ci interessa precisamente per la sua collocazione fisico-naturalistica, considerata in quanto figura di transizione dal contesto sostanzialistico dell'idea come natura a quello dell'idea assoluta della filosofia dello spirito, poiché è proprio questa struttura – che nell'esposizione del sistema segna il limite tra vita organica e pensiero – a essere esplicitamente richiamata nella descrizione della morte che interessa la filosofia della religione: la morte di Dio come morte del Figlio.

Il processo di progressiva *interiorizzazione della natura* che si dipana tra la meccanica (il regno della materia inorganica) e la fisica organica (il regno degli organismi più complessi) secondo Hegel è spiegabile innanzitutto nei termini di un movimento *evolutivo* di sviluppo,

---

51 Sebbene lo scrupolo di mediare le proprie posizioni con il contesto politico-religioso del primo Ottocento certamente non mancò di interessare Hegel nel corso della sua carriera di docente. Ad esempio, nel periodo in cui fu rettore del ginnasio di Nürnberg (dal 1808 al 1816) impose la comunione quotidiana agli allievi così da ottemperare ai suoi doveri d'ufficio e in piena conformità alla confessione prevalentemente cattolica della Baviera, sebbene egli avesse già espresso dure critiche nei confronti di qualunque aspetto meramente positivo e ritualistico della religione. Non bisogna poi dimenticare che nel *Deutscher Bund* costituito dopo il Congresso di Vienna persistevano forti agitazioni socio-politiche, alle quali nel 1819 si tentò di porre freno con i *Karlsbader Beschlüsse*, che, tra le altre limitazioni, prevedevano una sorveglianza specifica sulle Università in modo da reprimere tempestivamente le idee liberali che potevano circolarvi ed eventuali azioni sovversive da parte di professori e studenti. In un tale contesto, Hegel stesso venne denunciato dal giornalista Friedrich von Cölln «come legato alle forze contrarie al governo» e pertanto cercò sempre di mantenere «un atteggiamento molto prudente» sia in merito alle sue posizioni religiose sia in merito a quelle politiche. Questa, con tutta probabilità, fu anche la causa dei ripetuti aggiustamenti che subì il manoscritto della *Philosophie des Rechts*, «già pronto per la stampa prima di Karlsbad», ma la cui pubblicazione fu rinviata da Hegel, preoccupato della censura, di circa otto mesi. Come sappiamo, è proprio su «questa prefazione del giugno 1820 alla *Filosofia del diritto*» che si fonda «l'immagine di uno Hegel reazionario durante la Restaurazione»; il lungo e ponderato adattamento del testo alla situazione politica infatti «non sfuggì ai contemporanei che dettero dell'opera un giudizio politico, unanimemente assai duro, con roventi accuse di servilismo» (R. BODEI, 2014, pp. 77-79).

52 Proprio Bodei si esprime invece a favore di una lettura seria e approfondita della filosofia della natura, com'è tradizione tra gli interpreti anglosassoni del filosofo. Innanzitutto perché «non si capisce il pensiero di Hegel se si prescinde dalla sua valutazione della natura e delle scienze naturali e matematiche», senza trascurare il fatto che una tale lacuna «dà alla filosofia hegeliana un sapore maggiormente “idealistico” in senso volgare». Secondariamente, perché Hegel possedeva in effetti una conoscenza minuziosa «di alcuni settori della meccanica, dell'analisi infinitesimale, della botanica e della zoologia», come ad esempio è stato mostrato con «l'edizione inglese della *Philosophy of Nature*» curata da M.J. Petry (*ivi*, pp. 153- 154).

per l'ovvia ragione che si costituisce in esso un continuo passaggio a strutture che presentano una complessità via via crescente come prodotti dell'aggregazione di strutture precedenti più semplici, che sono quindi superate e conservate in quelle successive. In questo senso, allora, la filosofia della natura descrive anche un moto *involutivo* di interiorizzazione, un progressivo e sistematico accrescimento *interno* della materia, un'intima organizzazione delle parti sempre più articolata. Lo schema concettuale è in fondo il medesimo che abbiamo imparato a conoscere allorché Hegel, nel suo discorso francofortese sulla religione, considerava l'*Aufhebung* del finito proprio nei termini di una *Erhebung* da vita finita a infinita; questa infatti non stava a significare il superamento del finito per mezzo di un suo incessante moltiplicarsi esteriore, quanto per mezzo di un differente modo di intendere interiormente il finito stesso, che abbandonando la propria pretesa assolutezza, negandosi in quanto tale e riflettendosi nell'imprescindibile relazione ad altro di cui era costituito, istituiva perciò stesso la propria dimensione di infinità.

Ora Hegel sta affermando qualcosa di molto simile anche per quanto concerne lo svolgimento dell'idea in quanto natura, un percorso appunto di progressiva interiorizzazione della materia inorganica nella forma più sviluppata della vita organica, che la include in se stessa. Quello descritto nelle pagine dell'*Enciclopedia* è dunque un grande processo di *interiorizzazione della natura* stessa, nel quale ciascuna delle forme naturali, più evoluta rispetto alle precedenti, non si giustappone semplicemente a queste ultime dall'esterno, ma le ricomprende in sé in un processo accrescitivo interiore.

La natura è da considerare come un *sistema di gradi*, di cui l'uno esce dall'altro necessariamente ed è la prossima verità di quello da cui risulta; non già nel senso che l'uno sia prodotto dall'altro *naturalmente*, ma nel senso che è così prodotto nell'intima idea, che costituisce la ragione della natura.<sup>53</sup>

La natura nella sua esistenza si presenta però come contesto dell'«esteriorità, per la quale essa lascia che le differenze si distacchino tra loro, e appaiano come esistenze indifferenti», spazialmente collocate una accanto all'altra; cionondimeno, la natura deve essere considerata come un sistema, poiché «il concetto dialettico, che guida i gradi nel loro

---

53 *W20* p. 238, *Enc* p. 223.

progresso, opera all'interno di essi»<sup>54</sup>. Ma com'è possibile ottenere una tale concezione olistica e relazionale del contesto naturale a partire dall'esteriorità accidentale che lo caratterizza, e che impedisce per l'appunto di riconoscere le relazioni necessarie tra le determinazioni? La risposta di Hegel è, come sempre accade, già contenuta nel problema stesso e, in questo caso, andrà dunque ricercata proprio nella costituzione della natura. È infatti vero che quest'ultima, nel suo sviluppo evolutivo, «si è dimostrata come l'idea nella forma dell'esser-altro» e che «in questa esteriorità, le determinazioni concettuali hanno l'apparenza di un sussistere indifferente e dell'isolamento le une verso le altre»<sup>55</sup>, ma, come sviluppo involutivo di interiorizzazione della complessità, la natura si determina al contempo come processo di *individualizzazione* della materia, cioè di *idealizzazione* dell'esteriorità (intesa qui come molteplicità non relazionata) che si traduce in organizzazione dell'individuale, la cui massima espressione è l'*organismo vivente*.

È proprio la specificità dell'organismo animale, come momento apicale del processo di interiorizzazione della natura, a rendere quindi possibile una concezione complessiva, interrelata e organica della natura stessa. In esso, infatti, l'individualità organica «esiste come soggettività», dunque come qualcosa che sporge dalla rigida definizione della natura come esteriorità in sé, dal momento che in esso l'esteriorità della figura si è idealizzata nelle membra e, soprattutto, dal momento che «l'organismo nel suo processo verso l'esterno contiene in sé l'unità in se stesso»<sup>56</sup>. Dunque l'organismo vivente non solo esiste come *sintesi* e idealizzazione dell'intero sviluppo della natura inorganica, ma anche come *soggettività* poiché esso contiene in sé il principio del proprio movimento ed «è in relazione solo con se stesso»<sup>57</sup>, essendo natura che è tornata in sé, evoluzione interiorizzata, stratificata in se stessa, riflessa. L'organismo animale esiste allora tanto come compimento del naturale, quanto come suo oltrepassamento.

È di fondamentale importanza sottolineare questa duplicità che l'organismo animale viene ad assumere nella *Naturphilosophie* hegeliana. Esso infatti appartiene indiscutibilmente all'ordine della naturalità perché racchiude in se stesso tutti i contenuti della naturalità stessa;

---

54 *Ibid.*

55 Hegel definisce così il concetto di natura: «La natura si è dimostrata come l'idea nella forma dell'esser-altro. Poiché l'idea è per tal modo la negazione di se stessa, ossia è esterna a sé, la natura non è esterna solo relativamente, rispetto a quest'idea (e rispetto all'esistenza soggettiva di essa, lo spirito); ma l'esteriorità costituisce la determinazione, nella quale essa è come natura» (*W20* p. 237, *Enc* p. 221).

56 *W20* p. 352, *Enc* p. 344.

57 *W20* p. 354, *Enc* p. 345.

proprio in tal modo, però, rivela anche la propria costituzione sovranaturale, trascendente l'esteriorità, poiché l'animale è *un'organizzazione che si comporta in modo organizzato* e, se è vero che l'organismo che lo costituisce non è mosso da fuori, ma possiede in sé il principio del proprio agire, allora esso dev'essere dotato in certa misura di una forma (istintuale) di auto-consapevolezza. In tal senso, l'organismo vivente si determina al contempo come natura e come punto di vista sulla natura, o, per meglio dire, come natura che diviene punto di vista sulla natura medesima. Con l'organismo animale emerge quindi la capacità autoriflessiva della naturalità, sicché questa si mostra non come mera naturalità, ma come spirito. I paragrafi della *Enzyklopädie* dedicati al *tierischer Organismus* sono infatti posti in chiusura della sezione sulla *Organische Physik*, e dunque concludono l'intero sviluppo della filosofia della natura e conducono alla filosofia dello spirito, a testimonianza del fatto che per Hegel l'organismo animale rappresenta quel punto di intersezione tra naturalità e spiritualità, in cui la natura diviene consapevole di sé e in cui pertanto le si rivela la sua appartenenza originaria alla dimensione dello spirituale.

La duplice costituzione dell'*Organismus* – che vede coincidere la sua naturalità con la sua soggettività – ne denota tuttavia anche il fondamentale carattere di ambiguità. La natura specifica nell'organismo animale, lo abbiamo visto, è quella di avere in se stesso il principio del proprio movimento o, più in generale, della propria vita. A parere di Hegel, questa interiorità trova un perfetto appagamento in due funzionalità vitali svolte dall'animale, l'assimilazione e la riproduzione, il cui compito è proprio quello di istituire un rapporto dell'animale nei confronti della natura esterna, consentendogli di sperimentare se stesso come distinto rispetto a tutto ciò che è altro. L'individualità organica come soggettività che sporge dal contesto esteriore della natura trova così piena espressione. Tuttavia, la «natura animale [animalische Natur]» è innanzitutto nella «realtà [Wirklichkeit] ed esteriorità [Äußerlichkeit] della individualità immediata», sicché essa è anche il contrario dell'individualità, è cioè «universalità soggettiva, che è in sé»<sup>58</sup>. E in effetti, il vero soggetto che con l'organismo si manifesta non è il singolo essere vivente, ma la *Gattung*, il genere a cui quello appartiene<sup>59</sup>.

Mediante il processo con la natura esterna, l'animale dà alla certezza di se stesso, al suo concetto soggettivo, la verità e l'oggettività, come individuo singolo [als einzelnes

---

58 *W20* p. 352, *Enc* p. 344.

59 «Ma l'animale è tuttavia sottoposto al dominio di un universale, il genere, che resta esterno a lui, non interiorizzato» (R. BODEI, 2014, p. 177).

Individuum]. Questa produzione di se stesso è quindi autoconservazione o riproduzione; ma, inoltre, è in sé la soggettività diventata prodotto, negata insieme in quanto immediata: il concetto, fuso così con se stesso, è determinato come universale concreto [als konkretes Allgemeines], come genere [Gattung], che entra in relazione e processo col singolo della soggettività.<sup>60</sup>

L'organismo animale non riesce quindi a superare il livello del contesto naturale, perché è dialetticamente ricompreso nell'orizzonte intrascendibile del genere. L'individualità soggettiva dell'organismo animale è infatti anche universalità soggettiva poiché il singolo, affermando la propria individualità per mezzo della nutrizione e della sessualità, afferma in realtà anche che la sua autoconservazione dipende da tali condizioni esterne e che ogni individualità, in natura, cela al proprio fondo un essere universale: l'ineludibile appartenenza alla *Gattung*<sup>61</sup>. Viene così a crearsi nell'individuo animale un sentimento di tensione, di *Bedürfnis* nei confronti dell'altro individuo al fine di colmare l'originaria mancanza che segna ciascun organismo rispetto al genere di appartenenza.

L'individuo come singolo non è adeguato al genere immanente e insieme è relazione identica di esso con sé in un'unità; onde nasce in lui il sentimento di tale mancanza. Il genere è perciò nell'individuo, come tensione verso l'inadeguatezza della sua singola realtà, l'impulso a raggiungere in un altro individuo del suo genere il suo sentimento di se stesso, d'integrarsi mediante l'unione con l'altro e, per la via di questa mediazione, congiungere il genere con sé e recarlo ad esistenza<sup>62</sup>.

Nella *Gattung*, dunque, ciò che giunge a compimento è soltanto la *Gattung* stessa; l'organismo animale crede di affermare la propria individualità, ma in quanto appartenente al genere finisce con l'essere indistintamente equiparato a tutti gli altri organismi a esso omogenei e quindi annientato nella sua specificità. Il genere, allora, «si mantiene solo mediante la rovina degli individui, i quali nel processo dell'accoppiamento adempiono alla

---

60 *W20* pp. 365-366, *Enc* p. 358.

61 «Il genere è altresì essenzialmente relazione affermativa dell'individualità con sé, in esso [affirmative Beziehung der Einzelheit auf sich in ihr], di modo che, mentre esso è, con esclusione, un individuo contro un altro individuo, si continua in questo altro [in dieses andere sich kontinuiert], e in questo altro sente se stesso [sich selbst in diesem anderen empfindet]» (*W20* p. 369, *Enc* p. 362).

62 *W20* pp. 369-370, *Enc* pp. 362-363.

loro destinazione, e, in quanto non ne hanno altra più elevata, vanno così incontro alla morte»<sup>63</sup>. Quest'ultima, che apparirebbe come una sentenza di sconfitta del momento individuale dell'organismo animale, totalmente assorbito nel genere, rappresenta invece il proficuo scioglimento di quell'ambiguo coesistere dei principi della naturalità e della soggettività, che caratterizzava l'organismo vivente. Ciò che la morte sopprime nell'individuo è infatti «l'inadeguatezza universale [die allgemeine Unangemessenheit], che l'individuo ha in quanto la sua idea è idea immediata; in quanto, come animale, sta nella cerchia della natura, e la sua soggettività è il concetto soltanto in sé, non già per se stesso. L'universalità interna [die innere Allgemeinheit] resta perciò, contro l'individualità naturale del vivente, un potere negativo [...]; dacché la sua esistenza come tale non ha in sé siffatta universalità [weil sein Dasein als solches nicht selbst diese Allgemeinheit in sich hat] e non ne è la realtà adeguata [somit nicht deren entsprechende Realität ist]»<sup>64</sup>.

La morte che qui è introdotta da Hegel non è quindi una morte intesa soltanto come fine dell'esistenza individuale, ma è una morte dell'individuo da se stesso, *der Tod des Individuums aus sich selbst*, la morte dei limiti naturalistici e individualistici, incompatibili con l'universalità, dell'organismo vivente. Nella *Gattung*, e nella relazione affermativa che li l'individuo animale aveva con se stesso, nasceva la concezione dell'universalità soggettiva come imprescindibile relazione riflessiva ad altro, universalità alla quale però l'organismo animale non riusciva a corrispondere effettivamente, finendo con il soccombere al genere. «L'inadeguatezza dell'animale all'universalità», allora, può esser definita come «la sua malattia originale», «il germe innato della morte», e «la negazione di questa inadeguatezza» non è altro che «l'adempimento del suo destino».

L'individuo si nega in quanto esso modella la sua singolarità sull'universalità [...] Ma siffatta identità, che si è raggiunta con l'universale, è la negazione del contrasto formale tra l'individualità immediata e l'universalità dell'individualità. [...] La natura è per tal modo trapassata nella sua verità, nella soggettività del concetto, la cui oggettività stessa è *l'immediatezza negata dell'individualità, l'universalità concreta*; onde è posto così il concetto, il quale ha come sua esistenza la realtà che gli è corrispondente, il concetto. Tale è lo spirito.<sup>65</sup>

---

63 *Ibid.*

64 *W20* p. 374, *Enc* p. 367.

65 *W20* pp. 374-375, *Enc* pp. 367-368 (corsivo mio).

Questo *Tod des Natürlichen* ha dunque una portata ben più ampia della “semplice” morte dell’organismo individuale. Si tratta di una morte della naturalità come orizzonte ultimo di significato per gli enti, e del conseguente sorgere dello spirito, del pensiero, del soggetto assoluto: il manifestarsi quindi dell’immortale, dell’ἠγμονικόν – come Hegel stesso, in termini stoici, definisce il pensiero nelle pagine della *Einleitung* alle *Lezioni sulla storia della filosofia*<sup>66</sup>.

Dopo questa lunga digressione sul significato che la morte assume nel sistema esposto nell’*Enciclopedia*, torniamo dunque alla *Religionsphilosophie* e al concetto di morte qui esaminato. Nelle *Vorlesungen* sulla religione, la morte di Cristo assume infatti due significati fondamentali, l’uno conseguente all’altro ed entrambi in certa misura legati alle considerazioni sulla morte nella *Naturphilosophie*.

(a). Anzitutto, la morte di Cristo è esplicitamente intesa nei termini di una *negazione della natura e dell’immediatezza per aprire la possibilità dell’avvento dello spirito*. Ciò dipende dal fatto che anche la figura del Gesù storico, oltre a quella di Cristo e del Figlio di Dio, rientra nelle considerazioni di Hegel sulla cristologia. Sebbene, dal suo punto di vista, il solo modo corretto di intendere questa figura sia come “secondo momento” dello sviluppo del concetto di Dio (da intendersi, a propria volta, come spirito) e dunque nel senso logico-speculativo che struttura tutta la religione cristiana, cionondimeno Hegel prende in considerazione anche quella connotazione storico-descrittiva di Gesù nella quale – grazie al frequente richiamo ai Vangeli e al cristianesimo nella sua dimensione fattuale, cronachistica – prevale l’aspetto finito e naturale di quello che è (anche) un essere umano comune, limitato, mortale: Gesù di Nazareth. E anzi, Hegel sottolinea come all’inizio, da un punto di vista cronologico, il cristianesimo si sia presentato nella storia per l’appunto sotto la forma «della singolarità escludente [der ausschließenden Einzelheit]», con la «presenza temporale di un uomo comune» che stava tra i suoi amici, i quali furono soltanto in seguito «portati a riconoscere in questo individuo l’idea divina, a riconoscerlo come il figlio di Dio»<sup>67</sup>.

Dunque, se uno dei tratti specifici del cristianesimo è il senso profondo secondo cui questa religione è stata capace di elaborare teoreticamente il rapporto tra finito e infinito, allora Hegel non intende prescindere dal considerare persino i tratti più individualizzanti, più organici, più naturali della *Menschwerdung*. È innanzitutto su questo Dio che si è fatto corpo,

---

66 R. BODEI, 2014, p. 178.

67 *V5* p. 78, *Rel III* p. 98.

dimensione naturale del vivere, che *deve* intervenire la morte intesa proprio nel senso del *Tod des Individuums aus sich selbst* emerso nella *Naturphilosophie*, quindi come morte di ciò che è naturale e immediato nell'uomo<sup>68</sup>. Qui la morte non ricade a sua volta nella dimensione della finitezza, ma è, proprio al contrario, ciò che è in grado di spezzarla. Nel manoscritto della *Religionsphilosophie* del 1821 leggiamo infatti che «la morte in generale è tanto la finitizzazione suprema, quanto il togliimento della finitezza naturale, dell'esistenza immediata, il togliimento dell'alienazione, la dissoluzione del limite – il momento dello spirito in cui questo si coglie in sé, si sottrae al naturale, l'astrazione infinita della volontà immediata e della coscienza immediata»<sup>69</sup>. Si tratta, in fondo, di quel significato della morte di Dio che Hegel aveva elaborato a partire, almeno, dalle lezioni jenesi sullo spirito del 1805/1806 e che poi aveva trovato piena sistematizzazione attraverso il concetto di *negazione della negazione* nella *Phänomenologie*. Infatti, in tutti i testi jenesi in cui era affrontato il tema della religione, la morte di Cristo acquisiva rilievo non tanto per il fatto di simbolizzare il necessario rapportarsi di Dio all'uomo, quanto innanzitutto perché aveva la funzione di rappresentare il togliimento del finito e la condizione di possibilità per la Pasqua della Resurrezione, quindi come imprescindibile mediazione per un trapasso a una forma di vita più completa ed elevata rispetto a quella in cui comunemente vivono gli esseri umani. In quel contesto, il primo significato da attribuire alla finitezza non era quello positivo di essere la destinataria della rivelazione divina, ma quello negativo di determinarsi come il contesto dell'immediatezza e della naturalità; di più, la finitezza era caratterizzata anche come il contesto del *male*, che, lungi dall'essere qualcosa di sostanziale, è definibile secondo Hegel semplicemente come ipostatizzazione del finito, come incapacità dello spirito di uscire dalla propria esistenza naturale<sup>70</sup>.

Il *primo significato* della morte di Cristo su cui insiste la *Religionsphilosophie* non è dunque quello dell'esaltazione della finitezza e della ragione umana, ma quello del togliimento

---

68 E qui Bodei non ha tutti i torti nel sottolineare che, probabilmente, al fondo di una tale concezione si trova anche l'esigenza di «considerare la natura come base pre-istorica e finalisticamente subordinata della storia umana»; quindi, di asservirla facendo «confluire nella suprema idealità del pensiero, come tolti, tutti i generi della natura che hanno invece esistenza in quanto giustapposti spazialmente; in tal modo il pensiero dell'uomo diventa veramente un microcosmo, un percorrere tutto l'universo senza uscire da sé, perché è l'universo, la materia, la natura che nel pensiero è tornata a sé, si è interiorizzata, “involuta”» (R. BODEI, 2014, pp. 173-174).

69 *V5* p. 61, *Rel III* p. 83.

70 «Il male altro non è se non l'andare in sé dell'esserci naturale dello spirito [das Böse nichts anderes ist als das Insichgehen des natürlichen Daseins des Geistes]» (*W9* p. 414, *Fen II* p. 274).

di quest'ultima nella sua dimensione di immediatezza. Certo, proprio come accade con la morte indagata nella *Naturphilosophie*, anche quella di Cristo «appare qui come una morte naturale»<sup>71</sup>, giacché il cristianesimo insiste pur sempre sulla morte di un organismo vivente, che allora ha, «da un lato, questo significato: con essa viene eliminato l'elemento umano e riemerge nuovamente la gloria divina – è un'eliminazione dell'elemento umano, del negativo»<sup>72</sup>, ma che, dall'altro, non è una morte che possa essere intesa naturalisticamente, poiché allude già oltre sé, a una dimensione ulteriore. Hegel è quindi ben consapevole che la morte di Cristo non possa essere recepita in senso naturalistico, come mero accadimento fortuito che, una volta per tutte, ponga fine alla vita altrettanto accidentale di un organismo vivente qualunque – sebbene a suo avviso, almeno in linea di principio, questa lettura colga alcune delle sfumature attraverso cui quella morte è descritta nei Vangeli.

A uno sguardo approfondito non può a questo punto sfuggire il parallelismo che viene a instaurarsi con la morte analizzata nella *Naturphilosophie*: anch'essa, ancorché presa in considerazione a partire dal contesto naturale della vita organica, non è infatti intesa da Hegel naturalisticamente, qui pur trattandosi, in modo inequivocabile, della morte naturale di un organismo animale. Sembra quindi che per il filosofo la morte alluda, in quanto tale, oltre il proprio significato intuitivo (quello di rappresentare la fine risolutiva, incontrovertibile e totale di un vivente) e dischiuda (religiosamente, cristianamente) una dimensione ulteriore dell'essere, desituata rispetto alla finitezza.

(b). Veniamo dunque al secondo significato che la morte di Cristo assume secondo la filosofia della religione di Hegel e che, per inciso, è il vero significato serbato in essa secondo il cristianesimo dottrinario: la morte di Cristo intesa come *salvezza dell'umanità*. Si tratta della nota tesi cristiana secondo cui Cristo «si è immolato per noi», è morto per la salvezza degli uomini e viene pertanto rappresentato «come vittima sacrificale, come l'atto della riparazione assoluta»<sup>73</sup>; qui la morte perde la sua connotazione corporea e naturalistica, per accedere alla dimensione etico-morale della remissione del peccato originale e della condizione di possibilità per la salvezza degli uomini. Come già accennato, Hegel si mostra alquanto reticente nei confronti di una tale prospettiva ed è ancora il manoscritto delle lezioni del 1821 a fornirci qualche considerazione al riguardo.

---

71 V5 p. 62, Rel III p. 84.

72 V5 p. 250, Rel III p. 254.

73 V5 p. 61, Rel III p. 83.

L'obiezione universale nei confronti di questa rappresentazione è che ogni singolo deve rispondere per sé, per le sue azioni, non può un altro espiare per lui, né lui può ottenere in questo modo l'assoluzione.<sup>74</sup>

Il punto è richiamato, anche se con differenti accenti, pure nel corso del 1824, dove l'atto di riavvicinamento tra Dio e mondo per mezzo della morte di Cristo è inteso da Hegel non in senso soteriologico, bensì nel senso logico di una *Versöhnung* dialettica di finito e infinito, in cui il rapporto di Dio all'essere-altro da sé è concepito speculativamente. Il corso del 1827, poi, è forse più generico sulla questione della morte di Dio, appena accennata, ma altrettanto perentorio nell'affermare che «la morte, il negativo, è l'elemento mediatore che fa sì che la maestà originaria sia posta come raggiunta», esprimendo con ciò «che l'elemento umano, finito, fragile, la debolezza, il negativo sono a loro volta un momento divino, che tutto ciò si trova in Dio stesso»<sup>75</sup>. Tuttavia, come di consueto, la situazione è più complessa di quanto appaia in prima battuta. Se infatti è assente dal discorso hegeliano qualunque rimando alla grazia di Dio e alla salvezza dell'uomo, cionondimeno Hegel introduce frequentemente i temi del *sacrificio*, della *rinuncia*, della *riparazione* in rapporto all'operato di Dio e alla morte di Cristo, e in questo senso si può asserire che nella *Religionsphilosophie* trova sostegno pure l'accezione ortodossa della morte di Dio. Ma dato che, come sappiamo, egli non accetta la formulazione del sacrificio di Dio offerta dal cristianesimo, come valutare le affermazioni di Hegel? Possono essere considerate alla stregua di una reinterpretazione di quella che la Chiesa e la teologia reputano essere la dottrina del sacrificio redentore di Cristo? Oppure egli, nell'utilizzare espressioni come "*Opfertod*" e "*absolute Genugtuung*", intende dire anche qualcosa d'altro? È proprio in questo frangente che può nuovamente tornare utile l'analisi della morte affrontata nella costellazione concettuale dell'organismo vivente, dal momento che la morte in quanto tale sembra appunto manifestare struttura e funzionalità omogenee (negare il finito e aprire un orizzonte a esso successivo), a prescindere che concerna la filosofia della natura o la filosofia dello spirito assoluto.

Allorché all'interno della natura si presentava per l'organismo vivente il momento della morte (come morte del corpo, quindi nel primo senso che si è visto essere operativo anche nella filosofia della religione), ciò accadeva perché veniva a crearsi un conflitto tra la

---

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> *V5* p. 249, *Rel III* p. 253.

pretesa affermazione dell'*individualità immediata* del singolo e l'*universalità dell'individuale* presupposta dalla *Gattung*, suo genere inaggrabile di appartenenza: il singolo intendeva conservare e riprodurre la propria individualità immediata, ma proprio in questi atti compiuti in modo simile da tutti gli esemplari del medesimo genere, esso finiva col vedere cancellati i suoi tratti specifici e con l'essere un membro tra gli altri della *Gattung*, di un'*universalità dell'individualità*, che equipara tra loro gli individui l'uno identico all'altro<sup>76</sup>. Nel conflitto tra l'individuo e il genere, chiaramente vince il genere e il singolo, con ciò, va incontro alla morte, la quale esplicita qui il suo significato di forza che toglie la finitezza, l'immediatezza. In tal modo, però, come si è visto si apre per la natura la possibilità di andare oltre se stessa, "trapassa nella sua verità" – per usare l'espressione hegeliana – e dà vita all'*universalità concreta dello spirito*, nel quale non sussistono né l'*individualità immediata dell'animale* né l'*universalità dell'individualità* cui si arrestava il genere. La morte funge perciò da momento veritativo, rivelativo e nella dimensione successiva che essa dischiude non si ritrovano i limiti di quella precedente.

Hegel ritiene che l'elemento concettuale della morte svolga nel cristianesimo una funzione analoga a quella che essa ha nella filosofia della natura, ossia quella di dischiudere la dimensione della spiritualità; ma degno di nota è il fatto che questo passaggio sfrutti anche nel cristianesimo la medesima procedura concettuale che già abbiamo visto essere in atto nella natura, e nella quale è implicato un conflitto insanabile tra le opposte forme dell'*individualità* e dell'*universalità*, il cui terreno di scontro è in questo caso la duplice costituzione di Cristo. Nella sua esistenza incarnata, Cristo è infatti innanzitutto ciò che *sembra*, ossia *individualità immediata*, esistenza sensibile, funzionalità corporea, accidentalità storica. Ma nel momento in cui quelli che Hegel chiama «gli amici», la comunità dei seguaci, riconosceranno in lui il Figlio di Dio, allora egli diverrà anche ciò che *rappresenta*, la ragione per cui Dio si è incarnato, ossia la salvezza del mondo. In questo senso, con il sacrificio di sé che è chiamato a compiere per la redenzione altrui, Cristo è assorbito nel proprio "genere" di appartenenza, l'umanità intesa come insieme degli individui da salvare, l'*universalità dell'individualità*. Prima della salvezza, infatti, la comunità umana è soltanto la collettività degli individui e non costituisce un universale concreto, ma soltanto soggettivo, nel quale è la comune individualità dei peccatori a ergersi a universalità. Nel conflitto tra l'individuo e un tale universale

---

76 Hegel aveva infatti chiarito che l'*universalità dell'organismo animale* è una «universalità soggettiva, che è in sé» (*W20* p. 352, *Enc* p. 344).

soggettivo, ancora una volta a prevalere è l'universale soggettivo: Cristo è infatti negato come individuo singolo, immediato – e deve pertanto abbandonare la propria costituzione finita attraverso la morte – proprio perché egli rappresenta la riparazione collettiva.

La morte di Cristo è, da un lato, ancora la morte di un uomo, di un amico, che è stato ucciso con violenza; ma intesa in senso spirituale, questa morte diviene essa stessa la salvezza, il punto centrale della conciliazione.<sup>77</sup>

La morte dell'individuo Gesù, quindi, dischiude una dimensione ulteriore che ricomprende in sé entrambi i momenti finiti dell'individualità immediata e dell'universalità dell'individuale: si tratta della comunità umana dello spirito, la *Gemeinde*, qualitativamente trasformata rispetto alla collettività degli individui che precede la venuta di Cristo. Prima della sua morte, infatti, gli individui condividevano soltanto il peccato, che in realtà costituiva un elemento di divisione, di assolutizzazione dell'immediatezza, di ostacolo all'istituzione di un'autentica dimensione umana di comunanza e di solidarietà; dopo la morte di Cristo gli individui della comunità umana condividono invece lo spirito, quindi il superamento della dimensione privata del peccato, l'appartenenza a un'umanità assolta dai vincoli stringenti della finitezza, la reale riconciliazione con Dio. Questa *Gemeinde* riconciliata dalla «morte riparatrice»<sup>78</sup>, costitutivamente differente rispetto alla comunità non ancora passata attraverso il sacrificio della morte di Cristo, dà luogo allora a un universale concreto: l'*umanità*, la comunanza dello spirito tra gli uomini. Così, a parere di Hegel, nel più alto contenuto speculativo del cristianesimo gli uomini apprendono di aderire in quanto tali alla comunità dell'umano, nella quale la loro reciproca *condivisione* dello spirito supera qualsivoglia *divisione*, contrasto, opposizione. In questo senso, la comunità è la *Versöhnung* realizzata, il superamento del dominio della *Entzweiung*.

Questa, che potrebbe apparire come una lettura di massima, troppo generalista rispetto alla connotazione hegeliana della *Gemeinde*, è invece forse la più adatta a rispecchiare quel contesto storico dell'*Ideengeschichte* entro cui prende corpo l'opera hegeliana. La riflessione illuministica su cosa sia l'umanità in effetti diviene parte integrante di tutta la riflessione culturale, dalla produzione letteraria all'elaborazione giuridica, dal tardo Settecento in poi – e

---

<sup>77</sup> *V5* p. 249, *Rel III* p. 253.

<sup>78</sup> «Dieser Tod ist also genugtuend für uns» (*V5* p. 62, *Rel III* p. 84).

si potrebbe aggiungere: fino a oggi, dal momento che una tale tradizione ha indiscutibilmente raggiunto il proprio apice nel corso degli ultimi decenni. L'illuminismo, con la sua attenzione moderna per tutto ciò che è umano e il suo intento polemico nei confronti della tradizione (teologica *in primis*), è la circostanza imprescindibile a cui è legata la formazione del giovane Hegel. Inoltre, non va tralasciata nemmeno la specificità del suo primo pensiero teologico, a cui il filosofo si era dedicato negli anni bernesi e francofortesi, contraddistinto com'era dal problema, in apparenza irrisolvibile, di reperire una forma di conciliazione (religiosa) per le scissioni della modernità (mondana). L'intreccio di religione e storia o, meglio, la necessità che la religione sia all'altezza del suo ruolo, quello di dare risposte ai problemi della storia a partire dalla superiore conoscenza del divino e dell'umano, costituisce l'originario e l'imprescindibile sottofondo del discorso di Hegel sulla religione, in cui quest'ultima è oggetto di un incessante richiamo al fine di armonizzare il reale. Ecco, entrambi questi dati – l'illuminismo della *Bildung* hegeliana e l'azione pratica della religione – costituiscono le coordinate fondamentali a partire dalle quali anche il cristianesimo dello Hegel maturo acquista senso e coerenza, e di conseguenza, quantomeno non è da escludere che la sua interpretazione dello spirito della *Gemeinde* ne tenga conto, da un lato intravedendo in esso già una risposta alla questione moderna della definizione dell'umanità, e dall'altro persistendo nel solco della tradizione religiosa che ricerca nel divino il correttivo ai deficit dell'umano.

A parere di Hegel, allora, le questioni della *Menschwerdung* e della morte di Cristo possono altresì essere considerate secondo la formula canonica del “sacrificio di Dio per la salvezza degli uomini”, che non va affatto rigettata in quanto tale, poiché in questa dinamica – che però, si badi, è storica – è contenuto il nocciolo logico-speculativo della religione cristiana. Il fatto è però che, proprio per la sua dimensione evenemenziale, la storia della salvezza resta una rappresentazione naturalistica, paradossalmente legata a un'immagine della relazione tra Dio e uomo antecedente al sacrificio di Dio (e dunque antecedente anche alla *Gemeinde*) che soltanto in una prospettiva ingenua e irrazionale, che si attiene alla lettera del testo biblico<sup>79</sup>, può rimpiazzare il senso autentico dell'incarnazione di Dio. In altri termini, per

---

79 Sin dalla sua giovinezza Hegel è consapevole che la dottrina riceve «anche la forma del positivo», per il quale «il contenuto ha valore, è fissato, è un ente, ha valore nella società reale. Tutto ciò che è razionale, ogni legge ha questa forma. Ma questa è soltanto la forma del positivo, il contenuto deve essere lo spirito. La Bibbia è questa forma del positivo; ma è proprio un suo versetto a dire: la lettera uccide, ma lo spirito vivifica». Tuttavia «appena la religione non si riduce a leggere e a ripetere versetti, appena comincia la cosiddetta spiegazione [...] l'uomo comincia a ragionare, a riflettere, a pensare, e allora [...] non è di nessun aiuto il dire che questi pensieri sono fondati sulla Bibbia» (V5 p. 187, *Rel* III pp. 198-199).

svolgere un discorso teologico-speculativo sulla religione a nulla vale discutere di peccato, di salvezza o di redenzione – immagini utili unicamente per illustrare i temi della religione all'intelletto sensibile – una volta che il sacrificio si è compiuto, poiché l'uomo si trova in uno stato già riconciliato con Dio: dopo il sacrificio di Cristo, insomma, l'unica rappresentazione adeguata per condurre un discorso sulla religione cristiana è quella della comunità dello spirito, dell'umanità elevata dalla riparazione.

La morte di Cristo, analizzata alla luce del concetto di morte nella *Naturphilosophie* e del conflitto tra *Individuum* e *Gattung*, si presenta sì come quel momento di passaggio che dischiude lo spirito, il luogo della «singolarità assoluta» che presuppone il coinvolgimento dell'umanità nella vicenda divina, ma a patto di aver simbolicamente superato ogni tratto di finitezza dell'umano stesso. Infatti, la finitezza – sia essa quella dell'individuo o quella della comunità – non è mai considerata da Hegel (né del resto dal cristianesimo) come l'orizzonte conclusivo con cui identificare la comunità dello spirito, che come si è visto, è semmai una dimensione che trascende anche l'universalità dell'individualità e che quindi non può essere identificata con la collettività intersoggettiva degli individui. La morte ha invece un ruolo centrale nella *Religionsphilosophie* perché, tramite essa, il filosofo intende innanzitutto sottolineare il momento fondamentale della negazione della finitezza (l'idealità del finito) che consente il passaggio a un momento successivo, a una *Erhebung* nella *Gemeinde*. Secondo Hegel, il più profondo messaggio speculativo del cristianesimo è che, per il tramite di Dio, gli uomini hanno acquisito per la prima volta nella storia umana il concetto dell'universale concreto, la coscienza di essere parte dell'umanità nella misura in cui essi sono in rapporto con Dio.

Questo complesso di elementi, che agli occhi di Hegel costituisce un vero e proprio atto di coerentizzazione del cristianesimo con se stesso, trova una sintesi efficace nell'immagine cristiana di Dio come un Dio d'amore. Ampiamente ripreso nelle *Vorlesungen*, questo tema originariamente francofortese acquisisce ora – come già sottolineato – tutt'altro rilievo speculativo poiché con esso è rappresentata la natura dialettica di un Dio costitutivamente rivolto all'altro da sé. In tal senso, la morte di Cristo nella duplice accezione indagata nelle pagine che precedono, come togliimento della finitezza e come apertura dello «spirituale» (nel quale tanto Dio quanto l'uomo si ritrovano qualitativamente trasformati dal vincolo reciproco che li lega), è un atto d'amore. Questa morte, sottolinea pertanto Hegel, è «intuizione dell'unità nel suo grado assoluto, la suprema intuizione dell'amore – poiché

l'amore consiste nel rinunciare alla propria personalità, alla proprietà». La morte di Cristo, la «rinuncia suprema nell'altro», è «intuizione di questo amore stesso – non per un altro, concernente un altro – bensì [è] divinità proprio in questa identità universale con l'esser-altro»<sup>80</sup>. Se poi è vero che spetta a «ognuno per se stesso» di «realizzare questo in-sé» ossia «questa inversione e questa rinuncia alla volontà, all'interesse naturale»<sup>81</sup>, in una prospettiva in cui la realizzazione dello spirito è rinviata all'umano, ciò può accadere proprio perché Dio, che resta il vero principio di questa vicenda, è un Dio d'amore.

Il fondamento della redenzione è quindi quella storia – sottrarsi al naturale – poiché essa è la cosa in sé e per sé; non è un caso arbitrario, un operare e un accadere particolare [...]. A dar prova di ciò è il vero, è l'intuizione che dà quella storia; non è la storia di un singolo, ma è Dio che la porta a compimento, cioè è l'intuizione che questa è la storia universale in sé e per sé.<sup>82</sup>

Questa «singolarità dell'idea divina, l'idea divina come un solo uomo», che «giunge a compimento solo nella realtà, in quanto essa ha dapprima di fronte a sé i molti singoli e questi li riporta all'unità dello spirito, alla comunità, e in essa è autocoscienza vera e universale»<sup>83</sup>, compie secondo Hegel «la totalità della storia»<sup>84</sup>. Infatti «ciò che questa vita di Cristo ci rappresenta – e precisamente per la coscienza empirica, universale, immediata – è dunque questo processo della natura dello spirito»<sup>85</sup>, questo reciproco e amorevole richiamarsi di Dio all'uomo e dell'uomo a Dio.

Come a dire che se Dio è amore, allora niente è più logico che il pensare che egli abbia rinunciato alla propria presenza percettibile, spesso, impositiva (questa, del resto, la differenza che secondo Hegel distingue il cristianesimo rispetto alla religione ebraica) per ritrovare sé nella dimensione “altra” della *comunità umana* (calcando così anche un altro fondamentale punto di distacco del cristianesimo dall'ebraismo: la comunità dei cristiani non è chiusa, previamente definita, ma coincide idealmente con l'umanità intera); comunità umana che, a propria volta, è chiamata in causa dall'amore di Dio nel compito universale di realizzare lo spirito.

---

80 *V5* p. 60, *Rel III* p. 82.

81 *V5* p. 63, *Rel III* p. 85.

82 *V5* p. 64, *Rel III* p. 85.

83 *V5* p. 69, *Rel III* p. 90.

84 *V5* p. 68, *Rel III* p. 89.

85 *Ibid.*

Va infine rilevato che questa concezione di Dio come un Dio d'amore, in certa misura, risolve anche quei punti critici del cristianesimo che il giovane Hegel aveva dichiarato essere le inguaribili patologie della religione in quanto tale. In particolare, il filosofo rilevava che il cristianesimo istituzionale era scivolato in una serie di autocontraddizioni che finivano con l'invalidare la credibilità delle sue dottrine, nonché la bontà delle sue assolute pretese di verità. Si ricorderà infatti che le critiche hegeliane si erano scagliate prevalentemente contro due nodi problematici: la mancanza di una dimensione pubblica e partecipata di condivisione della fede, nel cristianesimo relegata alla sfera privata/interiore del credente; e l'autoritarismo degli organi ecclesiastici, interessati a governare gli uomini fingendo di rappresentare Dio. Ancorché Hegel non intenda certo ritrattare tali accuse, resta il fatto che ora, nell'idea del divino in cui il ritmo dialettico è dato della *Liebe*, è riconosciuto alla religione cristiana di possedere gli strumenti concettuali per il superamento delle contraddizioni da essa stessa suscitate. Un Dio d'amore, infatti, presuppone in quanto tale il riferimento alla dimensione universale dell'umanità, lo spirito, capace perciò stesso di spezzare il privatismo religioso in cui il cristianesimo si è storicamente rifugiato; l'autoritarismo e l'eteronomia imposti dal clero, poi, sono parimenti superabili dall'interno, nel richiamo a quell'originario contenuto logico-razionale del cristianesimo, che è sottinteso nella *Liebe* – come «coscienza dell'identità del divino e dell'umano»<sup>86</sup> – e corrisposto da ciascun membro della *Gemeinde* nel suo essere «spirito pensante», dotato della facoltà di conoscere razionalmente che cosa Dio sia. Nel corso sulla religione del 1827, Hegel sottolinea l'imprescindibile ruolo della ragione nell'apprendimento del contenuto della religione:

Si deve sapere che ci si porta appresso uno spirito concreto, uno spirito pensante, riflettente, senziente, e si deve avere coscienza di questo spirito, che è attivo, che comprende questo contenuto. Il comprendere non è un accogliere passivo, bensì, nella misura in cui lo spirito comprende, questa è al contempo la sua attività.<sup>87</sup>

---

86 *V5* p. 60, *Rel III* p. 82.

87 *V5* p. 187, *Rel III* p. 199.

### 3. La dialettica dell'assoluto nelle Vorlesungen

La prima e più radicale conseguenza che il cristianesimo avrebbe dovuto trarre dal concetto di Dio come *Liebe*, da esso stesso elaborato, è quindi la costitutiva impossibilità che questo Dio indugi nella trascendenza. Il legame d'amore espresso da Dio è infatti un legame *attuale* con l'alterità, dal momento che nel concetto di *Liebe* sono secondo Hegel impliciti il sacrificio di sé e una perdita nel proprio altro: quindi, un'esteriorizzazione della trascendenza e una sua attualizzazione nel concreto. È proprio questa attualizzazione, questa effettività del legame, a consentire quella *Erhebung* da vita finita a vita infinita sulla quale Hegel aveva a lungo insistito, chiarendo sin dai tempi del *Systemfragment* che l'infinito non può essere pensato nei termini di un'essenza in sé – secondo la rappresentazione che ne dà l'intelletto –, pena la sua inconciliabilità con il finito, altrettanto univocamente determinato. Sin dal periodo jeneso, l'infinito era concepito infatti come il finito stesso divenuto cosciente della propria idealità, della propria natura costitutivamente relazionale.

Se l'infinito non è altro che l'*intero* che risulta dalle relazioni reciproche del finito, allora anche il legame d'amore è un movimento di *Erhebung* da finito e infinito, poiché in esso la finitezza di Dio (come Padre, come essenza trascendente) e la finitezza dell'uomo (come Figlio, come creatura, come essere naturale) si dissolvono vicendevolmente. Il luogo di questa reciproca mediazione di divino e umano, e della conseguente elevazione da finito a infinito, è riconosciuto da Hegel nella dimensione spirituale della *Gemeinde*, ossia nel terzo momento dell'idea divina o – per usare le parole della teologia cristiana – nella terza Persona, lo Spirito Santo. È qui che entrambi, Dio e uomo nella rispettiva finitezza, si elevano all'infinità e alla realtà (*Wirklichkeit*) del loro reciproco rapporto d'amore. Secondo Hegel infatti l'elevazione verso l'infinito deve avvenire per entrambi i membri della relazione, giacché soltanto così la *Gemeinde* potrà costituirsi come dimensione ulteriore, infinita, spirituale, senza essere schiacciata nuovamente sulla finitezza.

Dunque, *da una parte*, Dio deve rinunciare alla propria trascendenza e divenire umano. È evidente che qui ciascun concetto indica l'opposto di quel che potrebbe apparire in prima battuta (e anche l'opposto di quel che intendono le dottrine cristiane): la trascendenza di Dio rappresenta infatti la sua finitezza, mentre l'atto amorevole del divenire finito, del divenire l'altro da sé, lo eleva all'infinito. *Dall'altra parte*, l'uomo amato da Dio, al quale Dio si è rivelato, deve abbandonare la propria naturalità e la propria immediatezza (e quindi la

preclusione in cui consistono il male e il peccato) per conoscere Dio e realizzare nella dimensione etico-pratica questa legge del sacrificio di sé e dell'amore per l'altro, una legge razionale e non naturale, che, come traduzione mondana dell'agire divino medesimo, trascenda la mera forza fisica e l'autoconservazione: si tratta, quindi, di una *legge umana*. Scrive ad esempio Hegel nel manoscritto del 1821 che nello spirito «viene meno ogni immediatezza in cui l'uomo abbia valore, è solo nella mediazione assoluta [...] che egli è capace di avere un valore infinito»<sup>88</sup>. E prosegue, fornendo una lettura dai risvolti illuministici della dottrina cristiana dell'immortalità dell'anima:

L'anima, la soggettività singola ha una determinazione infinita, eterna – essere cittadino del regno di Dio. Questa è una determinazione e una vita che è sottratta al tempo e alla caducità, che è per sé, e dato che al contempo si contrappone a essa, questa destinazione eterna si determina come un futuro dell'immortalità; l'esigenza infinita di contemplare Dio, cioè di diventare coscienti, nello spirito, della sua verità come di una verità presente, è per la coscienza che intuisce sensibilmente, che rappresenta, non in questa presenza temporale. In questo valore infinito la soggettività ha rinunciato a ogni distinzione esterna, di potere, di forza, di ceto, persino di sesso, di ricchezza; davanti a Dio tutti gli uomini sono uguali – questo è nella coscienza, nell'elemento speculativo e negativo del dolore infinito dell'amore; e qui vi è la possibilità, la radice del diritto veramente universale, della realizzazione della libertà.<sup>89</sup>

La *Gemeinde* dunque prende forma a partire dalla rinuncia alla finitezza tanto da parte di Dio quanto da parte dell'uomo, ed è proprio questa sua duplice determinazione che rischia di confonderne il significato. Attingendo ancora alla trattazione della *vollendete Religion* secondo il manoscritto, vediamo che la disamina della *Gemeinde*, associata a quella del culto (*Kultus*), compare come terzo momento dopo l'approfondimento del concetto astratto (*abstrakter Begriff*) di religione assoluta – dedicato in larga parte alla discussione della prova ontologica dell'esistenza di Dio – e della rappresentazione concreta (*konkrete Vorstellung*) di questa religione – dedicato all'analisi dei differenti aspetti della cristologia. È a questo punto che Hegel dà una definizione della comunità come «spirito di Dio ovvero Dio come spirito presente, reale: Dio che abita nella sua comunità». Ma precisa anche che, da un lato, «lo

---

88 *V5* p. 73, *Rel III* p. 94.

89 *V5* p. 74, *Rel III* pp. 94-95.

spirito è il ritorno infinito in sé, soggettività infinita»<sup>90</sup> e dunque la comunità sembra costituire a propria volta un passaggio superato nell'autoriconoscimento dell'unica vera ed effettiva soggettività, quella di Dio; dall'altro, il sussistere della comunità spirituale e la realizzazione del regno di Dio sembrano non solo dipendere integralmente dalla dimensione storico-temporale legata a una comunicazione ecumenica dello spirito operata per il tramite degli uomini, ma sembrano *coincidere* proprio con quella dimensione immanente. Hegel evidenzia infatti che «lo spirito santo è stato effuso sui discepoli; a partire da quel momento essi sono una comunità [...] e sono andati gioiosamente nel mondo, per elevarlo alla comunità universale e per allargare il regno di Dio»<sup>91</sup>.

Come intendere dunque questa *Gemeinde* dal doppio volto, che si manifesta come esito della dialettica dell'assoluto e allo stesso tempo come dimensione storica della fede – tanto che il suo resoconto sembra oscillare perpetuamente tra due letture, che ne farebbero da un lato il momento sintetico grazie al quale l'assoluto riconosce se stesso (3.1) e dall'altro un fenomeno religioso la cui realizzazione è rimessa alla precarietà dell'agire umano (3.2), finendo così per restituire, in entrambi i casi, un concetto “finito” di *Gemeinde*, per Hegel inammissibile? Viceversa, concesso che questi aspetti possano essere tenuti insieme, non ne risulta un concetto di *Gemeinde* irrimediabilmente contraddittorio?

### 3.1 Esteriorizzazione, κένωσις, riconoscimento di Dio

Si è visto che la nozione hegeliana di spirito include costitutivamente una mediazione tra Dio e uomo, una piena partecipazione dell'umano al discorso (razionale) sul divino. Se infatti la religione cristiana, come religione assoluta, è la sola religione che abbia per contenuto o per oggetto se stessa<sup>92</sup>, allora ciò significa innanzitutto che *lo spirito è per lo spirito*, che «lo spirito universale e lo spirito singolo, come pure lo spirito infinito e quello finito, sono inscindibili» e che, appunto, «la loro identità assoluta è la religione»<sup>93</sup>. È del resto proprio tale caratterizzazione quella incaricata di contraddistinguere la *Religionsphilosophie* hegeliana dalla teologia così com'essa è comunemente intesa, poiché questa non coglie fino in

---

90 *V5* p. 76, *Rel III* pp. 96-97.

91 *V5* p. 77, *Rel III* p. 98.

92 «In questa religione la religione è a se stessa oggettiva, è l'oggetto, il contenuto; ciò di cui la religione è riempita, ciò che è oggettivo ad essa, è la sua stessa determinazione, e questa è che lo spirito è solo per lo spirito» (*V5* p. 100, *Rel III* p. 118).

93 *V5* p. 100, *Rel III* pp. 118-119.

fondo le radicali implicazione del concetto di *absolute Religion*: per la teologia, infatti, «ciò che conta è conoscere Dio come l'assoluto soltanto oggettuale, che resta completamente separato di contro alla coscienza soggettiva»<sup>94</sup>. Per converso, «oggetto dell'epoca odierna» è il fatto che ciò che conta sia «la religiosità, la devozione» in quanto tale, anche se questo implica che «non venga data importanza all'aspetto oggettivo». Il risultato è che nell'epoca moderna, di cui tanto il deismo illuminista quanto la *Gefühlstheologie* sono perfetti testimoni, «si può non sapere Dio come oggetto, si può non conoscerlo, ma è solo il lato soggettivo ciò che conta, ciò che è importante»<sup>95</sup>.

Questa estrema divergenza di letture è anch'essa testimonianza del principio secondo cui “lo spirito è per lo spirito”, ma in un'accezione dalla quale Hegel intende prendere le distanze. Il fatto che si dia interpretabilità dello spirituale, infatti, significa sì che lo spirito non è già se stesso in modo immediato, che esso deve quindi divenire un oggetto a sé<sup>96</sup> tramite un processo di mediazione tra infinito e finito, ma in modo tale che questa stessa mediazione è intesa in modo finito, poiché risente della costituzione storicamente situata dell'umano. Sicché, di volta in volta, la definizione ontologica del divino viene precariamente a dipendere dall'interpretazione che ne è data in uno specifico momento storico, nel contesto di un certo *Zeitgeist*. Tra gli esempi riportati da Hegel per illustrare questo fatto c'è quello dell'esegesi biblica; il contenuto del testo sacro del cristianesimo, pur presentandosi nella forma positiva della parola scritta, appare infatti sempre differente, poiché «la spiegazione della Bibbia mostra il contenuto della Bibbia rispettivamente nella forma di ciascuna epoca; la spiegazione di mille anni fa era del tutto diversa dall'attuale»<sup>97</sup>. Ciò accade perché «se il pensiero è un pensare contingente, si abbandona alle categorie di contenuto finito, alle categorie del [...] pensiero finito ed è incapace di afferrare il divino nel suo contenuto; a muoversi in tali categorie non è lo spirito divino, bensì lo spirito finito»<sup>98</sup>.

Secondo Hegel, (dis)conoscere l'infinito persistendo nel punto di vista manchevole e “positivo” del finito è proprio l'errore in cui è incessantemente caduta la teologia dottrinarica, e che con la *Religionsphilosophie* berlinese egli si propone invece di scansare rigorosamente.

---

94 *V5* p. 101, *Rel III* p. 119.

95 Tuttavia Hegel sottolinea decisamente che «questo punto di vista è il punto di vista dell'epoca, ma al contempo costituisce un progresso molto importante [...]; esso implica, infatti, che la coscienza della soggettività è stata riconosciuta come momento assoluto» (*ibid.*).

96 *V5* p. 99, *Rel III* p. 118.

97 *V5* p. 186, *Rel III* p. 197.

98 *V5* p. 188, *Rel III* pp. 199-200.

Quello del cristianesimo è infatti uno *spirito* per lo *spirito*, e in tal senso «la religione è lo spirito come coscienza della sua essenza»<sup>99</sup>, è una (delle forme di) mediazione conoscitiva tramite cui lo spirito non manifesta più momenti astratti di sé, ma manifesta se stesso. Questo apprendimento assoluto dell'assoluto, in cui lo spirito ha per oggetto se medesimo, nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* è articolato in una precisa dialettica di quelli che già abbiamo definito come i tre momenti dell'idea divina e che però sembrano assumere, a tratti, una configurazione più esplicitamente monologica, in cui – sottolinea Coda – ha luogo una «mediazione dell'unica soggettività con se stessa»<sup>100</sup>.

In tale direzione sembra infatti alludere la descrizione della storia divina nei termini di un circuito concettuale che passa per i momenti dell'esteriorizzazione (*Entäußerung*) di Dio e della κένωσις di Cristo, per andare a concludersi nel momento compositivo del riconoscimento (*Anerkennung*), secondo quanto emerge dalla lettura del manoscritto sulla filosofia della religione, così come dalle *Nachschriften* – i quaderni di appunti su cui si basa la ricostruzione dei corsi del 1824 e del 1827. Come sappiamo, tramite tali momenti Hegel intende delineare il processo dialettico dell'autodifferenziazione dell'assoluto – nel quale risuonano il platonico ἔν διαφέρων ἑαυτῷ e la dottrina cristiana del Dio Uno-Trino, ma anche l'eco concettuale, così decisiva già per lo Hegel francofortese, della *Vereinigungsphilosophie* e della poesia di Hölderlin<sup>101</sup>. L'autorivelarsi di Dio, presupposto del concetto di “*absolute Religion*”, implica un primo necessario momento di esteriorizzazione dell'idea astratta o in sé, la quale differenziandosi internamente diviene altro rispetto a se stessa – un'esteriorizzazione, poi, che corrisponde secondo Hegel all'atto della creazione e a quello della *Menschwerdung* con i quali Dio (Padre) abbandona la propria limitata trascendenza manifestandosi *ad* altro e *come* altro.

Se però l'assoluto è identità dell'identità e della non-identità, allora anche questo secondo momento di differenziazione (di non-identità, appunto) è insufficiente e deve essere superato; ciò è quanto accade con la morte di Cristo in croce, che, come abbiamo visto, nella *Religionsphilosophie* assume la funzione logica di negare la finitezza, la particolarità e la naturalità dell'uomo in cui Dio si è incarnato, nonché di strutturare la dimensione infinita dello spirito. In termini biblici, qui rispolverati da Hegel, una siffatta negazione è descrivibile

---

99 *V5* p. 189, *Rel III* p. 200.

100 P. CODA, 1987, p. 326.

101 Si veda ad esempio M. HILLER, 2008.

come una κένωσις, ossia come uno *svuotamento* dell'essere di Cristo, come una *rinuncia* tramite la quale vengono superate la consistenza ontologica e l'indipendenza, la parvenza di costituire un'esistenza per sé. L'espressione biblica κένωσις, com'è noto, appare con esplicito riferimento alla figura di Cristo nella *Lettera ai Filippesi*, dove, nel passaggio centrale del testo, Gesù Cristo è presentato come colui che «pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte in croce» (*Fil 2, 6-8*). Qui l'aderenza di Hegel al testo biblico sembra farsi più scrupolosa del solito, dal momento che egli resta piuttosto fedele al significato paolino dell'atto kenotico riguardante Cristo, che consiste appunto in uno svuotamento, in una rinuncia all'essere sé che si concretizza con la morte – anche se alcune letture, come quella di Cicero, tendono a divaricare senso hegeliano e senso biblico della κένωσις, riconducendo il primo alla forma di una *Entäußerung*<sup>102</sup>. È vero, d'altra parte, che l'interpretazione hegeliana può considerarsi più ristretta rispetto alla lettera paolina, dal momento che se in Hegel il momento kenotico è puntuale, fondamentalmente identificabile con *la morte di Cristo* e con l'aspetto *assoluto* e pieno di questa *Aufhebung* della finitezza e della naturalità, la κένωσις del Nuovo Testamento invece riguarda soprattutto *la vita di Cristo*, poiché il suo significato cruciale è riposto proprio nell'atto con cui il Figlio di Dio ha vestito

---

102 V. CICERO, 2015, pp. 278-279. *Entäußerung* e κένωσις rispondono senz'altro alla logica della negazione. La prima indica infatti la negazione di Dio come essenza in sé e la seconda la negazione di questa negazione, come toglimento della differenziazione e ritorno di Dio come Spirito, e in questo senso generale si potrebbe pensare che Hegel attribuisca un significato univoco valido per entrambe le espressioni. Va poi precisato che, nonostante della parola κένωσις si osservino rarissime occorrenze nei testi di Hegel, è proprio in questo senso che il filosofo discute la figura di Cristo – tanto che gli interpreti della filosofia della religione l'hanno ampiamente utilizzata per descrivere l'interpretazione hegeliana del cosiddetto “secondo momento” dell'idea di Dio (si veda ad esempio E. BRITO, 1979, p. 141), che dunque sembra essere coinvolto in un processo di negazione differente rispetto a quello che interessa Dio. Alla luce di ciò, si può dire che i termini *Entäußerung* e κένωσις, sicuramente simili, non possano comunque essere completamente sovrapponibili, come sostiene invece Cicero, secondo il quale «la kenosis che Hegel pensa secondo la tradizione luterana è da cima a fondo *Entäußerung*, alienazione, autodifferenziarsi/negarsi-per-divenire-altro-da-sé (e per ritornare infine entro sé)» (V. CICERO, 2015, p. 272). Concordano su questo punto, e utilizzano infatti l'espressione “*Entäußerung des Absoluten*” per descrivere esplicitamente anche la vicenda cristologica, i recenti J. SIMON (2010) e P. ROHRER (2013). Nelle *Vorlesungen* Hegel appare però molto determinato nel distinguere le differenti modalità della negazione, elaborate sin dal periodo jenese, in cui consiste il divenire dell'assoluto: quella di Dio è per l'appunto una negazione come esteriorizzazione, come fuoriuscita da sé per produrre l'altro, il mondo e l'umano; quella di Cristo è invece una morte, una κένωσις che nella rinuncia alla determinatezza del proprio specifico corpo naturale “guadagna” la salvezza dell'umanità, l'appartenenza di quest'ultima al *corpus* spirituale della comunità, all'*ecclesia* (in cui tra l'altro forte è il richiamo a Mc 8, 35: “Chi vuol salvare la propria vita la perderà, ma chi perderà la propria vita per causa mia e del Vangelo, la salverà”). Il punto di saldatura tra l'autonegazione di Dio e l'autonegazione di Cristo potrebbe essere trovato piuttosto nell'amore di Dio, di cui esse, in quanto forme della rinuncia di sé, costituiscono l'espressione.

la μορφή δούλου, la forma del servo, vivendo come πτωχός, mendicante, e abbandonando la μορφή θεοῦ, la forma di Dio della quale avrebbe potuto fregiarsi. Contesti semantici differenti dunque, in cui però Hegel recupera il medesimo senso biblico della κένωσις introducendo la costellazione concettuale dell'amore, del sacrificio e della rinuncia di sé all'interno della dialettica dell'assoluto.

Terzo momento di tale dialettica è quello della comunità spirituale, che Hegel non esita a descrivere in termini di un (auto)riconoscimento dello spirito, poiché nella *Gemeinde* «la singolarità dell'idea divina» è divenuta «autocoscienza vera e universale»<sup>103</sup>. Ciò che resta da capire è chi sia in effetti il soggetto di questa autocoscienza. Hegel tratteggia le tappe del percorso sin qui seguito, utili per rispondere a un tale quesito, nel corso del 1827:

Il primo elemento è l'idea nella sua semplice universalità per sé, che non è ancora progredita, che non si è ancora dischiusa fino alla “partizione originaria”, fino all'esser-altro – è il padre. Il secondo elemento è il particolare, l'idea nella manifestazione – il figlio. Il secondo elemento però è l'idea nell'esteriorità, cosicché la manifestazione esteriore si capovolge nel primo elemento, viene saputa come idea divina, come l'identità del divino e dell'umano. Il terzo elemento è poi questa coscienza, Dio in quanto spirito. Questo spirito, come esistente e realizzantesi, è la comunità.<sup>104</sup>

La *Gemeinde* è quindi il luogo reale, esistente nel mondo, in cui si dà autocoscienza dello spirito, poiché lo spirito santo effuso sull'umanità riparata e liberata dal peccato riconosce di essere il medesimo spirito che animava pure la «prima sostanza», quella di Dio, che è appunto «individualità concreta e soggettività – è lo spirito»<sup>105</sup>, anche se ancora inconsapevole. In tal senso, la comunità religiosa svolge per Hegel la fondamentale funzione etico-pratica (riconoscitiva) di rendere Dio consapevole di sé, e quindi – potremmo dire *ex post*, dal punto di vista del risultato – di rendere lo spirito effettivamente spirito, il quale diviene *consapevole* di essere tale solo nel sapere di Dio *rivelato* ai membri della comunità: cioè nel sapere l'unione di divino e umano. Il percorso che conduce a questo *sapersi*, sebbene attraversi i momenti della differenza e dell'alterità, sembra essere prodotto, ancora a parere di Cicero, soltanto dall'«agente primo dello scindere», ossia «pur sempre dall'idea di Dio, da cui

---

103 *V5* p. 69, *Rel III* p. 90.

104 *V5* p. 254, *Rel III* p. 259.

105 *W20* p. 552, *Enc* p. 547.

dipende che ogni essere risulti grazie a una conversione del negativo in positivo, cioè grazie al negativo del negativo»<sup>106</sup>. Coda, da parte sua, è ancor più radicale del sostenere la tesi di uno spirito pensato da Hegel come invalicabilmente monologico, lettura che in ultima analisi troverebbe il proprio fondamento nel tentativo eterodosso di Hegel di affermare «il terzo come processo (spirito) in cui si risolvono i due» (Padre e Figlio), finendo così per determinare una «risoluzione della trinitarietà nel monismo»<sup>107</sup>. Hegel stesso, del resto, nei tanto discussi paragrafi conclusivi dell'*Enciclopedia* afferma che lo spirito non consiste in altro che in un «infinito ritorno e conciliazione del mondo alienato [der entäußerten Welt] con l'essenza eterna, come il tornare di questa dall'apparizione [Erscheinung] nell'unità della sua pienezza»<sup>108</sup>, lasciando così ampi margini interpretativi a coloro che intravedono, in tale unità, una riconciliazione dell'eterna idea di Dio con se stessa. Questa spiegazione della dialettica dell'assoluto nei termini monologici di un processo di autoriconoscimento apparirebbe poi pressoché incontestabile analizzando specificamente il §571 dell'*Enciclopedia*. Qui, infatti, Hegel chiarisce che i tre sillogismi discussi al paragrafo precedente – i momenti dell'universalità (essenza astratta), della particolarità (incarnazione) e dell'individualità (comunità) – «costituiscono l'unico sillogismo della mediazione dello spirito con se stesso» e «sono la rivelazione del medesimo spirito, che esplica la sua vita nel circolo delle figure concrete del pensiero rappresentativo. Dal loro dividersi [aus ihrem Auseinandertreten] e dal loro seguirsi temporale ed esterno [zeitlichen und äußerlichen Aufeinanderfolgen], lo spiegamento della mediazione si raccoglie nel suo risultato, – nel congiungimento dello spirito con se stesso [dem Zusammenschließen des Geistes mit sich selbst]»<sup>109</sup>.

Come va intesa quindi la *Gemeinde*? È uno sviluppo necessario dell'idea di Dio utile soltanto a completarla speculativamente con il momento logico dell'alterità o è piuttosto il «radicale togliamento» di Dio e di Cristo «a favore della comunità del *Geist*»<sup>110</sup>, in un processo crescente e quanto mai moderno di immanentizzazione e di antropologizzazione della religione<sup>111</sup>? In effetti stabilire qual è la natura della *Gemeinde* e di Dio come Spirito significa

106 V. CICERO, 2015, p. 271.

107 P. CODA, 1987, p. 333.

108 *W20* p. 551, *Enc* p. 547.

109 *W20* p. 553, *Enc* p. 549.

110 P. CODA, 1987, p. 323.

111 «Ecco qui come la pneumatologia hegeliana si risolve radicalmente nell'ecclesiologia, o – se vogliamo – come, proprio per mezzo di questa risoluzione, la teologia hegeliana si rovesci radicalmente in antropologia: la comunità dello spirito, infatti, è la divinità reale e presente nell'umanità storica» (*ivi*, p. 329).

*tout court* stabilire anche la natura della *Religionsphilosophie* di Hegel. Quest'ultima avanza infatti la propria pretesa di verità come alternativa e risoluzione al problema di pensare e di vivere una religione moderna, ovvero il problema formalmente irrimediabile di conciliare i differenti (e per molti versi opposti) dispositivi teorico-pratici della *fides* e della *ratio*, con l'obiettivo di mettere a punto un'ontoteologia a misura di modernità. Il successo di questo ambizioso progetto dipende ampiamente anche dalla definizione ultima della *Gemeinde*, la quale, come epilogo della dialettica dell'assoluto, ne custodisce in certo modo pure il senso.

Sicché, tenendo conto di una siffatta premessa, l'insistenza che il filosofo mette nel richiamo continuo dell'espressione "idea di Dio", anche nell'articolazione dei momenti successivi al primo (quello dell'essenza astratta), non indica a mio avviso una celebrazione del primo momento dell'idea come unico e vero soggetto dell'intera dialettica. Con essa, Hegel intende piuttosto mettere sul tavolo la portata della sua posizione teologico-filosofica: l'"idea di Dio" qui non è il (vero e unico) *soggetto* di cui viene esposta l'azione, ma un *oggetto* che la *Religionsphilosophie* si prefigge di (tornare a) conoscere – nella misura in cui questa intenda rifondare la teologia naturale, restituendo respiro filosofico, nonché rigore scientifico, a una questione che, dopo Kant, aveva conosciuto la sua massima decadenza.

Anche senza considerare che l'interpretazione "monologica" fa venir meno il senso stesso della *Religionsphilosophie* hegeliana (quello cioè della definizione di una via razionale, e perciò *umana*, indirizzata alla conoscenza di Dio), sarebbe innanzitutto l'individuazione di un tale soggetto assoluto e monologico a restare problematica per tale posizione. Questo soggetto infatti non può essere Dio, poiché secondo Hegel non esiste alcun momento in cui Egli torni in se stesso a seguito della propria esteriorizzazione; il senso del suo amore per l'uomo, per l'altro da sé, è precisamente quello di perdersi nell'alterità al fine di costituire, nel legame con essa, una forma di vita più elevata (infinita), che individualmente non avrebbe potuto raggiungere. D'altra parte, il soggetto di una tale dialettica monologica non potrebbe per ovvie ragioni essere l'uomo, pena un rovesciamento della posizione "monologica" in quella "immanentista". L'interpretazione "monologica" della dialettica dell'assoluto deve perciò presupporre necessariamente la trascendenza dell'unico soggetto cui sostiene che la dialettica stessa si riduca; per Hegel, tuttavia, un tale soggetto trascendente semplicemente non può esistere come soggetto assoluto (come *assoluta autocoscienza*). Il vero soggetto assoluto è invece soltanto lo spirito, che è certo un momento unificante, identitario, ma soltanto nella misura in cui è *identità dell'identità e della non-identità*, cioè una sintesi che

può aver luogo esclusivamente come incontro di Dio e uomo, di differenti, e dunque proprio secondo la delineazione di una *dialettica* di tipo *dialogico*.

Quindi, in quello che sembrava configurarsi come un vero e proprio dilemma ermeneutico, il primo corno rappresenta un'ipotesi a mio avviso implausibile per l'indagine sulla *Religionsphilosophie* hegeliana. Ben più consistente si rivela invece l'altra ipotesi interpretativa, che decifra il concetto di *Gemeinde* nei termini di una immanentizzazione del divino. Possiamo infatti asserire che per Hegel la *Gemeinde* è inequivocabilmente un soggetto mondano e storico-temporale, il quale senz'altro sorge e si sostanzia a partire dal momento topico della *Menschwerdung Gottes*.

Non mi sembra tuttavia che tale *Verweltlichung* possa essere intesa semplicisticamente come un'operazione di riconduzione "del divino all'umano" (al modo di Coda, insomma), quasi che il progetto teoretico-religioso del filosofo di Stoccarda fosse quello di proporre una sistematica antropologizzazione dei contenuti del cristianesimo. L'impresa di Hegel è più complessa: egli intende sì tradurre la trascendenza nell'immanenza, senza però che Dio sia con ciò esaurito nell'umano. La sfida hegeliana è infatti quella di pensare e conoscere un Dio che con la rivelazione di sé ha dimostrato di non essere identificabile con la trascendenza, bensì di essere originariamente nel mondo, già in relazione con il suo altro, con l'umano; un Dio, quindi, che lungi dal trovare nel mondo il proprio luogo di dissoluzione ultima, proprio al contrario scopre in esso una dimensione di definitiva e autentica realizzazione.

L'interpretazione "immanentista", nella sua versione *massimalista* (totale dissoluzione del divino nell'umano, antropologizzazione), sembra invece considerare Dio e mondo (o Dio e uomo) dal punto di vista del *Verstand*, ossia alla stregua di due opposti che incessantemente esigano di affermare se stessi per mezzo della negazione dell'altro, finendo così proprio per ricadere l'uno nell'altro. La logica dell'intelletto è, come sappiamo, quella dello *übergehen*, del tramontare in altro, che però si rivela essere una «forma apparente dello stabilire relazioni concettuali»<sup>112</sup>, contro cui già la *Differenzschrift* aveva chiaramente preso posizione. Quello delle opposizioni è infatti «un rapporto di configurazioni inadeguate, che nel loro irrequieto passare non riescono a esprimere altra verità che quella del loro togliersi: stabilire relazioni consiste qui unicamente nello stare accanto, in una mera successione paratattica di determinazioni»<sup>113</sup>. Ma Hegel ovviamente non intende il rapporto tra Dio e mondo (o tra Dio e

---

112 A. BELLAN, 2002, p. 78.

113 *Ibid.*

uomo) come un rapporto tra termini opposti. L'ipseità di Dio e del mondo/dell'uomo, così come la loro reciproca differenza, sono pensati secondo gli esiti della logica di Jena, dunque tenendo conto di un concetto speculativo di identità, secondo il quale ciò che è detto *identico a se stesso*, per essere davvero tale, deve già essere differente, anche altro da sé. La sfera del mondano, perciò, non è l'opposto del divino, ma quel luogo della piena *realizzazione di Dio* in quanto realizzazione dell'umano (come *Gemeinde*, culto, che è conoscenza di Dio), e al contempo anche quel luogo di autentica *realizzazione dell'umano* – ma meglio qui sarebbe dire dell'*umanità* – in quanto realizzazione di Dio (come normatività della *Liebe* divina che diviene ἡθός umano). Entrambi questi lati, realizzazione di Dio e realizzazione dell'uomo, vanno tenuti fermi per comprendere il senso (duplice, appunto) della nozione hegeliana di *Gemeinde*. Non è insomma soltanto Dio a perdere qualcosa di sé (la trascendenza assoluta) nel rapporto con l'uomo; è piuttosto anche l'uomo che per entrare in relazione con il Dio della *Offenbarung* non può restare identico a se stesso, poiché è chiamato ad abbandonare la propria naturalità, la propria immediatezza, e ad elevarsi alla vita infinita. Così come Dio, pure l'uomo è integralmente trasformato dalla relazione con l'alterità, dalla *Menschwerdung*: egli diviene un uomo che *sa* di appartenere all'*umanità*, che sa cioè che ciascun essere umano ha valore in quanto tale e che è di conseguenza chiamato a realizzare concretamente, a *riconoscere oggettivamente* siffatto valore intrinseco<sup>114</sup>.

Ebbene, se il secondo corno del nostro dilemma sembra infine aver ragione di suffragare un'ipotesi di lettura "immanentista" della dialettica dell'assoluto, poiché in effetti il luogo dell'incontro Dio/uomo è esclusivamente mondano, immanente, presenziale, va anche precisato che questa immanentizzazione non è da intendersi *tout court* come una traduzione di Dio nell'umano in quanto tale, perché quell'incontro dà avvio a una *Erhebung des Menschen vom endlichen Leben zum unendlichen Leben* in cui l'umano, nel quale Dio si tradurrebbe, non è più solo se stesso (e altro da Dio) ma diviene anche altro da se stesso, diviene cioè la propria "parte" divina (identico a Dio, quindi). In questa rete di rimandi incessanti, e imprescindibili, tra identità e alterità, ciò che ci sta dicendo Hegel è che nella religione cristiana – ossia in quel processo storico che si avvia con la *Menschwerdung* e che procede con la *Gemeinde* – Dio si traduce *al contempo* nell'uomo e in se stesso. Divenendo altro da sé (uomo) diviene anche sé; e questo sé è daccapo legato all'alterità, può apparire soltanto come

---

114 Ciò avviene chiaramente nella sfera del diritto, del cui rapporto con la religione diremo qualcosa già nel prossimo paragrafo (3.2) e a cui sarà dedicato per intero il IV capitolo di questo lavoro.

altro (come mondo degli uomini, come mondo del diritto).

L'ipotesi che abbiamo chiamato "immanentista" ha quindi il merito indiscusso di mettere in evidenza l'insopprimibile dimensione di concretezza su cui Hegel colloca la dialettica dell'assoluto, anche se il "coinvolgimento" dell'umano nel processo conoscitivo dello spirito e, in ultima analisi, la stessa dimensione comunitaria del religioso, non vanno a costituire parte di un progetto di antropologizzazione della religione, ma, secondo il filosofo, rappresentano nient'altro che il nocciolo veritativo di un cristianesimo coerentizzato con se stesso. Inoltre, non va dimenticato che il discorso religioso di Hegel è del tutto decentrato rispetto all'ordinario anche in relazione alla coppia concettuale *finito/infinito*. Se infatti solitamente Dio è identificato con l'infinito e l'uomo con il finito, con la conseguenza che una riconduzione del primo al secondo viene a buona ragione considerata nei termini di una mossa teorica a favore di una secolarizzazione/antropologizzazione della religione, per Hegel finito e infinito sono entrambi parimenti costitutivi tanto dell'umano quanto del divino: così come c'è un modo finito dell'essere di Dio, l'astrazione dell'essere-in-sé, c'è anche un modo infinito dell'essere dell'uomo, ossia il sapersi parte dell'umanità, nella quale ciascuno ha valore assoluto proprio in quanto membro dell'umanità medesima. È a questo *essere infinito dell'uomo* che si appella la *Religionsphilosophie* nel determinare la *Gemeinde* come quel terzo momento in cui l'idea di Dio trova compimento, realizzazione piena. Nota Hegel nel corso del 1824:

[La comunità] è il passaggio dall'esterno, dalla manifestazione, nell'interno. Ciò che conta è la soggettività, la certezza del soggetto circa l'essenzialità infinita, non-sensibile del soggetto in-se-stesso, che si sa infinito, eterno, immortale. L'ulteriore elemento è che questo soggetto viene riempito con la verità, che questa verità è nell'autocoscienza come autocoscienza, e che non è una verità esteriore, ma la verità in-sé essente del pensiero, la rappresentazione dell'interiorità in generale.<sup>115</sup>

Secondo Hegel, la più grande conquista del cristianesimo, in seguito ereditata dalla modernità, è allora quella di aver avviato la riflessione su questo "essere infinito" dell'umano, che ovviamente non va confuso con una divinizzazione dell'umano "così com'è", e che consiste invece in un faticoso e precario – ma nondimeno percorribile – cammino di

---

115 *V5* pp. 153-154, *Rel III* pp. 167-168.

elevazione della vita finita alla vita infinita, la cui normatività è riposta nella legge dell'amore, nella conquista di una dimensione che trascende immediatezza e naturalità.

L'eticità, l'amore, è appunto questo rinunciare alla propria particolarità, alla personalità particolare, allargandola all'universalità – e lo stesso vale per l'amicizia. Nell'amicizia, nell'amore io rinuncio alla mia personalità astratta e in questo modo la riconquisto come personalità concreta. Il tratto vero della personalità è appunto questo: conquistarla attraverso l'immergersi, l'essere immerso nell'altro.<sup>116</sup>

Dunque la *Gemeinde* chiude il cerchio del divenire dello spirito assoluto e realizza perfettamente la *Versöhnung* tra l'essere e il sapersi di quest'ultimo? Qui la risposta di Hegel è duplice. Egli riporta infatti quella connotazione doppia, che già avevamo notato essere tipica della *Gemeinde* – sintesi logica e contesto concreto –, a una differenza tra piano normativo e piano descrittivo dell'analisi del cristianesimo. Se infatti dal punto di vista del *dover essere* la risposta a un tale quesito sarebbe inequivocabilmente affermativa, non si può invece esibire la medesima sicurezza per quel che riguarda l'*essere* della comunità religiosa. In altri termini, Hegel ritiene che la religione cristiana abbia effettivamente escogitato una forma esatta e genuina di riconciliazione tra Dio e mondo proprio con la dimensione comunitaria dello spirito, ma che abbia realizzato soltanto parzialmente questa idea. Torna così a imporsi il piglio critico che aveva contraddistinto le analisi storico-religiose del giovane Hegel, il quale del cristianesimo aveva rilevato soprattutto il contrasto netto tra gli ottimi intenti teorici volti ad armonizzare una realtà sociale frantumata, da un lato, e la tendenza pratica a promuovere istituzioni repressive e illiberali, potenziando così quel contesto di *Entzweiung* generale, dall'altro lato. Certo, ora i toni della critica sono decisamente più concilianti nei confronti di una religione di cui è riconosciuto il volto progressista, liberale, emancipativo e moderno, in special modo se confrontata con altri culti determinati; ma nelle *Lezioni* tornano pure taluni classici appunti hegeliani che addebitano al cristianesimo (con il quale solitamente si intende: cattolicesimo) un irriducibile nocciolo di positività (si veda la critica dei sacramenti e della fede nei miracoli), un intreccio di ragione e non-ragione, di spirito e natura. Quel che in ultima analisi ne risulta appare come la descrizione di un contesto teorico-pratico fondamentalmente attraversato dalla contraddizione.

---

116 V5 p. 211, *Rel III* pp. 220-221.

### 3.2 La comunità umana dello spirito

Nella disamina della *vollendete Religion*, affrontata da Hegel nelle *Vorlesungen*, è dedicato ampio spazio a quella che potrebbe essere definita come una *genealogia* della *Gemeinde*. Il filosofo infatti si occupa del tema del presentarsi e dell'effondersi di Dio nella sua comunità religiosa innanzitutto provando a delineare i tratti della formazione e dello sviluppo di quest'ultima secondo una struttura tripartita, osservabile non solo nel manoscritto ma anche nei corsi del 1824 e del 1827<sup>117</sup>. Le tre sezioni analitiche della *Gemeinde* sono per il corso del 1821: α) Nascita della comunità (*Entstehung der Gemeinde*), β) Essere della comunità, culto (*Sein der Gemeinde, Kultus*), γ) Tramontare della comunità (*Vergehen der Gemeinde*); per il corso del 1824: α) La nascita della comunità, β) Il sussistere della comunità (*Das Bestehen der Gemeinde*), γ) La realizzazione della fede (*Die Realisierung des Glaubens*); ed infine la suddivisione del corso del 1827 corrisponde a quella del '24, con la sola eccezione del punto γ) La realizzazione dell'elemento spirituale della comunità (*Die Realisierung des Geistigen der Gemeinde*).

Da questo rapido schizzo si vede che, nell'arco del decennio in cui Hegel tiene le sue lezioni sulla filosofia della religione all'Università di Berlino, i primi due punti dell'analisi permangono pressoché immutati, almeno nella loro definizione generale. È la questione relativa al “destino” della *Gemeinde*, che evidentemente identifica un nodo problematico, a subire invece un vero e proprio rovesciamento: dal giudizio pessimista del 1821 che, scetticamente, ne pronostica il dissolvimento, a quello rilevabile già dal corso del 1824 che all'opposto descrive uno scenario ottimistico, nel quale le istanze della religione sono addirittura realizzate nel mondo. Proviamo allora a ripercorrere questa ricostruzione hegeliana della *costituzione storico-fenomenica* della *Gemeinde* – tenendo ad ogni modo presente che nello spirito assoluto ogni descrizione è imprescindibilmente ancorata a una dimostrazione<sup>118</sup>, e che pertanto anche «la presentazione della religione incontra necessariamente, secondo Hegel, il problema della sua verità»<sup>119</sup>.

---

117 Meno certe sono invece le notizie circa il corso del 1831, di cui l'edizione curata da Jaeschke pubblica solo gli estratti dal quaderno degli appunti redatto da David Friedrich Strauss, alcuni frammenti di filosofia della religione di carattere generale ed infine pochi altri frammenti tratti dagli appunti degli uditori di quell'anno, e già pubblicati nel 1838 da Michelet.

118 «Dimostrare e descrivere sono le due grandi prospettive che, insieme, guidano Hegel sia nel concetto di religione che nell'intera *Religionsphilosophie*» (M. PAGANO, 1992, p. 34).

119 *Ibid.*

La formazione della *Gemeinde* prende le mosse dalla «estrema esteriorità della manifestazione»<sup>120</sup>, dalla predicazione del Gesù storico finalizzata a promuovere un incontro tra gli uomini e Dio: svelando da un lato l'insegnamento di Dio agli uomini e, dall'altro, accompagnando questi ultimi nella comprensione razionale del Dio che si è loro rivelato. Ma, proprio dall'incontro con Dio mediato da Cristo, l'uomo esce trasformato. Se infatti «l'idea eterna», apparendo nel mondo, entra «nell'elemento dell'alienazione, nella rappresentazione di tipo sensibilmente esteriore, immediato» – dunque, in una parola, è «per noi»<sup>121</sup> – perciò stesso rivela all'uomo l'esistenza della sua interiorità, di un “luogo” dell'umano omogeneo a Dio, sicché nel conoscere Dio l'uomo conosce anche se stesso e apprende di essere *(auto)coscienza soggettiva*.

L'oggetto che esiste in lui stesso come il concetto è la soggettività spirituale, l'uomo; egli, in quanto pensante, è in lui stesso il significato, che non cade al di fuori di esso; egli interpreta tutto, sa tutto, non è simbolo; la sua coscienza, questo suo elemento specifico, è essenzialmente la storia stessa, e la storia dello spirituale non sta in un'esistenza che non è adeguata all'idea. È quindi necessario per l'uomo che, nella comunità, il pensiero, l'idea diventi oggettiva. Ma l'idea è anzitutto presente nel singolo come intuizione sensibile. Questa dev'essere eliminata, dev'essere messo in evidenza il significato, l'essenza eterna, vera. Questa è la fede della comunità nascente.<sup>122</sup>

Il contenuto dell'idea divina si presenta dunque innanzitutto come contenuto sensibile, rappresentato, per la coscienza sensibile, immediata; ma questo stesso presentarsi alla coscienza della verità eleva la coscienza sino al «punto di vista della considerazione della verità», considerazione che «presuppone in effetti la comunità»<sup>123</sup>. La nascita della comunità è allora «produzione del contenuto per la comunità, per l'autocoscienza soggettiva», ossia produzione di un contenuto determinato («la dottrina») per una forma altrettanto specifica di sapere religioso (la fede)<sup>124</sup>. Dunque, rispetto a quanto avveniva per la trattazione del concetto di Dio (dove l'idea era considerata nell'elemento del pensiero) e della sua rappresentazione

---

120 *V5* p. 78, *Rel III* p. 98.

121 *V5* p. 155, *Rel III* pp. 168-169.

122 *V5* p. 156, *Rel III* p. 170.

123 *V5* p. 155, *Rel III* p. 169.

124 Il terzo momento della manifestazione di Dio «è il sapere o la fede, in quanto la fede è anche sapere, solo in una forma peculiare» (*V5* p. 154, *Rel III* p. 168).

(la manifestazione dell'idea a partire dal pensiero), «nella comunità ci si muove anzitutto nella direzione opposta; si inizia dalla manifestazione sensibile; il prosieguo è l'invenzione, l'emergere della dottrina di questo contenuto. [...] La nascita della comunità è la produzione della dottrina. La comunità è anzitutto autocoscienza immediata, e la verità giunge ad essa in questa guisa sensibile, e si eleva solo per essere comunità, per giungere da questa guisa sensibile alla verità eterna»<sup>125</sup>.

Sottolineare che l'elemento caratterizzante della comunità sia il *sapere*, la conoscenza di Dio (e perciò anche la conoscenza della sua unione con l'umano), e che un tale sapere consista nella fede, non pare certo particolarmente inaspettato; più interessante è invece la determinazione doppia che Hegel attribuisce alla fede stessa. Da un lato, questa segna l'atto di nascita della comunità («la comunità comincia quindi dalla fede»<sup>126</sup>) e ha per proprio oggetto i contenuti sensibili della vita di un singolo uomo (Gesù); inizialmente, infatti, la comunità religiosa si associa attorno alla credenza in «una storia temporale: ciò che essa considera vero è un comune accadimento esteriore»<sup>127</sup>. Dall'altro lato, però, «la fede viene prodotta come spirito, è al contempo il risultato»<sup>128</sup> dell'apertura della dimensione della comunità e, in questo senso, essa «è la trasformazione della manifestazione sensibile in qualcosa di spirituale e nella cognizione dello spirituale»<sup>129</sup>. Stando alla ricostruzione del corso del 1824 una tale doppiezza, caratteristica della fede e perciò stesso anche della *Gemeinde*, va a costituire un vero e proprio legame dialettico tra lo spirito e il “sensibile”, che in ultima analisi può essere inteso nei termini di un legame dialettico tra *spirito* e *natura* che si trova al fondo dello stesso concetto di religione.

Ciò che deve avere verità per lo spirito in quanto spirito, ciò che lo spirito deve credere, non dev'essere una fede sensibile; ciò che è vero per lo spirito è qualcosa per cui appunto il fenomeno sensibile viene sminuito. Nella misura in cui lo spirito inizia dal sensibile e arriva a questa sua dignità, il suo rapporto col sensibile è al contempo per lui un rapporto negativo, anche se è il suo punto di partenza.<sup>130</sup>

---

125 *V5* pp. 155-156, *Rel III* p. 169.

126 *V5* p. 157, *Rel III* p. 170.

127 *V5* p. 157, *Rel III* p. 171.

128 *Ibid.*

129 *V5* p. 157, *Rel III* p. 170.

130 *V5* pp. 158-159, *Rel III* p. 172.

Oltre a fornirci una preziosa delucidazione sulla struttura della fede nella *Gemeinde*, qui Hegel sta anche recuperando le fila di un discorso più ampio, che attraversa interamente la *Religionsphilosophie* nella misura in cui questa intenda proporsi anche come un'esposizione speculativa della storia delle religioni. Egli sta infatti affermando, seppur in modo implicito, che la relazione dialettica di natura e spirito, che riemerge come un nodo irrisolto al fondo di tutte le religioni determinate, non sembra trovare una pacificazione *conclusiva* nemmeno nella religione che da esse dovrebbe invece distinguersi in via definitiva, cioè la religione assoluta. Infatti «nella religione determinata Dio è concepito come unità immediata di naturale e spirituale, e corrispondentemente viene inteso l'essere del soggetto umano: la sua libertà è intrisa di naturalità e la sua autocoscienza non ha ancora compiuto quel movimento di negazione della naturalità che solo può condurlo al vero e più profondo rapporto con Dio»<sup>131</sup>. Secondo Hegel, poi, nel corso della storia delle religioni questa conciliazione tanto immediata quanto deficitaria si fa sempre più precaria, sino a pervenire con la religione cristiana – la quale per l'appunto «comincia dalla scissione assoluta»<sup>132</sup> – a un totale capovolgimento del paradigma religioso delle “origini”: lo spirito si afferma nel superamento (inteso chiaramente nel senso della *Aufhebung*) della natura.

Il cristianesimo si definisce allora da un lato come una rottura dell'identità immediata di spirito e natura, e anzi, per esso lo spirito diviene pensabile soltanto come togliimento dell'immediatezza naturale; dall'altro lato il cristianesimo è però anche l'esito ultimo di una “storia dello spirito” che prende le mosse proprio dalla natura, cioè dalla prima forma storicamente assunta dal divino, e – come di consueto accade nel rapporto dialettico tra i concetti hegeliani di “spirito” e “natura” – finisce quindi per conservare alcuni tratti naturali. Del resto questi concetti non attengono a due sostanze differenti: la natura non è altro che spirito inconsapevole di sé, e viceversa lo spirito è il processo in cui la natura diviene consapevole di se stessa, del proprio essere spirituale.

In breve, dunque, il cristianesimo è al medesimo tempo *rovesciamento* (critica) dell'intera storia della religione determinata e *prodotto* (positività, conservazione) di questa storia medesima. In questa compresenza di elementi divergenti (ulteriorità e naturalità dello spirito), resa ora *sistematica*, riecheggia pur sempre quella duplice condotta che già lo Hegel giovane teneva nei confronti della religione, valutandola senza eccezione come un contesto

---

131 M. PAGANO, 1992, p. 79.

132 *V3* p. 23, *Rel I* p. 83.

attraversato dalla contraddizione. Dalla religione, intesa in generale come forma religiosa del pensare, che era stata al contempo il più conveniente veicolo dell'illuminismo e l'ostacolo alla sua diffusione, al cristianesimo del periodo bernese considerato tanto come la più razionale delle religioni quanto come la più irrazionale delle istituzioni moderne, per poi giungere sino al cristianesimo di Frankfurt, modello teorico di conciliazione sociale e *συμπάθεια* – quasi fosse l'erede della devozione per l'ideale della *πόλις* greca, coltivato come si sa negli anni tubinghesi – e contestualmente vittima di un destino di rovesciamenti dialettici, a causa del quale non era lo spirito del cristianesimo a realizzarsi, ma i suoi tratti naturalistici irrisolti: in questo intero percorso intellettuale, la religione è per Hegel bersaglio costante dell'encomio così come della critica.

È dunque questo il contesto dialettico, collaudato attraverso una pluridecennale tematizzazione della religione da parte di Hegel, quello in cui inscrivere anche la duplicità di fondo presentata dalla *Gemeinde* e dal suo imprescindibile correlato, la fede – hegelianamente intesa – come modo di *conoscere Dio*. Se nella religione cristiana lo spirito ha per oggetto se stesso, allora esso deve avere per oggetto anche la storia del divenire dello spirito medesimo come storia dell'elevazione dello spirito dal contesto naturale. Sicché la naturalità e il rapporto che questa intrattiene con lo spirito sono parte costitutiva anche di una *religione assoluta*, che, concludendo l'intero sviluppo del cammino intrapreso dall'uomo per conoscere il divino, deve pertanto ricapitolare entro di sé questo stesso sviluppo come conoscenza di esso, traducendo in tal modo il piano storico-fenomenico dell'*accadimento* religioso sul piano veritativo-concettuale del *sapere* religioso: anche la storia del divenire dello spirito, sino al suo prodursi nell'autocoscienza, acquista così il carattere del concetto.

Insomma, nella religione assoluta avviene una completa *interiorizzazione* della natura, che perde il proprio carattere di naturalità e si addentra progressivamente nella dimensione interna e autoriflessiva dello spirito. Questo è in fondo ciò che avviene pure nel processo di formazione e di sviluppo della *Gemeinde*, nel quale è implicito un progressivo superamento della naturalità (dell'immediatezza, della sensibilità) del rapporto tra l'umano e il divino, a partire da un momento in cui la naturalità è massima (l'incarnazione e la vita sensibile di Cristo, dove il divino si identifica *immediatamente* con la fisicità presente dell'umano) fino a un'assoluta e perfetta *mediazione* tra Dio e uomo (passata attraverso la negatività e la morte) che secondo Hegel trova la più alta espressione nel *culto*. Quest'ultimo consiste infatti nell'*azione concreta* con cui si realizza *praticamente* quell'unità di divino e umano, ossia

l'effettiva conciliazione dello spirito, in cui già la *Gemeinde* agli stadi iniziali della sua esistenza riponeva la propria *fede*; in tal senso, il culto non è altro che un completamento di quest'ultima, un momento maggiormente progredito rispetto al semplice binomio evento/credenza poiché in esso la conoscenza assoluta della verità (di Dio) è condotta sino al proprio esito ultimo: la trasformazione pratica del reale (del mondo e dei rapporti tra gli uomini). La specificità della *Gemeinde* nell'affrontare il problema del rapporto tra natura e spirito emerge in una forma che potremmo quindi definire "gnoseologica", nella quale il grado di avanzamento dell'interiorizzazione della natura – e quindi, il grado di elevazione dello spirito – è rilevato dal tipo di sapere con cui la *Gemeinde* conosce Dio (o, detto dal punto di vista dell'assoluto, con cui lo spirito riconosce se stesso).

Non si può tuttavia mancare di precisare che il giudizio di Hegel in merito a tale questione sembra radicalizzarsi durante il periodo berlinese. Nel corso del '24 non esiste pressoché alcuna soluzione di continuità tra fede e culto, essendo il secondo presentato semplicemente nei termini di un completamento concettuale e di una realizzazione pratica della prima. Hegel non fornisce ulteriori indicazioni circa questi dispositivi di conoscenza dell'assoluto, e soprattutto circa il loro rapporto, che vadano oltre la dinamica "ascensionale" dall'uno all'altro di cui si è detto (tesi peraltro già esposta nel manoscritto, il che ci dice che il corso ricalca in sostanza il profilo di quest'ultimo).

Quel che è caratteristico dei primi due corsi sulla filosofia della religione è innanzitutto il comune metodo di indagine sulla *Religionsphilosophie*. Hegel qui propende infatti per un approccio fenomenico-descrittivo, incline a *dedurre* lo speculativo come sintesi concettuale della "collezione" degli eventi della religione cristiana. Le cose cambiano con il corso del '27, nel quale la maturazione della riflessione sistematica di Hegel è giunta a un consolidamento tale da indurlo a sostituire, da un punto di vista metodologico, il vecchio procedimento deduttivo con un procedimento scientifico di *(auto)esposizione* dello speculativo<sup>133</sup>. Non si tratterà più di presentare gli elementi naturali e immediati della

---

133 Pagano ha il merito aver messo in luce questo importante cambio di passo nella *Religionsphilosophie* hegeliana, avvenuto tra il 1824 e il 1827, soprattutto in riferimento alla prima sezione delle *Vorlesungen*, quella dedicata al concetto di religione (che poi non è nient'altro che il contenuto della religione cristiana stessa). Al pari di quanto sin qui notato in merito alla *vollendete Religion*, lo studioso rileva precisamente la progressiva conversione, nella definizione del concetto della religione, dalla deduzione speculativa ancora valida nel '24 e che prendeva le mosse dalla (inadeguatezza della) osservazione empirica, all'esposizione speculativa giunta a maturazione con il corso del '27 e condotta dal punto di vista dello spirito. «A rigore la religione non è un'esperienza della coscienza, ma dello spirito, che non è più separato dal suo oggetto; con ciò la coscienza non è negata, ma è assunta nel movimento dello spirito assoluto, che qui si rapporta a se

religione per dedurne, in progressione temporale, l'autentica appartenenza a uno spirito assoluto che lentamente si è fatto strada per emergere dalla natura; piuttosto, si tratterà di esporre tutti gli elementi della *Religionsphilosophie*, finanche quelli più esteriori, immediati e naturali, collocandosi già dal punto di vista dello spirito. In tal modo, il discorso hegeliano sulla religione può assumere definitivamente la forma della scienza.

Tra il 1824 e il 1827 Hegel ha perciò chiarito un punto fondamentale della sua *Religionsphilosophie* più matura: se nel suo rendiconto essa vuole effettivamente aspirare alla verità, allora deve adottare sin dall'inizio il medesimo punto di vista dell'assoluto di cui intende parlare. La religione compiuta, come forma di sapere assoluto, non può mai essere posta nei termini di una trattazione fenomenica del fenomeno religioso. Essa è infatti imprescindibilmente collocata in un cortocircuito concettuale nel quale interpreta sia la parte del contesto sia quella del sapere (assoluto) di quel contesto.

Questa reinterpretazione in chiave ancor più strettamente speculativa della religione, come si accennava, non è priva di conseguenze per la trattazione dei temi che qui ci interessano: la fede e il culto come forme di conoscenza della *Gemeinde*. Nel corso del 1827, infatti, essi non sono più descritti come modi, progressivi l'uno rispetto all'altro, della conoscenza di Dio, e anzi la fede, di cui è ricorrentemente evidenziato il carattere immediato, sembra riassorbita, o meglio dissolta, in quello che ora per contrasto emerge come il solo momento della *Gemeinde* effettivamente dotato di verità: la sfera del culto<sup>134</sup>. Nel raffrontare l'*incipit* del terzo momento della *vollendete Religion* secondo il corso del '27 con quello già esposto nel '24, spiccano innanzitutto la carenza di riferimenti al *Glauben* e la compressione del tema, dapprima considerato fondamentale, della nascita della comunità, a testimoniare che nell'esposizione del 1827 l'obiettivo di Hegel non è più quello di mettere in luce la progressione di momenti interni alla *Gemeinde*, descrivendo come suo presupposto necessario la fede nella «storia temporale» di Gesù e mostrando come, solo in un secondo momento, essa sia divenuta consapevole dell'aspetto autenticamente speculativo di questo sapere. Ora Hegel

---

stesso. Così la religione è definita ora come "l'autocoscienza dello spirito assoluto". Con questa precisazione della sua tesi fondamentale, Hegel inizia un cammino che nel '27 lo porterà a riesporre più conseguentemente tutto il concetto di religione sul terreno dello spirito» (M. PAGANO, 1992, p. 70).

<sup>134</sup> Nel corso del '27 Hegel riserva un apposito capitolo dedicato al culto anche all'interno della trattazione del concetto di religione (il riferimento testuale è *V3* pp. 330-338, *Rel I* pp. 370-378). D'altra parte il progressivo dissolvimento della consistenza speculativa della fede è rilevabile anche dalla variazione nella suddivisione che Hegel adotta per discutere la *Gemeinde*. Tra il '24 e il '27, infatti, mentre il primo e il secondo elemento (*Entstehen* e *Bestehen* della comunità) restano invariati, il terzo momento passa da «La realizzazione della fede» a «La realizzazione dell'elemento spirituale della comunità».

accenna *en passant* alla questione della nascita della comunità, affermando che essa «è lo spirito che comprende in modo spirituale questa storia che si dà nella manifestazione», la storia della *Entäußerung* come vita di Gesù, «è lo spirito che riconosce in essa l'idea di Dio, la sua vita, il suo movimento»<sup>135</sup>. E aggiunge poi che «la fede in questa storia, nella conciliazione è, da un lato, un sapere immediato, una fede; dall'altro lato è, però, che la natura dello spirito è in lei stessa questo processo, che è stato considerato nell'idea universale e nell'idea quale è nella manifestazione, cosicché il soggetto diventa esso stesso spirito e quindi cittadino del regno di Dio per il fatto che percorre in lui stesso tale processo»<sup>136</sup>. Sempre dal corso del 1827 è poi tratto il seguente brano, che sinteticamente conclude il breve paragrafo dedicato alla nascita della comunità:

Questo è il concetto della comunità in generale, l'idea che, come tale, è il processo del soggetto in lui stesso e dentro lui stesso, del soggetto che è accolto nello spirito, che è spirituale, cosicché lo spirito di Dio abita in lui. Questa sua pura autocoscienza è al contempo coscienza della verità, e la pura autocoscienza, che sa e vuole la verità, è appunto lo spirito divino presente in essa.<sup>137</sup>

A questo punto Hegel non si dilunga oltre nell'approfondimento dell'*Entstehen*, e passa all'analisi concettuale dei due momenti successivi, il *sussistere* della comunità e la *realizzazione* del suo elemento spirituale, che costituiscono propriamente la dimensione del culto – com'è chiaro del resto sin dal manoscritto, nel quale il tema del culto è sviluppato proprio in relazione al *Bestehen der Gemeinde*.

Se si volesse dunque illustrare quello che è l'orientamento di fondo assunto dalla *Religionsphilosophie* berlinese, si potrebbe dire, tra le altre cose, che al progressivo consolidamento del punto di vista speculativo corrispondono un approfondimento e una reciproca coerentizzazione dei contenuti “pratici” della religione. Man mano che il punto di vista concettuale, che è perciò stesso il punto di vista dello spirito assoluto, prende la parola e diviene la voce narrante del discorso religioso, anche la dimensione pratico-etica della religione, apparentemente quella più immediata, più esteriore, può essere esaminata alla luce equanime della «dignità» del concetto, acquistando così anche un pieno diritto all'esistenza.

---

135 *V5* p. 252, *Rel III* p. 257.

136 *V5* p. 252, *Rel III* pp. 257-258.

137 *V5* pp. 255-256, *Rel III* p. 261.

La *Bewegung* metodologica verso lo speculativo è quindi anche una *Bewegung* verso il concreto, poiché il concetto, e in ultima analisi il logico, non determinano un'inibizione dell'esperienza, un'elusione della concretezza e dell'umano, quanto piuttosto una loro espressione compiuta: lo speculativo annuncia in definitiva il superamento dell'astrazione, cioè di quella posizione indispensabile al pensare filosofico<sup>138</sup> che tuttavia non lo esaurisce.

Comparando i vari corsi sulla *Religionsphilosophie*, questa progressione direttamente proporzionale tra punto di vista speculativo e dimensione pratica emerge con grande chiarezza. Nel manoscritto, infatti, alla scarsa organizzazione dialettico-dimostrativa della sezione dedicata alla *Gemeinde* fanno eco le scarse considerazioni sul culto e soprattutto un paragrafo conclusivo che non prevede la *Realisierung* della religione, bensì il suo tramonto nella modernità, come esito ultimo «di una ragione e una religione che si contraddicono»<sup>139</sup> in modo incorreggibile. Nell'esposizione speculativa del '27, trovano invece ampio spazio proprio i *momenti pratici* del crescente consolidamento della comunità e della realizzazione compiuta di quest'ultima nel moderno, in cui sono riprese le considerazioni sul culto già proposte nel manoscritto e nel '24 per offrirne ora una più dettagliata disamina.

Nel *primo* di questi momenti, il sussistere della comunità, Hegel discute il modo *tradizionale* con cui la *Gemeinde* ha salvaguardato la propria esistenza, ossia costituendosi in una Chiesa istituzionalizzata. Scrive infatti che «la comunità reale è ciò che in genere chiamiamo la Chiesa»<sup>140</sup>, cioè quell'«organizzazione che fa sì che i soggetti giungano alla verità e si appropriino della verità», cosicché lo spirito «abbia in loro la sua dimora [...] ed essi godano della verità dello spirito e la realizzino»<sup>141</sup>.

La verità dello spirito in questa fase non è più semplicemente discesa nel mondo ed effusa sui discepoli (come nel momento della nascita della comunità), bensì «esiste come verità presente», fisicamente incarnata nella Chiesa e nella sua dottrina: esiste cioè come verità riconosciuta.

È quindi qualcosa di presupposto, di dato che la dottrina venga sviluppata solo nella comunità stessa. Lo spirito, che è stato effuso, è solo il cominciamento, il momento iniziale, l'elevazione. Solo la comunità è la coscienza di questo spirito, l'espressione di ciò che lo

---

138 «L'astrazione è per Hegel la base della filosofia» (L. CORTELLA, 2002, p. 133).

139 *V5* p. 96, *Rel III* p. 115.

140 *V5* p. 256, *Rel III* p. 261.

141 *Ibid.*

spirito ha trovato [...]: che Cristo è per lo spirito. La dottrina viene quindi prodotta e sviluppata essenzialmente nella Chiesa.<sup>142</sup>

Sappiamo bene, però, che proprio la Chiesa era in passato stata oggetto della critica hegeliana della religione, a causa della sua congenita tendenza all'autoritarismo e a quell'atteggiamento paternalistico volto a osteggiare l'"illuminamento" dell'uomo comune. Ora Hegel rilegge questo irrecusabile punto di biasimo comune a tutte le religioni come un aspetto essenziale del loro sussistere. Egli precisa infatti che la dottrina, nella misura in cui è il riconoscimento della verità dello spirito, implica necessariamente che «la guisa del suo manifestarsi» sia «che essa venga insegnata». La Chiesa deve pertanto gravarsi del «compito di esporre la dottrina»<sup>143</sup>, che così assume l'aspetto della positività. Per il credente la verità è «qualcosa di esteriore, che giunge al soggetto anzitutto come qualcosa di presupposto, di riconosciuto, di valido. Il che significa: la verità giunge necessariamente all'uomo anzitutto come autorità»<sup>144</sup>.

La Chiesa dunque non deve eludere il potere che le deriva dal suo ruolo di mediazione, come sistematizzazione e insegnamento della dottrina, poiché anch'esso costituisce un passaggio imprescindibile nel lento processo di riconoscimento dello spirito. In ciò deve però incarnare pienamente il Dio cristiano come Dio d'amore, deve cioè adoperarsi nel ruolo di mediatore non al fine di potenziare se stessa, ma per promuovere l'autentico sapere dello spirito tra tutti gli uomini. Perciò, la Chiesa dovrà condurre la propria azione formativa ed educativa non aspirando al dominio degli uomini e, soprattutto, della loro dimensione interiore, ma in vista della loro liberazione, cosicché ciascuno possa (ri)conoscere lo spirito assoluto dall'interno, nella propria autonomia e nella propria libertà<sup>145</sup>. Spetta quindi proprio

---

142 *V5* pp. 256-257, *Rel III* p. 262.

143 *V5* p. 257, *Rel III* pp. 262-263.

144 *V5* p. 258, *Rel III* p. 263. Hegel precisa ulteriormente la specificità dell'autorità confrontandola con la "datità" del mondo: «ogni verità, anche quella sensibile – quest'ultima non è però una verità vera e propria – giunge all'uomo anzitutto nella guisa dell'autorità; vale a dire, c'è qualcosa di valido, di esistente per sé, e questo giunge a me come tale, come qualcosa che è diverso da me. Allo stesso modo nella nostra percezione sensibile il mondo giunge a noi come autorità: il mondo c'è, lo troviamo così com'è, lo accogliamo come qualcosa di essente e ci rapportiamo a esso come a qualcosa di essente. La dottrina, l'elemento spirituale, non è presente come una tale autorità sensibile, deve venire insegnata e viene insegnata come verità valida. La tradizione è qualcosa di valido, è una convinzione sussistente. [...] E dato che giunge a noi come qualcosa di valido, chiamiamo autorità questa guisa di essere» (*ibid.*).

145 «Ciò che è nell'interiorità umana, vale a dire nel suo spirito razionale, viene quindi portato alla coscienza dell'individuo come qualcosa di oggettuale, ovvero, ciò che è in lui, viene sviluppato in modo che l'uomo lo sappia come la verità nella quale egli è. Questo è il compito dell'educazione, dell'esercizio, della formazione» (*V5* p. 259, *Rel III* p. 264).

alla Chiesa il compito di trasformare la forma esteriore della «rappresentazione immediatamente presente»<sup>146</sup> della dottrina (per intendersi: la narrazione delle vicende bibliche e neotestamentarie) – che pure è necessaria – in una forma concettuale, non esteriore, affrancata dalle immagini, dal vincolo della memoria, dalla positività della tradizione (la «storia della conciliazione» di Dio con il mondo). L'incombenza della Chiesa, che essa svolge precisamente in quanto è un'istituzione dotata di potere, sarà allora quella di far sì che «questa educazione dello spirito diventi sempre più interiore, che questa verità diventi sempre più identica col sé, con la volontà dell'uomo, che questa verità diventi il suo volere, il suo oggetto, il suo spirito»<sup>147</sup>. Del resto, anche l'istituzione della Chiesa non rappresenta che un frammento nel cammino del *Weltgeist*, una “parte” dell'intero, che come tutte le “parti” può sopravvivere solo superandosi, sacrificando se stessa in una *Erhebung* alla volta dell'altro.

Il sussistere della comunità trova compimento nel godimento dell'appropriazione della presenza di Dio. Si tratta appunto della presenza cosciente di Dio, dell'unità con Dio, della *unio mystica*, del sentimento interiore di Dio, del sentimento della sua immediata presenza nel soggetto. [...] Il soggetto deve appropriarsi della dottrina, della verità, e così il terzo momento nel conservarsi della comunità è il godimento della presenza di Dio.<sup>148</sup>

Si affaccia così un *secondo* momento pratico di consolidamento della comunità, quello della realizzazione dell'elemento spirituale della *Gemeinde*. Questo punto è decisivo per la *Religionsphilosophie* di Hegel, il quale non a caso ha ripetutamente messo mano alla questione. Come già si accennava, la progressione cronologica dei corsi sulla religione mostra infatti che il filosofo apportò modifiche considerevoli a questo momento conclusivo della religione proprio da un punto di vista sostanziale, contenutistico, traducendo quello che nel '21 era ancora considerato nei termini di uno sviluppo dissolutivo della *Gemeinde* in un processo decisamente affermativo della sua realtà. Vediamo allora cosa ci dice Hegel al riguardo, facendo di nuovo assegnamento sul corso del 1827, che più degli altri può darci un'idea di quale fosse la “versione definitiva” della riflessione hegeliana sulla *Gemeinde*.

Hegel descrive molto chiaramente la situazione a cui è giunta la comunità grazie alla stabilizzazione prodotta dalla Chiesa. Spiegazione sistematica e diffusione universale della

---

146 *V5* p. 257, *Rel III* p. 262.

147 *V5* p. 260, *Rel III* p. 265.

148 *Ibid.*

dottrina hanno delineato i confini di una grande comunità consapevole di se stessa, che si (ri)conosce come comunità umana dello spirito, ossia come la comunità in cui Dio e uomo sono conciliati.

Questa conciliazione è quindi nel cuore, è spirituale. È il cuore puro che consegue questo godimento della presenza di Dio in lui e con ciò la conciliazione, il godimento del suo esser-conciliato. Questa conciliazione è, però, al contempo astratta; di contro a sé essa ha il mondo in quanto tale. Il sé, che si trova in questa conciliazione, in questo godimento religioso, è il cuore puro, il cuore in quanto tale, la spiritualità universale; ma il sé, il soggetto è poi al contempo il lato di questa presenza spirituale in base alla quale in lui è presente una mondanità sviluppata, e così il regno di Dio, la comunità, ha un rapporto con l'elemento mondano. Ora, affinché la conciliazione sia reale, occorre che in questo sviluppo, in questa totalità la conciliazione venga parimenti saputa, sia presente, prodotta. Per questa mondanità i principi sono presenti in quell'elemento spirituale.<sup>149</sup>

Ecco quindi che si ripresenta esattamente il medesimo problema che aveva occupato il giovane Hegel: ammesso pure che la religione costituisca la conciliazione di tutte quelle scissioni insanabili che erompono nella modernità, qual è la via attraverso cui questa conciliazione può esser tradotta in prassi? Come può migliorare la vita degli uomini se la verità è enunciata in forma meramente teoretica, pura, inservibile? Quantunque siano trascorsi molti anni, resta valido ciò che Hegel aveva icasticamente dichiarato nella sua famosa lettera a Schelling del 2 Novembre 1800, allorché si apprestava al delicato ingresso nel mondo accademico di Jena: la speculazione concettuale ha la propria radice nei «bisogni comuni degli uomini», ed è in certo modo proprio a tali bisogni, nella loro sferzante e dolorosa contraddittorietà, che essa deve fornire qualche risposta.

Cosa significa dunque che il regno di Dio «ha un rapporto con l'elemento mondano»? O, preferibilmente, per rispondere a una tale domanda ci si potrebbe chiedere innanzitutto *dove* abbia luogo un tale rapporto. Hegel non ha dubbi al riguardo: l'incontro tra divino e mondano avviene nell'autocoscienza umana, nello “spirito” di ciascun *soggetto*. Quest'ultimo infatti, «come oggetto della grazia divina, come soggetto che è conciliato con Dio, ha un valore infinito già secondo la sua determinazione, la quale è poi esplicitata nella comunità»<sup>150</sup>.

---

149 *V5* p. 262, *Rel III* p. 267.

150 *Ibid.*

L'essere «infinito in sé» del soggetto è pienamente espresso allora come «libertà» del soggetto, che «si rapport[a] al mondano, al reale, come soggettività che è presso se stessa, che è conciliata in sé, che è assolutamente salda e infinita».

Questa sua determinazione deve stare a fondamento laddove egli si relaziona alla mondanità. Questa è la razionalità, questa libertà del soggetto, per cui egli, in quanto soggetto, è questo essere liberato e ha raggiunto questa liberazione tramite la religione. Per cui egli, secondo la sua determinazione religiosa, è essenzialmente libero, e questa libertà, che ha l'impulso e la determinatezza di realizzarsi, è la razionalità. La schiavitù è in contraddizione con il cristianesimo: essa è infatti contro la ragione. Si tratta pertanto di far sì che questa conciliazione si compia anche nella sfera mondana.<sup>151</sup>

Dopo aver rapidamente preso in considerazione due tentativi inadeguati di realizzare questa conciliazione con la mondanità – «l'astrazione monacale» e «la supremazia della Chiesa»<sup>152</sup> – Hegel spiega in cosa consista l'autentica conciliazione di religiosità e mondanità: «il principio della libertà è penetrato nell'elemento mondano stesso, e l'elemento mondano, essendo formato conformemente al concetto, alla ragione, alla verità eterna, è la libertà divenuta concreta, la volontà razionale»<sup>153</sup>. In una parola, la vera conciliazione è l'*eticità*.

Dunque la parola conclusiva della *vollendete Religion* e, nello specifico, della trattazione del culto, è al contempo una parola inaugurale, di apertura, di rimando alla concretezza della vita umana. L'*eticità* è infatti quella dimensione teorico-pratica nella quale il lascito concettualmente più profondo della religione cristiana è accolto e praticato: l'umanità,

---

151 *V5* pp. 262-263, *Rel III* p. 267.

152 In una prima forma di conciliazione, simboleggiata storicamente dal monachesimo, «la comunità mantiene in sé, astratto dalla sfera mondana, l'elemento spirituale, l'esser-conciliata con Dio», cosicché «lo spirituale stesso rinuncia alla mondanità e si dà un rapporto negativo nei confronti del mondo. [...] L'astrazione monacale implica, però, che il cuore non debba essere concretamente dispiegato, [...] ovvero che la spiritualità, l'esser-conciliati e la vita vissuta per questa conciliazione debba essere e rimanere concentrata in sé», rovesciandosi pertanto nel non conciliato e nel non spirituale. Nella seconda forma inadeguata di conciliazione, rappresentata dal dominio temporale della Chiesa, religiosità e mondanità restano altrettanto estrinseche benché costrette a relazionarsi politicamente; accade così che si concretizzi «una relazione in cui l'una domina sull'altra e quindi la conciliazione non c'è affatto». In questo modello, infatti, «ciò che è conciliato, la Chiesa, deve dominare sull'elemento mondano» poiché questo «è rozzo in sé e, come tale, dev'essere soltanto dominato. In questo modo, però, l'elemento dominante accoglie appunto in-se-stesso questa mondanità – tutte le passioni. In virtù di questa supremazia, nella stessa Chiesa emerge una mondanità senza spirito perché l'elemento mondano non è conciliato in lui stesso». L'esito ultimo del dominio temporale della Chiesa è quindi una propagazione della non conciliazione: «in tutto ciò che è umano [...] s'è insinuata la scissione; il principio è il non essere presso se stesso dell'uomo» (*V5* pp. 263-264, *Rel III* p. 268).

153 *V5* p. 264, *Rel III* p. 269.

l'interlocutore universale al quale Dio si è rivelato, è divenuta il valore fondante del mondo etico della modernità europea.

Questa propensione alla sfera pratica, implicita nel contenuto di quella religione che si identifica con il compimento del concetto, è del resto ricavabile anche dalla trattazione “teoretica” della *Religionsphilosophie*, quella dedicata al *Begriff der Religion*, dal momento che, com'è evidente, l'analisi del concetto di religione deve anticipare ciascuno dei contenuti manifestati dalla religione compiuta (poiché il compimento sta, per l'appunto, nell'essere la religione che coincide con il concetto di religione). Ebbene, percorrendo ancora i luoghi del corso del 1827, vediamo che nell'esaminare il concetto di culto Hegel rileva una tripartizione che non può che riflettere quella dei tre momenti di sviluppo della *Gemeinde* (ossia *Entstehen*, *Bestehen* e *Realisierung der Gemeinde*), ma – quel che più è importante – evidenzia pure il costitutivo rimando alla dimensione pratico-etica di questi momenti, muovendo da una ricostruzione della storia della *Gemeinde* dipanata da un punto di vista gnoseologico. Allorché la parola di Cristo e la narrazione della vicenda cristiana prendono a diffondersi come una religione organica, come sapere di Dio per l'uomo – allorché, quindi, si accede al primo stadio di formazione della *Gemeinde* – Dio è posto «come oggetto»<sup>154</sup> per la soggettività del credente. In questo rapportarsi all'oggetto, dice Hegel, «mi sono elevato in questa sfera spirituale che è Dio, il divino. Questo rapporto è quindi teoretico; manca ancora il momento pratico, e di questo si parla nel culto». E prosegue, spiegando che il rapporto teoretico si definisce per il fatto che, in esso, io «sono sprofondato nel mio oggetto e non so niente di me», c'è dunque «solo un oggetto, da cui io sono riempito». Il conseguimento di una tale pienezza, prodotto dalla conoscenza teorica di Dio, potrebbe apparire in prima battuta come quell'autentica forma di conciliazione di divino e umano, della quale il filosofo è alla ricerca; verità e conciliazione, tuttavia, non appartengono a Dio in quanto tale, e sono bensì situabili soltanto «nel rapporto» tra Dio e l'uomo che deve essere faticosamente realizzato con la maturazione della *Gemeinde*. È perciò proprio a questo punto che si dischiude la dimensione pratica del culto.

Così inizia il rapporto pratico, in cui sono per me, sto di fronte all'oggetto e adesso devo produrre la mia unità con esso. [...] Produrre questa unità è l'opera o il lato del culto. Solo nel rapporto pratico, solo nella volontà, inizia propriamente questo distacco tra soggettività e

---

154 *V3* p. 330, *Rel I* p. 370.

oggettività; nel rapporto teoretico io sono riempito dall'oggetto. [...] In questo senso è solo nel rapporto pratico che inizia la limitazione, e non nel rapporto teoretico.<sup>155</sup>

La differenza tra il rapporto teoretico, che si dà nel momento della nascita della comunità, e il rapporto pratico, che si struttura invece nelle fasi della sua realizzazione, dipende quindi da due diversi modi di intendere una conciliazione che in questi rapporti è comunque conseguita. Se infatti la teoria produce una *Versöhnung* come «unità immediata, sapere immediato, fede», nel culto, «al contrario, Dio è da un lato, io sono dall'altro, e la determinazione è quella di unirmi con Dio in me stesso, di sapere me in Dio e Dio in me»<sup>156</sup>. Il culto è quindi una dimensione teorico-pratica in cui la conciliazione è non solo riconosciuta come presupposto generale della comunità umana dalla stessa comunità, in quanto è in relazione con Dio; la conciliazione deve anche essere praticata e goduta da ciascuno nel suo sapersi, in quanto singolo, in una tale unità con il divino. La conciliazione infatti «ha bisogno di essere prodotta per me, il particolare, perché io, nel rapporto pratico, sono reale come questo singolo. Partecipare di questa conciliazione, che è compiuta in sé e per sé, è l'opera del culto»<sup>157</sup> – ed è anche il momento apicale della *Religionsphilosophie* hegeliana, la più alta realizzazione della religione.

A questo punto due sono i rilievi fondamentali su cui concentrare l'attenzione. Il *primo* è che Hegel sembra non disconoscere la sua idea giovanile di una conciliazione nella religione nemmeno nella *Religionsphilosophie* più matura. La conciliazione di Dio e uomo è infatti conquistata, e anzi, addirittura presupposta, già nel culto stesso, come Hegel chiarisce bene: «il presupposto del culto è che la conciliazione di Dio con l'uomo sia compiuta in sé e per sé, che non si tratti anzitutto di realizzare assolutamente questa conciliazione, bensì che essa abbia bisogno solo di essere prodotta per me»<sup>158</sup>. Certo, questo comporta che la conciliazione sia poi pienamente sviluppata nelle forme dell'etica e della filosofia<sup>159</sup>, ma ciò

---

155 *V3* p. 330, *Rel I* p. 371.

156 *V3* p. 331, *Rel I* p. 372.

157 Specifica ancora Hegel che «con la mia particolare e soggettiva personalità, io, in quanto questo singolo, sto per sapermi unito con Dio, per sapermi nella verità – e io ho la mia verità solo in Dio –, per unire me, quale me in Dio, con me stesso» (*ibid.*).

158 *V3* p. 332, *Rel I* p. 372.

159 «In questo senso la filosofia è un culto perpetuo; essa ha come suo oggetto il vero, e il vero nella sua figura suprema, come spirito assoluto, come Dio, ed essa non consiste solo nel sapere questo vero nella sua forma semplice, come Dio, bensì anche nel sapere il razionale insito nella sue opere, in quanto prodotte da Dio e dotate di ragione» (*V3* pp. 334-335, *Rel I* p. 375).

non nel senso che queste costituiscano quei dispositivi sui quali la modernità è costretta a ripiegare al fine di rimpiazzare il ruolo di una religione oramai improponibile ai soggetti moderni; lungi dall'essere i sostituti della religione, il mondo etico e il pensare filosofico rappresentano piuttosto la vera e propria attuazione del contenuto veritativo della religiosità cristiana. Le «istituzioni dell'eticità», scrive infatti Hegel, «sono istituzioni divine» poiché «nell'eticità è presente e ha trovato compimento la conciliazione della religione con la mondanità, con la realtà effettuale»<sup>160</sup>. Da parte sua, poi, la filosofia «è teologia. Essa espone la conciliazione di Dio con se stesso e con la natura, il fatto cioè che la natura, l'esser-altro, è in sé il divino e lo spirito finito è in parte in lui stesso questo elevarsi alla conciliazione, in parte giunge a questa conciliazione, produce questa conciliazione nella storia universale. Questa conciliazione è allora la pace di Dio, che non sta più in alto dell'intera ragione, ma viene saputa, pensata, conosciuta come il vero soltanto dalla ragione»<sup>161</sup>.

Il *secondo* rilievo riguarda invece più da vicino la realizzazione della *Gemeinde*, che come abbiamo visto non può arrestarsi alla dimensione di una *Versöhnung* astratta dal mondo. Se la religione cristiana consiste nel sapere la conciliazione di divino e umano, allora un tale sapere deve necessariamente essere fonte di trasformazione della realtà, deve tradursi in istituzioni e pratiche razionali che *riconoscano* quell'unità, che affermino *oggettivamente* il valore assoluto di ciascuno come membro dell'umanità: come membro, cioè, della comunità umana dello spirito<sup>162</sup>. Dunque, secondo Hegel, il cristianesimo è una religione che, per i suoi stessi contenuti, non può mai essere intesa nei termini della ἀταραξία, del quieto appagamento teoretico e conoscitivo derivante dall'«intimo avvolgersi dello spirito in-sé», definito dal

---

160 *V5* pp. 264-265, *Rel III* p. 269.

161 *V5* p. 269, *Rel III* p. 273.

162 Questa progressione «dal teorico al pratico» è daccapo presente pure nell'analisi del culto svolta nel concetto di religione. Hegel individua qui essenzialmente tre forme del culto. «La prima forma del culto è quel che si chiama in generale il raccoglimento [Andacht]» presente «laddove il soggetto prega», ossia dove il soggetto «non si occupa solo in modo oggettivo di questo contenuto, ma si immerge in esso» anche se in modo soltanto interiore (*V3* p. 333, *Rel I* p. 373). «In secondo luogo, al culto appartengono le forme esteriori tramite cui il sentimento della conciliazione viene prodotto in modo esteriore, sensibile, come per esempio nei sacramenti» (*V3* pp. 333-334, *Rel I* p. 374), cioè in una forma oggettiva e pratica di riconoscimento dell'identità divino/umano, che tuttavia non è ancora espressione della volontà libera, ma della ritualità, e quindi della necessità esteriore. Infine, «la terza e più alta forma del culto» consiste nell'«eticità», il «culto più vero», in cui l'uomo «sacrifica a Dio il proprio cuore e [...] si eleva al terreno puramente spirituale. [...] Se il cuore, la volontà vengono formati seriamente e completamente fino all'universale, al vero, allora è presente ciò che si manifesta come eticità» (*V3* p. 334, *Rel I* pp. 374-375), cioè come identità concreta, realizzata, tra questa volontà soggettiva, che si spoglia della propria veste immediata/naturale, e l'universalità del bene.

filosofo come la «suprema vanità»<sup>163</sup> del pensiero – il quale mostrerebbe, così, anche un radicale disinteresse per le sorti del mondo. Il rapporto teoretico e il rapporto conoscitivo che hanno luogo nella religione cristiana si rivelano, piuttosto, essere pratici in se stessi, necessariamente coinvolti nel riconoscimento “concreto”, finanche politico, dell’umano. La religiosità cristiana, in questa lettura speculativa sviluppata da Hegel, è quindi aperta alla mondanità in modo costitutivo, senza che ciò implichi un suo dissolvimento nella mondanità stessa. D’altra parte, vale anche per la religione ciò che Hegel dichiara a proposito di Dio: se quest’ultimo – come già abbiamo avuto modo di richiamare – non è invidioso, cioè se il suo rivelarsi non comporta una sottrazione al suo essere, ma, al contrario, lo completa<sup>164</sup>, allora anche la religione può volgersi oltre se stessa senza che ciò comporti una resa, una dichiarazione di sopraggiunta incapacità nell’interpretazione del reale e, in sostanza, il suo stesso annientamento.

Hegel risolve così il problema che sin dalla gioventù aveva ascrivito al cristianesimo: il privatismo irrimediabile a cui questa religione apparentemente condannava il soggetto. Ancorché per il filosofo resti un fatto indiscusso che la religiosità cristiana, rispetto a quella dell’antichità classica, non preveda l’immediata istituzione di un’eticità, di rapporti pubblici razionalmente mediati<sup>165</sup>, e in ultima analisi il Dio cristiano possa in effetti essere interpretato come un Dio dell’interiorità, cionondimeno il compimento del cristianesimo consiste appunto nell’eticità, che qui denota la realizzazione pratica dell’identità tra la volontà soggettiva e l’idea del bene.

È quindi del tutto evidente che, secondo Hegel, tra l’eticità antica e quella moderna è intercorso uno sviluppo ben preciso proprio (o almeno, anche) grazie alla mediazione della religione cristiana. Se infatti quest’ultima rifiuta l’eticità antica, è perché contribuisce a fondare quella moderna. Già per lo Hegel giovane è assodato lo stretto legame in cui sono avvinte eticità e religione, ma è con la *Religionsphilosophie* che lo Hegel maturo riesce ad articolare da un punto di vista concettuale (così come anche da un punto di vista storico) un tale rapporto elettivo. Religiosità ed eticità antiche presentano infatti quella mescolanza di spirituale e naturale che il cristianesimo si propone di risolvere: la religiosità antica è dunque

---

163 *V3* p. 266, *Rel III* p. 271.

164 *V3* p. 175, *Rel III* p. 187.

165 Infatti «la razionalità concreta è essenzialmente ciò che chiamiamo principi etici» e una «prima eticità, l’eticità nella sua immediatezza», è quella che corrisponde allo “stadio” della religiosità della Grecia classica, detta anche «religione della bellezza» (*V4* p. 535, *Rel II* p. 487).

sì congiunta all'etica, ma quest'ultima è ancora satura di naturalità, di rapporti immediati<sup>166</sup> da cui il cristianesimo – la religione assoluta – come processo di *interiorizzazione* della natura deve necessariamente prendere le distanze. È chiaro che, in questo (auto)riconoscimento cristiano dello spirituale nel naturale, l'elemento etico antico finisce con l'essere superato, e la perdita dell'immediatezza rischia di essere assimilata *tout court* alla perdita dell'eticità. In realtà, asserisce ora Hegel, quella che appare come un'esclusione dell'eticità e della dimensione pubblica della religione non è altro che il processo della sua interiorizzazione, cioè della sua “spiritualizzazione”. L'eticità, intesa come *Realisierung des Geistigen der Gemeinde*, ritorna infatti nelle *Vorlesungen* sotto forma di compimento del lungo processo di autoriconoscimento dello spirito nella natura. Quel che Hegel sembra dirci, ancora una volta tirando le fila del suo discorso *critico* e insieme *affermativo* sulla religione, è dunque che l'interiorizzazione della natura, lo spirito, non può restare a propria volta “interiore”, o – per meglio dire – che l'interiorità reale, pervenuta cioè al concetto della propria libertà, è perciò stesso rivolta alla realizzazione mondana di questa libertà.

Indiscutibile guadagno della *Religionsphilosophie* hegeliana è dunque questa decisa dichiarazione del carattere etico della religione, il suo essere posta in intima connessione con la dimensione della razionalità pratica e concreta, trovando anzi in questa sfera il proprio autentico completamento. In ultima analisi, dunque, un esame del fondamentale momento del culto è fruttuosa anche perché può dirci qualcosa in più su quello che ci era apparso come l'insopprimibile aspetto “contraddittorio” della *Gemeinde*, riflesso dalla difficoltà di trovare per essa una collocazione concettuale definitiva, giacché – lo abbiamo visto – può con proprietà essere spiegata sia come *sapersi assoluto* dello spirito sia come l'operato pratico/concreto degli individui che, elevatisi dalla finitezza e segnati dallo spirito, diffondono quest'ultimo nel mondo. Il terzo momento della *Gemeinde*, il culto, espone la doppiezza della comunità religiosa nel dettaglio, poiché esso costituisce un luogo di (quelle che l'intelletto chiamerebbe) “contrapposizioni”, che qui divengono continui rimandi tra natura e spirito, immediatezza e mediazione, teoria e prassi. E, come sappiamo, per Hegel il luogo della dissonanza, del contrasto, della contraddizione è anche il luogo della verità.

---

166 Si noti ad esempio come Hegel mette in luce il cortocircuito di natura e spirito tipico delle divinità greche: «Zeus è il firmamento in generale, è il mutamento dell'atmosfera [...]; ma oltre a questo principio naturale, egli è non solo il padre degli dèi e degli uomini, ma è anche il Dio politico, il Dio dello Stato» (*V4* p. 539, *Rel II* p. 490).

#### 4. Il problema della rappresentazione del vero. Sul rapporto tra religione e filosofia

Prima di passare a un esame più approfondito del rapporto tra religione ed eticità, è opportuno soffermarsi su un altro rapporto che ha a lungo impegnato gli interpreti di Hegel. Si tratta del legame, del quale qui andrà stabilita la natura, tra religione e filosofia, e dunque pure del legame tra quelle che Hegel individua come le “forme” pertinenti a queste attigue, seppur nettamente discernibili, sfere del sapere: rispettivamente, la rappresentazione e il concetto. Questa spinosa questione ha molto a che vedere con il problema hegeliano di trovare un accordo tra religione e modernità, dal momento che, com’è evidente, nella religione viene riconosciuto un paradigma conoscitivo (e non solo) distintamente pre-moderno, e al contempo nella filosofia – specialmente nella sua forma critico-illuministica – si manifesta invece in modo compiuto lo spirito della modernità. Sembra dunque che, se proprio non si volesse ammettere che la forma religiosa del sapere sia del tutto incompatibile con le esigenze dell’epoca moderna, resti comunque non solo lecito, ma anche necessario, pronosticare una “traduzione” dei contenuti religiosi in una chiave più attuale. Il meccanismo fideistico, l’appello a un’autorità esterna, la narrazione puerile del sacro, costituiscono solo i principali tratti distintivi caratteristici della religione e semplicemente inaccettabili per una modernità fondata invece sul sapere scientifico, sull’indagine razionale e, soprattutto, sulla «conquista della certezza soggettiva», grazie alla quale «l’autorità cessa di essere verità insondabile, fondata sulla tradizione e sulla parola di Dio, e deve esibire la sua legittimità»<sup>167</sup>.

Anche Hegel sembra prestare il fianco a un tale scetticismo circa la sopravvivenza della religione nel mondo moderno allorché, sin dalla giovinezza, ne critica convintamente gli aspetti che richiamano una qualsiasi forma di *Positivität*. Ma la vera e propria conferma di un’eventuale propensione hegeliana per il dissolvimento moderno della religione sembrerebbe venire proprio dalla *Religionsphilosophie*, e in particolare dalla sua parola conclusiva, trasversale – per giunta – a tutti i corsi che la riguardano: si tratta, com’è noto, della filosofia. Già nel manoscritto del 1821, il filosofo parla di una «conciliazione nella filosofia» per porre rimedio alla «stonatura» prodotta da «una ragione e una religione che si contraddicono», e il corso si chiude con una sentenza molto chiara sul destino decadente della religione: quest’ultima deve «trovar rifugio nella filosofia»<sup>168</sup>. Una simile affermazione viene

---

167 R. BODEI, 2014, pp. 258-259.

168 *V5* p. 96, *Rel III* pp. 115-116.

sostanzialmente confermata dal corso del '24, quando Hegel conclude le sue lezioni attraverso una precisazione del carattere addirittura filosofico della stessa *Gemeinde*<sup>169</sup>. Infine, il corso del '27 ribadisce, e anzi, consolida la funzione che la filosofia svolge per la comunità religiosa, che qui si declina in termini “giustificativi”: «tramite la filosofia, la religione riceve la propria giustificazione a partire dalla coscienza pensante»<sup>170</sup>. Del resto, il tema della “conclusione nella filosofia” è attuale negli scritti hegeliani almeno dalla *Realphilosophie* del 1805/1806, momento a partire dal quale inizia a comparire sistematicamente la classica tripartizione dello spirito assoluto in arte, religione e scienza, che troviamo poi riconfermata sino all'ultima versione della *Enzyklopädie*.

Tuttavia, nelle *Vorlesungen* sulla religione del '24 e del '27, Hegel offre una ricostruzione del contesto storico-culturale in cui maturano tali considerazioni. Per il filosofo è infatti fuori di dubbio che uno dei tratti peculiari della modernità sia quello per cui la fede è chiamata a interloquire con il pensiero razionale e con la libertà del soggetto, non fosse altro che per la semplice ragione che questi ultimi sono scaturiti dalla fede cristiana stessa, come prodotti del crescente processo di interiorizzazione (di spiritualizzazione) in cui poi consiste il nucleo speculativo del cristianesimo. Questo significa che, in ultima analisi, la fede si ritrova, proprio malgrado, costretta a una mediazione con il concetto. Il problema è che «nella misura in cui la riflessione è penetrata nella religione, il pensiero, la riflessione ha una posizione ostile nei confronti della forma della rappresentazione religiosa e del contenuto concreto»<sup>171</sup>.

In altri termini, se in prima battuta è la fede istituzionalizzata (in sostanza: la Chiesa) a mostrare reticenza nei confronti del pensare per concetti – piuttosto che per rappresentazioni e associazioni mnemoniche<sup>172</sup> –, in un secondo momento è invece il pensiero a pretendere che la fede si lasci interamente esaurire dalla ragione. È quel che accade con l'illuminismo, che «svuota il sentimento e il cielo»<sup>173</sup>, e distruggendo ogni oggettività nell'affermazione infinita della sua assolutezza finisce per rivelarsi come «soggettività astratta, la soggettività senza

---

169 «E infine, il terzo stadio è la comunità della filosofia» (*V5* p. 176, *Rel III* p. 188).

170 *V5* p. 268, *Rel III* p. 273.

171 *V5* p. 174, *Rel III* p. 186.

172 Non si dimentichi che nell'*Enciclopedia* la questione della rappresentazione, e con essa anche la questione della memoria, sono trattate all'interno della “Psicologia”, e in particolare come quelle forme del *theoretischer Geist* che preludono direttamente al pensare vero e proprio. La rappresentazione, nello specifico, è definita da Hegel come «intuizione ricordata, il punto medio tra l'immediato trovarsi determinato dell'intelligenza, e l'intelligenza medesima nella sua libertà, che è il pensiero» (*W20* p. 445, *Enc* p. 441).

173 *V5* p. 174, *Rel III* p. 186.

contenuto»<sup>174</sup>.

In questo scontro tra fede e illuminismo, la filosofia ha il compito di mediare entrambi. Dunque essa, «da un lato, sembra essere contro la Chiesa» e prendere le parti della riflessione, della cultura illuministica del tempo, che secondo Hegel a ragione si è impegnata nella distruzione sistematica di credenze ingenui e figurative, impartite sotto l'egida dell'autorità clericale. Dall'altro lato, la filosofia si oppone con altrettanta fermezza pure «all'illuminismo, all'indifferenza del contenuto, all'opinione, alla disperazione della rinuncia alla verità, per cui è indifferente a quale contenuto si pensi»<sup>175</sup>. Qui Hegel, nel suo consueto tentativo di rendere conto speculativamente delle dinamiche del reale, ci sta mostrando il circuito concettuale entro cui fede e sapere sono imprescindibilmente inseriti. La religione cristiana sta infatti a fondamento della ragione moderna, la quale tuttavia, assumendo la forma storicamente determinata dell'illuminismo, si rivolta contro la religione. È a questo punto che il pensare filosofico diviene il *rifugio* del contenuto religioso, non per dissolverlo, ma per giustificarne l'esistenza contro la forma che la ragione ha assunto della «cultura del tempo» – per l'appunto l'illuminismo – che vuole invece distruggerlo. Afferma Hegel nel passaggio conclusivo del corso del '24:

La filosofia ha appunto lo scopo di conoscere la verità, di conoscere Dio, in quanto Dio è la verità assoluta. In questo senso non v'è nient'altro per cui valga la pena impegnarsi, a confronto di Dio e della sua esplicazione. La filosofia conosce Dio essenzialmente come il Dio concreto, come universalità spirituale, reale, che non è invidiosa, ma si comunica. Già la luce si comunica. Chi dice che non è possibile conoscere Dio, dice che Dio è invidioso e non si sforza seriamente di conoscerlo [...]. L'illuminismo, questa vanità dell'intelletto, è l'avversario più veemente della filosofia; se l'ha a male quando essa mostra la ragione presente nella religione cristiana, quando essa mostra che la testimonianza dello spirito, la verità nel suo significato più ampio, è depositata nella religione. Per questo la filosofia ha il compito di mostrare la ragione della religione.<sup>176</sup>

La filosofia dunque diviene il rifugio del contenuto religioso nella misura in cui esso sia minacciato dall'illuminismo. Ecco quindi che il «rifugio nel concetto» chiude un preciso

---

174 *V5* p. 267, *Rel III* p. 271.

175 *V5* p. 175, *Rel III* p. 187.

176 *Ibid.*

circuito storico-concettuale che interseca religione e filosofia, fede e sapere. Se l'indiscutibile punto da cui Hegel prende le mosse è infatti la necessità di criticare la forma tradizionale della religione da un punto di vista razionale e moderno (che resta *sempre* il punto di vista hegeliano), è vero anche che questa critica si rovescia in (o si allarga a un punto tale da comprendere anche) una critica della ragione e della modernità (illuministiche) nella misura in cui queste, avendo rinunciato a qualunque pretesa di conoscere il vero, intendano anche distruggere ogni contenuto che aspiri allo statuto di verità assoluta: la filosofia ritorna così alla religione salvandone il *contenuto*. Ma allo stesso modo è il contenuto della religione, per così dire, che salva la *forma* filosofico-concettuale della ragione e della modernità: quel contenuto, infatti, rappresenta una verità senza la quale anche la filosofia si ridurrebbe a un vuoto esercizio della soggettività astratta. Il rapporto tra religione e filosofia sembra dunque più simile a una relazione di interdipendenza inesauribile anziché a una definitiva incorporazione della prima nella seconda. Certo, dalla religione salvata nella filosofia vanno espunti tutti quei tratti retrivi e oppressivi che essa ha acquisito nella storia delle sue istituzioni e che le impediscono di riconciliarsi con i principi moderni; cionondimeno, essa stessa ha introdotto nel mondo tali principi come compimento dello spirito, come realizzazione pratica della verità. Questo doppio livello su cui Hegel considera la religione – come contesto tradizionale e pre-moderno dal quale prendere criticamente le distanze e, contemporaneamente, come spazio della verità e del sapere assoluti – è valido del resto anche per la ragione stessa e i suoi molteplici volti: secondo Hegel non tutte le forme concrete di ragione sono assolute (si veda appunto il caso dell'illuminismo), ma questo non costituisce ancora un motivo per presupporre una transizione a una dimensione extra-razionale. Dunque, la verità della religione è sì salvata nel *Begriff*, ma non per questo la religione è da Hegel dissolta nella filosofia. Ciò che del contenuto veritativo della religione viene meno è in effetti soltanto la forma della rappresentazione, nella quale quel contenuto si è potuto conservare e perpetuare nel corso dell'età pre-moderna. La religione, come necessità di conoscere il Dio che si è rivelato, è tuttavia più ampia della rappresentazione attraverso la quale la rivelazione si è potuta storicamente trasmettere – così come la ragione è più ampia dell'illuminismo o la filosofia è più ampia del criticismo. La filosofia (moderna) non è dunque altro che il modo razionale/concettuale di pensare e conoscere il religioso, cioè di pensare e conoscere la verità rivelata da Dio e giunta ai moderni attraverso la forma rappresentativa nelle fasi di consolidamento della *Gemeinde*. Conclusosi il processo di formazione e di stabilizzazione di

quest'ultima, cioè il processo di interiorizzazione/spiritualizzazione della natura convogliato verso razionalità ed eticità moderne, la forma rappresentativa è perciò stesso "liberata" ed elevata alla forma assoluta del concetto<sup>177</sup>. Si può quindi dire che la *Vorstellung*, nel suo «procedere sparpagliato [entfaltendes Auseinandergehen]»<sup>178</sup>, svolga un ruolo funzionale, transitivo e temporaneo di consolidamento "esteriore" della *Gemeinde*, costruito sulla memoria della catechesi, sulla ripetizione del rito, sull'osservanza delle gerarchie; ma in questo processo di formazione, in questo itinerario dell'autocoscienza, che poi corrisponde a una progressiva traduzione della naturalità in spiritualità, la comunità finita si eleva alla comunità infinita, liberando anche la rappresentazione dalla propria limitatezza, accogliendola cioè nella superiore *Gestalt* del concetto. In fondo, vale per il rapporto tra rappresentazione e concetto quanto già si è detto per il rapporto tra finito e infinito, ossia che questi non esistono come sostanze precostituite, ma come modi d'essere del reale. Il concetto e l'infinito non intendono significare un radicalmente altro dalla rappresentazione e dal finito, ma la *Erhebung* di questi ultimi al di sopra della loro stessa naturalità e della loro stessa limitatezza.

Se Adorno non ha sbagliato nell'asserire che per Hegel «le contraddizioni, unica vera ontologia della dialettica, sono al contempo la legge formale della storia»<sup>179</sup>, allora la *rappresentazione* del vero è per sua natura inadeguata a esprimerlo compiutamente, poiché è per essa impossibile raffigurare le contraddizioni che costituiscono la trama più intima del reale e del vero. La rappresentazione può soltanto raffigurare positivamente i diversi momenti della verità, l'uno accanto all'altro, finendo così con l'ipostatizzare ciascuno di essi, ma non può esporne la contraddizione immanente né, dunque, la superiore verità (lo spirito) che traspare dalla contraddittorietà stessa<sup>180</sup>.

---

177 «Questa conoscenza [la filosofia] è, dunque, il riconoscimento di questo contenuto e della sua forma, liberazione dalla unilateralità delle forme ed elevazione di esse nella forma assoluta» (*W20* p. 555, *Enc* p. 551).

178 *W20* p. 554, *Enc* p. 550.

179 TH. W. ADORNO, 1963, tr. it. p. 109.

180 Da tale punto di vista si può dire che la rappresentazione risponda ancora alla logica dell'intelletto, la quale, assumendo il principio formale della non-contraddittorietà come legge fondamentale del pensiero, finisce per produrre un «esito contraddittorio, poiché proprio la logica intellettualistica che tiene separati gli opposti fa sì che essi fatalmente si contraddicano nella loro pretesa autosussistenza» (A. BELLAN, 2002, p. 164). La logica hegeliana invece, che prende le mosse non tanto dalla «realtà ontologica della contraddizione» quanto dalla «contraddittorietà di una concezione ontologica della non contraddittorietà» (*ibid.*), e che quindi accetta la funzione veritativa della contraddizione, ha un esito non-contraddittorio. «La funzione logico-speculativa della contraddizione sarebbe quindi eminentemente espressiva in senso critico, e cioè enuncerebbe la verità come compresenza di due significati contraddittori. Vero per Hegel è soltanto ciò che può essere attraversato dalla contraddizione senza soccomberle» (*ibid.*). Su questo di veda anche F. CHEREGHIN, 1981.

Per converso, Hegel è altresì consapevole dell'insopprimibile qualità, dell'efficacia pratica cioè, della *Vorstellung*. Scrive ancora nel corso del '24 che la filosofia, «comprendendo concettualmente, non resta ferma alla forma della rappresentazione, bensì procede fino a comprendere in pensieri, ma, partendo da qui, fino a riconoscere come necessaria anche la forma della rappresentazione»<sup>181</sup>. La *Vorstellung*, infatti, resta una forma necessaria di sapere poiché espone una verità non elitaria, che è *per tutti*. La sua struttura associativa, mnemonica e ripetitiva si presta a essere afferrata con familiarità da chiunque, sicché essa esercita la fondamentale funzione pratica di proseguire la diffusione dello spirito nel mondo anche per coloro che non si sono ancora elevati al concetto.

La religione deve essere per tutti gli uomini – per coloro che hanno purificato a tal punto il loro pensiero da sapere ciò che è nel puro elemento del pensiero, per coloro che sono giunti alla conoscenza speculativa di ciò che Dio è, così come per coloro che non sono andati al di là del sentimento e della rappresentazione.<sup>182</sup>

Hegel sa infatti, sin dai tempi del suo interesse per lo *Zeitalter der Aufklärung*, che gli intenti programmatici richiedono un lungo e paziente periodo di traduzione della teoria in prassi, che la filosofia può guidare solo parzialmente poiché essa – afferma lucidamente il filosofo – è una «classe sacerdotale isolata – santuario»<sup>183</sup>. Anche il carattere aristocratico del pensare per concetti, dunque, impone che non solo la religione ma anche la *Vorstellung* sia conservata dalla modernità come quella forma di trasmissione del sapere assoluto dotata dell'impareggiabile merito di essere popolare, comprensibile dall'uomo comune, il quale «non è solo puramente pensante» poiché è piuttosto il pensiero stesso che «si manifesta come intuire, come rappresentare. La verità assoluta, che è rivelata all'uomo, deve quindi essere anche per lui in quanto ha rappresentazioni, intuizioni, per lui in quanto prova sentimenti e ha sensazioni: questa è la forma per cui la religione in generale si distingue dalla filosofia»<sup>184</sup>.

---

181 *V5* p. 175, *Rel III* p. 187.

182 *V5* pp. 275-276, *Rel III* p. 279.

183 *V5* p. 97, *Rel III* p. 116.

184 *V5* p. 276, *Rel III* p. 280.

## IV. CRISTIANESIMO ED ETICITÀ

Der Geist handelt wesentlich, er macht sich zudem, was er an sich ist, zu seiner Tat, zu seinem Werk; so wird er sich Gegenstand, so hat er sich als ein Dasein vor sich. (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*)

The community is an embodiment of *Geist*, and a fuller, more substantial embodiment than the individual. (C. Taylor, *Hegel and Modern Society*)

### *1. Religione, Chiesa e soggetti moderni: le due anime del cristianesimo*

La questione macroscopica da cui muove la riflessione hegeliana sulla religione consiste nel capire se e come sia possibile che quest'ultima conservi uno spazio e un ruolo propri nell'età moderna post-illuministica e post-rivoluzionaria, che era giunta a una resa dei conti se non proprio con il *sentimento* religioso *tout court*, alimentato anzi da un novero di "correnti" parallele al cristianesimo ufficiale – dal deismo al misticismo –, perlomeno con l'ingombrante apparato metafisico dell'ontoteologia e con il persistere del dominio temporale della Chiesa. Una resa dei conti, dunque, con una religione che tanto nei suoi aspetti teorico/formali quanto in quelli pratico/politici si presentava come schiettamente antimoderna.

Si potrebbe perciò asserire che tutto il pensiero filosofico-religioso di Hegel nasca e si articoli entro lo spazio delimitato dalla domanda: è possibile – ed, eventualmente, in quale modo è possibile – sanare il contrasto tra religione cristiana e vita moderna? Egli, come sappiamo, risponde affermativamente a tale quesito. Lo fa tuttavia non individuando una strategia di attualizzazione della religione in chiave contemporanea (non prefiggendosi, insomma, l'obiettivo di indicare le modalità di un adattamento della religione alla modernità e alla secolarizzazione), ma cimentandosi in una ricostruzione genealogica del cristianesimo volta a metterne in luce la già intrinseca modernità. Secondo Hegel non si tratta dunque di sollecitare la religione a un incontro, per essa vitale, con il moderno, ma di riconoscere che

quest'ultimo appartiene, senza soluzione di continuità, al progresso di quella stessa storia di cui fa parte anche il cristianesimo.

Se dunque la fisionomia del cristianesimo non è affatto inconciliabile con quella della modernità, e anzi è intimamente legata a essa, allora anche un chiarimento del rapporto reciproco che intercorre tra religione e vita moderna non andrà a toccare tanto il tema della sopravvivenza della prima nella seconda, quanto (al limite) quello della coerentizzazione del cristianesimo rispetto alle sue stesse premesse, disattese – a parere di Hegel – nel corso del suo fortunato sviluppo storico. Nonostante il filosofo consideri la religione cristiana come del tutto compatibile con la modernità, ciò non toglie infatti che questa *Versöhnung* vada a suo giudizio guadagnata per mezzo di una dura critica dei molti aspetti distorti del cristianesimo, il quale sembra allora configurarsi come terreno di una contesa, tutta interna a esso, tra quella che potremmo definire come la normatività del suo processo di istituzionalizzazione, condotto all'insegna della positività, dell'autoritarismo e del potere, e la *Lebenswelt* cristiana, quel “mondo della vita”, delle relazioni sociali e del diritto, improntato ai principi pratici dell'amore incondizionato per il prossimo e dell'eguaglianza degli esseri umani tra loro e di fronte a Dio. Sicché tali principi religiosi non soltanto presentano un risvolto pratico-etico, proponendo una specifica idea giuridica e una certa concezione del diritto, ma in essi possiamo ritrovare niente meno che gli antesignani della *Sittlichkeit* moderna, che dunque il cristianesimo avrebbe al contempo contribuito a costruire grazie alle sue pratiche sociali di stampo liberale e, paradossalmente, anche tentato di ostacolare attraverso i suoi apparati di potere oppressivi e gerarchicamente organizzati<sup>1</sup>.

---

1 Hegel delinea così quella peculiare interpretazione del nesso tra cristianesimo e modernità, secondo la quale il primo realizza tanto meglio e tanto più profondamente il “regno di Dio”, quanto meno si ripiega su se stesso assumendo l'aspetto di una religione “tradizionale”, con i *propri* spazi sacri, le *proprie* istituzioni e i *propri* seguaci. Se il regno di Dio deve essere realizzato innanzitutto sulla terra, come il filosofo ritiene già ai tempi di Tübingen, allora il “divino” dovrà necessariamente confondersi con il “mondano” o, più precisamente, in virtù della comune natura dell'uomo e di Dio, il “divino” dovrà già in se stesso essere “mondano” così come il “mondano” dovrà già in se stesso essere “divino”. L'apertura sociale e politica a cui la religione (e in ultima analisi Dio stesso) si presta nella *Religionsphilosophie*, a parere di Hegel non denota dunque una costrizione, una traduzione forzata di contenuti tra ambiti differenti, operata allo scopo di garantirne la sopravvivenza nella modernità, ma al contrario costituisce la logica destinazione di un Dio rivelato, in originaria comunicazione con il mondo. Perciò il senso di questa *Verweltlichung* – termine introdotto già da Michelet nel 1843, in occasione del dibattito sulla filosofia della religione che fu in auge tra gli allievi del filosofo – è quello del “farsi mondo” del principio cristiano che, lungi dal preludere a uno snaturamento e a un dissolvimento del religioso, agli occhi di Hegel ne rappresenta l'autentico compimento. Per una disamina di questo processo di (necessaria) concretizzazione del religioso, presupposto dalla *Religionsphilosophie* hegeliana e che soltanto a partire dal 1837 venne definito come *Säkularisierung* da Richard Rothe (e che da Hegel era invece chiamato *Verweltlichung* o *Entweihung*) si veda il classico H. LÜBBE, 1965. Su questo anche J. DIERKEN, 2014, pp. 219-238.

Il conflitto tra religione e modernità – sembra suggerirci Hegel – è dunque in ultima analisi un conflitto del cristianesimo con se stesso. La crescente e inarrestabile opposizione tra la *Weltanschauung* religiosa e quella scientifico-razionale, che prorompe nell'età moderna, rimanda infatti alla doppiezza che Hegel ha da sempre individuato come tratto saliente della religione cristiana: la coesistenza in essa di elementi liberali e oppressivi, moderni e mitologici, spirituali e naturali. Il problema hegeliano della *Versöhnung* affonderebbe quindi le proprie radici non tanto in una incompatibilità *de iure* tra *absolute Religion* da una parte ed essenza della modernità dall'altra, quanto piuttosto nel contrasto *de facto* che si consuma tra queste ultime, innanzitutto a causa di un dissidio che nasce internamente al cristianesimo, il quale, ancorché legato a doppio filo proprio alle moderne pratiche di vita occidentali (democratiche, liberali, egualitarie e razionali) ispirate e giustificate alla luce dei principi cristiani, non sembra essere coerente con (e pienamente consapevole di) una modernità che esso stesso ha – almeno in parte – ideato.

Il resoconto hegeliano del legame problematico che avvince religione ed età moderna è quindi ben più complesso di quanto possa apparire a prima vista. Hegel prende infatti le mosse da due considerazioni che, già di per sé, aprono non poche questioni.

(a). Secondo la prima osservazione del filosofo, cristianesimo ed età moderna possono essere interpretati non soltanto come eventi reciprocamente consequenziali, immersi in un *continuum* concettuale e storico-temporale, ma anche secondo uno specifico legame genetico: alle origini della modernità etica e giuridico-politica si profilerebbe infatti il discorso religioso del cristianesimo. Anche se di primo acchito potremmo considerare l'ἦθος della modernità come baluardo della *Rationalisierung*, e quindi come risultato di quel processo di crescente indebolimento dell'*account* religioso nell'interpretazione del mondo – che apparirà sempre più inattuale perché tipicamente pre-moderno<sup>2</sup> –, Hegel ci invita ad analizzare la vicenda della

---

2 Taylor ha provato a fare il punto su questa tipicità considerando che anche nelle società secolari e post-secolari l'*account* religioso è adottato da ampi gruppi di individui come valido principio giustificativo nella conduzione della propria vita o nell'interpretazione dei fenomeni. Ciò significa che questo tipo di *account* è perfettamente compatibile con le strutture di coscienza sia collettiva che individuale maturate dalla contemporaneità – e che può persino essere ritenuto indispensabile per controbilanciare gli “eccessi” illuministici di quest'ultima – ma mentre oggi la fede rappresenta «una possibilità umana tra le altre», offerta nel novero di una «pluralità di opzioni» ontologicamente equivalenti e passibile di un processo discorsivo-razionale di giustificazione, la peculiarità dell'epoca pre-moderna (o delle società tradizionali) consiste nella semplice impossibilità virtuale di non credere in Dio. Da questo punto di vista, la società secolare si distingue quindi nettamente da quella pre-secolare, poiché «in questa accezione la secolarizzazione è un processo che riguarda l'intero contesto di comprensione entro cui avvengono la nostra esperienza e ricerca morale, spirituale o religiosa» (C. TAYLOR, 2007, tr. it. p. 14).

modernità con uno sguardo prospettico, maggiormente retrospettivo, per cogliere innanzitutto gli elementi di continuità tra quelli che siamo abituati invece a considerare come eventi storici pressoché antitetici. Secondo il filosofo la predicazione cristiana dell'amore equanime di Dio nei confronti di tutti gli uomini, senza distinzione alcuna, e l'organizzazione della comunità dei discepoli sulla base di quel rapporto amorevole, lungi dal rimandare a momenti relegati alle origini della storia dell'occidente cristiano, rappresentano piuttosto l'attualità dell'intera storia europea, e dunque anche il nocciolo della modernità.

(b). La seconda osservazione preliminare di Hegel, tuttavia, sembra rovesciare questo rapporto lineare e aproblematico facendo il punto sull'irrecusabile dato di fatto per cui, al di là di qualsiasi legame genetico, modernità e cristianesimo hanno storicamente sviluppato una reciproca e generalizzata avversione. La religione cristiana sarà pure alle origini del moderno, ma ciò non ha impedito a quest'ultimo di mettere radicalmente in discussione – e finanche di svalutare e ridicolizzare – l'*account* religioso, gravato dall'onere di avanzare pretese di verità assolute, di sostenere narrazioni totalizzanti della realtà fondate su principi primi non passibili di discussione critica, e infine di promettere un conforto spirituale e una salvezza tutt'al più procrastinata all'aldilà come rimedio alle ingiustizie del mondo. Tali prerogative – com'è intuitivamente chiaro – non possono che apparire anacronistiche e inefficaci agli occhi della società moderna, che si contraddistingue per una crescente affermazione del relativismo<sup>3</sup> e per il lento ma inesorabile decadimento di qualsiasi interpretazione univoca e ultimativa della realtà; alla coscienza (critica) collettiva e individuale dei moderni si affacciano poi i principi liberali di autodeterminazione, libertà di pensiero ed espressione, costitutivamente volti all'uso pubblico della ragione discorsiva come pratica per dibattere, giustificare, adottare provvedimenti e leggi, ma anche per compiere scelte individuali e, ancor più in generale, come regola in base alla quale condurre la propria vita: una ragione discorsiva ed essenzialmente democratica, caratterizzata da un'intrinseca e radicale incompatibilità con la *forma mentis* della religione, ancorata a principi primi insindacabili così come all'appello all'autorità esterna della Chiesa.

Hegel è come sappiamo perfettamente consapevole di questo scenario conflittuale, delineato già a partire dagli scritti tuinghesi; e, anzi, è proprio su questo terreno di scontro epocale tra il modello (antico-medioevale) della fede e quello (moderno) della *Vernunft* che

---

3 Intendo qui il termine nel suo senso più ampio, come quell'atteggiamento del pensiero secondo il quale la conoscenza umana sarebbe incapace di pervenire a verità oggettive.

trovano giustificazione i suoi primi argomenti filosofico-critici, quelli focalizzati sulla necessità di una *Aufklärung* declinata kantianamente, intesa come illuminamento dell'uomo comune e come affrancamento dallo stato di *Unmündigkeit*.

Certo, Hegel era stato molto chiaro nell'affidare a una forma di religione (la *Volksreligion*, per l'appunto) un ruolo-guida in tale processo emancipativo, evitando così di rompere totalmente con la struttura fideistica a cui per definizione fa capo ogni modello religioso e alla quale – sembrerebbe volerci suggerire – gli esseri umani non possono mai del tutto rinunciare. E tuttavia è altrettanto indubbio che egli abbia, con maggior decisione proprio negli anni giovanili che in quelli della maturità, sollevato la questione del conflitto tra religione ed epoca moderna, adottando risolutamente il punto di vista di quest'ultima nel criticare il cristianesimo e i suoi atteggiamenti più naturali, positivi, retrogradi, che intendevano imporsi in modo esplicito *contro il progresso*, e quindi contro l'*età moderna* in quanto tale<sup>4</sup>. In questo senso, la posizione di Hegel nei confronti della religione conferma la sua caratteristica doppiezza, dal momento che con il progetto giovanile di implementazione della ragione (rivisitato a più riprese, ma mai abbandonato) egli sembra, forse neanche troppo tacitamente, caldeggiare un'accelerazione non solo di quel processo della modernità culturale che successivamente sarà denominato *Säkularisierung*, ma persino della *Säkularisation* giuridico-statale che prevedeva di espungere definitivamente la religione dalla “sfera pubblica”, dopo che vi aveva dominato incontrastata in epoca pre-moderna. Hegel non esita infatti a sottolineare che con il progresso della modernità deve avvenire un cambio di paradigma radicale: la gestione dello Stato e del potere esecutivo, la produzione del diritto, la formazione dell'opinione pubblica, la regolazione dei legami intersoggettivi e di reciproco riconoscimento all'interno della famiglia e della società civile – per citare i principali aspetti di quella che può essere definita come una “sfera pubblica” in senso lato –, sono procedure che devono essere decisamente affrancate dal campo di influenza (se non dal dominio vero e proprio) della religione.

Il fine è ovviamente quello di eleggere il principio della ragione, che non esiteremmo a definire *laico*, a strumento di decisione e di giudizio per quel che concerne la vita pratica,

---

4 Sul fatto che la modernità (auto)comprenda se stessa come il luogo storico del progresso, del futuro e del nuovo, si veda J. HABERMAS, 1985, tr. it. pp. 5-8. Scrive ad esempio Habermas che, «mentre nell'Occidente cristiano il “tempo nuovo” aveva preannunciato l'ancora attesa età futura del mondo, che si sarebbe avviata soltanto con il Giorno del Giudizio – così intesa ancora nella *Filosofia delle epoche del mondo* di Schelling –, il concetto profano dell'età moderna esprime la convinzione che il futuro è già cominciato: esso si riferisce infatti all'epoca che vive rivolta al futuro, che si è aperta al nuovo futuro» (*ivi*, p. 6).

estendendo così alla dimensione mondana la medesima rivoluzione che alcuni teologi protestanti avevano già avviato agli albori del XVIII secolo e che aveva visto sostituire gradualmente il criterio della *sola fides*, caposaldo della Riforma luterana, con quello della *sola ratio* nello studio delle questioni più controverse del cristianesimo.

Il proposito moderno, appoggiato appieno da Hegel, è dunque quello di ampliare la gamma degli usi regolari, normalizzati e “normativizzati” della ragione, la quale allora non sarà più soltanto lo strumento elitario per dibattere temi esclusivamente teorico-scientifici, ma anche il punto di riferimento “democratico”, che può essere esercitato e verificato da tutti, per organizzare taluni aspetti della legislazione o per dirimere le faccende della vita quotidiana. Ciò significa che i processi di formazione, i criteri di controllo, le dichiarazioni/imputazioni di responsabilità, i moventi e le giustificazioni delle diverse prassi umane intersoggettive non saranno più sottratte agli attori che intraprendono concretamente quelle prassi; tali attori, agendo razionalmente, troveranno anzi in se stessi il principio della propria condotta e diverranno così dei soggetti *moderni* a tutti gli effetti, in una sorta di trasposizione a livello individuale di quello che Habermas considera il carattere precipuo della modernità, distinguendola rigorosamente dalle epoche precedenti: l’inedita necessità di autonomia, il rimando a sé come unica fonte dell’agire umano. Scrive Habermas a tal proposito:

La modernità non può né vuole più mutuare i propri criteri d’orientamento da modelli di un’altra epoca; *essa deve attingere la sua propria normatività da se stessa*. La modernità si vede affidata a se stessa, senza alcuna possibilità di fuga.<sup>5</sup>

Secondo un siffatto resoconto, con il quale Hegel non avrebbe problemi a concordare<sup>6</sup>, la modernità sembra ammettere la sua incompatibilità con la religione da un punto di vista ancor più perentorio. La vera ragione del suo dissenso strutturale rispetto al modello fideistico sta infatti nell’appello alla tradizione e nella continuità con il passato che ne sono alla base, mentre l’epoca moderna è il tempo della rottura con la consuetudine, del sovvertimento dell’autorità della tradizione. Il vero, per essere riconosciuto come tale, agli occhi dei moderni

---

5 *Ivi*, p. 7.

6 È infatti ancora la disamina di Habermas a dimostrare come sia proprio Hegel il primo a riconoscere (e a problematizzare) la prerogativa della modernità nell’autocoscienza di rappresentare un’epoca nuova, che si contraddistingue dal passato proprio per l’imprescindibile rimando a sé, e dunque per l’impossibilità di giustificare se stessa soltanto sulla tradizione: «Hegel per primo eleva a problema filosofico quel processo di distacco della modernità dalle suggestioni normative del passato, che non rientrano in essa» (*ivi*, p. 16).

non può più presentarsi come erede dell'antico e dell'abituale, ma deve trovare di volta in volta in se stesso le (buone) ragioni atte a motivare il valore che pretende di incarnare. In breve, dunque, se l'account religioso è costitutivamente strutturato in modo da fondare la propria autorità sulla tradizione, alla quale si richiede di prestar fede, quello razionale e tipico della modernità rinvia invece alla capacità puntuale dei soggetti razionali di comprendere e soppesare il vero.

Dunque come dovremmo giudicare il fatto che Hegel riconosca in qualche modo come legittima una tale riluttanza della modernità verso tutti quegli atteggiamenti ontologici, gnoseologici, culturali, morali che operano diversamente da quanto prescritto dai criteri della modernità stessa? Asserire che la modernità è un'epoca in tutto e per tutta nuova rispetto a quelle precedenti non significa sostenere implicitamente che le prassi e i modelli provenienti dal passato sono superati e che, al limite, possono aspirare a una forzosa conversione alla modernità, alla ragione, alla scientificità? E ancora, tutto ciò non implica forse che in ultima analisi religione e modernità siano per l'appunto incompatibili, dato che la loro convivenza sarebbe destinata all'inevitabile collasso della religione?

La risposta di Hegel a queste domande può apparire paradossale dopo quanto detto circa la nitida convinzione del filosofo sul fatto che l'epoca moderna costituisca un innegabile progresso rispetto al passato. Nondimeno, questa risposta è com'è noto inequivocabile: religione e modernità, così come religione e ragione, non sono affatto inconciliabili – e anzi, Hegel è convinto che l'autentico compito filosofico del suo tempo consista nel pensare in primo luogo alla specificità del moderno e, necessariamente, anche al controverso rapporto che quest'ultimo intrattiene con la tradizione<sup>7</sup>.

Il problema di fronte al quale ci troviamo è dunque quello di rendere conto di un tale paradosso, ovvero di chiarire in che modo possano coesistere le opposte tesi hegeliane succitate: da un lato, quella della genesi religiosa dello spirito della modernità, che abbiamo provato a riassumere in (a), e dall'altro quella che risolve il complicato rapporto di religione e modernità in una condizione di antagonismo radicale e in definitiva incompontibile, tesi riassunta invece in (b).

---

7 È ancora Habermas a richiamare questo tema tipicamente hegeliano: «quando la modernità si desta alla coscienza di se stessa, nasce un bisogno di autoaccertamento, che Hegel intende come il bisogno di filosofia: egli infatti ritiene che la filosofia si trovi dinanzi al compito di cogliere il proprio tempo e cioè per lui l'età moderna, nel pensiero. Hegel è convinto di non poter affatto acquisire quel concetto che la filosofia si forma di se stessa, indipendentemente dal concetto filosofico della modernità» (*ivi*, p. 17).

In effetti, già sappiamo che il fondamento della (apparente) contraddittorietà di (a) e (b) va rintracciato nell'analisi hegeliana del cristianesimo, che ha da sempre messo in rilievo la *duplice natura* della religione. Se già lo Hegel di Tubinga e Berna denunciava con passione quello che Habermas ha chiamato il «positivismo dell'etico» – «il segno che contraddistingue l'epoca»<sup>8</sup>, secondo il giovane studente di filosofia e teologia – lo Hegel maturo non esita ad attribuire la responsabilità del progressivo corrompersi della dimensione etico-religiosa a una forma ben precisa di cristianesimo: la Chiesa cattolica. Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, ad esempio, Hegel spiega che essa si è rafforzata nel corso del Medioevo con il giusto obiettivo di riunificare un mondo del tutto frantumato a seguito del crollo dell'Impero romano, sicché la Chiesa intendeva rappresentare «l'elemento dell'universalità contro la realtà ridotta in schegge nella particolarità»<sup>9</sup>. A parere del filosofo, un tale ruolo deve aver presentato ampi risvolti pratici sia dal punto di vista del potere *temporale* sia da quello del potere *spirituale*. La Chiesa infatti, inserendosi autorevolmente nel complesso e variegato universo politico dell'«Europa» medioevale, svolse una proficua funzione riorganizzativa per il governo del territorio e rappresentò una forza salda e duratura in una situazione politica di «disordine universale»<sup>10</sup>; inoltre, la Chiesa incarnò alla perfezione «l'essenza del principio cristiano, il principio della mediazione», poiché attraverso la sua opera di evangelizzazione portò alla coscienza dei fedeli l'unità della natura umana e della natura divina «della quale si è data intuizione all'uomo in Cristo»<sup>11</sup> e, soprattutto, che viene ridestata «in lui in maniera costante» grazie all'Eucaristia<sup>12</sup>.

---

8 Habermas prosegue chiarendo l'espressione appena introdotta: «Hegel definisce “positive” quelle religioni che si fondano unicamente sull'autorità e non pongono il valore dell'uomo nella sua moralità; positive sono quelle prescrizioni, secondo le quali i credenti dovrebbero potersi guadagnare la benevolenza di Dio mediante le opere invece che mediante l'agire morale; positiva è la speranza in una ricompensa nell'aldilà; positiva è [...] anche la via traversa che deve condurre all'eticità soltanto passando per l'autorità e le azioni miracolose di una sola persona; positive sono le assicurazioni e le minacce, che mirano alla mera legalità dell'azione» (*ivi*, p. 27).

9 *VPG* p. 449, *Fsto* p. 308.

10 *VPG* p. 452, *Fsto* p. 310. Per un approfondimento dello sviluppo delle istituzioni medioevali e del ruolo giocato dalla Chiesa in quel frangente, che tra l'altro metta implicitamente in discussione la sin troppo lineare ricostruzione hegeliana, si vedano A. CAVANNA, 1982; M. ASCHERI, 1994.

11 *VPG* p. 453, *Fsto* p. 310.

12 Si noti come Hegel non sia affatto ostile al sacramento dell'Eucaristia in quanto tale, e anzi, come riscontri in esso un significato spirituale che egli stesso condivide appieno. Le trascrizioni delle lezioni ci riportano ad esempio il seguente passo: «il pezzetto di pane consacrato dal prete è Dio presente, che viene a intuizione ed è sacrificato in eterno. Qui è contenuto il giusto riconoscimento che il sacrificio di Cristo è un avvenimento reale ed eterno, poiché Cristo non è soltanto un individuo sensibile e singolo, bensì è un individuo universale, ossia divino» (*VPG* pp. 453-454, *Fsto* pp. 310-311).

Tuttavia, dice Hegel, «qui c'è anche un rovescio»<sup>13</sup>. L'utile azione politica intrapresa dalla Chiesa affinché le diverse e scomposte dimensioni del potere medioevale adottassero una seppur minima regolamentazione condivisa (e cita come esempio l'istituzione della "Tregua di Dio") si capovolge nella presa del potere da parte della Chiesa stessa, che non esita a esercitarlo «fino alla costrizione e al rogo»<sup>14</sup>; d'altra parte, la simbologia e la ritualità attraverso le quali dovrebbe comunicarsi il contenuto spirituale fondamentale della religione, ossia l'unità di Dio e uomo, smarriscono il significato universale del rappresentare Cristo, per divenire oggetti o azioni da venerare in quanto tali. Hegel segnala a tal proposito che «il momento sensibile viene isolato per sé e l'ostia rimane da adorare anche quando non ce ne si è cibati; di conseguenza la presenza di Cristo non è posta come qualcosa di essenziale nella rappresentazione e nello spirito»<sup>15</sup>.

L'esito più drammatico di una siffatta trasformazione, che «fa di una cosa esteriore un che di sacro», è che «il sommo bene dell'uomo è in mano ad altri. Qui interviene perciò una separazione fra quanti lo possiedono e quanti devono riceverlo da altri, fra il *clero* e i *laici*. I laici sono estranei alle cose divine. Ecco lo sdoppiamento assoluto del quale fu prigioniera la Chiesa nel Medioevo; esso ha avuto origine perché si è saputo il sacro come un che di esteriore. Il clero impose certe condizioni perché i laici potessero partecipare al sacro. L'intero sviluppo della *dottrina*, l'esame, la scienza di Dio sono senz'altro in possesso della Chiesa: la Chiesa ha da stabilire, i laici soltanto da credere; l'obbedienza è il loro dovere, l'obbedienza della fede, senza esame personale»<sup>16</sup>.

Si osservi innanzitutto come Hegel stia ribadendo anche in queste lezioni del biennio 1822/1823 la medesima argomentazione che già aveva lucidamente esposto in gioventù, secondo la quale un allontanamento dei «laici» (cioè del popolo intero) dal sacro, lungi dal rappresentare una liberazione o un progresso, denotava uno *stato patologico della società* dato dal fatto che una esigua parte del corpo sociale aveva potuto espropriare la maggioranza degli uomini di ciò che invece appartiene loro in modo originario e costitutivo, ossia l'unità con il divino. Aver «fatto della fede una materia di diritto esterno» e aver equiparato la «scienza di Dio» a un oggetto tra gli altri implica che alcuni padroneggino una tale materia e possiedano un tale oggetto, mentre altri no: implica, cioè, una frattura della società. Ciò significa che,

---

13 VPG p. 454, Fsto p. 311.

14 VPG p. 455, Fsto p. 311.

15 VPG p. 454, Fsto p. 311.

16 VPG pp. 454-455, Fsto p. 311.

secondo Hegel, istituire e amministrare la sfera del sacro come se questo fosse un ambito separato dal mondo (e anzi contrapposto a esso) sono atti che in quanto tali racchiudono quella *Entzweiung* sociale, che nella storia ha assunto molte forme, e alla quale egli ancora si ripromette di trovare una cura proprio con la sua filosofia.

Ora, con queste considerazioni sulla Chiesa Hegel ci dà alcune informazioni preziose. *In primo luogo*, egli fornisce un'ulteriore riprova del suo sostegno alla causa della religione. Contro l'ateismo e finanche contro la secolarizzazione, l'obiettivo di Hegel è quello di affermare decisamente il rinnovamento del pensiero religioso in abbinamento a un atteggiamento critico, prettamente moderno, che consenta agli esseri umani di vivere la fede comprendendola e problematizzandola, e non di subirla senza possibilità di discernimento. La critica alla Chiesa cattolica è insomma il rovescio di quella che il filosofo considera come una vera e propria necessità di rivitalizzare la religione: la Chiesa è biasimata perché nella sua opera di mediazione ha finito con l'assolutizzare se stessa e con l'appropriarsi del sacro, il che – nell'acuta lettura hegeliana – significa aver sottratto il sacro al mondo, avviando così quel processo corrosivo e inesorabile di emarginazione del religioso dalla modernità. Il problema qui riscontrato da Hegel, quindi, è che la Chiesa cattolica ha in ultima analisi fallito la sua missione di avvicinamento degli uomini a Dio. Nonostante nei secoli essa abbia senz'altro rafforzato il proprio potere, incrementato la propria ricchezza e accresciuto il numero dei propri fedeli, è per l'appunto in questo successo dell'istituzione ecclesiastica, in questa *assolutizzazione del particolare*, che – afferma il filosofo – si nasconde il collasso della religione come elemento della vita pratica, sia individuale che comunitaria.

È chiaro allora che la critica hegeliana alla Chiesa cattolica non costituisce un appunto contro la religione, che secondo il filosofo occorre invece riabilitare, ma semmai contro l'estromissione della religione dal “mondo laico”, conseguente alla sua forzosa segregazione nella dimensione separata del “sacro”. Da questo punto di vista, quindi, la critica hegeliana, così come la troviamo espressa nelle *Vorlesungen*, è più raffinata rispetto al passato perché distingue in modo decisamente più dettagliato gli elementi autentici da quelli inautentici all'interno del cristianesimo<sup>17</sup>, ma va a colpire lo stesso bersaglio, la *Positivität*, e persegue lo

---

17 È stato infatti dimostrato che Hegel affinò la sua critica della religione cristiana solo a partire dal 1820. In particolare, quelle che il filosofo aveva da sempre considerato come le discutibili modalità di attualizzazione del principio cristiano, senza tuttavia specificarne ulteriormente la natura, saranno sempre più spesso identificate con istituzioni, prescrizioni o credenze peculiari della Chiesa cattolica. Si vedano a tal proposito W. JAESCHKE, 1981b, pp. 127-145; 1983b, pp. 29-48; 1985, pp. 5-19; A. PEPPERZAK, 2001, p. 619.

stesso obiettivo, quello di veicolare un progresso della società (si tratti dell'*Aufklärung* dell'uomo comune o della *Versöhnung* della vita moderna) in una irrinunciabile relazione con la religione cristiana.

*In secondo luogo*, con il suo attacco all'incongruente operato della Chiesa Hegel torna a parlarci, seppur indirettamente, del legame essenziale tra religione ed eticità. Abbiamo visto come egli consideri la distinzione fra clero e laici nei termini di uno «sdoppiamento assoluto» fra i detentori del sapere di Dio e i non ammessi a questo stesso sapere. Una tale scissione, in cui il discrimine è niente meno che il possesso della conoscenza dell'assoluto, è ovviamente gravida di conseguenze anche sul piano socio-politico poiché, per l'appunto, la dottrina e il suo insegnamento «sono senz'altro in possesso della Chiesa: la Chiesa ha da stabilire, i laici soltanto da credere». La rigida distinzione vigente nel cattolicesimo darebbe quindi luogo a un vero e proprio predominio esercitato sulla maggioranza degli uomini, non solo per la pretesa del clero di monopolizzare l'ambito educativo e scolastico<sup>18</sup>, peraltro – a detta del filosofo – in modo del tutto inefficace viste la «genericità e l'inconsistenza dei precetti morali e religiosi», che sarebbero incapaci di «produrre, o illuminare, una concreta azione etica»<sup>19</sup>. Non dovrebbe sorprenderci troppo che la Chiesa, con i suoi comandamenti, prescrizioni e riti (che secondo Hegel poco o nulla hanno a che fare con la religione autentica, cioè con la conoscenza razionale di Dio), non sia in grado di penetrare nella dimensione dell'eticità, che nel celebre §142 delle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* è così definita:

L'eticità è l'*idea della libertà*, idea intesa come il bene vivente, il quale ha nell'autocoscienza il suo sapere, volere, e ha la sua realtà grazie all'agire dell'autocoscienza, così come questa ha nell'essere etico la sua base essente in sé e per sé e il suo fine motore, – il *concetto della libertà divenuto mondo sussistente e natura dell'autocoscienza*.<sup>20</sup>

Pur senza addentrarsi nei risvolti concettuali del paragrafo citato, è chiaro perché quella che Hegel reputa essere un'istituzione votata a imporre agli uomini dottrine prestabilite

---

18 Pretesa della quale Hegel si occupò comunque assai criticamente, come ha evidenziato D. LOSURDO, 1992, pp. 480-485.

19 *Ivi*, pp. 482-483.

20 «Die Sittlichkeit ist die *Idee der Freiheit*, als das lebendige Gute, das in dem Selbstbewußtsein sein Wissen, Wollen und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit, so wie dieses an dem sittlichen Sein seine an und für sich seiende Grundlage und bewegenden Zweck hat, – der *zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins gewordene Begriff der Freiheit*» (*W14.1* p. 137, *Dir* p. 133).

e indiscusse non possa rientrare nell'eticità, ossia in un mondo oggettivo che realizza l'autocoscienza della libertà. Come abbiamo visto, nella ricostruzione di Hegel la Chiesa non dà alcuno spazio all'indipendenza della ragione o all'autonomia interpretativa in fatto di fede; per essa, credere significa credere ciecamente, ossia *cedere* a quanto è imposto dalla sua autorità.

In tal modo, però, Hegel sta implicitamente affermando anche qualcosa di più. Nell'argomento hegeliano, infatti, la Chiesa è divenuta un'istituzione illiberale innanzitutto perché ha negato ai laici la possibilità di conoscere autonomamente Dio, appropriandosi dell'amministrazione del sacro. Una tale estromissione degli uomini dalla conoscenza della verità ha promosso un'attitudine generalizzata all'obbedienza, per la quale ciascuno sarebbe bisognoso dell'intermediazione altrui (nello specifico del clero) per accedere a una relazione comunicativa con Dio; inoltre, tutto ciò ha provocato una profonda ferita sociale dividendo gli uomini in religiosi e laici, tra l'altro non sulla base dell'azione morale da essi realizzata ma soltanto in ragione di un carattere esterno come l'appartenenza a un ceto, quello ecclesiastico.

Il quadro delineato è perciò quello di un mondo attraversato dal potere e dalla sopraffazione, nel quale si associano un forte governo della Chiesa e l'esclusione della religione. Ma Hegel, in tal modo, sta asserendo che il dogmatismo, l'autoritarismo e in generale tutti quegli elementi che accrescono la condizione di *Entzweiung*, da sempre riconosciuta come nocciolo della modernità, dipendono non dalla presenza *tout court* della religione ma, proprio al contrario, dalla sua espulsione dal mondo, dalla sua assenza radicale, che si trascina dal medioevo fino al cuore del moderno<sup>21</sup>. *L'espropriazione del religioso e del*

---

21 Con la fondamentale eccezione della Riforma, il cui merito è quello di aver recuperato il significato originario della fede come «certezza dell'eterno, della verità che è in sé e per sé», la quale «è totalmente diversa dall'esteriorità» e deve invece essere (ri)conosciuta nell'interiorità dell'individuo. «Questa certezza – dice la Chiesa luterana – è prodotta, ci viene data soltanto dallo Spirito Santo, giacché si tratta della certezza che si addice all'individuo non meramente secondo la sua particolarità, bensì secondo la sua essenza, si tratta della certezza che emerge dallo spirito». Dio, pertanto, non è più qualcosa di estraneo alla coscienza. Il risvolto immediatamente messo in luce da Hegel è quello del superamento della «differenza tra sacerdoti e laici»: «nella Chiesa luterana è il cuore, la spiritualità senziente, la più intima consapevolezza, la coscienza, a dover giungere [...] al possesso della verità – con la determinazione che il soggetto si identifichi nella sua particolarità con questa verità» (*V12* p. 500, *SU* p. 514). Tuttavia anche il decisivo passo avanti fatto dal protestantesimo nella storia della libertà non è definitivo, poiché, come già abbiamo visto, l'interiorizzazione dell'esteriore e dell'oggettivo secondo Hegel condurrà dritta alla dissoluzione dell'assoluto, che, divenuto nuovamente inattuabile, andrà a determinare una nuova condizione di prigionia (quella del finito) degli esseri umani. Anche la modernità sarà allora il luogo dell'assenza della religione, ossia della medesima impossibilità di conoscere Dio avviata sin dal medioevo, poiché «la filosofia del soggetto comporta un *radicale nichilismo*, proprio in quanto essa rende impossibile qualunque pensiero dell'assoluto che non sia pensiero del nulla» (L. CORTELLA, 2002, p. 27).

*sacro è infatti l'espropriazione dell'autonomia e della ragione degli esseri umani.* Il fatto che agli individui sia interdetto un accesso indipendente, per mezzo della ragione, alla verità è secondo Hegel un fenomeno direttamente proporzionale alla sottrazione della religione al mondo, il che significa che l'esercizio dell'autonomia del soggetto e la diffusione capillare del sapere (che potremmo definire) "critico-religioso" dell'assoluto vanno di pari passo.

Ecco quindi che *senza religione per Hegel non può darsi nemmeno l'eticità*, poiché quest'ultima presuppone una realizzazione oggettiva e autocosciente di quella stessa libertà e di quella stessa autonomia che sono indispensabili anche per praticare in modo rigorosamente scientifico la conoscenza di Dio. Al contrario, laddove la Chiesa ha sottratto ai soggetti la facoltà di pensare «la verità, lo spirito, l'essenza trina»<sup>22</sup>, essa ha sottratto loro pure la possibilità di abitare il mondo della *Sittlichkeit*, ossia della libertà soggettiva che è divenuta autocosciente, e dunque anche reale. A dire il vero, Hegel si spinge oltre nel delineare i contraccolpi sull'etica che possono essere stati causati dall'accrescimento del potere ecclesiastico. Egli infatti non esita a sottolineare come gli individui spogliati delle loro facoltà conoscitive più alte non siano, in realtà, nemmeno dei veri soggetti: senza affermazione dell'autonomia soggettiva, infatti, lo spirito non è reale, attualizzato (*wirklich*), ma è ancora disperso nell'esteriorità ed è quindi inconsapevole di sé; ma un soggetto la cui essenza rimane esterna e sconosciuta rispetto a esso non appartiene ancora alla dimensione dello spirito. Nel seguente brano, riportato nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* secondo il corso del semestre invernale 1822/1823, il filosofo chiarisce proprio la correlazione tra *Selbstbewußtseins* e *Geist*:

L'essere umano è tale solo grazie al fatto di passare attraverso il processo della consapevolezza [Prozeß des Bewußtseins] ed è spirito soltanto se si rende partecipe del contenuto veritiero [wahrhaften Inhalts], di ciò che è oggettivo, facendolo proprio in sé.<sup>23</sup>

Dal punto di vista storico caratteristico di queste lezioni, il passaggio «attraverso il processo della consapevolezza» citato da Hegel assume com'è noto il volto di un evento ben preciso: la Riforma protestante. Se all'esordio del periodo berlinese la critica degli aspetti e degli atteggiamenti inautentici, oppressivi, o persino patologici della religione cristiana, ha

---

22 *VI2* p. 501, *SU* p. 515.

23 *VI2* p. 502, *SU* p. 515.

preso forma nel senso di una valutazione negativa del cattolicesimo, è in questo stesso frangente che Hegel torna ad affermare il valore essenziale della Riforma luterana, espresso del resto con entusiasmo sin dai tempi di *Glauben und Wissen*. Anche in questo caso, il filosofo non manca l'occasione di dirci qualcosa riguardo alla natura della religione cristiana, soprattutto in merito al rapporto problematico tra le *due anime* che sembrano caratterizzarla: quella ideale e, per così dire, fedele ai principi delle origini, e quella fattuale, alle prese con il contesto politico-istituzionale con cui tutte le forme di potere devono interfacciarsi. Di primo acchito infatti potremmo immaginare che Hegel veda espressa nella Riforma un'istanza radicalmente differente rispetto a quella del cattolicesimo, e che dunque le due anime del cristianesimo siano chiaramente incarnate proprio da queste *Gestalten* storicamente assunte dalla religione. Hegel tuttavia è convinto che le cose non stiano così. «La dottrina luterana», spiega infatti, «è assolutamente cattolica, fermo restando il fatto che viene rimosso tutto quanto appartiene al rapporto dell'esteriorità [aber es ist nur alles weggeschnitten, was dem Verhältnis der Äußerlichkeit angehört], e soltanto nella misura in cui la Chiesa Cattolica si attiene a questo rapporto, avviene che essa si opponga alla dottrina di Lutero. La dottrina luterana non si rivolge quindi contro quella cattolica, nella misura in cui quest'ultima non ribadisce questa dimensione esteriore»<sup>24</sup>.

La *lutherische Lehre* afferma dunque i medesimi principi della dottrina cattolica; è semmai quest'ultima che prende le distanze da sé, perché non pratica gli ideali che essa stessa intende promuovere. Alla «corruzione della Chiesa»<sup>25</sup> la Riforma non risponde opponendo un culto differente, bensì richiamando la Chiesa stessa alle sue origini, alla semplicità della fede in un Dio che va trovato non nelle cose esteriori, ma «nel fondo del cuore, nell'identità assoluta dell'interiorità»<sup>26</sup>; ovvero, dice ancora Hegel, un Dio che va sentito ed esplorato con l'esercizio della ragione<sup>27</sup>.

È proprio per questo che la Riforma, agli occhi del filosofo, può rappresentare anche qualcosa di più che un'interpretazione della religione tra le altre nell'economia generale della *Weltgeschichte*. Spesso si tende a liquidare la questione della religiosità di Hegel (cioè: quale confessione egli avesse effettivamente abbracciato, quale tipo di fede vivesse concretamente,

---

24 *VI2* p. 500, *SU* p. 514.

25 *VI2* p. 498, *SU* p. 512.

26 *VI2* p. 499, *SU* p. 513.

27 Sulla continua tensione tra cuore e logica che anima il concetto hegeliano di ragione rimando a F. FALAPPA, 2006.

ecc.) concludendo che si doveva necessariamente trattare di un cristiano protestante, date le innumerevoli critiche sferrate, anzitutto nelle sue *Vorlesungen*, a un modello religioso facilmente identificabile con il cattolicesimo. Abbiamo appena visto quanto una siffatta considerazione possa essere corretta, ma è vero altresì che dalla *Religionsphilosophie* emerge un protestantesimo hegeliano alquanto “impuro”, immerso in una commistione di elementi tipici del cattolicesimo da cui è difficile svincolarlo. D'altra parte, nemmeno alla dottrina protestante vengono risparmiate critiche: se infatti la Chiesa è responsabile di una mancata interiorizzazione dell'esteriore, a causa della quale essa rimane legata al sensibile e al naturale<sup>28</sup>, dal canto suo il protestantesimo – anche quello luterano che in effetti Hegel afferma di preferire<sup>29</sup> – è colpevole di sottrarsi a una esteriorizzazione dell'interiore, a una oggettivazione del soggettivo, a una realizzazione etica del principio della libertà, che rischia di condannare la religione a fatto privato, consacrato all'inazione.

Come spiegare dunque un tale intrico di elementi disparati nella *Religionsphilosophie*? Questa apparente confusione è a mio avviso attribuibile proprio al particolare tipo di rapporto tra cattolicesimo e protestantesimo rilevato da Hegel e, in conseguenza di ciò, essa dipende anche dal ruolo specifico giocato dalla Riforma sul terreno della *Weltgeschichte*. Secondo Hegel il principio protestante sorge infatti non per sostituirsi alla Chiesa, ma per ricondurla al suo significato originario e per risanarne le degenerazioni: non quindi come alternativa, bensì come correttivo, perfezionamento, compimento della religione. Il punto che la Riforma solleva è dunque quello della necessità di un ritorno al cuore del cristianesimo, che come sappiamo per il filosofo consiste nella vicenda di Cristo, il simbolo dell'unità della natura umana e della natura divina sul quale è impernata la capacità di tutti gli uomini di conoscere razionalmente l'assoluto, ossia il *Geist*. Ma vediamo cosa afferma Hegel a proposito di questo rinnovato sapere dello spirito al quale prelude la Riforma.

---

28 Hegel spiega infatti che «il principio della corruzione è insito nella Chiesa; si è formato al suo stesso interno ed è insito nella mancata esclusione da parte sua del servizio nella sua dimensione sensibile, nella mancanza, cioè, di un'esclusione veritiera e totale del sensibile. [...] Lo spirito universale ha già escluso l'elemento sensibile e si è pertanto già scisso dalla Chiesa, collocandosi così al di sopra della medesima, la quale non prende affatto parte a questa dimensione esclusa e conserva invece il sensibile in sé» (*V12* pp. 496-497, *SU* pp. 510-511).

29 Hegel prende invece decisamente le distanze dal protestantesimo riformato (*à la* Zwingli per intenderci), il quale è nelle *Vorlesungen* spesso messo a confronto con il luteranesimo. Possiamo trovare un esempio di tale comparazione in *V5* p. 91, *Rel III* pp. 110-111, dove Hegel nota che «la rappresentazione riformata» rispetto a quella luterana rivela un «rapporto semplicemente psicologico» tra i membri della comunità, poiché «ogni elemento speculativo», «mistico», è scomparso. Ne conclude che «la Chiesa riformata costituisce, quindi, il punto in cui il divino, la verità, cade nella prosa dell'illuminismo e del mero intelletto, nel percorso della particolarità soggettiva».

Questo spirito è l'essenza assoluta, l'essenza dello spirito soggettivo, rapportandosi al quale il soggetto, lo spirito soggettivo, diviene libero, giacché il soggetto si rapporta così alla sua essenza, al vero, negando la sua particolarità. In tale negazione di sé esso perviene a se stesso, essendo assolutamente presso di sé. *La libertà cristiana è così divenuta effettuale.*<sup>30</sup>

La Riforma è dunque un (primo) passo cruciale per la realizzazione della libertà, quella libertà di tutti gli esseri umani che proprio il cristianesimo ha per primo rivelato al mondo attraverso Cristo. A parere di Hegel il valore della *lutherische Lehre* non è certo quello, particolaristico, di incarnare una dottrina religiosa di contro a un'altra, bensì quello di esprimere un evento universale che realizza l'essenza stessa della storia: l'idea della libertà. Proprio per questo la *Religionsphilosophie* hegeliana custodisce elementi riconducibili tanto al cattolicesimo quanto al protestantesimo. Entrambi hanno infatti delineato momenti fondamentali verso l'autocoscienza della libertà, e quindi, anche momenti fondamentali nella storia dello spirito. Certo, Hegel opta per il protestantesimo luterano poiché ritiene che esso rappresenti il cristianesimo più autentico; ciò è tuttavia possibile soltanto perché il protestantesimo è riconosciuto come quella dottrina che – non contro ma grazie al cattolicesimo – realizza l'originario principio cristiano *nella modernità*.

Cattolicesimo e protestantesimo non sembrano quindi presentare alcuna soluzione di continuità, pur affermando la loro drastica differenza. Appartengono infatti a una vicenda storica unitaria (la storia della libertà), nella quale hanno però sperimentato un conflitto assai aspro; inoltre, il protestantesimo è intervenuto a criticare e a perfezionare quello che secondo Hegel non sarebbe altro che il suo antecedente, il cattolicesimo, senza che quest'ultimo sia venuto meno. La sensazione è perciò che nella ricostruzione hegeliana – forse più attenta ai concetti incarnati da queste dottrine che agli episodi storici da esse innescati – il rapporto tra cattolicesimo e protestantesimo resti in certa misura irrisolto e che in esso riviva la complessa relazione tra i *due opposti cristianesimi* dei quali discutevamo nell'*incipit* di questo paragrafo: da un lato una religione che ha dato origine alla modernità e all'eticità moderna, dall'altro una religione positiva, dogmatica e radicalmente antimoderna.

---

30 *VI2* p. 501, *SU* p. 515 (corsivo mio).

## 2. “Fattualità” e “controfattualità” del cristianesimo: il concetto moderno della libertà

Il permanere della problematicità nel rapporto tra religione e modernità rimanda quindi alle due differenti “anime” che si trovano secondo Hegel al fondo del cristianesimo: la prima costitutivamente aperta alla mondanità, alla dimensione del diritto e dell’eticità moderni; la seconda impegnata in un’opera di consolidamento del potere della Chiesa, delle istituzioni ecclesiastiche e del ceto sacerdotale di contro al mondo secolare. Un primo, fondamentale discrimine tra l’una e l’altra è infatti costituito proprio dal genere di rapporto tra sacro e profano, tra religione e mondo, presupposto da ciascuna. Se andiamo nuovamente a percorrere le *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* del semestre invernale 1822/1823 ci imbattiamo per esempio nel seguente passaggio, nel quale Hegel affronta tangenzialmente la questione del legame tra *cristianesimo e modernità* a partire da quell’atteggiamento ostile della religione cattolica nei confronti del mondo (ma contemporaneamente volto all’accumulo e all’esercizio di poteri mondani) che ha propagato l’idea di un’incompatibilità di principio, di un’antiteticità insomma, tra la religione e la realtà.

Da sempre si è voluto istituire un’antitesi fra ragione e religione come fra religione e mondo; tuttavia, considerata più da vicino, questa è solo una differenza. La ragione in genere è l’essenza dello spirito, dello spirito divino così come umano. La differenza fra religione e mondo sta solo nel fatto che la religione come tale è ragione nell’animo e nel cuore, è un tempio della verità e della libertà rappresentate in Dio, mentre lo Stato è in base alla medesima ragione un tempio della libertà umana nel suo sapere e volere la realtà, una realtà avente un contenuto che possiamo chiamare a sua volta divino. [...] Il compito della storia è solo quello di far sì che la religione appaia come ragione umana, che il principio religioso, insediato nel cuore umano, si produca anche in forma di *libertà mondana*. Così è superata la divisione tra l’intimità del cuore e l’esistente.<sup>31</sup>

Qui il *focus* del discorso di Hegel è dunque quello di dichiarare la continuità tra la religione e la mondanità, contro il modello della loro inguaribile opposizione propugnato dal cattolicesimo. Il fondamento di questa congruenza risiede, com’è noto, nell’idea della ragione. La razionalità che precedentemente è incarnata dalla religione cristiana e successivamente

---

31 *VPG* p. 405, *FSto* p. 278 (corsivo mio).

dalla modernità nella sua forma più alta – secondo Hegel, quella dello Stato moderno – è infatti sempre la medesima: è quella ragione che governa il corso di una *Geschichte* unitaria e che costituisce il cuore del *Geist*.

Eppure, cosa possono avere in comune la ragione, per così dire, “spirituale” del cristianesimo, rappresentata da Cristo, dalla sua storia e dalla sua dottrina, e la ragione “mondana” della modernità, rappresentata dallo Stato, dalle sue leggi e dai diritti che esso garantisce? Hegel non ha dubbi nell’individuare la trama di una tale connessione: si tratta del principio della *libertà*. Annunciato per la prima volta dal cristianesimo come carattere distintivo di *tutti* gli esseri umani – poiché è semplicemente abitando lo spazio della *ragione* che questi ultimi approdano alla conoscenza di Dio e del rapporto analogico che a Lui li lega, ma quindi anche all’autocoscienza della loro condizione di *soggetti* – la libertà ha trovato un fondamentale momento di realizzazione mondana proprio agli albori dell’età moderna per mezzo della Riforma protestante, che dopo secoli di predominio cattolico ha riportato la cristianità alle sue origini, a quel messaggio di unità tra Dio e uomo che fonda la spiritualità umana.

Così è ottenuta la libertà nella Chiesa, l’intimità assoluta dell’anima, la quale appartiene anch’essa alla religione. [...] La soggettività dell’individuo, la sua certezza, la sua intimità, è soggettività veritiera [wahrhafte Subjektivität] soltanto nella fede, ovvero soltanto nella misura in cui si è trasformata, è rinata al sapere dello spirito nella verità.<sup>32</sup>

Secondo Hegel, se nella modernità occidentale si è potuta sviluppare una *weltliche Freiheit*, una libertà come carattere perspicuo di ciascun individuo e come diritto riconosciuto e salvaguardato dalle istituzioni, ciò è stato possibile grazie alla previa formulazione della nozione di *libertà universale* avvenuta nell’ambito del cristianesimo. È proprio con quest’ultimo, e in particolare con la sua appropriazione da parte delle «nazioni germaniche»<sup>33</sup>, che per la prima volta è sorta la coscienza «che l’uomo è libero in quanto è uomo, che la libertà dello spirito costituisce la natura più propria dell’umanità»<sup>34</sup>. Hegel spiega con grande precisione il legame tra la struttura del cristianesimo e il principio della libertà universale nella nota al §482 dell’*Enciclopedia* del 1830.

---

32 *VI2* p. 501, *SU* p. 514.

33 *VP* p. 31, *FSto* p. 18.

34 *Ibid.*

Quest'idea è venuta nel mondo per opera del cristianesimo; per il quale l'individuo *come tale* ha valore *infinito*, ed essendo oggetto e scopo dell'amore di Dio, è destinato ad avere relazione assoluta con Dio come spirito e a far che questo spirito dimori in lui: cioè l'uomo è *in sé* destinato alla somma libertà.<sup>35</sup>

Attraverso la nozione di *Offenbarung*, la *absolute Religion* ha infatti teorizzato quella comunanza originaria del divino e dell'umano che si è dimostrata imprescindibile per l'inaugurazione della prospettiva socio-politica moderna, nella quale la consapevolezza «che l'uomo è *in sé* destinato alla somma libertà» non si arresta a un riconoscimento di carattere teorico, quasi che la libertà costituisse una proprietà da attribuire a una sostanza, bensì va incontro a una necessaria realizzazione pratica. Lungi dal provocare un rivolgimento delimitato esclusivamente al mondo ecclesiastico, la Riforma stimola insomma una vera e propria trasformazione della realtà moderna, conquistata dal «nuovo vessillo attorno al quale si raccolgono i popoli, la bandiera della libertà».

È questo lo spirito dell'epoca moderna, ed esso contraddistingue il periodo moderno. Il lasso di tempo fino ai giorni nostri non ha avuto altro lavoro, né ha compiuto altra opera, che imprimere questo principio nella realtà effettuale, conquistandogli la forma della libertà, dell'universalità. Sono quindi tre le figure che sono presenti a questo punto nel mondo. In primo luogo il regno della Chiesa, la quale ha lo stesso contenuto, un contenuto vero, ma affetto dall'esteriorità, il quale contenuto, quindi, non si innalza fino alla libertà soggettiva. Inoltre abbiamo, in secondo luogo, il mondo esteriore, temporale, dove si lavora alla natura esteriore, ai bisogni della vita, agli scopi soggettivi, dove hanno la loro collocazione tutti i rapporti esteriori, in cui c'è il dominio politico, la società civile, in modo tale, tuttavia, che l'intelletto si consolidi in essi. E poi, in terzo luogo, c'è la nuova Chiesa, la libertà dello spirito nella forma della conoscenza soggettiva, dell'identità soggettiva.<sup>36</sup>

L'impatto del cristianesimo sull'andamento (teleologico) della *Weltgeschichte* è quindi ben lontano dall'essere circoscritto a un'epoca o a una cerchia sociale limitate, e si rivela piuttosto come un evento-chiave, decisivo per il suo intero sviluppo. Scrive Hegel ancora nell'*Enciclopedia*:

---

35 *W20* p. 477, *Enc* p. 474.

36 *V12* p. 502, *SU* pp. 515-516.

Se nella religione come tale l'uomo sa la relazione verso lo spirito assoluto come verso la sua essenza, egli ha presente inoltre lo spirito divino anche come quello che entra nella sfera dell'*esistenza mondana*, come la sostanza dello stato, della famiglia, ecc. [...]. Se il *sapere* dell'idea, cioè il fatto che gli uomini sanno che la loro essenza, il loro scopo e il loro oggetto è la libertà, è sapere *speculativo*, quest'idea stessa come tale è la *realtà* degli uomini, non perché essi *hanno* questa idea, ma perché *sono* questa idea.<sup>37</sup>

La modernità del cristianesimo consiste dunque nell'aver introdotto, in un modo al tempo stesso conseguente e rivoluzionario rispetto alle concezioni dell'antichità, la nozione di *libertà universale*. Nell'antichità infatti era parimenti presente la coscienza della libertà, ma non come «sapere speculativo» e, conseguentemente, la libertà non era quella di tutti ma quella di uno solo (nel dispotismo orientale) o di pochi (presso i Greci e i Romani). È grazie al concetto cristiano di *Gemeinde* che, ci suggerisce la disamina hegeliana, matura invece una differente accezione della libertà, non soltanto perché ha luogo un'*estensione* collettiva e universalistica di quest'ultima (la libertà diviene appunto quella di tutti), ma soprattutto perché si produce un'*interiorizzazione* del principio della libertà nell'essere umano in quanto tale: essa con il cristianesimo smette di essere equiparata a (ma anche reificata in) una qualità esteriore, a cui si è accidentalmente destinati o a cui eventualmente si può aspirare<sup>38</sup>, per divenire invece la sostanza, il carattere proprio dell'umano. Tra il 1822 e il 1823, Hegel sottolineava ancora nelle *Vorlesungen* sulla filosofia della storia universale:

La schiavitù è impossibile nel cristianesimo, poiché l'uomo è ora intuito in Dio quale uomo secondo la sua natura universale. Ogni singolo individuo è un oggetto della grazia di Dio e del fine ultimo divino: Dio vuole che tutti gli uomini siano beati. Senza nessuna particolarità, in sé e per sé, l'uomo ha dunque ai propri occhi un valore infinito, invero già come uomo, un valore infinito che supera qualsiasi particolarità di nascita e di patria.<sup>39</sup>

Questo volto moderno della religione cristiana è non a caso enfatizzato dal filosofo in special modo nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, poiché proprio questa cronaca della *Weltgeschichte* è il contesto esemplare a partire dal quale può emergere la duplice natura di

---

37 *W20* p. 477, *Enc* p. 474.

38 Al contrario, la libertà greca è da Hegel significativamente definita come «la libertà della fortuna e del genio, ancora condizionata da schiavi e da oracoli» (*VPG* p. 404, *FSto* p. 277).

39 *Ibid.*

evento al contempo *fattuale* e *ideale*, attraverso la cui lente egli sembra costantemente leggere quella religione. Il cristianesimo è in modo innegabile un avvenimento *fattuale* in cui si sedimenta e si riassume anche la storia che lo precede (la *Weltgeschichte* a cui appartiene si presenta infatti come organica e unitaria, un *continuum* intrascendibile e privo di strappi entro il quale ciascun “fatto”, ciascun momento si iscrive). D’altra parte, però, nell’interpretazione di Hegel il cristianesimo si configura anche come evento dichiaratamente *controfattuale* rispetto alla storia che lo precede, volto a sconvolgerne l’andamento in profondità. Esso si prefigge infatti niente meno che di negare (di superare) l’umanità precristiana – finita peccatrice, naturale – affinché sia in suo luogo realizzabile l’ideale di un’umanità trasformata – cristiana, riscattata, libera – tanto che il nocciolo speculativo della religione cristiana, la *Dreifaltigkeit*, è nitidamente inteso da Hegel come «il cardine su cui ruota la storia del mondo»<sup>40</sup>, come quel principio, cioè, che posto come significato ultimo della storia le dona addirittura un nuovo, simbolico, avvio.

Secondo Hegel la potenziale collisione di fattualità e controfattualità del cristianesimo è ovviamente simbolizzata (e già da sempre pacificata) nella figura di Cristo, il quale proprio assumendo appieno il proprio destino “fattuale”, sacrificando cioè se stesso alla storicità e alla finitezza assolute e “svuotandosi” in esse, controverte il destino di finitezza dell’umanità, sia nel senso che “trasforma” il passato di quest’ultima (ora trasfigurato alla luce del perdono dei peccati e della redenzione), sia nel senso che rende così possibile una «seconda creazione»<sup>41</sup> simbolica del mondo e dell’umanità, i quali risultano essere completamente rinnovati dalla coscienza dell’unità spirituale con Dio. Il mondo e l’umanità che vengono dopo il sacrificio di Cristo sono così, al tempo stesso, identici e del tutto differenti rispetto al mondo e all’umanità che precedono quel sacrificio.

Ora, è proprio questa *creazione seconda* del mondo e dell’uomo a racchiudere già tutto il carattere intrinsecamente moderno del cristianesimo, poiché nel momento in cui il principio dell’identità di umano e divino «si è sviluppato» come «coscienza dell’eterna verità, ossia che l’essenza dell’uomo è lo spirito, e l’uomo raggiunge la verità solo spogliandosi della sua finitezza e abbandonandosi alla pura coscienza di sé», allora «l’intera storia successiva» a tale presa di coscienza sarà imprescindibilmente condizionata da essa, e consisterà quindi nella

---

40 Per un’analisi dell’espressione hegeliana e delle sue ripercussioni si veda P. CODA, 1987, con particolare riferimento al capitolo 4 (pp. 239-347); 2007 (pp. 76-77).

41 R. BODEI, 2014, p. 327.

storia dello «sviluppo» del principio dell'identità di umano e divino, simbolizzata dalla morte di Cristo per gli uomini<sup>42</sup>. Cristo infatti, «l'uomo in quanto tale [der Mensch als Mensch], colui nel quale è apparsa [erschienen ist] l'unità di Dio e dell'uomo, ha illustrato nella sua morte, nella sua storia in genere, la stessa storia eterna dello spirito – una storia che ogni uomo ha da compiere in lui stesso per esistere in qualità di spirito o per *divenire figlio di Dio, cittadino del suo regno* [um Kind Gottes, Bürger seines Reiches zu werden]»<sup>43</sup>. Accedere al *Reich Gottes* è infatti un atto che presuppone una radicale trasformazione della natura dell'uomo<sup>44</sup>, una trasformazione che, per divenire effettiva, deve essere compiuta da ciascuno sull'esempio della vita di Cristo, al fine di vincere la propria limitatezza, e dunque anche la propria malvagità: infatti, «l'individuo è malvagio solo se la naturalità del desiderio sensibile, solo se la volontà d'ingiustizia arrivano a esistere intatte, ineducate, violente»<sup>45</sup>. La *Erhebung* del “regno umano” nel “regno di Dio”, in altri termini, non costituisce uno sviluppo disteso, privo di scontri e dissidi, ma avviene all'insegna della lotta. L'umanità che si addentra nella vita dello spirito deve innanzitutto risolvere il problema di una dolorosa trasformazione di sé (che passa per l'interiorizzazione della “sua” natura) e di un conseguente adeguamento progressivo delle prassi oggettive (istituzionali, sociali, comunicative), che devono giungere a riflettere – avendolo riconosciuto appieno – lo spirito di questa “umanità seconda”: l'umanità deve quindi affrontare il percorso accidentato e conflittuale del proprio autoriconoscimento (una sorta di preliminare e smisurato «Kampf um Anerkennung»<sup>46</sup>, che lo spirito conduce innanzitutto contro se stesso). Se infatti l'umanità è la comunità dello spirito, allora essa deve essere capace di sopportare il negativo e di sopravvivere alla sua potenza. È del resto proprio questa propensione per l'*autonomia*, che in ultima analisi prevede un'introiezione e un'autogestione dei conflitti, il carattere che distingue l'epoca moderna dalla storia precedente, come ci ricorda anche Bodei:

Il mondo moderno, di fronte a quello medioevale, è contrasto che si supera dentro la realtà effettuale stessa, è la contraddizione accompagnata da una redenzione immanente. Il mondo

---

42 *VPG* p. 396, *Fsto* p. 272.

43 *VPG* p. 397, *Fsto* pp. 272-273 (corsivo mio).

44 «L'uomo, in altri termini, non è per natura come dev'essere, ma perviene alla verità solo attraverso il processo della trasformazione. Questo è proprio l'elemento universale e speculativo: il cuore umano non è così come deve essere» (*VPG* p. 504, *Fsto* p. 346).

45 *Ibid.*

46 A. HONNETH, 1992.

intellegibile, discendendo dal suo isolamento, procede qui veramente a una seconda creazione e rifondazione dell'esistente, progettata dal pensiero<sup>47</sup>.

Ma torniamo sulla questione della fattualità/controfattualità della religione cristiana poiché a partire da essa possiamo dire qualcosa di più anche sul tema – che qui ci interessa – della relazione tra cristianesimo ed età moderna (ma forse meglio sarebbe dire: *delle due relazioni tra cristianesimo ed età moderna* individuate da Hegel, una secondo cui il primo genera la seconda, e l'altra secondo cui essi sono semplicemente antitetici). A parere del filosofo questa religione vive la contraddizione in modo costitutivo, poiché si trova alle prese con l'esigenza di conciliare il contesto fattuale politico-sociale nel quale è situata con la normatività da essa riconosciuta come valida e che, controfattualmente, intende delineare un contesto politico-sociale differente da quello concretamente esistente. In altri termini, il cristianesimo sarebbe intrinsecamente impigliato in un dilemma, quello di dover cambiare la realtà in cui esso stesso dimora. Esisterebbe quindi nella religione cristiana un imprescindibile momento desituante, anticonformista, critico, nel quale la *Gemeinde*, l'umanità alla quale Dio rivolge il proprio amore, è chiamata a trasformare se stessa nella realtà storica pratico-sociale in modo da corrispondere a quell'amore, il cui significato – non è superfluo ricordarlo – è quello del sacrificio, della rinuncia a sé per l'altro, del celarsi di Dio per lasciar sorgere l'umano.

D'altra parte, nota Habermas, questo «stato di contrapposizione»<sup>48</sup> è tipico della religione pure negli scritti dello Hegel giovane. Allorché quest'ultimo si occupava di *Volksreligion*, di *Aufklärung* e di *Positivität* rilevava infatti la difficoltà di uscire da questa *impasse* procurata dal fatto che tanto la religione positiva quanto l'illuminamento dell'uomo comune, che avrebbe dovuto contrastarla, finivano con l'introdurre un conflitto insanabile tra fattuale e ideale.

Perciò l'illuminismo non è che l'altro lato dell'ortodossia. Come questa insiste sulla positività delle dottrine, così quello insiste sull'oggettività dei comandamenti della ragione; entrambi utilizzano lo stesso mezzo della critica biblica, entrambi consolidano lo stato della scissione, e sono egualmente incapaci di fare della religione la totalità etica di un intero popolo e di

---

47 R. BODEI, 2014, p. 328.

48 J. HABERMAS, 1985, tr. it. p. 28.

ispirare una vita alla libertà politica. La religione della ragione prende le mosse, come quella positiva, da uno stato di contrapposizione: “da un qualcosa che noi non siamo, e che dobbiamo essere”.<sup>49</sup>

Una tale tensione tra il fattuale e l'ideale propria dell'essenza del cristianesimo è del resto la medesima che si ripropone anche nello scontro tra il cattolicesimo e il protestantesimo, e anzi proprio l'avvicinarsi di questi ultimi ne rappresenta un caso emblematico. Come Hegel chiarisce bene, le due dottrine non intendono rappresentare idee religiose differenti, ma un'unica religione che, possedendo in se stessa gli strumenti per la critica delle proprie patologie, mira alla sua stessa autocorrezione controvertendo la forma assunta dalla religione cristiana nella realtà e, in tal modo, la realtà stessa. Il protestantesimo nasce appunto con lo scopo esplicito di criticare la dimensione fattuale del cristianesimo, rappresentata da una dottrina cattolica oppressiva, oscurantista e in permanente conflitto con l'umano, il mondano, il naturale, stigmatizzati ed esclusi in quanto tali dalla sfera religiosa.

Ora, il successo dello spirito critico protestante, che qui simboleggia l'anima controfattuale del cristianesimo, provoca un vero e proprio sovvertimento non solo della cristianità ma anche del mondo laico, secondo Hegel arrivando addirittura a inaugurare una nuova fase della storia essenzialmente diversa da tutte le precedenti: la modernità, l'epoca attraverso la quale gli uomini perverranno faticosamente a riconoscere la loro libertà innata. È però a questo punto che la tensione sviluppata dal binomio fattuale/controfattuale torna a farsi sentire nuovamente. Stabilizzati gli esiti della Riforma, è proprio la dottrina protestante a ricadere in quella dinamica della fatticità che, fatte salve le “correzioni” da essa apportate, richiede daccapo di essere indagata con spirito critico. Nelle *Vorlesungen* sulla filosofia della religione, Hegel spiega infatti che il processo dell’“immersione in-se-stesso”, indispensabile passaggio della liberazione dalla natura a cui restava ancorata la Chiesa, conduce dritto al cuore di quello *schmerzliches Gefühl* con cui i moderni avvertono l'ossimorica inattuabilità del proposito di *conoscere Dio*, di sviluppare un pensiero religioso o, a maggior ragione, una *Religionsphilosophie*.

Questa è dunque la grandezza di questo punto di vista, che è proprio del mondo moderno, il punto di vista per cui il soggetto si è così immerso in-se-stesso che il finito si sa a sua volta

---

49 *Ivi*, pp. 27-28.

come infinito e, in questa infinità, è affetto dalla finità ed è affetto dall'opposizione che è spinto a risolvere. Ora il problema è in che modo risolverla. Questa opposizione è propria dell'epoca moderna. [...] È questa la suprema forza dello spirito: giungere a questa opposizione, e lo spirito è solo questo: comprendere questa opposizione e comprendere infinitamente se stesso in questa opposizione.<sup>50</sup>

Quelli che nell'interpretazione hegeliana sembrano due cristianesimi di segno opposto si risolvono invece in un unico cristianesimo originariamente autocosciente e autocritico, per il quale la dialettica di sclerotizzazione e analisi dei suoi contenuti non può che essere continua. Il *fil rouge* di tale dialettica è tuttavia una costante: si tratta del *principio della libertà universale*, che attraverso necessari momenti di esercizio della critica e altrettanto indispensabili momenti di stabilizzazione, sedimentazione e irrigidimento in istituzioni, in prassi intersoggettive e in opinioni condivise (via via sempre più perfezionati nel corso del progresso storico) giunge al proprio compimento con l'eticità moderna.

In altri termini, Hegel sta implicitamente tentando di affermare che il cristianesimo ha il proprio epicentro fuori di sé, nel mondo, e che esso attua quella dialettica tra fattualità e controfattualità precisamente perché il *τέλος* a cui mira consiste nella concretizzazione dell'idea della libertà di tutti, da esso annunciata. Secondo il filosofo, dunque, il fine del cristianesimo è necessariamente la realizzazione mondana della libertà di ciascun essere umano, fine in vista del quale questa religione non esita a volgere il proprio spirito critico anche contro se stessa.

Ma allora, è in ragione della realizzazione di questo processo di affrancamento che il duplice rapporto tra religione e modernità risulta per Hegel perfettamente coerente. Ci eravamo infatti soffermati sul fatto che, riguardo a esse, Hegel aveva individuato due opposte tipologie di relazione reciproca che tuttavia apparivano come del tutto incompatibili: un rapporto di connaturata continuità da un lato e uno di radicale antitesi dall'altro. Egli, però, proprio in questa apparente contraddizione rileva anche la verità del rapporto necessariamente controverso tra la religione e la modernità. Se infatti è vero che lo sviluppo della libertà moderna è il progetto storico-concettuale avviato dal cristianesimo e da esso portato avanti con lo strumento della (auto)critica, allora sarà proprio la situazione tipicamente moderna di riprovazione e di rottura nei confronti della religione a costituire tutt'altro che un momento

---

50 *V5* p. 112, *Rel III* p. 129.

antitetico rispetto a quest'ultima. Al contrario, la rivolta della modernità contro la religione, condotta nel nome della libertà, è un atto pienamente coerente con la natura controfattuale e anticonformista del cristianesimo, sicché il rapporto di contrapposizione che la modernità instaura con la religione dimostra per l'appunto la genesi cristiana del moderno. Tra le due ipotesi interpretative di Hegel non vi è dunque alcuna contraddizione, e anzi la tesi di un cristianesimo che precorre la modernità trova la propria conferma in quella, apparentemente contraria, dell'inguaribile dissidio antireligioso scatenato dal moderno. È, viceversa, proprio quest'ultimo che nella sua pretesa di costituire un momento di radicale presa di distanza da una situazione di fatto permeata dalla religione – intesa qui come potere *positivo* – realizza nel mondo lo spirito critico della religiosità cristiana originaria.

La modernità è dunque secondo Hegel ben lontana dall'andare realmente incontro a un allontanamento dalla religione *tout court*; con il suo atteggiamento critico, semmai, essa va nella direzione di una nuova approssimazione al cristianesimo più autentico e, parallelamente, di una critica contro la positività della religione, configurandosi come quell'età genuinamente spirituale che ha reso effettivo il nucleo concettuale della dottrina cristologica, che cioè ha attualizzato nella forma della mondanità pratico-politica l'*ideale* (controfattuale) cristiano: la formazione di un'umanità conciliata e libera (o, almeno, più conciliata e più libera di quanto fosse mai stata in passato). Infatti, la «conciliazione, avvenuta in sé», che la Riforma ha reso possibile agli albori dell'età moderna, deve necessariamente «essere impressa alla realtà effettuale, il che può accadere soltanto nella misura in cui essa stessa diventa effettivamente oggettiva secondo la forma», conseguendo cioè «la forma del pensiero [die Form des Gedankens]», o meglio «la forma dell'universalità del pensiero [Form der Allgemeinheit des Gedankens]»<sup>51</sup>. Hegel intende dire, insomma, che la *Versöhnung* conquistata con la religione deve arrivare a permeare anche il mondo oggettivo del diritto e dello Stato moderno o, detto in altri termini, che «l'universalità formale» deve «acquisire un contenuto concreto» ed «essere il momento determinante della realtà effettuale concreta»<sup>52</sup>. Leggiamo infatti nelle *Lezioni sulla filosofia della storia universale*:

Si può pertanto dire che la costituzione degli Stati si fonda sulla religione. La religione costituisce così la base degli Stati, non così che lo Stato si serva della religione come

---

51 *VI2* pp. 502-503, *SU* p. 516.

52 *VI2* p. 506, *SU* p. 520.

strumento, né così che si presti obbedienza agli Stati per mezzo suo, bensì per la ragione che gli Stati sono soltanto la manifestazione del vero contenuto della religione.<sup>53</sup>

Per riassumere, dunque, possiamo dire che è proprio il doppio livello, fattuale e controfattuale, sul quale il cristianesimo si muove secondo la lettura hegeliana, che ci permette di tenere insieme anche i due rapporti (*genetico* e *antitetico*) che modernità e religione intrecciano tra loro. Come abbiamo appena visto, Hegel ritiene senz'altro che le istituzioni etico-politiche moderne fondino le proprie premesse sulla religione cristiana, confermando il rapporto lineare e imprescindibile che lega quest'ultima all'età moderna. Tuttavia, è altrettanto vero che ruoli, atteggiamenti, privilegi del mondo religioso vengono ampiamente messi in discussione dalla modernità. Certo, a suo parere una tale critica avviene daccapo all'insegna della continuità, poiché attaccando la dimensione religiosa *fattualmente* esistente la modernità comprende e mette in atto appieno il nocciolo *controfattuale* del cristianesimo; cionondimeno, Hegel riconosce la complessità del problema che le istituzioni moderne si trovano a dover affrontare nel tentativo di scalfire il predominio della religione positiva, limitandone concretamente gli spazi di potere e riducendone l'influenza sul popolo. Insomma, asserire che la critica moderna alla "fatticità" del cristianesimo rivela una profonda analogia con la natura anticonformista caratteristica di quest'ultimo non significa ancora aver sciolto i nodi problematici suscitati dalla contrapposizione pratica tra il conservatorismo della religione istituzionalizzata e quell'aspirazione a un mondo libero che la modernità ha tratto dal cristianesimo.

### 3. La libertà dei moderni

Assieme all'idea cristiana della libertà si impone anche la necessità di realizzarla: è questa la tesi che accompagna Hegel nel suo tentativo di pensare i difficili rapporti tra religione e modernità. Il retroscena illuministico che anima la *Religionsphilosophie* si declina qui nel principio secondo il quale, per gli esseri umani, una *conoscenza* speculativa della propria essenza, che consiste appunto nella libertà, sarebbe in quanto tale capace di avviare un

---

53 *VI2* p. 503, *SU* p. 516.

processo di costante e crescente *realizzazione pratica* della libertà medesima. Il cristianesimo delle origini, ideando e predicando il concetto della libertà universale, avrebbe avuto un ruolo determinante nel predisporre la storia delle istituzioni politiche dell'occidente, la cui natura sarebbe dunque dichiaratamente improntata ai principi cristiani. Già abbiamo potuto osservare come, a parere di Hegel, sia stato proprio il cristianesimo a comprovare la costitutività e la necessità di una traduzione della libertà dall'astratto al concreto imponendo l'inammissibilità dell'«essere schiavo»: in tal modo, del principio della libertà universale esso «ha fatto, nei suoi aderenti, una realtà», poiché «se essi fossero fatti schiavi, se la decisione circa la loro proprietà fosse messa nel capriccio, non nella legge e nei tribunali, essi vedrebbero danneggiata la sostanza della loro esistenza»<sup>54</sup>. La religione cristiana, però, non fa che inaugurare un siffatto processo di concretizzazione, il cui ostico sviluppo dovrà piuttosto aver luogo nella storia successiva sino a trovare il proprio compimento nell'età moderna. Scrive infatti Hegel nell'*Enciclopedia* (§482 nota):

Ma questa libertà [...] è essa stessa dapprima soltanto concetto, principio dello spirito e del cuore; ed è destinata a svolgersi come oggettività [sich zur Gegenständlichkeit zu entwickeln bestimmt], come realtà giuridica, morale e religiosa, e come realtà scientifica [zur rechtlichen, sittlichen und religiösen wie wissenschaftlichen Wirklichkeit].<sup>55</sup>

Percorrendo brevemente la parabola qui delineata da Hegel, emerge immediatamente come lo sviluppo di quella libertà, che prende le mosse dal fondamentale atto di autocoscienza promosso dal cristianesimo, sia insistentemente volto a realizzare quanto da esso era stato “soltanto” saputo. La prima forma in cui si oggettiva il concetto della libertà è quella del «diritto *formale* e *astratto* [*formelle, abstrakte Recht*]]<sup>56</sup> che ha il proprio fulcro nella nozione di persona giuridica (*Person*), la quale si contraddistingue per un'accezione che potremmo definire “minima” della libertà: infatti «l'esistenza, che questa dà alla sua libertà, è la *proprietà* [*Eigentum*]]». La semplice autocoscienza dell'essere liberi, introdotta per l'appunto con il cristianesimo delle origini e successivamente sviluppata dal mondo romano, produce insomma un'universalità formale, in cui l'eguale libertà degli individui consiste unicamente nell'individuazione generalizzata della propria particolarità e del proprio compimento non in

---

54 *W20* p. 477, *Enc* p. 474.

55 *Ibid.*

56 *W20* p. 481, *Enc* p. 478.

se stessi, «ma in una cosa esterna», in un «possesso»<sup>57</sup>. È allora «questa unica determinazione astratta della personalità», la proprietà, che «costituisce l'eguaglianza reale degli uomini»<sup>58</sup>. Sicché nel diritto astratto l'individuo libero è soltanto persona e non soggetto, poiché la sua libertà è totalmente dipendente dall'«aspetto accidentale della proprietà» e, spiega Hegel, se «io pongo in *questa* cosa il mio volere», allora «il mio volere è *arbitrio*»<sup>59</sup>.

Sarà invece con la *Moralität*, nella quale il «volere soggettivo» ha «verità e realtà solo in quanto è in se stesso l'esistenza del volere razionale»<sup>60</sup>, che l'individuo diverrà a tutti gli effetti una soggettività autonoma, poiché la determinatezza della sua volontà esisterà come «sua propria» e sarà «distinta dall'esistenza della libertà in una cosa esterna». La modernità è precisamente l'epoca in cui il soggetto acquisisce la coscienza della propria libertà interiore, della propria autonomia morale. Scrive Hegel, sempre nell'*Enciclopedia*, a proposito della libertà maturata dalla sfera della *Moralität* (§503):

La determinazione della volontà è, da una parte, quella in sé, la razionalità del volere, l'elemento giuridico (ed etico) in sé; dall'altra, è l'esistenza che si ha nella manifestazione effettiva, che si attua ed entra in relazione con la prima. Il volere soggettivo è *moralmente* libero in quanto queste determinazioni vengono *poste* interiormente come *le sue*, e volute da esso. La sua manifestazione effettiva, con questa libertà, è *azione*.<sup>61</sup>

Com'è noto, però, nella *Moralität* la libertà si configura come un'obbligazione morale sentita e attuata dal soggetto non in quanto esso è parte di una vita comunitaria e sociale più ampia, bensì in quanto si riconosce nella sua volontà razionale, nella sua interiorità<sup>62</sup>. L'autonomia morale soggettiva, autolimitata all'individualità, dimostra in tal modo di essere insufficiente a «ricostruire realmente il modo in cui un soggetto può pervenire all'agire razionale», in vista del quale egli deve piuttosto ricavare «prescrizioni normative determinate

---

57 *W20* p. 482, *Enc* pp. 478-479. Sulla descrizione della persona giuridica Hegel interviene anche al § 35 e ss. della *Filosofia del diritto*: «l'universalità di questa volontà libera per sé è la formale, l'autocosciente (però priva di contenuto) *semplice* relazione a sé nella singolarità della volontà – il soggetto è pertanto *persona*. Nella *personalità* è implicito che io inteso come *Questi* finito e determinato compiutamente da tutti i lati (in interiore arbitrio, impulso e desiderio, e così pure in quanto a immediato esteriore esserci), sono tuttavia semplicemente pura relazione a me e nella finità mi so in tal modo come ciò che è *infinito, universale e libero*» (*W14.1* p. 51, *Dir* p. 47).

58 *W20* p. 510, *Enc* p. 505.

59 *W20* p. 483, *Enc* p. 479.

60 *W20* pp. 487-488, *Enc* pp. 483-484.

61 *W20* p. 489, *Enc* p. 485.

62 C. TAYLOR, 1979, p. 81.

dalle pratiche istituzionalizzate del suo ambiente»<sup>63</sup>. La moralità guadagna quindi la sua più alta realizzazione nella *Sittlichkeit*<sup>64</sup>, che – ci spiega Hegel – è quella dimensione in cui «la libertà soggettiva diventa il volere razionale universale in sé e per sé; il quale ha il suo sapere di sé e la sua disposizione d'animo nella coscienza della soggettività individuale, ma la sua attuazione e la sua realtà immediata e universale nel costume, nell'ἦθος»<sup>65</sup>.

Dunque, secondo il filosofo individualità e universalità della libertà arrivano a congiungersi nella dimensione etica. È proprio l'unione di queste due libertà, che se considerate indipendentemente l'una dall'altra risultano astratte, che secondo Hegel produce il realizzarsi della libertà. Se infatti è con il concetto di *Person* che si dà avvio a quel fondamentale processo di concretizzazione e di consolidamento della libertà umana intesa nei termini di un riconoscimento *oggettivo ed esteriore* della *particolarità* di ciascuno da parte del diritto e della legge, è vero anche che realizzando in modo immediato i precetti cristiani dell'amore del prossimo e dell'eguaglianza di ciascuno davanti a Dio, tale riconoscimento risulta essere del tutto parziale, limitato alla sola dimensione della personalità giuridica e del possesso, che rappresenta l'eguaglianza formale degli individui (si pensi qui al caso del *contratto*), e non la loro specificità. Non a caso, il diritto astratto non è in grado di prescrivere alcun comportamento positivamente determinato che vada al di là del comando universale: “Rispetta tutti gli esseri umani come persone”<sup>66</sup>. Parallelamente, è di nuovo il cristianesimo che con la Riforma innesca pure un secondo tipo di riconoscimento (o meglio sarebbe dire di autoriconoscimento): quello che ravvisa nell'*interiorità* umana la dimensione della libera e razionale volontà soggettiva. Anche questo processo di interiorizzazione del principio della libertà va di pari passo con la costitutiva vocazione di quest'ultima alla realizzazione pratica, a una necessaria traduzione mondana – non va infatti dimenticato che “interiorizzare l'esteriore” è secondo Hegel una modalità fondamentale con cui lo spirito realizza se stesso; e, purtuttavia, proprio la soggettività morale precipita in un'astrazione simile a quella del diritto formale qualora sia estrapolata dal mondo storico-sociale, nel quale pure è collocata, riconoscendosi come unica fonte della libertà e instaurando così un'irrimediabile frattura tra il *Sein* e il *Sollen*, da essa rappresentato in via esclusiva. Il mancato riconoscimento della libertà esteriore-oggettiva è appunto l'errore che Hegel imputa a Kant, nonché il fondamento della

---

63 A. HONNETH, 2001, tr. it. p. 83.

64 C. TAYLOR, 1979, p. 82.

65 *W20* p. 495, *Enc* pp. 490-491.

66 Si sofferma su questo aspetto della disamina hegeliana ad esempio A. PEPPERZAK, 2001, pp. 227-228.

critica alla sfera della *Moralität*, in cui la libertà soggettiva è impegnata a conformare a sé una realtà che, al contempo, si preclude di indagare; di qui, la sua totale incapacità di stabilire una condotta pratica razionale. Vale pertanto quanto affermato da Losurdo nel riassumere questo passaggio:

«Sì, il concetto universale di uomo che comporta l'affermazione del diritto alla libertà per ogni individuo [...] è il risultato di un faticoso e complesso processo di costruzione storica, è una conquista essenzialmente moderna. Ma tale conquista non deve rimanere confinata nella soggettività morale, bensì tradursi in istituzioni etiche e politiche: nello Stato.»<sup>67</sup>

L'attribuzione di un valore assoluto alla soggettività umana non dovrà di conseguenza essere circoscritta all'interiorità morale del soggetto; piuttosto, l'uomo andrà riconosciuto e trattato come ente razionale «in base a norme universali e universalmente valide»<sup>68</sup>. Sarà appunto con la confluenza dei due diversi itinerari dello sviluppo della libertà esteriore-formale e della libertà interiore-razionale, ripercorsi dalla *Rechtsphilosophie*, che la modernità approderà a una nozione di libertà concreta come «bene vivente»<sup>69</sup>, in cui «il bene oggettivo si è unito con l'autocoscienza soggettiva, cioè con l'autodeterminazione del soggetto, e ciò sia nel senso che è da essa *saputo* e *voluta* sia nel senso che è diventato *realtà* grazie all'azione del soggetto. Perché si dia bene vivente è perciò necessario che la libertà si riconosca nell'oggettività da essa stessa prodotta»<sup>70</sup>. Ciò è proprio quanto accade nella *Sittlichkeit*, e in special modo in quella che Hegel individua come sua terza e ultima *Gestalt*, ossia lo Stato<sup>71</sup>, «la sostanza etica consapevole di sé»<sup>72</sup>. Hegel propone la sua definizione dello Stato al §257 della *Philosophie des Rechts*:

Lo Stato è la realtà [Wirklichkeit] dell'idea etica – lo spirito etico, inteso come la volontà sostanziale, *manifesta* [*offenbare*], evidente a se stessa, che pensa e sa sé e porta a compimento ciò che sa e in quanto lo sa. Nel *costume* lo Stato ha la sua esistenza immediata e

---

67 D. LOSURDO, 1992, p. 538.

68 *Ivi*, p. 539.

69 *W14.1* p. 137, *Dir* p. 133.

70 L. CORTELLA, 2011, p. 136.

71 Per la trattazione delle due determinazioni della sostanza etica che precedono lo Stato, ovvero la famiglia e la società civile – le quali esulano dal *focus* del presente paragrafo dedicato al rapporto tra Stato e religione – rimando al ricco approfondimento di A. PEPERZAK, 2001, pp. 408-421 e pp. 422-474.

72 *W20* p. 507, *Enc* p. 503.

nell'*autocoscienza* dell'individuo, nel sapere e nell'attività del medesimo, la sua esistenza mediata, così come l'autocoscienza attraverso la disposizione d'animo ha nello Stato, come nella sua essenza, il fine e prodotto della sua attività, la sua *libertà sostanziale*.<sup>73</sup>

L'itinerario percorso dalla libertà si dipana dunque tra l'origine cristiana e ideale di questo principio universale e la sua definitiva incarnazione etico-politica nello Stato moderno. D'altra parte è proprio alla luce di un tale itinerario che la peculiarità della nozione hegeliana dello Stato diviene pienamente comprensibile, specialmente rispetto al legame stabilito da Hegel tra lo Stato etico e la *substantielle Freiheit* dell'autocoscienza. Che lo Stato abbia di per sé una conformazione etica che si occupi di libertà sostanziale, determinata quindi anche positivamente, non è del resto affatto scontato. È piuttosto l'ampia estensione concettuale che il filosofo attribuisce alla nozione di *Staat* a dischiudere un uso di tale concetto – il quale è «filosofico, non giuridico»<sup>74</sup> – riferito anche al contesto semantico della *Sittlichkeit*. Scrive Böckenförde a tal proposito:

Il concetto di “Stato” significa per Hegel qualcosa di più dell'organizzazione politica di una società, il “sistema politico” o il compendio degli uffici e degli organi che agiscono sovranamente; e anche più della semplice organizzazione del potere o del *government* nel senso della teoria politica angloamericana. Esso abbraccia l'essenza comune di un popolo nel suo complesso, che è una comunanza sostanzialmente politica, ma include anche la cultura spirituale, l'educazione e il sapere, le pubbliche regole del vivere e la coscienza pubblica generale. [...] In questo senso, per Hegel lo Stato è l'universo etico. Ma qui egli si rende ben conto che anche in questo senso lo Stato non ha un'esistenza a parte, indipendentemente dai singoli, bensì rappresenta soltanto la forma articolata in cui un popolo ha la sua esistenza<sup>75</sup>.

È insomma questa ampia connotazione del concetto dello Stato moderno quella che consente a Hegel di affermare che «lo Stato è la realtà della libertà concreta [Wirklichkeit der

---

73 Data la complessità, anche sintattica, del passo, riporto qui l'originale tedesco: «Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee – der sittliche Geist, als der *offenbare*, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt. An der *Sitte* hat er seine unmittelbare und an dem *Selbstbewußtsein* des Einzelnen, dem Wissen und Tätigkeit desselben, seine vermittelte Existenz, so wie dieses durch die Gesinnung in ihm, als seinem Wesen, Zweck und Produkte seiner Tätigkeit, seine *substantielle Freiheit* hat» (*W14.1* p. 201, *Dir* p. 195).

74 E.-W. BÖCKENFÖRDE, 1982, tr. it. p. 58.

75 *Ivi*, p. 59.

konkreten Freiheit]»<sup>76</sup>, la quale – lo abbiamo già visto brevemente – consiste «nel fatto che l'individualità personale e i suoi particolari interessi tanto hanno il loro completo sviluppo e il riconoscimento del loro diritto per sé (nel sistema della famiglia e della società civile), quanto essi o trapassano per se stessi nell'interesse dell'universale oppure con sapere e volontà riconoscono il medesimo [...] come loro spirito sostanziale»<sup>77</sup>. Ciò per Hegel non significa semplicemente che lo Stato sia un'istituzione che rappresenta simbolicamente la libertà, ma che esso produce quest'ultima come realtà compiuta per mezzo della propria azione mondana concreta. Böckenförde, riprendendo alla lettera il §260 della *Filosofia del diritto*, torna a sottolineare che Hegel può, «dal punto di vista del contenuto», identificare lo Stato con la libertà concreta proprio perché in esso la dimensione individuale e quella universale della libertà si integrano e si completano reciprocamente. Lo Stato allora «è la realtà della libertà concreta perché da una parte rende giustizia alla soggettività e particolarità dei singoli (nella famiglia autonoma e nel sistema della società civile), dall'altra riallaccia questa soggettività e particolarità all'universale, vale a dire alla forma di un esistere razionale, e ve la mantiene»<sup>78</sup>. In altri termini, lo Stato promuove una vera e propria *Vereinigung* di quelli che la formalità dell'intelletto interpreterebbe come “opposti”, affinché «né l'universale valga e venga portato a compimento senza il particolare interesse, sapere e volere, né gli individui vivano come persone private meramente per quest'ultimo, e non in pari tempo vogliano nell'universale e per l'universale e abbiano un'attività cosciente [bewußte Wirksamkeit] di questo fine»<sup>79</sup>. Hegel ritiene che proprio questa sia l'«enorme forza e profondità degli stati moderni», quella cioè di «lasciare il principio della soggettività compiersi fino all'*estremo autonomo* della particolarità personale [*selbständigen Extreme* der persönlichen Besonderheit], e in pari tempo di *riconduurre* esso nell'*unità sostanziale* [und zugleich es in die *substantielle Einheit* zurückzufahren], e così di mantenere questa in esso medesimo»<sup>80</sup>.

Una siffatta realizzazione della libertà concreta, nella quale individuale e universale sono tenuti insieme e conciliati, è delineata in modo emblematico da quello che Hegel chiama *inneres Staatsrecht*, la *costituzione* dello Stato, di cui tratta il §539 dell'*Enciclopedia*.

---

76 *W14.1* p. 208, *Dir* p. 201.

77 *Ibid.*

78 E.-W. BÖCKENFÖRDE, 1982, tr. it. pp. 59-60.

79 *W14.1* p. 208, *Dir* p. 201.

80 *Ibid.*

Lo Stato in quanto spirito vivente [als lebendiger Geist] è soltanto come una totalità organizzata e distinta in attività particolari; le quali, procedendo da un unico concetto (benché non saputo come concetto) della volontà razionale, producono questo perennemente come loro risultato. La costituzione è tale organizzazione [Gliederung] del potere dello Stato. Essa contiene le determinazioni circa il modo in cui il volere razionale – in quanto negli individui è soltanto in sé quello universale – da una parte giunge alla coscienza e alla coscienza di se stesso e viene trovato; dall'altra parte, mediante l'efficacia del governo e dei suoi rami particolari, è posto in atto e vi è mantenuto e protetto, tanto contro la soggettività accidentale del governo, quanto contro quella dei singoli. La *costituzione* è la giustizia esistente *come realtà della libertà nello svolgimento di tutte le sue determinazioni razionali* [Wirklichkeit der Freiheit in der Entwicklung aller ihrer vernünftigen Bestimmungen].<sup>81</sup>

Ora, Hegel illustra con grande chiarezza quale sia a suo avviso il fondamento su cui si regge la *Verfassung* dello Stato<sup>82</sup>. In particolare, al §540 dell'*Enciclopedia* egli scrive che «la garanzia di una costituzione, cioè la necessità che le leggi siano razionali e la loro realizzazione venga assicurata, è riposta nello spirito di tutto il popolo», in quello cioè che è il suo carattere specifico: l'«autocoscienza», che esso ha, «della sua ragione»<sup>83</sup>. La costituzione – egli prosegue – presuppone pertanto «quella coscienza dello spirito» che è autocoscienza della razionalità umana. Ma «questa coscienza nella sua sostanzialità assoluta» è «la religione»<sup>84</sup>. La *Verfassung*, che nello Stato moderno stabilisce «la determinazione dei diritti, cioè delle libertà in genere, e l'organizzazione [Organisation] dell'attuazione di esse»<sup>85</sup>, è dunque «un prodotto della religione»<sup>86</sup>, l'effetto etico-politico derivante dalla conoscenza che una comunità umana ha di Dio. Tale tesi non dovrebbe risultare sorprendente se commisurata

---

81 *W20* p. 509, *Enc* pp. 504-505 (corsivo mio).

82 La *Verfassung*, pur costituendo esclusivamente il primo dei tre momenti del concetto dello Stato etico, è anche il solo a cui limiteremo la nostra analisi, poiché proprio in questa sezione è inclusa la descrizione dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa tanto per quel che riguarda le *Grundlinien der Philosophie des Rechts* quanto per l'*Enzyklopädie*. Al §259 della *Filosofia del diritto* Hegel delinea in modo completo i tre momenti del concetto di Stato etico e scrive: «L'idea dello Stato ha: a) realtà immediata ed è lo Stato individuale come organismo riferente sé a sé, costituzione o diritto statutale interno; b) essa trapassa nel rapporto del singolo Stato con gli altri Stati, – diritto statutale esterno; c) essa è l'idea universale come genere e potenza assoluta di fronte agli Stati individuali, lo spirito che si dà la sua realtà nel processo della storia del mondo» (*W14.1* pp. 205-207, *Dir* pp. 199-201). Alla medesima delucidazione è dedicato il §536 dell'*Enciclopedia* (*W20* pp. 507-508, *Enc* p. 503).

83 *W20* p. 513, *Enc* p. 508.

84 *W20* p. 513, *Enc* pp. 508-509.

85 *W20* p. 513, *Enc* p. 508.

86 E.-W. BÖCKENFÖRDE, 1982, tr. it. p. 61.

alle considerazioni hegeliane sulla *Gemeinde*. È infatti con quest'ultima che, conoscendo Dio come spirito, gli uomini riconoscono pure la "natura" parimenti razionale e libera di ciascuno e la mettono in pratica, vivendo secondo i dettami di Cristo che promuovono l'amore verso Dio e verso il proprio prossimo. Pur rappresentando una forma elementare di *Verfassung*, anche quella delle prime comunità cristiane non sfugge al principio per cui una costituzione non può essere propriamente *fatta* né imposta, ma scaturisce direttamente dal *Geist* come sua realizzazione.

La questione a chi e a quale autorità, e come organizzata, spetti di fare una costituzione, è la medesima che se si domandasse chi abbia da fare lo spirito di un popolo. Il separare la rappresentazione di una costituzione da quella dello spirito, come se questo esista, o sia esistito una volta, senza possedere una costituzione a sé conforme, è un'opinione che dimostra soltanto la superficialità con cui è stata pensata la connessione dello spirito, della sua autocoscienza e della sua realtà. Ciò che si chiama fare una costituzione non è mai – a cagione di tale inscindibilità – accaduto nella storia [...]. Una costituzione si è soltanto svolta dallo spirito, in identità con lo svolgimento proprio di questo; e insieme con lui ha percorso i gradi di formazione e i cangiamenti, necessari in virtù del concetto. È lo spirito immanente e la storia – e la storia è soltanto la storia fatta dallo spirito – ciò da cui le costituzioni sono state e sono fatte.<sup>87</sup>

Questa teoria della provenienza religiosa della costituzione, e dunque dello Stato, è quella stessa che a più riprese ha messo sotto accusa la *Rechtsphilosophie* hegeliana, imputata di statolatria, divinizzazione dello Stato, asservimento alla Restaurazione, servilismo politico<sup>88</sup>. A prescindere da tali critiche, ciò che Hegel intende sostenere con essa non è certo

---

87 *W20* pp. 513-514, *Enc* p. 509.

88 Losurdo ha però mostrato come queste accuse siano anche parte di una lunga e complessa storia politica delle interpretazioni, tale per cui spesso i contemporanei di Hegel, critici della tesi dell'origine religiosa dello Stato, non accusassero il filosofo per una sua ipotetica contiguità con la politica della Restaurazione (che essi stessi appoggiavano), ma al contrario per la sua fedeltà alle "idee dell'89". Caso emblematico è quello di Rudolf Haym, che «denuncia il fatto che in Hegel la comunità politica, la *πολιτεία*, si presenta come l'autentica realizzazione del divino, ma questa è la ripresa di un motivo in base al quale già Schelling aveva condannato i rivoluzionari francesi per aver dimenticato che "la vera *πολιτεία* è soltanto in cielo» (D. LOSURDO, 1992, p. 85). In ultima analisi, l'accusa è quella «di tradimento nazionale», che «traspare in primo luogo dalle stesse categorie teoriche del sistema, a partire da quella dell'eticità, estranea, secondo Haym, all'individualismo cristiano-germanico, e che rinvia invece al pathos della comunità e della collettività proprio della tradizione rivoluzionaria francese» (*ivi*, p. 84). È quindi «l'interprete odierno a mettere in relazione la centralità della categoria dell'eticità, la cosiddetta divinizzazione dello Stato, non con la tradizione rivoluzionaria francese, ma con la Restaurazione» (*ivi*, p. 85).

una sorta di legittimazione divina dello Stato, né tanto meno un'emanazione della libertà e del diritto atto a riconoscerla direttamente da Dio. Entrambe queste prospettive, del resto, condividono il principio di una netta separazione tra divino e umano (quello che consente al meccanismo del *fondamento* di funzionare) su cui Hegel non potrebbe convenire. Rintracciare l'origine dello Stato nella religione cristiana per il filosofo significa piuttosto riconoscere la trama dello sviluppo storico e della vita dello spirito, non certo fissare la fondazione e la legittimazione delle istituzioni in un principio trascendente che ne garantisca la bontà dell'operato, l'inattaccabilità e la persistenza nel tempo. Lo Stato di Hegel, insomma, non è *fondato* sulla (nel senso di *legittimato* dalla) religione, ma costituisce il compimento di quell'idea della libertà universale che la religione cristiana ha per prima formulato e che si concretizza in esso dopo un lungo cammino di perfezionamento storico. Böckenförde riassume così il legame tra Stato e religione nella *Rechtsphilosophie*:

Soltanto in base e grazie alla religione cristiana, che contiene in sé il principio della soggettività in virtù della rivelazione di Dio in Gesù Cristo, e lo introduce come principio nel mondo, lo Stato acquista una profondità e razionalità concreta che lo differenzia dalle precedenti forme di ordinamento politico [...]. La religione cristiana, come “religione della libertà”, produce lo Stato come la realtà della libertà.<sup>89</sup>

La libertà, lungi dall'essere garantita in modo aprioristico, deve inderogabilmente affrontare un accidentato itinerario di concretizzazione per arrivare al proprio compimento. Secondo Hegel, quindi, «la libertà della persona, i diritti dell'uomo sono certo inalienabili, ma non per questo eterni, in quanto piuttosto che essere sanciti da un contratto originario, sono il risultato di un lungo e tormentato processo storico»<sup>90</sup>. La libertà è allora un diritto naturale, «ma di una natura prodotta dalla storia, di una “seconda natura”. La libertà e i diritti naturali non sono alle spalle, ma sono il risultato del progresso, della lotta complessa e contraddittoria dell'uomo per edificare un mondo in cui possa realizzarsi e riconoscersi»<sup>91</sup>. Sebbene queste ultime considerazioni siano più nettamente indirizzate all'analisi della concezione hegeliana della natura del diritto (contrattualistica o naturalistica), esse possono comunque venirci in aiuto per ribadire che, anche da quel punto di vista, il bersaglio del discorso hegeliano sulla

---

89 E.-W. BÖCKENFÖRDE, 1982, tr. it. p. 63.

90 D. LOSURDO, 1992, p. 144.

91 *Ivi*, p. 148.

libertà, e conseguentemente anche del suo discorso sullo Stato, non è quello della ricerca di un *fondamento* ultimo, trascendente, divino su cui il principio della libertà e dello Stato possano reggersi, bensì quello di una *descrizione* speculativa della realizzazione storico-mondana di questi principi come parte del processo dell'autorealizzazione dello spirito. In altri termini, per Hegel è soltanto la storia che può restituire il senso di *che cosa* la libertà sia concretamente, che può quindi produrre l'identità di razionale e reale. Lo Stato non è infatti altro che la realizzazione del processo storico dell'assoluto, la concretizzazione mondana dell'universalità della ragione e della libertà; esso è, in una parola, spirito oggettivo<sup>92</sup>.

Questo imprescindibile riferimento della ragione e della libertà alla situazionalità e alla realizzazione, implicito in esse sin dalla prima cristianità, impone a Hegel un "pensiero forte" della libertà e dello Stato. Una concezione meramente formalistica della libertà universale (*à la* Kant, per intenderci), che nella teoria politica si traduce nel concetto di uno Stato minimo, improntato al principio del *laissez faire* e alla garanzia della libertà negativa (tipici del liberalismo, di cui Hegel è infatti un grande critico<sup>93</sup>), sarebbe priva del riferimento alla concretezza dell'uomo "in carne e ossa", slacciata dalla specificità dei contesti istituzionali, dei rapporti etici, delle pratiche sociali e del progresso storico. Il formalismo della libertà, rinnegando la collocazione mondana determinata di quest'ultima, non può quindi mai costituire uno sviluppo della libertà universale nel senso di una sua realizzazione. Il principio della libertà universale deve quindi sempre esser riconosciuto sotto forma di una libertà sostanziale, provvista di contenuto, in un imprescindibile riferimento alle specifiche modalità con cui quel principio *ideale* si è incarnato nella realtà *di fatto*.

Anche lo Stato, come compimento dell'idea etica nella quale il concetto della libertà diviene *vorhandene Welt*, deve quindi assumere una connotazione forte e politicamente pregnante. Infatti, nella misura in cui la libertà si fa concreta, oggettivandosi in diritti specifici ascrivibili ad altrettanto specifici esseri umani, allora «il riconoscimento concreto di tali diritti

---

92 Quello spirito, cioè, nel quale «ogni struttura sociale possiede una struttura razionale» (A. HONNETH, 2001, tr. it. p. 43).

93 Hegel critica il liberalismo ma, sostiene Losurdo, non da quello che potremmo considerare un punto di vista strettamente illiberale o conservatore (D. LOSURDO, 1992, p. 183). Egli è infatti critico del liberalismo sfrenato e del formalismo della libertà poiché ritiene che questi non tengano fede a ciò che promettono, assicurare l'esercizio della libertà di tutti gli individui, e mirino piuttosto a riprodurre situazioni di disuguaglianza sociale a vantaggio dell'aristocrazia. Un liberalismo senza regole, in altri termini, non è davvero liberale, ed è proprio in quanto tale che secondo Hegel va criticato. Secondo il filosofo, insomma, «i teorici dello Stato minimo, i celebratori del "libero" dispiegamento della società civile al di fuori di ogni controllo e di ogni intervento del potere politico, sono coloro che esigono che lo Stato sia il semplice braccio armato dei ceti privilegiati» (*ivi*, p. 190).

esige l'intervento o il controllo pubblico»<sup>94</sup>. Affinché possa riconoscere appieno la libertà sostanziale degli uomini, lo Stato deve pertanto adottare misure legislative specifiche e politicamente orientate a tutela della dimensione concreta, vissuta, pratica di quella libertà. In tal senso va intesa anche l'idea hegeliana di una doverosa «subordinazione dell'individuo a un'organizzazione giuridica oggettivamente definita»<sup>95</sup>. Certo, lo Stato acquisisce così una preminenza sull'individuo e sui particolarismi della società civile, al fine però di assicurare il rispetto del valore individuale e non di prevaricarlo: «il processo di formazione dello Stato moderno, se sottopone l'individuo a un ordinamento giuridico oggettivo, al tempo stesso afferma e difende il suo valore reale»<sup>96</sup>. È innegabile, infatti, che il mancato intervento del potere politico nella limitazione delle molteplici e opposte forme della libertà individuale a vantaggio dell'organicità della comunità umana, determinerebbe *tout court* anche il fallimento dello Stato come realizzazione della libertà universale. Al contrario, è paradossalmente proprio lo Stato che si interpone politicamente nelle dimensioni sociali della disegualianza per regolarne gli squilibri, e che quindi necessariamente si “intromette” anche nella sfera privata degli individui, quello che meglio può salvaguardare la libertà concreta di questi ultimi e garantire l'eguaglianza di ciascuno rispetto a tutti gli altri soggetti. D'altra parte, lo Stato non dispone affatto di un potere assoluto: secondo Hegel i limiti della sua azione politica sono costituiti proprio da quei diritti individuali inalienabili che esso difende in tutti i cittadini e che per primo non deve violare<sup>97</sup>.

L'azione politica dello Stato deve quindi obbligatoriamente dimostrarsi sostanziale, politica, concretamente impegnata, poiché una libertà garantita solo formalmente sarebbe un'astrazione. Quello che emerge da questo abbozzo della *Rechtsphilosophie* hegeliana sembra perciò essere un'idea di Stato inteso come dimensione etico-politica della ragione<sup>98</sup>, il cui fulcro è rappresentato dalla libertà concreta degli uomini reali e storicamente collocati nel mondo dello spirito oggettivo della modernità<sup>99</sup>, costituito da istituzioni e pratiche prodotte

---

94 *Ivi*, p. 183.

95 *Ivi*, p. 190.

96 *Ivi*, p. 191.

97 *Ivi*, p. 209.

98 Lo Stato è del resto definito da Hegel stesso come «il razionale in sé e per sé» (*W14.1* p. 201, *Dir* p. 195).

99 D'altra parte, non bisogna dimenticare che una tale realizzazione della libertà è valida per il primo dei tre momenti dell'idea dello Stato, quello della realtà immediata di quest'ultima, l'*inneres Staatsrecht*, ed è di conseguenza limitata ai confini degli Stati nazionali. «Il cammino della libertà [...] si ferma ai confini dello Stato nazionale. Al di là di esso comincia il regno della necessità, dell'accidentalità, dell'opacità» (L. CORTELLA, 2011, p. 194).

dalla razionalità stessa. Lo Stato è in tal senso la libertà concreta e oggettiva dello spirito solo nella misura in cui è anche la libertà concreta e oggettiva degli uomini esistenti “in carne e ossa” e, viceversa, è la libertà di questi ultimi solo nella misura in cui esso è la libertà dello spirito. Per Hegel, lo Stato rappresenta insomma quella *form of life* a cui gli uomini devono appartenere per poter essere quello che Taylor ha definito un «adequate vehicle of spirit»<sup>100</sup>. Proprio come membri di una dimensione socio-istituzionale più ampia, che travalica i limiti particolaristici della famiglia e della società civile e li ricomprende in sé, i cittadini dello Stato moderno guadagnano la propria libertà come singoli soggetti.

Questa inclusione del particolare nell’universale, lungi dal dissolvere il primo nel secondo<sup>101</sup>, a parere di Hegel costituisce la sola condizione alla quale la libertà degli uomini possa essere effettivamente esercitata. Secondo il filosofo, infatti, l’uomo in quanto soggetto libero e autonomo non esiste naturalmente, ma deve essere faticosamente conquistato attraverso il lungo processo storico dell’autocoscienza e dell’autodeterminazione, che rappresenta semplicemente «il contrario della determinazione naturale». Quello che nella sfera dello spirito oggettivo è un soggetto individuale, titolare di diritti inalienabili, nella natura non è niente di più che un membro della specie, subordinato «allo stato della prepotenza e del torto, di cui non può esser detto niente di più vero se non che da esso bisogna uscire»<sup>102</sup>. Il solo «diritto della natura è perciò l’esistenza della forza e il farsi valere della violenza. [...] Per contro, la società è la condizione in cui soltanto il diritto ha la sua realtà: ciò che è da limitare e da sacrificare è, per l’appunto, l’arbitrio e la violenza dello stato di natura»<sup>103</sup>. In tal senso lo stato moderno conferma la propria origine cristiana come evoluzione della *Gemeinde*. Secondo la *Religionsphilosophie* è infatti quest’ultima che per prima ha pienamente sviluppato il concetto di un rapporto amorevole e complementare tra Dio e uomo tale per cui la libertà di Dio non fosse determinata in contrapposizione alla libertà umana, né viceversa la libertà dell’uomo potesse arricchirsi dall’alienazione di quella di Dio. Proprio al contrario, nella *Gemeinde* la libertà di Dio può esistere soltanto come libertà dell’uomo e la libertà dell’uomo soltanto come libertà di Dio: la comunità dei fedeli è un’umanità razionale e libera perché conosce un Dio che incarnandosi si è liberato dai suoi

---

100 C. TAYLOR, 1979, p. 71.

101 Come riteneva ad esempio Adorno: «Ciò che Hegel ha attribuito ipertroficamente agli spiriti nazionali, in quanto individualità collettive, è stato sottratto all’individualità, al singolo essere umano» (TH.W. ADORNO, 1966, tr. it. p. 306).

102 *W20* p. 488, *Enc* p. 484.

103 *Ibid.*

stessi limiti particolaristici, dalla sua astratta trascendenza. Secondo Hegel, la comunità cristiana come comunità dello spirito è per definizione una *comunità sociale* e non naturale, o meglio ancora, una comunità che ha fatto della ragione la propria seconda natura. Mettendo in pratica la predicazione di Cristo, i fedeli hanno perciò stesso già superato la propria dimensione primo-naturale per accedere alla sfera di una socialità pienamente umana, di uno spirito oggettivo la cui storia si snoda tra il diritto astratto della cristianità e del mondo romano fino al compimento dell'eticità nello Stato moderno. Se quest'ultimo può allora esser pensato come sviluppo e implementazione della *Gemeinde*, ne risulta che in esso la libertà dello spirito e la libertà dei singoli devono necessariamente coincidere, senza che ciò possa essere interpretato come assolutizzazione della libera volontà immediata dei soggetti né come estromissione radicale e ineluttabile dei singoli individui dalla partecipazione alla libertà di uno spirito che li trascende e li asserve.

Alla luce di queste considerazioni andrebbero intesi anche quei passaggi testuali – ad esempio il §258 della *Filosofia del diritto* dedicato al rapporto tra Stato e individuo – che di primo acchito potrebbero essere interpretati come la testimonianza di una svolta della *Rechtsphilosophie* hegeliana verso il conservatorismo e l'autoritarismo, e quindi come uno slittamento su un piano a dir poco secondario della libertà degli uomini “in carne e ossa”. Allorché Hegel dichiara che l'unità sostanziale, in cui consiste lo Stato, è un «assoluto immobile fine in se stesso [absoluter unbewegter Selbstzweck], nel quale la libertà perviene al suo supremo diritto [ihrem höchsten Recht]», e che «questo scopo finale ha il supremo diritto di fronte agli individui, il cui supremo dovere è d'esser membri dello Stato [dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staats zu sein]»<sup>104</sup>, egli sta forse sconfessando quell'attenzione per i bisogni degli uomini reali, da cui aveva preso le mosse il suo pensiero, a vantaggio del bene dello Stato, ossia di una dimensione universale indifferente alle sorti e al bene dei singoli?

In realtà ciò che spinge Hegel a sottolineare questo primato dell'universale rappresentato dallo Stato non è la volontà di mettere in scacco l'individuo, ma l'esigenza di arginare il potere della società civile, dei rapporti famigliari, dei ceti, delle corporazioni e della nascente divisione sistematica del lavoro, in un atto estremo di tutela dell'individuale. Non va infatti dimenticato che il ruolo dello Stato nell'Europa della Restaurazione era assai

---

104 *W14.1* p. 201, *Dir* p. 195.

debole politicamente e che di conseguenza era proprio la *bürgerliche Gesellschaft* a imporre i propri interessi specifici prescindendo dal bene universale, dall'interesse del popolo. Come scrive Losurdo, «bisogna tener presente che l'individuo da cui parte la tradizione liberale è il proprietario che protesta contro le intrusioni del potere politico nella sua inviolabile sfera privata», mentre per Hegel «l'individuo da cui si parte è il plebeo, o il potenziale plebeo, che invoca l'intervento del potere politico nella sfera dell'economia perché gli garantisca il sostentamento»<sup>105</sup>. Ecco, quindi, che ribadire con ostinazione la superiorità dello Stato rispetto agli individui per Hegel significa, ancora una volta, tentare di guarire l'*Entzweiung* moderna. Certo, per conseguire l'unità sostanziale in cui lo Stato consiste è necessario un sacrificio, che tuttavia è soltanto quello della dimensione primo-naturale dei singoli, non quello dei singoli in quanto tali. Lo Stato rappresenta insomma quella che, in modo lungimirante, Hegel ritiene sia una giusta presa di distanza dal carattere egoico e idiosincratico dei gruppi sociali del mondo cetuale, dalla brutalità degli interessi economici della Rivoluzione industriale, dalla capziosità di una filosofia politica, quella liberale, che onora l'individuo solo nel caso in cui esso sia anche un proprietario. Hegel spiega tutto ciò molto chiaramente:

Se lo Stato viene confuso con la società civile e la destinazione di esso viene posta nella sicurezza [Sicherheit] e nella protezione della proprietà [Schutz des Eigentums] e della libertà personale [persönlichen Freiheit], allora l'interesse degli individui come tali è lo scopo ultimo per il quale essi sono uniti, e ne segue parimenti che esser membro dello Stato è qualcosa che dipende dal proprio piacimento. – Ma lo Stato ha un rapporto del tutto diverso con l'individuo; giacché lo Stato è spirito oggettivo, l'individuo stesso ha oggettività, verità, eticità soltanto in quanto è un membro del medesimo.<sup>106</sup>

Lo Stato non può quindi tradire nessun individuo perché gli individui non esistono al di fuori di esso. Certo, c'è secondo Hegel una *höchste Pflicht* nel sentirsene membri e nell'attuare una condotta pratica conseguente; un tale dovere esprime però non una necessità imposta eteronomamente sui singoli, ma l'esito necessario di quella condizione di autocoscienza e di autonomia che per i singoli è stata dischiusa dal cristianesimo. Infatti «la destinazione [Bestimmung] degli individui è di condurre una vita universale; l'ulteriore loro

---

105 D. LOSURDO, 1992, p. 199.

106 *W14.1* p. 201, *Dir* pp. 195-196.

particolare appagamento, attività, modo del comportamento ha per suo punto di partenza e per risultato questo elemento sostanziale e universalmente valido»<sup>107</sup>.

La libertà degli individui è quindi effettivamente il *focus* dello Stato nella misura in cui essa non venga intesa come una libertà particolaristica, come incondizionatezza dell'interesse della persona. In questo senso, lo Stato possiede la medesima propensione controfattuale del cristianesimo, poiché esso non si occupa di salvaguardare l'*Interesse der Einzelnen als solcher*, ma innanzitutto di controvertire la natura degli individui, di elevarli dalla fattualità particolare alla vita universale dello spirito. Agli occhi di Hegel, quindi, lo Stato moderno rappresenta una vera e propria *Versöhnung* delle scissioni della modernità perché in esso è realizzata quella compenetrazione dell'universalità e della singolarità in cui consiste, astrattamente, la razionalità stessa. Lo Stato è questa medesima unità, che avviene però «secondo il contenuto», come «unità della libertà oggettiva cioè dell'universale volontà sostanziale e della libertà soggettiva», cioè del «sapere individuale e della sua volontà ricercante fini particolari»<sup>108</sup>. Il fine dello Stato, scrive Hegel al §270 della *Filosofia del diritto*, è innanzitutto «l'interesse universale come tale», e solo secondariamente anche «la conservazione degli interessi particolari», che devono avere la propria «sostanza» nello Stato. Realizzare una tale unità significa per lo Stato essere costitutivamente aperto alla prassi politica: l'unità sostanziale «è lo spirito che sa e vuole, poiché è passato attraverso la forma della cultura. Lo Stato sa perciò quel che vuole, e lo sa nella sua universalità, come cosa pensata. Esso opera e agisce quindi secondo fini saputi, principi cognitivi, e secondo leggi, che sono tali non soltanto in sé, bensì per la coscienza; e parimenti, in quanto le sue azioni si riferiscono a circostanze sussistenti e a rapporti secondo la cognizione determinata dei medesimi»<sup>109</sup>.

Se quindi una prima, indiscussa caratteristica dello Stato moderno è quella di essere uno Stato definito politicamente, al contempo sappiamo che esso può assumere come proprio fine quello di dare compimento al principio della libertà, e quindi di rispettare e salvaguardare concretamente i diritti degli individui attraverso il loro riconoscimento formale, proprio perché – scrive Böckenförde – «nella sua universalità e forma perfezionata, lo Stato appare una realizzazione e trasposizione dei contenuti della religione cristiana nella forma della realtà

---

107 *W14.1* pp. 201-202, *Dir* p. 196.

108 *W14.1* p. 202, *Dir* p. 196.

109 *W14.1* pp. 212-213, *Dir* pp. 205-206.

estriore-mondana; qui è il suo campo e il contenuto che è alla base del suo ordinamento, del quale sostanzialmente vive e che da parte sua mantiene. In questo senso, malgrado o proprio in virtù della sua forma razional-mondana, esso è Stato cristiano»<sup>110</sup>.

Ma come si conciliano queste due qualità – politica e cristianesimo – nello Stato che Hegel ha in mente? Uno Stato che realizza la libertà che la religione ha scoperto può essere critico nei confronti delle derive illiberali della religione stessa? I processi di secolarizzazione e di laicizzazione a cui la modernità di fatto va incontro sono le risposte dell'eticità dello Stato alla positività della religione? E, se nella religione è radicato il cominciamento dello Stato moderno, essa è anche legittimata a intervenire politicamente sulle azioni intraprese da quest'ultimo?

#### 4. Tra Stato e Chiesa. Dimensioni politiche della conciliazione

Hegel ritiene che il rapporto tra la *Sittlichkeit* compiuta e la religione non possa essere inteso nei termini di una mera sostituzione. Vero è che si potrebbe essere indotti ad adottare un tale punto di vista, considerato l'inconfutabile connubio moderno tra il potenziamento dello Stato etico e il concomitante collasso della religiosità. In effetti, al consolidamento del potere statale si associano un assottigliamento di quella che – con Taylor – potremmo chiamare «la presenza di Dio nel mondo»<sup>111</sup>, soprattutto nella dimensione dello spazio pubblico e politico, una crescente laicità delle istituzioni e una crisi dell'*Erlebnis* religioso, a causa della quale diviene sempre più difficoltoso «sperimentare la pienezza come un dono di Dio»<sup>112</sup>. Per quanto un effettivo riconoscimento dei diritti dell'individuo agli albori del XIX secolo sia ancora assai limitato, si fa strada con forza l'idea che i soggetti serbino in se stessi la propria sostanza etico-morale, che possano quindi costruire autonomamente il proprio destino, anche in discontinuità con la tradizione, e guadagnare da sé la propria felicità, realizzando aspirazioni, desideri e progetti che possono anche travalicare il ruolo sociale previsto per ciascuno di essi. Le fonti di senso della vita umana sono per la prima volta individuate nell'interiorità dei soggetti, mentre la capacità della religione di offrire conforto e

---

110 E.-W. BÖCKENFÖRDE, 1982, tr. it. p. 77.

111 C. TAYLOR, 2007, tr. it. p. 42.

112 *Ivi*, p. 43.

sostegno subisce un conseguente, inesorabile inaridimento. Si ha l'impressione che a una società intesa in quanto tale come comunità di fedeli, le cui «più elevate aspirazioni morali e spirituali [...] conducono inevitabilmente verso Dio»<sup>113</sup>, subentri quello che Taylor definisce come l'«umanesimo esclusivo della modernità», per il quale è piuttosto «qualcosa di diverso da Dio» che inizia a farsi strada in qualità di «riferimento oggettivo indispensabile delle aspirazioni morali o spirituali, della “pienezza”»<sup>114</sup>.

Hegel sembra invece prendere le distanze da una lettura marcatamente antitetica, che intenda differenziare nettamente il mondo razionale della *Sittlichkeit* dal mondo «incantato» della religione. Egli scrive ad esempio in nota al §552 della *Enzyklopädie*:

La vera religione e vera religiosità viene fuori soltanto dall'eticità; ed è l'eticità pensante, che cioè diventa consapevole circa l'universalità libera della sua essenza concreta. Solo per mezzo di essa, e da essa, l'idea di Dio viene saputa come spirito libero: fuori dello spirito etico è vano cercare vera religione e religiosità.<sup>115</sup>

Allora la *Sittlichkeit*, più che respingere la religione per imporre alla società moderna una *Weltanschauung* completamente nuova, sembra invece costituirsi come luogo privilegiato della realizzazione della *wahrhafte Religion*. Hegel può interpretare in modo apparentemente così discordante dai fatti storici l'avvicinarsi di eticità e religione in virtù del rapporto genetico che lega queste ultime. Se infatti «lo Stato è lo svolgimento e la realizzazione» dell'eticità, «la sostanzialità dell'eticità stessa e dello Stato è la religione. Lo Stato riposa, secondo questo rapporto, sulla disposizione d'animo etica, e questa, su quella religiosa»<sup>116</sup>. Dunque, prosegue il filosofo, «poiché la religione è la coscienza della verità assoluta, ciò che deve valere come diritto e giustizia, come dovere e legge, cioè come vero nel mondo della volontà libera, può valere solo in quanto ha parte in quella verità, è sussunto sotto di essa e segue da essa». Fin qui Hegel non fa altro che ribadire il legame costitutivo della religione con l'eticità, introducendo però un nuovo aspetto, quello veritativo, a partire dal quale quel rapporto può essere considerato. Se infatti la *Sittlichkeit* si configura come compimento dello spirito oggettivo, come concretizzazione, o come verità, della razionalità in istituzioni e prassi

---

113 *Ivi*, p. 42.

114 *Ivi*, p. 43.

115 *W20* p. 531, *Enc* pp. 526-527.

116 *W20* p. 532, *Enc* p. 527.

sociali, allora anche la religione, come origine della *Sittlichkeit*, dovrà avere in sé il medesimo contenuto di verità che l'eticità sviluppa compiutamente anche secondo la forma.

Ma, perché ciò che è veramente etico sia conseguenza della religione, si richiede che la religione abbia il contenuto vero, cioè che l'idea di Dio saputa in essa sia quella vera. L'eticità è lo spirito divino insito nell'autocoscienza, nella sua presenza reale, in quella di un popolo e degli individui di esso: tale autocoscienza tornando in sé dalla sua realtà empirica e portando la sua verità alla coscienza, ha nella sua fede e nella sua coscienza soltanto ciò che ha nella certezza di se stessa, nella sua realtà spirituale. Le due cose sono inseparabili: non ci possono essere due diverse coscienze, una religiosa e una etica, che sia diversa dall'altra per il contenuto.<sup>117</sup>

Dal punto di vista del contenuto, la verità della religione cristiana è identica alla verità dell'eticità. È tuttavia dal punto di vista della verità della *forma* che sorge un conflitto tra la religione e l'eticità, poiché «spetta al contenuto religioso, come verità pura e che è in sé e per sé, e quindi somma verità, sanzionare l'eticità, che sta nella realtà empirica: così la religione è per l'autocoscienza la base dell'eticità e dello Stato»<sup>118</sup>. Inoltre, questa situazione di squilibrio è aggravata dal fatto che la religione stessa, e in particolare il cattolicesimo, disattende di fatto – per così dire – questo ruolo di “guida” e di consacrazione dell'eticità, poiché esso dovrebbe sì rappresentare un momento di verità assoluta dello spirito, ma il permanere al suo interno di elementi di exteriorità e di naturalità finisce con il delineare una situazione di ineludibile sdoppiamento e di contrapposizione tra una religione cristiana *spirituale* e una religione cattolica *positiva*. Ecco quindi che il cristianesimo presenta un duplice livello di scissione rispetto al mondo etico. *Anzitutto*, esso è identico all'eticità soltanto dal punto di vista del contenuto e non da quello della forma, il che implica che allacci con lo Stato un rapporto di intesa e allo stesso tempo di opposizione. *Secondariamente*, una grande porzione di mondo cristiano, rappresentata dalla Chiesa cattolica, vive in modo del tutto autocontraddittorio la

---

117 Daß aber das wahrhafte Sittliche Folge der Religion sei, dazu wird erfordert, daß die Religion den wahrhaften *Inhalt* habe, d.i. die in ihr gewußte Idee *Gottes* die wahrhafte sei. Die *Sittlichkeit* ist der göttliche Geist als inwohnend dem Selbstbewußtsein in dessen wirklicher Gegenwart als eines Volkes und der Individuen desselben; dieses Selbstbewußtsein aus seiner empirischen Wirklichkeit in sich gehend und seine Wahrheit zum Bewußtsein bringend, hat in seinem *Glauben* und in seinem *Gewissen* nur, was es in der *Gewißheit* seiner selbst, in seiner geistigen Wirklichkeit hat. Beides ist untrennbar; es kann nicht zweierlei Gewissen, ein religiöses und ein dem Gehalte und Inhalte nach davon verschiedenes sittliches, geben (*ibid.*).

118 *W20* p. 532, *Enc* p. 528. Sul rapporto tra religione e Stato, che li vede distinti non secondo il contenuto ma soltanto secondo la forma, Hegel interviene anche in *W14.1* p. 220, *Dir* p. 213.

spiritualità, reputando che quest'ultima consista nella positività delle dottrine, del culto, dell'istituzione ecclesiastica. È proprio questa condizione di scissione che secondo Hegel impone l'esigenza di indagare le configurazioni che ha assunto la coesistenza reale di religione ed eticità; di indagare, quindi, il complicato rapporto che lo Stato moderno e la Chiesa stringono tra loro<sup>119</sup>.

Hegel ritiene che religione e Stato, proprio in virtù del rapporto strutturale da cui sono legati, non costituiscano forze contrapposte. Come ha chiarito Böckenförde, «Stato e religione (la Chiesa) sono diverse forme di realtà e di realizzazione della stessa sostanza, e tale sostanza è unitaria. La religione in senso proprio, ossia lo spirito divino del mondo, si differenzia, producendo le rispettive forme di realtà nella religione in senso proprio (culto, dottrina, Chiesa) e nello Stato»<sup>120</sup>. In una tale differenziazione è implicita proprio quella distinzione di religione ed eticità secondo la forma alla quale già abbiamo fatto cenno. Se infatti «la forma di realtà della religione in senso lato» – per intenderci, quella che si manifesta nello Stato – «è quella della coscienza pensante, dell'universalità che prende forma di legge», parallelamente «la forma della religione in senso proprio» sarà invece quella «del sentimento, della rappresentazione, della fede»<sup>121</sup>.

Böckenförde attribuisce acutamente questo elemento della distinzione di forma (ma non di contenuto) tra eticità e religione alla competenza e all'approfondimento con i quali Hegel tratta il tema della Riforma protestante. Se infatti quest'ultima costituisce senz'altro uno degli eventi-chiave della *Weltgeschichte*, ciò non toglie che Hegel sia conscio degli effetti ambivalenti che essa ha prodotto praticamente, da un lato risanando le patologie del cattolicesimo, dall'altro, però, dissolvendo i contenuti della fede e lasciando che la religione si ritirasse nell'interiorità soggettiva. Sebbene Hegel avvalori «il contenuto oggettivo della religione, [...] la sua trasposizione dentro il mondo» – e anzi potremmo dire che proprio questo sia il senso di tutta la *Religionsphilosophie* –, il filosofo ritiene anche che il principale effetto pratico-politico della Riforma, cioè la «separazione fra Stato e Chiesa, e con ciò la dissoluzione dell'immediata unità politico-religiosa del Medioevo», non debba minimamente essere messo in discussione. Anzi, «solo grazie alle Chiese separate, ossia come conseguenza della Riforma, lo Stato ha acquisito secondo Hegel la sua autonomia spirituale e la sua

---

119 Sul tema hegeliano del rapporto tra religione e politica, o tra Chiesa e Stato, si vedano i fondamentali H. SCHEIT, 1973; E.-W. BÖCKENFÖRDE, 1982; A. PEPEZAK, 1982; W. JAESCHKE, 1985.

120 E.-W. BÖCKENFÖRDE, 1982, tr. it. p. 64.

121 *Ibid.*

universalità trascendente i conflitti confessionali»<sup>122</sup>, e dunque esso non potrebbe nemmeno esistere nella sua dimensione etica se non in una chiara separazione dalla Chiesa. Piuttosto, l'indipendenza politica dello Stato da quest'ultima si rivela necessaria in tutte quelle situazioni concrete in cui l'autonomia dell'individuo in fatto di fede rischia di essere compromessa, necessitando dunque di essere salvaguardata proprio dal potere statale contro l'autorità oppressiva della Chiesa. Hegel, nella *Filosofia del diritto*, afferma icasticamente che lo Stato, di «contro alla Chiesa che reclama un'autorità illimitata e incondizionata, ha viceversa da far valere il diritto formale dell'autocoscienza alla propria intellesione, convinzione e in genere al pensiero di ciò che deve valere come verità oggettiva»<sup>123</sup>. La separazione dello Stato dalla Chiesa non determina insomma «alcun tipo di distacco dello Stato dalla religione», bensì «una particolare forma di realizzazione del contenuto religioso, come ad esempio quel diritto dell'individuo alla libertà di fede e di confessione che le fazioni religiose non sono state in grado di realizzare con le proprie forze»<sup>124</sup>.

Hegel è quindi molto chiaro nello stabilire che il rafforzamento dei poteri statali, e perciò anche la moderna distinzione di Stato e Chiesa come forze indipendenti (che com'è ovvio costituisce pure il preludio dei loro futuri scontri), non solo non determina di per sé un allontanamento dello Stato dalla religione, ma rappresenta anzi il suggello del suo definitivo e imprescindibile legame con essa. È infatti proprio sottraendosi all'autorità della Chiesa per istituire la propria, che lo Stato può realizzare effettivamente la libertà. A tal proposito scrive giustamente Böckenförde:

Nell'esistenza distinta e separata di Stato e Chiesa, Hegel vede quindi pur sempre mantenuta l'unità sostanziale di un regno (inteso come ordinamento del mondo) in sé differenziato, che reca davvero l'impronta della verità della religione cristiana, e ciò a un livello più alto, che supera le forme dell'illibertà.<sup>125</sup>

La separazione dei poteri dello Stato da quelli della Chiesa sembra dunque assumere la veste di una vera e propria *Versöhnung* pratico-politica, che nell'età moderna ha luogo tra queste due istituzioni apparentemente contrapposte e incompatibili. Se infatti da un lato è

---

122 *Ivi*, p. 65.

123 *W14.1* pp. 222-223, *Dir* p. 215.

124 E.-W. BÖCKENFÖRDE, 1982, tr. it. p. 66.

125 *Ibid.*

innegabile che l'indipendenza di Stato e Chiesa abbia suscitato non pochi conflitti circa la delimitazione reciproca dei rispettivi poteri, è vero anche che a parere di Hegel una tale conflittualità si rivela come estremamente *produttiva* poiché opera per la realizzazione della libertà universale. Che una forza etica come quella dello Stato si contrapponga all'egemonia della religione positiva è un passo essenziale in vista della definizione del concetto generale e astratto della libertà dei soggetti in una molteplicità di specifiche libertà concrete, riconosciute agli individui "in carne e ossa" e difese tramite istituzioni *ad hoc*. In una battuta, in ciò consiste proprio la realizzazione della vera religione.

L'esito produttivo della separazione Stato/Chiesa consiste quindi in una maggiore determinazione della libertà. Da questo punto di vista, il compito dell'età moderna dovrà essere quello di gestire una tale separazione, anche nei suoi aspetti conflittuali, in modo tale che i rapporti delle due istituzioni avvengano all'insegna della cooperazione. Stato e Chiesa dovranno intermediarsi reciprocamente, esercitando poteri collaborativi ma nettamente differenziati e autonomi ciascuno nella rispettiva sfera di influenza. Hegel rifiuta infatti un'alleanza strutturale tra trono e altare<sup>126</sup>, che contravverrebbe a quel principio dell'autonomia in base al quale lo Stato opera per realizzare il principio cristiano della libertà. È invece proprio assumendo appieno l'esito della Riforma e mantenendosi distinte, che tanto la forma statale quanto la forma ecclesiastica della religione possono realizzare appieno la sostanza spirituale da cui entrambe prendono le mosse.

Ciò implica che Hegel sconfessi anche tutti quegli atteggiamenti oppositivi, tipici della sua epoca, che producono lo strappo radicale della vita etica dello Stato dalla dimensione religiosa. Egli non accetta ad esempio che la fede si costituisca «come il vero e proprio mondo apolitico della vita»<sup>127</sup>, estromessa dalla dimensione pubblica e costretta nella sfera privata dell'individuo. La religione – lo abbiamo visto – è piuttosto aperta costitutivamente all'eticità e alla prassi, e la sua riduzione a «strumento di edificazione e consolazione interiore»<sup>128</sup> rappresenta uno di quei contraccolpi negativi della Riforma a cui la modernità dovrebbe porre rimedio. D'altro canto, però, va arginato pure l'atteggiamento sprezzante della stessa religione nei confronti delle istituzioni e delle leggi, da essa ritenute superflue se messe a confronto con «l'infinità del sentimento religioso» immediato della verità e della conoscenza di Dio,

---

126 *Ivi*, p. 70.

127 *Ivi*, p. 67.

128 *Ivi*, p. 66.

posseduto da essa in via esclusiva. «Ciò che un tale zelo religioso, comprendente tutto il mondo nella sua interiorità, realizza nella realtà non è altro per Hegel che l'abbandono dell'ordinamento statale all'insicurezza [...] e allo sfacelo»<sup>129</sup>. A quest'ultimo atteggiamento, caratteristico del pietismo sei-settecentesco, la Chiesa poi fa eco con la pretesa di rappresentare in via esclusiva la morale e di avere diritto sull'educazione dei giovani. Essa, «appellandosi al contenuto assoluto della religione che ha presente in sé, considera la spiritualità e l'eticità come la parte esclusivamente sua, mentre allo Stato competerebbe «l'adempimento dei fini puramente esteriori, come la protezione della sicurezza e della proprietà e la garanzia della libertà soggettiva»<sup>130</sup>. Fra queste tre differenti tipologie di distorsione del rapporto tra Stato e religione, quest'ultima (non a caso, quella cattolica) è forse quella che Hegel considera più criticamente, poiché «lo Stato possiede la sua razionalità e l'eticità del suo contenuto non già in seguito alla sua presa in consegna da parte della religione (Chiesa), bensì in se stesso, come forma autonoma di realizzazione»<sup>131</sup> e non può dunque in nessun caso essere svuotato della «sostanza etico-spirituale» che lo ispira. Scrive Hegel nella *Filosofia del diritto*:

Ora, se la religione in tal modo costituisce la base [die Grundlage] che contiene l'etico in genere [das Sittliche überhaupt] e più specificamente la natura dello Stato intesa come la volontà divina, pure, è in pari tempo soltanto base quel che essa è, ed è qui che i due divergono. Lo Stato è volontà divina, come spirito presenziale, come spirito esplicantesi a figura e organizzazione di un mondo [Der Staat ist göttlicher Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist]. – Coloro che vogliono fermarsi alla forma della religione di contro allo Stato, si comportano come coloro che nella conoscenza reputano di aver ragione se rimangono soltanto e sempre all'essenza e da questo astratto non procedono all'esserci, o come coloro che vogliono soltanto il bene astratto e riserbano all'arbitrio il determinare quel che è buono.<sup>132</sup>

D'altra parte, anche la religione cristiana che non si limiti alla positività del culto dovrà intervenire «inevitabilmente tramite la dottrina» per realizzare il contenuto religioso che

---

129 *Ivi*, p. 67.

130 *Ivi*, p. 68.

131 *Ivi*, p. 70.

132 *W14.1* p. 214, *Dir* pp. 207-208.

la anima, anche se una tale concretizzazione «resta ferm[a] nella forma del sentimento e della fede», mentre lo Stato si configura come «l'entità che sa», che «appartiene al pensiero determinato»<sup>133</sup>. Hegel ritiene perciò che le varie forme di relazione distorta tra Stato e religione (quelle cioè che escludono l'uno o l'altra dallo spirito oggettivo) possano essere corrette seguendo la strada del sostegno reciproco, in un rapporto di conciliazione pratica finalizzato al comune obiettivo di realizzare il contenuto religioso.

Ma quali sono le forme concrete di questa conciliazione? In che cosa consiste, tangibilmente, la collaborazione tra le politiche dello Stato e quelle della Chiesa<sup>134</sup>?

In generale la collaborazione deve risolversi in un appoggio della Chiesa allo Stato, vero fulcro dell'eticità e della politica. Spiega Böckenförde: «poiché lo Stato stesso ha come base e radice la religione cristiana nel suo contenuto religioso, è compito della religione in senso proprio o della Chiesa riconoscere la competenza dello Stato nel concretare e sviluppare questa verità nel suo dominio e nella forma di certezza che ad esso corrisponde. [...] L'interiorità, la fede e la sensibilità per i fatti etici, l'elevazione degli animi, che la religione ha per oggetto e coltiva nel culto e nella dottrina, essa non deve rivolgerle contro lo Stato, bensì in suo favore e sostegno»<sup>135</sup>. Per converso, questa solidarietà della Chiesa non deve mai trasformarsi in un'imposizione, ovvero lo Stato deve sempre mantenere la libertà di affermare i propri principi etici «di fronte ad altre affermazioni provenienti da convinzioni religiose soggettive, e di difendersi dalle corrispondenti intromissioni»<sup>136</sup>. D'altra parte lo Stato deve da parte sua garantire il proprio aiuto e la propria protezione alle comunità ecclesiastiche rimanendo neutrale rispetto ai contenuti di ciascuna, ma sottoponendo alla propria autorità sia

---

133 *WI4.1* p. 220, *Dir* p. 213.

134 Se qui l'idea di Stato a cui Hegel fa riferimento coincide in sostanza con lo Stato nazionale, meno chiaro è quale sia la Chiesa che con un tale Stato dovrebbe collaborare, e in particolare Hegel non specifica se si tratti soltanto di quella protestante o anche di quella cattolica. Peperzak ha poi ampliato le proporzioni di questa problematica interrogandosi come segue: «se l'idea dello Stato è fondata sul protestantesimo, allora esso come dovrebbe relazionarsi con le altre interpretazioni della fede cristiana e con le religioni non cristiane?» (A. PEPERZAK, 2001, p. 640). Nonostante il quesito sia a mio avviso mal posto – per Hegel lo Stato nazionale non è infatti un modello amministrativo/governativo astratto ma scaturisce concretamente dallo spirito del popolo, e quindi non si pone il problema di metterlo in relazione con popoli/religioni non cristiani/e, da cui esso non proviene e che avranno quindi altre amministrazioni che si confanno alla loro differente spiritualità – il problema sollevato permane a proposito del cattolicesimo, che ha avuto una parte fondamentale nella costituzione dello Stato moderno ma è anche una religione autoritaria e positiva. Credo però che la mancanza di riferimenti specifici nei luoghi classici in cui Hegel tratta il rapporto Stato/Chiesa (quindi la nota al §270 delle *Grundlinien* e quella al §552 della *Enzyklopädie*) lasci propendere per l'inclusione del cattolicesimo nel suo discorso dedicato ai rapporti politici della religione con lo Stato nazionale.

135 E.-W. BÖCKENFÖRDE, 1982, tr. it. p. 71.

136 *Ibid.*

i possedimenti materiali della Chiesa sia le persone fisiche che ne fanno parte, le quali devono perciò essere giudicate secondo le leggi dello Stato. Inoltre, quest'ultimo, pur essendo ancora ben lungi dall'assomigliare allo Stato costituzionale (nostro) contemporaneo, presenta degli aspetti alquanto innovativi per l'epoca (contemporanea di Hegel). Secondo il filosofo, lo Stato dovrebbe impegnarsi concretamente in politiche che promuovano la religione tra i cittadini, chiedendo però loro di «aderire a una comunità religiosa [...] qualsiasi»<sup>137</sup>. La struttura dello Stato illustrato da Hegel non è certo quella dello Stato laico, ma non è nemmeno quella di uno Stato confessionale a tutti gli effetti: egli prevede infatti che nella compagine statale coesistano differenti confessioni cristiane alle quali va garantito un'eguale esercizio libero della fede. Questo vale anche per quelle comunità religiose (ad esempio i quaccheri, gli anabattisti, ecc.), pur sempre appartenenti all'alveo della religione cristiana, che tuttavia non riconoscono come pienamente legittima l'autorità dello Stato, ma nei cui confronti quest'ultimo deve mostrare tolleranza, dal momento che «per Hegel la forza dello Stato perfezionato nelle sue funzioni consiste in ciò, che in questo campo esso può comportarsi tanto più liberalmente quanto più può affidarsi alla forza dei costumi e all'intrinseca razionalità delle sue istituzioni»<sup>138</sup>.

In quest'idea della doverosa e al contempo libera dedizione della società alla religione cristiana, in una qualunque delle sue forme, risuona forse un'eco del giovane Hegel. Essa infatti non solo sembra riorganizzare in versione moderna quel modello della comunità originariamente integrata caratteristico della classicità e, successivamente, del cristianesimo delle origini, nel quale religione e popolo costituivano un'unità inscindibile (ma, dirà lo Hegel maturo, un'unità altresì astratta). La necessità della religione, a cui a parere di Hegel la vita etica continua imprescindibilmente a rimandare pure nell'epoca moderna, rievoca quel programma di diffusione dell'*Aufklärung* dell'uomo comune e della *Bildung* etico-sociale – “civica” – veicolata dalla *Volksreligion*, che lo Stato avrebbe dovuto implementare a favore dei ceti meno colti. La *Filosofia del diritto* ripropone esattamente questa mediazione imprescindibile della religione ai fini di realizzare l'autentica vita etica dei cittadini nello Stato, perché essa *integra* quest'ultimo con il *sentimento* dell'assoluto e della verità (con il sentimento di Dio). Proprio per questo Hegel ritiene che la *wahrhafte Religion*, lungi dal dover subire un destino di ineluttabile abbandono, debba essere protetta tanto più decisamente

---

137 *Ivi*, p. 73.

138 *Ivi*, p. 74.

in concomitanza con lo sviluppo dello Stato moderno, cosicché i cittadini non percepiscano quest'ultimo come un potere loro estraneo, meramente organizzativo e formale, ma come la concretizzazione dello spirito del popolo cui loro stessi appartengono.

La religione ha per suo contenuto la verità assoluta, e quindi rientra in essa anche il sommo della disposizione d'animo. Intesa come intuizione, sentimento, conoscenza rappresentativa, che si occupa di Dio, come di causa e base illimitata, dalla quale tutto dipende, essa contiene l'esigenza che tutto venga anche colto in questa relazione, e in essa consegua la sua conferma, giustificazione, asseverazione. Stato e leggi, come i doveri, ottengono in questo rapporto per la coscienza la suprema verifica e la più alta obbligatorietà. [...] Pertanto la religione contiene anche il luogo che in ogni mutamento e nella perdita dei fini reali, interessi e possessi, procura la coscienza dell'immutabile e della suprema libertà e appagamento.<sup>139</sup>

Secondo Hegel, obiettivo della religione è dunque quello di mostrare agli uomini la sostanza etico-spirituale dello Stato al di là dei particolarismi della società civile in cui sono immersi, ed essa consegue il proprio obiettivo non malgrado l'intermediazione imperfetta della *Vorstellung* e del sentimento, ma proprio grazie a questi ultimi, che possono essere afferrati universalmente. Lo Stato deve quindi prendersi cura della religione cristiana e sollecitare ciascun cittadino ad abbracciare una confessione (qualsiasi) poiché è proprio dalla religione che i soggetti acquisiscono «la coscienza dell'immutabile e della suprema libertà», e conseguentemente è soltanto nel rapporto costante con essa che i soggetti possono essere a tutti gli effetti cittadini dello Stato moderno. Hegel afferma senz'altro che lo Stato non ha alcuna necessità di trovare legittimazione fuori di sé e che esso si regge soltanto sulla razionalità oggettiva delle sue stesse istituzioni; eppure la religione resta indispensabile affinché gli uomini “in carne e ossa” conquistino una conoscenza dell'assoluto che, certo, non colgono speculativamente, ma che vivono in modo pratico partecipando alla vita comunitaria, *spirituale* dello Stato (e del popolo), valendosi della razionalità sedimentata nelle istituzioni,

---

139 «Die Religion hat die absolute Wahrheit zu ihrem Inhalt, und damit fällt auch das Höchste der Gesinnung in sie. Als Anschauung, Gefühl, vorstellende Erkenntnis, die sich mit Gott, als der uneingeschränkten Grundlage und Ursache, an der alles hängt, beschäftigt, enthält sie die Forderung, daß alles auch in dieser Beziehung gefaßt werde und in ihr seine Bestätigung, Rechtfertigung, Vergewisserung erlange. Staat und Gesetze, wie die Pflichten, erhalten in diesem Verhältnis für das Bewußtsein die höchste Bewährung und die höchste Verbindlichkeit. [...] Deswegen enthält die Religion auch den Ort, der in aller Veränderung und in dem Verlust wirklicher Zwecke, Interessen und Besitztümer das Bewußtsein des Unwandelbaren und der höchsten Freiheit und Befriedigung gewährt» (*W14.I* p. 214, *Dir* p. 207).

esercitando i propri diritti e le proprie libertà. Insomma, Hegel ritiene che lo Stato per essere *saputo* dai cittadini come concretizzazione della libertà universale, e dunque come la più alta dimensione dell'eticità, non soltanto non possa abbandonare la religione a se stessa, ma debba impegnarsi su un fronte prettamente politico per venire a patti con essa, nel tentativo di guadagnare un delicato equilibrio tra la rigida delimitazione del potere temporale della religione (che tuttavia rischia di escluderla in modo ancor più radicale dalla dimensione pubblica nella quale Hegel vorrebbe trattenerla) e – nonostante ciò – l'auspicio che essa possa al contempo mantenere invariata la propria vitalità spirituale anche nel dipanarsi della modernità, non più per accrescere il proprio potere ma per coadiuvare l'eticità dello Stato.

Certo, questo rapporto di interconnessione tra religione cristiana e Stato moderno può essere interpretato come l'ammissione del definitivo avvio della religione sulla strada del tramonto: in un'epoca nella quale essa è stata spogliata del proprio millenario potere temporale e della propria autorità indiscussa nei campi più disparati, la presenza della religione finisce con l'essere tollerata perché può ancora trasmettere quel senso di sacralità e di absolutezza che lo Stato, ora, attribuisce trionfalmente a se stesso.

Il rapporto Stato/religione può però essere osservato anche dalla prospettiva opposta, quella cioè dello Stato, e a partire da essa possiamo forse concludere qualcosa di differente rispetto al destino a cui Hegel condannerebbe il cristianesimo. Il fatto che, a parere del filosofo, lo Stato debba richiamarsi al sentimento dell'assoluto dischiuso dalla religione con l'obiettivo di conferire legittimità universale (entro i confini nazionali) ai principi, alle leggi e alle istituzioni in cui esso consiste, attesta infatti il carattere estremamente precario che egli attribuisce a un tale Stato, che, pur rappresentando il compimento dell'eticità – il momento in cui l'*universalità etica* diviene la *seconda natura* dell'individuo – deve richiamarsi alla religione per far valere presso il popolo quel senso del sacro, dell'assoluto e dell'universale, di cui pare proprio che essa seguiti a essere, in ultima analisi, la sola depositaria. Presumibilmente, nello Stato della *Sittlichkeit* compiuta, la vera religione (da cui lo Stato trae origine per realizzarla compiutamente) dovrebbe essere infatti definitivamente concretizzata in esso, e non sussistere in Chiese, istituzioni o comunità *accanto* allo Stato. Ancora più strano dovrebbe apparire il richiamo esplicito da parte di quest'ultimo alla religione, per far sì che il popolo acquisisca un *Bewußtsein der höchsten Freiheit* che in linea di principio ciascun

individuo dovrebbe non soltanto già possedere, ma *essere*<sup>140</sup>. Hegel conferma l'impossibilità della coesistenza oggettiva della vera religione e del vero Stato nell'*Enciclopedia*:

Finché la religione non entrerà nel mondo e non diventerà dominante negli Stati, il vero principio dello Stato non sarà pervenuto alla sua realtà. Ma, finché questo principio non poteva giungere al pensiero, non poteva da questo essere concepita la vera idea dello Stato – dell'eticità sostanziale con cui è identica la libertà dell'autocoscienza che è per sé. Solo nel principio dello spirito, che sa la sua essenza, che è libero assolutamente in sé, e ha la sua realtà nell'attività della sua liberazione, esiste la possibilità e necessità assoluta che il potere dello Stato, la religione e i principi della filosofia coincidano.<sup>141</sup>

Il punto non è ovviamente quello di capire perché Hegel preveda di mantenere nella sua *Rechtsphilosophie* una religione *a latere* dello Stato, quanto piuttosto perché egli calchi in modo così netto la definizione stessa dello Stato, asserendo che in esso la libertà dovrebbe essersi già interamente tradotta in una *Sitte*, in una usanza, un'abitudine, una seconda natura degli individui appunto. Leggendo le considerazioni hegeliane sui rapporti tra lo Stato e la Chiesa, comprese nella nota al §270 delle *Grundlinien*, si ha l'impressione che il filosofo sia del tutto consapevole della precarietà con cui lo Stato sta faticosamente rendendo concreto il concetto universale della libertà nel corso dell'età moderna, limitato in ciò soprattutto dalle spaccature della società e dagli interessi privati. Si ha l'impressione, altresì, che proprio in una tale fragilità risieda la ragione dell'enfasi posta sul concetto di Stato, ovvero sulla preminenza della dimensione universalistica rispetto al particolare, al dettaglio, all'individuo, la cui assolutizzazione va scongiurata innanzitutto sul terreno concreto della vita sociale. Riguardo al concetto di Stato vale forse ciò che Adorno scrisse più in generale di tutto l'idealismo:

L'esperienza dell'idealismo tedesco post-kantiano reagisce contro la limitatezza piccolo-borghese, l'appagata divisione del lavoro negli scomparti ormai preordinati della vita e della

---

140 Scrive Hegel nell'*Enciclopedia* che «la persona, come intelligenza pensante, sa la sostanza come sua essenza propria, cessa in tale disposizione d'animo di essere un accidente di essa. Da una parte, la contempla quale suo scopo finale assoluto nella realtà come un di là raggiunto; e dall'altra, mediante la sua attività lo produce, ma lo produce come qualcosa che piuttosto semplicemente è. Così compie, senza la riflessione selettiva [wählende Reflexion] il suo dovere come il *suo* e come *tale che è* [ihre Pflicht als das *Ihrige* und als *Seiendes*]; e in questa necessità, la persona ha se stessa e la sua libertà [hat in dieser Notwendigkeit sich selbst und ihre wirkliche Freiheit]» (*W20* p. 495, *Enc* p. 491).

141 *W20* p. 540, *Enc* p. 535.

conoscenza organizzata. [...] Nella prima età idealistica, quando nella Germania sottosviluppata la società borghese non si era ancora davvero formata come un intero, la critica al particolare aveva tutt'altra dignità. Idealismo significava, nella sfera teoretica, la consapevolezza che la somma dei saperi particolari non è un intero, che fra le maglie della divisione del lavoro scivola via il meglio della conoscenza, come anche il potenziale umano.<sup>142</sup>

Il fatto che Hegel si occupi esplicitamente della coesistenza di Stato e religione, addentrandosi pure nei particolari del rapporto di collaborazione che essi dovrebbero attuare, lascia intendere che con la modernità la vera idea dello Stato non sia ancora del tutto concretizzata e che, concomitante a esso, continui piuttosto a permanere quella condizione di lacerante *Entzweiung* sociale che il filosofo segnala sin dai suoi primi scritti.

Ma il debole Stato moderno ha secondo Hegel tanto più indiscutibilmente bisogno della religione, la quale non svolge dunque un mero compito accessorio, destinato a esaurirsi, di celebrazione o legittimazione di uno Stato che già ha pienamente realizzato la libertà, bensì si occupa di rendere presente – nella forma del sentimento, dell'affezione, della raffigurazione – il «*pathos* dell'universalità»<sup>143</sup>, la necessità che l'idea universale della libertà sia realizzata universalmente, che non resti confinata nella soggettività morale, nella pur imprescindibile dimensione «dell'autonomia, della particolarità e dell'infinità del soggetto»<sup>144</sup>. La religione dunque, nella matura *Filosofia del diritto* – ma si potrebbero citare anche le *Vorlesungen* berlinesi sulla *Religionsphilosophie* – per Hegel sembra mantenere l'esplicita funzione pratico-sociale di *educare* gli individui alla loro libertà, ora però non più dal punto di vista particolare del culto storico determinato, caratteristico degli scritti tubinghesi, bensì da quello universale del sapere assoluto dello spirito e del suo progresso coerente nella *Weltgeschichte*. Hegel è fermamente convinto che il mondo moderno dello spirito oggettivo abbia in larga parte realizzato il contenuto speculativo della religione, ossia «la libertà della volontà che è in sé e per sé», «la libertà di Dio», la «libertà dello spirito [...] universale»<sup>145</sup>. Questa fa già parte del mondo, poiché si è consolidata nella «formazione culturale del pensiero» che «enuncia idee universali come principi ultimi e [...] confronta con queste l'esistente», al fine di modificarlo praticamente laddove esso si trovi «in contraddizione con quelle idee». In molti

---

142 TH.W. ADORNO, 1963, tr. it. pp. 91-92.

143 D. LOSURDO, 1992, p. 539.

144 *Ivi*, p. 347.

145 *VI2* p. 519, *SU* p. 532.

casi, tuttavia, la libertà moderna non è affatto realizzata universalmente: nonostante l'innegabile progresso del diritto, delle istituzioni etiche, di una *Sitte* razionale, Hegel è lucidamente consapevole del fatto che nel mondo suo contemporaneo permangono situazioni di profonda illibertà in cui versano gli individui reali, "in carne e ossa". Se possiamo dire che con ciò Hegel «ha reso più problematico e incerto il confine tra libertà e oppressione»<sup>146</sup>, allora non è del tutto implausibile affermare che lo Stato, emerso dalle guerre della modernità che «vanno chiamate costituzionali»<sup>147</sup>, e il pensiero razionale, scientifico o filosofico-speculativo, per il filosofo costituiscono certamente una grande incarnazione del principio della libertà, che tuttavia – egli sembra suggerirci – necessita costantemente del nostro impegno razionale, e quindi etico, per essere difesa e ampliata contro l'astrazione, l'eteronomia, i multiformi interessi particolaristici che scandiscono le nostre vite. Fintantoché la libertà non sarà interamente incarnata nel mondo e in tutti gli uomini, anche il cristianesimo permarrà come religione (cioè come sapere di Dio) non del tutto realizzata, ancora circoscritta in una Chiesa, ritualizzata in un culto, minimizzata in una fede. È tuttavia a questa religione che lo Stato deve richiamarsi con maggior enfasi – e contro ogni previsione – proprio nell'età moderna, l'età della realizzazione della libertà, poiché la religione custodisce la verità rivelata da Dio e dunque anche la sostanza concreta della libertà umana.

---

146 D. LOSURDO, 1992, p. 695.

147 *V12* p. 518, *SU* p. 530.

## BIBLIOGRAFIA

### OPERE DI HEGEL

#### 1. Edizioni tedesche

*W* *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft, hrg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968 ss.

Bd. 1: *Frühe Schriften I*, hrg. von F. Nicolin u. G. Schüler, 1989.

Bd. 2: *Frühe Schriften II*, hrg. von F. Nicolin, I. Rill, P. Kriegel und W. Jaeschke, 2014.

Bd. 3: *Frühe Exzerpte (1785-1800)*, hrg. von F. Nicolin u. G. Schüler, 1991.

Bd. 4: *Jenaer Kritische Schriften*, hrg. von H. Buchner u. O. Pöggeler, 1968.

Bd. 5: *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, hrg. von M. Baum u. K.R. Meist, 1998.

Bd. 6: *Jenaer Systementwürfe I*, hrg. von K. Düsing u. H. Kimmerle, 1975.

Bd. 7: *Jenaer Systementwürfe II*, hrg. von R.P. Horstmann u. J.H. Trede, 1971.

Bd. 8: *Jenaer Systementwürfe III*, hrg. von R.P. Horstmann, 1976.

Bd. 9: *Phänomenologie des Geistes*, hrg. von W. Bonsiepen u. R. Heede, 1980.

Bd. 10: *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816)*, hrg. von K. Grotsch, 2005.

Bd. 11: *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objective Logik (1812/1813)*, hrg. von F. Hogemann u. W. Jaeschke, 1978.

Bd. 12: *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik oder die Lehre vom Begriff (1816)*, hrg. von F. Hogemann u. W. Jaeschke, 1981.

Bd. 13: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, hrg. von W. Bonsiepen u. K. Grotsch, 2001.

Bd. 14.1: *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, hrg. von K. Grotsch u. E. Weisser-Lohmann, 2009.

Bd. 14.2: *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Beilagen*, hrg. von K. Grotsch u. E. Weisser-Lohmann, 2010.

Bd. 14.3: *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Anhang*, hrg. von K. Grotsch u. E. Weisser-Lohmann, 2012.

Bd. 15: *Schriften und Entwürfe I (1817-1825)*, hrg. von F. Hogemann u. Chr. Jamme, 1990.

Bd. 16: *Schriften und Entwürfe II (1826-1831)*, hrg. von F. Hogemann u. Chr. Jamme, 1999.

Bd. 17: *Vorlesungsmanuskripte I (1816-1831)*, hrg. von W. Jaeschke, 1987.

Bd. 18: *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, hrg. von W. Jaeschke, 1995.

Bd. 19: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*, hrg. von W. Bonsiepen u. H.Chr. Lucas, 1989.

Bd. 20: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, hrg. von W. Bonsiepen u. H.Chr. Lucas, 1992.

Bd. 21: *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*, hrg. von F.

Hogemann u. W. Jaeschke, 1984.  
Bd. 22: *Exzerpte und Notizen (1809-1831)*, hrg. von K. Grotzsch, 2013.

V *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1983 ss.

Bd. 1: *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft (1817/18)*, hrg. von C. Becker, W. Bonsiepen, A. Gethmann-Siefert, F. Hogemann, W. Jaeschke, Chr. Jamme, H.Chr. Lucas, K.R. Meist, H. Schneider, 1983.

Bd. 2: *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst (1823)*, hrg. von A. Gethmann-Siefert, 1998.

Bd. 3: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1: Einleitung. Der Begriff der Religion*, hrg. von W. Jaeschke, 1983.

Bd. 4: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 2: Die bestimmte Religion*, hrg. von W. Jaeschke, 1985.

Bd. 5: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 3: Die vollendete Religion*, hrg. von W. Jaeschke, 1984.

Bd. 6: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 1: Einleitung. Orientalische Philosophie*, hrg. von P. Garniron u. W. Jaeschke, 1994.

Bd. 7: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 2: Griechische Philosophie I: Thales bis Kyniker*, hrg. von P. Garniron u. W. Jaeschke, 1989.

Bd. 8: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 3: Griechische Philosophie II: Plato bis Proklos*, hrg. von P. Garniron u. W. Jaeschke, 1996.

Bd. 9: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 4: Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*, hrg. von P. Garniron u. W. Jaeschke, 1986.

Bd. 10: *Vorlesungen über die Logik (1831)*, hrg. von U. Rameil, 2001.

Bd. 11: *Vorlesungen über Logik und Metaphysik (1817)*, hrg. von K. Gloy, 1992.

Bd. 12: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte (1822/23)*, hrg. von K. Brehmer, K.H. Ilting u. H.N. Seelman, 1996.

Bd. 13: *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes (1827/28)*, hrg. von F. Hespe u. B. Tuschling, 1994.

Bd. 14: *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts (1819/20)*, hrg. von E. Angehrn, M. Bondeli u. H.N. Seelman, 2000.

Bd. 15: *Vorlesungen über philosophische Enzyklopädie (1812-1813)*, hrg. von U. Rameil, 2003.

Bd. 16: *Vorlesungen über die Philosophie der Natur (1819/20)*, hrg. von M. Bondeli u. H.N. Seelman, 2002.

Bd. 17: *Vorlesungen über die Philosophie der Natur (1825/26)*, hrg. von K. Bal, G. Marmasse, Th. Posch, K. Vieweg, 2007.

B *Briefe von und an Hegel*, 4 Bände, hrg. von J. Hoffmeister u. R. Flechsig, Meiner, Hamburg, 1952-60 (1969).

BDG *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, hrg. von G. Lasson, Meiner, Leipzig 1930 (1966).

VPG *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 12, hrg. von E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.

PP *Philosophische Propädeutik, Gymnastalreden und Gutachten über den Philosophie-Unterricht*, Fromman, Stuttgart 1971.

## 2. Traduzioni italiane utilizzate

Diff *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971.

Enc *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. di B. Croce, con aggiunta delle prefazioni di Hegel, a cura di A. Nuzzo, Laterza, Roma – Bari 1907 (2002).

E *Epistolario I 1785-1808*, a cura di P. Manganaro, Guida, Napoli 1983 (traduce B).

FS *Fede e sapere*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971.

Fen *Fenomenologia dello spirito*, trad. di E. De Negri, voll. I-II, La Nuova Italia, Firenze 1960 (1988).

SU *Filosofia della storia universale secondo il corso tenuto nel semestre invernale 1822-23*, trad. S. Dellavalle, Einaudi, Torino 2001.

SJ *Filosofia dello spirito jenesse*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma – Bari 1984.

Rel *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di R. Garaventa e S. Achella, voll. I-III, Guida, Napoli 2003-2011.

FSto *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirolo, Laterza, Roma – Bari 2003 (traduce VPG).

SFil *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma – Bari 2009.

PF *Propedeutica filosofica*, a cura di G. Radetti, Sansoni, Firenze 1951 (traduce PP).

Prove *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, a cura di A. Tassi, Morcelliana, Brescia 2009 (traduce BDG).

Dir *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio con le aggiunte di Eduard Gans*, trad. di G. Marini, Laterza, Roma – Bari 1999 (2012).

Log *Scienza della logica*, trad. di A. Moni, riv. da C. Cesa, voll. I-II, Laterza, Roma – Bari 1924-1925 (1988).

SG *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Orthotes, Napoli – Salerno 2015.

## BIBLIOGRAFIA DELLE OPERE CITATE E CONSULTATE

- ACHELLA, Stefania, 2008, *Tra storia e politica. La religione nel giovane Hegel*, Editoriale Scientifica, Napoli.
- , 2010, *Rappresentazione e concetto. Religione e filosofia nel sistema hegeliano*, La Città del Sole, Reggio Calabria.
- ADORNO, Theodor Wiesengrund, 1951, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, ora in *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980; tr. it. *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1954 (1994).
- , 1963, *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, ora in *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971; tr. it. *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna 1971 (2015).
- , 1966, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, ora in *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973; tr. it. *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970 (2004).
- AHNERT, Thomas, 2006, *Religion and the Origins of the German Enlightenment: Faith and the Reform of Learning in the Thought of Christian Thomasius*, University of Rochester Press, Rochester.
- ALTHAUS, Horst, 1992, *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie. Eine Biographie*, Hanser, München-Wien.
- ANGEHRN, Emil, 1991, *Il principio della soggettività e l'ambivalenza del moderno*, in V. VITIELLO (a cura), *Hegel e la comprensione della modernità*, Guerini e Associati, Milano, pp. 15-33.
- , 2008, *Wege des Verstehens. Hermeneutik und Geschichtsdenken*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- ARENDT, Dieter, (a cura), 1974, *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

- ARNDT, Andreas – IBER, Christian – KRUCK, Günter, (a cura), 2009, *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*, Akademie Verlag, Berlin.
- ASCHERI, Mario, 1994, *Istituzioni medievali. Una introduzione*, Il Mulino, Bologna.
- BALTHASAR (VON), Hans Urs, 1980, *Theodramatik. Die Handlung*, vol. III, Johannes Verlag, Einsiedeln.
- BARRACLOUGH, Geoffrey, 1947, *The Origins of Modern Germany*, Blackwell, Oxford; n. ed. by W.W. Norton & Company, New York (1984).
- BEIERWALTES, Werner, 1980, *Identität und Differenz. Zum Prinzip cusanischen Denkens*, Klostermann, Frankfurt am Main; tr. it. *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1989.
- BEISER, Frederick Charles, 1987, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge & London.
- BELLAN, Alessandro, 2002, *La logica e il «suo» altro. Il problema dell'alterità nella Scienza della logica di Hegel*, Il Poligrafo, Padova.
- BIASUTTI, Franco, 1979, *Assolutezza e soggettività. L'idea di religione in Hegel*, Verifiche, Trento.
- , 2008, *Momenti della filosofia hegeliana. Ethos, Arte, Religione, Storia*, ETS, Pisa.
- BISCUSO, Massimiliano, 2005, *Hegel, lo scetticismo antico e Sesto Empirico*, La Città del Sole, Reggio Calabria.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst Wolfgang, 1982, “Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel”, in *Der Staat*, 21, pp. 481-503, n. ed. in *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (1991); tr. it. “Osservazioni sul rapporto fra Stato e religione in Hegel”, in *Diritto e secolarizzazione. Dallo stato moderno all'Europa unita*, Laterza, Roma – Bari (2007), pp. 55-81.
- BODEI, Remo, 2014, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna.
- BRANDOM, Robert B., 1994, *Making it Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge & London.
- , 1999, “Some pragmatist themes in Hegel’s Idealism: negotiation and administration in Hegel’s account of the structure and content of conceptual norms”, in «European Journal of Philosophy», VII, 2, pp. 164-189.
- BRITO, Emilio, 1979, *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, Lethielleux, Paris.
- , 1983, *La christologie de Hegel. Verbum crucis*, Beauchesne, Paris.

- BUBNER, Rüdiger, 1995, *Innovationen des Idealismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- BUCHNER, Hartmut, 1965, "Hegel und das Kritische Journal der Philosophie", in «Hegel-Studien», 3, pp. 95-156.
- BUTLER, Judith – HABERMAS, Jürgen – TAYLOR, Charles – WEST, Cornel, 2011, *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press, New York.
- CAVANA, Adriano, 1982, *Storia del diritto moderno in Europa. Le fonti e il pensiero giuridico*, Giuffrè, Milano.
- CESA, Claudio, 1981, *Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant*, in V. Verra (a cura), 1981, pp. 147-178.
- CESARALE, Giorgio, 2009, *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Carocci, Roma.
- , 2011, *Hegel nella filosofia pratico-politica anglosassone dal secondo dopoguerra ai giorni nostri*, Mimesis, Milano – Udine.
- CHAPELLE, Albert, 1964-71, *Hegel et la religion*, voll. I-IV, Editions Universitaires, Paris.
- CHARLES, Sébastien – SMITH, Plínio Junqueira, (a cura), 2013, *Scepticism in the Eighteenth Century: Enlightenment, Lumières, Aufklärung*, Springer, Heidelberg.
- CHIEREGHIN, Franco, 1980, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla "Fenomenologia dello spirito"*, Ass. Trentina di Scienze umane, Trento.
- , 1981, "Incontraddittorietà e contraddizione in Hegel", in «Verifiche», 1-3, pp. 257-270.
- , 1982, *Introduzione a G.W.F Hegel, Logica e Metafisica di Jena (1804-05)*, Verifiche, Trento.
- , 1984, *Hegels Conzeption der Wahrheit als Ganzes*, in D. HENRICH – R.P. HORSTMANN (a cura), *Hegels Logik der Philosophie: Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*, Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 213-223.
- , 1996, *Platonische Skepsis und spekulatives Denken bei Hegel*, in H.F. FULDA – R.-P. HORSTMANN, (a cura), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 29-49.
- CICERO, Vincenzo, 2015, "Kenosis dell'Assoluto. Del negativo nella cristologia hegeliana", paper presentato al *Convegno di Teologia trinitaria*, Università Vita-Salute San Raffaele (28-30 Aprile 2015), ora in C. MORESCHINI (a cura), *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all'Idealismo tedesco*, Città Ideale, Firenze, pp. 269-281.

- CODA, Piero, 1987, *Il negativo e la trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma.
- , 1989, “L’attualità inattuale della cristologia hegeliana”, in «Filosofia e Teologia», III n.1, pp. 70-90.
- , 2007, *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel*, Città Nuova, Roma.
- CONGAR, Yves M.-J., 1967, *Situation et tâches présentes de la théologie*, Les Éditions du Cerf, Paris.
- CONKLIN, William E., 2008, *Hegel’s Laws. The Legitimacy of a Modern Legal Order*, Stanford University Press, Redwood City.
- CORTELLA, Lucio, 1995, *Dopo il sapere assoluto. L’eredità hegeliana nell’epoca post metafisica*, Guerini e Associati, Milano.
- , 2002, *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Il Poligrafo, Padova.
- , 2011, *L’etica della democrazia. Attualità della “Filosofia del diritto” di Hegel*, Marietti, Genova – Milano.
- CORTI, Luca, 2014, *Ritratti hegeliani. Un capitolo della filosofia americana contemporanea*, Carocci, Roma.
- CRITES, Stephen, 1998, *Dialectic and Gospel in the Development of Hegel’s Thinking*, Pennsylvania State University Press, University Park (2008).
- CROUCH, Colin, 2000, “Coping with Post-democracy”, in «Fabian Ideas» 596, The Fabian Society, London.
- DEMIROVIC, Alex, (a cura), 2003, *Modelle kritischer Gesellschaftstheorie. Traditionen und Perspektiven der Kritischen Theorie*, J.B. Metzler, Stuttgart.
- D’HONT, Jacques, 1968, *Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, PUF, Paris; tr. it. *Hegel segreto. Ricerche sulle fonti nascoste del pensiero hegeliano*, Guerini e Associati, Milano 1989.
- , 1998, *Hegel. Biographie*, Calmann-Lévy, Paris.
- DIERKEN, Jörg, 2014, *Ganzheit und Kontrafaktizität. Religion in der Sphäre des Sozialen*, Mohr, Tübingen.
- DONÀ, Massimo, 1982, *Sull’assoluto. Per una reinterpretazione dell’idealismo hegeliano*, Einaudi, Torino.
- , 2004, *Sulla negazione*, Bompiani, Milano.

- DONAGGIO, Enrico, 2005, *La Scuola di Francoforte. La storia e i testi*, Einaudi, Torino.
- DÜSING, Klaus, 1969, “Spekulation und Reflexion: Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena”, in «Hegel-Studien», 5, pp. 95-128.
- , 1975, “Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik”, in «Hegel-Studien», 15, (1976) (ed. ampl. 1995).
- DUSO, Giuseppe, 2013, *Libertà e costituzione in Hegel*, Angeli, Milano.
- FACKENHEIM, Emil, 1967, *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, University of Chicago Press, Chicago.
- FALAPPA, Fabiola, 2006, *Il cuore della ragione. Dialettiche dell'amore e del perdono in Hegel*, Cittadella Editrice, Assisi.
- FINELLI, Roberto, 1996, *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel 1770-1803*, Editori Riuniti, Roma; n. ed. Pensa Multimedia, Lecce 2009.
- FLÜGEL-MARTINSEN, Oliver, 2008, *Entzweiung. Die Normativität der Moderne*, Nomos, Baden-Baden.
- FORST, Rainer – HARTMANN, Martin – JAEGGI, Rahel – SAAR, Martin, (a cura), 2009, *Sozialphilosophie und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- FÖRSTER, Eckart – MELAMED, Yitzhak Y., 2012, *Spinoza and German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- FOUCAULT, Michel, 1978, *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*, conferenza del 27 Maggio 1978 alla Société Française de Philosophie, poi pubblicata in «Bulletin de la Société Française de Philosophie», anno 84, n. 2, aprile-giugno 1990, disponibile online: <https://www.scribd.com/doc/56577710/Foucault-Qu-est-Ce-Que-La-Critique>; tr. it. *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997.
- FULDA, Hans Friedrich, 1991, *Spekulative Logik als die 'eigentliche Metaphysik'. Zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses*, in D. PÄTZOLD – A. VANDERJAGT (a cura), *Hegels Transformation der Metaphysik*, Dinter, Köln, pp. 9-27; tr. it. *La logica speculativa come la “vera metafisica”. Sulla trasformazione hegeliana della concezione moderna della metafisica*, in A. NUZZO (a cura), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, La Nuova Italia, Firenze 1993, pp. 53-68.
- FULDA, Hans Friedrich – HORSTMANN, Rolf-Peter, (a cura), 1996, *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, Klett-Cotta, Stuttgart.

- GADAMER, Hans-Georg, 1960, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen, ora in *Gesammelte Werke*, Bd. 1, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1990; tr. it. *Verità e metodo*, Fabbri, Milano 1972 (n. ed. Bompiani, 1983).
- GARAVENTA, Roberto, 2008, *Nota introduttiva* a G.W.F. Hegel, *Lezioni di filosofia della religione* vol. II, Guida, Napoli, pp. 7-24.
- , 2013, *Nota introduttiva* a G.W.F. Hegel, *Lezioni di filosofia della religione* vol. III, Guida, Napoli, pp. 7-22.
- GERAETS, Théodore F., 1984, *Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*, Bibliopolis, Napoli.
- , 1996, *La logica di Hegel tra religione e storia*, a cura di R. Pozzo, Guerini e Associati, Milano.
- GESSMANN, Martin, 1996, *Skepsis und Dialektik. Hegel und der Platonische Parmenides*, in H.F. FULDA – R.-P. HORSTMANN, (a cura), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 50-63.
- GIBBON, Edward, 1776-1789, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Strahan & Cadell, London, n.ed. D.P. Womersley (ed.), 3 voll., Penguin, New York (1994).
- GRUNDMANN, Thomas – HOFMANN, Frank – MISSELHORN, Catrin, (a cura), 2005, *Anatomie der Subjektivität: Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Selbstgefühl*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- HABERMAS, Jürgen, 1963, *Hegels Kritik der französischen Revolution*, in *Theorie und Praxis. Sozialphilosophischen Studien*, Suhrkamp, 1963/71, Frankfurt am Main, pp. 128-147; tr. it. *La critica hegeliana della rivoluzione francese*, in *Prassi politica e teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1973, pp. 175-199.
- , 1985, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main; tr. it. *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma – Bari 1987.
- , 1999, *From Kant to Hegel and back again*, in «European Journal of Philosophy», VII, 2, pp. 164-189, ora in *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999; tr. it. *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, Laterza, Roma – Bari 2001, pp. 181-222.
- , 2001, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; tr. it. “Fede e sapere”, in J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002.

- , 2012, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp, Frankfurt am Main; tr. it. *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma – Bari, 2015.
- HARDIMON, Michael O., 1994, *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HARTKOPF, Werner, 1979, *Kontinuität und Diskontinuität in Hegels Jenaer Anfängen*, Forum Academicum, Königstein.
- HAYM, Rudolf, 1857, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Gaertner, Berlin.
- HEEDE, Reinhard, 1972, *Die Göttliche Idee und ihre Erscheinung in der Religion. Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Religionsphilosophie bei Hegel*, Schadel & Wehle, Münster.
- HENRICH, Dieter, 1960, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Mohr, Tübingen; tr. it. *La prova ontologica dell'esistenza di Dio. La sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, Prismi, Napoli 1983.
- , 1971, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (2010).
- , (a cura), 1983, *Kant oder Hegel*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- , 2003, *Between Kant and Hegel. Lectures of German Idealism*, ed. D.S. Pacini, Harvard University Press, Cambridge & London.
- , 2005, *Hölderlins philosophische Grundlehre*, in T. GRUNDMANN – F. HOFMANN – C. MISSELHORN, (a cura), *Anatomie der Subjektivität: Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Selbstgefühl*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 300-324.
- HENRICH, Dieter – DÜSING, Klaus, (a cura), 1980, *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, «Hegel-Studien», 20.
- HENRICH, Dieter – HORSTMANN, Rolf-Peter, (a cura), 1982, *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- , (a cura), 1984, *Hegels Logik der Philosophie: Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- HILLER, Marion, 2008, *“Harmonisch entgegengesetzt”. Zur Darstellung und Darstellbarkeit in Hölderlins Poetik um 1800*, Niemeyer, Tübingen.
- HODGSON, Peter C., 2005, *Hegel and Christian Theology. A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford.

- , 2011, *Hegel's Proofs of the Existence of God*, in S. HOULGATE – M. BAUR, (a cura), *A Companion to Hegel*, Wiley-Blackwell, Oxford, pp. 414-429.
- HOLZER, Vincent, 2007, "Hegel et la Théologie. Un dieu sans transcendance ou une «philosophie» de l'*unio mystica*?" in «Recherches de Science Religieuse», 2, pp. 199-225.
- HONNETH, Axel, 1992, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main; tr. it. *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002.
- , 2001, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart; tr. it. *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Manifestolibri, Roma 2003.
- , 2007, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- HORSTMANN, Rolf-Peter, 1999, "What is Hegel's Legacy and What Should We Do with It?" in «European Journal of Philosophy», VII, 2, pp. 257-287.
- HÖSLE, Vittorio, 1988, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Meiner, Hamburg; tr. it. *Il sistema di Hegel. L'idealismo della soggettività e il problema dell'intersoggettività*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2012.
- , 1991, *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggettivo*, Guerini e Associati, Milano.
- , 2006, *Il concetto di filosofia della religione in Hegel*, a cura di M. Cuccurullo e F. Iannello, La Scuola di Pitagora, Napoli.
- HOULGATE, Stephen – BAUR, Michael, (a cura), 2011, *A Companion to Hegel*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- HYPOLITE, Jean, 1946, *Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'Esprit» de Hegel*, Aubier, Paris; tr. it. *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1972.
- ILLETTERATI, Luca, 2016, "Review: G.W.F. Hegel *Scritti giovanili*", in «Alias», 13/04.
- JAEGGI, Rahel – WESCHE, Tilo, (a cura), 2009, *Was ist Kritik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- JAESCHKE, Walter, 1981a, "Absolute Idee – absolute Subjektivität. Zum Problem der Persönlichkeit Gottes in der Logik und in der Religionsphilosophie", in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 35, pp. 385-416.
- , 1981b, "Christianity and Secularity in Hegel's Concept of the State", in «The Journal of Religion», 61, 2, pp. 127-145.

- , 1983a, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- , 1983b, “Politik, Kultur und Philosophie in Preussen”, in O. PÖGgeler – A. GETHMANN-SIEFERT (a cura), *Kunsterfahrung und Kulturpolitik im Berlin Hegels*, Bouvier, Berlin, pp. 29-48.
- , 1985, “Kirche und Staat bei Hegel”, in «Reports on Philosophy», 9, pp. 5-19.
- , 1986, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Frommann-Holzboog, Stuttgart.
- JAMME, Christoph, 1980, “Plato, Hegel und der Mythos. Zu den Hintergründen eines Diktums aus der Vorrede zur «Phänomenologie des Geistes»”, in «Hegel-Studien», 15, pp. 151-169.
- , 1983, “‘Ein ungelehrtes Buch’. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800”, in «Hegel-Studien», 23.
- JAMME, Christoph – SCHNEIDER, Helmut, (a cura), 1990, *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- JÜNGEL, Eberhard, 1975, “Das Verhältnis von «ökonomischer» und «immanenter» Trinität”, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 72, pp. 353-64.
- KANT, Immanuel, 1781-87, *Kritik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga; tr. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma – Bari 1959 (1991).
- , 1784, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, in «Berlinische Monatsschrift», 4, disponibile online [http://www.rosalux.de/fileadmin/rls\\_uploads/pdfs/159\\_kant.pdf](http://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/159_kant.pdf); tr. it. *Che cos'è l'illuminismo?*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1991, n. ed. *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, ETS, Pisa 2013.
- , 1788, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hartknoch, Riga; tr. it. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1955 (UTET, 2006).
- , 1793, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Nicolovius, Königsberg; tr. it. *La religione entro i limiti della semplice ragione*, a cura di A. Poggi, Guanda, Modena 1941, riv. da M.M.Olivetti, Laterza, Roma – Bari 1980.
- KASPER, Walter, 1982, *Der Gott Jesu Christi*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz.
- KAUFMANN, Walter, 1970, *Hegel's Political Philosophy*, Atherton Press, New York.
- KOJÈVE, Alexandre, 1946, “Hegel, Marx et le Christianisme”, in «Critique», 3-4, pp. 339-366; tr. it. in J. HYPOLITE – A. KOJÈVE – A. KOYRÉ – J. WAHL, *Interpretazioni hegeliane*, a cura di R. Salvadori, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 283-309.

- , 1947, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris.
- KÜNG, Hans, 1970, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Herder, Freiburg in Breisgau; tr. it. *Incarnazione di Dio. Introduzione al pensiero teologico di Hegel come prolegomena a una futura cristologia*, Queriniana, Brescia 1972.
- LABUSCHAGNE, Bart – SLOOTWEG, Timo, 2012, *Hegel's Philosophy of the Historical Religions*, Brill, Leiden.
- LACORTE, Carmelo, 1959, *Il primo Hegel*, Sansoni, Firenze; n. ed. Pensa Multimedia, Lecce 2012.
- LAFONT, Ghislain, 1969, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ? Problematique*, Les Éditions du Cerf, Paris.
- LAITINEN, Arto – SANDIS, Constantine, (a cura), 2010, *Hegel on Action*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- LAMB, David – STEPELEVICH, Lawrence S., (a cura), 1983, *Hegel's Philosophy of Action*, Humanities Press, Atlantic Highlands.
- LAUER, Quentin, 1973, *Hegel's critique of Kant's Theology*, in R.J. ROTH, *God Knowable and Unknowable*, Fordham University Press, New York, pp. 85-105.
- LOSURDO, Domenico, 1992, *Hegel e la libertà dei moderni*, 2 voll., La Scuola di Pitagora, Napoli (2011).
- LÖWITH, Karl, 1941, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Europa Verlag, Zürich; tr. it. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 1949 (2000).
- , 1949, *Meaning in History. The theological implications of the Philosophy of History*, The University of Chicago Press, Chicago & London.
- , 1962, *Hegels Aufhebung der christlichen Religion*, in K. OEHLER – R. SCHAEFFLER (a cura), *Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, Klostermann, Frankfurt am Main, pp. 156-203; tr. it. *Il superamento hegeliano della religione cristiana*, in K. Löwith, *Hegel e il cristianesimo*, a cura di E. Tota, Laterza, Roma – Bari 1976, pp. 3-69.
- LÜBBE, Hermann, 1965, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Karl Alber, Freiburg im Breisgau (1975, 2003).
- LUGARINI, Leo, 1973, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Armando, Roma.
- , 1998, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la «Scienza della logica»*, Guerini e Associati, Milano.

- LUKÁCS, György, 1947, *Goethe und seine Zeit*, Francke, Bern, ora in *Werke*, Bd. VII, Luchterhand, Neuwied 1964, pp. 41-184; tr. it. *Goethe e il suo tempo*, Mondadori, Milano 1949.
- MACINTYRE, Alasdair, (a cura), 1972, *Hegel. A Collection of Critical Essays*, Doubleday, New York.
- MAGEE, Glenn Alexander, 2001, *Hegel and the Hermetic Tradition*, Cornell University Press, Ithaca.
- MAKER, William, 1994, *Philosophy without Foundations. Rethinking Hegel*, SUNY Press, Albany.
- MANCUSO, Vito, 1996, *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del «Principe di questo mondo»*, Piemme, Casale Monferrato.
- MANGANARO, Paolo, 1983, *Hegel e i suoi carteggi*, introduzione all'ed. it. di G.W.F. Hegel, *Epistolario I 1785-1808*, Guida, Napoli.
- MARCUSE, Herbert, 1941, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, Oxford University Press, New York; tr. it. *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della "Teoria sociale"*, Il Mulino, Bologna 1966 (1997).
- MCDOWELL, John, 2009, *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel and Sellars*, Harvard University Press, Cambridge & London.
- MELICA, Claudia, 2007, *La comunità dello spirito in Hegel*, Verifiche, Trento.
- MENEGONI, Francesca, 1982, *Moralità e morale in Hegel*, Liviana, Padova.
- , 1993, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Verifiche, Trento.
- MERKER, Nicolao, 1990, *La Germania. Storia di una cultura da Lutero a Weimar*, Editori Riuniti, Roma.
- MILANO, Andrea, 1977, *Trinità* (voce) in *Teologia*, n. ed. a cura di G. BARBAGLIO – G. BOF – S. DIANICH, Edizione Paoline, Milano (2002).
- MIRRI, Edoardo, 2015, *Il cristianesimo come "Positività". Berna 1793-1796*, introduzione alla parte seconda dell'ed. it. di G.W.F. Hegel, *Scritti Giovanili*, Orthotes, Napoli Salerno, pp. 147-165.
- MOHR, Georg, 2001, *Der Begriff der Person bei Kant, Fichte und Hegel*, in D. Sturma (a cura), *Person. Philosophiegeschichte, Theoretische Philosophie, Praktische Philosophie*, Mentis, Paderborn, pp. 103-141.
- MOLTMANN, Jürgen, 1980, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.

- MONALDI, Marcello, 1996, *Storicità e religione in Hegel. Strutture e percorsi della storia della religione nel periodo berlinese*, ETS, Pisa.
- , 2000, *Hegel e la storia. Nuove prospettive e vecchie questioni*, Guida, Napoli.
- MORESCHINI, Claudio, (a cura), 2015, *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all'Idealismo tedesco*, Città Ideale, Firenze.
- MURATORI, Cecilia, 2012, «*Il primo filosofo tedesco*». *Il misticismo di Jacob Böhme nell'interpretazione hegeliana*, ETS, Pisa.
- NIETZSCHE, Friedrich, 1895, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, tr. it. *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 1998.
- NUZZO, Angelica, (a cura), 1993, *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, La Nuova Italia, Firenze.
- , (a cura), 2013, *Hegel on Religion and Politics*, SUNY Press, Albany.
- O'BRIEN, Karen, 1997, *Narratives of Enlightenment. Cosmopolitan History from Voltaire to Gibbon*, Cambridge University Press, Cambridge.
- OEING-HANHOFF, Ludger, 1977, "Hegels Trinitätslehre. Zur Aufgabe ihrer Kritik und Rezeption", in «Theologie und Philosophie», 52, pp. 378-405.
- OGLETREE, Thomas W., (a cura), 1967, *The Death of God Debate*, The Westminster Press, Philadelphia; tr. it. *La controversia sulla morte di Dio*, Queriniana, Brescia 1967.
- PAGANO, Maurizio, 1992, *Hegel. La religione e l'ermeneutica del concetto*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- , 2009, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)*, in G. RICONDA – M. RAVERA – C. CIANCIO – G. CUOZZO (a cura), *Il peccato originale nel pensiero moderno*, Morcelliana, Brescia, pp. 631-646.
- , (a cura), 2011, *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, Mimesis, Milano – Udine.
- PANNENBERG, Wolfhart, 1977, "Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre. Ein Beitrag zur Beziehung zwischen Karl Barth und der Philosophie Hegels", in «Kerygma und Dogma», 23, pp. 25-40.
- PÄTZOLD, Detlev – VANDERJAGT, Arjo, (a cura), 1991, *Hegels Transformation der Metaphysik*, Dinter, Köln.
- PEPERZAK, Adriaan Theodor, 1960, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, Nijhoff, Den Haag (1969).

- , 1982, “Religion et politique dans la philosophie de Hegel”, in G. PLANTY-BONJOUR (a cura), *Hegel et la Religion*, PUF, Paris, pp. 37-76.
- , 1987, *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*, Frommann-Holzboog, Stuttgart; tr. it. *Autoconoscenza dell'assoluto. Lineamenti della filosofia dello spirito hegeliana*, Bibliopolis, Napoli 1988.
- , 1991, *Hegels praktische Philosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart.
- , 2001, *Modern Freedom. Hegel's Legal, Moral and Political Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston – London.
- PERKINS, Robert L., (a cura), 1984, *History and System: Hegel's Philosophy of History*, SUNY Press, Albany.
- PINKARD, Terry, 1994, *Hegel's Phenomenology. The sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge; tr. it. *La Fenomenologia di Hegel. La socialità della ragione*, Mimesis, Milano – Udine 2013.
- , 2000, *Hegel. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge.
- , 2002, *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- PIPPIN, Robert B., 1988, *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge.
- , 1997, *Idealism as Modernism. Hegelian Variations*, Cambridge University Press, Cambridge.
- , 2008, *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge.
- PLANTY-BONJOUR, Guy, (a cura), 1982, *Hegel et la Religion*, PUF, Paris.
- POCOCK, John Greville Agard, 1999, *Barbarism and Religion I. The Enlightenments of Edward Gibbon 1737-1764*, Cambridge University Press, Cambridge.
- PÖGGELER, Otto, 1974, *Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion*, in D. ARENDT (a cura), *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, pp. 307-349.
- , 1990, *Hegels philosophische Anfänge*, in C. JAMME – H. SCHNEIDER (a cura), *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 68-111.

- PÖGGELER, Otto – GETHMANN-SIEFERT, Annemarie, (a cura), 1983, *Kunsterfahrung und Kulturpolitik im Berlin Hegels*, Bouvier, Berlin.
- PRINTY, Michael, 2007, *The Reformation of the Enlightenment: German Histories in the Eighteenth Century*, in C. OCKER – M. PRINTY – P. STARENKO – P. WALLACE (a cura), *Politics and Reformation, Histories and Reformation. Studies in Honor of Thomas A. Brady*, Brill, Leiden, pp. 135-154.
- QUANTE, Michael, 1993, *Hegels Begriff der Handlung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart.
- , 2011, *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main; tr. it. *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, a cura di F. Menegoni, Angeli, Milano 2011.
- RACINARO, Roberto, 1995, *Rivoluzione come riforma. Filosofia classica tedesca e rivoluzione francese*, Guerini e Associati, Milano.
- , (a cura), 2001, *Hegel e l'illuminismo*, Guerini, Milano.
- RAHNER, Karl, 1967, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte* in J. FEINER – M. LÖHRER (a cura), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik* vol. II, Benziger Verlag, Einsiedeln, Zürich & Köln, pp. 317-401; tr. it. *La Trinità*, Queriniana, Brescia 1998.
- REDDING, Paul, 2007, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.
- RENTSCH, Thomas, 2000, *Negativität und praktische Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- , 2005, *Gott*, De Gruyter, Berlin.
- , 2011, *Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien*, De Gruyter, Berlin.
- RICOEUR, Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris.
- RICONDA, Giuseppe – RAVERA, Marco – CIANCIO, Claudio – CUOZZO, Gianluca, (a cura), 2009, *Il peccato originale nel pensiero moderno*, Morcelliana, Brescia.
- RIEDEL, Manfred, 1969, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main; tr. it. *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, Laterza, Roma – Bari 1975.
- , 1969, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main; tr. it. *Metafisica e politica. Studi su Aristotele e Hegel*, Marietti, Casale Monferrato 1983.
- RIPALDA, Josè Maria, 1990, *Aufklärung beim frühen Hegel*, in C. JAMME – H. SCHNEIDER (a cura), *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 112-129.

- RITTER, Joachim, 1957, *Hegel und die französische Revolution*, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen; tr. it. *Hegel e la rivoluzione francese*, Guida, Napoli 1970.
- ROBERTS, Charlotte, 2014, *Edward Gibbon and the Shape of History*, Oxford University Press, Oxford.
- RÖD, Wolfgang, 1992, *Der Gott der reinen Vernunft. Ontologischer Gottesbeweis und rationalistische Philosophie*, C.H. Beck, München.
- ROHRER, Philipp, 2013, *Die prosaische Spur der Dialektik bei Hegel*, epubli GmbH, Berlin.
- ROHRMOSER, Günter, 1961, *Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel*, Mohr, Gütersloh.
- RORTY, Richard, 1983, *Transzendente und holistische Methoden in der analytischen Philosophie. Zur Einführung*, in D. HENRICH (a cura), *Kant oder Hegel*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- ROSE, Paul Lawrence, 1990, *German Question/Jewish Question. Revolutionary Antisemitism in Germany from Kant to Wagner*, Princeton University Press, Princeton.
- ROSENKRANZ, Karl, 1844, *Hegels Leben*, Duncker & Humblot, Berlin; tr. it. a cura di R. Bodei, *Vita di Hegel*, Bompiani, Milano 2012.
- ROSENZWEIG, Franz, 1920, *Hegel und der Staat*, Oldenbourg, München.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1762, *Du contrat social, ou principes du droit politique*, Marc-Michel Rey, Amsterdam, ora in *Œuvres complètes*, tome III, ed. B. Gagnebin e M. Raymond, Gallimars, Paris 1964.
- RUGGIU, Luigi – TESTA, Italo, (a cura), 2003, *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini, Milano.
- SCHEIT, Herbert, 1973, *Geist und Gemeinde. Zum Verhältnis von Religion und Politik bei Hegel*, Pustet, München.
- SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, 1802, *Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*, in *Sämtliche Werke*, Bd. IV, Cotta, Stuttgart 1859.
- SCHLITT, Dale M., 1984, *Hegel's Trinitarian Claim. A Critical Reflexion*, Brill, Leiden.
- , 1990, *Divine Subjectivity. Understanding Hegel's Philosophy of Religion*, Associated University Presses, London & Toronto.
- SCHNEIDERS, Werner, 1997, *Das Zeitalter der Aufklärung*, C.H. Beck, München (2005).
- SCHOONENBERG, Piet, 1973, "Trinität – der Vollendete Bund. Thesen zur Lehre vom dreipersönlichen Gott", in «Orientierung», 37.

- SCRIBANO, Emanuela, 1994, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Laterza, Roma – Bari.
- SELLARS, Wilfrid S., 1956, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, in H. FEIGL – M. SCRIVEN (a cura), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. I, University of Minnesota Press, Minneapolis, n. ed. Harvard University Press, Cambridge & London 1997.
- SIEP, Ludwig, 1979, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Alber, Freiburg-München; tr. it. *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica*, Pensa Multimedia, Lecce 2007.
- , 1984, “Person and Law in Kant and Hegel”, in «Graduate Faculty Philosophy Journal» 10, 1, pp. 63-88.
- , 1992, *Hegels politische Philosophie*, in L. SIEP, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 307-328; tr. it. “La filosofia politica di Hegel”, in «Verifiche», XX (3-4), 1991.
- SIMON, Josef, 2010, *Philosophie als Verdeutlichung. Abhandlungen zu Erkennen, Sprache und Handeln*, De Gruyter, Berlin – New York.
- SLOOTWEG, Timo, 2012, *Hegel's Philosophy of Judaism*, in B. LABUSCHAGNE – T. SLOOTWEG, *Hegel's Philosophy of the Historical Religions*, Brill, Leiden, pp. 125-156.
- SOLOMON, Robert C., 1983, *In the Spirit of Hegel. A Study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford University Press, Oxford.
- SPINOZA, Baruch, 1677, *Ethica ordine geometrico demonstrata*; tr. it. *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, in *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2007.
- SPLETT, Jörg, 1965, *Die Trinitätslehre G.W.F Hegels*, Karl Alber, Freiburg – München; tr. it. *La dottrina della trinità in Hegel*, Queriniana, Brescia, 1993.
- STEKELER-WEITHOFER, Pirmin, 1992, *Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*, Schöningh, Paderborn.
- , 2005, *Philosophie des Selbstbewußtseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- STERN, Robert, 2009, *Hegelian Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford.
- , 2016, “‘Determination is Negation’. The Adventures of a Doctrine from Spinoza to Hegel to British Idealists”, in «Hegel Bulletin», 37, pp. 29-52.
- TASSI, Adriano, 1998, *Teologia e Aufklärung. Le radici del giovane Hegel*, La Città del Sole, Reggio Calabria.

- , 2003, *Hegel a Berna. Le premesse di un sistema*, Rubettino, Soveria Mannelli.
- TAYLOR, Charles, 1972, *The Opening Arguments of the Phenomenology*, in A. MACINTYRE (a cura), *Hegel: a Collection of Critical Essays*, Doubleday, Garden City, pp. 151-188.
- , 1979, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge (2015).
- , 2002, *Varieties of Religion Today*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- , 2007, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge (MA); tr. it. *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano, 2009.
- TESTA, Italo, 2002, *Hegel critico e scettico. Illuminismo, repubblicanesimo e antinomia alle origini della dialettica*, Il Poligrafo, Padova.
- , 2013, *Scepticisme et dialectique des Lumières chez le jeune Hegel*, in S. CHARLES – P.J. SMITH, (a cura), *Scepticism in the Eighteenth Century: Enlightenment, Lumières, Aufklärung*, Springer, Heidelberg, pp. 281-298.
- THEUNISSEN, Michael, 1970, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, De Gruyter, Berlin.
- , 1982, *Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*, in D. HENRICH, – R.-P. HORSTMANN (a cura), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 317-381.
- , 1991, *Negative Theologie der Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- TILLIETTE, Xavier, 1980, “Hegel in Jena als Mitarbeiter Schellings”, in «Hegel-Studien», 20, pp. 11-24.
- VALENZA, Pierluigi, 1999, *Logica e filosofia pratica nello Hegel di Jena. Dagli scritti giovanili al Sistema dell'eticità*, Cedam, Padova.
- VERRA, Valerio (a cura), 1981, *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli.
- , 2007, *Su Hegel*, Il Mulino, Bologna.
- VITIELLO, Vincenzo (a cura), 1991, *Hegel e la comprensione della modernità*, Guerini e Associati, Milano.
- WALKER, John, (a cura), 1991, *Thought and Faith in the Philosophy of Hegel*, Springer, Dordrecht.
- WALLACE, Robert M., 2005, *Hegel's Philosophy of Reality, Freedom and God*, Cambridge University Press, Cambridge.

- WALSH, David, 1978, "The Esoteric Origins of Modern Ideological Thought: Böhme and Hegel", Ph.D thesis, University of Virginia.
- , 1984, *The Historical Dialectic of Spirit: Jacob Böhme's Influence on Hegel*, in R.L. PERKINS (a cura), *History and System: Hegel's Philosophy of History*, SUNY Press, Albany, pp. 15-35.
- WEBER, Andreas M., 1990, *David Hume und Edward Gibbon. Religionssoziologie in der Aufklärung*, Anton Hain, Frankfurt am Main.
- WENDTE, Martin, 2007, *Gottmenschliche Einheit bei Hegel: Eine logische und theologische Untersuchung*, De Gruyter, Berlin.
- WOOD, Allen W., 1994, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.
- YERKES, James, 1983, *The Christology of Hegel*, State University of New York Press, Albany.