Hegel e i suoi scritti giovanili. (A proposito della recente traduzione completa degli *Scritti giovanili*[1])

Giannino Di Tommaso

Riferendosi all'amico di una volta, nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia* Hegel scrive che «Schelling ha compiuto la sua formazione filosofica al cospetto del pubblico. La serie dei suoi scritti filosofici è anche la storia del suo svolgimento filosofico»[2]. Si potrebbe dire che tale rilievo sia stato suggerito a Hegel dal contrasto con la sua personale esperienza, dal momento che nel suo caso era stato necessario attendere i trent'anni compiuti prima di vedere pubblicato un suo scritto. Non che nel frattempo egli fosse restato inattivo, ma aveva lavorato a diversi progetti, a nessuno dei quali, per quanto serio, aveva però conferito carattere e forma definitivi. Per questo motivo, neanche dopo la sua morte si provvide a pubblicarli in forma autonoma e divennero noti solo nella trascrizione, abbastanza fedele anche se non esaustiva, che ne fece il suo biografo ufficiale, Karl Rosenkranz, sia nel corpo che nell'Appendice al suo prezioso *Hegels Leben*, pubblicato nel 1844 come Supplemento all'edizione dei *Werke* hegeliani. All'inizio del secolo successivo gli studi profondamente innovativi di Dilthey, che confluirono nel suo *Storia della giovinezza di Hegel* (1905), mostrarono un volto e un rilievo del tutto insospettati degli scritti pre-jenensi di Hegel. Ispirato dal Maestro e dalla sua suggestiva interpretazione, nel 1907 Hermann Nohl procedette a pubblicare quegli scritti con il titolo, tanto celebre quanto controverso, di *Scritti teologici giovanili*[3]. Solo nel 1989 è stato pubblicato il primo dei due volumi degli

[1] G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili* (= *SG*), E. Mirri (ed.), Orthotes, Napoli-Salerno 2015.

[2] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, in Id., *Sämtliche Werke*, Bd. 19, H. Glockner (ed.), frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, p. 647; tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia*, 4 voll., La Nuova Italia, Firenze 1945, 1973[4], vol. III, t. 2, p. 376. D'ora in poi il n. tra parentesi tonde rinvierà alla pagina della traduzione italiana.

[3] Come ricorda E. Mirri nella sua Introduzione generale al volume, anche altri studiosi (G. Thaulow, F. Rosenzweig, J. Hoffmeister), prima e dopo Nohl, hanno pubblicato scritti provenienti dal *Nachlaß* hegeliano.

Scritti giovanili nell'ambito della edizione critica dei *Gesammelte Werke*, il secondo è invece più recente, e risale al 2014.

Come lasciano agevolmente immaginare le date di pubblicazione e la successione dei volumi delle *Jugendschriften* nell'ambito dell'edizione critica, il lavoro necessario a raccogliere, decifrare, datare e ordinare i diversi frammenti è stato particolarmente laborioso e ha richiesto un eccezionale investimento di energie e di conoscenze da parte di Friedrich Nicolin, Gisela Schüler ed Eva Ziesche prima, di Walter Jaeschke e dei suoi collaboratori poi. Il risultato, in linea con la consolidata tradizione di rigore e, insieme, di eleganza e completezza con cui è condotta l'intera edizione, ha messo a disposizione degli studiosi di Hegel un testo pienamente affidabile, stabilito sulla base di rigore filologico e competenza filosofica di primissimo piano.

In Italia si dovettero aspettare gli anni Settanta (1972) per avere la prima e giustamente celebrata traduzione integrale degli *Scritti teologici giovanili*, curata da Edoardo Mirri, che ha successivamente rivisto la parte della sua traduzione relativa ai testi inclusi nel primo volume dell'edizione critica, integrandola con quella degli scritti non presenti nella raccolta Nohl, e pubblicandola nel 1993[4]. Dopo il recente secondo volume dei *GW* hegeliani, Mirri ha ripreso e completato il suo poderoso lavoro di traduzione e di revisione, realizzando un'opera che vanta ora, oltre alla pregevole e già apprezzata traduzione, la completezza dei testi e una loro rinnovata e puntuale introduzione, indispensabile per un rapido ed essenziale inquadramento di ciascuno di essi.

Nell'Introduzione generale all'edizione del 1993, Mirri aveva segnalato il senso di disagio provato dallo studioso formatosi sulla raccolta di Nohl per il fatto che l'edizione critica interveniva in maniera pesante nell'ordinamento da questi stabilito e al quale ci si era nel frattempo abituati e, soprattutto, smontava la connessione che Nohl aveva creduto di riscontrare tra i diversi frammenti, sulla base della convinzione che fossero parti costitutive di opere di più ampio respiro[5]. L'edizione critica ha mostrato l'infondatezza di tale assunto e propone una valutazione di quei frammenti come tali da avere tra loro non più che un'affinità tematica[6].

Il quadro complessivo che ne emerge è, come si è accennato, quello di un legame fortemente indebolito tra i vari scritti, che Nohl aveva cercato invece di ricondurre a unità, supplendo alla loro discontinuità con ipotesi più o meno plausibili. Nel caso di *Religione popolare e cristianesimo*, ad esempio, non è mai esistito un progetto di Hegel che dovesse essere sviluppato intorno a tale argomento, mentre i frammenti raccolti sotto il titolo di *Positività*

[4] G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili I*, E. Mirri (ed.), Guida, Napoli 1993.

[5] Cfr. *ibi*, pp. 13-14.

[6] L'esame di questi temi, l'illustrazione dei problemi connessi con le successive datazioni dei frammenti e le ripercussioni sulla struttura complessiva dell'edizione critica sono forniti da Mirri nell'Introduzione generale agli *Scritti giovanili*, cit., pp. 7-18, e in quella corrispondente al secondo volume delle *Jugendschriften*, *ibi*, pp. 419-429.

della religione cristiana rivelano una maggiore affinità tra loro, che depone a favore della direzione indicata da Nohl. Anche l'arcipelago di frammenti che questi ha intitolato *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* resta di difficile aggregazione e, complessivamente, risulta senz'altro condivisibile la conclusione di Mirri, il quale esclude che nel periodo in riferimento Hegel si sia dedicato alla stesura di opere organiche e pensate nella loro completezza, con l'unica eccezione della *Vita di Gesù*. Si potrebbe, allora, ricavare l'impressione che la frammentarietà degli scritti si traduca nella loro diminuita rilevanza ai fini della comprensione complessiva del pensiero di Hegel, agendo così in senso inverso rispetto all'energica spinta e all'interesse suscitati dall'opera di Nohl. In realtà, si tratta solo di inquadrare i medesimi frammenti in modo diverso rispetto a quanto eravamo abituati a fare sulla scorta dell'edizione Nohl, sapendo in anticipo che i testi non perdono neppure in minima parte la loro pregnanza a causa della loro nuova disposizione.

Sono note le lunghe e a volte aspre polemiche che hanno accompagnato il titolo scelto da Nohl per la raccolta, con favorevoli e contrari alla qualificazione degli scritti giovanili di Hegel come *teologici*, ma si tratta di una *querelle* ormai superata, sulla quale sarebbe perciò anacronistico indugiare. Qui ci limitiamo a osservare che sono molti i frammenti nei quali si registra la presenza di spunti a sfondo religioso, com'era del resto lecito aspettarsi dalla formazione ricevuta da Hegel. E tuttavia, chi volesse accentuare il peso di quest'ultima e si attendesse di trovare sviluppi e considerazioni ispirati all'ortodossia religiosa resterebbe fortemente deluso, dovendo piuttosto constatare che l'approccio alla religione da parte del giovane pastore è molto disinvolto e spesso in contrasto con il cristianesimo istituzionale.

1. *I primissimi scritti*

Colpisce, in particolare, che a soli diciassette anni Hegel, interrogandosi sull'origine della religione, la riconduca a motivazioni che appaiono "umane, troppo umane". Infatti, nel quadro di un esame della religione greca e romana, cui dedica un breve saggio datato 10 agosto 1787, è condotto a chiedersi quali siano le condizioni che presiedono alla genesi della religione in generale e vede nella paura una delle forze ispiratrici della credenza nell'influsso del sovrannaturale (spesso confuso con la superstizione) sulle vicende umane. Il desiderio di conoscere il futuro e la prerogativa attribuita agli dèi di essere in grado di sollevare il velo che lo nasconde contribuisce ad alimentare la fede nella divinità e a orientare nella sua direzione le aspirazioni degli uomini. In questo contesto si trova una disincantata osservazione in relazione alla capacità della casta sacerdotale di manipolare i sentimenti e gli umori dei fedeli e di orientarli in maniera mirata:

> Ora i più accorti ed astuti tra gli uomini, che erano stati scelti per il servizio divino, […] videro che da niente i popoli si lasciano guidare tanto volentieri quanto dalla religione; e da niente potendo trarre tanto vantaggio, soddisfare i propri desideri e passioni o anche lavorare per il bene comune più che dall'utilizzazione di questa docilità, rafforzarono quegli impulsi, incatenarono la fantasia, e le dettero occupazione ed alimento in una determinata direzione per mezzo di opportune e numerose cerimonie sensibili (*SG*, p. 85).

Si tratta di una disamina spregiudicata del metodo seguito dalla casta dei sacerdoti per indirizzare a piacimento le inclinazioni dei fedeli che Hegel compie a partire dalla constatazione del livello intellettuale dei religiosi di professione, scelti tra gli uomini più intelligenti e astuti, e che perciò sono in grado di cogliere quelle connessioni che sfuggono agli uomini comuni e che sono invece preziose per comprendere e influenzare i comportamenti delle masse. La presa di consapevolezza della permeabilità della volontà dei credenti alle esigenze della religione consente ai sacerdoti di presentare come comandi divini, perciò esenti da ogni vaglio critico, precetti e obblighi funzionali al conseguimento di fini da essi stessi proposti. La "docilità" nei confronti della religione è vista come preziosa e sensibilissima leva di comando, che è indispensabile utilizzare e che va rafforzata con tutti i mezzi adatti allo scopo. Quell'uso dev'essere però discreto e gli elementi che permettono di risalire alla sua origine devono essere dissimulati da una quantità di passaggi che finiscono per confondere chi volesse guardare dietro l'opacità del velo che li occulta. Ecco allora la necessità di penetrare nell'immaginario collettivo, di disseminarlo di spunti che richiamino costantemente al ruolo assolutamente preminente della divinità, istituendo nessi capaci di attrarre la fantasia, anche grazie al fascino esercitato, su anime semplici, da cerimonie dai contenuti e dalle suggestioni marcatamente sensibili.

Non è detto che gli obiettivi cui i fedeli vengono indirizzati debbano essere necessariamente ispirati dall'esclusivo interesse della casta sacerdotale, perché anzi possono rivolgersi al conseguimento del bene comune; quel che è tuttavia lecito supporre è che anche in questo caso non siano in contrasto con quell'interesse. La discrezionalità dei sacerdoti nell'usare gli strumenti messi a disposizione dalla religione implica che difficilmente saranno usati a svantaggio di chi li detiene, grazie all'artificio di qualificare le azioni da promuovere come aventi rilevanza religiosa e gradite a Dio. Inoltre, sfruttando in maniera sapiente e astuta l'umana aspirazione a conoscere in anticipo il futuro, i preti sono sempre riusciti a inserirsi come occulti protagonisti nello svolgimento degli "affari più importanti", e ciò attraverso il monopolio nella gestione degli oracoli e dell'immenso potere che ne derivava. La religione viene così impietosamente sfrondata da Hegel dall'elemento soprannaturale, ed essa viene ricondotta ad affare di uomini, certo "intelligenti e scaltri", ma sempre uomini. E l'osservazione secondo cui «così sono sorte le religioni di tutti i popoli, così è sorta anche la religione dei greci e dei romani» (*ibidem*)

è solo parte di un ragionamento più ampio, il cui sviluppo ulteriore sfocia nel riconoscimento che «il volgo *di tutti i popoli* ascrive alla divinità attributi sensibili e umani, e crede in ricompense e punizioni arbitrarie» (*SG*, p. 86; corsivo mio).

Quando leggiamo il noto *incipit* di quello che per decenni abbiamo chiamato *Frammento di Tubinga*: «la religione è una delle questioni più importanti della nostra vita» (*SG*, p. 121), è opportuno tenere a mente che esso presuppone la visione della genesi della religione nei termini appena ricordati. Quando poi, nei frammenti che seguono, l'attenzione di Hegel si sposta sulla religione cristiana, la convinzione della genesi "umana" della religione continuerà a manifestare pienamente la sua efficacia, come dimostra la *Vita di Gesù*, dalla quale Hegel espunge sistematicamente ogni riferimento a elementi di carattere soprannaturale e traduce l'insegnamento di Gesù in termini di morale kantiana. Tale interpretazione del cristianesimo è peraltro preannunciata già nei frammenti che precedono lo scritto del 1795, e lo stesso citato testo 16 affida alla religione una funzione propedeutica nei confronti della morale, riconoscendo che essa offre «un nuovo e importante argine contro il potere degli impulsi sensibili» (*SG*, p. 123). Gli accenni alla sensibilità e al rispetto che le è dovuto, nonché gli ammonimenti a considerare la ragione solo come uno degli ingredienti di cui si compone la natura umana, che hanno fatto parlare in passato di un atteggiamento oscillante e perfino contraddittorio di Hegel in rapporto alla filosofia di Kant, risultano in realtà riassorbiti all'interno di una prospettiva nella quale l'obiettivo da perseguire resta sempre la moralità, cui la religione è subordinata nella sua funzione di affinamento della sensibilità[7]. In questa direzione si spiega la ripresa della valutazione fondamentalmente negativa della religione oggettiva, considerata equivalente alla teologia, già operata nel testo 12[8]. La religione oggettiva è il risultato di una costruzione dell'intelletto, che può certo insegnarci ad essere più accorti, ma mai migliori, così come non è in grado, da solo, di rendere pratici i principi (cfr. *SG*, pp. 129-130). In tal modo le esigenze dell'intelletto, che spingono in direzione di una verità oggettiva, confliggono con la nostra finitezza strutturale, cui quel tipo di verità è e deve rimanere precluso, ovvero, come Hegel lo esprime con una domanda retorica: «quale mortale, in generale, deciderà cosa è verità?» (*SG*, p. 131).

[7] Cfr. *SG*, p. 135. Il testo 23 conferma che «il fine supremo dell'uomo è la morale, e, fra le sue disposizioni a promuoverla, quella per la religione è una delle più eccellenti» (*ibi*, p. 188).

[8] Sull'assimilazione della religione oggettiva alla teologia torna anche il successivo testo 23, cfr. *ibi*, p. 188. È interessante notare che, proprio in riferimento all'equiparazione tra religione oggettiva e teologia stabilita nel testo 12, ricorre per la prima volta (cfr. *ibi*, p. 113) il nome di Fichte, con il rinvio all'Introduzione al suo *Saggio di una critica di ogni rivelazione* (1792) e alla distinzione ivi operata tra teologia e religione. Cfr. J.G. Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, in Id., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (= *GA*), E. Fuchs - H. Gliwitzky *et alii* (eds.), frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ss., Bd. I, 1, p. 23; tr. it., *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, M.M. Olivetti (ed.), Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 11.

In questo interrogativo riecheggia, forse, quello che, in un contesto polemico e solo qualche mese prima, Fichte aveva rivolto ai prìncipi dell'Europa, cui s'indirizza la sua *Rivendicazione della libertà di pensiero* (1793). In questo scritto giovanile anche Fichte evidenzia con forza la contraddittorietà di un concetto *oggettivo* di verità, equiparando tale pretesa a quella di apporre sulla verità un timbro statale che, come per l'oro e l'argento, ne autentichi e garantisca il valore e ne regoli la circolazione[9]. Non sappiamo se Hegel avesse già allora letto l'opera di Fichte, ma la convergenza con lui a proposito del carattere illusorio da ascrivere alla verità considerata come oggettiva è comunque degna di nota. Per Hegel, questa consapevolezza è destinata ad avere sviluppi importanti, poiché porterà, attraverso il contrasto tra religione soggettiva e oggettiva, alla discussione sulla positività della religione.

Questo sarà, però, argomento dei frammenti successivi, mentre dell'attuale testo 16 resta da ricordare, dopo l'*incipit*, l'altrettanto famosa parte conclusiva, nella quale viene istituito un rapido raffronto tra la religione dei greci e dei romani e quella cristiana che, com'è noto, si risolve a totale svantaggio della seconda, analogamente a come si risolve a svantaggio di Gesù il confronto con Socrate (cfr. *SG*, pp. 170-72). Mentre le religioni antiche erano capaci di soddisfare pienamente i bisogni degli uomini cui si rivolgevano, quella cristiana è fonte di profonda lacerazione, in quanto produce lo sdoppiamento tra il mondo dell'al di là, al quale vuole rendere adatti i credenti, e il mondo reale, considerato invece come provvisorio e luogo di solo passaggio. Con le parole di Hegel: il cristianesimo vuole rendere gli uomini «cittadini del cielo […], il cui sguardo è sempre rivolto verso l'alto, dove i sentimenti umani diventano loro estranei» (*SG*, p. 144; cfr. anche p. 110). Con il riferimento all'estraneità cui sono condannati i sentimenti umani, è pronunciata una dura sentenza sul cristianesimo e sul ruolo che svolge nella formazione privata e pubblica dei credenti. A questi già non lusinghieri apprezzamenti, si aggiungono numerosi altri impietosi rilievi che, confrontati con le opposte caratteristiche delle religioni pagane, forniscono un'immagine del cristianesimo che può solo giustificare il grido nostalgico rivolto a un mondo ormai definitivamente tramontato: «Oh! Dai lontani giorni del passato…» (*SG*, p. 146).

2. *Saldezza e corruzione della natura umana*

La chiara ispirazione kantiana di molte pagine dei frammenti composti durante il periodo da precettore a Berna ha il pregio di indirizzare le indagini

[9] Cfr. J.G. Fichte, *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten. Eine Rede*, (Heliopolis s.a., ma Danzig 1793), in *GA*, I, 1, p. 81; tr. it., *Rivendicazione della libertà di pensiero dai prìncipi dell'Europa che l'hanno finora calpestata. Discorso*, in Id., *Sulla rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero*, V.E. Alfieri (ed.), Laterza, Bari 1966, p. 23.

di Hegel nella direzione che comunicherà a Schelling nella celebre lettera di fine gennaio 1795. Contrariamente all'interesse dell'amico per l'approfondimento dei fondamenti teoretici della filosofia di Kant, Hegel si dichiara invece poco interessato a tali aspetti e intento piuttosto a verificare l'applicabilità di «alcuni importanti risultati» di quella filosofia a «concetti più universalmente utilizzabili»[10]. Hegel pone così in primo piano la destinazione pratica della filosofia ed è da tale prospettiva che valuta il pensiero di Kant. In piena consonanza con l'epistolario (anche se forse in leggero anticipo rispetto ad esso), i frammenti di questo periodo riservano particolare attenzione ai riflessi che il mondo dei concetti ha sulla condotta individuale e collettiva, e, da questo punto di vista, notevole importanza è riconosciuta al concetto di natura umana. Infatti, se questa viene considerata intimamente corrotta e bisognosa di riscatto, tutto quello che l'uomo potrà raggiungere in vista della beatitudine finale non sarà sufficiente al conseguimento dell'obiettivo ed egli dovrà sempre attendere un intervento superiore e indipendente da lui. Per questo motivo, nell'ambito della religione cristiana si è affermata l'idea della costitutiva corruzione della natura umana, spiegata facendo ricorso al peccato originale, ed è stato di conseguenza necessario elaborare la teoria della grazia, al fine di restituire la speranza della redenzione. Ma una volta divenuta patrimonio comune l'idea secondo cui l'uomo è ontologicamente incapace di realizzare qualcosa di buono, egli si trova ad essere un ente totalmente dipendente da Dio e rinviato alla fede nella divinità di Cristo. L'intima fragilità della sua natura impedisce all'uomo ogni valutazione positiva della propria essenza, e l'unica via d'uscita dall'abiezione cui è altrimenti condannato è da attendersi dalla fede, che a sua volta deve poter incontrare la gratuita e imperscrutabile disponibilità divina[11].

Ecco perché la dottrina morale di Kant viene salutata con sollievo e considerata capace di segnare un'epoca nuova nella storia dell'umanità: grazie ad essa, l'umanità «dopo secoli è di nuovo in grado di avere idee» e, «seppure rimane l'esperienza della corruzione degli uomini, la dottrina dell'abiezione dell'uomo va scomparendo, e ciò che ci rendeva interessante l'individuo affiora esso stesso come idea nella sua bellezza e, pensato da noi, diviene nostra proprietà» (*SG*, p. 212). Poiché l'individuo in questione è l'individuo divino, il recuperare come nostra *attuale* proprietà quel che *prima* si era conferito ad esso significa rivendicare all'uomo ciò che in precedenza era stato attribuito a Dio. Scrive Hegel: «il bello della natura umana, che noi stessi ponevamo nell'individuo a noi estraneo, […] viene di nuovo con gioia riconosciuto da

[10] Lettera di Hegel a Schelling di fine gennaio 1795, in G.W.F. Hegel, *Briefe von und a Hegel*, Bd. I: 1785-1812, J. Hoffmeister (ed.), Akademie Verlag, Berlin 1970, p. 16; tr. it., *Epistolario I* (1785-1808), P. Manganaro (ed.), Guida, Napoli 1983, p. 109.

[11] In realtà, le cose stanno per Hegel ben diversamente, dal momento che «il principio della corruzione non solo degli uomini, ma anche della natura umana, è contraddetto dall'esperienza colà dove l'umanità non è stata umiliata da cattivi governi» (*SG*, p. 205).

noi come nostra opera, ce ne appropriamo, imparando perciò a sentire rispetto per noi, mentre prima ci credevamo solo oggetto di disprezzo» (*ibidem*). Prolungando la linea di ragionamento, che riaffiorerà solo un paio d'anni più tardi, possiamo anticipare quel che il testo 34 dichiara in maniera esplicita in tema di titolarità degli attributi divini: «a parte i precedenti tentativi, è stato riservato soprattutto ai nostri tempi di rivendicare in proprietà degli uomini, almeno in teoria, i tesori che sono stati dissipati in cielo. Ma quale età avrà la forza di far valere questo diritto e di entrarne in possesso?» (*SG*, p. 381).

Ovviamente, non è certo la feuerbachiana *riduzione antropologica* che è qui in questione, ma non può essere taciuto che gli attributi di perfezione, i "tesori" riservati alla divinità, vengano considerati come originariamente appartenenti all'uomo e inerenti alla sua natura. La presa di consapevolezza di tale condizione si svolge, tuttavia, sul piano della teoria e non è perciò sufficiente a superare l'estraneità dei predicati nei confronti della natura umana, estraneità che continua a restare intatta sul piano della realtà. Perciò il passo successivo, che è anche il più difficile, dev'essere compiuto come atto di riappropriazione effettiva e di riconoscimento che quei predicati appartengono all'essenza dell'uomo e ad essa unicamente competono. A tal fine è però indispensabile un coraggio ancora mancante, visto che quel che si richiede ha inevitabili contraccolpi sul soggetto divino, al quale quelle proprietà continuano ad essere riconosciute, mentre nei suoi confronti vigono e sono considerate insuperabili remore non solo teoriche, ma anche morali e religiose. Per questo Hegel, riconoscendo che la sua epoca non è ancora matura, si interroga su quella che avrà la "forza" sufficiente a restaurare, come caratteri della natura umana, quegli attributi che sono stati conferiti a Dio.

Spostato in una indeterminatezza temporale il recupero all'uomo dei suoi predicati più nobili, resta da registrare che il modo in cui si concepisce la natura umana non ha conseguenze circoscritte esclusivamente all'ambito delle rappresentazioni, in particolare religiose, ma ha una concreta efficacia sulla vita reale, come testimonia la deleteria connivenza tra religione e politica, da Hegel denunciata in un'altra ben nota lettera a Schelling. In essa egli osserva che la teoria della corruzione della natura umana, insegnata dalla religione, è stata preziosa per il dispotismo, legittimandolo e fornendogli il fondamento teorico su cui basare i metodi di governo coercitivi[12]. Ancora una volta il riferimento a Kant, che precede le righe appena ricordate, testimonia la vicinanza di Hegel alla sua filosofia, dalla quale confessa di aspettarsi una rivoluzione in Germania. Mostrando di condividere il giudizio di Schelling e di Fichte

[12] Cfr. G.W.F. Hegel, *Briefe*, cit., p. 24; (118). Un corrosivo riferimento al ruolo del cristianesimo, quale sostegno e perfino strumento del dispotismo, è contenuto nel testo 29, dove si legge che la religione cristiana si è resa «avvocatessa e la più ardente esaltatrice dei più rivoltanti crimini del dispotismo e, che è peggio ancora di tali singoli crimini, del dispotismo come tale, negatore di tutte le forze vitali umane e, con un lungo segreto veleno, distruttore di esse» (*SG*, pp. 238-239).

sulla portata rivoluzionaria del pensiero kantiano, Hegel associa Fichte al destino di profonda trasformazione della realtà che la filosofia contemporanea sta per produrre e davanti alla quale "si proveranno le vertigini". Questi esiti clamorosi, che cominciano ad affermarsi, derivano dal riconoscimento della dignità e della libertà dell'uomo, che i filosofi dimostrano e che i cittadini trasformano in concrete rivendicazioni[13]. La riappropriazione del bello e del buono della natura umana, che la religione conferisce alla divinità, trova così un contraltare concreto nella riappropriazione dei diritti che i popoli solo ora cominciano a riconoscere come tali, e non come concessioni elargite dal buon cuore del principe e a sua discrezione. Anche qui, forse, la fichtiana *Rivendicazione della libertà di pensiero* può aver agito su Hegel, e il rigore intransigente con il quale Fichte rivendica i diritti dei cittadini nei confronti del principe conserva un'eco discreta anche nella formulazione hegeliana.

La questione relativa al modo di concepire la natura umana, abbiamo visto, ha una portata che oltrepassa i limiti finora considerati e investe anche la comprensione della storia. Se i pagani avevano un rapporto quasi paritetico con gli dèi, ciò era dovuto alla consapevolezza, da parte loro, del proprio valore e della propria dignità. Viceversa, davanti al Dio cristiano, il credente non può che assumere un atteggiamento di totale sottomissione, conscio della propria intima corruzione e inessenzialità. Ora, il modo di rapportarsi alla divinità non è una variabile indipendente che si faccia valere nel suo isolamento da tutte le altre, ma s'inscrive all'interno di una variegata e complessa serie di condizioni che caratterizzano e contraddistinguono ciascuna epoca storica. Proprio l'approfondimento delle connessioni tra tali condizioni e il mondo delle rappresentazioni religiose porta Hegel a compiere una delle scoperte più rilevanti di questo periodo, che ha riflessi anche in relazione all'evoluzione del suo giudizio sulla morale kantiana.

3. *Lo storico pensante e il suo compito*

Nelle pagine dedicate alla famosa *Distinzione fra la religione greca di fantasia e la religione positiva cristiana*, Hegel ricorda che uno dei sentimenti maggiormente gratificanti per i cristiani è quello che si accompagna alla valutazione della superiorità della loro religione nei confronti di quelle pagane. Dall'altezza di una religione razionale, quale i cristiani reputano la loro, è facile volgere perfino in ridicolo le ingenue fantasie della religione greca, che attribuisce agli dèi debolezze umane e li pone sullo stesso piano degli uomini. Una tale diagnosi sembra poter condurre a un'unica conclusione: una religione basata sulla fantasia e sulle sue suggestioni, quale quella dei "cie-

[13] «I filosofi dimostreranno questa dignità, i popoli impareranno a sentirla e non si contenteranno più di esigere i loro diritti finora calpestati nella polvere, ma essi stessi li riprenderanno e se ne approprieranno» (G.W.F. Hegel, *Briefe*, cit., p. 24); (118).

chi pagani", non ha potuto resistere al rigore logico e alla maturità razionale del cristianesimo, che per questo ne ha preso il posto, avendone dimostrato la fallacia. Hegel trova però totalmente insufficiente tale spiegazione e ingiustificato lo sguardo commiserante che ne deriva nei confronti dei pagani, e osserva: «Ma ben presto possiamo ritenere che la nostra compassione è sprecata, poiché presso i greci non incontriamo quei bisogni che ha la nostra odierna ragion pratica» (*SG*, p. 375).

Al di là della semplicistica e consolatoria spiegazione che affida alla superiorità razionale del cristianesimo la sua affermazione a scapito del paganesimo, Hegel vede aprirsi un inaspettato e complesso campo di indagine, che impegna il ricercatore a venire a capo di una questione ben più ardua di quanto sospettato. Il mutamento epocale che si è imposto con l'avvento del cristianesimo non ha a che fare con un confronto teorico di posizioni dottrinarie, dal quale risulti legittimata l'affermazione di quella dichiarata superiore rispetto all'altra, ma è piuttosto il risultato di un processo rivoluzionario che scuote dalle fondamenta un'epoca storica e la sua autocomprensione, provocando la riconfigurazione della realtà umana su basi del tutto diverse rispetto alla precedente. Hegel parla di una "rivoluzione meravigliosa", che affonda le sue radici in una soggiacente "rivoluzione intima e silenziosa", la cui comprensione è peraltro estremamente difficile ai contemporanei, poiché ha luogo nello "spirito dell'epoca". Decifrare quel che avviene in quel mondo nascosto è compito che non può essere svolto solo dal filosofo, cui spetta cogliere i mutamenti che avvengono nel mondo del pensiero e delle rappresentazioni, ma al quale sfugge la restante reale e complessa articolazione dei fenomeni. Nemmeno si tratta di incombenza che possa essere affidata al solo storico, che ordina gli avvenimenti nella loro successione e ne evidenzia le connessioni, ma non sa tradurle nella prospettiva unificante di un mondo spirituale. Perciò Hegel conferisce la titolarità di questa delicata indagine a una figura nuova, il *denkender Geschichtsforscher*, lo storico pensante, intendendo con ciò riunire in un unico ricercatore la capacità di analizzare gli eventi storici e il possesso di uno sguardo penetrante, rivolto al loro inquadramento in una prospettiva spirituale complessiva e unitaria.

Lo storico pensante dovrà spiegare come sia stato possibile che la religione pagana, intimamente connessa con tutti gli aspetti della realtà e della società, sia stata resa inessenziale e soppiantata da un'altra religione, da essa fondamentalmente diversa, e quindi inidonea a soddisfare i medesimi bisogni. La risposta a tale obiezione riprende l'osservazione fatta sopra a proposito della moralità kantiana e la sua non corrispondenza ai bisogni del tempo. Se il mondo pagano non presenta i *bisogni* che ha la nostra odierna ragion pratica, allora la morale kantiana non può, come Hegel pure ha creduto per un periodo, fungere da «paradigma metastorico»[14], poiché la realtà umana si configura

[14] L'espressione è di L. Lugarini, che su questi argomenti e sulla figura dello storico pensante ha scritto pagine penetranti; cfr. L. Lugarini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, nuova edizione riveduta con tre appendici, Guerini e Associati, Milano 2000, pp. 27-81.

diversamente e i bisogni degli uomini sono ugualmente legati all'evoluzione storica complessiva e mutano con essa. Lo storico pensante dovrà indagare quali siano i bisogni che sottendono una determinata religione e, nello specifico, interrogarsi su come debba essersi configurata l'epoca in cui la religione pagana è stata sostituita dal cristianesimo. Emerge, allora, che l'armonia e la bellezza del mondo greco, che così bene si accordavano con l'altrettanto bella e armoniosa religione della fantasia, si erano nel frattempo dissolte, lasciando il posto a ben altre condizioni di vita, ormai incompatibili con la libertà e con l'equilibrio precedente. La conclusione che Hegel trae, come risposta alla domanda posta sopra, è che il cristianesimo si è affermato e imposto quando le condizioni di vita dei popoli da cui veniva accettato rispecchiavano quelle da cui era sorto. Lo spopolamento del Walhalla e la fuga delle divinità che abitavano i boschi sacri non sono dovuti alla pretesa superiorità intellettuale che avrebbe determinato l'espansione del cristianesimo, ma hanno la loro causa nel radicale mutamento del tessuto sociale, politico e culturale che alimentava il culto di quelle divinità.

4. *Natura umana e positività della religione*

Se anche la moralità kantiana è costretta a fare i conti con le condizioni storiche, con il livello civile e culturale, in breve: con i bisogni degli uomini, storicamente determinati e mutevoli, diviene necessario saper individuare in modo preciso quali siano le esigenze che, nella situazione data, corrispondono in modo appropriato alla natura umana, così come essa si configura nel periodo storico considerato. L'obiettivo non può essere, allora, quello di determinarne il concetto univoco e identico a se stesso, ma piuttosto quello di cogliere la natura umana nel suo divenire, avendo preso atto dell'astrattezza in cui cade ogni tentativo di fissarla in una definizione[15]. Stiamo anticipando, come si vede, il risultato maturato solo alla vigilia del trasferimento di Hegel a Jena, i cui presupposti possono però essere rintracciati già nei testi precedenti. Nel frammento che inizia a comporre il 24 settembre 1800, Hegel riprende il tema della positività, mantiene la definizione fornitane in precedenza (cfr. testo 33), e stabilisce il criterio in base al quale rilevarne la presenza in una religione. Poiché quella naturale non potrà essere positiva, tale sarà invece ogni altra religione che contrasti con la natura e sia perciò "antinaturale" o "soprannaturale". Per poter determinare quel che contraddice la natura uma-

[15] Su questo tema specifico si registra una significativa evoluzione nel pensiero di Hegel che, nel lontano 1788, aveva un ben diverso orientamento circa l'identità dello spirito umano. In un testo che risale a quell'anno si legge, infatti: «Lo spirito umano è stato in generale sempre il medesimo, e solo il suo sviluppo viene diversamente modificato dalla diversità delle circostanze» (*SG*, p. 95). Come si vede, le modificazioni non riguardano la *sostanza* dello spirito umano, ma solo suoi *predicati* contingenti, che non ne inficiano l'essenziale identità.

na, è necessario disporre già di un suo concetto chiaro, ed è a questo punto che la precedente scoperta della costitutiva storicità della nostra natura manifesta piena efficacia. Poiché l'essenza dell'uomo è capace di infinite determinazioni e sfumature, essendo la natura vivente «eternamente altro rispetto al suo concetto», essa non si lascia irretire o esaurire in una definizione, che non potrebbe mai esserle adeguata. Con ciò è imposta la rinuncia al procedimento definitorio, che privilegia uno o più caratteri ritenuti essenziali, ma lascia fuori quadro la restante infinità di aspetti solo apparentemente secondari che invece, a un esame più approfondito, possono risultare «ciò che unicamente è naturale e bello»[16].

Il precedente riferimento al testo 33 presenta aspetti interessanti, anche perché il tema della positività vi risulta intrecciato con il tipo di argomentazioni svolte da Schelling nelle *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*, che Hegel mostra di condividere[17]. L'accettazione dell'esistenza di un Dio morale, che gli interpreti dogmatici di Kant cercavano di accreditare mediante il richiamo strumentale ai postulati kantiani[18], era di natura tale, agli occhi di Schelling, da far perdere al dogmatismo perfino quell'unico elemento positivo che lo caratterizza e che concerne il fascino estetico derivante dall'abbandono dell'uomo nelle braccia del mondo, come esito della sua rinuncia a ogni pretesa di libertà. Questa risulta incompatibile con l'esistenza di un Dio morale, libero di interferire in ogni momento con le vicende umane grazie alla sua onnipotenza. L'uomo, nella sua finitezza, può esercitare una causalità solo limitata, così come limitate sono le sue forze. In una situazione tanto squilibrata, che vede l'onnipotenza assoluta di Dio contrapposta alla causalità finita dell'uomo, a quest'ultima resta un margine del tutto residuale nel processo di trasformazione della realtà. Anzi, a guardar bene, nemmeno questo: davanti alla causalità soverchiante di Dio, quella umana semplicemente si dissolve, dovendo essere ricondotta in ogni istante all'origine divina che la sot-

[16] *Ibi*, p. 625. Quanto all'inadeguatezza della definizione ai fini della comprensione dei reali bisogni umani in riferimento alla religione, Hegel spiega: «I concetti universali della natura umana sono troppo vuoti per poter offrire un criterio di misura per i bisogni particolari e necessariamente molteplici della religiosità» (*ibi*, p. 626).

[17] Questa breve opera giovanile di Schelling, com'è noto, era stata pubblicata a puntate tra la fine del 1795 e la primavera del 1796. Il testo 33 di Hegel, cui ci stiamo riferendo, è stato composto prima del 29 aprile 1796. Schelling annuncia a Hegel della pubblicazione dei *Philosophische Briefe* nella lettera del 21 luglio 1795 e Hegel deve avere espresso la propria valutazione su di essi nella risposta (andata perduta) alla lettera di Schelling del gennaio 1796. Qui Schelling segnala l'opera al possibile interesse dell'amico e dà notizia della sua imminente continuazione, mentre il ringraziamento di Schelling per il giudizio di Hegel sui *Briefe* è contenuto nella sua lettera del 20 giugno 1796 (cfr. G.W.F. Hegel, *Briefe*, cit., pp. 29, 36 e 37); (123, 131 e 133).

[18] Il giudizio di Schelling sull'interpretazione della filosofia kantiana da parte dei teologi di Tubinga e, in particolare, sul loro modo di recepire i postulati della ragion pratica è addirittura sprezzante: «Su tutti i possibili dogmi è ora già impresso il timbro di postulati della ragione pratica, e dove non arrivano le dimostrazioni storico-teoretiche, la ragione pratica (tubinghese) recide il nodo» (*ibi*, p. 14); (106-107; tr. it. parzialmente modificata).

tende e la rende possibile. Di qui la netta alternativa schellinghiana: «se vuoi agire liberamente, devi agire *prima che* un Dio *sia*», altrimenti «prima che tu agisca e prima che tu creda in lui, la sua causalità ha annientato la tua»[19].

Nel testo di Hegel che stiamo esaminando egli non si pone esplicitamente il problema della libertà umana, e tuttavia di essa viene mostrata l'incompatibilità con la religione positiva, indissolubilmente legata all'idea dell'onnipotenza divina. Infatti, in ogni religione positiva Dio si configura come «potente signore e padrone», al quale noi dobbiamo obbedienza, per il fatto di essere sue «creature e sudditi» (*SG*, p. 364). A differenza di un signore terreno, al quale si può sempre sperare di sfuggire, Dio ha stabilmente il suo sguardo e la sua mano posati su di noi, che non disponiamo di alcun mezzo per sottrarci a lui[20]. La sua potenza illimitata si estende non soltanto sulle nostre azioni, ma anche sul nostro spirito e a ciò è da ricondurre, insieme con il sentimento di sottomissione e obbedienza, anche la fede, che si caratterizza subito come fede positiva. Non a caso Hegel conclude il suo ragionamento con un'affermazione singolarmente affine a quella di Schelling: «Ma la possibilità di questo riconoscimento [*scil.*: dell'onnipotenza divina] presuppone necessariamente la perdita della libertà e dell'autonomia della ragione, che niente è in grado di opporre ad una potenza estranea» (*SG*, p. 365).

L'autentico dispiegarsi della relazione tra l'onnipotenza divina e la finitezza umana obbedisce, anche per Hegel, alla legge della proporzionalità inversa, in virtù della quale la causalità assoluta di Dio occupa lo spazio che toglie a quella finita dell'uomo[21]. Quest'ultima si converte in completa passività e, conseguentemente, il credente deve negare a se stesso ogni positiva capacità di agire e perfino di pensare, essendo, queste, attività che hanno il loro fondamento e la loro origine nella causalità assoluta di Dio. Ogni pregio e ogni merito rifluiscono in maniera necessaria in Dio, vero termine essenziale del rapporto, e a lui compete il ruolo di effettivo «primo motore» da cui tutto deriva, mentre all'uomo, abbassato al livello di una macchina, resta solo la speranza che Dio gestisca il tutto «da buono e simpatico signore» (*SG*, p. 368). Né è sufficiente a restituire dignità alla ragione umana il fatto che essa sia in grado di istituire autonomamente il sistema morale, poiché subito i solerti teologi "ortodossi" tubinghesi puntano il dito sull'incapacità della ragione di

[19] F.J.W. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, in Id., *Historisch-kritische Ausgabe*, J. Jantzen - T. Buchheim *et alii* (eds.), frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1796 ss., Bd. I, 3, p. 56; tr. it., *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*, G. Semerari (ed.), Laterza, Roma-Bari 1995, p. 14. Sull'annullamento della libertà nel dogmatismo Schelling torna nella nona lettera, cfr. *ibi*, pp. 104-105; (74-75).

[20] Il Salmo 139, 7-10, che Hegel cita qui (*SG*, p. 365) a illustrazione dell'onnipresenza divina, è significativamente intitolato: "Nulla sfugge a Dio".

[21] Sulla base della complementarità sussistente tra causalità assoluta e causalità finita, Schelling, riferendosi a Spinoza, sintetizza in questi termini il comando che il dogmatismo coerente rivolge all'uomo: «Annulla te stesso attraverso la causalità assoluta, ovvero: comportati in modo *puramente e semplicemente* passivo nei confronti della causalità assoluta» (F.J.W. Schelling, *Philosophische Briefe*, cit., p. 85); (48).

disciplinare in maniera completa le inclinazioni sensibili e sul bisogno, che essa ha, del rinvio a un ente estraneo e onnipotente, disposto ad aiutarla e a farsi garante della conseguibilità del sommo bene.

Le conseguenze sulla nostra facoltà conoscitiva sono rilevanti e provocano un notevole scompiglio tra le sue componenti. Se l'intelletto trova incongruenti i fatti e le rappresentazioni che la religione positiva gli propone, tanto da provare «orrore» davanti ad essi (*SG*, p. 367) e da respingerli in quanto incompatibili con le sue leggi, il credente non si accontenta di queste risultanze e chiama in causa un'istanza più elevata, alla quale appigliarsi per ottenere soddisfazione. La fede, cui egli ora si affida, non riconosce alcuna autorità all'intelletto, considerato inidoneo a pronunciarsi sui contenuti in gioco che, in quanto soprannaturali, eccedono la finitezza della facoltà conoscitiva. Su questa base pretestuosa la fede si sente autorizzata a rinunciare al contributo dell'intelletto e si consegna all'immaginazione, che notoriamente ha vincoli ben più elastici. Per Hegel questa estromissione dell'intelletto da parte della fede fa tutt'uno con l'accettazione della positività di una religione, così come per Schelling la perdita della libertà umana consegue con necessità dall'adesione al sistema dogmatico e dall'idea di un Dio – morale o no. Emerge così, con tutta chiarezza, la simmetria tra debolezza della ragione e fede positiva: nella misura in cui la ragione ritiene se stessa debole, imperfetta e bisognosa di aiuto, si afferma il dominio della fede, che non a caso è definita da Hegel come «mancanza della coscienza che la ragione è assoluta ed è in sé perfetta» (*SG*, p. 369). E se per Schelling «*debole* ragione non è quella che non conosce alcun Dio, ma quella che ne *vuole* conoscere uno»[22], per Hegel la medesima debolezza è alla base dell'assunzione dell'esistenza di Dio, nonché dell'inevitabile positività della religione, che su quella debolezza ripone la propria validità.

Si tratta dei medesimi concetti che Hegel esprime, con una terminologia più rarefatta, nel testo 42, di poco posteriore e generalmente conosciuto con il titolo proposto da Nohl di *Fede ed essere*. Anche qui è in questione la religione positiva e anche in questo caso si riconosce, inizialmente, che questa concede solo "un limite più o meno ristretto" all'attività del credente. Il successivo tentativo di precisare quei limiti porta alla singolare scoperta che l'attività umana è in realtà "vuota", il che equivale a dire che essa è un'attività che non è tale, nel senso di non essere autonoma. Se in rapporto all'onnipotenza divina, cui la religione positiva mette capo, l'uomo è capace di svolgere attività concrete, come modificare le cose e muoversi nello spazio, ciò è possibile solo in quanto egli stesso è già qualcosa di determinato. Hegel procede, all'inizio del secondo capoverso del frammento, a trascrivere la nota formula *omnis determinatio est negatio* sotto quest'altro registro: "unificazione ed essere sono sinonimi"[23]. Ne deriva che, come ogni ente determinato, anche

[22] *Ibi*, p. 56 (14).

[23] L'argomento svolto da Hegel a illustrazione di tale sentenza riguarda l'assolutezza dell'essere e il suo non poter mai essere raggiunto dal pensiero, donde la conclusione provvisoria, che

l'uomo dev'essere qualcosa di unificato, già semplicemente per essere. Le unificazioni successive da lui realizzate sono tutte derivate e condizionate da quella originaria, che non solo non è opera sua, ma che egli piuttosto subisce. Pertanto, l'ammirare l'albero nel rigoglio delle sue foglie e il gustare i suoi frutti sono certamente determinazioni concrete della mia attività, ma questa sarebbe impossibile se, da un lato, non mi fosse offerto l'albero e, dall'altro, se io stesso non avessi le forze e la capacità di coglierne i frutti. Entrambi questi elementi sono, però, da me indipendenti ed elargiti da Dio, sicché resta solo la conferma, per quanto concerne il mio ruolo, che non dispongo di un'attività originariamente autonoma. Con le parole di Hegel: «in ogni attività determinata non è colui che è attivo quello che ha determinato, ma egli, proprio in quanto attivo, è un attivo determinato» (*SG*, p. 437) che, come tale, ha ricevuto da altro, e cioè dal primo motore del testo 33, la propria determinazione.

5. *L'amore umano e i suoi limiti*

Com'è noto, il tema dell'unificazione viene ripreso, anche se non nel senso della sua rilevanza ontologica, nel celebre testo 49, intitolato da Nohl *L'amore*. Nel nuovo contesto è in gioco non l'unificazione tra soggetto e predicato, bensì quella spirituale che può aver luogo tra gli amanti e la cui perfezione è proporzionale all'equilibrio tra i termini del rapporto. L'unificazione perfetta sarebbe quella che si realizzasse a partire dalla completa uguaglianza tra gli amanti, ovvero, come Hegel scrive, «unificazione vera, vero e proprio amore, ha luogo solo fra viventi che sono uguali in potenza» (*SG*, p. 472). Se riflettiamo sulla circostanza che, quando, nella *Fenomenologia*, si tratterà di descrivere il costituirsi dei rapporti umani a partire dall'originario emergere dell'autocoscienza dal mondo della vita, sarà proprio lo squilibrio tra il potere dell'autocoscienza signorile e di quella servile a determinare il fallimento del riconoscimento, si comprende l'importanza che riveste l'attuale esigenza di uguaglianza *in potere* degli amanti. Nelle righe, dal tono ispirato, di questo testo, si ricava dapprima l'impressione che l'amore sia in grado di compiere il miracolo di superare tutte le barriere che ostacolano la costituzione della perfetta unità degli amanti, salvo dover assistere poi al testardo riproporsi dell'oggettività, che svela il carattere illusorio del presunto miracolo[24].

rinvia alla posizione di Jacobi, secondo cui l'essere può essere solo creduto. Si può notare, *en passant* e in modo solo allusivo, che l'identità qui stabilita tra unificazione ed essere mantiene validità anche nello sviluppo ulteriore di Hegel: l'essere puro con cui si apre la *Scienza della logica* manifesta l'unilateralità dell'essere *semplice*, *puro*, *astratto* perché non connesso con altro e quindi, nei termini del testo giovanile, in nessun modo *unificato*.

[24] Nel testo ciò viene significativamente espresso tramite il riferimento all'altro carattere essenziale dell'unificazione vera, l'*uguaglianza in potere* degli amanti, che fa sì che essi siano l'uno per l'altro dei viventi e per nessun aspetto l'uno per l'altro dei morti (cfr. *SG*, p. 472). L'amore è in grado di trasformare l'oggettività, il cui riemergere compromette però la vita e la trasforma in morta spoglia, come stiamo per sperimentare nel caso degli amanti.

Non solo il diverso patrimonio degli amanti costituisce un disturbo per l'equilibrio delle loro forze, anche malgrado la sua messa in comune, ma la stessa corporeità si presenta come ostacolo insormontabile all'unificazione vera. Il fatto che gli amanti siano mortali, introduce nell'unità il germe della provvisorietà, che ne infirma la tranquilla sicurezza. Malgrado la dedizione totale, malgrado ogni forma di rinuncia, che è insieme dono e conquista, negli amanti si insinua la consapevolezza della possibilità della rottura dell'unità e la connessa ricaduta nell'individualità, costretta a fare i conti con l'oggettività che si credeva superata. Anche la nascita del figlio, che può essere interpretata come concreta espressione e testimonianza dell'unità dei genitori, in realtà sancisce la loro separazione, perché il figlio è un individuo indipendente, proteso verso il conseguimento di un'esistenza sempre più autonoma e di un esser per sé impaziente di affermarsi.

La convinta e appassionata ricerca dell'unificazione da parte degli amanti conduce, dunque, a un inevitabile scacco l'intero movimento spirituale che l'ispira, con l'implicito risultato di lasciar emergere la costitutiva, ineliminabile condizione di effettivo isolamento degli individui che entrano nel rapporto. Se lo slancio reciproco, la messa in comune dei beni, la comunione di pensieri e di interessi, la condivisione di scopi, gli scambi affettivi, la mutua dedizione, la nascita del figlio non sono sufficienti a garantire la *vera* unione tra gli amanti, vuol dire che è l'amore in quanto tale a non essere in grado di affrancare l'uomo dalla sua essenziale singolarità esclusiva ed escludente, e che questa è, invece, un limite intrascendibile. Potremmo allora chiederci, collegando tra loro pensieri maturati da Hegel in periodi e in contesti diversi, se questo limite dell'amore affligga solo quello umano o estenda i suoi pregiudizievoli effetti anche all'amore divino, professato e predicato dal fondatore della religione che lo ha eletto a suo irrinunciabile nucleo centrale.

6. *L'amore infinito di Gesù*

Il passaggio cui si allude è alla serie di frammenti riuniti da Nohl sotto il titolo *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, nei quali, tra i molteplici temi in discussione, è presente anche quello del destino dell'amore infinito predicato da Gesù. Hegel lo esamina dapprima in rapporto all'ebraismo e poi nel suo processo di diffusione ed espansione. La *Entzweiung*, la scissione, che Hegel indica come il tratto distintivo del mondo ebraico, non è suscettibile di conciliazione e gli opposti restano fissati nella loro rigidità, così come si è già rilevato a proposito del rapporto tra l'uomo e Dio, che nell'ebraismo manifesta una sproporzione assoluta. L'unica forma di conciliazione possibile nel mondo ebraico è quella mediante cui la legge interviene per ristabilire, con la punizione del reo, l'equilibrio che questi ha turbato, ma la riunificazione ottenuta in questo caso è violenta ed è piuttosto sottomissione di un termine all'altro, mentre essi continuano a restare reciprocamente opposti. Infatti, la

legge risolve il contrasto tra gli antagonisti imponendo un'unificazione formale che, in quanto deriva la propria autorità dalla forza di cui è dotata, è del tutto indifferente nei confronti della disposizione di spirito che suscita negli opposti. Quel sentimento, in quanto solo interiore e soggettivo, non può essere tradotto in termini quantitativi e sfugge al tipo di valutazione cui è tenuto il diritto, per il quale, infatti, è del tutto indifferente. Ai fini della qualità della riunificazione, invece, l'eventuale persistenza dell'inimicizia tra i termini del rapporto non è trascurabile, essendo anzi il segno rivelatore della mancata o difettosa conciliazione.

Proprio su questo punto interviene l'amore predicato da Gesù, la cui forza non è affidata né al potere giudiziario, né a quello esecutivo, ma risiede nell'intimo dell'uomo disposto ad alimentarlo come sentimento fondamentale. L'amore svolge un ruolo che può apparire, come si è notato, perfino miracoloso, poiché è in grado di disattivare dalle fondamenta il meccanismo che non solo il diritto, ma nemmeno la morale è in grado di dominare. Anticipando e acconsentendo a ogni altrui pretesa, l'amore elimina i conflitti prima del loro sorgere e favorisce il dispiegarsi di una vita conciliata e armonica. Trattandosi poi, nel caso dell'amore divino, di un sentimento non limitato ma infinito, esso proietta i suoi benefici effetti oltre gli amanti cui si limita l'amore umano, abbracciando virtualmente l'intera umanità. Il fascino ispirato dall'amore nel proporsi come apertura disarmata e disarmante nei confronti dei propri simili è coinvolgente, e quando Gesù lo realizza integralmente, toglie ogni dubbio relativo alla sua efficacia e praticabilità. Tuttavia, anche avendo eliminato le riserve di carattere teorico e pratico e pur riconoscendo all'amore il pregio di dar vita a una prospettiva armonica e priva di contrasti, un esame più approfondito mostra, anche al suo interno, la presenza di un'insidia esiziale, che lo mina alla base e produce il tragico destino che travolgerà lo stesso Gesù. Questi, che si ritrae dal mondo per evitare ogni possibile conflitto con esso e con il prossimo, che abbandona ogni pretesa sull'oggettività per non contaminare la purezza del suo animo, assume il comportamento caratteristico dell'anima bella, sulla quale incombe però il noto e drammatico esito: «per salvarsi l'uomo si uccide, per non vedere ciò che è suo in potere altrui non lo chiama più suo e così, volendo conservarsi, si annulla» (*SG*, p. 541).

La necessità di una scelta radicale, nei termini in cui si impose già agli apostoli e divenne poi decisiva con l'ampliarsi della cerchia dei credenti, è alla base di quel che il cristianesimo è divenuto storicamente. L'aver privilegiato l'espansione dell'amore al maggior numero possibile di uomini, ma a scapito della sua intensità, ne ha segnato il destino. La speranza che la moralità kantiana fosse in grado di superare la scissione caratteristica dell'ebraismo è naufragata davanti alla scoperta del persistere, anche in essa, di un residuo di positività non eliminabile, «che alla fine diviene rivoltante» (*SG*, p. 522), a causa del rapporto signoria-servitù che riproduce all'interno del medesimo uomo tra una sua facoltà che comanda e una che deve ubbidire. L'aspirazione

a una vita umana conciliata si rivolge, così, all'amore, e in particolare a quello infinito di Gesù, ma anche questa soluzione si è rivelata inadeguata, spingendo Hegel a sperimentare vie non ancora battute.

Gli esiti cui era giunta la filosofia contemporanea erano per Hegel inidonei a conseguire l'obiettivo da lui perseguito e questa diagnosi includeva non solo il sistema kantiano, nel quale pure aveva riposto importanti attese, ma anche la filosofia di Fichte. Non volendo arrendersi allo scacco del pensiero davanti ai compiti epocali cui è chiamato, Hegel si sforza di trovare soluzioni nuove, che ormai incomincia a intravvedere. Prima di esaminare l'ulteriore passo che lo porterà alle soglie della scoperta della dialettica, osserviamo solo che il tentativo di Hegel di riplasmare la realtà umana, in modo che sia vivificata dalla forza coesiva e non sia dispersa in opposizioni sterili, ha il pregio di non limitarsi all'assunzione di elementi tratti esclusivamente dalla teoria. Come dimostra il ruolo conferito all'amore, Hegel non esita a far ricorso a caratteri attinenti non solo al pensiero, ma radicati nella profondità della natura umana, la cui essenza è ben più ricca di quanto possa esprimere il solo predicato della razionalità. La dichiarazione contenuta nella celebre lettera a Schelling del 2 novembre 1800, con la quale Hegel rivela di essere partito, nella sua formazione scientifica, dai bisogni più subordinati degli uomini e di essere tuttora alla ricerca della via per tornare a far presa sulla concretezza della loro vita[25], prende senso alla luce di questo innovativo atteggiamento, che anticipa di un quarantennio la scelta di Feuerbach di far iniziare la vera filosofia dalla non filosofia.

7. *Verso la dialettica*

I due testi che forse più significativamente degli altri mostrano i passi compiuti da Hegel in direzione dell'acquisizione del metodo dialettico sono quelli cui Nohl ha dato il titolo unitario di *Frammento di sistema* (testi 63 e 64). Al centro dell'attenzione del primo frammento sta la necessità di pensare la vita in modo da comprenderla, insieme, sia come universale, sia come individuale, cioè non contrapponendo in modo inconciliabile la singola forma vivente alla totalità della vita fuori di essa, né dissolvendone l'universalità a vantaggio dell'assolutizzazione della singolarità escludente. Quel che viene richiesto è che, nel momento in cui è pensata l'unione, si pensi anche la non unione e viceversa, ma la rigidità dell'intelletto consente di pensare i termini solo nella loro alternanza e reciproca esclusione. L'ostacolo, in questo caso, risiede nel modo di procedere tipico dell'intelletto che, imperniato com'è sulla riflessione, fissa una volta un termine, un'altra l'opposto, restando incapace di vedere la loro soggiacente unità, che infatti sfugge alla riflessione, per la quale è piuttosto «un al di là» (*ibidem*).

[25] Cfr. G.W.F. Hegel, *Briefe*, cit., pp. 59-60; (156).

La scelta di pensare la vita nella sua purezza, vale a dire anteriormente alla sua specificazione in vita individuale o universale, designa un obiettivo inattingibile all'intelletto, ed è per questo che Hegel confida in una forza diversa, quella che anima la religione, alla quale affidare il compito di supplire all'inadeguatezza della riflessione. Questa indicazione, che pone la religione al culmine e come compimento della filosofia[26], mantiene tuttavia validità solo nel primo dei due frammenti, poiché nel secondo emerge una drastica limitazione anche dei suoi poteri. Infatti, quel che il nuovo contesto mette in luce è che anche la religione è sottoposta a una interna necessità o destino, per cui «deve lasciar sussistere l'oggettivo come oggettivo, o addirittura fare di ciò che è vivo degli oggetti» (*SG*, p. 620). In linea con queste indicazioni, che ridimensionano i pregi riconosciuti alla religione, Hegel ne sottolinea il difetto che la esclude definitivamente dal ruolo solo provvisoriamente ipotizzato per essa e che non può ricoprire a causa del permanere, al suo interno, dell'opposizione assoluta tra l'infinitezza di Dio e la finitezza dell'uomo. La situazione è allora specularmente inversa rispetto a quella cui mette capo la filosofia contemporanea che, con l'idealismo fichtiano, è giunta a fissare un'opposizione anch'essa assoluta, che privilegia l'Io a scapito del Non-Io. L'osservazione di Hegel, a commento degli esiti fichtiani, è lapidaria: «quando la separazione è infinita, è indifferente che venga fissato il soggettivo o l'oggettivo; l'opposizione resta, finito assoluto contro infinito assoluto» (*SG*, p. 622).

Davanti al fallimento della filosofia e alla sua incapacità di presentare la realtà umana nella forma di totalità conciliata, s'impone il compito di ripensare la filosofia stessa e di procedere al tentativo di fondarla su una facoltà diversa dall'intelletto. E poiché nella nuova fisionomia, che Hegel le va conferendo, alla filosofia spetta il compito di «mostrare in ogni finito la finitezza» (*SG*, p. 618), diviene indispensabile chiamare in causa la ragione, avendo l'intelletto e il suo modo di procedere manifestato la loro inadeguatezza ai fini di tale incombenza. Quando, di qui a poco, nella *Differenza*, Hegel affiderà alla filosofia, ormai saldamente imperniata sulla ragione, la funzione di «porre l'essere nel non-essere – come divenire, la scissione nell'assoluto – come manifestazione di esso, il finito nell'infinito – come vita»[27], esprimerà, in maniera solo più articolata, un concetto già presente a Francoforte nelle sue linee essenziali. D'altro canto, se così non fosse, resterebbe inintelligibile anche l'altra famosa espressione coeva, contenuta nel testo 58 (datato 1799-1800), che contrappone il mondo della morte a quello della vita proprio sulla

[26] Hegel scrive testualmente: «La filosofia deve […] terminare con la religione, proprio perché è un pensare, e possiede quindi sia l'opposizione con ciò che non è pensiero, sia l'opposizione fra pensante e pensato» (*SG*, p. 618).

[27] G.W.F. Hegel, *Differenz der Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie*, in Id., *Gesammelte Werke* (= *GW*), Bd. 4, *Jenaer kritische Schriften*, H. Buchner - O. Pöggeler (eds.), Meiner, Hamburg 1968, p. 16; tr. it., *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in Id., *Primi scritti critici*, R. Bodei (ed.), Mursia, Milano 1971, p. 17.

base della capacità del secondo di sopportare e lasciare agire al suo interno la contraddizione: «quel che è contraddittorio nel regno della morte non lo è nel regno della vita» (*SG*, p. 580)[28].

In gioco, ora, è precisamente l'intelletto e la sua preziosa capacità di scoprire le contraddizioni e di trarne le conseguenze, ma anche il riconoscimento del suo limite costitutivo, davanti al quale s'infrange l'esigenza di superamento delle opposizioni. Qui l'intelletto sperimenta, insieme con la sua incapacità di comprenderlo, uno dei caratteri essenziali della vita, la quale non rifugge dalle opposizioni, che anzi le sono indispensabili quanto il loro superamento[29]. Infatti, la vita è capace di metabolizzare le contraddizioni, ritrovando la sua unità potenziata mediante la loro unificazione, sicché una vita senza opposizioni equivarrebbe alla morte, nel cui regno, desolatamente statico, la contraddizione, si è visto, ha valore assoluto e domina indisturbata. Nel giro di un paio di anni Hegel innalzerà l'appena citata espressione metaforica alla dignità che le compete quale prima tesi della sua *Dissertazione*: «*Contradictio est regula veri, non contradictio, falsi*»[30]. Ma allora egli sarà giunto ancor più avanti nel processo di maturazione del metodo dialettico, di cui inizierà a servirsi con la competenza e la maestria che abbiamo imparato ad apprezzare già nelle prime opere jenensi.

Un posto a parte occupa il testo 76, già noto con il titolo, conferitogli da F. Rosenzweig, che lo pubblicò nel 1917, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. L'edizione critica, prendendo atto dell'ormai secolare discussione relativa alla paternità del frammento (scritto sicuramente dalla mano di Hegel, ma da Rosenzweig attribuito a Schelling), lo classifica come "incerto" e ne colloca la stesura tra la fine del 1796 e l'inizio del 1797. La vicinanza con l'universo di pensiero di Hölderlin ha contribuito a complicare ulteriormente la questione, aggiungendo il nome del poeta alla lista dei suoi possibili autori. Le documentate prese di posizione di O. Pöggeler (a partire dal 1965), di K. Düsing e di altri accreditati interpreti di Hegel sembrano aver risolto a favore di quest'ultimo la discussione sulla paternità, ciò che spiega il

[28] È solo il caso di ricordare, in proposito, il celeberrimo passo della *Vorrede* alla *Fenomenologia*, dove alla vita dello spirito viene riconosciuta la capacità di esorcizzare perfino la forma estrema di contraddizione, la morte: «Ma non quella vita che inorridisce dinanzi alla morte, schiva della distruzione; anzi quella che sopporta la morte e in essa si mantiene, è la vita dello spirito» (G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *GW*, 9, W. Bonsiepen - R. Heede (eds.), Meiner, Hamburg 1980, p. 27; tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1973, vol. I, p. 26).

[29] Nella *Differenz* Hegel scriverà che «la scissione necessaria è un fattore della vita che si plasma eternamente mediante opposizioni, e la totalità è possibile nella più alta pienezza di vita solo quando si restaura procedendo dalla più alta divisione» (G.W.F. Hegel, *Differenz*, cit., pp. 13-14); (14). Si può ricordare, di passaggio, che già a Francoforte Hegel aveva riconosciuto che «l'opposizione è la possibilità della riunificazione» (*SG*, p. 539), mentre la connessione finito-infinito, che per l'intelletto resta un sacro mistero, in realtà «è la vita stessa» (*SG*, p. 581).

[30] G.W.F. Hegel, *Dissertatio de orbitis planetarum* (1801); tr. it., *Le orbite dei pianeti*, con testo latino a fronte, A. Negri (ed.), Laterza, Roma-Bari 1984, p. 88.

(cauto) accoglimento tra gli scritti hegeliani. Le complesse circostanze sommariamente richiamate hanno suggerito la collocazione del frammento nella parte finale del secondo volume dell'edizione critica, e quindi della traduzione italiana, a prescindere dall'ordine cronologico.

Se si pensa alla mole di scritti che sono stati ispirati da questo breve frammento, alla quantità di qualificati interventi che ha provocato, alla sproporzione nel rapporto (certo estrinseco, ma comunque significativo) tra la sua brevità e le pagine ad esso dedicate, non si può fare a meno di condividere quel che Hegel ha detto una volta a proposito del "grande uomo", il quale "condanna gli altri a interpretarlo". All'epoca della stesura del frammento Hegel non era ancora "grande", ma il testo in questione e quelli che abbiamo ripercorso, nell'impeccabile traduzione di Edoardo Mirri e con la sua collaudata competenza nel collocarli singolarmente nell'ambito dell'evoluzione del pensiero hegeliano, sono indiscutibili testimonianze di una grandezza incipiente e, in molti casi, già manifesta.

Abstract

The recent Italian complete translation of Hegel's *Early Works*, excellently developed by Edoardo Mirri, provides the occasion for returning to reflect upon some of the essential concepts of the young philosopher's thought. The role and the function of the "thinking historian", the nature and limits of human and divine love, the concept of destiny are examined with a view to the gradual acquisition of the dialectic method, such as it was to be outlined on the eve of Hegel's moving to Jena.