

## RICERCHE

### LA PRESENZA DI CRISTO FRA I SUOI E LA DIALETTICA HEGELIANA DELL'INTERSOGGETTIVITÀ<sup>1</sup>

Parlare di *Hegel-renaissance*<sup>2</sup> non fa più notizia: già troppe volte, a partire dalla seconda metà dell' '800, abbiamo assistito al ritorno di Hegel alla ribalta del pensiero filosofico. Se novità oggi vi è — e questo può aver fatto e può far notizia —, è che l'ultima delle ricorrenti *Hegel-renaissances* è avvenuta — sta avvenendo — non più in filosofia ma in teologia. È pur vero che di una portata teologica del pensiero hegeliano già si era avveduta nell' '800 la «destra hegeliana» e — per reazione — anche la «sinistra»; e che teologi di tutte le Confessioni — ivi compreso il cattolico Günther, le cui tesi furono condannate dal Concilio Vaticano I — avevano ritenuto loro compito prioritario quello di fare i conti con la speculazione hegeliana. Ma nell'ortodossia teologica di tutte le Confessioni aveva finito col prevalere — più che un confronto sereno, anche se serrato — un aprioristi-

<sup>1</sup> Il presente articolo (come i successivi) si pone in ideale continuità con la serie di studi già apparsi in «Nuova Umanità», sotto il titolo generale: *Gesù crocifisso e abbandonato e la Trinità*. Mentre in quella prima tappa della nostra ricerca, dopo un'introduzione generale, ci eravamo soffermati sulle proposte più significative avanzate dalla teologia cattolica contemporanea sul rapporto fra evento pasquale e rivelazione-partecipazione alla storia dell'umanità del mistero trinitario, in questa seconda serie intendiamo rivisitare una delle radici fondamentali della teologia evangelica contemporanea, che si muove nella stessa linea di cui prima: il pensiero hegeliano.

<sup>2</sup> Cf. *Hegel e la teologia oggi*, in «Nuova Umanità», IX (1987), n. 49. Nel presente articolo ridurremo al minimo necessario i rimandi bibliografici e l'introduzione generale ai punti nodali della speculazione hegeliana: per entrambi si rimanda al nostro *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987.

co rifiuto. Tanto che il vecchio Karl Barth — per radicata convinzione tutt'altro che tenero con la «tracotante filosofia dell'identità» di colui che egli stesso aveva definito «il mancato san Tommaso» della teologia evangelica — era pur costretto ad ammettere: «Chissà se [la teologia cristiana] non si è tirata indietro intimorita proprio di fronte all'elemento schiettamente teologico del pensiero hegeliano!»<sup>3</sup>.

Senza pretesa di completezza, vorrei cercare di riannodare il dialogo teologico con Hegel attorno ad alcuni temi centrali sia nella riflessione hegeliana, sia nella teologia contemporanea. E ciò per due motivi fondamentali: innanzi tutto, per vagliare il contributo hegeliano al pensiero cristiano di oggi; e, in secondo luogo, per poter avere una chiave di lettura adeguata di tante esigenze espresse dalla cultura contemporanea, che spesso hanno la loro sorgente — o almeno un punto di riferimento essenziale — nella riflessione del Nostro.

Vorrei iniziare, questa volta, con una problematica che — a mio avviso — è più determinante di quel che comunemente si creda nell'economia generale del pensiero hegeliano: l'*intersoggettività*. Questo tema, del resto, se esaminato un po' a fondo, tradisce in Hegel una non celata origine cristiana: il che non può che aumentare il nostro interesse in proposito.

#### UNITÀ E AMORE NEGLI SCRITTI TEOLOGICI GIOVANILI

È noto come Hegel, sin da quei suoi primi scritti inediti che vanno sotto il nome di *Scritti teologici giovanili*<sup>4</sup>, abbia sempre fortemente intrecciato nella sua riflessione tre interessi fondamentali: l'interesse politico, l'interesse religioso, l'interesse

<sup>3</sup> K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zollikon-Zürich 1952; tr. it., Jaca Book, Milano 1979, vol. I, p. 465.

<sup>4</sup> Per praticità ci riferiamo all'ed. tedesca dei *Werke in 20 Bänden* (auf der Grundlage von 1832-1845 neu edierte Ausgabe) della Suhrkamp Verlag di Frankfurt a.M., 1971 ss., che riporta nel I vol. l'edizione critica dei *Theologische Jugendschriften*, pubblicati per la prima volta da H. Nohl (Tübingen 1907). Cf. la trad. integrale con introd. di N. Vaccaro ed E. Mirri, Ed. Guida, Napoli 1972, in 2 voll., alla quale d'ora innanzi rinvieremo, sotto la signa T.J.

filosofico. La sua avventura intellettuale e speculativa (interesse filosofico), infatti, si è sempre rivolta principalmente al problema della convivenza sociale (interesse politico), nella ferma convinzione che solo un principio a carattere religioso avrebbe permesso di dar vita ad una integrazione sociale stabile e sicura. In Hegel è stato vivissimo sin dall'inizio — per poi maturare alla sua completa consapevolezza soprattutto nella *Fenomenologia dello spirito* — il convincimento di vivere in un decisivo tornante della storia dell'Europa moderna: la Rivoluzione francese, da una parte, e la «rivoluzione copernicana» di Immanuel Kant, dall'altra, non ne sono — secondo Hegel — che i sintomi più evidenti. Lo spirito — dirà — «ha fatto un balzo» e «ha dato al tempo l'ordine di avanzare»<sup>5</sup>.

Ora, questo «balzo in avanti» è dovuto al fatto che essendo venuti meno i vecchi equilibri che hanno retto la vita culturale e sociale del passato, la storia dell'Europa è in gestazione di una nuova sintesi globale che recuperi l'equilibrio ad un livello più profondo. Due parole-chiave ritmano il primo decennio (1790-1800: Hegel era nato nel 1770) della riflessione hegeliana (per restare poi centrali anche nel suo sistema maturo): *scissione* e *riconciliazione* — la società, la cultura, la vita stanno sperimentando lacerazioni e fratture fra gli elementi che le compongono, e dunque occorre por mano ad un'imponente opera di riconciliazione —. E, in fondo, Hegel, sin dai suoi primi componimenti ancora decisamente scolastici, è proprio alla ricerca del principio superiore capace d'operare questa necessaria ed urgente riconciliazione. Ma, in aperta e decisa dialettica con la cultura illuministica ancora imperante alla fine del '700 (cultura che ha avuto l'indubbio merito di far esplodere la crisi latente del «vecchio mondo»), tale principio Hegel lo va a ricercare, sin dall'inizio, nella religione, e più precisamente nella religione cristiana.

<sup>5</sup> Le due citazioni hegeliane sono tratte rispettivamente dalla *Conclusione del corso di filosofia speculativa*, Jena, 18 settembre 1806, in *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, editi da J. Hoffmeister, Stuttgart 1936, p. 352; e dalla lettera di Hegel a Niethammer del 5 luglio 1816, in *Briefe von und an Hegel*, Bd. 1-3, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1952-1954; Bd. 4, hrsg. v. R. Flechsig, Hamburg 1960, vol. II, pp. 85-86.

Occorre subito fare, però, un'importante precisazione. La pre-comprensione attraverso la quale legge ed approfondisce speculativamente il cristianesimo, Hegel la eredita da quella nascente atmosfera romantica che — specialmente in Germania — si nutre con avidità di elementi panteistici e gnostici che, a lungo andare, è difficile che non finiscano con l'inquinare — anche irreparabilmente — la genuina essenza della fede cristiana. Del resto, come non notare una quasi strutturale tentazione gnostica in tutta la parabola del pensiero hegeliano e nella stessa esigenza fondamentale da cui nasce? Voler costruire una riconciliazione che abbracci il livello metafisico del reale oltre che il suo storico configurarsi — e il volerlo fare con la sola forza del pensiero —, non è una tentazione tipicamente gnostica? È vero che Hegel trova — come abbiamo detto — il principio della riconciliazione nel cristianesimo: ma tale principio, più che essere, come è, un evento libero e gratuito di Dio nella storia dell'uomo — a cui l'uomo deve liberamente ed attivamente rispondere —, rischia permanentemente di essere ridotto, in Hegel, ad un principio di autosalvazione in cui sfumano decisamente i confini fra Dio e l'uomo.

Anche solo queste rapide note introduttive ci forniscono il quadro essenziale in cui va collocata la riflessione hegeliana sull'intersoggettività; una riflessione che, come un filo rosso, attraversa tutta l'opera — peraltro vastissima e multiforme — del Nostro. Se, infatti, il compito cui il Filosofo deve assolvere, per essere in sintonia col «balzo in avanti» dello spirito del proprio tempo, è quello della «riconciliazione» universale, quale il primo passo verso di essa se non la ricomprensione e la ricomposizione del rapporto scisso fra i soggetti?, fra l'«io» e il «tu», fra l'uomo e la donna, fra il «servo» e il «padrone»?

Sin dagli *Scritti teologici giovanili*, Hegel si rivolge al cristianesimo per scoprire il segreto in base al quale ricondurre a una superiore unità la molteplicità conflittuale dei soggetti. Dopo i primi scritti in cui è evidentissima una lettura riduttiva — in chiave illuministico-kantiana — del messaggio di Cristo, l'interpretazione del fenomeno cristiano diventa più attenta ed

approfondita, anche se viene condotta quasi esclusivamente in base all'assimilazione del prediletto quarto Vangelo. In san Giovanni, Hegel scopre la centralità di due idee-forza del Cristo: l'amore e l'unità, che diventano presto, nel periodo di Frankfurt (1796-1800), le nozioni fondamentali del pensiero hegeliano in via di formazione.

Iniziamo con l'idea-forza dell'unità. Hegel la vede espressa non solo, in modo privilegiato, nel cap. 17 di S. Giovanni, ma anche nel *loghion* di Cristo riportato da *Mt* 18, 20. Ecco come egli esprime l'unità a partire da quest'ultimo:

«Un'unità di voi due o tre è nell'armonia del tutto, è un suono in accordo con questa ed è apportato da questa, ed è in quanto è in essa, è un che di divino. Con questa comunanza con il divino essi, che sono uno, sono al contempo in comunanza con Gesù»<sup>6</sup>.

Come è evidente, il sottofondo di quest'interpretazione è una visione organicistica del reale come dell'Uno-tutto, tipica in questo periodo dei giovani romantici e, in particolare, di Hölderlin e di Schelling, che la trasmettono ad Hegel. Se l'Uno-tutto (l'essere — *Sein* — o la vita — *Leben* —, come lo definisce Hegel in questo momento) è appunto il divino caratterizzato come unità organica, esso si manifesta proprio là dove s'attua un accordo armonico fra i suoi elementi (od organi). Così, il Cristo viene romanticamente idealizzato come il «profeta» della Vita chiamata a riconciliare se stessa con se stessa. Caratteristico di Hegel è, sin d'ora, un certo interesse per il momento della scissione, della negatività: se il reale è l'Uno-tutto, perché è attraversato dalla molteplicità, dalla differenza e — ultimamente — dalla scissione, sì che diventa necessaria la «riconciliazione»?

Già in questi scritti giovanili c'è un inizio di risposta che Hegel attinge nientemeno che al cuore del mistero cristiano: il mistero trinitario. Sentiamo ad esempio come interpreta il noto comando missionario dato dal Risorto agli Apostoli (*Mt* 28, 19-20):

«Amaestrate tutte le genti, immergendole in questa relazione

<sup>6</sup> T.J., p. 429.

della divinità, nel rapporto del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo [...]. Anche al *matheteuein* viene tolto, a causa di quel che segue, il significato di un vero e proprio insegnamento: Dio infatti non può essere insegnato o appreso poiché egli è vita, e può essere appreso solo con la vita. Riempiteli con la relazione [...] dell'Unico, della modificazione [separazione] e della riunificazione che si è sviluppata in vita e spirito»<sup>7</sup>.

Qui le tre Persone della Trinità sono interpretate come momenti necessari dell'autosviluppo dell'Uno-tutto che passa attraverso la mediazione della scissione per esplicitare la sua pienezza di contenuto. Sarà un'idea, quella per ora appena abbozzata, che diverrà sempre più centrale.

Accanto a quest'idea organicistica e tutto sommato panteistica dell'unità, vi è nel giovane Hegel la forte sottolineatura dell'amore come di quella forza etico-metafisica annunciata da Cristo come unica capace di realizzare dinamicamente la riconciliazione dell'Uno-tutto. Se già col concetto di unità emerge un'attenzione al tema dell'intersoggettività (si ricordino *Gv* 17; *Mt* 18, 20 e l'accenno trinitario), questo tema emerge più chiaramente ancora nella fenomenologia hegeliana dell'amore. Fra i tanti testi che si potrebbero citare in proposito, mi sembra particolarmente significativo il frammento 10 — intitolato appunto dal Nohl *Die Liebe* —. In esso, dopo aver ribadito che tipico dell'amore è «escludere ogni opposizione», in quanto

«nell'amore si trova la vita stessa come una duplicazione di se stessa e come sua unità»<sup>8</sup>,

Hegel s'inoltra in una penetrante fenomenologia dell'amore sessuale fra uomo e donna. Caratteristico dell'amore è «un prendere e un dare reciproco», per cui

«colui che prende non si trova con ciò più ricco dell'altro: si arricchisce, certo, ma altrettanto fa l'altro; parimenti quello che dà non diviene più povero: nel dare all'altro egli ha anzi aumentato i suoi tesori»<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 432.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 529.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 531.

Questo movimento di dare-ricevere, in cui uno ritrova se stesso nell'altro, tende intrinsecamente al «toglimento di ogni differenza»<sup>10</sup>, perché «l'amore si sforza [...] di unificare quel che è mortale, di renderlo immortale»<sup>11</sup>, essendo appunto l'immortale quell'unità in cui la vita ritrova se stessa.

Ma Hegel, acutamente, nota due limiti oggettivi e — almeno apparentemente — insormontabili all'unificazione che l'amore opera fra gli amanti: l'uno evidente già prima dell'atto di unificazione dei due, l'altro dopo. Il primo consiste nella corporeità stessa dei due, che esprime la loro finitezza e la loro storicità, e che si manifesta, in modo culminante, nella loro mortalità: essa evidenzia il residuo di autonomia dell'individuo rispetto all'unitotalità della vita, che lo stesso amore non riesce del tutto a superare.

«Il separabile — nota Hegel — finché prima dell'unificazione completa è ancora qualcosa di proprio, crea difficoltà agli amanti: vi è una specie di contrasto fra la completa dedizione, l'unico annullamento possibile, l'annullamento dell'opposto nell'unificazione, e l'autonomia ancora sussistente: la prima si sente impedita dalla seconda»<sup>12</sup>.

Tale resistenza dell'autonomia dell'individualità si esprime soggettivamente come pudore:

«Il pudore subentra solo come il ricordo del corpo, con la presenza personale, col sentire l'individualità: esso non è paura "per" ciò che è mortale, che è solo proprio, ma è paura "del" mortale, del proprio, paura che svanisce via via che il sensibile è ridotto sempre a meno dall'amore. L'amore è infatti più forte della paura»<sup>13</sup>.

Il primo ostacolo all'unificazione è dunque, almeno in parte, superabile momentaneamente dall'amore nell'atto dell'unione sessuale.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 530.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 530-531.

Piú ardua appare la possibilità di superare il secondo limite che s'oppone all'unificazione, rappresentandone però al contempo anche il frutto. Nell'atto d'unificazione

«quel che è mortale ha deposto il carattere della separabilità, ed è spuntato un germe di immortalità, un germe di ciò che da sé eternamente si sviluppa e procrea, un vivente» <sup>14</sup>.

Il concepimento del figlio, come terzo fra i due, rappresenta per Hegel il culmine e il frutto della unificazione fra l'uomo e la donna, perché a questo punto si danno

«l'unico, i separati ed il riunificato [si ricordi lo schema trinitario sopra riportato!]. Gli unificati si separano di nuovo, ma nel figlio l'unificazione stessa è divenuta inseparata» <sup>15</sup>;

ma, nello stesso tempo, nella sua oggettività, il figlio rappresenta a sua volta la vittoria di una separatezza ritrovata:

«Il germe si dà sempre piú all'opposizione ed incomincia a svilupparsi; ogni grado del suo sviluppo è una separazione per riguadagnare l'intera ricchezza della vita» <sup>16</sup>.

L'amore rimane dunque impigliato in una dialettica insuperabile: non solo esso non porta che a un atto d'unificazione temporaneo, ma il frutto stesso dell'unificazione si mostra, paradossalmente, come un'astuzia della separatezza che — proprio là dove sembra superata — si aggiudica un'ulteriore vittoria. L'amore, dunque, sembra mostrarsi ad Hegel come un principio insufficiente per realizzare la riconciliazione.

Alla stessa conclusione cui era giunto attraverso la fenomenologia dell'amore sessuale, Hegel giunge esaminando il destino (*Schicksal*) cui è sottoposto, storicamente, il messaggio di Gesù incentrato, appunto, nell'amore. Tra parentesi, occorre qui sottolineare come in fondo Hegel non faccia distinzione fra questi due tipi d'amore (l'amore sessuale e l'*agape* neotestamentaria, tanto per intenderci), a causa della lettura razionalistica (di stampo

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 531.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*



illuminista: si ricordi il movimento della *Bibelkritik* che Hegel aveva conosciuto nello *Stift* di Tübingen) della Sacra Scrittura. L'amore predicato da Cristo rimase un amore «astratto», incapace di informare una prassi sociale nuova: così, nella prima comunità di Gerusalemme

«l'amore doveva sempre conservare la forma dell'amore, della fede in Dio, senza divenire vivo e rivelarsi nelle forme della vita»<sup>17</sup>.

Fu per superare quest'astrattezza idealistica (una forma inefficace di filantropia, in fondo) che l'amore, già nei primi cristiani, dovette diventare «religione». S'introduce così un altro termine e un altro concetto capitale che già abbiamo visto, del resto, essere al centro degli interessi del giovane Hegel. L'amore — spiega —

«è uno spirito divino, ma non è ancora religione; perché divenisse tale doveva manifestarsi in forma oggettiva»<sup>18</sup>.

Ciò avvenne grazie all'«intuizione» dell'immagine del Cristo risorto da parte della comunità primitiva. Non è il caso di entrare nel dettaglio di questa, pur importante, affermazione hegeliana, perché è Hegel stesso a lasciarla nel vago. Ciò che importa è sottolineare questo trapasso dall'amore astratto all'oggettività della religione:

«Il bisogno di religione trova così la sua soddisfazione — nota Hegel — in Gesù risorto, nell'amore che ha assunto forma»<sup>19</sup>.

Con queste affermazioni ci troviamo a un punto nodale della riflessione hegeliana. L'esigenza di riconciliare il rapporto intersoggettivo, per porre le basi di una più globale riconciliazione storica, ha fatto approfondire ad Hegel il concetto organicistico dell'Uno-tutto nella prospettiva trinitaria cristiana, e gli ha fatto scoprire la novità — e poi la parzialità — del principio-amore come principio di riconciliazione. In fondo, la conclusione cui

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 444.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 447.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 448.

Hegel giunge al termine del periodo giovanile (su per giù intorno al 1800: Hegel ha ormai trent'anni), è che l'amore deve farsi «oggettivo», non può restare sterile ed astratta filantropia, se vuol diventare forma immanente e centro propulsore del vivere sociale. Quest'oggettività dell'amore, Hegel la esprime attraverso l'immagine del Cristo risorto. Ora — ed ecco il punto capitale — il Cristo risorto è presente, come forza oggettiva nella comunità, come Spirito — *Geist* —: questa, almeno, la conclusione cui Hegel giunge leggendo il Nuovo Testamento. E allora chissà che non sia proprio il Cristo risorto, presente come Spirito nella storia, quel «terzo elemento» capace di unificare la separatezza dei soggetti?

#### IL CONCETTO DI SPIRITO E IL SUPERAMENTO DELLE APORIE DELL'AMORE NEL PERIODO DI JENA

Come quelli di «vita», di «unità» e di «amore», anche il concetto di «spirito» è un concetto assai diffuso nell'atmosfera culturale, soprattutto tedesca, tra la fine del '700 e l'inizio dell' '800. Ma anche in questo caso Hegel ne dà un approfondimento speculativo originale, frutto di un serrato confronto con la sua origine cristiana.

Sostanzialmente ancora nell'orizzonte del suo tempo, è il concetto di Spirito tratteggiato nel famoso *Systemfragment* del 1800 — l'ultimo scritto che ci è pervenuto del periodo di Frankfurt — che ne costituisce anche il suggestivo coronamento. In esso Hegel tenta una prima, luminosa sintesi del suo pensiero, abbandonando il concetto di amore e incentrando la sua visione dell'Uni-totalità nel concetto di *Geist*. Ma sentiamo Hegel stesso:

«La vita infinita può essere chiamata Spirito, in opposizione alla pluralità astratta, perché lo Spirito è l'unità vivente del molteplice stesso inteso come forma dello Spirito, non in opposizione al molteplice come mera pluralità separata da lui, morta; in tal caso lo Spirito sarebbe l'unità semplice che si chiama legge, ed è un

semplice pensato, qualcosa di non vivente. Lo Spirito è la legge unificata in unione con il molteplice che ne è vivificato» <sup>20</sup>.

Questa concezione dello Spirito come forma immanente all'Uno-tutto s'approfondisce nel periodo di Jena (1801-1807), che rappresenta il momento decisivo della formazione della tipica *Denkform* hegeliana. Sarebbe lungo enumerare i molteplici e differenti stimoli che sollecitano il pensiero di Hegel in questi intensissimi anni. Basti ricordare il contatto più approfondito con la filosofia dello spirito di Fichte prima, e poi di Schelling; la scoperta del pensiero teologico di Meister Eckhart e della teosofia di Jacob Böhme; nonché la lenta elaborazione sistematica del processo di formazione (*Bildungsprozess*) attraverso il quale la singola coscienza giunge ad essere trasparente autocoscienza dell'Assoluto; e, infine, la «scoperta» sempre più netta del momento della negatività come passaggio necessario per la costituzione del reale, grazie alla meditazione sul mistero del «venerdì santo» e della «morte di Dio» (soprattutto a partire dal famoso saggio del 1802, *Fede e sapere*). Non è possibile esaminare qui ciascuno di questi decisivi aspetti che segnano l'approfondimento del pensiero hegeliano a Jena, e neppure il più decisivo fra tutti: la «scoperta» del negativo. A quest'ultimo, d'altra parte, intendiamo dedicare un nostro prossimo articolo di dialogo con Hegel.

Se volessimo, comunque, sintetizzare i motivi fondamentali che oramai orientano decisamente il nostro Filosofo ad abbandonare il concetto di amore per concentrarsi su quello di Spirito, penso li potremmo sostanzialmente ridurre a tre. Per trovare confermata la nostra analisi basta rifarsi a una lettura di quegli scritti frammentari che vanno sotto il nome di *Filosofia dello spirito jenese* <sup>21</sup>, che testimoniano la tenace opera di elaborazione sistematica di questi anni.

1) Innanzi tutto, il concetto di Spirito permette, secondo Hegel, d'introyettare il momento del negativo nella dinamica di costituzione della realtà (che è sempre concepita come l'oggettivazione dell'Assoluto). Ora, il concetto di Spirito ha in sé il

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 475.

<sup>21</sup> Cf. la tr. it. con introd. di G. Cantillo, Laterza, Bari 1984.

momento della negatività perché così ce lo mostra la rivelazione cristiana: secondo Hegel, infatti il concetto di Spirito è «il profondo che è emerso alla luce»<sup>22</sup> nella rivelazione cristiana. Nelle notissime pagine della «Prefazione» alla *Fenomenologia dello spirito*, Hegel così si esprime in proposito:

«Secondo il mio modo di vedere [...] tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come *sostanza*, ma altrettanto decisamente come *soggetto*»<sup>23</sup>,

e dire «soggetto» è lo stesso che dire «spirito»:

«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>24</sup>.

Ora, in questo concetto di spirito o soggetto l'essere ci viene presentato come

«il movimento del porre se stesso, in quanto mediazione del divenir-altro-da-sé con se stesso»<sup>25</sup>.

In altri termini, l'alterità, la differenza, il negativo, sono un momento interiore e necessario al dispiegarsi processuale dell'essere come Spirito.

2) Un secondo motivo che fa preferire ad Hegel il concetto di Spirito rispetto a quello d'amore, è che il primo — contenendo in sé l'idea dell'alterità come momento del suo autosviluppo — dà ragione dell'intrinseca storicità dell'essere spirituale. Nota in proposito A. Koyré: «Potremmo forse dire che attraverso l'analisi comparativa della mentalità astorica dell'antichità classica e quella essenzialmente storica del giudaismo biblico si sono rivelate ad Hegel sia l'importanza dialettica del tempo sia la storicità spiritua-

<sup>22</sup> *Ivi*, pp. 167-168.

<sup>23</sup> Cf. la tr. it. di E. De Negri, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1973; vol. I, p. 13 (d'ora innanzi citeremo la *Fenomenologia* con la sigla *Ph. G.*).

<sup>24</sup> *Ph. G.*, I, p. 19.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 14.

le dello spirito, differente da, ed anche opposta a, la temporalità astorica della vita»<sup>26</sup>.

3) Infine, il concetto di Spirito permette di evidenziare la strutturale co-originarietà della coscienza singola con l'alterità dell'altrui coscienza. Hegel esprimerà spesso questo concetto attraverso l'assioma: «lo spirito è per lo spirito». In altri termini, perché si dia l'esperienza fenomenologica e perché si costituisca ontologicamente la realtà dello Spirito, occorrono almeno due coscienze tra loro contrapposte, che debbono risolvere in unità la loro identità di poli entrambi necessari, dell'autocostituirsi dello Spirito.

Facciamo solo due osservazioni a questa rapida messa a punto, con cui abbiamo voluto sintetizzare la progressiva elaborazione teoretica del concetto di Spirito che caratterizza il periodo jenese di Hegel, antecedente la *Fenomenologia dello spirito*.

In primo luogo, bisogna sottolineare che permane in Hegel la concezione del reale come dell'Uni-totalità che si oggettiva processualmente nella storia. Nuovo è il modo di concepire l'Assoluto come Soggetto o Spirito, e cioè come processo che continuamente pone-supera la molteplicità e l'alterità. Ma lo Spirito rimane pur sempre l'unica soggettività assoluta che si evolve: e se dunque evidente è il «balzo in avanti» compiuto in tal modo nella concezione dell'Assoluto, altrettanto evidente è il pericolo di ridurre il processo dell'autocostituirsi della realtà a un monologo chiuso in se stesso.

La seconda osservazione riguarda il tema dell'intersoggettività. Da una parte, il concepire l'essere come Spirito, come co-originarietà di due poli autocoscienti, permette ad Hegel di focalizzare con una forza sino a lui sconosciuta il fenomeno dell'intersoggettività come quello in cui si dischiude il senso dell'essere (dell'uomo, e della storia come processo dell'Assoluto). Ma dall'altra, poiché l'orizzonte entro il quale è interpretato il rapporto intersoggettivo è quello dell'unica soggettività assoluta,

<sup>26</sup> A. Koyré, *Hegel a Jena*, nel vol. *Interpretazioni hegeliane*, a cura di R. Salvatori, Firenze 1980, pp. 133-168, qui p. 146.

è difficile — per non dire impossibile — salvaguardare la specificità di tale rapporto: nel quale, è vero, i due soggetti realizzano una più o meno intensa esperienza di superamento della loro separazione, ma senza mai tuttavia alienare la loro identità.

#### LA DIALETTICA DEL RICONOSCIMENTO NELLA FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO

Ma vediamo all'opera i frutti di tutta questa profonda elaborazione in quelle che certamente sono tra le pagine più giustamente famose della *Fenomenologia dello spirito* (1807), che forse rappresenta il capolavoro di Hegel e uno dei vertici dell'avventura filosofica del pensiero umano: la pagine dedicate alla «figura» dell'autocoscienza, in cui il Nostro approfondisce la fenomenologia dell'intersoggettività come luogo d'irruzione dello Spirito nella storia. Come noto, la *Fenomenologia* costituisce una sorta di grandiosa «teologia narrativa» volta a ricostruire geneticamente il *curriculum vitae* (*Lebenslauf*) dell'Assoluto che dalla dispersione dell'esperienza sensibile giunge sino alla compiuta consapevolezza di sé come Spirito. Ora, di questa odissea dello Spirito alla ricerca di se stesso, il momento («figura») dell'autocoscienza rappresenta l'autentica chiave di volta: il che ci conferma, ancora una volta, la centralità del tema dell'intersoggettività nella riflessione hegeliana. È con l'autocoscienza, infatti, che propriamente «siamo entrati nel peculiare della verità»<sup>27</sup>. Ma — cercando di concentrare al massimo il complesso e ricco procedere del pensiero hegeliano — il punto fondamentale da tener presente è che

«l'autocoscienza raggiunge il suo appagamento solo in un'altra autocoscienza»<sup>28</sup>.

E questo perché, in tal caso, «essendo un'autocoscienza l'oggetto (della prima autocoscienza), esso è tanto Io, quanto

<sup>27</sup> *Ph. G.*, I, p. 144.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 151.

oggetto»<sup>29</sup>. Ciò significa — in base ai presupposti che abbiamo prima esplicitato — che in tal modo

«è già presente il concetto dello spirito. Quel che per la coscienza si viene istituendo, è l'esperienza di ciò che lo spirito è, questa sostanza assoluta la quale, nella perfetta libertà e indipendenza della propria opposizione, ossia di autocoscienze diverse per sé essenti, costituisce l'unità loro: *Io* che è *Noi*, e *Noi* che è *Io*. Soltanto nell'autocoscienza come concetto dello spirito la coscienza raggiunge il suo punto di volta»<sup>30</sup>.

Ciò che rende decisivo questo momento del cammino ascensionale della coscienza, è che qui essa passa dalla mera intenzionalità dell'oggetto alla relazione con un'altra coscienza: ed è nel rapporto di perfetta libertà e indipendenza di autocoscienze diverse per sé essenti che si costituisce l'esperienza di ciò che lo Spirito è come vivente unità di esse: «*Io* che è *Noi*, e *Noi* che è *Io*». Da notare come in questo passaggio siano espressi in modo molto preciso due elementi che secondo Hegel sono centrali per descrivere l'autentica esperienza dello Spirito: da una parte la decisa sottolineatura della libertà e indipendenza delle due coscienze che entrano in rapporto (il che, del resto, è un dato incontestabile dell'esperienza); e dall'altra l'identità dell'«io» col «noi», ovvero — per essere ancora più precisi — il risolversi dell'esperienza del «noi» nell'esperienza dell'«io». In effetti — come già abbiamo sottolineato a suo tempo — l'«io» empirico che si trova di fronte a un altro «io» empirico, facendo l'esperienza del «noi», deve fare l'esperienza che «l'io si estende sino alla dualità», per usare un'espressione successiva dello stesso Hegel<sup>31</sup>, e cioè che l'«io» e il «tu» uniti nel «noi» non sono altro che l'«Io» assoluto dello Spirito. Com'è evidente, questi due decisivi presupposti — cui Hegel mostra di tanto tenere — in realtà fanno a pugni tra di loro: affermare che il risultato del rapporto intersoggettivo è l'esperienza dell'Io assoluto che risolve in sé l'identità dei due «io» empirici contrapposti, non significa appun-

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Cf. *Ibid.*, II, p. 196.

to annullare senza possibilità d'appello gli «io» empirici? Il presupposto hegeliano dell'unica soggettività assoluta non può non portare a queste conseguenze.

Ma vediamo come Hegel descrive, geneticamente, il realizzarsi di questa esperienza «dell'io che si estende alla dualità». Ci limitiamo ad esaminare solamente il momento originario di questo processo e il momento conclusivo, entrambi assai suggestivi ed estremamente significativi per il discorso che stiamo facendo. Per quanto riguarda il primo momento ci troviamo di fronte all'immortale pagina hegeliana della *dialettica del riconoscimento*.

Si tratta appunto del momento originario, in cui l'autocoscienza (l'individuo singolare, come lo definisce Hegel) si trova di fronte ad un'altra autocoscienza. In realtà, nota Hegel,

«l'autocoscienza è *in e per sé* [vale a dire ha il suo *esserci* — *Dasein* — determinato, e la coscienza di questo suo esserci] in quanto e perché essa è in sé per un'altra, ossia essa è soltanto come un qualcosa di riconosciuto»<sup>32</sup>.

La dialettica del riconoscimento, dunque, è momento interiore e necessario dell'autocostituirsi dell'autocoscienza stessa: si potrebbe dire che i due termini della relazione del riconoscimento — le due autocoscienze — debbono essere posti come simultaneamente co-originari: «Il movimento — precisa Hegel — è senz'altro il movimento duplice di entrambe le autocoscienze»<sup>33</sup>, per cui esse «si riconoscono come reciprocamente riconoscenti»<sup>34</sup>. Al di là della semplice indicazione fenomenologica — anche se di per sé già importantissima — che l'autocoscienza del singolo si media attraverso l'autocoscienza dell'altro che, riconoscendolo, non solo permette al primo di riconoscersi, ma a sua volta si riconosce egli stesso come autocoscienza, vi è qui una netta affermazione della natura essenzialmente relazionale dell'essere (cioè del *Geist*).

Hegel parla però di «duplicazione dell'autocoscienza nella

<sup>32</sup> *Ibid.*, I, p. 153, parentesi nostra.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 155.



sua unità»<sup>35</sup>. Al di là, cioè, del livello fenomenologico in cui un'autocoscienza si trova di fronte ad un'altra autocoscienza e in essa si riconosce, si cela e si rivela a un tempo un processo attraverso il quale l'una e l'altra autocoscienza si debbono riconoscere come duplicazione polare di un unico movimento che pone le due autocoscienze distinte in quanto unite, come poli strutturalmente co-originari dell'essere dello Spirito.

Ciò si evidenzia, fenomenologicamente, nella «lotta per il riconoscimento» che inevitabilmente l'una autocoscienza deve ingaggiare con l'altra e viceversa.

«La relazione di ambedue le autocoscienze è dunque così costituita che esse danno prova reciproca di se stesse attraverso la lotta per la vita e per la morte. Esse debbono affrontare questa lotta, perché debbono, nell'altro e in se stesse, elevare a verità la certezza di *esser per sé*. E soltanto mettendo in gioco la vita si conserva la libertà, si dà prova che all'autocoscienza essenza non è *l'essere*, non il modo immediato nel quale l'autocoscienza sorge, non l'esser calato di essa nell'espansione della vita»<sup>36</sup>.

Similmente, prosegue Hegel,

«ogni individuo deve aver di mira la morte dell'altro, quando arrischia la propria vita, perché per lui l'altro non vale più come lui stesso; la sua essenza gli si presenta come un Altro; esso è fuori di sé, e deve togliere il suo *esser-fuori-di-sé* [...] deve intuire il suo *esser altro* come puro *esser-per-sé* o come assoluta negazione»<sup>37</sup>.

Nella contesa dell'una autocoscienza nei confronti dell'altra, che Hegel descrive in termini estremamente realistici e radicali, si manifesta l'impellente necessità di ricondurre la polarità dei due soggetti empirici all'unità, la stessa impellente necessità da cui Hegel era partito negli *Scritti giovanili*. Ma qui, acutamente, Hegel nota che per arrivare all'unità occorre passare attraverso

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>37</sup> *Ibid.* Sul tema della morte e la sua centralità nella *Ph. G.*, cf. A. Kojève, *La dialettica e l'idea di morte in Hegel*, tr. it. parziale di *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris 1947), Einaudi, Torino 1982.

la negazione di sé o dell'altro. Da una parte, per ritrovare la sua unità-identità con l'alterità, ogni autocoscienza deve proiettarsi fuori-di-sé, e cioè mettere in gioco la sua propria vita: perché, come affermerà l'*Enciclopedia*, la caratteristica dello spirito è proprio quella di

«soportare la negazione della sua immediatezza individuale, il *dolore* infinito [...], mantenersi affermativo in questa negatività, ed essere identico per sé» <sup>38</sup>.

Dall'altra, l'autocoscienza deve anche negare l'alterità pura e semplice dell'autocoscienza che le sta di fronte per ricondurla all'identità con sé. Ma in questo movimento si nasconde una paradossale necessità: spinta alla negazione (di sé e/o dell'altra), ogni autocoscienza vedrebbe fallire il proprio obiettivo proprio nel momento in cui riuscisse ad attuare la negazione fattuale dell'altra o soccomberebbe essa stessa alla medesima negazione da parte di quest'ultima: perché, allora, venuto a mancare uno dei due co-originari poli del rapporto, sfumerebbe la possibilità stessa del riconoscimento, in cui si sprigiona l'essenza dello Spirito!

Ciò significa che la negazione, quell'atto che solo può permettere il processo del reciproco riconoscimento delle due autocoscienze riconducendole all'unità, non si pone sul livello naturale della soppressione fattuale di sé o dell'altro. Tant'è che le due autocoscienze, recedendo dalla messa in atto di una soppressione fattuale, e non essendo in grado «né di abbandonarsi né di riceversi reciprocamente e vicendevolmente mediante la coscienza», «si concedono a vicenda una libertà soltanto d'indifferenza, quasi fossero delle cose» <sup>39</sup>. Si tratta di quella che, heideggerianamente, potremmo definire una «deiezione», una caduta di tensione della spinta del *Geist* — esprimentesi nella dialettica del riconoscimento — a esplicitare il suo proprio movimento o processo d'autocostituzione. Impraticabile essendo la via della

<sup>38</sup> Cf. la tr. it. di B. Croce (condotta sulla 3<sup>a</sup> ed. del 1830), con intr. di C. Cesa, 2 voll., Laterza, Bari 1975; vol. II, p. 374.

<sup>39</sup> *Ph. G.*, I, p. 158.

negazione fattuale (perché contraddittoria), le due autocoscenze imboccano la strada di una negazione che potremmo definire «astratta»; per ora, resta loro preclusa la via della «negazione della coscienza che *supera* in modo da *conservare* e *tenere* il superato, e con ciò sopravvivere al suo venir-superato» <sup>40</sup>.

Dunque, il cammino della riconciliazione fra i soggetti — per usare la terminologia del primo Hegel — è un cammino «drammatico», una vera odissea in cui sono impegnate le libertà dei soggetti stessi, e che è tutt'altro che un'inarrestabile marcia trionfale. Ma in che cosa consiste precisamente la «negazione astratta»? Proprio in quell'accomodarsi della relazione fra le due autocoscenze, rinunciando all'unità, che Hegel esprime con la notissima figura di signoria-servitù (*Herrschaft und Knechtschaft*):

«L'una è la coscienza indipendente alla quale è essenza l'esser-per-sé; l'altra è la coscienza dipendente alla quale è essenza la vita o l'esser per un altro; l'uno è il *signore*, l'altro il *servo*» <sup>41</sup>.

Il signore, infatti,

«è la coscienza che è *per sé*; ma non più soltanto il concetto della coscienza per sé, anzi coscienza che è per sé, la quale è mediata con sé da *un'altra* coscienza, cioè da una coscienza tale, alla cui essenza appartiene un essere sintetizzata con un *essere* indipendente o con la cosalità in genere» <sup>42</sup>.

Il servo, in altre parole, è «alienato» nel padrone, ma in modo esteriore e superficiale, per così dire, per un tacito accordo di non belligeranza e di mutua e pacifica convivenza. La co-originarietà della polarità delle due autocoscenze è falsata:

«Al vero e proprio riconoscere manca il momento pel quale ciò che il servo fa verso di sé lo fa verso l'altro. Col che si è prodotto un riconoscere unilaterale e ineguale» <sup>43</sup>.

Mi pare importante annotare, anche se solo di passaggio,

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 160-161.

che non è difficile riconoscere in quest'ultima frase hegeliana un'eco dell'evangelico amare il prossimo «come» se stesso. D'altra parte, poco prima, Hegel aveva sottolineato che

«l'individuo che non ha messo a repentaglio la vita, può ben venire riconosciuto come *persona*; ma non ha raggiunto la verità di questo riconoscimento come riconoscimento di autocoscienza indipendente»<sup>44</sup>;

e anche qui si può leggere tra le righe un'eco del «chi perde la propria vita la troverà»

Echi soltanto, certamente, che non vanno semplicisticamente confusi con la tipica formulazione hegeliana, ma che tuttavia sono importanti perché mostrano come un costante punto di riferimento della meditazione speculativa di Hegel sia costituito da alcune centrali tematiche del messaggio evangelico, quelle — in particolare — che traducono la dinamica relazionale che vive al suo interno il Dio trinitario nella dinamica dell'intersoggettività umana. Significa pertanto non rendere giustizia ad Hegel l'assolutizzare — come espressione del suo pensiero circa l'intersoggettività — «la lotta per il riconoscimento e la dialettica di signoriserivutù, con la loro intrinseca conflittualità: esplicita nel primo caso, latente nel secondo. In realtà, nell'un caso e nell'altro si tratta — come abbiamo potuto costatare — di due stadi provvisori in cui *non* si realizza l'autentica dinamica dell'intersoggettività dello Spirito. Occorre dunque cercare ancora.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 157. Ha sottolineato questa forma originariamente cristiana del movimento di autocostituzione dell'«autocoscienza», C. Frey, *Reflexion und Zeit. Ein Beitrag zur Selbstverständnis der Theologie in der Auseinandersetzung vor allem mit Hegel*, Gütersloh 1973 (cf., in particolare: «Hegels Konstruktion des idealistischen Selbstbewusstseins nach dem christologischen Modell der Entäusserung und der Rückkehr», pp. 261 ss.). Sarebbe assai interessante la contrapposizione che Hegel qui propone fra individuo e persona, vedendo nell'individuo il soggetto che si «autoconserva» monadisticamente, e nella persona il frutto del «perdersi» del soggetto nel rapporto con l'altro. Peccato che Hegel non sviluppi il concetto, perché la persona è nel suo pensiero (cf. le *Grundlinien der Philosophie des Rechts*) una nozione a carattere giuridico e non ontologico.

«IL DIO APPARENTE IN MEZZO AI SOGGETTI»  
COME IRRUZIONE DELLO SPIRITO NELLA STORIA

Saltando le tappe intermedie, giungiamo a quello che — a mio avviso — è il punto nodale della *Fenomenologia* e, in buona sostanza, della riflessione hegeliana sull'intersoggettività. Si tratta del momento in cui la dialettica del riconoscimento fra le autocoscienze si eleva alla sfera propria dello Spirito. Ora, dell'attuarsi dello Spirito, Hegel esamina tre «figure» fondamentali: quella dell'eticità, quella della cultura e quella della moralità. Lasciando da parte la prima, esaminiamo con Hegel il fenomeno che sta al centro della seconda: il linguaggio. Al di là della notevole (e modernissima!) fenomenologia della realtà del linguaggio e del suo significato che ci è proposta, ciò che è interessante notare — dal nostro punto di vista — è che nel linguaggio come autocomunicazione di sé si ha la prima manifestazione precisa, e il primo strumento adeguato, perché si realizzi ciò che non si era potuto realizzare — se non a prezzo di una «deiezione» — nella dialettica del riconoscimento. Il linguaggio si mostra come il luogo in cui si manifesta e si realizza il tipico movimento del *Geist* che, attraverso l'autocomunicazione dei due soggetti, giunge a sussistenza esso stesso con loro.

Il fatto è che, attraverso il linguaggio, si mette in atto un dinamismo per cui le due autocoscienze che si comunicano tra loro, pur restando distinte, trovano l'unità in un terzo che le media l'una all'altra, e che non è altro che l'effettualità stessa dello Spirito che emerge fra di loro.

«L'unità — spiega Hegel — sorge come un *medio* escluso e distinto dalla separata effettualità dei lati; anch'essa ha perciò un'oggettività effettuale distinta dai suoi lati, ed è *per sé*, vale a dire è un *esserci*»<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> *Ph. G.*, II, p. 62. Su questo tema del linguaggio sarebbe assai interessante un raffronto non solo con l'Heidegger degli *Unterwegs zur Sprache*, ma anche con la fenomenologia del linguaggio in chiave di intersoggettività «trinitaria» offerta da K. Hemmerle nelle sue *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*; tr. it., Città Nuova, Roma 1986, pp. 48-50.

In altri termini, l'unità fra i due è in un terzo o — non è ancora del tutto chiaro a questo punto — è un terzo essa stessa, un terzo che ha un esserci distinto dalle due autocoscienze che si autocomunicano.

«La sostanza spirituale entra come tale nell'esistenza — precisa Hegel — soltanto allorché ha guadagnato a suoi lati tali autocoscienze che sono questo puro *Sé* come effettualità immediatamente valida, e che in quest'atto altrettanto immediatamente sanno che ciò è soltanto attraverso l'atto estraniante della *mediazione*» <sup>46</sup>.

E

«rapporto mediatore è — appunto — quello nel quale i due membri non sono *unum atque idem*, ma sono l'un per l'altro un Altro e unità solo in un terzo» <sup>47</sup>.

La precisazione hegeliana è della massima importanza. Il punto centrale dell'intuizione che egli cerca qui di esprimere è che il movimento che emerge dalla dialettica del reciproco riconoscimento ha il suo luogo proprio di manifestazione e di esplicitazione là dove i due soggetti trovano la loro unità, mantenendo la loro distinzione, grazie all'irrompere di un terzo fra di loro che non li elide ma li conserva in sé. I due soggetti, d'altra parte, sono la condizione di possibilità dell'emergere di questo terzo, che a sua volta è esso stesso la condizione ultima di possibilità del loro esserci!

«Esso [il terzo] è così il medio che presuppone quegli estremi e che viene prodotto dal loro esserci — ma è parimenti l'intero spirituale che erompe fra i due estremi, che in essi scindesi, e che solo mediante questo contatto produce ciascuno di essi, formandone un intero nel suo principio» <sup>48</sup>.

È qui chiarissimo che in Hegel giocano allo stesso tempo due punti di vista complementari, di quella complementarità che è tipica del circolo ermeneutico che sottende, in fondo, tutta la

<sup>46</sup> *Ph. G.*, II, p. 62.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 62.

riflessione hegeliana. *Fenomenologicamente*, è dall'incontro delle due autocoscienze autocomunicantisi che erompe il medio fra loro, che le unifica e le distingue; *speculativamente*, è il medio — come principio dell'intero spirituale — che si scinde nei due estremi del rapporto, dando loro sussistenza per potersi riconoscere pel tramite del loro rapportarsi. Nella complementarietà dei due movimenti, l'uno per così dire «dal basso», l'altro «dall'alto», quello che in definitiva ha la prevalenza — e che funge perciò da pre-comprensione nei confronti dell'altro — è il secondo: è la presupposizione dell'intero che guida la lettura della genesi fenomenologica.

Se volessimo riassumere il punto a cui siamo giunti con Hegel, potremmo dire: nel fenomeno del linguaggio s'attua, formalmente, il luogo d'irruzione dello Spirito fra i soggetti in rapporto. Ma, sinora, il linguaggio — come luogo formale dell'autocomunicazione spirituale — è stato considerato da Hegel, per così dire, nella sua neutralità: ora occorre riempirlo di contenuto, perché non un qualsiasi tipo di autocomunicazione permette il manifestarsi dello Spirito. L'autocomunicazione deve essere elevata alla sfera della moralità.

«L'esser-per-sé — annota il Nostro con evidente riferimento al passo evangelico — è piuttosto la perdita di se stesso, e l'estraneazione di sé è piuttosto l'autoconservazione [...] il vero spirito è appunto questa unità degli assolutamente separati; e, più precisamente, mediante la libera effettualità di questi estremi più di sé, giunge anch'esso, come loro medio, all'esistenza» <sup>49</sup>.

È dunque il privarsi di sé, l'estraneazione di sé dei due estremi che permette il sorgere del terzo.

Ora, ciò avviene quando l'autocomunicazione dei soggetti, elevatasi alla sfera della moralità, si struttura in modo tale che l'uno — rinunciando alla propria inseità — riconosce sé nell'altro. E questo s'evidenzia in modo particolare, secondo Hegel, nel fenomeno morale del perdono. In effetti,

«il perdono che una coscienza concede all'altra è la rinuncia a

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 72.

sé [...] la parola della conciliazione [fra le due coscienze] è lo spirito *esistente* che intuisce il puro sapere di se stesso come essenza universale nel suo contrario [...] — reciproco riconoscimento che è lo spirito assoluto» <sup>50</sup>.

Il condensato del lungo cammino dello Spirito alla ricerca di se stesso è dunque per Hegel

«lo spirito assoluto [che] entra nell'esistenza soltanto in quel vertice, nel quale il suo puro sapere di se stesso è l'opposizione e lo scambio con se stesso» <sup>51</sup>,

il che avviene quando le due autocoscienze come condizione di possibilità del terzo — cioè del principio effettuale dello Spirito — dimettono il proprio sé, ritrovando il proprio io non più in sé, ma proprio in questo terzo che si riconosce in loro. È qui che avviene allora la tanto attesa riconciliazione:

«Il *sí* della conciliazione, in cui i due Io dimettono il loro opposto *esserci*, è l'*esserci* dell'Io esteso fino alla dualità, Io che quivi resta eguale a sé e che nella sua completa alienazione e nel suo completo contrario ha la certezza di se stesso — è il Dio apparente in mezzo a loro [*er ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen*], che si sanno come il puro sapere» <sup>52</sup>.

È questa la formulazione più completa e precisa che Hegel ci dà dell'irruzione del *Geist* nel rapporto intersoggettivo. La riconciliazione si ha quando i due soggetti dimettono il loro opposto esserci e lo ritrovano nel terzo, che in questo caso Hegel definisce «il Dio apparente in mezzo a loro». Sono da notare in questa pregnante formulazione alcuni elementi nuovi, o almeno esplicativi, rispetto a ciò che il Filosofo aveva detto sino ad ora.

Innanzitutto, vien qui ritrovato il livello in cui formalmente è possibile che la dialettica del riconoscimento raggiunga il punto d'Archimede per non ricadere nella deiezione del rapporto servopadrone, ma per assurgere alla sfera dello Spirito. La lotta per il riconoscimento lascia il posto a una reciproca e bilaterale

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 196.



dimissione del proprio esistere, assolutamente inteso, in modo che «l'io si estenda sino alla dualità». Sarà però da notare che proprio quest'ultima affermazione — come già avevamo anticipato — ci palesa l'ambiguità e l'insufficienza della pur così originale intuizione del «terzo mediatore», che caratterizza l'ermeneutica hegeliana dell'intersoggettività nella *Fenomenologia*. Parlare di «io che si estende alla dualità» è, infatti, scivolare necessariamente nell'unità di un processo in cui il primo io riconosce se stesso nell'altro io — processo nel quale quest'atto di riconoscimento, nel suo venir a consapevolezza, è proprio ciò che si denomina Spirito. Quest'ultimo, pertanto, non è che il movimento dell'unica soggettività assoluta che riconosce se stessa mediandosi attraverso la polarità di due coscienze contrapposte. L'ambiguità non poteva essere più lampante. L'intersoggettività è riassorbita nella struttura monadica dello Spirito che esplica se stesso. I notevoli spunti di fenomenologia dell'interpersonalità, ed anche lo spunto trinitario (o per lo meno triadico) che abbiamo sottolineato, sfumano ancora una volta nell'apriorismo monistico. La pre-comprensione a sfondo panteistico degli *Scritti giovanili* si ricongiunge con il risultato fondamentalmente monologico del processo d'autocostituzione dello Spirito.

D'altra parte, bisognerebbe far notare ad Hegel che — in realtà — c'è un salto di qualità tra il fenomeno morale del perdono, che egli privilegia come «figura» tipica dell'irruzione del *Geist* nel rapporto intersoggettivo, e la fenomenologia dello Spirito che poi propone. Caratteristica dello Spirito è infatti, secondo Hegel, il venir ad esistenza grazie alla *reciproca e bilaterale* rinuncia alla propria assolutezza dei due soggetti. Mentre invece il fenomeno morale del perdono è caratterizzato — nell'interpretazione di Hegel — dal fatto che chi concede il perdono riconosce se stesso nel suo contrario, e cioè nella realtà di chi l'ha offeso. Dunque, ciò che viene in luce è proprio l'esperienza dell'io che si estende alla dualità del suo opposto! A parte la decisa razionalizzazione secondo un modello aprioristico cui viene così sottoposto il fenomeno morale del perdono, in realtà Hegel ha qui di mira — mi sembra — l'ideale evangelico della *reciprocità dell'amore* come archetipo dell'esperienza dello

Spirito. Ma, probabilmente, gli mancava l'esperienza storica di questa realtà, così da poterla assumere ad oggetto di analisi fenomenologica. In ogni caso, quest'ipotesi sarà da verificare esaminando i testi in cui Hegel affronta il fenomeno dell'esperienza religiosa tipicamente cristiana.

Un altro punto da notare, anch'esso a mio avviso assai importante, concerne l'affermazione di quel «Dio apparente in mezzo a loro».

Com'è tipico del procedere hegeliano, espressioni del genere — poste a conclusione di una tappa di pensiero — hanno un grande valore perché vogliono esprimere con uno stile pregnante e spesso metaforico il risultato ottenuto, dischiudendone l'intelligibilità profonda e spalancando attraverso di esse l'orizzonte del nuovo approfondimento. Ed è perciò naturale che Hegel, proprio quando è in procinto di accedere alla sfera della religione (con cui si conchiude la *Fenomenologia*), accenni a Dio. È il «Dio apparente in mezzo» alle due autocoscienze, infatti, a coronare il processo che, dalla singola coscienza, porta sino alla dialettica del riconoscimento fra le due autocoscienze, e poi allo Spirito. Lo Spirito, dunque, è equivalente per Hegel all'esperienza religiosa in cui due autocoscienze, nel loro reciproco rapporto, avvertono «apparire» il divino in mezzo a loro. Questa puntualizzazione hegeliana merita alcune osservazioni.

La prima. Dell'esperienza religiosa Hegel ha colto la complessità e, per così dire, i vari livelli di significato e di realizzazione. Essa si dischiude infatti (cf. *Lezioni sulla filosofia della religione*) a livello cosmologico, estetico, etico, culturale... Qui però ce la presenta come scaturente dal rapporto intersoggettivo: anche questo è un dato costante della riflessione hegeliana. Non è forse strettissimo sin dagli *Scritti giovanili*, ad es., il legame fra la dimensione politica dell'uomo — e dunque la sua socialità — e la sua dimensione religiosa? Anzi, si può forse affermare che una tipicità dell'approccio hegeliano al fenomeno religioso è proprio questo collocarlo di preferenza sul piano dell'intersoggettività, come del resto vedrà assai bene Ludwig Feuerbach.

Il fatto poi che Hegel parli di un «Dio apparente in mezzo a loro», può ricordare, almeno per assonanza, il noto passo

evangelico di Mt 18, 20: «Dove sono due o più riuniti nel mio nome, ivi sono io *in mezzo ad essi*». A questo passo che — a mio parere — è già almeno implicitamente presente sotto l'affermazione hegeliana in questione, Hegel stesso si rifarà esplicitamente, oltre che nelle *Lezioni sulla filosofia della religione* anche nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*. Scrive ad esempio nelle prime:

«Questo è lo Spirito di Dio, Spirito presente, reale, che abita nella sua comunità. Cristo disse: “Dove due o tre persone si raccolgono nel mio nome io sono con loro”. “Io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo” (Mt 18, 20; 28, 20). Cristo è morto; ma quando ha detto: “presso di voi, con voi” è lo Spirito Santo. Questo è il significato assoluto dello spirito»<sup>53</sup>.

A parte la frettolosa — e pericolosa — identificazione dello Spirito col Cristo risorto, ciò significa che Hegel tematizza lo specifico della religione cristiana come *religione dello Spirito che si dischiude all'intersoggettività ecclesiale*. Tale è la grande intuizione hegeliana sullo specifico della religione cristiana: e al di là delle ambiguità già in gran parte sottolineate cammin facendo, non si può sottovalutare il prezioso contributo che Hegel può dare, in proposito, alla teologia. Ma di ciò si dirà in un prossimo articolo.

PIERO CODA

<sup>53</sup> Cf. la tr. it. di E. Oberti e G. Borruso, con intr. di E. Oberti, 3 voll., Laterza, Bari 1983, III, p. 162.