FRANCESCO CUCCARO

LA NOSTALGIA DELL'UNIVERSALE

ANALISI TESTUALE DEL CAPITOLO SETTIMO DELLA FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO DI G.W.F. HEGEL

GRAFOTEAM

In copertina e nel frontespizio, *Frà Giovanni da Verona (1457 - 1525), Tarsia di armadio raffigurante una civetta. Verona, Chiesa di S. Maria in Organo*

Ai miei sacrifici maltrattati e vanificati

F R A N C E S C O C U C C A R O

LA NOSTALGIA DELL'UNIVERSALE

ANALISI TESTUALE DEL CAPITOLO SETTIMO DELLA

FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO DI G.W.F.HEGEL

GRAFOTEAM

I N T R O D U Z I O N E

La ***ragione di ciò che esiste*** sorregge tutta la ***scienza fenomenologica***. Anche il più minuzioso e quasi irrilevante dei 'fenomeni naturali' o degli 'eventi storici', se non si richiama a un ***principio essenziale***, risulta privo di senso, ingiustificato ed inaccettabile per la nostra ***ragione***. Ovviamente non si tratta di un ***principio*** « dato e/o presupposto » — e tantomeno regolativo del nostro agire e delle nostre cognizioni (come lo intende Kant) —, denotando invece un ***processo*** che è anche ***risultato*** e viceversa. ***L'essenza***, tuttavia, « si rivela » essere lo ***spirito autoconsapevole***.

L'esame del tema della ***religione***, affrontato nel capitolo settimo della *Fenomenologia dello spirito* di G.W.F. Hegel, si sforza di comprendere questo processo rivelativo, espresso sotto forma di *r a p p r e s e n t a z i o n e*, ma ancora non compreso concettualmente. Tuttavia l'esperienza religiosa è implicita già nei primi stadi della *f e n o m e n o l o g i a d e l l o s p i r i t o*, dove viene, per così dire, « preavvertito » il **senso del *tutto* o del *divino***.

La successiva figura della ***religione*** — alla quale rinviano i momenti precedenti della ***coscienza***, dell'***autocoscienza***, della ***ragione*** e dello ***spirito immediato*** — perviene alla ***coscienza dell'Intero*** o, per meglio dire, è la figura entro la quale lo ***spirito universale*** consegue la propria *a u t o c o n s a p e v o l e z z a*, attraverso la sua *a u t o r a p p r e s e n t a z i o n e*, la quale si costruisce entro gli schemi dell'intelletto astraente che non ci consente di intendere l'unità e l'identità profonde dell'***essenza assoluta*** e dello ***spirito autoconsapevole***. La *c o s c i e n z a r e l i g i o s a* poggia su una 'intuizione' che viene tradotta in chiave di 'rappresentazione', « immaginando » una realtà supposta estranea e distante da noi. Per l'autore della *Fenomenologia* si tratta di un pregiudizio fuorviante da non poter conseguire il convincimento, in forza del quale la *c o s c i e n z a r e l i g i o s a* « preavverte » non una realtà data ed esterna ad essa, quanto piuttosto una **'realizzazione'** della quale ignoriamo il « senso complessivo ». Insomma : la realizzazione di un *p r i n c i p i o*.

La ***religione*** nasconde il paradosso di una **'unità'** che deve fare i conti con una **'separazione'**, vale a dire, l'intuizione dell'***Assoluto*** come ***sostanza*** e dell'***Assoluto*** come ***soggetto***. La nozione di una « divinità personale » si regge proprio su questa intuizione dell'unità tra il ***Sé universale*** e ***l'essenza assoluta*** ma « idealizzata » in una figura che chiamiamo *D i o*, separata dal sog

getto umano conoscente ed agente, e non ancora intesa come **'unità da realizzarsi'**.

Perché poi questa unificazione si realizzi, occorra che il ***Sé singolo*** « si ri - conosca » nel ***Sé universale***, « autotrascendendosi » nella ***storia***. Nel contesto di una ***essenza assoluta*** che non si è ancora « realizzata » e che non è divenuta ***realtà effettiva***, acquisisce il suo senso la nozione di *d e s t i n o*.

Già nel suo « primo esperire » la ***sostanza spirituale***, a partire dalla ***certezza sensibile***, la ***coscienza*** ha la sua prima intuizione del divino. Il nostro intelletto scopre nel fenomeno sensibile un **'interno soprasensibile'**, come dire una *e s s e n z a m e t a f e n o m e n i c a*, la « ragione » per cui una cosa avvertita dai nostri sensi è tale. Alludendo a un **'interno soprasensibile'** sperimentato dalla *c o s c i e n z a* nella forma dell'intelletto, la *Fenomenologia* intende un *i n t e r n o* che ancora non « si autoriflette », come "privo del Sé della coscienza ». Dunque, si suppone un « interno » delle cose (o ad esse trascendente quale sarebbe la *d i v i n i t à*) considerate estranee al 'soggetto conoscente'. Si scoprirà lungo l'esposizione della *Fenomenologia* che ***l'essenza*** non concerne più il 'pensato', ma che in essa « si rivela » il ***pensar - si***, nel quale si risolve il ***Sé***, cioè lo ***spirito autoconsapevole***.

L'esperienza religiosa è implicita anche nelle successive figurazioni dello spirito. Si pensi al rilievo assunto dalla *c o s c i e n z a i n f e l i c e* che denota l'aspirazione soggettiva all'unità oggettiva tra il *S è* e *l ' e s s e n z a a s s o l u t a* da « realizzar - si », ma che viene « idealizzata » in *D i o*. Come pure si mediti sulla "religione del mondo infero" — a proposito dell'*e t i c i t à* — nella quale si profila la nozione di *d e s t i n o* — spesso immaginato quale « forza » sovrastante le aspettative dei « mortali » — che emerge dalla percezione della contraddizione tra gli scopi prefissati e i risultati effettivamente conseguiti e trascendenti l'intenzionalità cosciente dei singoli individui. Con la figura della *c o s c i e n z i o s i t à* si realizza *l ' a u t o c o s c i e n z a d e l l o s p i r i t o* nel "puro riconoscere sé nell'altro". A questo riconoscimento è legata la nozione della genesi dell'idea di *d i v i n i t à*. In ultima analisi, lo ***spirito*** è "il dio che appare in mezzo a loro". Nella pluralità e nella successione delle 'religioni' si realizza la storia del *s a p e r e s é* da parte dello *s p i r i t o* o, per meglio dire, la storia di un *s a p e r e* che è quello dello *s p i r i t o d e l m o n d o*. È come asserire che lo ***spirito*** non conosce altri che ***se stesso***.

Perché la *Fenomenologia* parla di ***spirito effettuale della storia*** ? Le 'religioni', nella loro pluralità e nella loro successione, si riferiscono alla storia del ***sapere sé da parte dello spirito***. La ***coscienza religiosa*** esprime un sapere imperfetto perché carica il mondo della nostra vita ordinaria di una valenza simbolica, rendendolo atto a « rappresentare » lo ***spirito assoluto***. Lo ***spirito effettuale della storia*** è quello che si produce in un 'oggetto', ma non si identifica con ***l'essenza della religione***. Ridotto a un « simbolo », un oggetto si dimostra — come osserva Jean Hyppolite — "inadeguato a ciò che esso *pretende di rappresentare*" (J. Hyppolite, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Bompiani Il Pensiero Occidentale 2005, p. 664). La

differenza che si dà tra lo ***spirito effettuale della storia*** e lo ***spirito della religione*** — come dire tra lo ***spirito*** e se stesso — è quella tra la *coscienza* e *l'autocoscienza* : la ***religione*** sperimenta il divario tra il *sapere sé da parte dello spirito* e la *coscienza* con cui lo *spirito* « si rappresenta a sé ».

La ***religione***, nei suoi stadi inferiori o intermedi, sperimenta il divario tra ***l'autocoscienza dello spirito*** — che si esprime nell'affermazione "lo spirito si sa come spirito" — e la ***coscienza dello spirito*** attraverso la quale lo ***spirito*** « si rappresenta a sé » come oggetto, Per dirla in altri termini : la *coscienza dello spirito* non è adeguata a « ri - conoscer - si » nella / come *autocoscienza dello spirito*. Traducendo questa meditazione speculativa di Hegel in termini meno oscuri, possiamo asserire che, nella ***religione***, lo ***spirito del mondo***, nella sua effettualità, non è conciliato con lo ***spirito infinito***. Al riguardo la *Fenomenologia* asserisce :

"Siccome nella religione lo spirito si rappresenta a lui stesso, esso è coscienza, e l'effettualità implicita nella religione è la forma e la veste della sua rappresentazione. Ma in questa rappresentazione l'effettualità non incontra il suo pieno diritto, quello cioè di non essere soltanto veste, ma esistenza indipendente e libera; e viceversa, mancandole il compimento in lei stessa, essa è una figura determinata, che non consegue ciò che deve rappresentare, cioè lo spirito consapevole di se stesso. Per poter esprimere lo spirito di sé consapevole, la sua figura non dovrebbe essere altro da lui, ed esso così dovrebbe apparire o essere effettuale a sé com'è nella sua essenza" (G.W.F. HEGEL, *La Fenomenologia dello spirito*, secondo la traduzione di J. Hyppolite, vol. II, p. 206).

Mi sembra che questa nota della *Fenomenologia* sia una riflessione sull'annuncio di Cristo, secondo il quale "i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità" (Gv. 4,21-24). *L'effettualità* — vale a dire l'autoproduzione dello *Spirito* nella *religione* — non può essere limitata ed « ingabbiata » in una 'figura determinata', inidonea all'autorappresentazione dello *spirito*. Si evince che una pianta o una pietra (e finanche un tempio) o una medaglia o una edicola votiva esprimono, in maniera imperfetta, lo spirito effettuale della religione.

Occorre pertanto una ***religione rivelata*** dove lo ***spirito del mondo*** « si rivela » a se stesso nella sua 'essenza' quale ***spirito assoluto***, senza più rinvio ad una realtà superiore. Se lo ***spirito del mondo*** si rivelasse in un 'singolo esserci', la ***coscienza dello spirito*** e ***l'autocoscienza dello spirito*** non si « riconoscerebbero » l'una come l'altra, l'una nell'altra. La riconciliazione dello *spirito finito* con *l'infinito* si produce nella *comunità* nella quale *Dio* « s'incarna », « muore » e « risorge », ma non risulta una riconciliazione definitiva — a motivo dell'elemento della *rappresentazione* — che si otterrà con il ***sapere assoluto***.

Francesco Cuccaro

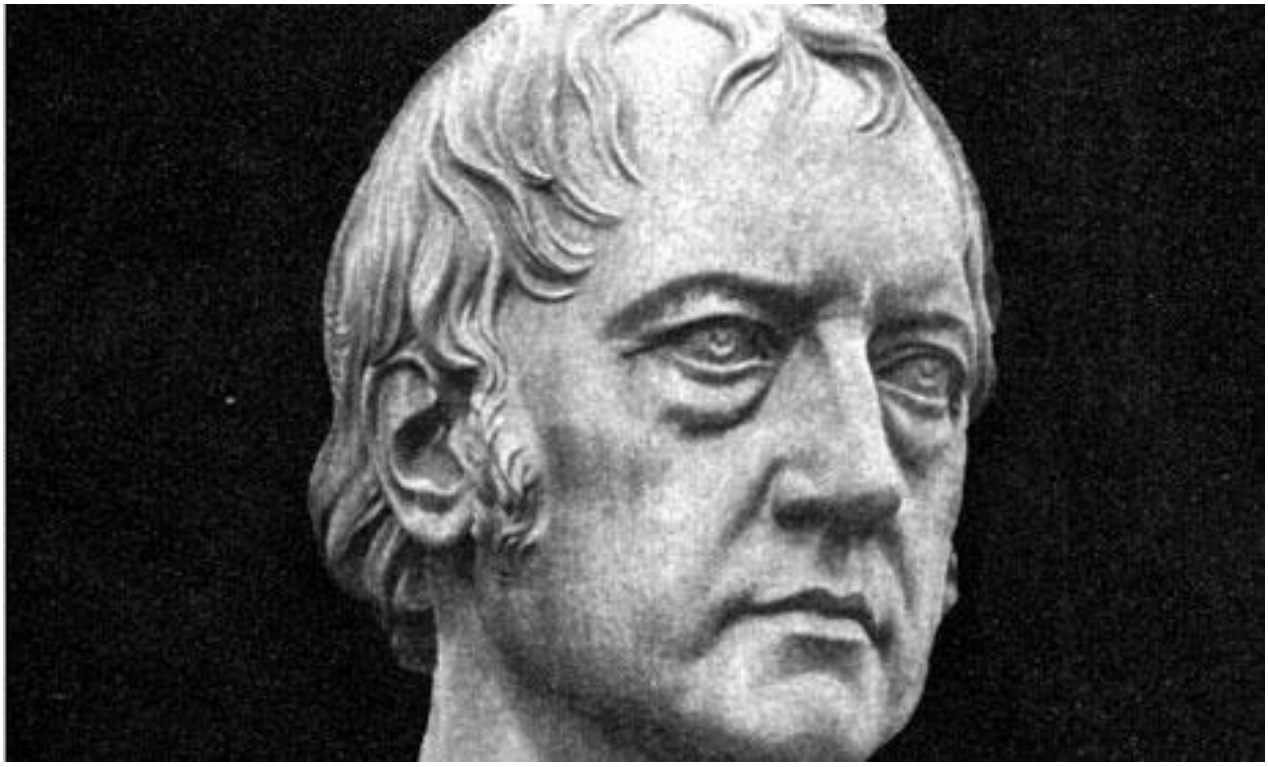
S. Agnello, 11 / 03 / 2017

LA RELIGIONE

Niente di più fuorviante che sostenere, tra le tappe della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, una loro "scansione cronologica" che suggerirebbe il momento della ***religione*** come successivo a quello dello *spirito*, preceduto quest'ultimo dalla triade *coscienza - autocoscienza - ragione*. Risulta innegabile, nell'ordine conoscitivo, la priorità della ***coscienza*** rispetto alla ***autocoscienza***, dove il soggetto avverte — prima — l'oggetto reputato "esterno" e, poi, se stesso fino a divenire consapevole, attraverso la ***ragione***, di essere lo *spirito universale* che si realizza nel mondo. Hegel rileva che il momento della ***religione*** appare implicito in questa « triade », nel senso che, attraverso la *coscienza*, *l'autocoscienza*, la *ragione*, è dal punto di vista della coscienza individuale che quest'ultima sperimenta il proprio rapporto con l'*Assoluto*. Del resto cos'è un oggetto avvertito e percepito nella sua singolarità e che cos'è il 'mondo' nella sua totalità se non la manifestazione fenomenica di un'unica *essenza assoluta*? Nella prima triade fenomenologica, per la *coscienza*, *l'Assoluto* è « preavvertito » come qualcosa di *altro* e di *estraneo*. Al riguardo, il filosofo tedesco osserva che "in quelle forme, però, non si è manifestata *l'essenza assoluta in se* e *per se stessa*, l'autocoscienza dello spirito" (1). Non sarebbe errato, quindi, ritenere che la prima triade fenomenologica prepari e corrobori l'autoconsapevolezza dell'*Assoluto*.

Nell'esame fenomenologico la coscienza naturale è virtualmente la coscienza della *totalità*. E questa, "nella misura in cui è *intelletto*, diviene consapevolezza del *soprasensibile*, ossia *dell'interno* dell'esistenza oggettiva" (2), vale a dire che è capace di "intus + lêgere" — "cogliere dentro" —, in un oggetto percepito, ***l'essenza***. Così ci formiamo la nozione di *principio* o di *fondamento*, nel quale riconoscere *la ragione di ciò che esiste* e al quale ricondurre ogni 'effetto'. Amplificando tale concetto fino a denotare un'ultima "ragione soprasensibile", oltre la quale non si può andare, si può dire che la 'prima triade fenomenologica' coglie sì "l'eterno" (3), *l'universale*, ma un *universale privo del Sé*, vale a dire un'*essenza* che non si sa come tale o, ancora meglio, "lo spirito che non si sa come spirito" (4). Ma con l'autocoscienza individuale si perviene a un *Sé* separato dalla *sostanza* e che raggiunge il proprio compimento nella ***coscienza infelice*** caratterizzante "il *dolore* dello spirito

che riprendeva a combattere per raggiungere l'oggettività, ma senza riuscirci" (5), incorrendo nella separazione della *singola autocoscienza* dalla sua *essenza*, come ben evidenziata dal carattere di « estraneità » del 'mondo reale oggettivo' rispetto alla 'autocoscienza individuale'. Il toglimento di questa separazione è spiegato indicando nella stessa ***essenza assoluta*** il punto di riferimento della ***ragione***, la quale si impegna a riscontrare una profonda *unità tra il soggetto e l'oggetto*, tra l'io e il mondo. Al riguardo non occorre più ricercare un *Assoluto* trascendente lo stesso mondo naturale, perché "le sue figure (= della 'ragione') peculiari non hanno religione, perché la loro autocoscienza si sa ovvero si cerca nella presenza immediata" (6).



"Per contro, nel mondo etico abbiamo visto una religione, e precisamente la *religione* del *mondo infero*; essa è la fede nella terribile notte ignota del *destino* e nell'Eumenide dello *spirito dipartito*; la prima è la negatività pura nella forma dell'universalità, la seconda è quella stessa negatività nella forma della singolarità. L'essenza assoluta, dunque, in quest'ultima forma è il *Sé*, ed è una *presenza* non diversa da quella del Sé; tuttavia il Sé *singolo* è *questa* singola ombra che tiene separata da sé l'universalità, la quale costituisce il destino. Essa è invero ombra, è un *questi levato*, e con ciò un Sé universale; ma quel significato negativo non s'è ancora ribaltato in questo significato positivo, ed è per ciò che il Sé levato, nel contempo, significa ancora immediatamente questa ombra particolare e priva d'essenza. — Il destino, però, senza il Sé rimane la notte priva di coscienza che non giunge a differenziarsi al proprio inter

no, né giunge alla chiarezza del sapere se stessa" (7).

Come nasce allora una concezione religiosa della vita secondo la *Fenomenologia* ? Hegel rileva la precedenza del senso del *d i v i n o* rispetto all'indagine teologica. Se la *d i v i n i t à* — com'egli la intende — non coincide con un Dio soprannaturale, non vuol dire, però, che essa si identifichi con il Dio astratto dei filosofi. E in ciò questo suo ragionamento non cozza molto con le meditazioni elaborate dal movimento romantico del suo tempo. Tuttavia, a suggerire questo senso del *d i v i n o*, non è tanto la *n a t u r a*, secondo la prospettiva dell'organicismo e del finalismo, quanto il *m o n d o s t o r i c o*. Una 'sensibilità religiosa', magari debole ed incerta ma sussistente ed elementare, s'intravvede nel mondo dell'eticità. Quante volte ci domandiamo sul senso della *s t o r i a*, sulle finalità che si propongono le nostre azioni, sulla « sfasatura » tra i fini proposti e gli obiettivi effettivamente raggiunti, sul sentimento « angoscioso » della nostra finitudine e la trascendenza degli eventi ? Quindi senso del *d i v i n o* sì ma anche senso del *d e s t i n o*. Quando allude alla "fede nella terribile notte ignota del destino" (8) — rifacendosi ai suoi studi classici e alla mitologia greca imperniata sulla nozione di *d e s t i n o*, come l'imprevedibilità del corso degli eventi che supera la portata della nostra singola intenzionalità cosciente, immaginata come una forza sovrastante tutti gli uomini — Hegel ci riferisce che si può parlare di questo principio ma solo dal punto di vista della separazione della *e s s e n z a a s s o l u t a* dal *S é s i n g o l o*, considerato quasi come una sorta di "inconsapevole preavvertimento dell'essenza" o, come egli la denomina, "la fede nella terribile notte del destino", vale a dire un confuso sentimento non tanto verso una realtà, quanto verso una ***r e a l i z z a z i o n e*** della quale ignoriamo il senso e lo scopo, una ***r e a l i z z a z i o n e*** intesa secondo due sfaccettature : sul piano della ***e s s e n z a*** e su quello dell'***a u t o c o s c i e n z a***, inducendoci a comprendere come, in fin dei conti, *l ' e s s e n z a* non sia qualcosa di differente dal *S é s i n g o l o*, come analogamente si potrebbe dire circa l'essenza umana che si realizza in Socrate, Rodolfo, Anselmo, Sergio, Oscar, Renato, ecc., e che non è differente da ciascuno degli uomini che, per l'appunto, la « realizzano ». Solo che qui Hegel parla di ***e s s e n z a a s s o l u t a*** che non corrisponde all'essenza umana, ma all'***A s s o l u t o***, allo ***S p i r i t o***. Quando fa allusione alla "stessa negatività nella forma della singolarità", ritiene che "la terribile notte del destino" vada intesa sia nel senso della *e s s e n z a a s s o l u t a* che ancora non « si riconosce » come *S é*, sia in quello del *S é* che ancora non « si riconosce » come *e s s e n z a a s s o l u t a* (in modo analogo alla heideggeriana condizione della "gettatezza dell'Esserci"), e sia ancora in quello del *S é s i n g o l o* che ancora non « si riconosce » come *S é u n i v e r s a l e*. Mi sembra che Hegel incorra in quest'ambivalenza : da un lato egli considera *l ' e s s e n z a a s s o l u t a* (e lo stesso *S é*) come una realtà aperta (cioè « non predeterminata »), con una intuizione che anticipa gli spunti teorici di Martin Heidegger, relativi all'Esserci come "poter essere"; dall'altro lato, insiste sul carattere della presenza propria della *e s s e n z a a s s o l u t a* (e dello stesso *S é*). Come andrebbe superata tale "aporìa" ? Presumo che con presenza la *Fenomenologia* intenda asserire che il *S é* (e *l ' e s s e n z a*) indichi non un qualcosa di « dato » e di « fisso », designando piuttosto un principio non - inesistente ma suscet

tibile di « autodeterminarsi » Al riguardo ci sembra che l'Autore esprima tale nozione con il termine di *negatività* nelle due forme, e che il suddetto brano focalizzi una reminiscenza platonica, in quanto il *Sé singolo* non viene ***inteso concettualmente*** come separato dalla propria *universalità*, cioè prescindendo dalla sua *essenza*, convincendosi che la *singolarità* non sia la vera realtà del ***Sé***, il quale in questa prospettiva non coglie — come egli la chiama — l'idea di essere "un'ombra", ignorando che il proprio destino sia invece ***l'universalità***. Ed è in questa « sfasatura » tra la *singolarità* e *l'universalità* — vale a dire in questa separazione tra il *Sé singolo* e la *sostanza* — che prende corpo, secondo Hegel, la nozione di *destino*, immaginandolo quale realtà imprevedibile ed inconoscibile che condiziona e coinvolge un singolo individuo, con la conseguenza che il *Sé* sperimenta l'incertezza, lo smarrimento e l'angoscia, secondo l'espressione "la notte priva di coscienza", e che *l'essenza assoluta* — finché non verrà concepita come il *Sé universale* nel quale « si riconosce » il *Sé singolare* — potrà essere attinta come il *destino*, teorizzato da Hegel quale "notte priva di coscienza…che non giunge alla chiarezza del sapere se stessa…".

Questo inconsapevole preavvertimento della *essenza assoluta* — in cui consiste "questa fede nel nulla della necessità e nel mondo infero" (9) — diviene "*fede* nel *cielo*" (10), in quanto il *Sé* deve unificarsi con *l'essenza assoluta*. Come avviene tale "unificazione" per la *Fenomenologia* ? Il *Sé* deve « ri - conoscere » nel contenuto della *essenza assoluta* lo stesso suo contenuto che è dispiegato "soltanto nell'elemento del pensare, senza il concetto" (11). La "*fede* nel *cielo*" trapassa "nella *religione* dell'*illuminismo*" (12) che considera il mondo della *coscienza pura* come il riflesso del mondo reale — quello delle essenze in sé e per sé essenti metafenomeniche — che rimane inconoscibile dal *Sé*.

Implicito nella tappa della ***moralità*** è il *principio della religione*, nel quale, ad un'attenta analisi, si fa riferimento ad un « vuoto aldilà », concernendo piuttosto "un *essere* che, una volta riaccolto entro il Sé, vi rimane racchiuso; ed è un *contenuto differenziato*, le cui parti, non appena vengono disposte, sono immediatamente negate" (13). Il "destino dell'*essenzialità* e della *realtà effettiva*" (14) è il ***Sé autoconsapevole***, ed è nel momento della ***coscienziosità*** che "lo spirito assoggetta a sé sia il proprio mondo oggettivo in generale, sia anche la sua rappresentazione e i concetti determinati" (15). Come ***coscienziosità*** lo *spirito* si qualifica come "autocoscienza essente presso di sé" (16). Nella figura della ***religione*** "lo spirito che sa se stesso è immediatamente la propria *autocoscienza* pura" (17), rappresentando se stesso quale "spirito universale che contiene entro di sé ogni essenza e ogni realtà effettiva" (18). Lo *spirito universale* ha « oggettivato » se stesso in una « figura » che prende il nome di *Dio*; ed è lo stesso ***Sé universale*** che sul piano della rappresentazione figura se stesso come *Dio*, non riconoscendosi "nella forma di realtà effettiva libera" (19), vale a dire né come *soggetto autoproducentesi come storia* e né quale "natura che si manifesta nella

sua autonomia" (20). Con la tappa della ***religione***, però, con questa "auto - rappresentazione" da parte del ***Sè universale***, la *coscienza* non è più tale perché il suo oggetto non sarà più il mondo nella sua estraneità, ma il ***Sé***, all'interno del quale si dà "la realtà effettiva *pensata*, universale" (21), caratterizzandosi essa stessa come **autocoscienza** (è da notare come Hegel giochi sui prefissi da lui riportati).

"Poiché, dunque, nella religione la determinazione della coscienza che è propria dello spirito non ha la forma del libero *essere - altro*, la sua *esistenza* è allora differente dalla sua *autocoscienza*, e la realtà effettiva che gli è propria rica de al di fuori della religione. Si tratta bensì d'un unico spirito per entrambe; ma la coscienza di questo non le abbraccia tutte e due in una sola volta, e la religione appare come una parte dell'esistenza e del fattivo operare dello spirito, mentre l'altra parte è la vita considerata nel suo mondo effettivo" (22).

In questa complessa nota, la *Fenomenologia* focalizza il paradosso della forma della ***religione***, nella quale non si avverte "l'immediatezza" dell'identità dello *spirito* con se medesimo, per la constatazione che la *realtà effettiva dello spirito* si trova inclusa — in quanto "pensata" e/o "rappresentata" in esso come *autocoscienza*, come il suo mondo proprio nel quale si rileva, mentre viene esclusa dalla *coscienza* che non vi si riconosce. Tale citazione ci fa intendere, tuttavia, che il momento della ***religione*** non esaurisce tutta la complessità, la ricchezza e la varietà dello stesso ***spirito***. In altri termini, nella ***religione***, il mondo della realtà effettiva passa attraverso la *rappresentazione* e non nella ***mediazione concettuale***. La tappa della ***religione*** è indispensabile affinché lo spirito divenga effettivo in quanto dotato di autoconsapevolezza, "e si faccia oggetto della propria coscienza…" (23).

Anche la *rappresentazione religiosa* sperimenta il divario che si dà tra la *realtà effettiva* e *l'autoconsapevolezza dello spirito universale*, nel senso che ogni *figura determinata* appare inadeguata ad esprimere lo *spirito consapevole di se stesso*. Per esprimerlo adeguatamente, "la sua figura non dovrebbe essere altro da esso" (24), cioè che "lo spirito dovrebbe manifestarsi — ossia dovrebbe essere effettivamente così com'è nella sua essenza" (25). Solo nella sua *autocoscienza* in quanto *autoproduzione*, lo *spirito assoluto* è una *realtà effettiva libera*.

"Dato che, in primo luogo, a differenziarsi sono l'autocoscienza e la coscienza vera e propria, la religione e lo spirito nel suo mondo — ossia l'*esistenza* dello spirito —, tale esistere deve consistere nella totalità dello spirito, nella misura in cui i suoi momenti si presentano nell'atto di disgiungersi, e ciascuno di essi si presenta per sé" (26).

Hegel si interroga : come si rapporta la ***religione*** di fronte ai momenti che l'hanno preceduta ? Lo ***spirito*** non è tutta la ***religione*** e quest'ultima non esaurisce tutta la realtà : questa è la sua intuizione di fondo. Non esiste lo spirito religioso, mentre lo *spirito religioso* è autoconsapevole, cioè consapevole di essere il *Sé universale*. Quindi è lo *spirito universale* l'unico principio esistente, l'unico principio che si "autodetermina" (e questo sa

rebbe il senso dato da Hegel al termine "ex - sistentia"), che si auto - determina come ***coscienza***, come ***autocoscienza***, come ***ragione***, come ***spirito***. Lo ***spirito*** deve "ex - sistere", "proceder - **si**", "sviluppar - **si**", solo nella misura in cui i suddetti momenti si disgiungono.

Per la *Fenomenologia* la ***religione*** "costituisce la loro totalità *semplice*, ossia il loro Sé assoluto" (27), quasi a sottolineare un'unità profonda implicita in essi e alla quale essi rinviano, vale a dire "una totalità *semplice*" (28), il ***Sé assoluto***. È lo ***spirito*** nella sua *totalità* che si "autodetermina" nel tempo, che si « auto - determina » come ***coscienza***, come ***autocoscienza***, come ***ragione***, come ***spirito*** nella sua "immediatezza". Al di fuori dello *spirito* questi 'quattro momenti' sono astrazioni. Allo *spirito* compete la *libertà pura*, per il semplice fatto che « si autoproduce » nella sua *totalità* e nella sua *realtà effettiva*. Se *coscienza*, *autocoscienza*, *ragione*, *spirito immediato*, avessero ciascuna un'esistenza determinata, l'un momento non sarebbe risolvibile nell'altro, a sé stanti, un pò come nella dialettica dei distinti teorizzata da Benedetto Croce. La *Fenomenologia* rileva che :

"Come lo spirito era stato differenziato dai suoi momenti, così, in terzo luogo, bisogna ancora differenziare da questi momenti stessi la loro determinazione singolarizzata" (29).

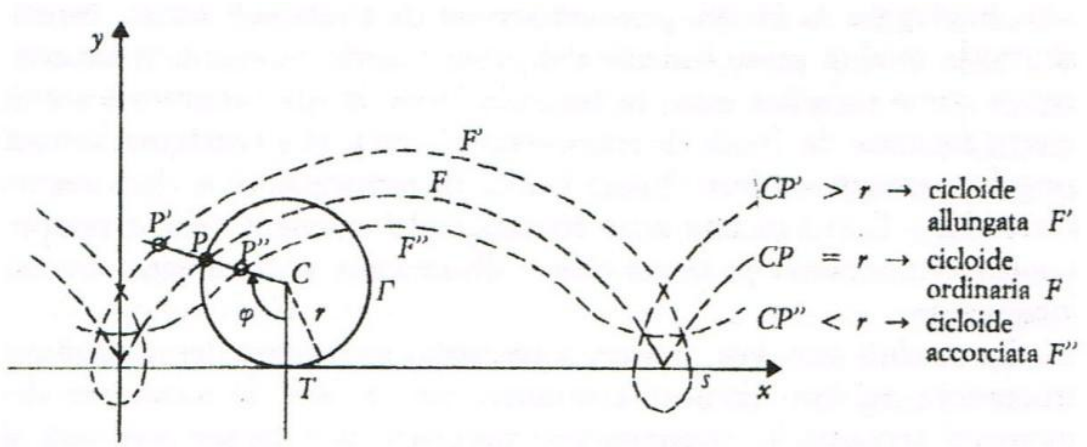
Lo ***spirito*** si « auto - differenzia » in questi quattro momenti, e ulteriormente entro questi ultimi, assumendo "una determinazione singolarizzata" (30) e pertanto, all'interno della *coscienza*, esso si qualifica come *certezza sensibile*, come *percezione*, e così via.

"Infatti lo spirito discende dalla sua *universalità* alla *singolarità* attraverso la *determinazione*. La determinazione, ossia il termine medio, è *coscienza*, *autocoscienza* e così via. La *singolarità*, invece, è costituita dalle figure proprie di questi momenti" (31).

Dunque lo ***spirito*** è sia ***universale*** che ***singolare***, nel senso che sia il *soggetto* che *l'oggetto* si "determinano", si "finitizzano". La ***determinazione***, pertanto, è il ***termine medio*** che consente il passaggio dal primo al secondo dei momenti.

Lo ***spirito*** si « auto - produce » come un 'questi', come una qualsiasi 'cosa - oggetto', come "illuminismo", come "animo coscienzioso", ecc. Si tratta di *determinazioni singolarizzate* che procedono nel *tempo* e "si differenziano nel tempo, in maniera tale che, comunque, la figura che segue contenga in sé le precedenti" (32). Il ***divenire dello spirito*** è anche "il divenire della *religione in generale*" (33) che è nel "movimento dei momenti universali" (34), sicché si può asserire che la *coscienza*, *l'autocoscienza*, la *ragione*, lo *spirito* sono "reiterativi" (e non si danno una sola volta per tutte) e "ritornano…come nel loro *fondamento*" (35), potendo essere considerato ciascuno quale ***movimento della religione*** entro quei lati, come medita Hegel. Quindi, uno stesso 'movimento' ritorna entro di sé. Al riguardo andrebbe bene l'esempio della 'cicloide' per la descrizione di questo dinamismo inteso

quale movimento di retroversione — addotto da Franco Chiereghin nel suo testo *La Fenomenologia dello spirito. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 1994, p. 170 :



Come si evince dalla figura, la cicloide è una curva periodica (*F*) descritta da un punto *P* rigidamente collegato a un circolo *Γ*, che rotoli senza strisciare sopra una retta *s* (base). La cicloide si dice allungata quando il punto *P*, sempre rigidamente collegato al circolo in rotazione, è tuttavia esterno al circolo stesso. In tal caso la curva periodica descritta dal punto *P'* dà luogo a una serie di nodi e, quindi, di retrocessioni; essa ha come sua caratteristica saliente la necessità di operare delle continue inversioni nella direzione del movimento per potere andare avanti. Ciò potrebbe simboleggiare i continui rovesciamenti, cui la coscienza è sottoposta proprio per poter procedere nel cammino delle sue esperienze.

16. *PhG*, p. 367 (II, 203). Cfr. L. M. De La Maza, *Knoten und Bund. Zum Verhältnis von Logik, Geschichte und Religion in Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, Bonn (in preparazione).

17. *PhG*, p. 367 (II, 203).

Se approfondiamo meglio tale meditazione hegeliana, tutto il *movimento fenomenologico* culmina nella ***religione***, come il movimento dello *spirito* che giunge al *sapere di ciò che esso è in sé*, laddove la *figura* in cui si manifesta lo *spirito religioso*, per la sua *coscienza*, si renda perfettamente uguale alla sua *essenza*, cioè, in altri termini, "a intuirsi (= lo 'spirito') per com'è" (36). Nella serie delle figure della *coscienza*, dell'*autocoscienza*, della *ragione* e dello *spirito*, ogni 'momento' costituisce "un tutto entro il suo principio peculiare" (37). Questi 'momenti' non sono sussistenti per sé e hanno nello ***spirito*** la loro *sostanza*. Ma questa *sostanza* — nell'indagine fenomenologica — non è un'entità trascendente il *soggetto*, ma è emersa nella tappa della *moralità* e — come asserisce Hegel — è "la profondità dello spirito certo su se stesso" (38), la quale "non permette al singolo principio di isolarsi e di costituirsi al proprio interno in una totalità" (39). Ci si pone un

interrogativo : qual è la verità ultima di questo movimento di auto - determinazione dello *spirito* o, in altri termini, "la realtà effettiva veritiera di quei momenti" (40), oppure "l'essere *in - sé* e *per - sé* che spetta a ciascuno di essi singolarmente" (41) ?

La *Fenomenologia* intende l'unica successione da una tappa all'altra dello *spirito* non in senso irreversibile e definitivo, ma come un continuo ritorno dello *Spirito* su se stesso. Con la sua immagine dei "nodi" (42) — come evidenziato nella figura geometrica della 'cicloide' — essa cerca di rendere comprensibile la **'conciliazione'** tra questa "successione da una tappa all'altra" e questo "ritorno su se stesso", precisando meglio, però, che i « ritorni » sono molteplici ma unica è la successione.

"…essa però ormai è per così dire interrotta in questi nodi — i momenti universali — ed è frazionata in molte linee che, raccolte insieme in un unico fascio, si congiungono nel contempo simmetricamente, cosicché le stesse differenze, in cui ogni linea particolare si configurava al proprio interno, finiscono per coincidere…" (43).

Hegel, da un lato, non intende l'unica successione dei momenti come una sterile e meccanica ripetizione, in quanto i « nodi » garantiscono "un'unica continuità lineare" (44); dall'altro, tale "continuità" appare — in virtù dei « nodi » — "frazionata in molte linee", ma in modo tale da congiungersi tra loro come "in unico fascio", in modo che le stesse "differenze", dovute alla specificità di ogni linea, "finiscono per coincidere". Queste differenze tra la *coscienza*, *l'autocoscienza*, la *ragione*, lo *spirito*, e le loro articolazioni intrinseche, non vanno considerate come parti ma come *momenti del divenire*.

La figura della ***religione*** concerne *l'Assoluto* medesimo che, nella sua *autocons<u>a</u>pevolezza*, « si manifesta » alla *coscienza*, ponendosi così — come rileva lo stesso Chiereghin — "a crocevia tra due itinerari, i quali, attraverso modalità diverse, perseguono il medesimo scopo di innalzare la sostanza al soggetto" (45) : quello dello sviluppo della *coscienza*, nella sua separazione dall'*Assoluto*, attraverso le sue *figurazioni*; quello dell'autorivelazione dell'*Assoluto* autoconsapevole. Nel primo itinerario — come osserva Chiereghin — la ***coscienza*** "cerca di realizzare se stessa di fronte alla compatta sostanzialità dell'essenza o del predicato, cui essa si rapporta, e perviene così a risolvere la sostanza nel possesso della trasparenza nella forma assoluta" (46). Nel secondo itinerario, per l'appunto quello della ***religione***, "sono i predicati, in cui di volta in volta la sostanza si manifesta, che cercano di pareggiare l'assolutezza del principio cui ineriscono" (47). Si tratta di *predicati* che esprimono un *contenuto*, il quale, prima di conseguire "la figurazione compiuta di sé nella religione rivelata" (48), deve passare attraverso le forme della vita naturale — cioè della vita vegetale e animale — e "il raffinamento spirituale della religione artistica" (49).

Il ***concetto della religione*** consente di **« realizzare »** l'unità tra lo sviluppo della *coscienza* e l'autorivelazione dell'*Assoluto* autoconsapevole, come dire tra lo ***spirito***

effettivo — vale a dire tra lo ***spirito*** che si « autoproduce » — e ***lo spirito che si sa come spirito***. La ***religione*** ci consente di intuire la nozione dello "spirito che si sa con verità" (50), appresa concettualmente nella tappa successiva del ***sapere assoluto***, della quale la prima è, per così dire, il "preludio". Invece, nella penultima tappa fenomenologica, lo ***spirito*** perviene alle idee di *unità* e di *totalità*, nonché della coincidenza tra *l'autoproduzione* e *l'autocoscienza*, avvertita ma non ancora teorizzata, per un'ancora persistente distinzione, tra la ***sostanza*** e il ***soggetto*** (come asserire che la « divinità » si trova « al di là » del soggetto credente).

Cosa denota il ***concetto della religione*** se non il convincimento secondo cui *l'essenza* non è « al di là » del soggetto, ma concerne la stessa ***autocoscienza*** che è 'la ragione di ogni realtà effettiva' ? "Lo spirito che si sa solo *immediatamente*" (51) corrisponde al l'autoconsapevolezza spirituale che trova espressione nella forma più immediata dell'*essere*. Risulta evidente che lo spirito religioso carica le entità, in primo luogo quelle naturali, di valenze e di significati profondi, e in quell'oggetto lo spirito religioso « si conosce » "come ogni verità e realtà effettiva" (52); ma poi si accorge dell'inadeguatezza a sé di quella figura determinata quando avverte la sproporzione tra la propria essenza e la coscienza che ha di sé attraverso quella figura determinata. Per la *Fenomenologia* "lo spirito è effettivo solo come spirito assoluto" (53), solo quando lo *spirito* riconosce l'identità con se stesso nel rapporto tra gli estremi "nei quali lo spirito si divide in quanto coscienza" (54).

"La figurazione assunta dallo spirito come oggetto della propria coscienza rimane riempita della certezza dello spirito, in quanto è la sostanza a riempirla; tale contenuto fa dileguare la possibilità che l'oggetto degradi a pura oggettività, rendendosi forma della negatività dell'autocoscienza" (55).

Da questa sibillina citazione hegeliana ritengo che si possano evidenziare tre termini che stanno tra loro come in un gioco di rinvii, e cioè *l'oggetto*, la *forma* e il *contenuto*. Allora risulta plausibile l'interpretazione circa la negazione della trascendenza dell'*oggetto* rispetto alla *coscienza* (o, per meglio dire, rispetto all'*autocoscienza*), nella quale la *Fenomenologia* distingue rigorosamente *l'oggetto* dal *contenuto*, rendendosi il primo "forma della negatività dell'autocoscienza", a sottolineare il suo "carattere transeunte" e la sua « inadeguatezza » rispetto all'*autoconsapevolezza spirituale*. Lo *spirito religioso* si autoproduce in *figure* che non sono semplici dati naturali, ma *spiriti* che, nel loro insieme, costituiscono "la completezza della sua manifestazione fenomenica" (56).

Qual è la prima realtà effettiva in cui lo *spirito religioso* si sa come proprio « oggetto » ? Essa è la ***religione naturale*** in quanto "lo spirito si sa come proprio oggetto in una figura naturale, ossia immediata" (57). La seconda realtà effettiva è costituita dalla ***religione artistica***, nella quale "lo spirito si sa nella figura della *naturalità levata,* ossia del *Sé*" (58), nel senso lo *spirito* « si autoproduce », intuendo nel proprio oggetto il "proprio fare"

(59), ossia il *S é*. La terza realtà effettiva è costituita dalla ***religione rivelata*** nella quale "il *Sé* è qualcosa d'*immediato* tanto quanto l'*immediatezza* è *Sé*" (60). Lo ***spirito*** è nella forma della ***coscienza*** nella prima realtà effettiva, nella forma dell'***autocoscienza*** nella seconda realtà effettiva, nella forma dell'***unità di coscienza e di autocoscienza***, vale a dire nella forma della ***ragione***, nella terza realtà effettiva. Nel 'terzo momento' lo *spirito* "è rappresentato per com'è in sé e per sé" (61), assumendo "la figura dell'*essere - in - sé e per - sé*" (62) che è quella vera e propria dello *spirito religioso*. Tuttavia lo ***spirito***, per "coglier - si" essenzialmente, deve "dissolvervi interamente la forma dell'oggettività" (63), trapassando dalla ***rappresentazione*** al ***concetto*** "che racchiude entro sé anche questo contrario" (64). Il ***concetto*** è, pertanto, "l'elemento proprio della sua esistenza" (65).

§ . 1. La religione naturale

La *Fenomenologia* rileva che "lo spirito che sa lo spirito" (66), ed è "coscienza di se stesso" (67), non può pervenire a questo autoconvincimento se non passando per "la forma dell'oggettività" (68). Contemporaneamente esso *è* tale ed è anche *per - sé*, nel senso che si rapporta a se stesso "come *oggetto*" (69). Tuttavia lo *spirito* è *coscienza* perché sperimenta **l'opposizione** attraverso "la *determinatezza* della figura entro cui lo spirito appare a sé e si sa" (70). Le *figure della religione*, nell'itinerario fenomenologico, sono l'indicazione della **disuguaglianza** tra "la coscienza che l'Assoluto ha di sé (la sua autocoscienza) e la figura secondo cui esso si manifesta alla coscienza" (71). Il dinamismo della ***religione*** conduce al **superamento di tale disuguaglianza** :

"…infatti, mentre lo spirito si trova nella differenza della sua coscienza e della sua autocoscienza, il movimento ha la meta di togliere questa differenza capitale e di dare alla figura, che è oggetto della coscienza, la forma dell'autocoscienza" (72).

Si danno differenti livelli di raffigurazione dell'autocoscienza dell'*Assoluto*, ma nella sua più compiuta espressione, l'auto - rappresentazione dello *spirito* finirà per lasciare il posto al ***concetto***. La ***figura della religione*** assume un carattere ambivalente, in quanto concerne sia l'esistenza dello *spirito* che si mantiene nel *pensare*, ma anche l'esistenza dello *spirito* come qualcosa di pensato o — come asserisce la *Fenomenologia* — "qualcosa di pensato che si considera esistente" (73). La differenza di una *religione* dall'altra è motivata dalla constatazione che il *sapere di sé*, conseguito dallo *spirito*, "secondo tale *determinatezza singola* di fatto non esaurisce la totalità d'una religione effettiva" (74). Dunque, perché ogni singola religione ? E perché ogni *religione* è diversa da tutte le altre ? Come mai si ha un continuo sviluppo della *religione* ? Sono interrogativi che si pone Hegel. Questo *movi*

m e n t o s p i r i t u a l e implica la contraddizione tra la *r a p p r e s e n t a z i o n e* e il *c o n c e t t o*.

Le ***f i g u r e d e l l a r e l i g i o n e*** corrispondono ai "diversi lati d'una singola religione" (75), ma, ad un'attenta analisi, tali "lati peculiari si ritrovano, o in modo appena adombrato o compiutamente sviluppati, all'interno di ogni singola religione" (76).

Quando il filosofo tedesco parla dei "diversi lati d'una singola religione" (77), ritiene che a questi corrispondono le *f i g u r e d e l l a r e l i g i o n e*, e "lo spirito si trova nella differenza fra la sua coscienza e la sua autocoscienza" (78). Il *m o v i m e n t o d e l l o s p i r i t o* supera la contraddizione, conferendo alla *f i g u r a* — già oggetto della *c o s c i e n z a* — "la forma dell'autocoscienza" (79). Ci si interroga : come ci formiamo la nozione di una 'divinità' e, per giunta, di una 'divinità personale' ? La *Fenomenologia* ci riferisce "che le figure contenute in quella coscienza hanno in sé anche il momento del Sé, per cui il dio viene *rappresentato* come *autocoscienza*" (80).

"Il Sé *rappresentato* non è il Sé *effettivo*; affinché questo, come ogni altra determinazione successiva della figura, appartenga veramente a quest'ultima, è necessario che da una parte esso venga posto nella figura stessa dal fare dell'autocoscienza, dall'altra, che la determinazione inferiore si mostri levata e compresa concettualmente dalla superiore" (81).

Perché si abbia "ogni altra determinazione successiva della figura" (della ***r e l i g i o n e***) occorre che il *S é r a p p r e s e n t a t o* non corrisponda dunque al *S é e f f e t t i v o*, focalizzando così la distinzione tra la *c o s c i e n z a* e *l ' a u t o c o s c i e n z a* nel contesto dello 'sviluppo di una singola religione', nel quale — in una 'successiva determinazione' — da un lato il *S é* si autoproduce attraverso il "fare dell'autocoscienza" e, dall'altro, nella sua autodeterminazione successiva comprende la sua autodeterminazione precedente.

Quando lo *s p i r i t o* sa la propria *e s s e n z a* in una *f i g u r a d e t e r m i n a t a*, si ha il passaggio dello *s p i r i t o r e l i g i o s o* dalla *c o s c i e n z a* all'*a u t o c o s c i e n z a*, o — come asserisce la *Fenomenologia* — quando "ciò che è rappresentato cessa d'essere tale e di essere estraneo al suo sapere" (82), vale a dire "solo quando è stato prodotto dal Sé che intuisce la determinazione dell'oggetto come la *propria*, e con ciò nel rappresentato intuisce se stesso"(83). Questo ***a u t o - d e t e r m i n a r - s i d e l l o s p i r i t o*** è — come rileva la *Fenomenologia* — "il negativo che si compie a spese d'un altro" (84), corrispondente al movimento del *f a r e*. Ecco perché lo scritto del 1807, al riguardo, parla di "forma della negatività dell'autocoscienza" (85), influendo probabilmente sulle successive meditazioni di Jean - Paul Sartre. "Il carattere di ciascuna religione" (86) si caratterizza per "una particolare unità della coscienza con l'autocoscienza" (87), realizzata in una **'determinazione essenziale'**, nella quale *l ' a u t o c o s c i e n z a* ha **« riprodotto »** (o, sarebbe meglio dire,**« prodotto »**), **« appropriandola »**,"la determinazione dell'oggetto della coscienza" (88). Hegel espone una sua originale nozione della "verità della fede" (89) — che

quella intesa dalla 'dogmatica ufficiale' — , onde per cui la *f e d e* è vera laddove **lo *s p i r i t o* che si autoproduce** "ha le medesime fattezze della figura nella quale esso s'intuisce nella religione" (90). Per esempio, la *Fenomenologia* allude al "farsi uomo del dio che compare nella religione orientale" (91) : per l'Autore non vi è dubbio che quest'antica credenza possa anticipare il *c r i s t i a n e s i m o*, ma in sé non ha verità alcuna, proprio perché "lo spirito effettivo di tale religione è privo di questa riconciliazione" (92), cioè della riconciliazione tra la *c o s c i e n z a* e *l ' a u t o c o s c i e n z a* o, per meglio dire, la riconciliazione dello *s p i r i t o* con se stesso.

§. 1. 1. L' e s s e n z a l u m i n o s a

Lo ***s p i r i t o*** è ***l ' e s s e n z a d i v e n u t a a u t o c o n s a p e v o l e*** o "come *essenza* che è *autocoscienza*" (93) e che **« si riconosce »** nella *r e a l t à e f f e t t i v a*, avendola prodotta. Lo ***s p i r i t o*** si « auto - produce » già come *r e a l t à* "nel movimento della sua coscienza" (94), e di questa *r e a l t à* esso è il ***c o n c e t t o***; o, per meglio dire, lo *s p i r i t o* si « autoproduce » come *c o n c e t t o*. Quando riferisce che "rispetto al giorno costituito da tale dispiegamento questo concetto è la notte della sua essenza" (94), la *Fenomenologia* sembra alludere ad una duplice articolazione del ***c o n c e t t o*** quale *e s s e n z a* ed *e s i s t e n z a* dello ***s p i r i t o***. Risulta originale questo accostamento tra il *c o n c e t t o* e il *m i s t e r o*, inducendoci a comprendere come Hegel prenda molto sul serio l'importanza della teologia trinitaria cristiana, con le tematiche paoline del mysterion e della ricapitolazione, nonché quella giovannea del *L o g o s*. Lo ***s p i r i t o*** si autodispiega nella serie dei suoi "momenti intesi come figure autonome" (95), mentre il ***c o n c e t t o*** — che corrisponde alla "notte della sua essenza" (96) — è la ragione di fondo di questo autodispiegamento. La *Fenomenologia* parla di "creazione" e di "rivelazione", in un certo modo recuperandone la prospettiva biblica. Se lo *s p i r i t o* effettivamente esiste nei suoi momenti intesi come *f i g u r e a u t o n o m e*, lo stesso *s p i r i t o* ha nel *c o n c e t t o* la sua realtà più nascosta (come si desume dall'etimo del greco "mysterion") e la sua verità "inaccessibile alle menti ancora premature ed impreparate (come si evince dall'etimo del latino "mysterium").

"Si tratta dell'Io puro che nella propria esteriorizzazione ha entro di sé come *oggetto universale* la certezza di se stesso; ossia, quest'oggetto è per l'Io la compenetrazione di ogni pensare e di ogni realtà effettiva" (97).

In forza di questa sua "auto - esteriorizzazione" l'Io puro trova "la certezza di se stesso" e nella quale *l ' a u t o c o s c i e n z a* coincide con *l ' a u t o p r o d u z i o n e*. In questo processo dinamico *l ' e s i s t e n z a* — per la *Fenomenologia* — non viene intesa come separata dalla *e s s e n z a*, per la semplice constatazione che lo ***s p i r i t o*** deve « ex - sistere » per *s a p e r e - s e - s t e s s o* e per « rappresentar - si in modo oggettivo », qualificandosi come *c o s c i e n z a*.

La *Fenomenologia* ci fa comprendere come la *c o s c i e n z a i m m e d i a t a* — nella quale lo

"spirito assoluto che sa se stesso" (98) ha nella *certezza sensibile* la sua primigenia determinazione, sperimentando già la sua "prima immediata scissione" (99) — racchiuda un grande mistero. Nell'esame della prima tappa fenomenologica, abbiamo constatato l'autointuizione dello ***spirito*** nella forma dell'"*essere* privo di spirito che è riempito con determinazioni accidentali della sensazione" (100). Ad un'indagine più approfondita, la manifestazione alla 'coscienza individuale' dell'"*essere* privo di spirito" coincide con una rivelazione, in quanto *l'essere* che si « ri - vela » racchiudendo "entro di sé anche quella forma che s'è vista comparire nell'*autocoscienza* immediata" (101) che assume la caratteristica del *signore*, denotando con questo termine un'entità che, sebbene legata alla sua manifestazione fenomenica, si distingue da quest'ultima e non si lascia afferrare dall'attingimento sensoriale. Nella tappa fenomenologica della ***religione*** ciò che si manifesta — o, precisamente, ciò - che - si - *automanifesta* nelle cose — corrisponde a "questo *essere* riempito con il concetto dello spirito" (102). Lungi dall'essere considerata una mera astrazione, quest'ultimo denota una *figurazione dello spirito* o — come la *Fenomenologia* rileva — "la *figura* del rapporto *semplice* con se stesso" : con ciò Hegel espone questa sua meditazione con i parametri della 'teologia negativa', nella quale egli forza i limiti di quello che è il pensiero rappresentativo, riferendosi alle sue acquisizioni intorno alle religioni monistiche dell'India (che all'epoca sono oggetto di accentuato interesse per i romantici tedeschi), esprimendo il suo debito anche nei confronti del 'neoplatonismo' e della mistica medioevale.

"Grazie a questa determinazione tale figura è la pura *essenza luminosa* dell'oriente che contiene e riempie tutto, e che si mantiene nella sua sostanzialità priva di forma" (103).

Dunque, non un'astrazione, non un "indeterminato" ma — si potrebbe asserire — una *determinazione semplice* (si cfr. il 'brahman' e l'"atman' dove, con quest'ultimo termine, *l'Upanishad* allude al *Sé* che si riconosce nella 'sostanza primordiale' o, per l'appunto nella "sostanzialità priva di forma"). "I movimenti dell'estrinsecazione propria dell'essenza luminosa" (104) corrispondono all'"ex - sistere" di quest'ultima e, poiché la "luce" per "de - terminar - si", per "affermar - si", per "espander - si", abbisogna del suo contrario, la "tenebra" — cioè "il negativo altrettanto semplice" — è l'altra *determinazione semplice*. Le 'cose' sono "effusioni di luce" (105), e i movimenti di questo *principio* sono "il suo divenire - per - sé e il ritorno dalla sua esistenza" (106).

"La differenza che quell'essenza luminosa attribuisce a se stessa continua invero a propagarsi nella sostanza dell'esistere, e si plasma nelle forme della natura; ma l'essenziale semplicità del suo pensare vaga aggirandosi all'interno di quelle forme, inconsistente e inintelligibile, amplia i loro confini a dismisura, e ne dissolve la bellezza, accresciuta fino allo splendore, nella propria sublimità" (107).

Si evince da un'attenta lettura della *Fenomenologia* che la *natura* è l'esplicazione di questo *principio*, e mi sembra che l'Autore abbia ben chiara la distinzione aristotelico - scolastica

tra *l'essenza* e la *sostanza* (la prima è il principio primo di intelligibilità, la seconda è l'essere che esiste in ragione di sé e non di altro). "L'essenziale semplicità del suo pensare" (108), però, non si esaurisce nelle "forme della natura" (109), ma le trascende rendendosi ineffabile e « sovraintelligibile ».

"Il contenuto sviluppato da questo puro *essere*, ossia il suo percepire, entra pertanto in gioco solo tangenzialmente e in modo inessenziale in questa sostanza che si limita a *sorgere* senza *tramontare* entro se stessa, senza divenire sog getto e senza consolidare le proprie differenze per mezzo del Sé" (109).

Per quanto concerne la sua indagine intorno alla figura della ***religione naturale***, la *Fenomenologia* rileva **l'inessenzialità** del *soggetto* alla *sostanza* con i suoi attributi e le sue determinazioni, nel senso che questa **autorivelazione**, appunto, della *sostanza* — questo "*sorgere* senza *tramontare* entro se stessa" — non coincide con **l'autoproduzione del *soggetto*** e, pertanto, abbiamo a che fare con un 'mondo fenomenico' nel quale si rivela *l'essenza assoluta* che, però, sfugge all'attingimento del 'soggetto conoscente'. In tal modo la *sostanza* non diviene *soggetto*, e le 'determinazioni', che del "puro *essere*" cogliamo con il 'pensiero rappresentativo', "rimangono soltanto appellativi dell'Uno dai molti nomi".

"Questa vita in preda all'ebbrezza deve però determinarsi quale *essere - per - sé*, e deve dare consistenza alle proprie figure dileguanti. L'*essere immediato*, in cui tale vita si contrappone alla sua coscienza, costituisce a propria volta quella potenza *negativa* che dissolve le proprie differenze. Questo essere è dunque, in verità, il *Sé*; e quindi lo spirito passa a sapere se stesso nella forma del Sé" (110).

Con la conseguenza che, con una tale **'inessenzialità'**, la stessa *vita* sperimenterebbe uno "stato di scissione" in se medesima tra la 'coscienza individuale' e il 'mondo delle forme naturali'. Ora in tale « mondo » nella quale si rivela *l'essere* nella sua "immediatezza", la "vita si contrapone alla sua coscienza". Ma, se approfondiamo meglio questa tappa della 'coscienza naturale', notiamo che la constatazione di come la stessa **'vita'** « ri – conosca » se stessa in tutte — e attraverso — le 'forme naturali' : mediante questo **'auto - ri - conoscimento della vita'**, allora *l'essere* non è più "immediato", ma "si riconosce" quale *Sé* e, pertanto, "lo spirito passa a sapere se stesso nella forma del Sé".

§. 1. 2. La *pianta* e l'*animale*

Accanto alla *percezione sensoriale* di un oggetto, nel quale si manifesta *l'essenza priva di figura*, questa *automanifestazione* è possibile attraverso la *percezione spirituale*. "Lo spirito autocosciente" (111) si riflette in "una molteplicità dell'essere - per - sé" (112). Questa autorivelazione dello *spirito autocosciente* corrisponde alla "religione della *percezione* spirituale" (113). Con l'innumerevole "pluralità di spiriti più deboli e più forti, più ricchi e più poveri" (114), la *Fenomenologia* fa allusione ad un politeismo, non inteso pe

rò grossolanamente, nel quale si rivela un esuberante ed animato panteismo che pone in relazione "il *quieto* sussistere di questi atomi spirituali" (115) al "movimento carico di *ostilità* al proprio interno" (116), nel quale si rafforza, pur "nella serietà della vita che è in lotta" (117), la percezione del *S é*. Dunque, si danno una autointuizione del *S é*, vale a dire un *S é* che si contempla nella sua « innocenza » — sulla quale si costruisce quella che la *Fenomenologia* denomina la "*religione dei fiori*" (118) — e "l'attività distruttrice dell'essere - per - sé" (119) che disintegra l'ordine cosmico, il cui concetto sorregge la "*religione degli animali*" (120). In tal modo Hegel ha ripensato speculativamente l'essenza delle credenze induiste (si cfr. la 'trimurti'), ponendosi, inoltre, alcuni interrogativi. Qual è la valenza simbolica delle "piante" e degli "animali" ? A cosa essi rinviano e a cosa richiamano ? Qual è il procedimento dialettico - metafisico che sottende al processo della percezione delle *c o s e - o g g e t t o* ? Nel momento in cui il *s o g g e t t o* rende — percependo lo sensibilmente — la qualificazione di un *o g g e t t o*, quest'ultimo non è un "indeterminato" o un "astratto" e — come asserisce la *Fenomenologia* — viene sottratto alla "morte dell'astrazione" (121). Ma le *c o s e - o g g e t t o* vengono elevate fino a divenire *f i g u r e*, in forza delle quali lo *s p i r i t o* si percepisce. Allora la *n a t u r a* risulta un mondo animato e vitale, un "regno di spiriti" (122) che, per via della 'determinatezza' e della 'negatività', si regge paradossalmente sulla *m o r t e*. Già questo movimento di dispersione dello *s p i r i t o* nella "molteplicità delle quiete figure vegetali" (123) è "un movimento ostile, in cui a logorarle è l'odio del loro essere - per - sé" (124), tanto è vero che il destino delle piante è quello di logorarsi o di essere consumate dagli animali. Per la sua affermazione, il *S é u n i v e r s a l e* deve anche « lottarsi ». Ora, estendendo questa meditazione relativa al movimento interno al mondo delle piante (e degli animali) al livello cosmico e a quello storico, la *Fenomenologia* rileva che :

"L'autocoscienza *effettiva* di questo spirito disperso è una moltitudine di spiriti e di popoli isolati e non socievoli, che nel loro odio si combattono a morte, e divengono consapevoli di determinate figure animali come della loro essenza, perché essi non sono nient'altro che spiriti animali, non sono che vite animali nell'atto di distinguersi, la cui consapevolezza di sé è priva di universalità" (125).

Alla base di questo "regno degli spiriti" non sussiste una socievolezza originaria, in quanto qualsiasi individuo (o popolo che sia), nella sua irripetibilità, rivendica a sé una *a u t o c o s c i e n z a e f f e t t i v a*, scontrandosi con gli altri che "nel loro odio si combattono a morte". Dietro questa « autosufficienza » e questa *l o t t a* è lo stesso *s p i r i t o* che si trova disperso in una moltitudine di *s p i r i t i* e di *p o p o l i*, « dis - integrandosi » in questo *c o n f l i t t o*. Hegel recupera in una nuova prospettiva fenomenologica la tematica dell'***a u t o c o s c i e n z a***, già affrontata nel primo capitolo della sua opera. Le 'autocoscienze individuali' **rappresentano la loro *e s s e n z a*** sotto forma di "determinate figure animali", proprio perche non conseguono ancora il livello di *a u t o c o s c i e n z a u n i v e r s a l e*.

Ma la singola autocoscienza che si afferma attraverso l'esplicita negazione dell'altro — come ab

biamo notato sempre nel capitolo primo — è una 'perseità illusoria ed astratta', corrispondendo alla "determinatezza dell'essere - per - sé puramente negativo" (126), dove lo spirito non fa unità con la natura, ovverossia con se stesso. Lo *spirito* intuisce che, per poter sopravvivere, deve piuttosto « produrre » che consumare. Pertanto supera il suo essere - per - sé astratto attraverso "la *forma dell'oggetto* che è prodotta dal Sé", facendo conseguire al *lavoro* la sua rilevanza metafisica. Si può dire che, producendo la *cosa - oggetto*, il *Sé* si autoproduce divenendo *cosa - oggetto*.

"Perciò colui che lavora mantiene la supremazia sugli spiriti animali la cui attività si limita al dilaniare, e il suo fare non è soltanto negativo, bensì anche pacificato e positivo" (127).

Nel *lavoro* "la coscienza dello spirito" (128) si traduce in un movimento che supera l'unilateralità dell'essere - in - sé immediato e dell'essere - per - sé astratto. Tale dinamismo realizza *l'essere-in-sé e per-sé dello spirito*. Ora detta « unilateralità » è rapportata all'"antitesi" che oppone la *realtà effettiva* — ravvisata come un'esistenza qualsiasi — alla *coscienza dello spirito* nella quale non si riconosce. Nel *lavoro* la *coscienza* « toglie » l'autonomia alla 'cosa in sé', « producendola » e superando — come *coscienza* — il proprio 'essere - per - sé astratto', cioè **producendo la propria autorappresentazione** "nella forma d'un oggetto" (129). Tuttavia — avverte la *Fenomenologia* — attraverso il *lavoro* non si ha ancora "la produzione perfetta" (130), in quanto "attività incondizionata, e consiste nel dare forma a qualcosa la cui presenza è già data" (131).

Constatando gli oggetti elaborati dalla nostra mente (e dalle nostre mani), "la prima forma, in quanto forma immediata" (132) corrisponde a quella dell'*intelletto astraente* che non intende la *vita*; e, pertanto, il *Sé spirituale* non si riconosce in questa « forma », in forza dell'"astratta intelligibilità" (133) di quest'ultima. Un'opera inanimata elaborata dall'uomo è uno "spirito morto", ossia come riferisce la *Fenomenologia* :

"…come uno spirito estraneo dipartito, che ha abbandonato la propria compenetrazione vivente con la realtà effettiva e che, una volta morto, si raccoglie in queste strutture simili ai cristalli, mancanti di vita" (134).

L'atto del « produrre » è caratterizzato dalla "separazione fra l'*essere - in - sé* che diviene la materia lavorata dallo spirito e l'*essere - per - sé*" (135). Ma nel prodotto viene superata l'opposizione tra *l'essere - per - sé* e *l'essere - in - sé* : il prodotto acquisisce, al contempo medesimo, "la determinatezza propria dello spirito rappresentato e dell'involucro che lo avvolge" (136), pur mantenendo "l'antitesi fra singolarità e l'universalità" (137). La 'materia', in quanto « lavorata », non è più staccata dallo *spirito*, consentendo alla *autocoscienza* di giungere al "sapere di se stessa, per com'è in sé e per sé" (138). Quindi il prodotto, nella sua materialità, appare "il lato astratto dell'*attività* dello spirito" (139), fin quanto lo *spirito* non si rileva — autoconsapevolmente — nella sua autoproduzione : esso ha a che fare con una 'determinata pro

duzione' intesa quale *c o s a - o g g e t t o*. Quando Hegel asserisce che lo *s p i r i t o* come artefice — ma anche quale *t o t a l i t à* — non può non emergere se non nella sua "scomposizione fra l'autocoscienza attiva e l'oggetto che quest'ultima ha prodotto" (140), ha voluto alludere, semplicemente, a due cose : i) che lo *s p i r i t o* non si esaurisce in un suo 'prodotto determinato'; ii) l'inadeguatezza della 'cosa - oggetto' a **« rappresentare »** "l'essenza ancora interna e nascosta" (141).

"La dimora che vi sta intorno, dunque, la realtà effettiva esteriore che dapprima è elevata solo alla forma astratta dell'intelletto, viene elaborata dall'artefice che ne fa una forma più animata. Egli adopera a questo fine la vita vegetale, che non ha più la sacralità che aveva agli occhi del precedente panteismo, nella sua impotenza; l'artefice, che intende se stesso come l'essenza - per - sé - essente, prende quella vita vegetale di cui servirsi, riducendola a lato esteriore e decorazione" (142).

Tanto è oscura questa nota che un interprete ritiene che, con « dimora », si riferisca all'edificio di un tempio (143). Per realtà effettiva esteriore la *Fenomenologia* denota la *n a t u r a* ancora ritenuta estranea allo *s p i r i t o*; ma, con l'aiuto dell'intelletto, essa diviene una sorta di costruzione attraverso la composizione di numeri, linee, figure piane, ecc., venendo **« riprodotta »** attraverso il lavoro da parte dell'artefice che le imprime, per così dire, la sua « impronta » in una sua "compenetrazione vivente con la realtà effettiva". In forza dell'intelletto e dell'utilizzazione pratica della vita vegetale, si sconfessa il precedente e banale panteismo che immagina, in quella forma di vita naturale, la presenza di una 'divinità' esterna all'uomo. In tal modo l'artefice si scopre come l'essenza - per - sé - essente di quel prodotto (i).

(i)A mio avviso questa meditazione hegeliana sembra richiamarsi al passaggio — nella filosofia greca — dalla distaccata contemplazione della natura all'indagine relativa alla creatività dell'agire umano; e come tale passaggio sia concepito in relazione all'attività pratica dell'uomo, in un contesto storico che vede l'affermazione e lo sviluppo dei ceti medi all'interno delle 'poleis' greche, comportando, sul piano culturale, una rivoluzione antropocentrica (è da notare come, per esempio, l'immagine platonica del "demiurgo" risenta dell'interesse per l'attività artigianale).

Non è che, attraverso la trasformazione della 'materia' nel *l a v o r o*, la vita vegetale scompaia. "Il lavoratore della forma autocosciente…ne avvicina le forme organiche a quelle più rigorose e più universali del pensiero" (144). Come osserva lo studioso Chiereghin :

"Nel suo progredire egli investe del suo spirito severo anche ciò che era oggetto delle religioni precedenti : il tronco della pianta diventa, ad esempio, il fusto della colonna, mentre la chioma è riprodotta nelle varie forme del capitello" (145).

L'intercambiabilità delle 'forme organiche della vita vegetale' e delle 'forme del pensiero', fa sì che la materia lavorata si disponga secondo le idee della mente umana, ma in modo che le astrazioni geometriche assumano, per così dire, un carattere nuovo, creativo e vitale, quando il filosofo di Stoccarda asserisce che la 'forma organica' "eleva queste linee rette e queste figure piane e ne fa una curvatura più animata" (146). Questa sintesi diviene "la radice dell'architettura" (147).

"Questo luogo di dimora, il lato costituito dall'*elemento universale*, ossia dalla natura inorganica dello spirito, racchiude ora entro di sé anche una figura della *singolarità*, la quale avvicina alla realtà effettiva lo spirito che in precedenza, interno o esterno che fosse rispetto all'esistenza, ne era separato; e in tal modo rende l'opera più simile all'autocoscienza attiva" (148).

La 'divinità' che inabiterebbe "questo luogo di dimora" non sarebbe altri che lo *spirito* immaginato come un dio esterno al soggetto adorante. Ad una più attenta analisi — osserva Hegel — il "tempio" (ma anche una "statua", o un qualsiasi « sacro manufatto ») diviene simile alla *autocoscienza attiva* quando esprime il richiamo ad "una figura della *singolarità*", in modo tale che lo *spirito* e la stessa *realtà effettiva*, dapprima separati, siano intese come « due facce della stessa medaglia ».

Colui - che - lavora consente che lo *spirito* acquisisca la "forma dell'essere - per - sé in generale" (149). Basti pensare alle raffigurazioni animali, nelle quali colui - che - lavora non si identifica immediatamente con la vita animale. Colui che lavora è colui che vive, ma è anche "la forza produttrice" (150) che si sa come tale in questa vita animale, "come nella *propria* opera" (151). Questa meditazione hegeliana ci fa comprendere come le 'figure animali' diventino 'rappresentazioni di un elevato pensiero'. Come nell'esempio della Sfinge egizia esposto da Chiereghin :

"…sorgono così quelle figurazioni che riuniscono in sé sia l'elemento naturalistico sia quello umano, dove l'interiorità dell'umano non arriva a permeare di sé la totalità della figura, tanto quanto l'esteriorità dell'animalità non perviene a soffocare del tutto l'elemento soggettivo" (152).

Ciò spiegherebbe il carattere di « ambiguità » e di « enigmaticità » di tali raffigurazioni che rinviano a un interno, vale a dire a un princìpio indefinito e sfuggevole e — come asserisce la *Fenomenologia* — "l'elemento privo di voce che non si distingue in se stesso" (153). Questo *principio* è il *Sé* nella sua *autoconsapevolezza*, cioè come *soggetto* che si esprime nel *linguaggio*, nel quale l'opera "s'è purificata del tutto dall'animalità" (154). Al riguardo Hegel puntualizza :

"Ma all'opera mancano ancora la figura e l'esistenza determinata in cui il Sé esiste in quanto Sé; a mancarle è ancora questo : l'intrinseca capacità di enunciare il proprio racchiudere un significato interiore; le manca il linguaggio, l'elemento in cui è presente il senso stesso che la riempie…" (155).

Continuando la sua meditazione speculativa, egli rileva che :

"…A questo Sé esteriore della figura si contrappone l'altra figura che dà segno d'avere in sé un *interno*. La natura che ritorna nella propria essenza degrada quella sua molteplicità, la quale s'individualizza e si aggroviglia nel suo movimento vivente, fino a renderla un guscio inessenziale che costituisce la *copertura dell'interno*; e dapprima questo interno è ancora la tenebra semplice, l'immoto, la pietra nera e l'informe" (156).

Non dobbiamo lasciarci ingannare dalla prima frase di questa citazione, come se ci fosse una contrapposizione tra una figura e l'altra, e non piuttosto una medesima figura nella quale si articolo

lano "i due momenti dello spirito" (157) che sono *l'interiorità* — si può dire oscura e « misteriosa », come osserva la *Fenomenologia* — e *l'esistenza* in "un rapporto di opposizione" (158) di entrambi. Quindi a un *Sé* che si « manifesta », vale a dire che « ex - sistit », si contrapone un *Sé* che « ritorna in se stesso ». L'artefice ha la capacità di unificare i due momenti, "mescolando la figura naturale e la figura autocosciente" (159), come nell'elaborazione di una "statua di forma umana"(160) che ne è la 'sintesi'. Senza la "forma umana"e senza il *linguaggio* — cioè senza un significato o un pensiero da esprimere e da comunicare —, un tale prodotto "non è l'esistenza dotata in sé di un'interiorità" (161). Per "l'interno dell'esistenza multiforme" (162) presumo che Hegel intenda l'interno della natura nelle sue differenti sfaccettature, cioè il *Sé non ancora consapevole*. Il *lavoro artistico* sperimenta un **'conflitto'** tra "l'elemento cosciente" e "l'elemento privo di coscienza", rapportando "l'oscurità del pensiero alla chiarezza dell'estrinsecazione" (163).

"Quei mostri della figura, del discorso e dell'atto si dissolvono in una figurazione spirituale : in un esterno che è andato entro di sé, e in un interno che s'estrinseca da se stesso e in se stesso. Si dissolvono cioè in un pensiero che è esistenza chiara, che dà alla luce se stesso e ottiene la figura che le è conforme. Lo spirito è *artista*" (164).

Il "lavoro istintivo" (165) si caratterizza per l'estraneità dell'"opera priva di coscienza" (166) rispetto al produttore. Con il proprio *lavoro artistico* lo *spirito* « si auto - ri - conosce », nel senso che l'autocoscienza dell'artefice si scopre di essere lo stesso principio autorappresentatosi come *figura*, e nel senso che, nell'opera d'arte, trascende "il modo privo di coscienza che è proprio della figura naturale immediata" (167). "Lo spirito è *artista*" nel senso che si crea la propria *figurazione* o, meglio, la propria autorappresentazione, nella quale si assiste ad un'inversione di contrari, vale a dire "un esterno che si interiorizza" e "un interno che s'estrinseca da se stesso e in se stesso" (168).

§. 2. La religione artistica

L'artefice diviene "lavoratore spirituale" (169) qualora la *figura*, da assumere alla materia lavorata, acquisisca "la forma dell'attività autocosciente" (170).

"Se domandiamo quale sia lo spirito *effettivo* che nella religione artistica è consapevole della propria essenza assoluta, ne risulta che si tratta dello spirito *etico*, ossia dello spirito *vero*" (171).

Nella *religione artistica* lo *spirito* che « si auto - produce » — e per questo denominato *spirito effettivo* — diviene "consapevole della propria essenza assoluta", vale a dire di "ri - conoscer - si" come *l'essenza assoluta* o *l'essenza assoluta* che si « ri - conosce » *come il Sé effettivo*, il *Sé* in cui è la stessa ***sostanza universale*** ad agire, come dire che, nell'agire dei singoli, è attivo un *principio universale* che si indivi

dualizza, ovverossia "tale sostanza, nella sua individualizzazione, come l'essenza e l'opera proprie" (172).

"La sostanza non è per loro né l'essenza luminosa, nella cui unità l'essere - per - sé dell'autocoscienza, che vi è contenuto in maniera solamente negativa, soltanto transitoria, intuisce il signore della sua realtà effettiva; né l'incessante consumarsi di popoli che si odiano fra loro; né l'assoggettarsi di tali popoli al giogo di caste la cui organizzazione, nell'insieme, ha la parvenza d'una totalità compiuta, a cui manca però la libertà universale degli individui. Lo spirito etico invece è il popolo libero nel quale l'ethos, il costume, costituisce la sostanza di tutti; mentre tutti, e ciascuno nella sua singolarità, sanno la realtà effettiva e l'esistenza di tale sostanza come la volontà e l'atto loro propri." (173).

In questa lunga nota si evince il confronto dell'autore della *Fenomenologia* sia con le credenze orientali che con la "forma - mentis" dell'uomo greco. Per i 'singoli' che si riconoscono nella *s o s t a n z a* che — in forza del loro *a g i r e* — « si auto - produce », la *s o s t a n z a* non coincide con "l'essenza luminosa" priva di forma, denotando **'l'inessenzialità'** ad essa dell'*e s s e r e - p e r - s é d e l l ' a u t o c o s c i e n z a*, in un rapporto dove l'autorivelazione della *s o s t a n z a* non coincide con l'autoproduzione del *s o g g e t t o*, e dove il 'singolo' si abbandonerebbe ad un rassegnato fatalismo, constatando, in tale *e s s e n z a* "il signore della sua realtà effettiva". L'inevitabilità del *c o n f l i t t o* non deve indurre, semplicisticamente, a concludere che la *s o s t a n z a* coincida con un'incessante autodissoluzione di popoli e di civiltà; e, tantomeno, la *s o s t a n z a* è una "totalità compiuta", statica, « monolitica », informe, alla quale « assoggettarsi » — in quanto individui e popoli — "al gioco di caste" (e qui è implicito il riferimento di Hegel all'organizzazione della società indiana), « lasciandosi ingabbiare » in irrigiditi sistemi privi di vita e di mobilità (quello che Sartre denomina il « costituito »). Si tratta di un « assoggettamento » caratterizzato dall'assenza della "libertà universale degli individui".

Lo ***s p i r i t o e t i c o*** è il "popolo libero nel quale l'ethos, il costume, costituisce la sostanza di tutti", la *c o m u n i t à* cementata da una *t r a d i z i o n e* e da una serie di legami spirituali che la tiene coesa ed unificata, dove appunto tutto il *p o p o l o* (e ciascuno dei membri che lo compongono) conosce "la realtà effettiva e l'esistenza di tale sostanza" come il risultato del loro agire e del loro volere.

"La religione dello spirito etico consiste, però, nell'elevazione di esso al di sopra della sua realtà effettiva : è il ritorno *dalla sua verità* nel puro *sapere di se stesso*" (174).

Ma il "popolo etico" (175) non è ancora *s p i r i t o a u t o c o s c i e n t e*, in quanto "vive nell'unità immediata con la propria sostanza" (176), nel senso che esso non si riscontra separato da questa tradizione, dalle leggi e dai costumi che lo costituiscono, e nel senso che ogni individuo non sperimenta una scissione dalla totalità di una comunità (si cfr. l'uomo ellenico). Ora "la religione dello spirito etico" (177) consente il passaggio dalla "unità immediata del popolo etico con la propria sostanza" (178) alla autocomprensione dello spirito etico medesimo, e prende

forza dal fatto che il *p o p o l o* prescinde dalle preoccupazioni materiali della sua pura "sussistenza" (179).

"Infatti la *realtà effettiva* della sostanza etica si basa da una parte sulla sua quieta *immutabilità* di contro al movimento assoluto dell'autocoscienza, e con ciò, sul fatto che quest'autocoscienza non è ancora tornata entro di sé dal suo ethos quieto e dalla sua salda fiducia; dall'altra, si basa sull'organizzazione dell'autocoscienza in una pluralità di diritti e di doveri, così come nella sua partizione nelle masse dei ceti sociali e del loro fare particolare, che cooperano al tutto" (180).

Quando si richiama alla "*realtà effettiva* della sostanza etica", l'autore della *Fenomenologia* abbina la *r e a l t à e f f e t t i v a* alla *s o s t a n z a e t i c a*, dando ad intendere un rapporto che sembra legare e, al contempo, opporre un principio stabile — come "quieta *immutabilità*" — ad un principio dinamico che Hegel denomina "movimento assoluto dell'autocoscienza". Lo *s p i r i t o e t i c o* non comprende ancora che si tratta di due distinti momenti di un unico processo e, quindi in ultima analisi, non comprende se stesso. Basti pensare alla superficiale constatazione dell'apparente « estraneità » della legge e dei costumi rispetto al 'singolo', o alla « subalternità » di questo nei confronti di quelli. Quando la *Fenomenologia* allude al "fatto che quest'autocoscienza non è ancora tornata entro di sé dal suo ethos quieto e dalla salda fiducia" (181), mi sembra che si riferisca proprio al rapporto di « subalternità » di un singolo rispetto alla « sovranità » della legge nel suo carattere astratto. "La *realtà effettiva* della sostanza etica" si basa anche sul fatto che la *s o s t a n z a e t i c a* « si auto - produce » in senso « comunitario », per cui ogni *singolo* sa di appartenere a dei gruppi dinamici che Hegel denomina "masse dei ceti sociali" (182) — in modo « autoconsapevole » — che, nel loro agire, "cooperano al tutto" (183).

"Ma quella quieta fiducia *immediata* verso la sostanza ritorna nella fiducia *verso di sé* e nella *certezza di se stesso*" (184).

"Fiducia" è come dire "fede", "sottomissione" alla 'comunità', all'ordine prestabilito, alla 'legge' nella sua "quieta *immutabilità*", corrispondendo a un movimento intrinseco della *a u t o c o s c i e n z a i n d i v i d u a l e*, la quale, mediatamente, « si autoconvince » che la 'legge' è per il *S é*, corroborando l'idea del *s o g g e t t o a u t o c o s c i e n t e* come l'unico *s o g g e t t o m o r a l e*. Tuttavia "la pluralità dei diritti e dei doveri" (185) denota "la dimensione limitata del fare" (186) qual è quella di un singolo « subordinato » alla 'comunità'. Ad una più minuziosa analisi — osserva la *Fenomenologia* — il "fare particolare" (degli individui e dei ceti sociali) corrisponde al *movimento della s o s t a n z a* che « si auto - determina » nella "pluralità delle cose - oggetto" (187). Alla fine si può dire che la "stabilità" (188) della *s o s t a n z a* non sia altra cosa dalla "semplicità dello spirito certo di sé" (189).

"Il compimento dell'eticità nella libera autocoscienza e il destino del mondo etico risiedono pertanto nell'individualità che è entrata in sé, nella leggerezza assoluta dello spirito etico che ha dissolto entro di sé tutte le differenze stabili della sua sussistenza e le masse della sua articolazione organica" (190).

Si potrebbe parafrasare la suddetta nota in questo modo : "le masse della sua (= cioè dello 'spirito etico') articolazione organica", la legge, i costumi, le istituzioni, i ceti sociali, insomma tutto il mondo dell'eticità sussiste "in interiore homine", nella "individualità che è entrata in sé" (191). La *Fenomenologia* avverte che lo « sprofondarsi » dello *spirito etico* in questa sua *interiorità* — dove esso si riscopre nella sua 'verità' — corrisponde al "divenire libero del Sé" (192). In questa **'individualità che è entrata in sé'** — in questo ***spirito certo di se stesso*** — lo *spirito etico* sperimenta "l'inquietudine assoluta e il venir meno dell'eticità" (193), laddove sembra smarrire il senso di questo radicarsi in un *principio universale*, cioè smarrendo il senso di "questa sostanziale essenza e fiducia in cui il Sé non si sa come singolarità libera" (194). Venuta meno la fiducia nella legge e nei costumi, "s'è internamente spezzata la sostanza del popolo" (195) e lo *spirito etico* "è ormai emerso nell'estremo dell'autocoscienza che si coglie come essenza" (196). Al riguardo mi sembrano pertinenti le osservazioni di Chiereghin :

"La soggettività della coscienza permea e invade a tal punto col proprio operare la sostanza divina, che le figure o i predicati che ne esprimono l'essenza finiscono per essere atteggiati a forme della coscienza stessa. Un simile processo è reso possibile sullo sfondo di quel « mondo etico », delineato da Hegel nella prima figura dello « spirito » : solo perché l'unità sostanziale del singolo con la comunità era un granitico, indissolubile fondamento, la *polis* poteva permettere che l'individualità di ciascuno si potesse svolgere liberamente al suo interno fino all'estremo della sua particolarità; tanto essa era sicura che l'affiorare della soggettività era solo un passeggero tratto individuale che increspava appena la sua superficie, senza turbarne il calmo sussistere. Ma in questo modo la *polis* si apparecchiava, proprio attraverso la sua sicurezza e compattezza, gli elementi che l'avrebbero condotta a rovina. Permettendo la creazione delle grandi individualità, concedeva alla soggettività lo spazio affinché questa imparasse ad apprendere tutta la sua forza e a riconoscersi come quel punto d'infinita resistenza capace di opporsi alla comunità e d'infrangerne il fondamento" (197).

Lo *spirito etico* si riscopre quale *soggetto* che si eleva "al di sopra della realtà effettiva, a partire dalla purezza del Sé" (198). A questa sorta di "autocoscienza pura" (199) corrisponde "l'arte assoluta" (200) che, sebbene si distingua dal "lavoro istintivo", non è altra cosa rispetto a quest'ultimo. Quella che può apparire come la 'produzione immediata' è "l'arte assoluta", ma con la precisazione che, dapprima, lo stesso lavoro artistico non è ancora l'estrinsecazione di una "libera attività spirituale". Un esempio banale : un ceramista elabora un vaso come contenitore di olio, perché si preoccupa di un'impellenza quotidiana [e ciò spiega perché la *Fenomenologia* riferisce che "dapprima essa (= l'arte assoluta) è quel lavoro istintivo che, immerso nell'esistenza, opera a partire da questa e all'interno di questa" (201)] ; lo stesso lavoratore produce o, sarebbe meglio dire, **« riproduce »** la medesima opera, arricchendola di fregi, di ornamenti, ecc., onde per cui il "lavoro istintivo" apparirebbe l'espressione di "un Sé che lavora" (202). *L'arte* non è più un semplice "lavorare su un materiale grezzo", ma concerne l'autogenerazione dello *spirito* in quanto "*sostanza* generata dal Sé" (203), ma anche in quanto "*questo* Sé determinato" (204). Nella *rappresentazione artistica* lo *spirito* si autogenera secondo il

c o n c e t t o che ha di se medesimo, ma anche secondo la *f i g u r a* nel quale tale concetto viene espresso, cioè "in maniera tale che il concetto e l'opera d'arte prodotta si sappiano reciprocamente come un'unica e medesima cosa" (205). Con "il lato del concetto" (206) la *Fenomenologia* prende in esame il ritorno dello *s p i r i t o e t i c o* alla propria *i n t e r i o r i t à*, facendosi *a u t o c o s c i e n z a p u r a*. Lavorando su un « prodotto » lo *s p i r i t o* pone la sua 'autoconsapevolezza', imprimendo in esso il proprio *S é*. Ecco per ché Hegel rileva "il lato dell'*attività* con la quale lo spirito si produce come oggetto" (207), riscontrando un parallelo tra lo *s p i r i t o e t i c o* che diviene consapevole di se stesso come *s o g g e t t o*, e il lavoro dell'artista, utilizzando la metafora della "notte" (208) — con un'evidente allusione al mistero pasquale cristiano — per designare la "forma pura" (209) del *c o n c e t t o* nella quale s'intende lo *s p i r i t o e t i c o*, in forza del sacrificio della 'singolarità' attraverso il servizio e l'obbedienza alle leggi e alle istituzioni. Sorprendentemente, lo stesso *s p i r i t o e t i c o* che risorge nella forma pura concettuale, nel *l a v o r o a r t i s t i c o*, deponendo la propria esistenza immediata ed inconsapevole, attraverso "la figura liberata dalla natura".

"Ma quella potenza positiva dell'universalità viene domata dal puro Sé dell'individuo, inteso come potenza negativa. Questa attività pura, consapevole che la propria forza non può andare perduta, lotta contro l'essenza che non ha figura; divenendone padrona, essa ha fatto sì che il pathos divenisse sua materia, e s'è data il proprio contenuto; questa unità emerge dunque come opera : come lo spirito universale, individualizzato e rappresentato" (210)

Cosa vuole comunicarci la *Fenomenologia* quando asserisce che "l'*esistenza* del concetto puro, nel quale lo spirito è fuggito uscendo dal proprio corpo, è un individuo che lo spirito si sceglie quale recipiente per contenere il proprio dolore" (211) ? In primo luogo, il *c o n c e t t o p u r o* non è un'astrazione e, tantomeno, un'indeterminatezza : la sua esistenza è un *i n d i v i d u o*. In secondo luogo, non sfugge all'Autore la constatazione per la quale ognuno di noi è indotto a fare qualcosa, a produrre, ad esercitare un 'lavoro' : ciò è il segno della potenza dell'universalità dello *s p i r i t o* che non vuole essere « racchiuso » nei ristretti limiti di una 'determinazione' nella quale non si riconosce più o mai abbastanza; e, pertanto, è suscettibile di venire « auto - rappresentato » in un *i n d i v i d u o* che deve subire la manifestazione di dolore, di « pathos », di creatività, con la conseguenza di perdere — in quanto autocoscienza — la propria libertà. È il destino che succede ad un autore di opere letterarie, ad un personaggio inventato, o a un interprete di questo ultimo, in una « rappresentazione scenica ». *L ' o p e r a*, intesa quale "spirito universale individualizzato e rappresentato", non è altro che un'unità sintetica tra il *S é* dell'individuo e "l'essenza che non ha figura". Hegel ha così delineato quello che è il tormentato processo dell'*i s p i r a z i o n e* : in un'opera il contenuto non è più esterno allo spirito dell'artista, ma qualcosa di « creato ». È la stessa attività del *S é* dell'individuo che ha la forza di « padroneggiare » questa "essenza che non ha figura", dandole la sua espressione più adeguata e più compiuta.

2.1. L'opera d'arte astratta

Quando la *Fenomenologia* rileva che "la prima opera d'arte…deve prendere le mosse dal modo immediato e oggettivo e andare incontro all'autocoscienza", ci mostra il dinamismo della *produzione*, del *prodotto* e della *contemplazione*. "Lo spirito artistico" (212) corrisponde sia alla *figura* che alla *coscienza attiva* che la costituisce e l'ha prodotta. Quando lo scritto hegeliano allude all'*artista* che "fa dunque esperienza nella sua opera di *non* aver prodotto un'essenza *a lui eguale*" (213), rileva che *l'artista* "è consapevole che ciò che oltrepassa e che sta al di sopra della sua individualità è stato lui a produrlo" (214). Inoltre, quando si riferisce a "quell'opera d'arte che è animata in se stessa" (215), la *Fenomenologia* rileva che lo *spirito artistico* — nelle due figurazioni del tempio e della statua in cui esso si riconosce — avverte, pur nella quiete apparente di un'opera da esso prodotta, la tensione tra la « commensurabilità » dei rapporti geometrici stabiliti dall'intelletto astraente e « l'incommensurabilità » caratteristica della "vita organica dello spirito" (216).

Sono *figurazioni* che oltrepassano il puro dato naturale, risolvendosi nel *concetto* che dà pieno significato a tutto ciò per cui esse sono quel che sono; ma non sono più una semplice riproduzione di ciò che si presenta in natura, per il semplice fatto che non si affidano più all'imitazione. Così Hegel espone il dinamismo del *concetto* :

"Il concetto, anzi, spoglia le forme di ciò che ancora vi è attaccato della radice, dei rami e delle foglie, e le purifica fino a farne immagini in cui la linea retta e la superficie piana del cristallo sono elevate a rapporti incommensurabili, in maniera tale che l'animazione dell'organico venga accolta nella forma astratta dell'intelletto, e nel contempo per l'intelletto ne venga mantenuta l'essenza, l'incommensurabilità" (217).

Com'è derivato un cristallo di piramide dalla 'natura ? Sulla base dell'immaginazione umana che, attraverso la "forma astratta dell'intelletto", combina "la linea retta e la superficie piana" del cristallo, non elaborando un « prodotto morto » — come potrebbe apparire di primo acchito —, bensì un'*opera* nella quale si genererebbe una autocomprensione spirituale. Presumo che a questo si riferisce Hegel con la frase : "l'animazione dell'organico". Quando poi afferma che "il dio che abita in tale interno, però, è la pietra nera, una volta che sia estratta dall'involucro animale e compenetrata alla luce della coscienza" (218), ritiene che, chi giudica l'identificazione del "dio che inabita" con la "pietra nera" (forse allusione al sacro « monolito » custodito ad Emesa in Siria o alla Kaaba della Mecca) come qualcosa di "apparentemente ingenuo ed infantile", prescinde dalla ***consapevolezza di un processo spirituale*** in forza del quale il soggetto adorante supera la propria autorappresentazione in una figura animale, facendo sì che quella sacra "pietra" assuma un profondo significato, permettendo alla raffigurazione della 'divinità' di "spogliarsi… dell'indigenza delle condizioni naturali proprie dell'esistenza animale" (219).

Ora — come asserisce la *Fenomenologia* — se "quella figura *c'è*, esiste come *cosa - oggetto* in gene

rale" (220), vuol dire che l'operare dello *spirito artistico* "scompare nella cosa prodotta e non permane in unità con essa" (221). La *figura* — nella sua 'oggettività' — segnala non solo la differenza, ma anche la tensione, tra la *singolarità* — con la quale il *Sé* « si auto - rappresenta » — e quella che Hegel denomina come "l'essenza inorganica in riferimento alla figura" (222), indicata quale principio sostanziale ancora indeterminato ed inesprimibile. È come asserire che, nella sua *autoproduzione*, questo *principio sostanziale* — nella quale si realizza "l'unità dell'esistenza universale della natura e dello spirito *autocosciente*" (223) in cui consiste, per l'appunto, "l'*essenza* del dio" (224), come afferma la *Fenomenologia* — "appare nell'atto di contrapporsi a quell'esistenza" (225), vale a dire che « non si riconosce » in questa sua *realtà effettiva*, non identificandosi con la 'natura' e, tantomeno, con il 'soggetto autocosciente'. Del resto, in una "figura *singola*" (226), tale principio sostanziale si ravvisa in "uno degli elementi della natura" (227), « auto - producendo - si » come "realtà effettiva autocosciente" (228), quale "spirito d'un popolo nella sua singolarità" (229). In una raffigurazione divina sotto forma animale è la stessa *natura* che « si auto - riflette » nel *pensiero*, vale a dire la *natura* "ridotta in unità con la vita autocosciente" (230). Ci sembra che, in tali sue notazioni, Hegel alluda al carattere antropomorfo della divinità, tipica della 'religione olimpica greca', dove si sperimentano il « contrasto » e il « conflitto » tra la *ragione* e le *passioni* (particolarmente esemplati nel mito dello scontro tra Zeus e i Titani), con il successo dell'equilibrio, della misura e della saggezza contro il disordine e la violenza bruta. Questa meditazione della *Fenomenologia* ci invita a comprendere che la figura divina delle antiche religioni non « trascende » — come nella Rivelazione biblica — "l'elemento naturale" (231), ma lo sospinge ai "torbidi confini del mondo" (232), quasi una sorta di « reminiscenza oscura » (anche se l'equipollente biblico della guerra degli dèi contro i Titani può essere ravvisato nei contrasti tra il Dio di Adamo e il Serpente dell'Eden, e tra lo stesso Dio e la « generazione perversa » degli umani, sommersa dal Diluvio universale). Tuttavia, una volta sconfitti i suoi antagonisti, Zeus assume caratteristiche umane in una sua "quieta individualità" (233). Gli déi dell'Olimpo — come pure gli eroi eponimi della civiltà greca e del Vicino Oriente — **non rappresentano più** le "essenze naturali" (234), ma sono la configurazione di "spiriti etici di popoli consapevoli di sé" (235). Tale 'entità divina' dissimula il divario tra la "figura intesa come elemento naturale" (236) e la stessa "figura considerata come popolo che, disperso fra le masse particolari del fare e i punti individuali dell'autocoscienza, ha un'esistenza dal senso e dal fare molteplici" (237). La *raffigurazione*, quindi, nasconde — secondo la *Fenomenologia* — "l'inquietudine che è propria dell'infinita singolarizzazione" (238). L'arte è un solenne tentativo di incanalare tale « inquietudine » in "una quieta individualità" (239), quale può essere una *figura divina* che rinvia tanto ad una "essenza universale" (240), quanto all'accidentalità dei suoi comportamenti. L'arte è anche un tentativo di **rappresentare** *l'essenza unica di un popolo* che si disperde in una molteplicità di autocoscienze individuali.

"A tale figura che è l'*essenza*, si contrappone pertanto il momento dell'inquietudine, l'*autocoscienza* : la quale, come luogo di nascita di quella stessa figura, non ha mantenuto per sé nient'altro se non il fatto di essere *attività pura*. Ciò che appartiene alla sostanza l'artista lo ha interamente conferito alla sua opera; ma nel produrla non ha conferito a se stesso alcuna realtà effettiva come individualità determinata" (241).

Per *a u t o c o s c i e n z a* la *Fenomenologia* intende quella dell'artista che cerca di « signoreggia re » la sua inquietudine nel contesto di una *f i g u r a* da lui prodotta. Nella 'opera plastica', tuttavia, il 'soggetto autocosciente' rimane una "*attività pura*", non **autoproducendosi** quale "in dividualità determinata" (242). Nella *p r o d u z i o n e a r t i s t i c a* — almeno come "prima pro duzione immediata" (243) — l'artista si libera della propria corporeità, "per ascendere fino al l'astrazione del puro fare" (244). L'opera plastica rimarrà un « prodotto morto » finché non sarà suscettibile di essere ulteriormente determinato, in forza della separazione dal suo artefice, ma potrà avere la valenza di "un *tutto* soltanto insieme al suo *divenire*" (245). La *Fenomenologia* ha puntualizzato un aspetto importantissimo delle opere d'arte : "cioè il loro essere prodotte all'in terno della coscienza ed esser fatte da mani umane" (246). Tali « prodotti » sono l'estrinsecazio ne del *c o n c e t t o* che, tuttavia, si viene a contrapporre ad essi, perché lo stesso *c o n c e t t o* — nella sua duplice configurazione di 'artista' e di 'osservatore' — non si accorge dell'opera d'arte come "assolutamente animata in se stessa", per la semplice constatazione che, "nel proprio fare o contemplare" (247), il *c o n c e t t o d e l l o s p i r i t o* smarrisce la propria "autoconsapevolez za". In altri termini, l'artista (o l'osservatore) non riesce a riscontrare il proprio ***s é*** nel suo « prodotto »; e questa autoconsapevolezza concettuale dello *s p i r i t o* è scissa dall'opera d'arte nel momento del produrre, in quanto il ***c o n c e t t o*** sperimenta la propria **'autoscissione'**, confe rendo "a entrambi i lati le loro determinazioni astratte e contrapposte del *fare* e dell'*essere - cosa - oggetto*" (248). Solo che nel prodotto "non si è verificato il ritorno di tali determinazioni nell'uni tà da cui esse provenivano" (249). Hegel osserva che, in questa sua 'opera', il 'lavoratore' non ri scontra "un'*essenza uguale a lui*" (250); ma — ad un'attenta analisi — rileva che lo *s p i r i t o a r t i s t i c o* ritrova se medesimo e consegue la propria consapevolezza attraverso una moltitu dine che "colma di ammirazione venera l'opera da lui prodotta in quanto essa ha lo spirito" (251).

"Ma questa animazione, poiché restituisce all'artista la sua autocoscienza solamente in forma d'ammirazione, è piut tosto la confessione con cui quell'animazione confida all'artista di non essergli uguale" (252).

La *Fenomenologia* insiste sul tema dell'auto - riconoscimento dello *s p i r i t o a r t i s t i c o* attra verso l'ammirazione che la « moltitudine » riserva all'opera d'arte. Se l'opera d'arte risulta « ani mata » e, quindi, « ri - prodotta » da quest'ultima, l'artista consegue la percezione del proprio sé attraverso una « gratificazione », e "quello che gli ritorna dell'opera è, in generale, un senso di gioia" (253).

"Gli uomini potranno anche mettersi a giudicare l'opera, oppure offrirle sacrifici; potranno riporvi la loro coscienza in un qualsiasi modo : comunque sia, se essi, con la cognizione che ne traggono, si pongono al di sopra dell'opera,

l'artista sa quanto il suo *atto* valga di più della loro comprensione e dei loro discorsi; se essi invece si pongono *al di sotto* dell'opera, riconoscendovi l'*essenza* che li domina, l'artista sa di essere il padrone di tale essenza" (254).

Da un lato, la *Fenomenologia* puntualizza come l'opera d'arte sia l'essenza della 'moltitudine', dall'altro lato, sottolinea come si dia una « distanza » tra il prodotto artistico e l'osservatore ad esso « estraneo », per la semplice constatazione che l'osservatore non riscopre "il dolore che accompagna il suo (= cioè dell'artista) formare e produrre" (255), che è, come dire, il processo di autoformazione e di autoproduzione del *S é*, sicché — tramite "la restituzione dell'autocoscienza all'artista in forma di ammirazione" — lo stesso artista "non vi ritrova il dolore che accompagna il suo formare e produrre, non vi ritrova lo sforzo del suo lavoro" (256). Si noti come il suddetto testo hegeliano utilizzi, in corsivo, le espressioni *a t t o* e *e s s e n z a*, esponendo un complesso rapporto tra il *S é* dell'artista e il *S é* dell'osservatore. Pertanto, se gli uomini "si pongono al di sopra dell'opera", **l'attività dell'artista sfuggirà alla loro comprensione**; mentre, se "si pongono *al di sotto* dell'opera", quest'ultima serberà per loro una valenza per così dire « misteriosa » e « trascendente », "riconoscendovi *l'essenza* che li domina", ovvero la 'divinità' che li soggioga. L'artista sarà, pertanto, consapevole di disporre di codesta 'forza'.

"L'opera d'arte richiede pertanto un altro elemento della propria esistenza; il dio manifesta l'esigenza di trapelare attraverso una via diversa da questa, in cui egli, venendo dalla profondità della sua notte creatrice, finisce per scadere nell'opposto, nell'esteriorità, nella determinazione della *cosa - oggetto* priva d'autocoscienza" (257).

L'opera d'arte rispecchia un complesso e paradossale — ancorché "dialettico" — *p r o c e s s o*. Questo *p r o c e s s o* appare come **la manifestazione della forza creatrice dell'artista** che pone davanti a sé — e a noi — una "*cosa - oggetto* priva d'autocoscienza". Ma il "dio" può emergere dalla sua "notte creatrice", anche attraverso un differente canale, non scadendo "nell'opposto, nell'esteriorità", per il tramite della figura del *l i n g u a g g i o* o — come lo denomina la *Fenomenologia* — "un esistere determinato che è esistenza immediatamente autocosciente" (258), dove "la perfetta particolarizzazione dell'essere - per - sé" (259) — in quanto nel *l i n g u a g g i o l ' a u t o c o s c i e n z a* « esiste » come *s i n g o l a* — realizza "la fluidità e l'unità universalmente partecipata e comunicata dei molti Sé" (260) — in quanto nel *l i n g u a g g i o* la stessa *a u t o c o s c i e n z a* si scopre come « universale » —. Quando menziona "l'opera d'arte animata in se stessa" (261), Hegel non si riferisce più alla 'statua', ma alla *p a r o l a* nella quale "il dio" **si ri - vela e si comunica**, non contrapponendosi più — "al modo di una cosa - oggetto" (262) — alla pura attività autocosciente. Affermando non "al modo di una cosa - oggetto", la *Fenomenologia* non vuole dirci che *l ' a u t o c o s c i e n z a* non si « oggettiva », ma che non si « autodetermina » in un « prodotto morto », muto e privo, per l'appunto, di 'autocoscienza', bensì in un prodotto dove "rimane immediatamente presso di sé" (263).

Pensiamo, per esempio, alla figura della devozione nella quale il soggetto adorante si illude di tributare un culto alla divinità muta ed estranea a sé. La *Fenomenologia* affronta la tematica della *i n t e r i o r i t à*, dove un *e s s e r e - p e r - s é* sperimenta tanto la *s i n g o l a r i t à* quanto "l'uni

tà universalmente partecipata e comunicata dei molti Sé" (264), e dove il "dio" si manifesta per quello che è : "l'anima che esiste come anima" (265). Insomma, per la constatazione di fare esperienza della propria *interiorità*, il soggetto adorante si pensa e, nel pensar - si, « rivela » la propria *essenza*. Ma perché la *Fenomenologia* afferma che "la devozione, la cui *interiorità*, nell'inno, ha nel contempo anche *esistenza*" (266) ? L'inno concerne l'atto del soggetto autocosciente che, nella sua *singolarità*, riscopre la propria unità con tutti gli altri *Sé* nella unità dello *spirito* inteso come universale *autocoscienza di tutti*. Ed è lo stesso inno che, attraverso uno o più soggetti autocoscienti, "è consapevole di un *fare* uguale da parte di tutti, e come d'un *essere semplice*" (267). In questo prodotto si realizza lo *spirito* in quanto universale *autocoscienza di tutti* che "ha in una sola unità tanto la sua pura interiorità, quanto l'essere - per - altri e l'essere - per - sé dei singoli" (268). Il *linguaggio* che si traduce nell'*inno* è "quello dell'autocoscienza universale" (269), ma c'è anche "un altro linguaggio divino" (270) o — come meglio precisa la *Fenomenologia* — "il primo linguaggio necessario della divinità" (271) : quello dell'oracolo nel quale si estrinseca l'unitario *principio divino* che è *naturale* e *spirituale*. Nell'oracolo è implicito il "*concetto* del dio" (272), vale a dire il convincimento che "il dio sia l'essenza tanto della natura quanto dello spirito" (273), che non si è realizzato nella *religione*, non si è tradotto in una forma di culto. Nell'oracolo non si esterio rizza *l'autocoscienza della comunità* che è "l'essere - per - sé semplice e assolutamente universale" (274). Nell'oracolo trova la sua figurazione un'*autocoscienza religiosa* che non si riconosce nella *comunità*, ma che è ad essa estranea. Pertanto si può parlare di *autocoscienza singola*.

"Il contenuto di questo linguaggio oracolare, proprio e singolo, risulta dalla determinatezza universale in cui lo spirito assoluto in generale è posto nella propria religione" (275).

"Il contenuto di questo linguaggio oracolare, proprio e singolo", tradisce 'la percezione religiosa che lo *spirito assoluto* ha di se medesimo'. Come il sole sorge ad oriente, nelle civiltà arcaiche, "lo spirito universale" (276) appare come "qualcosa di indeterminato" che **« si rivela »** nelle "proposizioni altrettanto semplici e universali" (277), se ci riferiamo a paradossali formule del tipo "il pieno è, il vuoto non è", "conosci te stesso", il detto di Svetaketu : "tu sei quello", ecc. Risulta plausibile che la *Fenomenologia* insista sulla valenza « misteriosa » dello *spirito universale* nel suo rapporto con la *coscienza singola*. Il primo **« si rivela »** a quest'ultima in modo vago e oscuro, consentendo all'*autocoscienza* di progredire verso "un grado ulteriore della propria formazione" (278).

"Il Sé ulteriormente formato, che si eleva all'*essere - per - sé*, ha invece il dominio sul puro pathos della sostanza, ha il dominio sull'oggettività dell'essenza luminosa al suo sorgere; e sa quella semplicità vera come l'*essente - in - sé*, che non riceve da un linguaggio estraneo la forma dell'esistenza accidentale; anzi, la sa come *la legge sicura e non scritta degli dèi, che vive eternamente, e della quale nessuno sa quando sia apparsa*" (279)

In questo brano Hegel puntualizza la sua attenzione su due espressioni, riportate in corsivo, studiandone il loro rapporto intrinseco e dialettico, cioè ***l'essere-per-sé*** e ***l'essente-in-sé*** che sono i momenti in cui si articola la ***sostanza***. Quest'ultima si qualifica come un *principio* che si rivela a se stesso, nella sua 'oggettività', non trova la propria giustificazione da altro (altrimenti non sarebbe più sostanza, ma rinvierebbe la propria esistenza, per l'appunto, ad altro). È esplicito il riferimento del filosofo tedesco al *logos* (teorizzato dall'antica speculazione greca), alla ***ragione*** intesa quale "*legge sicura e non scritta degli dèi, che vive eternamente*", ma anche alla sua compiuta autoconsapevolezza, sicché l'autoformazione del *Sé* coincide con l'autorivelazione della *sostanza*.

Eppure "la verità universale" (280) ha un carattere « ambiguo » e « ambivalente », per il fatto che **« si ri - vela »**, cioè che « si manifesta » e « si nasconde ». Al riguardo, la *Fenomenologia* riferisce che essa "è rientrata qui nell'interno ossia negli inferi, e quindi s'è sottratta alla forma della manifestazione fenomenica accidentale" (281). Cos'ha voluto insegnarci, se non che *l'essenza luminosa* è ritornata in se stessa dopo la sua manifestazione fenomenica, non lasciandosi tradurre in un « prodotto morto, muto ed estraneo », ma « ri - velando - si » nel suo *linguaggio* proprio e singolo che è "l'oracolo che conosce le vicende particolari del popolo, e a tale proposito rende noto ciò che è utile" (282) ? *L'essenza luminosa* si « rivela » per quello che è : lo "*spirito del popolo etico*" (283). "Le verità universali" (284) sono quelle che "vengono sapute come *l'essente - in - sé*" (285), cioè come principi assoluti ed incontrovertibili; ma in quanto verità fanno riferimento all'intelligenza e sono, pertanto, « pensabili ». "Quel saggio dell'antichità" (286) — ravvisabile nella persona di Socrate — non va in cerca del 'bene' e del 'bello' in se medesimi al di fuori del "suo proprio pensare" (287) e, ovviamente, non confonde il 'bene' con 'l'utile'. Una 'coscienza singola' si « autodeterminerebbe » non in senso universale, bensì secondo "l'elemento accidentale" (288), esprimendo "il sapere dell'intelletto su ciò che è utile al singolo" (289), non dissimile da "quello degli oracoli o della sorte" (290), ai quali ci si affida, come « in un gioco a dadi ».

"Tuttavia, chi interroga l'oracolo o la sorte esprime con ciò la mentalità di un sentire indifferente verso l'accidentale, mentre il carattere del singolo, per contro, tratta ciò che è in sé è accidentale come un interesse essenziale del proprio pensare e del proprio sapere" (291).

Ad un'attenta analisi di tale meditazione hegeliana, tuttavia, "chi interroga l'oracolo o la sorte" non appare mosso da futili e banali motivazioni, ma sembra esprimere un **« sentire essenziale »**. Le proposizioni delfiche "Conosci te stesso !" e "Niente di troppo !" sono stereotipi di una "riflessione ponderata" (292) che procurerebbe l'idea del superamento del carattere utilitaristico dell'attività del singolo; ma la figura dell'oracolo si rapporta all'animo dell'interrogante quale "linguaggio dell'autocoscienza estranea, dunque accidentale e non universale" (293), che **oppone, pertanto, la propria « estraneità » al 'singolo'**.

"L'inno si contrappone al carattere cosale della statua. Come la statua è l'esistenza quieta, l'inno è l'esistenza dileguante; come nella statua l'oggettività, lasciata libera, è ancante del proprio Sé immediato, così, nell'inno, l'oggettività rimane invece troppo racchiusa entro il Sé, giunge troppo poco a figurazione; e proprio come il tempo, quando c'è, immediatamente non c'è già più" (294).

Laddove la statua rimane fissa nella sua 'oggettività', « muta ed estranea », distinguendosi per eccedenza di 'figura', l'inno costituisce l'autorivelazione del *S é* attraverso l'intonazione, il canto e la musica che « si dileguano » analogamente al 'tempo'. Dunque, ci riferiamo ad un unico movimento che concerne lo stesso *S é*, però considerato secondo due prospettive, quella della *oggettività* — o della *figurazione* — e l'altra della *interiorità*, così suggerite dalla statua e dall'inno.

La *Fenomenologia* constata tale **movimento** nel culto dove la stessa *figura divina*, da un lato, è "mossa" (295) — nel senso che **« si auto - ri - vela »** — e in essa fa leva il "puro elemento senziente dell'autocoscienza" (296), dall'altro, non è differente dalla stessa *figura divina* che sembra apparire "*in quiete* nell'elemento della cosalità" (297), vale a dire che **« si auto - rappresenta »**. Lo stesso culto permette all'*autocoscienza* di giungere alla unità di se medesima nelle due figurazioni, "l'unità che è il concetto dell'essenza di quella figura" (298). Nel culto il *S é* si accorge del carattere di « non - estraneità » della *essenza divina*, come rileva la *Fenomenologia* quando asserisce che "il Sé si dà la consapevolezza che l'essenza divina è discesa dall'aldilà che le è proprio fino a esso" (299). *L'essenza divina* — nello stesso culto — si manifesta al / nel "puro elemento senziente dell'autocoscienza", ottenendo "la realtà effettiva autentica dell'autocoscienza" (300). Nell'inno è « precontenuto » il "concetto del culto" e, in questa forma di "devozione" (301), il *S é* appaga la propria « inquietudine » "tramite se stesso ed entro se stesso" (302). "L'anima" si purifica, pertanto, e si fa tutt'una con la 'divinità'.

"In virtù della sua astrazione, tale anima non è la coscienza nell'atto di differenziare il proprio oggetto da sé; è dunque solamente la notte della sua esistenza e il *luogo predisposto* per la sua figura" (303).

Questa meditazione hegeliana rileva che, nel *culto*, è ridotta — se non addirittura annullata — la distanza tra **'l'anima'** e la **'divinità'**, quasi in una sorta di « regressione » in un "*luogo predisposto*" (così denominato dallo scritto del 1807) da cui scaturisce **l'auto - rappresentazione dell'*essenza divina*** nelle più disparate *figure*, utilizzando la metafora della notte tanto cara alla mistica speculativa medioevale (ma anche al sanjuanismo), precisando però che questo *processo* si attua sul piano della liturgia che non su quello della mera contemplazione. Nel "*culto astratto*" (304) il *S é* « si autotrascende » in senso universale, fino ad identificarsi con *l'Assoluto*. Come "un'anima che purifica la propria esteriorità con un lavacro" (305), però, rimane "un *Sé essente*" (306) ossia una *autocoscienza singola* che, nella sua *interiorità*, **« si rappresenta »** "un cammino fatto di travagli del lavoro, di pene e ricompense" (307). Mi sembra che la *Fenomenologia* giochi sulla convertibilità dei termini culto e cultura, condividendo en

trambi la stessa radice, indicando nella seconda una "via attraverso cui l'anima giunge alle dimore e alla comunione della beatitudine" (308), come dire a « riconoscersi » nello *s p i r i t o a s s o l u t o**.

C u l t o* e *c u l t u r a* hanno la stessa radice. Entrambi possono richiamare — come suggerisce Marco Vannini nel suo *La religione della ragione* della Bollati Boringhieri, anno di edizione 2007, pag. 8 — l'immagine del « coltro », cioè del « coltello », "che scava nel profondo, che toglie via l'accidentale, portando alla luce l'essenziale". Ma entrambi provengono anche dal latino *colere* che significa "coltivare" (come nel composto "agricoltura"). Presso le civiltà arcaiche del Mediterraneo, la "coltivazione" assume il significato di un rito religioso. Ma — dato che *c u l t o* e *c u l t u r a* richiamano le idee di 'cura' e di 'impegno' — viene da chiedersi se la *Fenomenologia* non insista piuttosto sulle nozioni di *a t t i v i t à* e di *a z i o n e*, tanto è vero che afferma che "esso (= il culto) deve essere azione effettiva, dato che un'azione ineffettiva contraddice se stessa" (309). *A t t i v i t à* e *a z i o n e*, nel *c u l t o*, consentono alla *c o s c i e n z a p u r a* — "all'interno di tale coscienza, l'essenza ha il significato di un oggetto libero" (310) — di elevarsi alla *a u t o c o s c i e n z a p u r a*, quindi al *S é* che si « autorivela » attraverso *l ' e s s e n z a*. Questo discorso indurrebbe ad ammettere una "comunicazione immediata" tra *f e d e* e *i n t e l l i g e n z a*, tra *c u l t o* e *c u l t u r a*. Mi sembra che la *Fenomenologia* suggerisca un rapporto abbastanza inscindibile e complesso tra le **'religioni misteriche' e il **'razionalismo filosofico'** degli antichi greci (e, nello specifico, l'umanesimo socratico).

Nel "c*ulto astratto*", tuttavia, questo rendersi "puro e*lemento divino*" (311) da parte del *S é* non corrisponde a "quel Sé che, disceso nella sua profondità, si sa come il male" (312). Quest'ultima asserzione è suscettibile di essere interpretata in due modi. O nel senso di considerare l'*A s s o l u t o* un principio dialettico e « bipolare », sapendosi quest'ultimo — nella sua profondità — quale principio di negazione e di contraddizione (si cfr. Gn. 3,22 : "Poi il Signore Iddio disse : « Ecco, l'uomo è divenuto come uno di noi, avendo la **conoscenza del bene e del male**;…»". Oppure nel senso che la *s i n g o l a r i t à*, separata dalla *e s s e n z a d i v i n a*, si avverta come il 'male'. In tale prospettiva si delinerebbero due « processi », l'uno « discensivo » — quello appunto dell'anima che si separa dalla divinità, più per effetto della creazione (secondo la teoria gnostica della colpa) che in conseguenza di un atto di libertà — e l'altro « ascensivo », cioè di un'elevazione della prima verso la seconda.

Il culto — dapprima nei misteri — **rappresenta questo duplice processo dell'*A s s o l u t o*** (o della 'divinità', come preferir si voglia), ma è "privo di realtà *effettiva*" [si noti il corsivo].

"All'interno di tale coscienza, l'essenza ha il significato d'un oggetto libero, mentre con il culto effettivo questo oggetto ritorna entro il Sé; e in quanto l'oggetto, nella coscienza pura, ha il significato dell'essenza pura che dimora al di là della realtà effettiva, per via di questa mediazione tale essenza discende dalla sua universalità fino alla singolarità, e si congiunge così in una conclusione sillogistica con la realtà effettiva" (313).

Fin qui Hegel sottolinea la distinzione tra la *r a p p r e s e n t a z i o n e* e *l ' a z i o n e*. Il culto realizza tutti e due i momenti. Nel primo si paleserebbe come "un'azione ineffettiva" (314) e, quindi, un **controsenso** quale può scadere una *r a p p r e s e n t a z i o n e*. *L ' a z i o n e* dev'essere **« effettiva »**, nel senso che *l ' e s s e n z a p u r a* deve **« riconoscer - si »** come il *S é*. Attraverso l'azione cultuale si realizza un processo logico - metafisico nel quale l'essenza pura in sé universale si

fa singolare. In altri termini, **l'evento religioso** (narrato nel 'mito' e attualizzato nel 'rito') in cui la 'divinità' discende dalla sua dimora che è "l'aldilà" fino all'anima dell'orante, è speculare al **'processo metafisico'** in cui *l'essenza* "si congiunge così in una conclusione sillogistica con la realtà effettiva".

"L'accesso di quei due lati all'azione si determina in questo modo : per il lato autocosciente, nella misura in cui esso è coscienza *effettiva*, l'essenza si presenta come la *natura effettiva*; per un verso appartiene alla coscienza come un possesso e una proprietà, e vale come l'esistenza non - essente - *in - sé*; per altro verso, la natura è la *sua propria* realtà effettiva e singolarità immediata, che la coscienza considera del pari come non - essenza, e che viene levata" (315).

Avanzo un'interpretazione di questo complesso testo hegeliano. Nell'azione cultuale sono coinvolti tanto ***l'essenza*** quanto il ***Sé***. Dalla prospettiva dell'*autocoscienza*, ***l'essenza*** **non è più** un principio fisso, lontano e trascendente, ma "la *natura effettiva*", vale a dire un *processo* che richiama l'idea di *autoproduzione*. *L'essenza* non è qualcosa di « estraneo » alla *coscienza*, ma le appartiene. In altri termini, la *Fenomenologia* ha rilevato come una **'manifestazione fenomenica'** valga "come l'esistenza non - essente - *in - sé*", vale a dire che non ha un fondamento in se medesimo, ma « rinvia ad altro », scoprendo che "la natura è la *sua propria* (= cioè della *coscienza*) realtà effettiva e singolarità immediata". Tuttavia la *natura*, nella sua **esteriorità**, assume il significato "dell'essenza - *in - sé - essente*" (316), di un principio oggettivo ed autonomo nel quale il *Sé* — trascendendo la propria singolarità — tende a "riconoscer - si", negando di questo *principio* il suo carattere di « estraneità ». La *Fenomenologia* rileva che "l'azione è movimento spirituale" (317), nella quale il *Sé* si autodetermina in senso universale.

"Nel far ciò, di fronte all'essenza della propria coscienza pura egli rinuncia a un possesso e a un diritto di proprietà, nonché al diritto di goderne; rinuncia alla personalità e al ritorno del suo fare al Sé, e riflette l'azione nell'universale ovvero nell'essenza, piuttosto che entro di sé. – Ma per converso, in questo modo, l'*essenza essente* sprofonda" (318).

Dunque "*l'essenza essente* sprofonda" ! Il *Sé* è consapevole che *l'essenza* **non è più un principio trascendente**. La suddetta meditazione della *Fenomenologia* è incentrata sulla tematica del **'sacrificio'** che, a mio avviso, richiamerebbe una nozione teorizzata da Paolo di Tarso (si cfr. Fil. 2,5-6), ma non ignorata presso le antiche civiltà mediterranee che, nelle rispettive mitologie, accentuano l'idea del **'sacrificio della divinità'** (con conseguente 'resurrezione'), « scandalosa » alla "forma - mentis" degli israeliti. Tale idea concerne la kenosi, cioè lo svuotamento di se stesso.

La *Fenomenologia* ravvisa, nell'azione del culto, un processo metafisico nel quale il soggetto adorante è la figurazione del **proprietario** che opera, per l'appunto, uno **svuotamento**, riflettendo il proprio *agire* nell'*agire di una divinità*. È *l'universale* che agisce in lui, e *l'essenza* non è un principio lontano, fisso e statico. Spesso si ironizza sui culti arcaici, su una « presunta ingenuità » o, addirittura, su una « sorta di irrazionalità », ma Hegel ci fa capire la

profonda valenza simbolica del culto, nel quale Bacco e Cerere non sono intesi al di là del vino o dei cereali che vengono lì offerti e consumati dai **devoti**, ma quale personificazione di "potenze del diritto infero, esangue, che è dotato del potere occulto e astuto" (319). **L'evento del 'sacrificio della divinità'** corrisponde all'agire autocosciente dell'*essenza universale* che, per essere effettiva, "deve già essersi sacrificata *in sé*" (320). L'idea del sacrificio del dio è spiegabile attraverso un'altra idea : quella del sacrificio al dio. Bacco e Cerere sono "viventi" nella **coscienza del devoto** che « offre » e « consuma » il vino e i frutti. Il processo del "dio" che si « aliena » "conferendosi un'*esistenza*" (321), e facendosi vino e frutto, è speculare al processo in cui il devoto — « alienandosi » — rende partecipe gli altri di questa sua *essenza* e di questa sua *autocoscienza*. Hegel ci invita a mettere da parte l'abituale pregiudizio circa una « presunta grossolanità » relativa a queste antiche forme di culto, perché le ritiene portatrici di **un'intuizione sorprendentemente metafisica** : il convincimento che nella *natura* opera un *principio assoluto, intelligente e autoconsapevole*, mai sufficientemente, e definitivamente, scoperto e « padroneggiato » dagli uomini che, tuttavia, « si immedesimano » e **« si riconoscono »** in esso, magari in una « dimensione magica » — o in un'autentica **'prospettiva religiosa'** — impossibile da estinguersi con la 'scienza sperimentale'. La stessa capacità immaginativa dell'uomo veicola tale **'intuizione metafisica'** attraverso le raffigurazioni che assumono una valenza antropomorfica, come nel contesto della **'religione olimpica'** che non solo si regge sulla **personalità del "dio"** — caratteristica comune a tutte le religioni — ma, sorprendentemente, anche sull'**idealizzazione dell'uomo**, pur con le debite riserve implicite in una tale credenza (si cfr. i difetti e le imperfezioni morali degli "dèi"). Dunque, il tema dell'**Uomo ideale** (l'Anthropos primordiale), già preavvertito nella 'religione olimpica', sarà — come **'entità spirituale'** — un punto di riferimento per la filosofia (a partire da Platone) e per una nuova e complessa mitologia qual è quella dello gnosticismo cristiano eterodosso*.

*Paradossalmente, **la concezione della 'divinità antropomorfa'** — più che un ostacolo — costituisce un terreno favorevole all'affermazione del 'cristianesimo primitivo', con la sua idea di Dio che s'incarna in un uomo, tanto è vero che all'Areopago di Atene, riprendendo un inno del poeta Arato di Soli (modificato dallo stoico Cleante di Asso), Paolo di Tarso giunge a identificare, nientemeno, Zeus — concepito come purissimo spirito — con lo Jahvé biblico : "In lui, infatti, noi viviamo, ci muoviamo e siamo, come hanno detto alcuni dei vostri poeti : di lui, infatti, siamo progenie" (At. 17,28). Il Dio degli ebrei e dei cristiani non è solo il signore della storia ed esigente dal punto di vista morale, ma è anche il dominatore delle forze della natura, assimilando caratteristiche che i più antichi popoli hanno attribuito ai loro "dèi". Del resto il *Padre Nostro*, insegnato da Cristo, non recita : "…dacci oggi il nostro pane quotidiano…" (che non è solo l'allusione ai temi dell'eucaristia e della grazia soprannaturale, ma anche riferimento ad un elemento materiale per la sopravvivenza fisica dell'uomo) ?

"Il Sé che agisce presenta nell'esistenza, e per la sua coscienza, questo atto di rinuncia che l'essenza ha dunque già compiuto *in sé*, e sostituisce quella realtà effettiva *immediata* dell'essenza con la realtà effettiva superiore, cioè con l'effettività s*ua propria*" (322).

La *Fenomenologia* sottolinea un rapporto dinamico ed implicito tra la *rivelazione* e

l'azione, nonché la *produzione*, non essendoci differenza tra "il Sé che agisce" e *l'essenza divina*, nel senso che questa si « aliena », si « dona », si « offre », si « comunica », « consuma », senza più distanza tra il **devoto**, il **dio** che garantisce la produzione di quell'elemento della natura, e il **principio intelligente e universale** che opera nella natura medesima. Il culto **esteriorizza tale 'intuizione di fondo'** che scopre collegati i tre suddetti princìpi. Il **soggetto adorante**, nel donare le primizie o nel sacrificare gli animali, rispecchia tale processo metafisico in cui consiste la **'kenosi della divinità'** — "l'essenza ha dunque già compiuto *in sé*" — cioè dell'*essenza* che si autoproduce sotto forma di 'fenomeno naturale' e non solo. **L'autoproduzione propriamente detta** è *l'autocoscienza — l'autocoscienza dell'essenza divina* — che è "la realtà effettiva superiore". L'offerta dei cereali alla 'divinità' acquisisce il doppio senso di una « alienazione » e di una « restituzione » della **proprietà** al suo **proprietario**, oltre a denotare il ritorno alla propria 'inseità' dell'*essenza* per il tramite della *coscienza*.

Soltanto all'astratta essenza infera si fa totale dedizione di quanto le viene sacrificato; e con ciò il riflettersi nell'universale del possesso e dell'essere - per - sé viene caratterizzato come differente dal Sé in quanto tale" (323).

Dunque, se nell'operazione rituale il "dio" — al quale si sacrifica — corrisponde "all'astratta essenza infera" — come dire *l'essenza essente* — il **devoto**, di primo acchito, apparirebbe semplicemente la figura del "Sé in quanto tale" che le si relaziona. Ad un'attenta analisi, **il devoto « si autoriflette »** "nell'universale del possesso e dell'essere - per - sé", **« rivelandosi »** quale *autocoscienza universale*.

Ma, per essere più precisi, è *l'essenza* che si « auto - riflette » nel *devoto*, divenendo *autocoscienza universale*. Ma questo *ritorno in sé dell'essenza* e quest'*autocoscienza universale* non si limitano solo all'offerta che è un momento del **'sacrificio'** che consiste nella "distruzione di ciò che non è utilizzabile o, meglio, la preparazione di quanto è sacrificato per l'evento conviviale" (324). Pensiamo alle « carni immolate agli idoli ». Non è che, nell'essere offerti alla divinità, tutti gli animali uccisi vengono bruciati, "ma la parte maggiore" (325) viene trattenuta e consumata dal **'sacrificante'**, quale "ciò che è utile *al suo godimento*" (326).

Il godimento consente di superare l'unilateralità astratta sia dell'*essenza* che della *singolarità* in quanto "l'esistenza *oggettiva* dell'essenza" (327) si qualifica come "esistenza *autocosciente*" (328), in un *processo* in cui la *natura* « si oggettiva » in animali e frutti per divenire, attraverso l'attività sacrificante dell'uomo, « autocosciente ». In tal modo "il Sé ha allora la consapevolezza della propria unità con l'essenza" (329). Allora quale sarebbe il risultato dell'azione cultuale se non il "*godimento*" (330) e far sì che lo stesso *principio* « si auto - rivela » nella produzione dei frutti e degli animali e nella sua azione sacrificante, facendo sì che "deruba se stesso della propria esistenza" (331) ? Ciò spiega l'atteggiamento di **autotrascendimento del**

'culto' che dà "una *consistenza oggettiva* alla propria devozione" (332), con l'edificazione del '**tempio**' al fine di onorare il "dio". In tal modo il **'culto'** si dimostra **'produttore'**, in quanto "lavoro, comune o singolare, che ciascuno può fare" (333), e si può dire che "questa particolarità è dissolta nell'universalità" (334).

La realizzazione di una statua corrisponde al "lavoro singolo dell'artista" (335), limitato solo alla "*rappresentazione*" (336) ed è "alienato nell'esteriorità ed estraneo all'onore" (337). Con il lavoro di erezione di un edificio di culto si ha la consapevolezza che "l'onore di cui il dio gode nei suoi preziosi ornamenti è l'onore proprio di quel popolo che è ricco d'arte e magnanimo" (338). La *Fenomenologia* ci espone l'idea di come la *religione artistica* possa esprimere **l'autoinganno della coscienza umana**, nel mostrarci come "l'onore tributato al dio" sia speculare all'**onore del popolo verso se stesso** o, quanto meno, **il primo rivela la sua verità del secondo**. L'ironia di Hegel pone in evidenza l'aspetto paradossale di quest'analisi : l'attestazione della benevolenza della *divinità* nei confronti degli uomini consiste proprio nei "doni" frutto del lavoro di questi ultimi. Insomma, fa riflettere l'espressione "gratitudine del dio" (339) al posto di "gratitudine al dio", come se i frutti della natura — spesso opera della coltivazione umana — fossero il segno della tacita e « distaccata » benevolenza divina, dove la ricchezza e la magnificenza sono il premio del lavoro di tutto un popolo. La *Fenomenologia* rileva che "nell'offerta dei doni tale popolo ha anzi, immediatamente, il godimento della ricchezza e della magnificenza che gli sono proprie" (340), non svolgendo altro che un'onorificenza a se medesimo, non proiettando la finalità della sua azione al di fuori di sé, in vista di un evento da realizzare.

2.2. L'opera d'arte vivente

Nella realizzazione della statua e del tempio consiste il "culto della religione artistica" (341), del quale protagonista "è il popolo etico, il quale sa il proprio stato e le relative azioni come la volontà e il compimento di se stesso" (342). Ora il "dio" al quale si rapporta il "popolo autocosciente" (343) non è più lo *spirito* privo della consapevolezza del *Sé*, e non è pertanto *l'essenza luminosa* che "si limita piuttosto a essere l'essenza universale dei singoli" (344).

Invece "il culto della religione di questa essenza semplice e priva di figura" (345) è un principio che fonda una *comunità* — un *popolo* — e in esso gli officianti "acquisiscono la loro sussistenza e la sostanza semplice in generale" (346). Quale sarebbe la lacuna di questa forma di religione, se non la privazione del "loro Sé effettivo" (347) ? "Il culto della religione artistica" (348) difetta, invece, "di quell'astratta *semplicità* dell'essenza, e quindi manca anche della *profondità* di questa ultima" (349). Esso intuisce lo *spirito* come "*l'essenza* che è *immediatamente unita con il Sé*" (350), "sebbene non sia ancora la verità saputa, ossia la verità che sa se stessa nella sua profondità" (351). Il *popolo etico* è "quel popolo nella cui sostanza è riconosciuto an

che il Sé" (352).

"Dal culto deriva dunque che l'autocoscienza sia paga nella propria essenza, e che il dio entri in essa e vi si soffermi, come nella sede che gli è propria" (353).

Nell'azione cultuale il "dio" restituisce al suo popolo la sua ***a u t o c o s c i e n z a***, si potrebbe dire « inabitando » in esso, ma come asserisce Chiereghin : "…da un lato la coscienza acquista la consapevolezza che l'essenza divina è discesa fino ad essa, dall'altro è la divinità stessa che perde l'aspetto di un'estranea essenza oggettiva e assume il peculiare carattere dell'autocoscienza" (354). A chi allude la *Fenomenologia* quando parla di "notte appagata che, priva di bisogni, ha in se stessa il suo pathos, poiché fa il proprio ritorno muovendo dall'intuizione, dall'oggettività ormai levata" (355) ? Non certamente all'artista inteso come "quell'individualità in tensione" (356) che "fa dunque esperienza della sua opera di *non* aver prodotto un'essenza *a lui eguale*" (357), in una figurazione plastica. Con la consumazione dei frutti o della carne degli animali uccisi, attraverso l'azione sacrificante, ***l ' e s s e n z a*** ritorna in sé medesima dopo il superamento dell'oggettività.

"Questo pathos costituisce, per sé, l'essenza di quel *sorgere a oriente* che peraltro è ormai *tramontata* entro di sé, e che ha il suo occidente in se stessa, cioè ha l'autocoscienza, e con questo ha in sé esistenza e realtà effettiva. — L'essen

za ha qui percorso il movimento della sua effettuazione. Abbassandosi dalla sua pura essenzialità, per andare verso una forza naturale oggettiva e verso le sue estrinsecazioni, tale esistenza è qui un'esistenza per l'altro, per il Sé, dal quale viene consumata" (358).

Questa nota hegeliana descrive così un processo metafisico nel quale sono coinvolti due « estremi » che sono *l'essenza* e *l'autocoscienza* e nel quale si rispecchia un processo naturale che viene, per così dire, « trasposto » in una rappresentazione mitologica, dalla quale la speculazione greca trae il nucleo concettuale di questo processo. I due enunciati "quel *sorgere a oriente*" e "che ha il suo occidente in se stessa" non sono semplici riferimenti geografici, magari per inquadrare storicamente l'itinerario speculativo che ***l'Assoluto*** deve percorrere per realizzarsi nella sua unità di *natura* e di *spirito*. « L'oriente » e « l'occidente » sono coordinate spaziali per indicare l'apparente moto del sole che « nasce » e che « muore » (dal latino « occidit ») — cioè che ha una origine e una fine — e hanno in questo brano della *Fenomenologia* una valenza simbolica per indicare un *processo* interno alla *essenza* medesima, intesa quale principio dinamico e dialettico. Già nel suo « sorgere » *l'essenza* è ormai « tramontata » entro di sé, si è « abbassata » (si cfr. la kenosi) "dalla sua pura essenzialità", si è autoprodotta quale *autocoscienza*, ma in un **processo di duplice negazione**. In tale prospettiva la *natura* nega la "sua pura essenzialità", « ex - sistendo », estrinsecandosi in questo o quel frutto, in questo o quell'animale. Ma l'esistenza di questo o quel frutto, di questo o quell'animale, non è fine a se stessa, perché "tale esistenza è qui un'esistenza per l'altro, per il Sé, dal quale viene consumata". La « consumazione » è in apparenza la « distruzione » : la *natura* — nel frutto o nella carne — viene mangiata o bevuta. In realtà la stessa *natura* non si annulla e, attraverso e per l'appunto, la « consumazione », e così "raggiunge la sua suprema perfezione" (359), con un atto che è "la possibilità di un'esistenza superiore" (360). Insomma, la *natura* si risolve in un *principio spirituale* che sembra articolarsi nella duplice forza sessuale : l'una "femminile" che presiede al processo di 'nutrizione', l'altra maschile come "forza che dà impulso a se stessa, e che è propria dell'esistenza autocosciente" (361)*.

*Si cfr. la teorizzazione di tale processo metafisico in una prospettiva neoplatonica, fatta dall'imperatore romano Giuliano l'Apostata (IV secolo d. Cr.) nei suoi scritti, concernente i culti della 'Madre degli dèi' ("Magna Mater") — identificata con la Terra — e del 'Re Helios' (o 'Sole Invitto'), ben esposta nel libro curato da Claudio Mutti per le Edizioni Mediterranee, *Uomini e dei. Le opere dell'imperatore che difese la tradizione di Roma*.

Il godimento, quindi, è un **'atto rivelativo'**, nel quale "solamente il Sé è manifesto a se stesso" (362) attraverso la "certezza immediata di sé" (363). Questo o quel frutto e la carne di questo o quell'animale sacrificato sono "l'oggetto del desiderio" (364); ma un tale « oggetto » e un tale « desiderio » adombrano un'aspirazione profonda da parte del *Sé* che "si sa tutt'uno con l'essenza" (365). Attraverso la *religione* si supera la certezza immediata (366) qual è quella sensibile, onde per cui un frutto è tale e basta, ma si perviene — attraverso "tanta certezza oggettiva, quanto quella del godimento" (367) — alla "certezza del Sé, il cui sapere è puro" (368).

"Ciò che dunque, all'interno dello spirito autocosciente, a tale spirito è divenuto manifesto tramite il culto, è l'essenza *semplice*, intesa come il movimento per cui, da una parte, essa sorge dal suo occultamento notturno per accedere alla coscienza ed esserne la placida sostanza nutritiva, mentre dall'altra finisce per smarrirsi di nuovo nella notte infera, nel Sé, e indugia in superficie solamente con una placida nostalgia materna" (369).

Questo testo della *Fenomenologia* ci illustra come la *r e l i g i o n e* sia un processo tutto intrinseco allo *s p i r i t o a u t o c o s c i e n t e*, denotando anche l'influsso sulle successive meditazioni heideggeriane di *Essere e tempo*. Pertanto, nel 'culto', non è il frutto o il pane o la carne, ma è la *t o t a l i t à* o — come lo scritto del 1807 osserva — "l'essenza *semplice*" [si noti il corsivo] che **« si ri - vela »** alla *c o s c i e n z a*, oltre ad essere il *p r i n c i p i o* che rende possibile quest'ultima. Dunque *l ' e s s e n z a* **« si ri - vela »**, **« si manifesta »**, emerge "dal suo occultamento notturno", rendendo possibile tanto la **'coscienza'** quanto **'l'oggetto'** di questa, "per smarrirsi di nuovo nella notte infera", per lasciare il posto al *S é* che, per così dire, la « preavverte » come la propria fonte.

Ma si tratta anche di un principio vitale che, dapprima si raccoglie "nell'esistenza oggettiva del frutto" (370), per qualificarsi come vita autocosciente che è poi la "realtà effettiva vera e propria" (371) di questa *e s s e n z a* che, in fin dei conti, si qualifica come "l'ebbrezza indomabile della natura, in figura autocosciente" (372). "Quest'essenza semplice" (373) **non si rivela** alla *c o s c i e n z a* per "quello che è in se stesso come spirito" (374), bensì come "lo spirito della natura" (375). La "vita autocosciente" (376) di questo spirito della natura viene espressa dal "mistero del pane e del vino, di Cerere e di Bacco" (377). Ora questo mistero di Cerere e di Bacco deve qualificarsi anche come "mistero della carne e del sangue" (378), nel quale non è più *l ' e s s e n z a* a sacrificarsi, negandosi nella sua "pura essenzialità", facendosi per l'appunto « pane » e « vino », ma "lo spirito in quanto spirito *autocosciente*" (379), cioè lo *s p i r i t o* che si autoproduce quale "Sé *vivente*" (380) in un culto che è "la festa che l'uomo si concede in proprio onore" (381). Si tratta di un culto nel quale si manifesta *l ' e s s e n z a*, ma che "non è tale cioè da assumere *essenzialmente* figura umana" (381).

"Ma questo culto pone il fondamento per questa rivelazione, e ne dispone singolarmente i momenti, separati l'uno dall'altro, Così si ha qui il momento astratto della vivente *corporeità* dell'essenza, al modo in cui prima si aveva l'unità di entrambi in un'esaltazione priva di consapevolezza" (382).

Questa nota della *Fenomenologia* sembra che alluda alla pratica dell'atletica nell'antica Grecia che fa da contraltare all'orgia bacchica che unisce il *S é* e *l ' e s s e n z a* "in una esaltazione priva di consapevolezza". Il 'tedoforo' diventa "figura educata e preparata attraverso il lavoro al *movimento* perfettamente libero" (383), dimostrandosi "un'opera d'arte animata che accompagna alla sua bellezza il vigore" (384), alla quale spetta "l'onore di essere, fra il suo popolo, la suprema presentazione corporea dell'essenza di quei singoli, in luogo del dio di pietra" (385).

Nelle due figure "dell'entusiasmo bacchico" (386) e dell'atleta "si dà l'unità dell'autocoscienza e

dell'essenza spirituale, ma fra di loro manca l'equilibrio", come rileva la *Fenomenologia*. Nella prima figura il *S é* sembra vanificarsi di fronte alla *n a t u r a* indomabile e sfrenata; mentre la "bella corporeità" (387), difficilmente, riflette la complessità e la ricchezza della vita spirituale, come dire « tutta apparenza e niente sostanza ». Occorre armonizzare le due figure in un *p r i n c i p i o* nel quale lo "stordimento della coscienza" (388) viene, per così dire, « alleggerito » e disciplinato dalla "chiara esistenza della bella corporeità" (389), e dove quest'ultima indica l'estrinsecazione della "interiorità dell'entusiasmo bacchico" (390). Tale *p r i n c i p i o* è di nuovo il *l i n g u a g g i o* che non è più quello dell'oracolo il cui contenuto non è "sostanziale" e non è "universale", e non si rivolge — come l'inno — al "sentimento" (391), oltre a non corrispondere al "balbettìo privo di contenuto della furia bacchica" (392). Con il *l i n g u a g g i o* dal "contenuto chiaro e universale" (393) l'artista produce se stesso in una *f i g u r a* che è "l'esistenza sua propria, compenetrata in tutte le sue emozioni dall'anima autocosciente, e che vive in comune con altri" (394), e che ha anche il carattere dell'*u n i v e r s a l i t à* che le permette di superare l'unilateralità delle "statue" e del "bell'atleta nell'agone" (395), i quali "possono contenere un solo spirito nazionale" (396), o esplicitare "un solo carattere determinato della divinità" (397), costituendo "l'onore del suo popolo particolare" (398). Nella sua singolarità corporea l'atleta, tuttavia, fa declinare "il carattere interiore dello spirito che ne reca in sé e ne sorregge la vita particolare" (399). Pur essendo l'atleta uno "spirito effettivo del popolo" (400), in lui il *p o p o l o*, al quale appartiene, perde la consapevolezza della particolarità "all'interno di tale spirito" (401).

2.3. L' o p e r a d' a r t e s p i r i t u a l e

L'antropomorfismo diviene la categoria nella quale "gli spiriti dei popoli…vengono ora a confluire in un unico spirito" (402). Al riguardo la *Fenomenologia* così puntualizza :

"così gli spiriti belli particolari, propri di ogni popolo, si unificano in un pantheon, il cui elemento e la cui dimora è costituita dal linguaggio…" (403).

L'accenno al "pantheon" ha per l'Autore un duplice senso : i) la tendenza all'unificazione spirituale di tutti gli individui e di tutti i popoli; ii) l'intuizione dello *s p i r i t o d e l p o p o l o*, nella sua autoconsapevolezza, come umanità universale. Ma qual è l'elemento di coesione e il principio unificante degli *s p i r i t i* se non il *l i n g u a g g i o*, facendo riecheggiare — in questa sua meditazione — la felice formula gadameriana "chi ha il linguaggio ha il mondo" ?

La *Fenomenologia* si riferisce all'*a u t o c o s c i e n z a d i u n p o p o l o* che si qualifica attraverso l'intuizione, alludendo alla consapevolezza dell'atleta di rappresentare l'umanità universale o, precisando ancor meglio, l'autoconsapevolezza che consegue l'umanità universale nell'autorappresentarsi nella figura dell'atleta. Tuttavia tale "spirito bello particolare" condivide con gli al

tri spiriti proprio questa intuizione, "insieme ai quali per natura costituisce un'unica nazione" (404). Lo scritto del 1807 sottolinea la capacità di « autotrascendersi » da parte di uno spirito particolare, ponendo in risalto **l'esistenza universale dello *s p i r i t o***. Ma come si costituisce la "realtà effettiva dello spirito del popolo" (405) ? "In vista di un'impresa comune" (406), "in vista di un'azione comune" (407). La prima universalità, nella "propria immediatezza" (408), concerne la *n a z i o n e* "che prende avvio dall'individualità dell'elemento etico" (409). La *Fenomenologia* precisa anche una distinzione tra la *n a z i o n e* e lo *S t a t o*, considerato quest'ultimo un "ordinamento permanente" (410), non ignorando l'assenza, presso alcune popolazioni, di un'unica organizzazione statale*.

*Come l'autore ha già evidenziato nel suo precedente volume de *La nostalgia dell'universale*, a proposito della tematica dello *S p i r i t o*, il parallelo tra la *n a t u r a* e la *n a z i o n e* viene garantito dalla comune radice che è « nati ». Anche una *n a z i o n e* nasce, si sviluppa e può estinguersi : quindi Hegel condivide con i romantici una concezione organicistica e vitalistica del *p o p o l o*.

Questa unificazione di un singolo con gli altri in un *p o p o l o* è il frutto di una "immediata fiducia dei singoli nei confronti della totalità del loro popolo" (411) — come dire un **atto di fede** —, o di "partecipazione di tutti alle decisioni e alle azioni del governo" (412), in un contesto dove i singoli **« si riconoscono »**, per l'appunto, nelle "azioni del governo". Se "un'impresa comune" basta a giustificare "un'adunanza di individualità" (413), altra cosa è la "partecipazione, consapevole di sé, alla volontà e all'atto del tutto" (414) da parte dei 'singoli', Per quanto concerne la "prima collettività" (415), numerosi individui **« si uniscono »** formando un 'popolo' nel resistere alla minaccia di invasione straniera. Ma quando si gestisce questo grande corpo della 'nazione', la partecipazione dei singoli alla volontà e all'atto del tutto risulta consapevole, ciò vuol dire che un unico *s o g g e t t o u n i v e r s a l e* agisce dietro gli eventi storici collettivi.

"L'adunanza degli spiriti dei popoli costituisce una cerchia di figure che adesso abbraccia tutta la natura, così come l'intero mondo etico. Inoltre essi stanno sotto il *comando supremo* dell'uno, più che sotto la sua *suprema signoria*. Per sé questi spiriti sono le sostanze universali di quanto l'essenza *autoconsapevole* è e fa *in - sé*" (416).

Questa nota della *Fenomenologia* fa allusione al suddetto "pantheon" che accoglie tutte le 'divinità', tanto le personificazioni dei fenomeni naturali quanto le protettrici dei popoli. Eppure il "pantheon" è un mondo che si costruisce sul **'principio di unificazione'**, e lo scritto hegeliano sottolinea un curioso rapporto che lega "le sostanze universali" alla "essenza *autoconsapevole*". Tuttavia le **'divinità'** sono l'autorappresentazione degli *s p i r i t i d e i p o p o l i*. *L ' e s s e n z a d i v i n a* corrisponde allo *s p i r i t o d e l m o n d o* che non è trascendente gli *s p i r i t i d e i p o p o l i*, ma che sussiste nelle / come molteplici *s o s t a n z e u n i v e r s a l i* o, per meglio dire, è lo stesso *s p i r i t o d e l p o p o l o*. *L ' e s s e n z a d i v i n a* **« si autoriflette »** nelle *s o s t a n z e u n i v e r s a l i*. La *Fenomenologia* ripensa metafisicamente il confronto tra i due mondi, quello etico - storico e quello religioso - divino, teorizzando la *s t o r i a* come la manifestazione e realiz

zazione di un *p r i n c i p i o s p i r i t u a l e*. Al riguardo si potrebbe parlare di un unico *m o n d o* che si articola nella *n a t u r a* e nella *s t o r i a*. L'agire dei diversi popoli può essere ravvisato come l'espressione del confronto tra i diversi "dei", dei quali uno più potente sconfigge, assoggetta ed egemonizza gli altri. Di primo acchito una concatenazione di eventi, in apparenza accidentale, **rivela poi un 'disegno unitario'**, organico e complesso. Nell'agire etico di un popolo si realizza "il ritorno dell'essenza divina nell'autocoscienza" (417), in una "sintesi che connette l'esistenza autocosciente a quella esteriore" (418) e dove il *f a r e* si eleva al *r a p p r e s e n t a r e*, che è, come dire, che *l ' a u t o c o s c i e n z a* è "il punto centrale per quelle forze divine" nel loro dinamismo e nel loro confronto. Si fa avanti un *p r i n c i p i o* che connette le differenti imprese, ma che deve trovare il suo **'interprete'** per esprimersi e per poter « auto - rappresentar - si », al modo di un contenuto che compare alla "forma della coscienza" (419). Pertanto lo *s p i r i t o u n i v e r s a l e* non solo esiste « de - terminandosi » in individui, in popoli, in eventi, ma anche nella sua *a u t o - r a p p r e s e n t a z i o n e*. Qual è la forma in cui avviene questa auto - rappresentazione se non il *l i n g u a g g i o* ? Allora il *p r i n c i p i o* che connette le differenti imprese non è altro rispetto all'**'interprete'**, perché si tratta dello stesso creatore del mondo, anche se attraverso la forma dell'*e p o s*. Quindi **un mondo che sussiste in forza di una coscienza** che è quella del "*canto re*" (420) come "l'elemento singolo ed effettivo" (421) dal quale si genera e si sostiene "il mondo" (422).

"Il suo pathos non è la frastornante potenza della natura, bensì è la Mnemosyne, il senno vigile e l'interiorità divenuta, la reminiscenza di quell'essenza che prima era immediata" (423).

Non è più la *n a t u r a* a **« rivelar - si »** in questo "elemento singolo" nella sua prepotente energia creatrice e vitale, bensì è la dea greca della 'memoria'— la 'Mnemosyne' — l'ipostatizzazione della *i n t e r i o r i t à d i v e n u t a*. Ma perché **'interiorità divenuta'** ? Per la *Fenomenologia* non si ha a che fare con una **'interiorità'** quale realtà a sé stante : essa è, invece, **'l'interiorità fatta'**, vale a dire che "il mondo degli dèi" si ricongiunge al singolo cantore, così come *l ' e s s e n z a* — negata nella sua "pura essenzialità" — **si « riconosce »** nel ***S é***. In questa prospettiva presumo che vadano rivisitate le seguenti parole di Hegel : "ciò che vale non è il suo proprio Sé, bensì la sua propria Musa, il suo canto universale" (424). Anche nell'**'epos'** è adombrato un **'processo logico - metafisico'** che è quello del "sillogismo" (425), nel quale "l'estremo dell'universalità — cioè il mondo degli dèi — è congiunto con la singolarità — il cantore — dal termine medio della particolarità" (426). Il **'mondo degli dèi'** si estrinseca nel "canto universale" (427) della Musa, ma il cantore non è solo "l'elemento singolo ed effettivo" : egli è anche il *p o p o l o* che si **« auto - rappresenta » nei suoi 'eroi'**, "i quali sono uomini singoli come il cantore, ma sono uomini solo *rappresentati*, e sono pertanto nel contempo *universali*, come lo è l'estremo libero dell'universalità, appunto degli dèi" (428). Nel culto si realizza "il rapporto del divino all'umano" (429) nella sua"inseità"; nel canto epico tale **unità** raggiunge la propria **perseità**, perché fa riferimento "alla coscienza" (430). Questo mondo degli eventi che si « autorappresenta » nella *c o s c i e n z a d e l*

c a n t o r e e questa "auto - rappresentazione" corrispondono a "un'*azione* dell'essenza consapevole di se stessa" (431). ***M i s t e r o d e l l ' a g i r e*** dunque ! La *Fenomenologia* puntualizza questo concetto quando afferma che "*l'agire* turba la quiete della sostanza ed eccita l'essenza, per cui la semplicità dell'essenza si suddivide e si dischiude al mondo multiforme delle forze naturali ed etiche" (432). *L ' a g i r e* implica — per dirla « romanticamente » — uno « stroeben », cioè uno « sforzo », il dinamismo di un ***p r i n c i p i o*** che si « autonega », nella sua semplicità, negli elementi della natura e nei popoli. *L ' a z i o n e* turba l'equilibrio del *t u t t o* : non a caso, nel capitolo sesto, la *Fenomenologia* rileva che "la spaccatura della sostanza genera dunque un'essenza etica differenziata : una legge umana e una legge divina" (433), palesando in queste sue meditazioni un influsso di tipo gnostico.

"L'azione è la ferita che viola la terra in quiete; è la fossa che, animata dal sangue, evoca gli spiriti dipartiti, i quali sono assetati di vita e la ottengono nel fare dell'autocoscienza" (434).

A cosa allude questa nota hegeliana se non al canto universale di cui si è riferito prima ? L'impresa dei popoli e degli individui eccezionali rivive nel canto epico e dà una « voce » agli "spiriti dipartiti", cioè agli eroi scomparsi e alle forze divine declinate, attraverso "il fare dell'autocoscienza", in questo caso del linguaggio del poeta. Quindi l'impresa assume il duplice lato dell'autoconsapevolezza e dell'universalità, vale a dire svolta da **'soggetti autocoscienti'** — da "popoli dotati di realtà effettiva" (435) — e da *un principio sostanziale che «si riconosce» in questi soggetti*. Ma la *rappresentazione* costituisce "il legame *sintetico* fra l'universale e il singolare" (436). L'impresa a cui si rivolge universalmente lo sforzo di tutti" (437) equivale all'"unità del fare" (438) che non è solo l'azione di un principio sostanziale universale, ma anche l'azione dei popoli e degli eroi, ed è anche l'azione del *cantore*. Dunque, il fare di questo *principio universale* è identico al fare del *Sé* dei popoli e al fare del cantore e. pertanto, "le potenze universali hanno in sé la figura dell'individualità" (439).

In virtù della sua rigorosa educazione classicistica, l'autore della *Fenomenologia* prende le distanze dal prometeismo, messo in risalto dalla cultura romantica, quando afferma che "ciò che gli dèi e gli uomini hanno fatto costituisce un'unica e medesima cosa" (440), nel senso che i « mortali » presumono di opporsi al « destino » ma, in effetti, lo **« realizzano »**. Pertanto, anche se il *fare* appare « libero », non così il suo risultato — *l'evento* — secondo l'adagio crociano "l'azione è dell'uomo, l'accadimento è di Dio !". Insomma la *storia* **« si fa »** come *libertà* e **« si pensa »** quale *necessità*. **L'agire della 'divinità'** al di fuori "dell'individualità agente" è un contro senso tanto quanto il tentativo di un singolo individuo di padroneggiare il corso della storia. Ora — secondo Hegel — se il prometeismo romantico si illude disperatamente di forzare il corso del « destino » anche con la disfatta e il sacrificio, l'agire della *divinità* e l'agire dell' *individualità* sono uno. Ma gli "dei" senza i « mortali » sono inoperanti — e bene se ne avvede Epicuro — e "universalità impotenti" (441). Che cosa sono le "essenze universali" se non i princìpi costitutivi del mondo fisico e costitutivi e regolativi del mondo etico, e al di fuori dell'agire umano semplici **astrazioni** ? Così si interroga il filosofo tedesco, ironizzando sul culto loro tributato con l'offerta dei doni da parte di "quel *Sé* potente" (442) che le assoggetta. È come se queste "nature elementari" (445) agissero tramite "il libero Sé dell'individualità" (443), ma non ne restano, per così dire, « imprigionate », e senza farsi da questo « precondizionare » : al riguardo la *Fenomenologia* rileva che "esse sono nondimeno l'universale che si sottrae a questo collegamento che rimane senza limiti nella sua determinazione" (444). Nel suo dinamismo *l'universale* "mantiene se stesso puro e dissolve ogni entità individuale nella sua fluidità" (445). Hegel giustifica speculativamente questo **'politeismo'** e questo **'antropomorfismo'** alla luce del "rapporto contraddittorio (= degli dèi) con la natura propria del Sé che si contrappone loro" (446). Ad un'attenta analisi si può asserire che gli "dèi" **non sono** la *divinità*, perché **'l'opposizione'** e il **'conflitto'** sono inscritti nella loro stessa **'determinazione particolare'**. Per quanto « rappresentati » come "individui eterni e belli che, riposando nell'esistenza loro propria, sono esenti dalla transito

rietà e dalla violenza estranea" (447), essi sono in competizione tra loro. E questo « conflitto » tra gli "dèi" — osserva ironicamente l'autore della *Fenomenologia* — "costituisce però una comica dimenticanza per cui la loro natura eterna si scorda di sé" (448). La religione olimpica si costruisce su una idealizzazione dell'uomo, com'è stato precedentemente accennato; ma un « carattere bello ed eterno » si confronta o, meglio, si scontra con la « mutevolezza », la « transitorietà », il « disordine », ecc. Il "carattere determinato della divinità", la contrapposizione degli "dèi" tra loro, la valenza antropomorfica di questi ultimi, suggeriscono un processo : "l'autonomia dell'individualità intera" (449) dalla *sostanza universale*. Eppure la *determinatezza* è inscritta, se così si può dire, nel « destino » dell'*universale*, e tale « autonomia » consiste nell'autolimitazione della *sostanza*.

Ma perché un "dio" agisce ? Perché deve imporre la sua egemonia su un'altra realtà e, per far ciò, **deve vincerla**. Si tratta di un'attività che è "indirizzata verso un'alterità, e quindi verso una forza divina invincibile" (450). L'autore della *Fenomenologia* ironizza sullo "scopo dell'attività degli dèi" (451), ravvisata come "un'ostentata esibizione" (452) e quale "gioco innocuo e sicuro di se stesso, privo di risultanza e di esito" (453). Ora se si danno "dèi" vincenti e "dèi" perdenti, vuol dire che, se ci sono i perdenti, questi ultimi avvertono la "contraddizione tra lo scopo e il risultato" (454), mettendo in crisi "l'autonomia dell'individualità intera", alla quale si viene a contrapporre "la *pura forza* del *negativo*" (455), "proprio nelle vesti della loro potenza estrema, sulla quale essi non hanno alcun potere" (456). L'opposizione — sul **piano speculativo** — tra il *Sé universale* e il *singolo Sé* è espresso nel "mondo della rappresentazione" (457) attraverso lo scontro degli "dèi" tra di loro e con i « mortali ». Gli "dèi" **rappresentano** *l'universale* che, nel suo **« realizzar - si »**, andrebbe al di là delle previsioni e delle resistenze del "*singolo Sé* dei mortali" (458). Le divinità del mondo greco - romano alludono — sul piano della *rappresentazione* — ad una **'necessità inconsapevole'**, perché non dimentichiamo che su di esse sovrasta la forza del 'Destino' (in greco *Moira*), vale a dire "un accadere" (459) di fronte al quale il potere degli "dèi" appare impotente, indifferente ed irrilevante, tanto più se "improntato alla mancanza del Sé" (460), cioè inavvertito e sconosciuto.

"Questa necessità però è l'*unità del concetto*, a cui è assoggettata la contraddittoria sostanzialità dei singoli momenti, nella quale trovano un ordine l'incoerenza e l'accidentalità del fare degli dèi, e dove il gioco delle loro azioni ottiene in loro stessi la propria serietà e il proprio valore" (461).

Questa nota hegeliana sottolinea la forza stringente del ***concetto*** che compone in "ordine" "l'accidentalità del fare degli dèi", offrendo una razionale giustificazione al loro « agire », nel senso che deve operare un'unificazione della *singolarità* e della *universalità*. Ora "il contenuto del mondo della rappresentazione" (462) è proprio questa opposizione tra il *Sé universale* e il *Sé singolo* in un 'movimento' che vede il "*termine medio*" (463) nell'"individualità d'un eroe" (464) che sperimenta la propria **'scissione'** dalla *totalità* e "sente che la pro

pria vita è spezzata ed è afflitto" (465). Il punto di riferimento della ***r a p p r e s e n t a z i o n e*** è "la *singolarità salda ed effettiva entro di sé*" (466) che "è scissa nei suoi momenti che ancora non si sono trovati, né unificati" (467). In questa ***a u t o r a p p r e s e n t a z i o n e d e l S é*** si esclu de tanto "la necessità che non ha parte alla vita" (468), nel senso che non trovano posto il suc cesso dell'eroe che muore tragicamente o — come la *Fenomenologia* denomina — "il singolo inef fettivo *astratto*" (469), e il "singolo *effettivo*" (470) che è il cantore che "si mantiene esterno a quel la vita" (471), la cui singolarità appare irrilevante alla suddetta autorappresentazione del conte nuto, di modo che, dal punto di vista della coscienza individuale, la ***r a p p r e s e n t a z i o n e*** si estinguerebbe con la scomparsa del poeta epico. Detto in altri termini — rileva Hegel — "lascia to a se stesso" (472), il contenuto della rappresentazione cosa espone e come si comunica a noi ? Ecco perché i due estremi che convengono a tale contenuto sono la necessità e il "linguaggio del cantore" (473). Tale contenuto si qualifica come un movimento nel quale il "*termine medio*", che ricorre tra i due suddetti estremi, viene "raccolto intorno all'individualità d'un eroe" (474). In somma, si può asserire che la necessità e il linguaggio sono i momenti in cui si articola "la *sostan za* del divino" (475), "*secondo la natura del concetto*, e il suo *movimento* è altrettanto conforme al concetto stesso" (476). Ma qual è il "linguaggio più elevato" (477) che "riunisce più strettamente i momenti dispersi del mondo dell'essenza e del mondo dell'azione", come il "dio", il "popolo", "l'eroe", o come il ***S e u n i v e r s a l e*** e il ***S è s i n g o l o*** ? Nel "linguaggio più elevato che è la *tragedia*" (478), l'ascoltatore diviene « spettatore », perché a parlare non è più il cantore ma "è l'eroe stesso" (479). Attraverso la recitazione, gli ***a t t o r i***, « immedesimandosi » nell'***e r o e***, si denotano come "uomini *consapevoli di sé*, i quali *sanno* e sanno *dire* quale sia il loro diritto e il lo ro scopo, quale sia la potenza e la volontà della loro determinatezza" (480), trascendendo non so lo il linguaggio dell'uomo ordinario, ma anche le capacità di espressione di quest'ultimo. Essi ri chiamano "il diritto del loro agire" (481), con un linguaggio studiato, cioè il diritto di rendersi protagonisti delle imprese « evocate » e « rievocate », estrinsecando, anzi « rappresentando » o, per meglio dire, « testimoniando » "l'essenza interiore" (482) che è in loro, ma anche il "pathos" (483), cioè il mistero del dinamismo della determinazione e della creazione, portando a livello di ***r a p p r e s e n t a z i o n e*** un **'dinamismo universale'** "libero dalle circostanze accidentali e dalla particolarità degli elementi personali" (484). Gli **attori** sono "uomini dotati di realtà *effettiva*" (485) che, **nel rievocare gli eroi e le loro imprese**, manifestano caratteri determinati della ***d i v i n i t à*** o dell'***e s s e n z a***, come preferir si voglia. La *Fenomenologia* rileva **l'essenzialità dell'attore alla sua maschera** (486), "così com'è essenziale alla statua l'essere fatta da mani umane" (487). Non si può prescindere l'attore dalla sua personificazione dell'eroe, sotto pena di non far rivive re e non intendere quest'ultimo. Ma, se si vuol considerare l'arte, "bisogna in qualche misura co munque prescindere dall'attore" (488), allora si deve concludere che "l'arte non contiene ancora al suo interno il vero e autentico Sé" (489).

"Il *terreno universale* sul quale procede il movimento di queste figure generate dal concetto è la consapevolezza di

quel primo linguaggio rappresentativo e del suo contenuto privo del Sé, abbandonato alla disgregazione" (490).

Anche la tragedia — come il canto epico — palesa l'insufficienza del *pensiero rappresentativo* che non riesce a cogliere ***l'unità del concetto***, pur caratterizzandosi per una sorta di linguaggio elevato che "riunisce più strettamente i momenti dispersi del mondo dell'essenza e del mondo dell'azione", **ma che non intende questi momenti nella loro 'unità'**. Il "dio", il "popolo", "l'eroe", il "cantore", "l'attore" sono figure generate dal *concetto* e che si relazionano tra di loro. La saggezza popolare si esprime "nel *coro* degli *anziani*" (491). Quest'ultimo « rappresenta » il **'popolo'** che "costituisce solamente il materiale positivo e passivo dell'individualità del governo che gli si para di fronte" (492), nel senso che il **'popolo'** esprime "la ricchezza e la variopinta pienezza della vita divina" (493) e che il **'governo'** dev'essere "in grado di tenere insieme" (494). In altri termini, nell'elevare le proprie lodi a questo o a quell'altro "dio", il **'popolo'** non fa altro che autocelebrarsi ed autoesaltarsi. La *Fenomenologia* ironizza sull'antico politeismo, quando nella cultura ellenica avviene il passaggio dal « mythos » al « logos ». Se un 'popolo' constata "quanto se la passino male i suoi lodati dèi" (495), vuol dire che si accorge che essi non sono capaci di assicurargli protezione, felicità e quiete, ma che si confrontano con le "potenze superiori" (496). Nella **'rappresentazione drammatica'** il **'coro'** — che raffigura il **'popolo'** — "si trattiene nella coscienza del *destino estraneo*" (497) e — come Hegel scrive — "si aggrappa al pensiero di tale potenza che è privo del Sé" (498). La *natura* incute "*paura*" (499) e soggezione, nello scatenarsi dei suoi elementi, tanto quanto le guerre condotte dai popoli e dagli individui eccezionali. I "viventi" (500) mostrano paura verso queste "potenze superiori" (501) — che sono un pò, come dire, le rivelazioni « spettacolari » e « minacciose » della *sostanza* — ma anche verso un *soggetto universale* che agisce, attraverso i « mortali », nei *fenomeni naturali* e negli *eventi storici*, verso quello che la *Fenomenologia* denomina il "Sé della necessità" (502)*

*Nel contesto della mitologia greca la personificazione della 'necessità' è la dea Ananke.

Insomma, il dramma della tragedia, nel quale i "viventi" — attraverso il coro — manifestano anche il sentimento della "*compassione*" verso i loro simili, e vuole insegnare — con il coro — che al "terrore passivo di questo movimento" (503) — cioè al dinamismo implicito nella *sostanza* espresso con *l'opposizione* e la *contraddizione* — si corrisponde con "la vuota quiete della rassegnazione alla necessità" (504), ravvisata quest'ultima come una "forza estranea ed ostile" e non piuttosto "come l'azione necessaria del carattere, e nemmeno come il fare interno dell'essenza assoluta" (505).

"In questa coscienza spettatrice, intesa come terreno indifferente della rappresentazione, quando lo spirito fa la sua comparsa, la sua molteplicità non è dispersa, bensì esso avanza nella semplice scissione del concetto" (506).

Sul piano della *rappresentazione* sembra che la "coscienza spettatrice" assuma un ruolo passivo di fronte all'evento rivelatore dello *spirito*. Ad un'attenta analisi, è attraverso la "co

scienza spettatrice" che lo *s p i r i t o* dà un senso unificante alle molteplici *f i g u r e* o *m o m e n t i* nei quali **esso si « auto - rappresenta »**, con la precisazione che è lo stesso *s p i r i t o* — a livello di *r a p p r e s e n t a z i o n e* — che "avanza nella semplice scissione del concetto". "La sua sostanza (= cioè dello *s p i r i t o*) si mostra pertanto dilacerata nelle sue due potenze estreme" (507), come la "*famiglia*" (508) e il "*potere dello Stato*" (509). *L ' e r o e* è l'individualizzazione consapevole di una sola di queste potenze, e che a una di esse deve la determinatezza del suo carattere, così come Antigone, nell'omonimo dramma sofocleo, in rapporto alla *l e g g e d i v i n a* e Creonte per la *l e g g e u m a n a*. Ma la "realtà effettiva immediata dell'esistenza vera e propria" (510) dell'individualizzazione universale delle *e s s e n z e e l e m e n t a r i* è costituita dal *p o p o l o* che ha nel **'coro'** "la propria immagine speculare" (511).

Questa meditazione della *Fenomenologia* pone in evidenza un'evoluzione spirituale del **'politeismo'**. Inizialmente esso si regge sulla "precedente dispersione del tutto nelle varie forze astratte che appaiono sostanziate" (512), nel senso che l'uomo dell'età antica (o, per essere più precisi, dell'età pre - filosofica) non riesce ancora a pervenire ad una **'nozione monistica della realtà'**, finendo per attribuire agli elementi della natura un carattere non solo divino, ma personale e sostanziale. Attribuendo a ciascun "dio" una fisionomia individuale — secondo Hegel — l'uomo dell'età antica fa sì che 'l'individualità' appaia solamente come "la forma superficiale di quelle essenze" (513). In tal modo i due mondi divino e umano non appaiono così distanti tra loro, bensì relazionati, consentendo allo *s p i r i t o* di intuire "quelle potenze che, mediante questa determinazione, si sono approssimate all'individualità vera e propria" (514), e che predispongono, perciò, un individuo ad agire chi per il "diritto infero" (515) e chi per il "diritto superno" (516). Questa "precedente dispersione del tutto nelle varie forze astratte che appaiono sostanziate" (517) — che corrisponderebbe alla "*dissoluzione* del *soggetto*" (518) —, ad un'analisi più attenta, paradossalmente, è il movimento della *s o s t a n z a* che ritorna entro di sé, onde per cui tali "forze astratte" **rappresentano i momenti di affermazione del *s o g g e t t o***. Quanto al contenuto, ***l ' e s s e n z a*** si qualifica come ***s o s t a n z a*** ma anche come "*forma*, ossia secondo il sapere" (519). Ma ci s'interroga : perché ***l ' a z i o n e*** e perché il ***s o g g e t t o a g i s c e*** ? La risposta può essere data dalla constatazione che ad esso si contrappone **'l'oggetto'** "su cui questa (= la *c o s c i e n z a*) esercita la propria attività" (520). Quindi un ***a g i r e*** non avrebbe senso senza un qualcosa su cui esso si svolge. "Lo spirito *agente*" (521) **« si auto - determina »** come "il *negativo* del termine che sa" (522). Se il ***s o g g e t t o a g i s c e***, vuol dire che **è motivato dal proprio 'scopo'**, "e lo sa come l'essenzialità etica" (523). Ma esso si « auto - determina » in forza del *s a p e r e* "solamente l'una delle potenze della sostanza, mentre l'altra gli è nascosta" (524). Il divario tra lo scopo che si prefigge di conseguire e il risultato al quale si perviene offre all'autore della *Fenomenologia* lo spunto per meditare sull'ambivalenza circa "la realtà effettiva immediata dell'esistenza vera e propria" (525), proprio perché *l ' e s s e n z a* agisce per il tramite dell'individualità. Pertanto "*in - sé*" (526), "la realtà effettiva" è una cosa, "per la coscienza è un'altra, diver

sa dalla prima" (527). Secondo tale prospettiva, "il diritto superno" (528) corrisponde alla "potenza che sa e si rivela alla coscienza" (529), mentre l'altro, "il diritto infero" (530) denota la "potenza che si cela in agguato, pronta a tendere insidie" (531).

"La prima potenza è il *lato della luce*, il dio dell'oracolo – scaturito secondo il suo momento naturale dal sole che tutto illumina – tutto sa e tutto rivela : *Febo*, e *Zeus* che ne è il padre. Ma i comandi di questo dio vaticinante e le sue rivelazioni relative a ciò che *è* sono peraltro ingannevoli" (532).

Con questo richiamo alla mitologia greca Hegel rileva i caratteri dell'**« incertezza »**, dell'**« unilateralità »** e della **« riduttività »**, che contrassegnano il *sapere* non tanto circa la natura del proprio agire, quanto piuttosto rapportato alla *realtà effettiva* che presenta lati nascosti che sfuggono all'intenzionalità cosciente. Sebbene Febo sia il dio della luce al quale compete lo spirito di profezia e che rivela i « comandi » del proprio padre, Zeus, il suo *sapere* appare ingannevole, non per una precisa volontà di prendersi gioco dei « mortali » ma perché sfugge agli "dèi" il senso complessivo e necessario degli eventi. La « volubilità conflittuale » degli "dèi" e « l'accidentalità del loro fare » non solo sono il riflesso dell'agire « apparentemente caotico e disordinato » degli uomini, ma anche il rispecchiamento dell'antitesi che — nel suo agire e in se stessa — la *coscienza* sperimenta tra il *sapere* e il *non-sapere*.

"Il fondamento di questa diffidenza sussiste perché la coscienza che sa si pone nell'antitesi fra la certezza di se stessa e l'essenza oggettiva. Il diritto dell'eticità – per cui la realtà effettiva, *in - sé*, non è nulla nell'antitesi che la oppone alla legge assoluta – sperimenta che il suo sapere è unilaterale, che la sua legge è legge solamente del suo carattere, e sperimenta anche di aver afferrato solamente una delle potenze della sostanza" (533).

L'Edìpo sofocleo non vuole contravvenire alla *legge divina* che proibisce il parricidio e l'incesto, ma, per una serie di circostanze fortuite, la viola inconsapevolmente. Ora il nostro eroe sperimenta, già all'indomani della funesta rivelazione dell'oracolo, questo divario tra il 'soggetto agente' e "l'essenza oggettiva" (534), illudendosi che la *legge divina* e la "legge assoluta" siano "la sua legge", quando invece essa "è legge solamente del suo carattere". ***L'autocontraddittorietà della sostanza*** si palesa nello scontro tra l'unilateralità del sapere del *soggetto agente* e la realtà effettiva dell'*essenza*. Nell'ottica del suo 'intellettualismo etico', l'autore della *Fenomenologia* non fa differenza tra *l'agire* e il *conoscere* : ***l'agire*** non è « accidentale » e « casuale », ma è tale in forza dell'autorealizzazione del *Sé* e della *sostanza*. Al riguardo riteniamo abbastanza illuminante la seguente nota della *Fenomenologia* :

"l'azione stessa è questa inversione del *saputo* nel suo *contrario*, nell'*essere*" (535).

Come dire che il *sapere* non è mai esaustivo, anzi che è aperto a un progressivo arricchimento.

Se esso si esaurisse definitivamente, ***l'agire*** non solo risulterebbe privo di senso, ma non si da

rebbe affatto. *L ' a z i o n e* constata la propria **« intelligibilità »** proprio in questa sfasatura tra il ***s a p e r e*** e "l'essenza della sostanza" (536) che lo sopravanza nella sua « imprevedibilità » e nella sua « complessità ». *L ' a z i o n e* medesima si affida al « gioco delle circostanze », facendo emergere così il "diritto *infero*" (537) nella rivelazione del *s e n s o d e g l i e v e n t i*.

"Il mondo degli dèi del coro viene limitato dall'individualità che agisce a queste tre essenze" (538).

Questa meditazione della *Fenomenologia* ci induce a capire che "il mondo degli dei" non « pre - esiste » all'individualità agente, ma si lascia « determinare » da questa. E i *p r i n c ì p i* — che si « autodeterminano » attraverso il "fare dell'individualità" — sono "lo spirito della pietà familiare" (539) e "il potere universale dello Stato e del governo" (540), e che sono, come dire semplicemente, la *f a m i g l i a* e lo *S t a t o*.

"Questa differenza, poiché appartiene alla sostanza in quanto tale, per la rappresentazione non si individualizza in due figure differenti, ma ha nella realtà effettiva le due persone dei suoi caratteri" (541).

Il richiamo al dramma sofocleo è evidente. Antigone è la persona che, "nella realtà effettiva", incarna la prima potenza, mentre lo zio Creonte l'altra. E quando Hegel asserisce che la *s o s t a n z a* "per la rappresentazione non si individualizza in due figure differenti" (542), intende precisare la nozione relativa all'***i n d i v i s i b i l i t à d e l l a s o s t a n z a***. Quest'ultima è una sola sia che si realizza come **'famiglia'**, sia come **'potere dello Stato'**. Ma perché si danno "due figure individuali" (543) se la *s o s t a n z a* è indivisibile ? Non è difficile intuire che Antigone e il re di Tebe siano due "*autocoscienze effettive*" (544), vale a dire due *a u t o c o s c i e n z e e f f e t t i v e* dell'unica ***s o s t a n z a***, caratterizzate ciascuna dalla "differenza tra sapere e non - sapere" (545). Il primo personaggio sa di richiamare i diritti della famiglia e si fa interprete della *l e g g e d i v i n a*; mentre il secondo denota la *l e g g e u m a n a* e « rappresenta » il *p o p o l o*. In altri termini sia il primo che il secondo **sanno e non sanno** : ad Antigone non interessano le disposizioni del governo, mentre Creonte ignora la volontà degli "dèi". "Le due figure individuali" sono la rappresentazione dell'autocontraddittorietà della *s o s t a n z a*. "Il Sé dell'eroe" (546), quanto alla "forma" (547), intuisce la differenza tra il *s a p e r e* e il *n o n - s a p e r e*; quanto alla "sua sostanza" (548) esso porta ad espressione "l'uno dei lati della differenza del contenuto" (549). Nella "*rappresentazione*" (550) vengono raffigurati "i due lati della coscienza" (551). Le due individualità sono quella del "dio che rivela" (552), "l'altra quella dell'Erinni che si mantiene nascosta" (553).

"La sostanza è il rapporto per cui il sapere, nonostante sia per sé, ha però la propria verità nel semplice; si tratta del rapporto per cui la differenza che dà luogo alla coscienza effettiva si fonda nell'essenza interiore che cancella quella stessa differenza; del rapporto, insomma, per cui la *rassicurazione* a sé chiara della *certezza* ha la propria conferma nell'*oblio*" (554)

Zeus è "la *figura* della *sostanza*" (555), vale a dire del *p r i n c i p i o* che si « auto - rivela » ma che rimane anche « nascosto », come pure del *s a p e r e* che si rende « manifesto ». Il *s a p e r e*

trova la propria logica autogiustificazione nel "semplice" : presumo che la *Fenomenologia* insista sul carattere del *s a p e r e* quale *r i v e l a z i o n e* e, pertanto, la differenza tra il *s a p e r e* e il *n o n - s a p e r e* si basa sulla ***e s s e n z a i n t e r i o r e***, pervenendo al « paradosso » che la "certezza" intorno al rapporto tra *s a p e r e* e *n o n - s a p e r e* trovi la sua ragione "nell'*oblio*", come a farci intendere che "la differenza che dà luogo alla coscienza effettiva" poggi sul caratte re « misterioso » e « rivelativo » del principio dell'*e s s e n z a i n t e r i o r e*. Nell'*a g i r e* la *c o s c i e n z a* si lascia « predisporre » da una potenza, ledendo i diritti della "potenza opposta" (556), sia che si tratti della "legge della famiglia" (557) sia che concerna la 'legge statuale'. La *c o s c i e n z a* è colpevole perché "ha seguito il sapere suo proprio, e ha celato a se stessa ciò che è manifesto" (558). Le due *p o t e n z e* hanno entrambe diritto ad affermarsi, in quanto sono gli "attributi della sostanza" (559), e nell'*a g i r e* si contrappongono "il contenuto e la coscienza" (560). Nell'*a g i r e* la *c o s c i e n z a* « si autodetermina » e, quindi, si rapporta a un contenuto, divenendo tutt'uno con questo, comportando il "reciproco declinare di quelle due potenze e dei caratteri consapevoli di sé" (561). "L'antitesi con se stessa" si ha in tre modi : i) l'antitesi tra le due potenze opposte che sono la *l e g g e d i v i n a* e la *l e g g e u m a n a*; ii) l'antitesi tra la *l e g g e d i v i n a* e la *c o s c i e n z a a g e n t e*, iii) l'antitesi tra la *l e g g e u m a n a* e la *c o s c i e n z a a g e n t e*. Come può avvenire il superamento dell'antitesi ? Attraverso "*l'oblìo*", cioè nel "di leguamento della realtà effettiva e del fare delle potenze sostanziali, cioè delle individualità, del la sostanza" (562), e che avviene con la morte del soggetto individuale agente, che "è la *Lete* del *mondo infero*" (563), e con il riconoscimento della *c o l p a* e "come acquietamento espiatorio" (564) da parte della *c o s c i e n z a*, vale a dire della "*Lete* del *mondo superno*" (565).

La *Fenomenologia* rileva che il superamento dell'antitesi si ha attraverso il "dileguamento delle potenze del pensiero astratto del bene e del male" (566), quasi a suggerirci l'idea che è **'l'azione'** a originare la ***s c i s s i o n e d e l l a t o t a l i t à***. Ma la ***t o t a l i t à*** non consiste nel declino di quelle due potenze, non concernendo "né l'una né l'altra forma di oblio" (567), bensì è "la quiete del tutto entro se stesso, l'unità immota del destino" (568), perciò "l'inattività e la non - vitalità della famiglia e della famiglia e del governo" (569).

"Questo destino porta a compimento lo spopolarsi del cielo, cioè di quella commistione priva di pensiero fra l'individualità e l'essenza : una commistione tramite cui il fare dell'essenza appare come un fare incoerente, accidentale, indegno di sé; infatti, aderendo solo superficialmente all'essenza, l'individualità è inessenziale" (570).

Tale testo hegeliano ci fa comprendere come la religione olimpica si basi sulla "commistione priva di pensiero fra l'individualità e l'essenza", in forza della quale "il fare dell'essenza appare come un fare incoerente, accidentale, indegno di sé". Invece il *p r i n c i p i o s o s t a n z i a l e* ha i caratteri della *n e c e s s i t à*, dell'*u n i v e r s a l i t à* e dell'*o r d i n e* e, sebbene questa sia una intuizione di "alcuni filosofi dell'antichità" (571), essa viene già anticipata nella "tragedia" (572) incentrata sulla nozione secondo cui "l'individualità è l'individualità universale, e le determinazioni sono i caratteri assoluti" (573), in forza della quale i caratteri dell'individuo sono *l e d e t e r m i n a z i o n i d e l l ' A s s o l u t o*.

La tragedia è la rappresentazione di una ***a u t o c o s c i e n z a*** che si « riconosce » in "questo Zeus soltanto come la potenza dello Stato e del focolare" (574). Nel dramma, però, ci si rapporta a due aspetti diversi dello stesso Zeus, al "dio" che dispone secondo le circostanze e al "dio" garante del rispetto dell'ordine, si assiste ad un'autorivelazione del *s a p e r e* che nel *p a r t i c o l a r e* fa emergere la sua *u n i v e r s a l i t à*, ad una rivelazione "dell'interiorità che risiede nel l'occulto" (575).

"Ma anche i personaggi della stessa essenza divina, così come i caratteri della sua sostanza, convergono nella semplicità di ciò che è privo di coscienza. Rispetto all'autocoscienza, questa necessità si determina come quella potenza negativa per cui tutte le figure che entrano in scena non riconoscono se stesse in tale potenza, bensì vi trovano piuttosto il proprio declino" (576).

Gli "dèi" e gli "eroi", nella loro libertà, si misurano e si scontrano con la forza del 'Destino'. La suddetta nota della *Fenomenologia* sottolinea il dramma dell'***a u t o c o s c i e n z a*** che non si « riconosce » nella ***s o s t a n z a***, avvertita come una "potenza negativa". Di fronte all'ineluttabilità di questo 'principio supremo', è lo stesso politeismo antropomorfo a risultare vanificato ed inconsistente, perché non viene, per così dire, indagato nella sua « essenza », ravvisando per l'appunto negli "dèi" i "caratteri della sua sostanza". Nella tragedia si possono riscontrare due momenti del "movimento della vita divina". Il primo momento è quello della differenziazione tra *l ' a u t o c o s c i e n z a e f f e t t i v a* e la *s o s t a n z a* (e il *d e s t i n o*), segnata dalla "moltitudine spettatrice" che assiste all'evento mitologico "al modo di qualcosa di *estraneo*" (577) che

può suscitare la passione della paura, o sperimentando "qualcosa di prossimo" (578) che "produce l'emozione della *compassione* che non agisce" (579), dove, per l'appunto, ***il soggetto non agisce***. La divinità suprema (che assume i connotati della 'semplicità', della 'quiete' e della 'inattività'), Zeus, è l'unità "dell'essenza *sostanziale* e della necessità *astratta*" (580). Dopo il VI secolo av. Cr. la cultura religiosa greca teorizza la spiritualità del 'supremo principio divino'. La tragedia, tuttavia, pone in risalto la figura di Zeus come "l'unità spirituale in cui tutto ritorna" (581), ma puntualizza un concetto importante : la *vita divina* è *movimento* e il *Sé* non è ad esso estraneo. Il movimento dell'*essenza sostanziale* è lo stesso movimento dell'*autocoscienza effettiva*. Ad un'attenta meditazione, "la potenza negativa" non è più Zeus ma "l'autocoscienza, la semplice *certezza* di sé" (582). Nella figura dell'eroe "la coscienza coopera all'azione e appartiene ai caratteri" (583), ma in essa tale unificazione tra il *Sé*, la *sostanza* e il *destino* "è un'unificazione esteriore, è un'*ipocrisia istrionica*" (584), un qualcosa di effimero dal momento che "di fronte allo spettatore qui [= l'eroe] si disgrega nelle due componenti della sua maschera e dell'attore, cioè nella persona e nel Sé effettivo" (585), dove il termine latino *persona* è il corrispettivo latino e italiano del greco « pròsopon » che allude, appunto, alla « maschera ».

"L'autocoscienza degli eroi deve venir fuori dalla sua maschera, facendosi avanti e presentandosi per come essa si sa, come il destino tanto degli dèi del coro quanto delle stesse potenze assolute. Queste essenze elementari, in quanto momenti *universali*, non sono un Sé e non sono nemmeno effettive" (586).

L'eroe rappresentato è la « maschera » che permette la rivelazione dell'*autocoscienza* che corrisponde al "destino tanto degli dèi del coro quanto delle potenze assolute". Man mano che emerge *l'autocoscienza*, le "potenze assolute" declinano. Con "l'autocoscienza degli eroi" i princìpi della *famiglia* e del *potere dello Stato* "non sono un Sé e non sono nemmeno effettive". In Antigone e in Creonte la "forma dell'individualità" (587) costituisce "un attributo immaginario" (588) delle *essenze elementari*. È come dire che Antigone e Creonte **non sono** "il Sé effettivo" (589) e non sono indispensabili perché **queste 'essenze elementari' siano effettive**. Il fatto che questi "eroi" escano sconfitti diventa chiaro indice di una loro « strumentalizzazione » da parte del ***Sé*** che "proprio indossando questa maschera dà voce all'ironia su tale qualità (= proprietà qualitativa singola") che pretende d'essere qualcosa per sé" (590). Nella rappresentazione scenica è indubbio che le **'essenze elementari'** si manifestino : la *Fenomenologia* sottolinea che ciò che conta è la loro **'autoconsapevolezza'**, non il loro carattere astratto e non - vitale. Perché si traducano tali *princìpi sostanziali* è indispensabile che, per esempio, **Antigone e il suo antagonista « operino »**. In loro il ***Sé*** si afferma, "entra in scena col significato di qualcosa d'effettivo" (591), identificandosi con quel personaggio ma al di fuori di **questa sua « autorivelazione »**, e — possiamo anche ben dirlo : « spettacolare » — al di fuori di **questo suo « auto - eventuarsi »**, esso non è differente "da quella del Sé vero e proprio : tanto dall'attore quanto dallo spettatore" (592).

Dunque tale unificazione tra il *Sé*, la *sostanza* e il *destino*, nella rappresentazione dell'*eroe*, "è un'unificazione esteriore, è un'*ipocrisia istrionica*" (593). Mi sembra che, quando parla di "questo universale dissolversi, nella sua individualità, dell'essenzialità in generale con le sue figurazioni" (594), la *Fenomenologia* constata come nella tragedia si riflette la **'crisi dello spirito umano'**, in atto o di lì da venire, che investe le istituzioni familiari e statali nel declino e nella scomparsa delle poleis greche.

"La sostanza divina riunisce entro di sé il significato proprio dell'essenzialità naturale e di quella etica. Riguardo all'elemento naturale, l'autocoscienza effettiva, già nell'impiego che ne fa per adornarsi, per la propria abitazione e simili, e nel far banchetto della propria vittima, si mostra come il destino a cui è svelato il segreto relativo all'essenzialità spontanea della natura. È di questa che l'autocoscienza si appropria nel mistero del pane e del vino, insieme appropriandosi anche del significato dell'essenza interna, e nella commedia essa è in generale consapevole dell'ironia di tale significato" (595).

Lo scritto del 1807 sottolinea come "la sostanza divina" sia il *popolo* che costituisce la verità della *famiglia* e dello *Stato* e della loro intrinseca correlazione. Che cos'è "l'autocoscienza effettiva" se non *l'essenza elementare* che prende 'consapevolezza di sé' nel *fare dell'individualità* ? Il suddetto brano ci informa che ***l'autocoscienza effettiva*** e "l'essenzialità spontanea della natura" non sono, per così dire, compartimenti a sé stanti (« un'abitazione » e un « banchetto » sono il « destino » al quale va incontro la *natura*), per la semplice ragione che *l'uomo* è la *natura consapevole di sé*. È interessante notare come la *Fenomenologia* ironizzi, a livello speculativo, sul "mistero del pane e del vino", irridendone la valenza simbolica sfruttata soprattutto nei 'culti misterici'. A cosa servono il « pane » e il « vino » se non a garantire la vita corporea ? E la commedia, con la figura retorica dell'ironia, si presta a svelare "il segreto relativo all'essenzialità spontanea della natura".

Ora ***l'essenzialità etica*** non concerne solo "il popolo inteso nei suoi due lati : il lato dello Stato, ossia il *demos* vero e proprio, e il lato della singolarità familiare" (596), ma anche "il puro sapere autocosciente, ossia il pensare razionale dell'universale" (597). Il ***popolo*** — denominato in greco "*demos*" (598) — è la "massa universale che si sa tanto come signore e reggente" (599), ma anche come il ***soggetto*** che sperimenta "il contrasto ridicolo fra l'opinione che ha di se stesso e la sua esistenza immediata, fra la sua necessità e la sua accidentalità, fra la sua dimensione universale e quella volgare" (600). Al riguardo occorre fare una puntualizzazione. Il "*demos*" può rischiare la « dis - integrazione » qualora prevalga l'egoismo individuale o familiare o di ceto o la velleità nazionalistica, o come nel caso della prevaricazione « dispotica » del governante che soggioga un popolo intero, imponendo una sua visione politica che non collima con il "discernimento intelligente" (601) — così come lo intende la *Fenomenologia* — che qualifica, per l'appunto, tale "*demos*". Il fatto medesimo che una civiltà sopravviva e regga alla prova della storia è un chiaro indizio di essere interprete di una ***razionalità universale*** che, per così dire, frustra le pretese, le ambizioni, i progetti utopici da parte dei singoli.

È ovvio che il *p o p o l o* non è « un monolite uniforme » — e Hegel precisa la distinzione tra il 'pubblico' e il 'privato' — e non può reggersi senza il *p r i n c i p i o d e l l a s i n g o l a r i t à*, proprio perché il *s i n g o l o* rispecchia *l ' e s s e n z a u n i v e r s a l e*. Un tale principio, però, se viene esasperato, può comportare la "sua separazione dall'universale" (602), avanzando "manifeste pretese sulla comunità" (603), in forza dell'egoismo individuale. Tuttavia Hegel non condivide un nazionalismo su base etnica che, nel corso del XIX secolo, emerge con veemenza (compreso quello di Fichte), tradendo la « vocazione all'universalità », per l'appunto, di un "*demos*". Volendo imporre una direzione allo sviluppo della *c o m u n i t à*, pone in evidenza il contrasto del l'*u n i v e r s a l e* con se stesso. "fra l'universale, inteso come teoria, e ciò che è da farsi nella pratica" (604).

"Opponendosi inoltre alla saggezza aconcettuale del coro" (605) che produce "una quantità di leggi e concetti determinati circa il dovere e il diritto" (606), disponendosi alle più svariate circostanze della vita, "il *pensare* razionale" — rivendicato dai filosofi dell'antichità — "solleva tutto ciò alle semplici idee del *bello* e del *bene*" (607). E quando la *Fenomenologia* rileva che "il *pensare* razionale sottrae all'essenza divina la sua figura accidentale" (608), per esempio liberando il *l o g o s* dall'involucro del 'mythos', oppure concependo la 'divinità' come puro principio cosmologico e metafisico « s - personalizzato », considerato a guisa di « idea », di « legge », di « ordine ».

"Il movimento di questa astrazione è la coscienza della dialettica che tali massime e leggi hanno in sé, e dunque la coscienza del dileguare della validità assoluta in cui esse prima si manifestavano" (609).

Si badi bene che, nella suddetta nota, la *Fenomenologia* si riferisce a "massime" e a "leggi" e non piuttosto alla legge. Sicché la constatazione di pervenire a un *p r i n c i p i o u n i v e r s a l e* si accompagna alla consapevolezza del divario e dell'opposizione delle massime e delle leggi tra di loro, ma anche di ciascuna nei confronti del *R e a l e i n c o n t i n u o d i v e n i r e*. Pertanto Hegel osserva che "il movimento di questa astrazione è la coscienza della dialettica" (610). Il ***s a p e r e d i a l e t t i c o*** consente di cogliere le "essenzialità divine" (611) al di là della "rappresentazione" (612) caratterizzata dalla "determinazione accidentale" (613), come "i *semplici* pensieri del *bello* e del *bene*" (614). Come interpretare la frase "secondo il loro (= alle 'essenzialità divine') lato *naturale* non resta che la nudità della loro esistenza immediata ? La *Fenomenologia* allude, forse, alla 'famiglia', al 'popolo' o allo stesso *s i n g o l o*, "come un fumo che dilegua, proprio come fanno quelle rappresentazioni" (615) ? "La forza del sapere dialettico" (616) smaschera il carattere illusorio che possono celare certe aspirazioni o le massime universali intorno all'agire effettivo, o « il turbinìo dell'Ideale », che avvincono la gioventù che si lascia traviare e frustrare. Mi sembra che, meditando su questa "forza del sapere dialettico", la *Fenomenologia* mette in guardia dal **'nichilismo'** che farebbe presa sulle coscienze in preda "alle ansie dell'età avanzata, la cui preoccupazione si riduce alla singolarità della vita" (617). Il 'mondo fenomenico' traccia lo scenario di uno "spettacolo comico" (618) che coinvolge "i *semplici* pensieri del *bene* e del *bello*",

li esalta e poi li aggredisce e li irride, divenendo "ludibrio per l'opinione e per l'arbitrio dell'individualità accidentale" (619).

"Qui allora, quel destino prima inconsapevole, che consiste nella vuota quiete e nel vuoto oblio e che è separato dall'autocoscienza, è riunito a quest'ultima" (620).

La *Fenomenologia* delinea un quadro impietoso, qualche volta ironico ed irriverente, di uno stato di crisi e di decadenza di una civiltà, come quello che prepara la comparsa dello spirito ellenistico - romano. Quando i valori non sono più avvertiti come incisivi ed operanti, si ha il senso di separatezza dell'***autocoscienza*** da una realtà ritenuta estranea nonché imprevedibile, "quel destino prima inconsapevole che consiste nella vuota quiete e nel vuoto oblio". Ad un'attenta meditazione — come ci avverte Hegel — "il *singolo Sé* non è la vuotezza del dileguare, ma anzi in questa nullità mantiene se stesso, ed è l'unica realtà effettiva" (621). Qual è il compimento della "religione dell'arte" (622) se non proprio "il *singolo Sé*" (623), il riconoscimento della ***coscienza singola***, nella ***certezza di se stessa***, come ***potenza assoluta***? La *Fenomenologia* osserva che ***l'essenzialità divina*** non è più "qualcosa di *rappresentato*, di *separato* in generale dalla *coscienza* e a essa estraneo" (624), quale può essere "la statua", "l'atleta" o ancora "il contenuto dell'epos" (625), "nonché le potenze e i personaggi della tragedia" (626). Si realizza l'unità tra il ***Sé***, la ***Sostanza*** e il ***Destino***, ma non a livello inconsapevole, "propria del culto e dei misteri" (627). Nella figura dell'eroe "l'autentico Sé dell'attore coincide con il suo personaggio, e così pure lo spettatore" (628) che prende consapevolezza e si trova coinvolto nell'azione. Con la commedia si perviene all'intuizione che "quanto assume nella forma di un'essenzialità" (629), prima constatato quale estraneo e contrapposto all'***autocoscienza***, tanto da incuterle paura, ora "si dissolve ed è abbandonato nel suo pensare, nella sua esistenza concreta e nel suo fare" (630), in un dinamismo che "è il ritorno di tutto ciò che è universale nella certezza di se stesso" (631).

2.4. La religione rivelata

La "religione artistica" (632) "*produce* la figura dello spirito" (633). In essa **la *sostanza* si « auto - produce » come *spirito***. Quindi in essa viene messo in risalto il momento del "*fare*" (634), dell'***agire***. È come dire che le meditazioni hegeliane, al riguardo, focalizzino la prospettiva del ***soggetto***, quella relativa all'***autocoscienza***. Quando si riferisce a "questo farsi uomo dell'essenza divina" (635), la *Fenomenologia* non tematizza la generazione dell'uomo dalla natura, quanto piuttosto l'autoproduzione spirituale dell'uomo o, precisamente, ***l'autoproduzione dello spirito***. Come avviene, dunque, "questo farsi uomo dell'essenza divina" ? Si tratta di un **'processo'** che prende avvio "dalla statua che in sé ha solamente la figura *esteriore* del Sé" (636). Nel genere drammatico, l'unità tra il ***Sé*** e la ***sostanza*** "è nel contempo

passata anche all'estremo del Sé" (637). Ogni essenzialità non risulta più essere estranea al ***S é***, anzi è « pensata », facendo tutt'uno con quest'ultimo. "Ogni essenzialità è stata immersa nello spirito che, nella sua singolarità della coscienza, è perfettamente certo di sé" (638). Tale « dinamismo » viene esplicitato nella proposizione "*il Sé è l'essenza assoluta*" (639). Si faccia attenzione su questa meditazione hegeliana. Inizialmente ***l ' e s s e n z a*** coincideva con la ***s o s t a n z a***, cioè con qualcosa di « estraneo » al ***S é***, o quest'ultimo — che "costituiva l'accidentalità" (640) — era ritenuto « estraneo » alla *s o s t a n z a*. Quella che prima appariva come soggetto di una proposizione — cioè ***l ' e s s e n z a*** — ora "è decaduta a predicato" (641), cioè, come dire che "entro *questa autocoscienza*" (642) *l ' e s s e n z a* si rende « autoconsapevole ». Pertanto lo *s p i r i t o* non è più coscienza di qualcosa di « estraneo ».

La *Fenomenologia* rileva che si fa valere il principio della ***s o s t a n z a***, nella sua "oggettività", laddove ***l ' a u t o c o s c i e n z a*** "abbandona consapevolmente se stessa" (643). Pertanto la *s o s t a n z a* è "questa autocoscienza nella sua esteriorizzazione" (644), e tale *a u t o c o s c i e n z a* "rimane il soggetto della sostanza" (645). Attraverso questa sua "esteriorizzazione" *l ' a u t o c o s c i e n z a* ha la possibilità di essere "la coscienza della sostanza" (646). È come dire che si danno due processi, quello della produzione della *s o s t a n z a* come *s o g g e t t o* e quello della esteriorizzazione dell'*a u t o c o s c i e n z a* : in realtà si tratta di uno solo. Senza « l'esteriorizzazione » non si ha il 'soggetto' e, pertanto, "quel Sé che è proprio dell'autocoscienza" (647), Entrambi i processi sono impliciti "in ognuna delle due proposizioni con valore disuguale e contrapposto" (648) : per cui "nella prima la sostanzialità del soggetto non fa che dileguare, mentre nella seconda la sostanza è solamente predicato" (649). I due « processi » concernono la prospettiva della *s o s t a n z a e* la prospettiva del *s o g g e t t o*, ma che in effetti sono un solo « processo » che ha il suo risultato nella "unificazione e compenetrazione della natura umana e di quella divina" (650). **Lo *s p i r i t o* è *D i o* ed è *u o m o*** e l'unità di entrambi, in quanto "*coscienza* tanto di sé quanto della propria sostanza *oggettiva*, così come è semplice *autocoscienza* che permane entro di sé" (651).

Ciò che sembra accomunare "la religione dell'arte" (652) e il declino dello "spirito etico" (653) nello "*statuto giuridico*" (654), è la "proposizione : *il Sé in quanto tale, la persona astratta, è essenza assoluta*" (655). Nella "vita etica" (656) — qual è quella delle poleis greche — il ***S é*** si riconosce "nello spirito del suo popolo, è l'universalità *riempita*" (657). La "*singolarità semplice*" astrae "da questo contenuto" (658), prescindendo dalle tradizioni e da condivisi e radicati valori collettivi, dallo "spirito della pietà familiare", ecc., "fino a renderla persona, astratta universalità del diritto" (659)*.

*Simbolo suggestivo del mondo ellenistico - romano è il celebre Pantheon di Roma, iniziato alla fine del I secolo av. Cr., su disposizione dell'imperatore Augusto, dal genero Marco Vipsanio Agrippa, e restaurato intorno al 125 d. Cr. dall'imperatore Adriano, concepito quale maestoso tempio accogliente i simulacri di tutte le divinità dell'Impero. Contemporaneamente all'orientamento culturale sincretistico, esso indica un curioso tentativo politico di omogeneizzare i vari popoli in una nuova compagine statale a carattere universale.

Quella del "pantheon" è un'immagine ricorrente nella *Fenomenologia* non solo per designare la valenza simbolica di un'unione dei popoli attraverso la raccolta delle loro divinità in un unico edificio di culto. Insomma, "gli spiriti vuoti di contenuto delle individualità dei popoli sono raccolti in un unico pantheon" (660), "spiriti vuoti" le cui divinità ne sono la trasposizione in chiave religiosa. Dopo di che Hegel rileva in una sua nota che :

"…non in un pantheon della rappresentazione, la cui forma impotente lascia che ogni spirito abbia libero corso, nel pantheon dell'universalità astratta, del pensiero puro, che sottrae a questi spiriti la loro corporeità e conferisce al Sé privo di spirito, alla persona singola, l'essere in - sé e per - sé" (661).

L'immagine del "pantheon" viene, per così dire, stilizzata. Non riesce facile « rappresentarsi » la 'divinità suprema' o « l'unione degli dei ». La meditazione della *Fenomenologia* è questa : il maestoso tempio pagano dell'antica Urbe riflette l'ideologia imperiale, in forza della quale i popoli sottomessi dai romani, si dovevano « riconoscere » in un tutto omogeneo e, come tali, perdere il senso del loro radicamento storico (questo ci sembra il significato della frase "…che sottrae a questi spiriti la loro corporeità"). Si tratta di un « riconoscimento puramente formale », sul piano del pensiero puro, dove gli *i n d i v i d u i* e le *n a z i o n i* « si riconoscono » nella figura del *m o n a r c a u n i v e r s a l e* e, nello specifico, in quella dell'imperatore romano.

Tuttavia, prescindendo dal radicamento storico che la vede unita a un tessuto civile, ad un delimitato contesto politico, quale coeso organismo socio - economico, la *p e r s o n a*, presa per se stessa, è "il Sé singolo privo di spirito, l'essere in sé e per sé". Ad un'attenta meditazione ci si accorge che il "contenuto" (662), dal quale la **'singola coscienza'** è prescissa, persiste entro quest'ultima, non è annullabile e, come tale, essa è « pensabile ». La ***c o s c i e n z a*** si scopre come ***l ' e s s e n z a***, per la semplice constatazione che, pensando il *c o n t e n u t o* che non è altro da essa, la *c o s c i e n z a p e n s a s e s t e s s a*, "dunque non possiede che il pensiero di se stessa" (663). Si tratta della "*coscienza ineffettiva*" (664), come quella del pensatore stoico, imperturbabile rispet

to agli eventi, ma non per questo non esistente o meno esistente; anzi si può dire che "*l'esistenza* sua propria, il riconoscimento giuridico della persona, è l'astrazione non riempita" (665), nella misura in cui tale ***c o s c i e n z a*** "*c'è*, *esiste* e si sa in quanto oggetto" (666). Questa autonomia della ***p e r s o n a*** viene consolidata dal "movimento della coscienza scettica" (667), trovando "la propria verità in quella figura che è stata chiamata *l'autocoscienza infelice*" (668). Il "pensiero puro" (669) giustifica "la validità effettiva della persona astratta" (670). ***L ' a u t o c o s c i e n z a i n f e l i c e*** è "la consapevolezza della perdita d'ogni *essenzialità* in *questa certezza* di sé" (671), come dire che essa è la consapevolezza della "perdita proprio di questo sapere di sé, della perdita tanto della sostanza, quanto del Sé" (672). Nel capitolo terzo della *Fenomenologia dello spirito*, l'autore suggerisce la prospettiva religiosa — alla luce di una **storia ideale dell'umanità** — che vede nella figura della ***c o s c i e n z a i n f e l i c e*** l'autorappresentazione della coscienza religiosa ebraica, come pure di quella religiosa cristiana medioevale. In questo capitolo settimo, invece, tale rappresentazione sembra denotare l'orientamento del **'nichilismo'** che lo stesso Hegel esprimerebbe con la formula "*Dio è morto*" (673), probabilmente tratta da un inno religioso di Lutero, "*Denn wir Christen müssen ?*" ("*Perché dobbiamo battezzare ?*") ma che anticiperebbe il richiamo nietzscheano de *La gaia scienza*. La *c o s c i e n z a i n d i v i d u a l e* smarrisce se stessa, e il senso degli eventi le appare minaccioso e tale da incuterle « paura » e « sgomento », non ravvisando più nella 'divinità' la garante contro i rischi del divenire, costituendo "il lato opposto e il complesso della coscienza perfettamente felice entro di sé, la coscienza comica" (674) che ha dissolto il sentimento della « paura », superando l'estraneità dell'*e s s e n z a d i v i n a* nella certezza di se stessa.

"Nello statuto giuridico, il mondo etico e la religione che gli è propria sono immersi nella coscienza comica, e la coscienza infelice consiste nel sapere della *totalità* di questa perdita" (675).

Dunque, la "coscienza comica" dissolve sì la "paura" ma smarrisce il senso della *t o t a l i t à* « dis - integrando » ***l ' I n t e r o***, perdendo il senso dell'unità tra il *S é* e il *D e s t i n o*, realizzandosi nel « non - riconoscimento » dello spettatore nell'eroe o nel "dio" rappresentati, i quali vengono irrisi e negati. La "coscienza comica" si tramuta nella "coscienza infelice", la quale, seriamente, si caratterizza per la **'crisi di fede'**, vale a dire, per l'assenza di "fiducia nelle eterne leggi degli dèi". La *c o s c i e n z a i n f e l i c e* è lo *s p i r i t o* che « non si riconosce » più in queste sue « manifestazioni », sperimentando la mancanza di "quella gioiosa unità tra sé e l'essenza" (676), come testimoniano le "statue" quali "cadaveri dai quali è fuggita l'anima che vi infondeva la vita" (677), gli "inni" come "parole cui è sfuggita la fede" (678), mentre "le mense degli dèi sono prive di cibo e bevanda spirituali" (679). Sono prodotti artistici — le "opere della Musa" (680) — « vuoti », « esteriori », privi di « forza vivificante ». Tuttavia — come nota la *Fenomenologia* — lo ***s p i r i t o*** perviene alla "certezza di se stesso" (680) ma in modo « paradossale », proprio "dallo schiacciamento degli dèi e degli uomini" (681). Si possono avanzare, in rapporto a questa meditazione hegeliana, due interpretazioni. O *l ' u o m o* si autoemancipa dalla *d i v i n i t à*, nel

senso che ***l'autocoscienza*** emerge attraverso il declino della ***sostanza***; oppure in tendendo il corso necessario degli eventi sovrastante una singola coscienza come il *destino* che frustra l'intenzionalità cosciente di uomini e di popoli. Ora è lo stesso "destino benevolo" (684) che ce li esibisce come testimonianze di un passato superato e non più come l'espressione della vita etica di un popolo o di una civiltà. La *Fenomenologia* riferisce che :

"Ormai, a questo punto, tali cose sono ciò che esse sono per noi : bei frutti staccati dall'albero; un destino benevolo ce li ha offerti, al modo in cui li porge una fanciulla; non ci sono più la vita effettiva della loro esistenza, non l'albero che li portava, non la terra né gli elementi che ne costituivano la sostanza, e nemmeno il clima che ne costituiva la determinatezza, ossia l'alternarsi delle stagioni che governavano il processo del loro divenire" (682).

Attraverso questa metafora dell'albero e dei frutti, l'Autore osserva che non è possibile riprodurre quella *vita etica*, venendo a mancare *le condizioni oggettive (e soggettive) della sua realizzazione*. Sfruttando l'analogia di una fanciulla che porge i bei frutti, egli si richiama al *destino* che ci pone davanti queste "statue" e questi "inni", sicché, contemplando tali 'prodotti artistici', noi — se così si può dire — « li facciamo », « li produciamo », trattandosi però — il nostro — di un "fare esteriore" (683), per mezzo del quale infondiamo il nostro *spirito*, « rappresentandoci » quel livello di civiltà che li ha visti sorgere. La *Fenomenologia* considera il **'corso necessario degli eventi'**, osservando che "lo spirito del destino è più della vita etica e della realtà effettiva di quel popolo" (684). L'immagine della fanciulla che "riunisce tutto ciò, in una maniera superiore, nella radiosità dello sguardo consapevole di sé e del gesto del porgere" (685), suggerisce l'idea di una **'superiore intelligibilità'**. I 'prodotti artistici' sono 'figurazioni' che contribuiscono alla realizzazione di un *processo* denominato dalla *Fenomenologia* come "*l'interiorizzazione ri - cordante* dello spirito" (686), dello ***spirito universale*** medesimo che in essi « si autorivela » ed "è ancora *alienato nell'esteriorità*" (687).

Ad una più attenta analisi, "lo spirito del destino tragico" (688) non è da concepirsi come l'orientamento nichilistico. Hegel, piuttosto, lo ritiene l'inveramento della relazione divino - umana, l'espressione dell'*autoconsapevolezza universale dello spirito in quanto spirito*, della quale "tutte quelle divinità individuali e tutti quegli attributi della sostanza" (689) sono raffigurazioni; e l'immagine del "pantheon" (690), svuotata del suo riferimento materiale, suggerisce questa duplice idea di *universalità* e di *sintesi*.

"Tutte le condizioni della sua venuta sono presenti, e questa loro totalità costituisce il *divenire*, il *concetto*, ossia l'avvento *in - sé - essente* di tale spirito stesso" (691).

Dunque, i 'prodotti artistici' sono 'figurazioni', ma anche espressioni della vita etica di un popolo, di una *vita che comprende se stessa*. La totalità di queste 'figurazioni' è l'autorivelazione dello *spirito* nella sua inseità. La *Fenomenologia* tematizza la produzione artistica. Qual è l'idea che sottostà a questa sua meditazione se non quella di *figura* ? "La sostanza assoluta si esteriorizza" (692), si esteriorizza "nella forma dell'individualità" (693). Ma lo scritto he

geliano stabilisce un parallelo tra le automanifestazioni della *s o s t a n z a* per mezzo della *n a t u r a* e le automanifestazioni della *s o s t a n z a* attraverso *l ' u o m o*. La *s o s t a n z a* è "come cosa - oggetto *essente* della coscienza sensibile" (694); ma è pure "il linguaggio puro ossia il divenire della figura, la cui esistenza non emerge dal Sé, ed è un oggetto puramente *dileguante*" (695); ed è pure "l'entusiasmo bacchico" nel quale si rivela "come *unità* immediata con *l'autocoscienza* universale" (696) e "come unità mediata nell'attività propria del culto" (697). La *s o s t a n z a* si qualifica "come *bella corporeità del Sé*" (698), come quella dell''atleta', capace di rappresentare "l'umanità universale" (699), perché, come abbiamo constatato, tale "spirito bello particolare" (700) condivide con gli altri spiriti l'intuizione di costituire "un'unica nazione" (701), espandendo la propria esistenza che è poi l'esistenza universale dello *s p i r i t o*.

"Queste forme e, sull'altro [lato], il *mondo della persona* e del diritto, la selvaggia ferocia devastante de gli elementi del contenuto una volta lasciati in libertà, e così pure la persona *pensata* dello stoicismo e l'in quietudine priva di sostegno della coscienza scettica, costituiscono quel circolo periferico di figure che, con trepidante premura, si dispongono attorno al luogo natale dello spirito, quando questo si fa autocoscienza, il loro centro è costituito dal dolore e dallo struggimento nostalgico dell'autocoscienza infelice, che compenetrano ogni cosa, e che sono le doglie, condivise dalla comunità, dell'avvento dello spirito : è la semplicità del concetto puro, che contiene quelle figure come momenti suoi propri" (702).

La *Fenomenologia* si pone un interrogativo : sarebbe stata possibile ***l ' a u t o c o s c i e n z a i n f e l i c e*** senza "la selvaggia ferocia devastante degli elementi del contenuto lasciati in libertà", senza "la persona *pensata* dello stoicismo" e "l'inquietudine priva di sostegno della coscienza scettica" ? È d'obbligo rispondere negativamente, perché la *d e t e r m i n a t e z z a* è inscritta nel *d e s t i n o d e l l ' u n i v e r s a l e*. Ciò lo si evince nella rappresentazione del conflitto degli "dèi" tra di loro e di questi ultimi con i mortali, dove — nella sua trasposizione speculativa — ***l ' u n i v e r s a l e***, nel suo « realizzar - si », va al di là delle previsioni e delle resistenze del "*singolo Sé* dei mortali" (703).

Tuttavia, nello stesso **'agire cultuale'**, la *s i n g o l a c o s c i e n z a* « si rappresenta » l'unità tra *l ' i n d i v i d u a l i t à* e *l ' A s s o l u t o*. Come è stato prima accennato, il ***S é*** appaga la propria « inquietudine » "tramite se stesso ed entro se stesso" (704), e **si scopre essere *l ' e s s e n z a***. Pertanto il mondo della natura e della storia non gli è estraneo. Il *S é* pensa tale *m o n d o* e si pensa ma rimane "un *Sé essente*" (705), ossia una *a u t o c o s c i e n z a s i n g o l a* che si avverte quale singola, **come prescissa dai *c o n t e n u t i d e l l a s o s t a n z a***. Insomma, il dolore e lo struggimento dell'*a u t o c o s c i e n z a i n f e l i c e* sono il dolore e lo struggimento di tutta una *c o m u n i t à* che vive una fase di gestazione dello *s p i r i t o u m a n o*. Si tratta di un **'processo'** nel quale si adombra "la semplicità del concetto puro che contiene quelle figure come momenti suoi propri" (706).

Lo ***s p i r i t o*** è tanto il ***p r o c e s s o*** "per cui la *sostanza* esteriorizza se stessa e diviene autoco

scienza" (707), quanto l'altro ***p r o c e s s o*** "per cui *l'autocoscienza* e si fa cosalità, ossia Sé universale" (708), ed è l'unificazione di entrambi i *p r o c e s s i*, nella quale si può dire che l'uno si converte nell'altro. "L'esteriorizzazione della sostanza" (709) coincide con "il suo divenire autocoscienza" (710), sicché "la sostanza è *in sé* autocoscienza" (711), mentre "l'esteriorizzazione dell'autocoscienza" (712) rende esplicita e dinamica la proposizione "tale autocoscienza *in sé* è l'essenza universale" (713), in quanto il *S é* è il puro essere - per - sé della *s o s t a n z a*. ***L ' a u t o c o s c i e n z a*** è la verità del *p r i n c i p i o s o s t a n z i a l e*, per la logica constatazione che "la sostanza sia autocoscienza" (714), cioè che riveli sé a se stessa, « realizzandosi » come ***s p i r i t o***. Si tratta di un 'dinamismo' che può essere reso con l'analogia concernente "le condizioni della generazione naturale" (715), e nel quale lo ***s p i r i t o*** "ha un padre *in* - sé *essente*" (716) nella ***s o s t a n z a*** e "ha una madre *effettiva*" (717) nell'***a u t o c o s c i e n z a***.

"Eppure, per l'autocoscienza il vero spirito non è ancora divenuto, finché essa coglie unilateralmente soltanto l'esteriorizzazione *sua propria*, ancorché l'oggetto di essa sia tanto essere quanto Sé, ed essa sappia ogni esistenza come essenza spirituale; finchè, cioè, l'essere in generale, ossia la sostanza, da parte sua non ha *in sé* altrettanto esteriorizzato se stesso, e non è divenuto autocoscienza" (718).

Questo testo della *Fenomenologia* rileva che, fin tanto che ***l ' a u t o c o s c i e n z a*** colga "unilateralmente soltanto l'esteriorizzazione *sua propria*" e non piuttosto se stessa quale esteriorizzazione di un *p r i n c i p i o s p i r i t u a l e*, con l'intuizione di ogni *e s i s t e n z a* come *e s s e n z a s p i r i t u a l e*, "lo spirito non è ancora divenuto" (719), vale a dire, fin quando la ***s o s t a n z a*** non abbia, nella sua 'inseità', altrettanta « esteriorizzazione », pervenendo alla **percezione di se stessa**. Ogni *e s i s t e n z a* appare (a chi se non alla *c o s c i e n z a* ?) quale estrinsecazione di un *p r i n c i p i o s p i r i t u a l e*, ma "dal punto *di vista della coscienza*, non in se stessa" (720). La *c o s c i e n z a* è indotta ad "immaginare" (721) la presenza dello *s p i r i t o* nel la *n a t u r a* e nella *s t o r i a*, e "questo immaginare è *l'esaltazione fantastica*" (722) che attribuisce soprattutto alle "rappresentazioni mitiche delle religioni precedenti" (723) un *senso interiore* "altro da quello noto nel grado di autoconsapevolezza relativo ad esse" (724).

"Affinché questo significato dell'elemento oggettivo non sia una mera presunzione immaginaria, bisogna dunque che esso sia *in sé*; vale a dire, esso *in primo luogo* deve scaturire alla coscienza dal *concetto*, ed emergere nella sua necessità" (725).

Dunque, risulta pacifico **« immaginare »** la presenza della *d i v i n i t à* nelle manifestazioni fenomeniche; ma, perché non sia "una mera presunzione immaginaria", questa constatazione deve essere giustificata logicamente e speculativamente, "deve scaturire alla coscienza dal *concetto*" e non dalla « immaginazione ».

In forza del carattere stringente del ***c o n o s c e r e*** si realizza un "movimento necessario" (726) che parte dalla "coscienza dell'oggetto *essente*" (727), dalla "*coscienza immediata*" (728), per giungere all'*autocoscienza* e, pertanto, allo "*spirito* che sa se stesso" (729). Si tratta di un ***c o n c e t***

t o che prima era "immediato" (730), che "aveva anche la figura dell'*immediatezza* per la propria coscienza" (731), e ora si scopre "mediatamente" attraverso "la figura dell'autocoscienza *in sé*" (732). Il ***c o n c e t t o*** "si esteriorizza nella forma dell'*essere*, ossia nell'*immediatezza* che costi tuisce l'oggetto privo di contenuto della coscienza sensibile" (733), "e per la coscienza diviene Io" (734). Il ***c o n c e t t o*** "esteriorizza se stesso, ossia il divenire della necessità *intuita*" (735), ma che in tale **'necessità'** "è presso di sé" (736), ovvero la *n e c e s s i t à* che intuisce se stessa, sa pendosi e comprendendosi « concettualmente » (737).

"L'*in - sé immediato* dello spirito, che si dà la figura dell'autocoscienza, non significa altro se non che lo spirito effet tivo del mondo ha raggiunto questo sapere di sé; solo allora questo sapere accede anche alla sua coscienza, e vi fa il suo ingresso come verità. In che modo tutto ciò sia avvenuto, risulta da quanto detto in precedenza" (738).

La ***c o s c i e n z a s e n s i b i l e*** concernerebbe un sapere elementare, povero, vuoto. Ad un'attenta analisi, però, in questa forma, la *Fenomenologia* rileva come lo ***s p i r i t o e f f e t t i v o d e l m o n d o***, nel ***f a r e d e l l ' i n d i v i d u a l i t à***, pervenga a questo ***s a p e r e d i s é***, dandosi "la figura dell'autocoscienza". Attraverso questa *a u t o c o s c i e n z a d e l l o s p i r i t o*, il "sapere accede anche alla sua coscienza".

Lo ***s p i r i t o a s s o l u t o***, cioè lo ***s p i r i t o u n i v e r s a l e***, **diventa « autoconsapevole »** in se medesimo quale "uomo effettivamente reale" (739), "ex - sistendo", cioè **« autoproducendo si »**. Ma il *m o n d o f e n o m e n i c o* — come ogni uomo — è l'automanifestazione dell'*A s s o l u t o*, cioè è « rivelazione » e « manifestazione », attraverso "la certezza immediata", alla *c o s c i e n z a* che perviene, pertanto, alla "*fede del mondo*" (740). Intuendo, percependo e concettua lizzando le cose, "la coscienza credente *vede* e *sente* e *ode* questa divinità" (741), ha l'intuizione di *D i o* nel *m o n d o* e non attraverso la sua deduzione dal pensiero, "bensì prende le mosse dall'esi stenza immediata e presente, e in questa conosce il Dio" (742). "Il momento dell'*essere immedia to*" (741) non corrisponde alla realtà extramentale, per la semplice constatazione che tale momen to "si dà nel contenuto del concetto" (743), del ***c o n c e t t o*** nel quale consiste il "ritorno d'ogni essenzialità alla coscienza" (744), il movimento autorivelativo dello *s p i r i t o r e l i g i o s o*, di venendo "*semplice* Sé positivo" (745). La ***c o s c i e n z a i n f e l i c e***, invece, si qualifica come "questa *semplice* negatività autocosciente" (746) — così menzionata da Hegel — non si ricono sce nel 'mondo', nei ***c o n t e n u t i d e l l a s o s t a n z a***. Quando la *Fenomenologia* rileva che "il Sé dello spirito esistente ha perciò la forma dell'immediatezza perfetta" (747) non corrispon de a "qualcosa di pensato o rappresentato" (748), come nella 'religione naturale', o a "qualcosa di prodotto" (749) come nella 'religione artistica'. Ora "il Sé dello spirito esistente" **« si autopro duce »**, ma si tratta di un *D i o* che "viene intuito sensibilmente, in modo immediato, come Sé, come un singolo uomo effettivamente reale; solamente così *è* autocoscienza" (750).

Questo farsi uomo dell'essenza divina, ossia il fatto che l'essenza divina abbia essenzialmente e immediatamente la figura dell'autocoscienza, è il contenuto semplice della religione assoluta" (751).

È un'implicita allusione ad una delle verità principali del *cristianesimo*, cioè il mistero dell'Incarnazione di Dio, però svuotato del suo significato « ortodosso », nel senso che la *Fenomenologia* respinge la duplice idea di una 'divinità trascendente' che abbia assunto, diciamo « fisicamente », la natura umana, e del carattere di unicità della suddetta 'incarnazione'. Si tratta di un *processo* per l'appunto « rivelativo » : nell'*uomo* o, per meglio dire, nel suo « autoprodursi » come *uomo*, *Dio* si rende autoconsapevole. Sicché "la religione assoluta è la consapevolezza che l'essenza ha del proprio essere spirito" (752) e, in ultima analisi, la ***religione assoluta*** è una forma superiore di ***sapere*** che comporta il "mantenere l'uguaglianza con se stesso nel proprio essere - altro" (753). Se tale ***essenza*** è la ***sostanza***, vuol dire che essa — "spinozianamente" parlando — non sperimenta « l'estraneità », vale a dire che non è limitata da qualcosa che si trova fuori di essa. Rivisitando la vecchia metafisica aristotelico - scolastica che, sul piano dell'*esistenza*, distingue tra *sostanza* e *accidente*, Hegel teorizza un nuovo principio : non si dà un contesto di « estraneità », pena l'incoerenza e il controsenso. "La sostanza anzi, qui, è *entro di sé*, vale a dire, lo è nella misura in cui è *soggetto* o *Sé*" (754). Le 'determinazioni accidentali' rientrano nel processo di autoriflessione della *sostanza* in cui consiste il ***Sé***. L'essenza della *religione rivelata* risiede nel principio che *l'essenza* si conosce e si sa per ciò che essa è. *L'essenza* si conosce per quello che essa è, cioè ***spirito***, ma "come essenza che è essenzialmente *autocoscienza*" (755). La *Fenomenologia* rileva che il pregiudizio della « estraneità » si radica nella prospettiva del rapporto dell'*oggetto* alla *coscienza*. Questa puntualizzazione della *Fenomenologia* sul carattere di "segretezza" (756) che accompagna ***l'oggetto della coscienza***, per la semplice ragione dell'*alterità*, in forza della quale "tale oggetto per lei è un *altro* o un *estraneo*". Più c'è eccedenza di *alterità*, più si consolida questo carattere di « segretezza » che, però, viene meno, "allorché l'essenza assoluta, intesa come spirito, giunge a essere oggetto della coscienza" (757), cioè quando la *coscienza* sa *l'oggetto* non come l'altro da essa come *se stesso*. ***L'oggetto*** è non in quanto altro dalla ***coscienza***, bensì in quanto ***Sé***. Attraverso ***l'oggetto*** è la ***coscienza*** che si manifesta a se stessa, proprio perché se non ci fosse l'oggetto, la *coscienza* non si rivelerebbe a se stessa, anzi non avrebbe la "propria certezza di sé" (758).

Ma il ***Sé*** non può essere più "l'oggetto della *coscienza*" (759), in quanto non è estraneo alla ***coscienza***, per l'appunto, e perché è l'unità inseparata di *soggetto* e di *oggetto*, La *Fenomenologia* offre un'ulteriore meditazione sulla differenza tra ***l'essere - in - sé*** e ***l'essere - per - sé***. La *sostanza* è il *soggetto*, ***l'essere - in - sé*** coincide con ***l'oggetto*** e, poiché questo si risolve nel ***concetto***, si deduce che ***l'essere - per - sé*** richiama il ***pensare***. Insomma "il Sé è il concetto puro" (760). La meditazione si incentra anche sulla differenza tra ***l'essere - per - altro*** e ***l'essere - per - sé***. La constatazione di rapportarsi ad un ente fa sì che, **« pensandolo »**, il ***Sé*** si qualifica come "*essere - per - altro*" (734), ma solo in quanto tale è "*essere - per - sé*" (761), in un **'processo'** in cui "il Sé è immediatamente

ritornato entro di sé, ed è presso se stesso" (762).

"'Buono', 'giusto', 'santo', 'creatore del cielo e della terra' e così via sono *predicati* d'un soggetto, momenti universali che hanno il loro sostegno in questo punto, e che sono solo nel ritorno della coscienza al pensare" (763).

Ad un'attenta analisi, quando si parla di "buono", di "giusto", di "santo", di "creatore del cielo e della terra", nella loro **'inseità'**, questi termini sono semplici astrazioni, ma nel loro **"essere - per - altro"** rinviano ad un ***s o g g e t t o*** e sono "*predicati* d'un soggetto" e — si potrebbe dire — in quanto "predicabili". Come tali essi sono "*determinazioni* dell'universale" (764), **ma non hanno ancora la loro *p e r s e i t à***, vale a dire che essi "non sono questo *universale* stesso" (765). Il 'soggetto', pensando tali attributi, **« li determina »** e in essi **« si autodetermina ».** Al riguardo, **'l'autodeterminazione'** è l'equivalente della **'rivelazione'**. Tale 'processo di autodeterminazione' è lo ***s p i r i t o***, la cui *e s s e n z a* e la cui *s o s t a n z a* sono il ***c o n c e t t o***. *L ' a u t o c o s c i e n z a* è il *s a p e r e d i s e s t e s s o* da parte dello *s p i r i t o.* Sul piano della religione rivelata, dove viene rappresentato il rapporto tra Dio e l'uomo, viene intuita una verità filosofica : "lo spirito è questa autocoscienza stessa" (766) e "la natura divina è identica alla natura umana" (767). L'autore della *Fenomenologia* pone in risalto il nucleo essenziale di un cristianesimo eterodosso. Non più l'unione di due nature nella persona del Verbo divino incarnato, ma identità essenziale e sostanziale tra la *d i v i n i t à* e *l ' u m a n i t à*.

"Qui dunque di fatto la coscienza, o il modo in cui l'essenza è per la coscienza stessa, la sua figura, è uguale alla sua autocoscienza; perciò, essa è nel contempo oggetto *essente*, e questo *essere* ha altrettanto immediatamente il significato del *pensare puro*, dell'essenza assoluta" (768).

Questa nota della *Fenomenologia* ci fa comprendere che non è la ***c o s c i e n z a*** a pervenire al suo oggetto che è ***l ' e s s e n z a***, finché ci si permane nella prospettiva della *s i n g o l a c o s c i e n z a* che si rapporta all'essenza come all'*A l t r o*, e perciò a un principio esterno ad essa. Invece la suddetta meditazione rileva che questa rivelazione del *d i v i n o* è un processo interno allo sviluppo della *c o s c i e n z a* che « si riconosce » quale *a u t o c o s c i e n z a*. Di conseguenza, la *c o s c i e n z a* è l'autorivelazione dell'*e s s e n z a a s s o l u t a* che si manifesta come *o g g e t t o e s s e n t e* e, al contempo, quale *p u r o p e n s a r e*. È come asserire che *l ' e s s e n z a a s s o l u t a* « si realizza » come una *a u t o c o s c i e n z a e f f e t t i v a*, come "essere *discesa* dalla sua semplicità eterna" (769); ma non si fa alcun richiamo ad una rivelazione soprannaturale « ad extra » del 'divino'. La rivelazione dell'*e s s e n z a a s s o l u t a* avviene già nel processo della ***c o s c i e n z a s e n s i b i l e***, nel quale "il concetto dell'essenza" (770) raggiunge "la pura singolarità del Sé" (771), vale a dire che **« si auto - determina »**. Ma, attingendo la sua purezza semplice, il ***c o n c e t t o d e l l ' e s s e n z a*** "è l'assoluta *astrazione*, la quale è *pensare puro*" (772). Ma non si può *p e n s a r e* senza *e s s e r e*, e non si può *p e n s a r e* senza *p e n s a r e l ' e s s e r e*. Nella ***c o s c i e n z a s e n s i b i l e*** quello che è "l'infimo, dunque, è nel contempo il supremo" (773), e nella quale "l'essenza suprema" (774) si autorivela come "un'autocoscienza essente"

(775). Avvertendo un ***o g g e t t o*** presunto esterno, la ***c o s c i e n z a s e n s i b i l e*** ha la certezza di se medesima, qualificandosi anche come ***a u t o c o s c i e n z a e s s e n t e***. La *Fenomenologia* rileva che ***l ' e s s e n z a a s s o l u t a*** non è un principio che trascende la ***c o s c i e n z a***, pena la sua intelligibilità (o, per meglio dire, « l'impensabilità »), e tantomeno la stessa ***c o s c i e n z a s e n s i b i l e***, in quanto autorivelazione del *d i v i n o*, e nella quale *l ' e s s e n z a s u p r e m a* viene vista e udita. Sicché la *c o s c i e n z a s e n s i b i l e*, essenzialmente, è "coscienza religiosa" (776). Per la semplice constatazione di « intuir - si » e di « pensar - si », *l ' e s s e n z a* diviene « autoconsapevole ». La ***c o s c i e n z a r e l i g i o s a*** è consapevole che ***l ' e s s e n z a*** non è un principio astratto oppure un'Idea trascendente, platonicamente parlando, e si noti come l'autore della *Fenomenologia* insista sui corsivi. In tal modo constatiamo come la *c o s c i e n z a r e l i g i o s a* sia "questa *unità* dell'essere e dell'essenza, del *pensare* che è immediatamente *esistere*" (777); ma si tratta di un "sapere *mediato*" (778) in forza della « rappresentazione », dove la figura di *D i o* è questa unità pensata di *e s s e r e* e di *e s s e n z a*. Del resto, *D i o* non è — come asseriscono gli Scolastici — l'ente supremo in cui *l ' e s s e n z a* coincide con *l ' e s i s t e n z a* ?

Al riguardo la *Fenomenologia* rileva che :

"Dio è qui dunque *rivelato* per com'è; *egli esiste*, così com'è *in sé*; c'è in quanto spirito" (779).

Tuttavia lo scritto hegeliano distingue i due piani del "sapere della religione rivelata" (780) che sono quello della **'immaginazione'** e quello del "puro sapere speculativo" (781). Qual è la loro differenza ? Una cosa è asserire che *D i o* è quel personaggio che « abita » nei cieli, signore della natura e della storia, giudice supremo, ecc; altra è **sapere** "Dio come *pensare*, ossia come essenza pura" (782) e, nel contempo, **sapere** "questo pensare come essere e come esistenza" (783), e **sapere** "l'esistenza come la negatività di se stesso, quindi come Sé" (784). Il ***S é*** si qualifica tanto come "questo Sé determinato" (785), quanto come "Sé universale" (786).

Dunque il **'sapere della religione rivelata'** consiste in un ***p r o c e s s o*** nel quale *D i o* « si rivela » come *S é* che è anche *l ' u n i t à s i n t e t i c a d i p e n s a r e e d i e s i s t e r e*, e ***l ' a u t o c o s c i e n z a*** è proprio tale ***p r o c e s s o***. La *Fenomenologia* offre una visione ottimistica del futuro, dello ***s v i l u p p o d e l l a s t o r i a*** che deve condurre a questa autorivelazione dell'*e s s e n z a a s s o l u t a*, nella quale ogni spirito individuale avrà la giusta intuizione di tale principio, ritrovandosi in esso, come dire la giusta intuizione di se stesso, quando « riconoscerà » il *m o n d o o g g e t t i v o* o come una « produzione », come sua « autoproduzione » e quale « prodotto » di quest'ultimo.

"Questo concetto dello spirito che sa se stesso come spirito costituisce a sua volta il concetto immediato, e non ancora sviluppato. L'essenza è spirito, ovvero si è manifestata, è rivelata; questa prima rivelazione è essa stessa *immediata*" (787).

Nel momento in cui lo ***s p i r i t o*** « si autointuisce », il concetto di questa sua autocoscienza è il "concetto immediato e non ancora sviluppato". Questa "prima rivelazione" dello *s p i r i t o* ha un carattere di « immediatezza ». Sicché nella *c o s c i e n z a s e n s i b i l e* "lo spirito nell'immediatezza dell'autocoscienza è *questa* autocoscienza *singola*, opposta all'autocoscienza *universale*" (788). Immaginando la *d i v i n i t à* come un *e s s e r e - p e r - s é*, la *c o s c i e n z a i n d i v i d u a l e* ha l'intuizione dell'*e s s e n z a a s s o l u t a*; ma lo *s p i r i t o* in questa *c o s c i e n z a i n d i v i d u a l e* non si sa ancora come lo *s p i r i t o u n i v e r s a l e*, nel senso che lo *s p i r i t o* si intuisce sì in questa *c o s c i e n z a i n d i v i d u a l e* che ne attesta l'esistenza nella "forma ancora irrisolta di un'*alterità sensibile*" (789), in quanto « rappresentato ed immaginato come altro ». Come *S é s i n g o l o* "lo spirito non esiste ancora altrettanto come universale, cioè come ogni Sé" (790). Per qualificarsi come ***u n i v e r s a l e***, vale a dire quale ***s o g g e t t o u n i v e r s a l e***, lo ***s p i r i t o*** deve assumere "la forma del *concetto*" (791), del ***S é*** che "è pensare ed è universalità" (792). Tuttavia la sua forma più prossima ed immediata di « universalità » "non è già, però, la forma del *pensare* stesso, la forma del *concetto in quanto concetto*" (793), ma "l'elevarsi dell'esistenza alla rappresentazione" (794). Al riguardo, la *Fenomenologia* osserva che lo *s p i r i t o* « si rivela » immediatamente nel *S é s i n g o l o*, come *S é s i n g o l o* e, come "la totalità dei vari Sé" (795), si « autorappresenta » nella figura di *D i o*. In ultima analisi essa ci induce a scoprire come la *c o s c i e n z a r e l i g i o s a* sia uno dei momenti - chiave della verità della *c o s c i e n z a s e n s i b i l e* — anche se nell'itinerario fenomenologico appare una tappa successiva rispet

to a questa ultima — e questa sua meditazione giustifica una certa analogia tra le due forme : "per addurre un esempio determinato, è così che il *questo sensibile*, una volta levato, dapprima è solo la cosa - oggetto della *percezione*, non ancora *l'universale* dell'intelletto" (796).

"Questo singolo uomo, dunque, sotto la cui specie è rivelata l'essenza assoluta, porta a compimento in sé come singolo il movimento dell'*essere sensibile*. Egli è il Dio nella sua presenza *immediata*; ed è per questo che il suo *essere* trapassa in *essere - stato*. La coscienza per la quale egli ha questa presenza sensibile cessa di vederlo, di udirlo : essa lo *ha* visto e udito; e solo così, per *averlo* ormai visto e udito, tale coscienza diviene a sua volta coscienza spirituale; ossia, mentre prima egli sorgeva per la coscienza come *esistenza sensibile*, adesso è risorto *nello spirito*" (797).

Il suddetto testo della *Fenomenologia* offre un suo approccio speculativo al *mistero di Cristo* al di là della coscienza, da parte di Cristo, di essere *Dio* in quanto uomo, e che mette a fuoco *il processo di autorivelazione della divinità in un singolo uomo, inteso quale processo ontologico e gnoseologico*, del quale siamo attori e spettatori, e perfettamente intuito dal messia di Nazareth più di tutti gli uomini, ma da Hegel inquadrato secondo le due prospettive dell'*essenza* e della *coscienza*. Se ci riferiamo alla prima, constatiamo che *Dio*, in quanto *essenza assoluta*, « si rivela » in "questo singolo uomo". Possiamo addurre che la rivelazione di *Dio* coincide con il movimento dell'*essere sensibile*. Inoltre il *singolo uomo*, in cui consiste tale *movimento*, non solo rivela *Dio* (o *l'essenza assoluta*, come preferir si voglia), **ma « nega » quest'ultimo***.

*È interessante sottolineare il rilievo che la *Fenomenologia dello spirito* accorda al concetto di ***rivelazione*** e come questa sua indagine abbia potuto influire sulle successive meditazioni heideggeriane. In questo singolo uomo (Cristo o chiunque) *Dio* è "presenza immediata" (si cfr. "chi ha visto me ha visto il Padre ?" in Gv. 14,9), ed è « oggettivandosi » in questo singolo uomo che la *coscienza* « vede » e « ode ». Già come singolo uomo, *Dio* « è »; poi, morendo come uomo (si cfr. la morte di Cristo sulla croce), *Dio* « non è più » e si può dire semplicemente che « è stato », vale a dire che si è dileguato nella sua « oggettività ». La *rivelazione* è una nozione dialettica che gioca sul duplice senso della parola : infatti « ri - velare » — nel suo senso letterale — vuol dire "togliere il velo, ma anche ricoprire con lo stesso", denotando sia l'idea del « manifestare » che quella del « nascondere ».

Venuto meno "questo singolo uomo", anche la *coscienza sensibile* non è più tale, per la constatazione che essa perde il suo punto di riferimento oggettivo — cioè la "presenza sensibile" di *Dio* — divenendo così *coscienza spirituale*. Ma allora ci si interroga : *Dio*, pertanto, « è scomparso » e « si è annullato » ? *Dio* non si è annullato, ma si è « rivelato negandosi », ritornando a sé — attraverso la sua *negazione della negazione* — come *Spirito*.

Intuendo lo *spirito* nella sua "oggettività", la *coscienza* serba il carattere della "immediatezza", in quanto essa non si eleva al "pensare puro" (798), ma mantiene la sua disuguaglianza con *l'oggettività*, tanto più se rileva "questo singolo individuo oggettivo come spirito" (799). Con il "dileguare dell'esistenza immediata di quanto è saputo come essenza assoluta" (800), lo ***spirito*** si è sì rivelato in Cristo, ma « autoproducendosi » come ***Sé***, come "Sé immediato della realtà effettiva" (801). Come si spiega allora la fede nel *Dio* che si è « rivelato » in

un individuo sensibile, dopo che quest'ultimo è venuto a mancare ? Lo ***s p i r i t o*** — che si è « rivelato » in Gesù — si rende « autoconsapevole » nella ***c o m u n i t à*** quale custode della sua memoria e della fede in lui. Del resto, non ha detto il messia galileo : "…dove sono due o tre riuniti in mio nome, ci sono io in mezzo a loro" (Mt. 18,20) ? Egli rivive nella sua *C h i e s a* che genera il prolungamento della sua presenza nel tempo e nello spazio. La *c o m u n i t à* è, dunque, lo *s p i r i t o* — cioè la *s o s t a n z a* ma anche il *s o g g e t t o* — e, quindi, *s o s t a n z a* che diviene *s o g g e t t o*, o anche *s o s t a n z a* che si « riconosce » come *s o g g e t t o*. Quando la *Fenomenologia* rileva che lo ***s p i r i t o*** "rimane Sé immediato della realtà effettiva, ma lo rimane in quanto è *l'autocoscienza universale* della comunità" (802), ci induce a comprendere che tale *s p i r i t o* non sia un'astrazione, perché la ***c o m u n i t à*** (o la ***C h i e s a*** considerata nella prospettiva luterana che ne accentua **"l'aspetto misterico"** a discapito di quello istituzionale) — cioè ***l ' u n i v e r s a l e*** — esiste in Cristo come in ognuno di noi — « in interiore homine » — per poi **« rivelar - si »** e, in una parola, essere **« autocosciente »**. La *Fenomenologia* riferisce, inoltre, che lo *s p i r i t o* non è un individuo avulso da alcunché, ma è"il singolo insieme con la coscienza della comunità" (803),

"*Passato* e *lontananza* non sono però altro che la forma imperfetta in cui il modo immediato è mediato, ossia è posto universalmente; questo modo è immerso soltanto in maniera superficiale nell'elemento del pensare, vi è custodito *in quanto* modo sensibile, e non è posto in unità con la natura del pensare stesso" (804).

Con questa sua nota Hegel ci spiega come la *i m m e d i a t e z z a* sia tale solo per la *c o s c i e n z a s e n s i b i l e* che si rapporta a un oggetto visibile e udibile — come nel caso dell'uomo di Nazareth — ma che in realtà è il risultato di una *m e d i a z i o n e*. Per far sì che la ***c o s c i e n z a*** si elevi all'***a u t o c o s c i e n z a*** è indispensabile un duplice processo (ma che in realtà è uno solo) : i) che *D i o* « si neghi » come 'esistenza sensibile' per poi « risorgere » e « ritrovar - si » come ***s p i r i t o***; ii) che la *c o s c i e n z a* ha il carattere della *i m m e d i a t e z z a*, in quanto "ha questa presenza sensibile" (805) ma che, venendo meno tale « presenza », essa ritorna in se stessa. Vale a dire che la *c o s c i e n z a s e n s i b i l e* cessa di vedere e di udire l'oggetto sensibile e si può affermare che "essa lo *ha* [si noti il corsivo] visto e udito; e solo cosi, per *averlo* [si noti ancora il corsivo] ormai visto e udito" (806), diviene così *c o s c i e n z a s p i r i t u a l e*. Il suddetto testo focalizza due diverse prospettive di rapportarsi al **'presente'**. Non a caso Hegel utilizza le espressioni « vede » e « ode », da un lato, e le espressioni « ha visto » e « ha udito », dall'altro, per marcare la differenza tra il **'presentare'** e il **'rappresentare'**, come dire che, in quest'ultima forma, il **'presente'** si ripropone attraverso il "passato" e la "lontananza". Insomma, è un modo di autoporsi dell'*i m m e d i a t o*, ma come « posto universalmente ». Il "rappresentare quell'individuo che è stato, cioè che non c'è più" — non percepito più sensorialmente —,vuol dire « pensarlo » in un certo qual modo, come se fosse « custodito » e non risolto nella "natura del pensare stesso". Stabilendo l'equivalenza tra la rappresentazione di quell'individuo « che è stato » e l'autorappresentazione dello *S p i r i t o*, Hegel sottolinea come lo *S p i r i t o* sia l'unità tra la *c o*

scienza e *l'autocoscienza*. In rapporto al mistero di Cristo il credente non riesce a farsi un'idea di *Dio* prescindendo da una sua « immagine », da una sua « rappresentazione », in un *uomo*. Il principio dell'autorappresentazione di *Dio* — che è già una forma di autocoscienza — non può fare a meno dell'altro principio che è quello della rappresentazione di un individuo sensibile, cioè la coscienza sensibile.

La *Fenomenologia* ci insegna, inoltre, che ***l'autocoscienza*** non è un dato istantaneo, bensì un ***processo storico***. Questa "*forma della rappresentazione*" (807) è un modo di determinazione dell'***autoconsapevolezza dello spirito*** che non ha ancora assunto la ***forma del concetto***. L'Autore ravvisa, in un forzato "collegamento fra l'essere e il pensare" (808), il limite della religione cristiana (e della *religione* in generale), la cui "essenza spirituale è ancora afflitta da una scissione rinconciliata fra un aldiqua e un aldilà" (811). Beninteso, secondo Hegel, questa religione è vera perché "il *contenuto* è quello vero" (812), ma i suoi momenti (che sono, quindi, *Dio*, *l'uomo*, la loro *unità*, la *coscienza*, *l'autocoscienza*, lo *Spirito*) hanno lo svantaggio di "non essere compresi in modo concettuale, bensì di apparire come lati perfettamente autonomi che si rapportano l'uno all'altro in maniera solo *esteriore*" (813). Per cogliere in modo adeguato e pieno tale unità divino - umana, occorre che la ***coscienza*** approfondisca "la propria intuizione della sostanza assoluta" (814), affinché essa scopra di non essere dissimile, per l'appunto, dalla ***sostanza***, la quale, nel « manifestar - si », perviene all'autoconsapevolezza di se stessa.

"Questo contenuto va considerato per come si trova entro la sua coscienza. – Lo spirito assoluto è ora *contenuto* : ed è così nella figura della sua *verità*" (815).

Questa nota della *Fenomenologia* rileva che lo ***spirito*** non si relaziona più alla *coscienza individuale* come qualcosa di estraneo, ma si rapporta alla ***coscienza*** come « la sua », non più oggetto di quest'ultima, ma "ora *contenuto*". La ***verità dello spirito*** non si limita solamente "nell'essere la sostanza della comunità, o *l'in - sé* di tale comunità stessa" (816), o nel comprendere il passaggio dall'interiorità "all'oggettività della rappresentazione" (817), "bensì consiste nel diventare Sé effettivo, nel riflettersi entro di sé e nell'essere soggetto" (818). Quindi ***l'autocoscienza universale*** è "il movimento che lo spirito compie all'interno della sua comunità" (819).

La verità di questo movimento spirituale — vale a dire la rivelazione di "come sia *in sé e per sé* questo spirito" (820) — non consiste nel risalire a ritroso "alle rappresentazioni della comunità primitiva imperfetta, o addirittura a quanto ha detto quell'uomo nella sua realtà effettiva" (821). Il richiamo agli episodi del messìa galileo e della comunità primitiva è solo funzionale a consolidare "l'istinto di andare al concetto" (822); sicchè **la verità di questo movimento spirituale** non consiste nel riportare la pienezza e l'essenza della *vita comunitaria* "alle rappresenta

zioni della comunità primitiva imperfetta o, addirittura, alle parole del Gesù della storia. Nel non menzionare esplicitamente quest'ultimo (anche se le sue allusioni risultano fin troppo chiare), in apparenza, sembra che la *Fenomenologia* offra uno spunto polemico nei confronti delle chiese istituzionali. Mantenendosi sulla scìa della distinzione lessinghiana tra le 'verità di ragione' e le 'verità di fatto', essa ritiene che il limite della 'dogmatica ufficiale' consista nello scambiare "*l'origine*, in quanto *esistenza immediata* del primo manifestarsi fenomenico, con la *semplicità* del *concetto*" (823). L'origine di questo ***processo dello spirito*** consiste nella sua "*esistenza immediata*" (824), « automanifestandosi » in un uomo sensibile. Il risultato di questo **'processo'** è la ***semplicità del concetto***, vale a dire l'autorivelazione dello *spirito* in quanto *essenza*. La *Fenomenologia* ritiene che il cristianesimo positivo non ha compreso il vero senso della rappresentazione religiosa, puntando piuttosto su una immediata e forzata identificazione tra *l'essenza universale* e un individuo oggettivo sensibile nella sua unicità ed irripetibilità, quando invece avrebbe dovuto contribuire al riconoscimento di tale *essenza* nella *comunità*. Pertanto, non intendendo, nella sua pienezza concettuale, l'unità della 'divinità' con il mondo creato. il credente si affida alle « immagini », alle « cose esteriori », ai « segni sensibili », che sembrano accentuare, più che ridurre, il distacco tra *l'universale* e il *singolare*. Il richiamo agli eventi narrati nei Vangeli canonici (dai quali Hegel espunge ogni pretesa « miracolistica ») e alle testimonianze di chi ha conosciuto il "Cristo secondo la carne" (2 Cor. 5,16), nonché alla « impressione particolare » (come la denominerà David Friedrich Strauss nel suo *Das Leben Jesu* del 1835) che un uomo eccezionale sia riuscito a suscitare, non spiegherebbe la generazione della 'fede nella divinità di Cristo' nella coscienza dei credenti. Mi sembra che il razionalismo dell'autore della *Fenomenologia* appaia più radicale di quello di Strauss. Non è bastato, storicamente, crocifiggere la persona di Cristo : occorre ucciderne il « mito » — secondo l'indirizzo della prima fase degli studi iniziati in epoca illuministica ed incentrati sulla separazione del Gesù della storia dal Cristo della fede — perché si possa finalmente riscoprire la vera *essenza dello Spirito*. Ma — come rileva il teologo cattolico Karel Skalicky — non si vede perché proprio Gesù è il personaggio "ad essere rivestito dell'idea di Cristo e non Spartaco o Apollonio di Tiana o Buddha ?" (825). Del resto Strauss ha oltrepassato i limiti della meditazione di Hegel in rapporto all'incomprensibilità della 'fede evangelica' e della sua sopravvivenza millenaria, senza fare ricorso al « soprannaturale » e al « miracoloso ».

"Lo spirito è contenuto della propria coscienza innanzitutto nella forma della *sostanza pura*, ossia contenuto della propria coscienza pura" (826).

La *Fenomenologia* intende portare chiarezza al mistero della oggettivazione dello *spirito*, ancor meglio alla constatazione per la quale lo *spirito* possa farsi oggetto della propria *coscienza*, anzi "della propria coscienza pura" come lo scritto hegeliano puntualizza. Il limite di questa sua meditazione sta in un'incongruenza perché, da un lato, essa rileva dello ***spirito*** il carattere di ***totalità processuale*** e, dall'altro, ne accentuerebbe l'aspetto di una sua

« ipostatizzazione », come dire di un'eccedenza di « oggettività » in rapporto al *soggetto*, della quale costituirebbe un richiamo la categoria di "*sostanza pura*" (827), suggerendoci l'idea che la *coscienza* deve attingere un *principio* già precostituito e di fronte ad essa, e che per giunta le è "contenuto".

"Questo elemento del pensare consiste nel movimento di discesa verso l'esistenza, ossia verso la singolarità. Il termine medio tra la sostanza pura e l'esistere è il nesso che ne stabilisce la sintesi, la coscienza del divenire - altro, ossia l'atto del rappresentare in quanto tale. Il terzo elemento è il ritorno, che prende le mosse dalla rappresentazione e dall'essere - altro, ossia è l'elemento dell'autocoscienza stessa" (828).

Tutto il processo nel quale lo *spirito* si « oggettivizza » è il *pensare*, inteso quale "movimento di discesa verso l'esistenza, ossia verso la singolarità" (829), perché *l'esistenza* dice « estrinsecazione » e « determinazione ». Lo ***spirito*** è autodeterminazione, e la *singolarità* va intesa secondo tale prospettiva. La ***coscienza*** che si rapporta ad un oggetto, presunto esterno ad essa, nella ***rappresentazione***, non fa che indicare un movimento che è quello dello ***spirito*** che — in quanto principio sostanziale — è "ragione di ciò che esiste", « realizzandosi » nella *rappresentazione* e in *ciò-che-viene-rappresentato*, cioè « realizzandosi » quale *coscienza del divenire altro*. Sicché il processo gnoseologico dell'atto del rappresentare in realtà è un processo metafisico nel quale la *sostanza pura* dall'astrazione passa all'effettività. Pertanto la suddetta nota pone in correlazione tre momenti che sono il "pensare", il "rappresentare" e ***l'autocoscienza*** che si consolida proprio in forza della *rappresentazione* e della coscienza dell'alterità. All'interno della *rappresentazione* i tre summenzionati momenti sono disgiunti tra di loro, e ciò a causa della *determinatezza*, vale a dire che lo *spirito* « esiste », "in un modo *determinato*"(830), come *pensiero*, come *rappresentazione*, come *autocoscienza*, immaginati a guisa di « circoli » che si compiono ciascuno in se medesimo, ma che si implicano l'un l'altro, suggerendo l'idea di un unico *processo di autoriflessione dello spirito*.

Ora il '**contenuto della coscienza**' corrisponde al "contenuto essenzialmente *oggettivo* della rappresentazione" (831), ravvisato come "*l'essenza* del mondo — essenza priva del Sé" (832), ed è il punto di riferimento della ***coscienza infelice*** e della ***coscienza credente***. La ***coscienza infelice*** è la figura dello *spirito* che « non si riconosce » nel contenuto della *coscienza rappresentante*. In altri termini lo *spirito* non sa che il *mondo*, da esso agognato, è il suo « prodotto » o — come asserisce la *Fenomenologia* — "un rappresentare che sfugge in generale alla realtà effettiva" (833), come dire un **« rappresentare un contenuto »** nel quale lo *spirito* non « riconosce » il proprio *Sé* e, quindi, "privo della certezza dell'autocoscienza" (834), ma anche un **« rappresentare un contenuto »** nel quale lo *spirito* non ha la consapevolezza della propria **inseità** e della propria *sostanza*.

"Tale certezza si separa da quel contenuto da una parte in qualità di vanità del sapere, dall'altra in qualità di pura

intelligenza" (835).

Una cosa è dire che io sono consapevole di me stesso e altra è asserire che lo *spirito universale* è « autoconsapevole ». Quest'ultima forma di *autocoscienza* è caratteristica propria della *comunità*, la quale — come osserva Hegel — non trova le proprie radici metafisiche negli insegnamenti di un uomo storicamente vissuto duemila anni fa, per quanto eccezionale sia stato, ma fonda la propria giustificazione razionale in se medesima. Il **'contenuto della sua coscienza'** non è la persona divina di Cristo né la sua realtà sacramentale né la tradizione apostolica e, finanche, l'amore fraterno : il contenuto della coscienza della comunità è l'autorivelazione dello *spirito universale*.

Nella sua « autorappresentazione » lo ***spirito*** si qualifica "come sostanza nell'*elemento del puro pensare*" (836) e corrisponde, secondo la meditazione hegeliana, ad una ***essenza dinamica*** e non a un principio astratto e statico, come teorizzato nelle precedenti metafisiche. Non risulta oggetto di una definizione, designando, piuttosto, "ciò che è dotato di realtà effettiva" (837). Se si definisse lo *spirito* una volta per tutte, lo si incaselleRebbe entro uno schema prefissato, facendo di esso una "vuota parola" (838), non intendendolo nel giusto senso che non è quello di una "astrazione" (839), onde per cui "l'essenza semplice" (840) connoterebbe "la negatività del pensare, cioè la negatività per ciò che essa com'è in sé nell'*essenza*" (841). Lo ***spirito*** è "l'assoluta *differenza* da sé, ossia il suo puro divenire - altro" (842). Asserendo dell'*essenza semplice*, nella sua « purezza », come "il negativo di se stesso" (843), la *Fenomenologia* ne sottolinea « l'indefinibilità » e « l'inesauribilità ». Nella sua « purezza », nella sua suscettibilità di « pensar - si », ***l'essenza semplice*** è "*per se* stessa" (844) e si rivela essere "il *Sé*, il *concetto*" (845). *L'essenza* « si auto - determina », cioè diviene « oggettiva » in un *processo* che viene colto e "dalla rappresentazione come un *evento*" (846). La necessità dell' *autodeterminazione* è la stessa "*necessità* del concetto" (847) e che corrisponde alla **'generazione'** intrinseca alla ***essenza semplice*** e — come la *Fenomenologia* asserisce — "si dirà che è l'essenza eterna a *generarsi* un'alterità" (848). ***L'essenza*** pone in se stessa questa "differenza da se stessa" e, rivelando se stessa "in questo essere - altro" (849), si qualifica come "unità ritornata entro di sé" (850).

La *Fenomenologia* rivisita il mistero cristiano della SS. Trinità in chiave speculativa. Risulta pacifico che se ***l'essenza*** — per la sua ***dinamicità*** e ***dialetticità*** — non « si esteriorizzasse », non perverrebbe all'***autocoscienza*** e, pertanto, al suo "*essere per sé* — o del sapere se stesso — *all'interno dell'altro*". Per Hegel, se il Padre è *l'essenza* in sé non manifestata, il *Verbo* è *la perseità di questa essenza* e che, una volta pronunciato, lascia svuotato e alienato nell'esteriorità chi lo pronuncia, ma che altrettanto immediatamente è recepito" (851), sicché *il vero e l'effettivo* consistono nel movimento circolare di questa *essenza dinamica*.

L'essenza assoluta è "questo movimento entro se stesso" (852), ma finché tale *principio* sia inteso come distinto ed estraneo alla ***coscienza***, sarà identificato come *Dio* e non come ***spirito***. Ora il contenuto della rappresentazione della comunità "è privo della necessità propria del concetto" (853). Pertanto il "*rappresentare*" (854) non corrisponde al "pensare *concettuale*" (855). Nell'illustrare il processo dell'autogenerazione dell'*essenza assoluta*, la *Fenomenologia* ci fa comprendere come **l'attività del 'rappresentare'** introduca "nella forma della coscienza pura le relazioni naturali tra padre e figlio" (856), come un'immagine sensibile congeniale a questo ***movimento concettuale***. Per la *Fenomenologia* il limite della 'dogmatica ufficiale' sta tutto qui : la superficialità della fede cristiana comporta che "il rappresentare retrocede da questo suo oggetto puro, gli si rapporta solo esteriormente" (857), denotando la difficoltà del 'credente' nel cogliere *l'essenza divina* oltre le immagini sensibili. Per il filosofo di Stoccarda Gesù ha utilizzato un « linguaggio antropomorfo » quando ha parlato del 'Padre', del 'Figlio' e dello 'Spirito Santo', per esporre una *verità di ragione* secondo una prospettiva non del tutto estranea alla teologia trinitaria del IV secolo intrisa di 'neoplatonismo', onde per cui il 'Padre', il 'Figlio' e lo 'Spirito Santo' non alludono a tre personaggi tra loro interrelati, bensì a delle **'operazioni immanenti'** ('paternità' / 'filiazione' / 'spirazione' o 'permanenza' / 'generazione' / 'processione') in seno al Dio unitrino. L'aspetto lacunoso del 'semplice credere' sta nel tenere separati il *pensiero rappresentativo* dal *pensiero concettuale*, non intendendo Dio, l'uomo, il mondo, la loro unità, lo *Spirito*, la generazione del 'Verbo', la creazione, la comunità, *l'autocoscienza universale*, ecc, come *momenti e processi intrinseci all'unica essenza assoluta*.

"L'oggetto è rivelato alla rappresentazione da un'entità estranea, e in questo pensiero dello spirito il rappresentare non riconosce se stesso; cioè non riconosce la natura della pura autocoscienza" (858)

Cosa intende Hegel con questa sua nota : "l'oggetto è rivelato alla rappresentazione da un'entità estranea" ? Si può rispondere a questo interrogativo : a) o sul piano della rivelazione religiosa, in forza della quale un 'mistero di fede' viene, per così dire, « espresso » da Dio o da un'autorità che lo « rappresenta » o da un libro sacro; b) o sul piano della stessa conoscenza fenomenica, onde per cui un oggetto sensibile « si rivela » alla coscienza e le « rivela » qualcosa di nascosto. Per l'autore della *Fenomenologia* è lo stesso processo trinitario che si svolge a livello di natura e a livello umano, ed è il *pensiero dello spirito* che, sul piano della *rappresentazione*, non « si riconosce », però, quale *movimento dell'autocoscienza universale*. Il 'credente' superficiale — e, in genere, le masse che professano un'elevata forma di culto quale è il *cristianesimo* — non teorizza questo processo divino quale movimento della propria coscienza o, per meglio dire, dell'*autocoscienza universale* che opera in lui. Ecco perché il filosofo tedesco riferisce che "in questo pensiero dello spirito il rappresentare non riconosce se stesso".

"Poiché però si tratta solamente di un istinto, esso si misconosce, insieme alla forma respinge anche il contenuto, e

– il che è lo stesso – lo degrada a una rappresentazione storica e a un retaggio della tradizione" (859).

Questa nota della *Fenomenologia* è una velata critica nei confronti dell'Illuminismo che, nella sua corrente radicale, ha promosso il processo di « scristianizzazione », sottovalutando come l'atto del credere denoti una « grande forza istintuale » in quanto è pur sempre "istinto di andare al concetto" (si cfr. l'adagio agostiniano del "credo ut intelligam"), quasi una sua necessaria « irruzione ». Sebbene, durante la Rivoluzione francese, Hegel mostri una certa insofferenza verso il dogma, ora nella parentesi napoleonica (e in quella tardiva della Restaurazione) lo rivaluta non solo in funzione della coesione delle masse, ma perché racchiude in sé un nucleo razionale da scoprire ed inverare, sulla base dell'intuizione che senza la ***r e l i g i o n e*** non si ha la ***f i l o s o f i a***, e che il **'cristianesimo'** è il presupposto della sua 'filosofia idealistica'. In questo suo convincimento si riscontra la sintesi di tutto il capitolo settimo della *Fenomenologia dello spirito*. La suddetta nota non espone solo una critica al rifiuto della 'religione rivelata' quale mera superstizione — rifiuto che contrasta « l'istinto del credere » —, ma focalizza, pure, l'ignoranza della vera essenza del cristianesimo positivo — che caratterizza « l'ingenua fede dei semplici » — che riduce tutto il 'contenuto' ad una « persona » storicamente esistita e ai più importanti episodi della sua vita, ritenuti carichi di valenza soprannaturale, ma che — secondo Hegel — non coglie il vero significato dell'*e s s e n z a d i v i n a*. In una durevole religione dogmatica "si mantiene soltanto la pura esteriorità della fede come qualcosa di morto e privo di valore conoscitivo" (856), in diretta proporzione al dileguarsi della *i n t e r i o r i t à*, cioè del "concetto che si sa come concetto" (860).

"Lo spirito puro, rappresentato nell'*essenza pura*, non è peraltro la pura essenza *astratta*; questa anzi è piuttosto decaduta a *elemento*, proprio perché essa, nello spirito, non è che un momento" (861).

Quindi *D i o* denoterebbe "la pura essenza *astratta*" dello *s p i r i t o*, quando questa non è altro che un momento di realizzazione dello *s p i r i t o* medesimo. Non a caso Gesù ha affermato che "Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità" (Gv. 4,24), delineando sì **l'essenza metafisica di *D i o***, ma una "pura essenza *astratta*" o, come preferir si voglia, lo *s p i r i t o* non ancora « autoconsapevole » o ***l ' e s s e n z a*** che non si è ancora « autoprodotta » come ***S é***. Tuttavia *l ' e s s e n z a* è "un altro" (862), e dice riferimento all'*a l t e r i t à* e — secondo l'autore della *Fenomenologia* — la citazione giovannea andrebbe rivista e reinterpretata nel senso che *D i o* deve *d i v e n i r e s e s t e s s o* al prezzo di *d i v e n i r e - a l t r o*. La nozione di Cristo è esatta ma non coglie tutta la realtà e la verità del *p r o c e s s o d i v i n o*. Si può asserire che *D i o* è *s p i r i t o* in due maniere : i) secondo la prospettiva della sua « incorporeità » e della sua « soprannaturalità », come professano le religioni abramitiche; ii) attraverso il punto di vista dell'autore dello scritto del 1807 che sviscera il profondo significato della formula giovannea, per il quale la *d i v i n i t à* si rende « autoconsapevole » nello *s p i r i t o*. Pertanto la prospettiva della « incorporeità di Dio » è esatta perché esprime il primo momento di un **'dinamismo**' che corrisponde allo "*spirito* nell'elemento dell'essenza (863), all'**aspetto « formale » di tale**

'processo', e cioè che lo "*spirito* nell'elemento dell'essenza è la *forma* dell'*unità semplice*" (864).

L'essenza del 'mistero trinitario' viene resa intelligibile dalla speculazione hegeliana, e può essere espressa in questa formula : non si dà incompatibilità tra ***l'unità semplice*** e il ***divenire-altro*** che è poi "il rapporto semplice per la sua immediatezza, del puro pensare" (865). In forza di questo rapporto "*l'essere - altro*" (866) è solo un momento (da superare) per la ***realizzazione dello spirito***, proprio perché lo ***spirito*** consiste "in questo semplice intuire se stesso nell'altro" (867).

Ora, sul piano della raffigurazione del mistero cristiano della Trinità, tra il 'Padre' e il 'Figlio', tra ***Dio*** e il ***mondo***, si rileva una differenza che "*non è affatto una differenza*" (868), per la constatazione che ***Dio*** « si pensa » e « si intuisce » nell'***altro***.

"Da tanto tempo sono con voi e tu non mi hai conosciuto, Filippo ? Chi ha visto me, ha visto il Padre. Come puoi tu dire : 'Mostraci il Padre' ? Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me ? Le parole che vi dico non le dico da me, ma il Padre che dimora in me, compie le opere. Credetemi : io sono nel Padre e il Padre è in me; se non altro credetelo per le stesse opere" (Gv. 14. 9 - 11).

Dunque, una ***differenza*** che non è una ***differenza*** ! È l'intuizione di Cristo che trova la sua teorizzazione nel capitolo settimo della *Fenomenologia*. Il 'Padre' e il 'Figlio' non sono due entità statiche che si « rapportano esteriormente » tra loro, ma due ***momenti*** di un unico ***dinamismo*** nel quale ***Dio*** « si auto - riconosce ». "…io sono nel Padre e il Padre è in me…" : è il principio teologico della **'pericorèsi'**, del "moto in Dio", o della compresenza del Padre nel Figlio e viceversa che trova la sua compiuta teorizzazione in questa meditazione hegeliana. Ora se ***Dio*** si pensa nell'***altro***, vuol dire che i due termini "non stanno tra loro in opposizione" (869). Si tratta di un "riconoscimento *dell'amore*" (870), la cui figura è lo 'Spirito Santo'. Pertanto ***Dio è pensiero di se stesso***, è « autointuirsi », e lo ***spirito*** è questo ***movimento***. Se ***Dio*** corrisponde all' "elemento del pensare puro" (871), risulta ovvio che non si riduce solo a questo. Non si dà un ***pensare*** senza un ***pensato***. Lo ***spirito*** « leva » (cioè « nega » e « supera ») questa **differenza — negando** "il concetto puro solamente pensato" (872) — della quale figura è il 'Figlio', qualificandosi come la profonda unità del ***pensare puro*** e dell'***essere-altro*** e, quindi, ***la pura realizzazione del concetto***.

"L'elemento del puro pensare, poiché è astratto, costituisce a sua volta piuttosto l'*altro* della sua semplicità, e perciò trapassa nell'elemento vero e proprio della *rappresentazione* : il rappresentare costituisce l'elemento in cui i momenti del concetto puro ottengono l'uno rispetto all'altro un'esistenza *sostanziale* nella misura in cui sono *soggetti* i quali, per un terzo termine, non hanno reciprocamente l'indifferenza dell'essere, ma anzi, riflessi ognuno entro di sé, si separano l'uno dall'altro e si contrappongono" (873).

Da questa nota si evince che ***l'alterità*** è un 'principio' che si impone nella ***rappresentazione***, in quanto "l'elemento del puro pensare" dice **necessario riferimento all'*altro***, e con ciò "trapassa nell'elemento vero e proprio della *rappresentazione*" (874). Esponendo questo

processo in prospettiva teologica, si può affermare che ***D i o*** è questo ***p u r o p e n s a r e*** e, precisamente, questo ***p u r o p e n s a r - s i***. *D i o* « si rappresenta », divenendo *a l t r o - d a - s é*, e la persona del 'Figlio' è « altra » da quella del 'Padre' e viceversa, assumendo l'una e l'altra "un'esistenza *sostanziale* nella misura in cui sono *soggetti*". Inoltre, con questa frase "non hanno reciprocamente l'indifferenza dell'essere", la *Fenomenologia* rileva che non solo l'essere 'Padre' è tale in rapporto al 'Figlio' e che l'essere 'Figlio' è tale in rapporto al 'Padre' (quindi un "essere - in"), ma che la 'paternità' e la 'filiazione' sono i due momenti del *c o n c e t t o p u r o* che sono riflessi ognuno entro di sé. Ma — come osserva lo stesso Hegel — ***l'essere riflesso entro di sé è soggetto***. Dunque, se io sono "padre" lo sono in rapporto a mio figlio e viceversa. Nel suo auto - rappresentar - si *D i o* « si differenzia » da sé, sicché il *m o n d o* è altro da *D i o*, e quest'ultimo è altro dal *m o n d o*.

"Lo spirito che è solamente eterno, ossia astratto, diviene dunque ai propri occhi *un altro*, ovvero accede all'esistenza: e accede immediatamente all'*esistenza immediata*" (875).

La *Fenomenologia* ci dice che se ci si pone dalla prospettiva dell'uguaglianza dello *s p i r i t o* a se stesso, allora ne consegue che lo *s p i r i t o* è "solamente eterno, ossia astratto" e, quindi, « uguale » a se stesso secondo il classico principio di identità (A = A). Tuttavia, nel concreto, non è mai « uguale » a se medesimo, perché nel suo **« auto - determinar - si »**, diviene "*un altro*"; e questo **'divenire - un - altro'** è una continua "ex - sistentia" (uno "stare da…", un "uscire da…"). Il filosofo di Stoccarda rivisita, in chiave speculativa, il mistero biblico della *c r e a z i o n e*, dove l'idea di creazione — o, piuttosto, l'immagine della "divinità che crea" — è congeniale a "rendere il *concetto* stesso nel suo movimento assoluto" (876). Meditando sul principio del "puro pensare" (877) come "l'astratto" (878) e il "negativo" (879), egli rileva, in primo luogo, che è un controsenso pensare il *p e n s a r e p u r o*, quando quest'ultimo è il presupposto del *p e n s a t o*. In secondo luogo, il *p e n s a r e* è *d e t e r m i n a r e*, e in questo **'movimento di determinazione'** — o anche **'movimento di autodeterminazione'** — consiste "il negativo, e quindi l'opposto a sé, *l'altro*" (880).

"…il semplice è tale perché ciò che è posto come *essenza* è l'*immediatezza* semplice, ossia l'*essere*, ma in quanto immediatezza o essere, è privo del Sé" (881).

L ' e s s e r e non si contrappone al *p u r o p e n s a r e*, quasi a dire che lì sta il primo e qua il secondo dei due termini del rapporto. ***L ' e s s e r e*** è inscritto già nel ***m o v i m e n t o d e l p u r o p e n s a r e***, onde per cui, avvertendo un « qualcosa », il mio pensiero dice « che c'è », denotandosi come "*l'immediatezza* semplice", ancor prima « che cosa esso sia », vale a dire prima di determinarsi quale ***e s s e n z a***. Proprio perché è "immediato" e "semplice", ***l ' e s s e r e*** non è riflesso in se stesso, **non è 'essere - per - sé'** ma "è passivo, ossia è *essere - per - altro*" (882). Il "*mondo*" (883) si qualifica come "*essere - per - altro*" (884), quale totalità di rinvii e di relazioni tra le cose, implicante un principio che lo fondi e lo giustifichi logicamente. Il *"mondo"* è soprat

tutto lo ***s p i r i t o*** "nella determinazione dell'*essere - per - altro*" (885), cioè non più l'unità semplice, ma "la dissoluzione della loro (= i momenti precedentemente racchiusi nel puro pensare) universalità semplice, e lo scomporsi di questa stessa universalità nella particolarità che è propria di quei momenti" (886).

"Il mondo però non è soltanto questo spirito gettato per ogni dove nella completezza delle cose e nel loro ordine esteriore, ma anzi, poiché esso è per essenza il Sé semplice, anche quest'ultimo si dà nel mondo : è lo spirito *esistente*, il Sé singolo, il quale ha coscienza e si differenzia da sé come altro, ossia come mondo" (887).

L'espressione **'gettatezza'** (in tedesco *Geworfenheit*) — menzionata in questa nota — mette in luce un rapporto stretto tra la successiva speculazione di Heidegger e la *Fenomenologia* hegeliana, puntualizzando, con tale termine, il puro fatto di essere nel mondo da parte dell'*E s s e r c i* (in tedesco *Dasein*), rimesso alla sua fatticità (in tedesco *Faktizität*), come dire effettività, senza porsi il problema della sua provenienza, della sua direzione e del suo compimento. Uno studioso della Scuola di Francoforte ha rilevato una sorta di « cripto - idealismo » negli studi di Heidegger che non solo si richiamano a Husserl, ma anche al teorico del 'panlogismo'. Si tratta di una tesi puntuale che va inquadrata nell'ottica di una filosofia, quale quella dello studioso di Messkirch, che si propone una radicale decostruzione della metafisica tradizionale con i suoi princìpi di *s o s t a n z a*, di *q u a l i t à*, di *c a u s a*, e dare della parola effettivo un senso diverso da quello attribuito dal pensiero hegeliano, per il quale la ***r e a l t à e f f e t t u a l e*** (in tedesco *wirklichkeit*) non si identifica con la *r e a l t à e m p i r i c a* (in tedesco *realität*), perché coincide con ***l ' I n t e r o***, in quanto un evento — nella sua complessità — trascende la portata di una singola esistenza individuale, Heidegger fa restringere il senso dell'effettivo, quando invece — proprio perché 'effetto di una causa' — richiama a monte e alla base, diciamo così, quello che è un 'principio intelligente'.

Al posto dell'*E s s e r c i*, tuttavia, Hegel risalta lo ***s p i r i t o*** che « esiste » inconsapevolmente nel / come ***m o n d o*** che si autoproduce quale **'molteplicità di cose'**, ed "è per essenza il Sé semplice" (888), rendendosi così **« autoconsapevole »**. In ultima analisi, il *m o n d o* si « rivela » come *S é*, nel processo di autodifferenziazione del *S é s e m p l i c e*, attraverso la differenza dal *m o n d o* da parte del *S é s i n g o l o* che, per l'appunto, consiste in un ***d i f f e r e n z i a r - s i*** dalle cose. Hegel teorizza la singolarità quale assoluto *d i f f e r e n z i a r - s i* dagli altri in forza di una *s c i s s i o n e d e l l a t o t a l i t à*. Di primo acchito si tratterebbe di un'autoposizione immediata del proprio io individuale attraverso i gradi della *c o s c i e n z a s e n s i b i l e*. Ma questo "singolo Sé" (889) non è ancora lo "*spirito per sé*" (890) che è la consapevolezza del sapere se stesso nella sua alienazione e, quindi, **non fa unità con *l ' a l t r o***. Il *s i n g o l o* "può venir detto innocente, ma non *buono*" (891), analogamente all'innocenza di un cucciolo o di un bambino che si sentono distaccati dalla loro matrice genitoriale, focalizzando su di essi tutte le attenzioni. Affinché il *s i n g o l o* sia ***S é*** e ***s p i r i t o***, tuttavia, deve « superarsi », "innanzitutto divenire a

se stesso un *altro*" (892). Il ***s i n g o l o*** che si crede distaccato, in apparenza « gettato » in mezzo ad un universo di cose, in realtà è il momento di un più ampio processo nel quale "l'essenza eter na si presenta quale movimento per cui essa è uguale a se stessa nel proprio essere - altro" (893). La multiformità della ***c o s c i e n z a s e n s i b i l e*** caratterizza l'autodeterminazione dello ***s p i r i t o*** come « ex - sistens » in modo immediato. La ***c o s c i e n z a d e l p e n s i e r o*** implica il processo dello ***s p i r i t o*** nel suo ***d i v e n i r e - a l t r o*** che garantisce "*l'introiezione*, costituita dal sapere in generale" (894) e, dunque, il ritorno della ***c o s c i e n z a*** in se stessa. Si tratta di un "pensiero *condizionato*" (895) perché, condizionato dall'immediatezza della ***c o s c i e n z a s e n s i b i l e***, avente "in sé l'essere - altro" (896) e, pertanto, **non è il *s a p e r e p u r o***. Attraverso l'immediatezza della ***c o s c i e n z a s e n s i b i l e***, lo ***s p i r i t o*** fa esperienza della ***s c i s s i o n e*** e della **'opposizione del pensiero a se stesso'**, dove il ***s a p e r e p u r o*** si confronta con il pensiero condizionato, come il "*bene*" (897) si oppone al "*male*" (898).

A questo punto la *Fenomenologia* rivisita il mistero biblico del peccato originale che avrebbe dato inizio alla ***s t o r i a***, dando l'impressione di essere in sintonia con la 'dogmatica ufficiale', insistendo sulla constatazione che "è *accaduto*" (899) un evento contingente e, quindi, "qualcosa di non necessario" (900), attraverso la « rappresentazione » del coglimento del "frutto dell'albero della conoscenza del *bene* e del *male*" (901). Ad un'attenta analisi occorre precisare che si tratta, però, di una « rappresentazione » che, prescindendo da un'angolatura soprannaturale, ce lo mostra quale episodio che trasporrebbe in una « chiave mitica » un **'processo metafisico'**. Attento all'esame etimologico dei termini, alludendo all'"accaduto", Hegel intende la perdita della "forma dell'uguaglianza a se stesso" (902), da parte dell'uomo che sperimenta così la sua « dis - armonia » con la natura, impegnandosi in una dura lotta per la sopravvivenza e nelle fatiche del lavoro manuale, e da parte dello ***s p i r i t o*** che sperimenta tale ***a u t o s c i s s i o n e***.

La sua meditazione si incentra su due punti - chiave : i) la ***c o s c i e n z a d i s é*** e la ***c o s c i e n z a d e l l ' a l t r o*** sono i due momenti del "divenire *disuguale* a se stesso" (903), ed è in questa **'disuguaglianza'** che consiste il **'male'** e la sua **opposizione al 'bene'**, anche in "questa introiezione della coscienza esistente" (904); ii) l'opposizione dell'uomo alla ***d i v i n i t à*** è la trasposizione in chiave religiosa di questa **'introiezione'**. È evidente che un tale concetto del 'peccato' risenta dell'influsso dello 'gnosticismo', focalizzando il dramma ontologico della ***l i b e r t à i n d i v i d u a l e***, consentendo la tematizzazione dell'uomo (e con esso della ***d i v i n i t à***) scisso in una ***c o s c i e n z a m a l v a g i a*** e in una ***c o s c i e n z a b u o n a***.

Hegel ci invita a comprendere come **i princìpi del 'bene' e del 'male'** abbiano senso solo in rapporto alla ***i n t r o i e z i o n e***. Da questa meditazione della *Fenomenologia* ne consegue che il 'bene' non preesiste al 'male' (come sempre ha inteso la 'dogmatica ufficiale'), ma che implica quest'ultimo, perché è in forza dell'***i n t r o i e z i o n e*** che avviene "la reciproca relazione delle due coscienze fra di loro" (905). Questa ***s c i s s i o n e*** fa sì che ***l ' u o m o*** si trovi non solo « distinto »

ma anche « opposto » a ***D i o*** e viceversa, sul piano della ***r a p p r e s e n t a z i o n e***. Ma, sempre in forza di questa ***a l i e n a z i o n e***, "l'essere - entro - di - sé" — che equivale al *p e n s a r e* — si oppone al "momento del *divenire - altro* dell'essenza" (906) : quindi ne consegue una nozione drammatica dell'esistenza individuale. Quest'ultima è 'male' come è 'male' la *s c i s s i o n e* (o *l' a l i e n a z i o n e*).

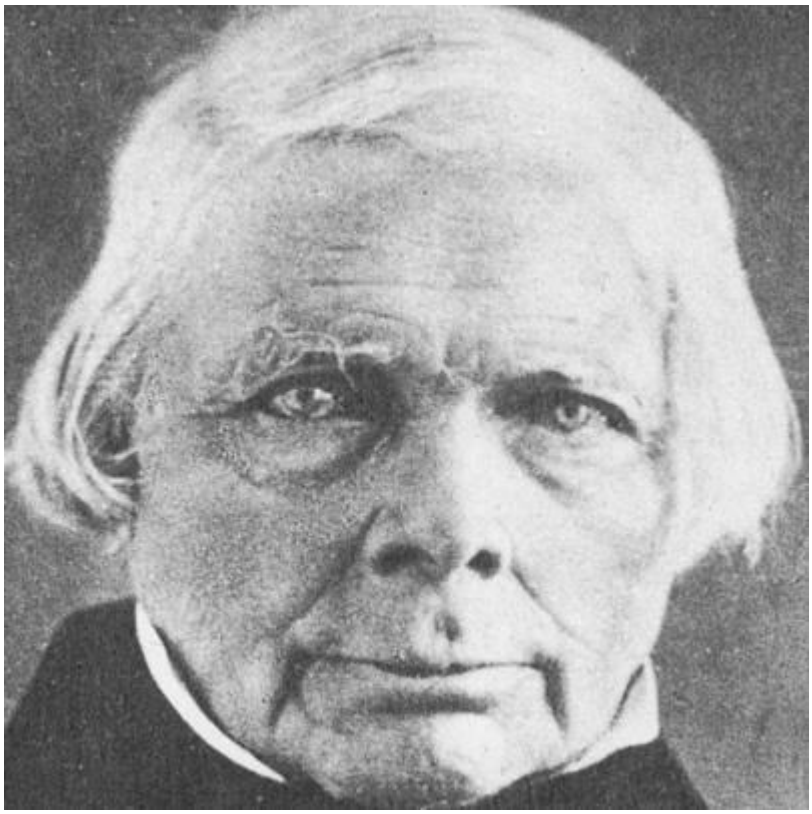
Ma, per il fatto che le cose e io stesso siamo pensabili, "l'esistenza si ribalta nel *pensiero*" (907) e "il divenire del male può venire allora spostato di gran lunga più indietro, e fatto risalire dal mondo esistente fino al primo regno del pensare" (908). Cosa vuol farci intendere Hegel se non che il *male* sia tutt'altro che un prodotto contingente della libertà creaturale, cioè un momento necessario della realizzazione dell'*A s s o l u t o* ?

"Si può dunque dire che a cadere sia stato il figlio primogenito della luce, in seguito alla sua introiezione; ma al suo posto sarebbe stato generato subito un altro figlio. Del resto, formulazioni come « la *caduta* », o anche « il figlio », che appartengono meramente alla rappresentazione e non al concetto, finiscono o per sminuire i momenti del concetto convertendoli in rappresentazione, oppure per innalzare la rappresentazione, trasponendola nel regno del pensiero" (909).

Questa nota rivela l'influsso della misteriosofia gnostica (e, nello specifico delle meditazioni di Jakob Böhme), ma la speculazione hegeliana ne traspone il principale contenuto mitico in una prospettiva filosofica. Sebbene essa alluda al Vangelo secondo Giovanni e alla sua dialettica luce / tenebre che, però, non era sconosciuta all'ebraismo palestinese, come al riguardo attesta la letteratura essenica degli Scritti del Mar Morto (scoperti cent'anni dopo la vita terrena del filosofo di Stoccarda), la *Fenomenologia*, con l'espressione "figlio della luce", indica piuttosto il 'Demiurgo' identificato con il Dio dell'Antico Testamento (Böhme ravviserebbe in esso Lucifero), cioè il soggetto della *c r e a z i o n e*, denominata "la c*aduta*"(906), vale a dire l'aspetto negativo dell'*i n t r o i e z i o n e*.

Insomma *D i o* — designato con l'immagine della "luce" — per « pensar - si » deve « generar - si », deve « alterar - si ». In una parola : deve **« creare »**. Al posto del 'Demiurgo' sarebbe stato generato un altro figlio" (910), per l'appunto il *L o g o s* giovanneo, il *S a l v a t o r e* (in greco *Sotere*), al quale competerebbe l'aspetto positivo dell'*i n t r o i e z i o n e*. Il "momento dell'*essere - altro*" (911) consente la rappresentazione dell'*e s s e n z a* attraverso "una molteplicità di altre figure" (912). In altri termini, il 'figlio' è "l'elemento semplice che sa se stesso come essenza" (913), in quanto 'diversità dal Padre', ma anche in quanto "diversità determinata" (914), perché denota "l'esteriorizzazione dell'essere - per - sé, che vive solamente nella lode dell'essenza", vale a dire, l'autorivelazione di *D i o* attraverso il *V e r b o* (e il creato) in funzione della sua « lode ».

"…è in questa parte che si può poi nuovamente collocare anche la ri - assunzione dell'essere - per - sé esteriorizzato e l'introiezione del male" (915).



Da questa sua nota, allora, si evince che Hegel giustifica speculativamente l'apocatastasi ? Sembrerebbe di sì, perché se la reintegrazione — cioè la ricostituzione dell'*I n t e r o* — comporta il superamento della 'disuguaglianza delle due coscienze', e allora se ne deduce anche "l'introiezione del male", o della *c o s c i e n z a m a l v a g i a* il che è lo stesso.

"Nella misura in cui l'essere - altro si scompone in due" (916) : con una tale citazione la *Fenomenologia* sottolinea il dinamismo della *d i s t i n z i o n e* in seno alla Trinità cristiana. Nell'*e s s e n z a d i v i n a* si delinea una *d i f f e r e n z i a z i o n e* ("Dio da Dio", come recita il Simbolo niceno - costantinopolitano). Ne consegue che, se la *s e m p l i c i t à* denota il *b e n e*, la *m o l t e p l i c i t à* allude al *m a l e*, onde per cui lo *s p i r i t o* « si autodetermina » come *u n o* e come *m o l t i*. E anche nella « molteplicità » avviene una scomposizione in una « buona » e in una « malvagia ». La *Fenomenologia* insegna che "il differenziato stesso è solamente *uno*" (917), perché è *l ' u n o* che si « moltiplica » e che si « scompone » e nel quale il *m o l t e p l i c e* si « risolve », denominandolo come "il pensiero della differenza, che è un unico *pensiero*" (918). Quindi lo ***s p i r i t o*** è un unico ***p e n s i e r o*** e, proprio in quanto tale, è "*questa* entità differenziata" (916), e, pertanto, "un secondo elemento di contro al primo" (919), come il pensato sta al pensare, il creato sta a Dio e il Figlio sta al Padre.

"…d'altra parte invece, il pensiero che abbraccia il molteplice in unità deve essere sciolto dalla sua universalità, e distinto in tre o quattro entità differenti" (920).

Il ***p e n s i e r o*** è 'infinito' e, quindi, abbraccia tutto, e tutto può essere riassunto in una 'idea', in un 'concetto'. Si tratta dell'universalità del principio del numero che appare indeterminata in rapporto a un « numero » qualsiasi, perché quest'ultimo, essendo in sé un'astrazione, esprime pur sempre una « determinazione » (sicché il « tre » è la negazione di « uno », « due », « quattro », e così via, essendo l'esito di una delle quattro operazioni aritmetiche.

"…cosicché si potrebbe parlare soltanto di *numeri* in generale, vale a dire non di una *quantità numerica* di differenze; e dunque sarebbe qui assolutamente superfluo pensare al numero e all'enumerazione, così come, del resto, anche la mera differenza di grandezza e di quantità è priva di concetto e non dice nulla" (921).

Dunque, una "mera differenza di grandezza e di quantità" non dice nulla. La *Fenomenologia* prescinde dalla nozione di un 'infinito potenziale' (cioè da quello che viene denominato il *c a t t i v o i n f i n i t o*) che si regge sulla « continua enumerazione », sottolineando la differenza tra il "parlare soltanto di *numeri* in generale" e il parlare "di una *quantità numerica* di differenze". In altri termini ciò che conta è la *q u a l i t à* e non la 'quantità'. La differenza tra le cose, o tra i momenti che le costituiscono, è non di meno « qualitativa ». Il ***p e n s i e r o*** si « finitizza » e si « autodetermina » in una molteplicità di enti.

Beninteso, Hegel non intende il *b e n e* e il *m a l e* come categorie etiche un pò a sé stanti, secondo il noto luogo comune che attribuisce al creatore proprio il *b e n e*, considerando il *m a l e* quale prodotto dell'iniziativa creaturale che gli si oppone. Si tratta di una visuale che, secondo la *Fenomenologia*, non fa altro che trasporre "queste forze universali" (922) e la loro antitesi su un « piano puramente soprannaturale », ma che, tuttavia, hanno nel "Sé privo di essenza" (923) — in cui consiste ***l ' u o m o*** — "la sua realtà effettiva" (924).

Ma com'è spiegabile tale *l o t t a* ? Il *m a l e* andrebbe giustificato speculativamente come "l'introiettarsi dell'esistenza naturale dello spirito" (925), cioè il ripiegamento della natura in se stessa. Il *b e n e* farebbe riferimento alla autoproduzione dello *s p i r i t o* nella sua *a u t o c o n s a p e v o l e z z a*. In altri termini, il *b e n e* corrisponde al lato autocosciente dello *s p i r i t o* che si afferma sul suo lato inconsapevole che è la *n a t u r a*. Ma cosa ha voluto dirci Hegel osservando che lo ***s p i r i t o***, nel suo « pensar - si », non fa che rendere possibile "il divenire - *altro* dell'essenza divina in generale" (926) ? Questo "divenire - *altro*" corrisponde al processo della ***c o s c i e n z a*** o, meglio, della coscienza che lo *s p i r i t o* fa di se medesimo attraverso la *r a p p r e s e n t a z i o n e* e, nel caso in questione, nella "rappresentazione di un altro", nel quale *l ' e s s e n z a d i v i n a* « si aliena », "rinunciando alla propria astrazione e alla propria ineffettività" (927).

"…qui si approssima al suo realizzarsi per la rappresentazione; il rappresentare scorge tale realizzazione nella spontanea umiliazione che l'essenza divina fa del proprio Sé, rinunciando alla propria astrazione e alla propria ineffetti

vità" (928).

L'autorappresentazione di *D i o* in un *u o m o* (e come *u o m o*) è il processo in cui consiste la ké nosi della divinità (si cfr. Fil. 2,5-11) e, pertanto, la "spontanea umiliazione che l'essenza divi na fa del proprio Sé", divenendo *A l t r o*. Ora è in questa ***a l i e n a z i o n e d e l l ' e s s e n z a d i v i n a*** che acquistano rilievo i concetti di *b e n e* e di *m a l e*. Ad un'attenta analisi, Hegel sco pre che, quanto più si risaltano la distanza tra *D i o* e *l ' u o m o* (e il creato) e la differenza tra il *S é* e *l'A l t r o*, tanto più si accentua la separazione tra il *b e n e* e il *m a l e*, connotando *D i o* del primo attributo. Nella prospettiva della *d i f f e r e n z a* risulta che il *m a l e* è totalmente estraneo alla *d i v i n i t à*. Pertanto è lecito interrogarsi : se quest'ultima è essenzialmente « pu ra e somma bontà », donde il *m a l e* ? Tuttavia se ci si pone dall'altra prospettiva, quella di una identificazione tra la *d i v i n i t à* e la creatura, il massimo sforzo autorappresentativo dello *s p i r i t o* è quello di « immaginarsi » come una forza soprannaturale suscettibile di « passione » qua le "*ira divina*" (929) e, come tale, coglie "il male all'interno della medesima essenza" (930). Ridu cendo la distanza ontologica tra *D i o* e *l ' u o m o* si ha la consapevolezza però — sul piano della *r a p p r e s e n t a z i o n e* — che la *d i v i n i t à* « non sia altro da altro », ma che sia un *s o g g e t t o a u t o c o n s a p e v o l e n e l l ' u o m o* (anzi come uomo). Si tratta di un « substrato » con cettuale riscontrabile in tutte le 'credenze religiose'. Il ***p e n s i e r o s p e c u l a t i v o*** ha il compito di superare questa *a n t i t e s i*.

Lo ***s p i r i t o*** è costituito dall'unità di due momenti che sono il ***S é*** e il "suo pensiero semplice" (931), come dire il suo momento consapevole e il suo momento inconsapevole, e "l'uno ha un va lore disuguale rispetto all'altro" (932). Non è difficile ravvisare nel primo ***l ' u o m o*** con la sua produzione storica e, nel secondo, la ***n a t u r a***; ma è ***l ' e s s e n z a d i v i n a*** l'unico princi pio che li accomuna. Quindi, nelle connessioni dei fenomeni naturali, "*l'essenza divina* vale come elemento essenziale, mentre l'esistenza naturale e il Sé valgono come elemento inessenziale" (933), nel senso che la *n a t u r a* si moltiplica e si riproduce nei vari corpi non viventi e viventi, compresi gli uomini. Nella connessione degli eventi storici, invece, "è *l'essere - per - sé* a valere co me l'essenziale, mentre l'elemento divino semplice vale come l'inessenziale" (934) : in ultima ana lisi, *l ' e s s e r e - p e r - s é* concerne lo ***s p i r i t o a u t o c o n s a p e v o l e***. Queste due 'con nessioni' trovano il loro "termine medio" (935), per cui il "Sé dello spirito" (936) e la *n a t u r a* hanno in comune "*l'esistenza* in generale"(937), vale a dire che tali princìpi non sono astrazioni.

"La dissoluzione di questa antitesi non avviene tanto attraverso il conflitto fra i due momenti che sono rappresenta ti come essenze separate e autonome" (938).

Lo ***s p i r i t o*** « esiste » tanto come fenomeno naturale, quanto come uomo che agisce libera mente, come in entrambe le connessioni. La rappresentazione della *n a t u r a*, come di un'essen za separata ed autonoma rispetto a me che mi intendo quale soggetto libero, è la sorgente del "conflitto fra i due momenti", come si può evincere dalla constatazione dei pericoli di morte e —

chiamiamola così — di « precarietà esistenziale » che la *n a t u r a* comporta e che gli animali e gli uomini devono affrontare in un duro scontro tra la *l i b e r t à* e la *n e c e s s i t à*. Non solo ci troviamo di fronte alla curiosa e « paradossale » ***d i a l e t t i c a d e l l o s p i r i t o***, cioè con un dinamismo relativo ad un *p r i n c i p i o* che si oppone attraverso il *c o n f l i t t o d e i d u e m o m e n t i*, ma anche ad un'implicita allusione che Hegel fa — nel capitolo sesto della sua *Fenomenologia* — circa l'inevitabile contraddizione tra il *s i n g o l o* e la sua *u n i v e r s a l i t à*, e al la vocazione del primo alla seconda*.

*La *m o r t e* — in primo luogo quella biologica — è il contrassegno visibile e tangibile di questa *c o n t r a d d i z i o n e*. Apparentemente, concerne lo scontato esito di un processo naturale adeguato all'immagine di una *n a t u r a* al la stregua di una « matrigna crudele » che si riproduce e si mantiene attraverso la distruzione dei singoli enti corporei. Ne conseguirebbe, di primo acchito, l'idea di un « divario » tra il *s i n g o l o* e *l ' u n i v e r s a l e*. Eppure Goethe allude alla *m o r t e* come alla "universalità che uccide", e lo stesso Hegel non perde tempo nel sottolineare l'equazione tra la *m o r t e*, *l ' e s s e r e p u r o* e *l ' u n i v e r s a l i t à s e m p l i c e*, come dire **l'ineffettualità di un singolo individuo** e, come tale, **la sua più radicale negazione**. Quando identifica la *m o r t e* con *l ' e s s e r e p u r o*, si riferisce alla **'negatività astratta'** che li accomuna; ma, ad un'attenta analisi, la *m o r t e* non è **la verità del processo naturale** e, quindi, siamo ben lontani dall'assumere la posizione dell'"arido vero" di cui si fa interprete un certo orientamento pessimistico e nichilistico (si cfr. Foscolo e Leopardi). Ci sono due prospettive di tematizzare la *m o r t e*. La prima è quella che l'intende come il risultato immediato del 'processo naturale', vale a dire, la separazione tra l'individuo nella sua singolarità e il mondo che interagisce con esso, e la separazione tra la natura e lo spirito, denotandola quale "movimento del singolo come essente in cui la coscienza non ritorna entro se stessa e non diviene autocoscienza" (939). La seconda prospettiva rileva nella negazione della *s i n g o l a r i t à* in quanto *s i n g o l a r i t à* la rivelazione dell'*u n i v e r s a l e*. Tale *n e g a z i o n e* concerne non tanto la *s c i s s i o n e*, quanto il passaggio obbligato perché la *n a t u r a* diventi *s p i r i t o*. Nella *Fenomenologia* traspaiono gli echi degli scritti neotestamentari (si cfr. Gv. 12,24 : "In verità vi dico : se il granello di frumento, caduto in terra, non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto"), e la stessa vicenda cruenta del messia galileo viene approfondita da offrire una valenza metafisica al tema della **'morte'**. Hegel respinge il dato storico della resurrezione fisica di Cristo, ma vuole insegnarci che la *m o r t e* è inevitabile per la sua necessità, e che attraverso di essa lo ***s p i r i t o*** « si universalizza », progredisce e si arricchisce, e che — parlando per paradosso — la *v i t a* si riproduce trascendendo se stessa, con la continuazione del genere e della specie, nonché con la produzione di beni materiali, artistici ed intellettuali (si cfr. la celebre tesi del l ' *i n d i v i d u a l i t à u n i v e r s a l e*). "Nella misura in cui l'individuo è essenzialmente *singolo*, è accidentale che la sua morte sia stata immediatamente connessa con il suo lavoro in favore dell'universale, e ne sia stata il risultato" (940) : la meditazione della *Fenomenologia* teorizza quest'altro senso della *m o r t e*. Il 'lavoro', la 'produzione', la 'creatività', la 'comunità' e la 'organizzazione della esistenza', sono i princìpi che consentono allo ***s p i r i t o*** di affermarsi sul suo momento negativo.

Nella *r a p p r e s e n t a z i o n e* ci si pone dalla prospettiva del *s i n g o l o* in quanto *s i n g o l o* che, sperimentando la sua « opposizione » alla *n a t u r a*, non riesce a comprendere come il movimento, che deve condurlo al suo essere - per - sé, debba passare attraverso la *m o r t e*, operando drammaticamente la scissione tra la constatazione di produrre una 'realtà universale' e la percezione della sua « irriducibilità » di *s i n g o l o*.

"Nella loro *autonomia* è implicito che ciascuno di essi, *in sé*, tramite il proprio concetto debba risolversi in se stesso,

la lotta accade solamente laddove entrambi cessano queste commistioni di pensiero e di esistenza autonoma, e laddove essi si fronteggiano reciprocamente soltanto come pensieri" (941).

Il **'conflitto tra i due momenti'** è spiegabile non solo in forza di tale **'rappresentazione'**, ma anche del superamento dell'antitesi tra *l'uomo* e la *natura*. Come si è rilevato nel capitolo terzo della *Fenomenologia*, a proposito della figura del rapporto tra la *signoria* e la *servitù*, già con il *lavoro* il primo si impegna nella sottomissione della seconda. Questi due momenti si giustificano in sé, nella loro autonomia, secondo il proprio concetto. La **'lotta'** succede quando uno dei momenti cerca di superare « l'estraneità » dell'altro. Quando Hegel asserisce che "in quanto autonomi hanno la propria essenzialità al di fuori dell'opposizione; il loro movimento è dunque libero, ed è quello loro proprio" (942), osserva che la *natura*, in apparenza, svolge un'esistenza autonoma rispetto allo *spirito* e viceversa. Ma se si « concepiscono » l'uno per l'altra, si « determinano » soltanto nel *rapporto di opposizione*.

"Quando dunque il movimento di quei due termini è il movimento *in sé*, perché è da considerarsi nei momenti stessi, allora a intraprenderlo è quello dei due che, rispetto all'altro, è determinato come il termine in - sé - essente" (943).

Si tratta di un unico *movimento* che è quello dello ***spirito***, nonostante che, dal punto di vista della differenza tra la *coscienza di sé* e la *coscienza dell'altro*, « si estrinseca » nella *natura* e nell'*uomo*. Ma al di là di questa nozione della *differenza* la prima e il secondo sono una sola realtà. Non fa differenza che sia *l'uomo* o la *natura* — che trova il suo culmine nell'uomo — ad intraprendere il "movimento *in sé*", l'uno o l'altra "determinato come il termine in - sé - essente al di fuori dell'antitesi con l'altro, e trova in questa antitesi la sua verità, perché uno solo è il fare libero e volontario" (944), anche se questo viene rappresentato in uno di "quei due termini", in tal caso *l'uomo*. Non si potrebbe parlare del "termine in - sé - essente" al di fuori dell'antitesi con *l'altro*, e trova in questa antitesi la sua verità. Il "termine in - sé - essente", tuttavia, non è il soggetto autoconsapevole, bensì "l'elemento semplice" (945) quello che "va incontro alla morte, e in tal modo riconcilia con se stesso l'essenza assoluta" (946), in un movimento che trova la sua figurazione nell'evento della Passione di Cristo, dove *Dio* « s'incarna » e muore per poi risorgere come *Spirito*, e nel quale movimento *l'essenza assoluta* — attraverso la *morte* — si riconcilia con se stessa. In questo dinamismo l'in - sé « esteriorizza » se stesso divenendo l'altro, per poi superare la sua estraneità, con la negazione dell'altro. Il primo *divenire - altro* corrisponde alla "esistenza naturale e alla realtà effettive proprie del Sé" (947), in altri termini alla "presenza sensibile" (948) di questa essenza e, quindi, dello ***spirito***. E poi si dà un "secondo divenire - altro" (949) dello *spirito*, attraverso la ripresa e la negazione di questa sua "presenza sensibile", riscoprendo così la sua universalità, ***Lo spirito diviene autoconsapevole*** proprio in "questa presenza sensibile" (950) in un 'processo' dove viene a cessare "d'essere qualcosa di estraneo o di esteriore all'essenza" (951). Alla luce di questa meditazione' s'intende l'ottica evangelica per la quale "questa

morte è il risorgere dell'essenza come spirito" (952).

Quando la *Fenomenologia* rileva che "i due aspetti non sono separati" (953), risulta ovvio che allude a ***D i o*** e all'***u o m o***, sottolineando come l'uno non sia « concepibile » al di fuori dell'altro. *L ' e s s e n z a d i v i n a* « esteriorizza » se stessa nella figura della creazione. Secondo la 'dogmatica' il peccato di origine è il frutto di un atto di libertà dell'uomo, ma — per lo scritto hegeliano che risente dell'interpretazione « gnostica » della colpa primigenia — la stessa ex - sistentia si caratterizza come « malvagia ». In altri termini, con la sua « esteriorizzazione », *D i o* diventa « malvagio ». Sicché quando Hegel parla di **'introiezione'**, ci fa comprendere che *l ' e s s e n z a d i v i n a* — al di fuori di questa sua **'esteriorizzazione'** — non è né « buona » né « cattiva ». Quando *l ' u o m o* — a questo punto sarebbe meglio asserire *D i o* — si accorge di essere colpevole ? Quando ha la consapevolezza della sua « estraneità » a se stesso. Se ci si pone dalla prospettiva dell'*e s s e n z a d i v i n a*, la stessa *e s i s t e n z a* è una sua autolimitazione e, quindi, in ultima analisi, "non è qualcosa di estraneo" (954) ad essa.

"…l'essenza assoluta si limiterebbe ad avere questo vuoto nome, se si desse davvero qualcosa *d'altro* da essa, se si desse cioè un *distacco* e una *caduta* da essa" (955).

Quindi *l ' a l t r o* non ha sussistenza propria. In caso contrario *l ' e s s e n z a a s s o l u t a* non sarebbe più tale : cioè "assoluta". In questa sua nota, mostrando la sua divergenza da Plotino, ma anche dalla metafisica schellinghiana, la *Fenomenologia* sottolinea che la dinamica dell'*e s s e n z a d i v i n a* si svolge tutta all'interno del "Sé dello spirito" (956). Pertanto la ***r e a l t à e f f e t t i v a*** non è qualcosa di separato dall'***e s s e n z a a s s o l u t a***. "L'essere - entro - di - sé" (957) è il momento che costituisce quest'ultima, la quale si autoproduce come ***c o n c e t t o***. Nel creare tutte le cose e nel generarsi, come pure « incarnandosi » continuamente, in un processo eterno, ***l ' e s s e n z a a s s o l u t a*** si caratterizza quale ***m o v i m e n t o c o n c e t t u a l e*** nel quale la totalità delle cose si risolve.

Dunque, il processo in cui ***l ' e s s e n z a a s s o l u t a*** si produce come ***c o n c e t t o***, « rivelandosi » come tale, viene « rappresentato », cioè sperimentato dalla ***c o s c i e n z a r a p p r e s e n t a t i v a*** come "un *evento* incomprensibile" (958), vuoi che lo si intenda quale creazione e vuoi quale generazione del Verbo. "*Evento* incomprensibile" perché legato alla superficiale constatazione che "*l'in - sé* assume per lei la forma dell'*essere indifferente*" (959). Tuttavia, se si va ad analizzare bene "questo atto del rappresentare" (960), si riscontra in esso che i due "momenti dell'essenza assoluta e del Sé - per - sé - essente" (961) non sono separati, in quanto ***l ' e s s e n z a a s s o l u t a*** si rivela nel ***S é*** e come ***S é***. ***L ' e s s e n z a a s s o l u t a*** è ***p u r o p e n s a r e*** e, poiché non essendo estraneo ad essa il suo "contenuto vero" (962), essa si rivela quale ***p u r o p e n s a r - s i***. I due momenti non appaiono separati nell'atto del rappresentare, anche per il semplice motivo che la stessa *e s s e n z a* è esprimibile e nominabile nonché comunicabile. La

Fenomenologia sottolinea l'interrelazione tra la creazione, la generazione del Verbo, e "l'esteriorizzazione dell'essenza divina che si fa carne" (963). Del resto il mistero cristiano dell'Incarnazione risulta la figura che rende più facilmente — rispetto alla generazione del *L o g o s* dal Padre che è un dinamismo coglibile con la ragione speculativa — « rappresentabili » l'inseparabilità dei momenti dell'***e s s e n z a a s s o l u t a*** e del ***S é p e r - s é - e s s e n t e***, in ultima analisi, **il movimento dell'essere entro di sé** qual è il ***c o n c e t t o***. Insomma, per Hegel, l'uomo, il mondo naturale e quello storico non sono esclusi dal **'processo intra - trinitario'**. Anzi, sono essi stessi questo **'processo trinitario'**.

Ma torniamo alle 'figurazioni' attraverso le quali passa davanti alla ***c o s c i e n z a r a p p r e s e n t a t i v a*** il movimento dell'essere entro di sé. La più adeguata, ma pur sempre "una figura particolare" (964), è "la figura umana dell'essenza" (965) nella quale *D i o*, nel suo « autorappresentarsi », **« si riconosce »** in un 'singolo uomo'. Questo è il momento di Cristo ! Ma « l'incarnazione di Dio » non serba i caratteri dell'unicità e della « unione ipostatica », come insegna la 'dogmatica ufficiale'. Per la *Fenomenologia* « l'incarnazione » assume la valenza di un ***r i c o n o s c i m e n t o***, ma si dà anche la possibilità di un *s a p e r e r a p p r e s e n t a t i v o* che sa la *f i g u r a u m a n a d e l l ' e s s e n z a* quale *f i g u r a u n i v e r s a l e*.

Perché si dia questo sapere superiore, la *c o s c i e n z a r a p p r e s e n t a t i v a* deve elevarsi sacrificando "la propria esistenza immediata" (966). Trasposta questa meditazione in termini teologici, è come dire che il "Cristo secondo la carne" (2 Cor. 5,16) **« muore »** nella sua esistenza immediata, per **« risorgere »**, **« riconoscendosi »** in tutta l'umanità e nella pienezza dell'universo (si cfr. la tesi paolina del Cristo cosmico o del Cristo universale in 1 Cor. 15,28 e Ef. 1,3-22)*.

*Inoltre Hegel è condizionato dalla prospettiva luterana che nega l'istituzionalità e la sacramentalità della Chiesa, insistendo sul rapporto diretto del fedele con Dio, attraverso l'unica intermediazione di Cristo; sicché tra la Chiesa e il Cristo secondo lo Spirito non ci sarebbe più alcuna distinzione.

Con la « resurrezione » è la stessa ***e s s e n z a d i v i n a*** che, dopo essersi « riconosciuta » in un 'singolo', "è *riflessa entro di sé*" (967), cioè **« si autoriflette »** divenendo ***s p i r i t o***, nel quale viene "rappresentata la *riconciliazione* dell'essenza divina con *l'altro* in generale" (968). La *r i c o n c i l i a z i o n e* consente il superamento della *d i f f e r e n z a*.

"Se si esprime questa riconciliazione, secondo il *suo concetto*, dicendo che essa sussiste perché *in sé* il *male* e il *bene* sono *identici*, o perché l'essenza divina è *identica* alla natura in tutto quanto è compreso nel suo ambito, così come la natura, separata dall'essenza divina, non è che il *nulla*, tutto ciò va visto come un modo d'esprimersi non - spirituale, destinato necessariamente a suscitare malintesi" (969).

Infine ***l ' e s s e n z a*** — cioè lo ***s p i r i t o*** — è questa ***r i c o n c i l i a z i o n e d e l l ' u o m o c o n l a d i v i n i t à***, una riconciliazione degli opposti che permette di rilevare il superamento del conflitto tra il *b e n e* e il *m a l e*. Questa identificazione di *D i o* con la *n a t u r a* non

va intesa tuttavia (contrariamente agli spinoziani aderenti al romanticismo tedesco), rilevando che il *principio divino* trascende la stessa *natura*. Ritenere quest'ultima alla stregua di un principio autosufficiente — come osserva l'autore della *Feomenologia* — corrisponde ad "un modo d'esprimersi non - spirituale" (970). Quando si riferisce all'"essere - per - sé che è entro - di - sé" (971), allude al *Sé* che prescinde dal suo rapporto con *l'Altro* e, come tale, denota il *male*; mentre il "semplice privo del Sé" (972) si richiama all'indifferenziato. In altri termini : il "puro sapere" (973) non si è rivelato ! Ma, se andiamo a riflettere — nota Hegel —, "l'essere - per - sé che è entro - di - sé" è già distinto dal "semplice privo del Sé", in quanto lo implica, e quindi **il primo termine non è il secondo e viceversa**. "Sono in se stessi del pari la negatività pura, ossia la differenza assoluta" (974). Non si tratta, tuttavia, di un « presupposto » apriorico quale "l'Indifferenziato" schellinghiano, perché già si dà un ***differenziar-si*** a monte e a valle e, quindi, ne consegue anche la profonda *unità* e *identità* tra *l'essere-per-sé* e il *semplice privo del Sé*. Quando Hegel asserisce che "l'essere - per - sé che è entro - di - sé è infatti il sapere semplice" (975), intende che ***l'essere riflesso*** — in cui consiste il ***pensarsi*** — si scopre "identico" al ***sapere semplice***. Si tratta di una meditazione che evidenzia un aspetto « paradossale » di questo ***movimento***, nel quale **l'essere - per - sé che è entro - di - sé** — che appare il risultato di un processo che parte dal **semplice privo del *Sé*** — si « riconosce » in quest'ultimo, e nel quale il ***sapere*** ha la forma della ***rivelazione*** e dell'***autocoscienza***. Le due proposizioni non si escludono a vicenda, in quanto esprimono lo stesso *contenuto* — il *vero* —, concernendo lo stesso *movimento*. Tuttavia esse hanno il torto di "prendere per qualcosa di vero, saldo, effettivo formule astratte come il *medesimo* e il *non - medesimo*, *l'identità* e la *non - identità*, e nel basarsi su di esse" (976).

"Ad avere la verità non è l'una o l'altra di tali formule, bensì quanto il loro movimento, per cui il semplice identico è l'astrazione, e quindi la differenza assoluta, ma quest'ultima, in quanto differenza in sé, è differente da se stessa, il che ne fa appunto l'uguaglianza a se stessa" (977).

In questa nota la *Fenomenologia* rileva che ***l'identità*** non è qualcosa di « immediato » da presupporre e, pertanto, una « astrazione » (onde per cui A = A), come la teorizza Schelling, ma un ***processo reale***. Si dà identità tra momenti o cose differenti. Insomma ***l'identità*** implica la ***differenza*** e non consiste nell'annullamento di quest'ultima. Asserendo che la *differenza assoluta*, "in quanto differenza in sé, è differente da se stessa", Hegel non esibisce un gioco di parole o un rinvio all'infinito. In altri termini, la ***differenza*** non si spiega se non in ragione di se stessa e non in forza di un principio statico e astratto qual è l'Indifferenziato di Schelling. L'idea di "differenza assoluta" richiama "l'uguaglianza a se stessa", secondo un implicito richiamo alla filosofia di Niccolò Cusano che, per illustrare la sua tesi della **'coincidentia oppositorum'**, si serve dell'immagine di una circonferenza che, all'infinito, coincide con una linea retta.

D i o e la ***n a t u r a*** (e ***l ' u o m o*** specificamente parlando) risultano essere astrazioni nella loro « unilateralità » e al di fuori dello ***s p i r i t o*** che, invece, li unifica e li identifica in un **'processo'** che "non può essere espresso né dal giudizio né dalla sua copula, cioè da quell' '*è*' che è privo di spirito" (978), per la constatazione che la realtà non può essere colta da un solo lato e non si esaurisce in una determinazione unilaterale. E ciò tanto vale per ***D i o*** quanto per la ***n a t u r a***;

sicché si può parlare di una vera identità e, dunque, non ha senso l'autonomia della *n a t u r a* rispetto all'*e s s e n z a d i v i n a* e — come asserisce la *Fenomenologia* — "la natura non è *nulla al di fuori* della sua essenza" (979). Tuttavia *l ' e s s e n z a d i v i n a* "è natura nella misura in cui non è essenza" (980) : vale a dire che essa si « autodetermina » come *n a t u r a*. Pur non esistendo in ragione di sé, la *n a t u r a* « *è* ». Essa "è l'astrazione assoluta" (981) per l'ovvia constatazione che questa si lascia classificare, schematizzare, ridurre a leggi e, in tal caso, è l'equivalente dell'*e s s e r e p u r o*. Ma è, essenzialmente, anche *a u t o p r o d u z i o n e*. In altri termini, la *n a t u r a* **è** e **non è** : essa concerne "il pensare puro ossia l'essere - entro - di - sé" (982), ma an

che la sua *realtà effettiva*, ossia la sua « negazione ». Nella sua "astrazione assoluta" *l'essenza divina* è identica alla *natura* e, di conseguenza, considerata in "contrapposizione all'unità spirituale" (983), è "il *male*" (984). Se si irrigidiscono i suddetti momenti, "ci si dimentica del pensare, in cui i momenti appunto *sono* tanto quanto *non sono*" (985). Insomma, lo ***spirito*** è l'unità di un movimento in cui il *pensare puro* e la *realtà effettiva* costituiscono i suoi due « momenti », essendo, quindi, l'unità del movimento proprio della ***coscienza rappresentativa***.

Il ***divenire dello spirito*** non solo pone le differenze tra *Dio* e la *natura* (e l'uomo), tra il *pensare puro* e la *realtà effettiva*, ma le « leva », cioè le supera. Cogliendo tali « momenti » nella loro « relazionalità », attraverso le figure bibliche sopra riportate, la ***coscienza rappresentativa*** "costituisce il portato di quella riconciliazione" (986), facendo un salto di qualità divenendo ***autocoscienza***. Il movimento dell'*essenza*, alla fine, « si rivela » essere lo stesso movimento dell'*autocoscienza*.

"Lo spirito è dunque posto nel terzo elemento, nell'*autocoscienza universale*; esso è la propria *comunità*" (987).

La ***comunità*** dice riferimento all'***universale*** e, come tale, prescinde dal 'singolo'. Cristo muore quanto alla sua 'esistenza naturale', per « risorgere », rinascere e rivivere come *Spirito*. Non si dà Chiesa senza Spirito, tanto per intenderci. La *comunità* è lo *spirito universale divenuto consapevole di sé*. La Chiesa si differenzia dal "Cristo secondo la carne"(2 Cor. 5,16), tanto quanto ***l'autocoscienza*** si differenzia dalla ***coscienza rappresentativa***, in un processo in cui ***l'Assoluto***, come *unità divino-umana*, si « autoproduce » nella sua « universalità » e nella sua 'inseità', dopo essersi « autorappresentato » in una figura umana singola qual è quella del messia galileo. In altri termini, tra Cristo e la Chiesa sussiste piena identità metafisica, ma, con la morte di un uomo come Gesù di Nazareth, Cristo perviene all'autocoscienza universale o — come asserisce la *Fenomenologia* — "ha dunque da divenire tale *per questa autocoscienza*" (988).

"Ovvero, dato che l'autocoscienza costituisce uno dei lati dell'antitesi della rappresentazione, cioè il lato del male, ai cui occhi l'esistenza naturale e il singolo essere - per - sé valgono come essenza, questo lato – che, in quanto autonomo, non è ancora come rappresentato come momento – in virtù della propria autonomia deve allora elevarsi in se stesso e per se stesso fino allo spirito, ossia deve presentare in sé il movimento dello spirito stesso" (989).

Costituendo "uno dei lati dell'antitesi della rappresentazione", vale a dire dalla prospettiva della *coscienza rappresentativa*, ossia il lato dell'*autocoscienza* che si oppone al lato dell'*essenza*, e cioè *l'uomo* che si avverte » come « diverso » e « separato » dalla *divinità*, allora quello dell'*autocoscienza individuale* — che considera come 'essenza' "l'esistenza naturale e il singolo essere - per - sé" — è "il lato del male". Quest'alienazione dell'*essenza divina* è un momento necessario, ma il singolo individuo umano, nella sua autonomia, non ha la consapevolezza di essere un momento della realizzazione dell'*Assoluto*; e,

per avere tale consapevolezza, lo stesso individuo "deve allora elevarsi in se stesso fino allo spirito", cioè « ri - conoscere » in sé, come « momento », il *movimento dello spirito* stesso.

"Tale lato è lo *spirito naturale*; il Sé deve ritrarsi da questa naturalità e introiettarsi : il che vorrebbe dire farsi *malvagio*" (990).

Opporsi a ***Dio*** è la stessa cosa che avvertire la *scissione* e la « disarmonia interiore » con la *natura*, ***L'introiettarsi del Sé*** corrisponde al **suo ritrarsi da questa 'naturalità'**, per l'ovvia constatazione che il *Sé individuale* si separa dall'*essenza divina*. « Separar - si » "vorrebbe dire farsi malvagio" (991). Il male consiste, quindi, in questa 'separazione' che — per la *Fenomenologia* — non appare il frutto di una libera scelta (come insegna la 'dogmatica ufficiale'), perché — come avverte Hegel — "questo lato è già malvagio *in sé*" (992), vale a dire che si trova inscritto in un processo metafisico. Se mi ritraggo, mi convinco che "l'esi

stenza naturale è il male" (993), secondo un orientamento che mi accomunerebbe agli gnostici, ma anche ai più disparati interpreti di un certo orientamento pessimistico (si cfr. Leopardi). Ma perché il ***m o n d o*** nel suo divenire e nella sua esistenza è malvagio ?*

*Consultando il Quarto Vangelo, non solo si ravvisano le antitesi menzionate da Gesù, come 'luce' / 'tenebre', 'spirito' / 'carne', 'regno di Dio' / 'mondo', ma anche l'utilizzo di un termine greco (cosa che non è sfuggita a Hegel) per indicare, per l'appunto, il ***m o n d o*** (quello di *kosmos*) che non ha una valenza sociologica come *oikoumene* e storico - temporale come *aion*. Con *kosmos* s'intende l'universo nei suoi aspetti fisici, e ciò avrebbe indotto Hegel, in sintonia con gli studi sulle origini cristiane, già approfonditi nella sua epoca, a riscontrare negli scritti giovannei l'influsso dello 'gnosticismo' o, quanto meno, di un certo 'proto - gnosticismo'.

Perché ognuno di noi si pone nell'ambito della ***c o s c i e n z a r a p p r e s e n t a t i v a*** che indicherebbe nella ***n a t u r a*** un principio irrazionale e perverso. Tuttavia nella ***c o s c i e n z a r a p p r e s e n t a t i v a*** ricade "la riconciliazione *esistente* dell'essenza assoluta" (994). Cosa ha voluto dirci la *Fenomenologia* al riguardo ? Si tratta di un'implicita allusione al mistero di Cristo nel quale ***D i o*** « s'incarna » in un ***u o m o***, ***D i o*** « riconosce » se stesso — vale a dire che « riconosce » il proprio ***S é*** — in un ***u o m o*** e come ***u o m o***, e nel quale ***l ' u o m o*** ha la consapevolezza di essere ***D i o***. Sul piano della sua esistenza naturale e della sua morte sulla croce, ***l ' e s s e n z a d i v i n a*** si riconcilia con se stessa.

Nella forma dell'***a u t o c o s c i e n z a*** "il *Sé* è il negativo" (995), nel senso che si afferma come la ***n e g a z i o n e d e l l ' a l t r o***; e "questo movimento del negativo" (996) interessa il ***s a p e r e*** che, attraverso, per l'appunto, la ***n e g a z i o n e d e l l ' a l t r o***, ritorna su se stesso, dimostrandosi "una pura attività interna alla coscienza stessa" (997). Anche il "contenuto" (998) è espressione di "questo momento negativo" (999) e corrisponde all'***e s s e n z a r i c o n c i l i a t a c o n s e s t e s s a***, vale a dire "unità spirituale in cui le parti della rappresentazione sono *levate*, ossia costituiscono *momenti*" (1000). Si tratta di un **'contenuto spirituale'** in cui "la determinatezza è anche la propria determinatezza opposta" (1001), dove "ogni parte della rappresentazione ottiene qui il significato *opposto* a quello che aveva in precedenza" (1002).

Sempre ponendoci dal punto di vista della ***c o s c i e n z a r a p p r e s e n t a t i v a***, con la coscienza dell'uomo singolo si realizza "*l'interiorizzarsi* dell'autocoscienza naturale" (1003), come dire che la ***n a t u r a*** diviene consapevole di sé, e questo suo **« interiorizzarsi »**, di primo acchito, è "il *male esistente*"; dalla prospettiva della stessa ***a u t o c o s c i e n z a***, questo **« interiorizzarsi »** corrisponde al "*sapere* il *male* come qualcosa che è *in sé* nell'esistenza" (1004)*.

*Si tratta di una rivisitazione in chiave gnostica che — anche per la mediazione delle filosofie di Giordano Bruno e di Jakob Böhme — l'autore della *Fenomenologia* fa di Gn. 2,16 - 17, dove ***l ' i n t e r i o r i z z a z i o n e*** equivale alla conoscenza del ***b e n e*** e del ***m a l e*** e alla separatezza della ***n a t u r a*** da ***D i o***.

Indubbiamente, "questo sapere è un divenire malvagio" (1005) e, quindi, comporta il segno della « colpa ». Ad un'attenta analisi , però, è "un divenire del *pensiero* relativo al *male*" (1006), e

un ritorno del *S é* — nella sua *i n s e i t à* — dall'immediatezza dell'*e s s e r e - a l t r o*, in cui consiste ***l ' i n t r o i e z i o n e***, cioè il 'sapere' che si « riconosce » "come il primo momento della riconciliazione" (1007).

Trasponendo in termini teologici questa meditazione di Hegel, notiamo che in Cristo *D i o* — la 'Soprannatura' — si fa *u o m o* — la 'Natura' — e muore come *u o m o* per ritornare in sé. E poiché la *n a t u r a* "è determinata come il male", perché rappresenta *l ' a l t r* o, il morire di Cristo, quanto alla sua esistenza naturale, equivale all'"abbandono della natura" da parte del *S é*, corrispondente al "morire al peccato" (1008).

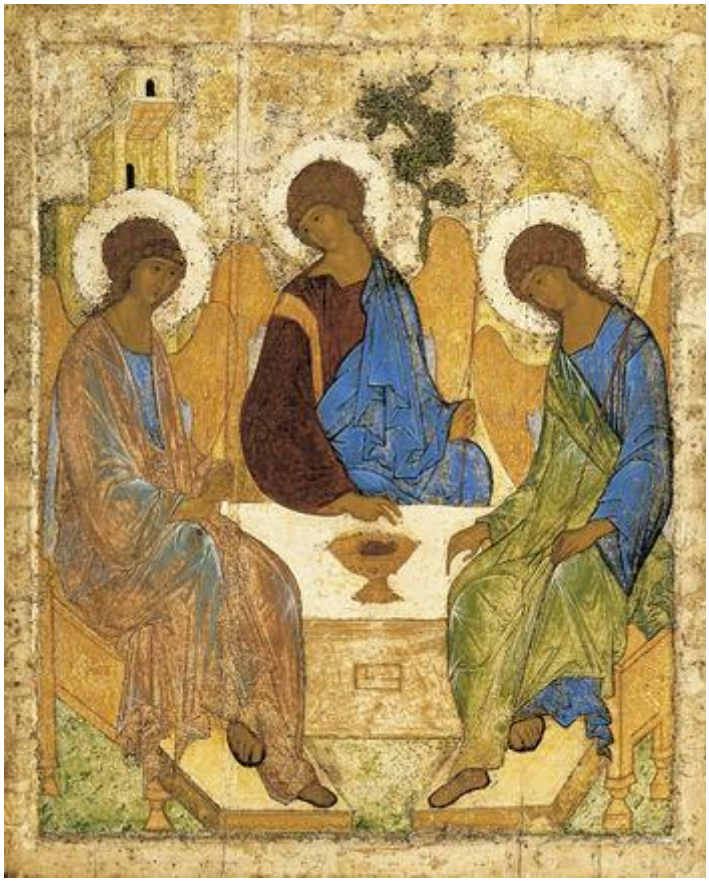
Non è che occorre morire di morte biologica per pervenire a questa ***a u t o c o s c i e n z a***, bensì prescindere dall'esistenza naturale non in quanto tale, ma in quanto saputa come 'male'. Pertanto, "il movimento immediato dell'introiettarsi è del pari un movimento mediato" (1009) e non presuppone *l ' a l t r o* in quanto altro, perché il *S é* è "fondamento a se stesso" (1010). Il ritorno del *S é* entro se stesso è possibile proprio perché "la natura è già introiettata" (1011), nel senso che questa non sussiste al di fuori dell'*e s s e n z a d i v i n a*; e *l ' e s s e n z a d i v i n a* non è che il *p e n s a r - s i*, ma ciò come risultato del processo che parte dal *p e n s a r e p u r o*. Al riguardo la *Fenomenologia* rileva che "l'uomo deve introiettarsi in forza del *m a l e*, ma il *m a l e* stesso consiste in quell'*introiettarsi*" (1012). **« L'introiettarsi »** corrisponde al ***m o v i m e n t o d e l c o n c e t t o***.

Il ***c o n c e t t o*** è questo "divenire - altro" (1013) ed è la consapevolezza di questo *d i v e n i r e* che, però, presuppone "la *mediazione* della rappresentazione" (1014). **L'esistenza vera dello *s p i r i t o*** è il ***c o n c e t t o***, non la ***n a t u r a***. "La riconciliazione dello spirito con se stesso" si ha con il sapere la *n a t u r a* come « astrazione », e con "questa universalità del Sé che s'è resa interna - a - sé" (1015). "Il sapere la natura come esistenza non - vera dello spirito" (1016), prima di essere tradotto in termini speculativi, viene rappresentato nel mistero di Cristo, della sua morte e della sua resurrezione. "Per l'autocoscienza non - concettuale" (1017) — come per i discepoli di Gesù di Nazareth e per i fedeli di tutti i tempi — "questo *in - sé*" (1018), cioè il ***s a p e r e*** — che trova la sua 'figurazione' in Cristo — "ottiene la forma di qualcosa *d'essente* e di *rappresentato* ai suoi occhi" (1019).

"Tale autocoscienza, allora, non considera l'atto del comprendere concettuale come afferramento di questo concetto, che sa la naturalità levata come universale, e dunque come riconciliata con se stessa, bensì lo considera un affer rare quella *rappresentazione* per cui l'essenza divina è riconciliata con la sua esistenza tramite l'*evento* della propria esteriorizzazione, quando cioè sia avvenuto che tale essenza s'è fatta uomo ed è morta" (1020).

Per la *Fenomenologia* la fede cristiana ha un carattere transitorio rispetto alla ***f i l o s o f i a***, ma non perché il momento della ***r e l i g i o n e*** non acquisisca la ***v e r i t à***. La religione ha come contenuto la ***v e r i t à*** nella forma della ***r a p p r e s e n t a z i o n e***. Ora è indubbio che la reli

gione comporti una forma elevata di ***a u t o c o s c i e n z a*** che ancora "non considera l'atto del comprendere concettuale come afferramento di questo concetto" (1021). Nella ***r a p p r e s e n t a z i o n e***, come si desume dai due massimi dogmi del *c r i s t i a n e s i m o* — la creazione e l'incarnazione — si sperimenta un *e v e n t o* che è l'esteriorizzazione e la riconciliazione dell'*e s s e n z a d i v i n a* con la sua *e s i s t e n z a*. Dunque, *D i o* si è fatto *u o m o*, morendo come *D i o* !



Andrei Rublëv, *Icona della SS. Trinità*

Lo scritto hegeliano non intende la resurrezione di Cristo in senso corporeo (come insegnato dal la 'dogmatica ufficiale'), ma quale resurrezione spirituale che avviene nel processo della *r a p p r e s e n t a z i o n e* da parte della *c o m u n i t à*. In cosa consiste tale resurrezione spirituale ? Cristo si fa comunità, "il farsi universale — cioè della comunità — della sua autocoscienza singo la" (1022). La *Fenomenologia* sottolinea una valenza non distruttiva della *m o r t e*, ma non nel senso del 'cristianesimo ortodosso' che rivendica l'immortalità dell'anima individuale e, appun to, la resurrezione corporea. Qual è la verità della *m o r t e*, secondo Hegel ? "La *morte* dell'uomo

divino, in quanto *morte*" (1023) ce ne offre una eloquente immagine. Essa è "la negatività *astratta*, la risultanza immediata del movimento che termina soltanto nell'universalità *naturale*" (1024). La riconciliazione tra *l'essente* e *l'essere-per-sè* si produce in forza della ***rappresentazione*** da parte della *comunità*. La ***morte*** — trasfigurata nella morte dell'uomo divino — non è solo 'scissione', ma anche ***riconciliazione*** : attraverso la negazione dell'essente, avviene la rivelazione dell'*universalità dello spirito*, "il quale vive all'interno della sua comunità, in essa quotidianamente muore e risorge" (1025).

"Quel che appartiene all'elemento *della rappresentazione* – il fatto cioè che lo spirito assoluto, in quanto spirito *singolo* o meglio in quanto spirito *particolare*, rappresenta nel suo esistere la natura dello spirito – è qui trasposto all'interno dell'autocoscienza stessa, nel sapere che si mantiene entro il proprio *essere - altro*; esso dunque non *muore* effettivamente, nel modo per cui lo spirito *particolare* viene *rappresentato* come se fosse *effettivamente* morto, ma è la sua particolarità a morire nella sua universalità : vale a dire, nel suo *sapere*, che è l'essenza nell'atto di riconciliarsi con sé. L'*elemento della rappresentazione*, a cui inizialmente spettava la precedenza, è qui posto dunque come levato, ossia è ritornato entro il Sé, al suo concetto; ciò che nella rappresentazione era soltanto essente ora è divenuto soggetto" (1026).

Questa nota della *Fenomenologia* respinge l'idea di una trascendenza dello ***spirito assoluto***, il quale si « riconosce » in questo o in quello "spirito *particolare*"; e il « riconoscer - si » dello *spirito assoluto* deve passare attraverso l'autorappresentazione dello *spirito assoluto* in questo o in quello *spirito particolare*. Tale 'dinamismo' è trasposto nel ***movimento dell'autocoscienza***, vale a dire in una 'forma di sapere', cioè il "sapere che si mantiene entro il proprio *essere - altro*". L'identità di Cristo con *Dio* non cessa con la morte del singolo individuo umano Cristo, per la semplice constatazione che il *sapere* che Cristo è *Dio* ci suggerisce l'idea che "non *muore* effettivamente, nel modo per cui lo spirito *particolare* viene *rappresentato* come se fosse *effettivamente* morto". La morte corporea — e peraltro violenta — di Cristo non vanifica la sua identità con *Dio*. Lo ***spirito*** « muore » nella sua « particolarità » e « risorge » nella sua « universalità » : l'individuo fisico viene meno, ma non "l'essenza nell'atto di riconciliarsi con sé" (1027). "*L'elemento della rappresentazione*" è il fondamento di una fede religiosa — qual è appunto il *cristianesimo* — e della ***comunità*** — qual è la Chiesa — che si è, per così dire, « cementata » su di essa. Con la ***rappresentazione*** non solo si sperimenta il processo in cui *l'essenza* diviene « altra », ma anche il processo in cui la stessa *essenza ritorna in se stessa, divenendo soggetto*. E questo ritorno entro se stesso del *Sé* è il ***concetto***.

"Appunto per questo anche il *primo elemento*, il *pensare puro*, e con esso lo spirito eterno che vi è contenuto, non è più al di là della coscienza rappresentativa, né al di là del Sé : anzi, il ritorno del tutto entro di sé consiste proprio nel contenere tutti i momenti entro di sé" (1028).

Se, in precedenza, ***Dio*** — "il primo *elemento*, il *pensare puro*, e con esso lo spirito eterno che vi è contenuto" — viene immaginato quale principio soprannaturale esterno e separato dall'uomo e

dal 'creato', nonché puro pensiero creatore e essenza prima di tutte le cose, ora si rileva che ***D i o è l a t o t a l i t à*** che, al di là della *c o s c i e n z a r a p p r e s e n t a t i v a*, si « riconosce » qua le ***S é*** in un processo metafisico trasposto in una chiave teologica cristiana.

"La morte del mediatore" (1029) — la morte di Cristo — è l'evento che consente la riconcilia zione di *D i o* con *l ' u o m o* e, con esso, ***l ' a u t o c o s c i e n z a*** sperimenta "il levarsi della sua *oggettività*" (1030), il superamento "del suo *essere - per - sé* particolare" (1031). "Proprio per que sto *l'universale* è autocoscienza, e lo spirito puro e ineffettivo proprio del mero pensare è divenu to *effettivo*" (1032). Tuttavia la *Fenomenologia* sembra andare oltre la prospettiva gnostica, quan do asserisce che "a defungere non è solamente l'involucro sottratto all'essenza e già morto" (1033), "bensì anche l'astrazione dell'essenza divina" (1034). Occorre precisare che "la sua (= cioè di Cristo) morte non ha ancora portato a compimento la riconciliazione" (1035), perché ci si pone dall'angolatura della ***c o s c i e n z a r a p p r e s e n t a t i v a*** che oppone *D i o* all'*u o m o*. In Cristo ***l ' u o m o*** è il mediatore tra ***D i o*** e lo ***S p i r i t o***, ma il mediatore per eccellenza è la ***c o s c i e n z a r a p p r e s e n t a t i v a*** come "l'elemento unilaterale che sa la semplicità del pensare come *l'essenza* in antitesi alla realtà effettiva" (1036). La *m o r t e* diviene la tappa ob bligata per la riconciliazione dell'*e s s e n z a* con se stessa : si tratta di un'asserzione vera sì ma ri duttiva, perché non è solo la morte dell'uomo - Cristo ad assolvere un ruolo decisivo in questo 'processo'. Occorre la **'morte della rappresentazione'** che si afferma come "la morte dell'*astrazione dell'essenza divina* che non è posta come Sé" (1037), sperimentata quale "sentimento doloroso della coscienza infelice" (1038) che trova la sua formulazione più adeguata nella frase "*Dio stesso è morto*" (1039), a caratterizzare lo smarrimento che ognuno di noi può provare per la disaffezio ne nei confronti di quelli che sono i valori fondanti la nostra civiltà e la nostra esistenza, in pri mo luogo quelli religiosi.

L'enunciato "*Dio è morto*" è destinato a diventare celebre come manifesto del nichilismo contem poraneo (si cfr. Nietzsche ne *La gaia scienza*). In tal senso l'autore della *Fenomenologia* si quali ficherebbe come uno dei più prestigiosi interpreti della secolarizzazione della nostra civiltà occi dentale. Ma la sua meditazione tradisce l'influsso della mistica renana basso - medioevale e, con essa, della posizione teologica di Meister Eckhart che espone una diversa (perché non abbastan za compatibile con la dottrina cattolica tradizionale), « audace », originale e dinamica nozione della *d i v i n i t à* (secondo la quale *D i o* è solo un ente per i peccatori).

Tuttavia, vuoi con la già avanzata secolarizzazione dell'Età moderna, vuoi con la mistica tede sco - fiamminga, si assiste al **trionfo della 'soggettività'** che aprirebbe le porte all'agnosticismo più radicale (si cfr. il "nulla sapere" di Eckhart) e allo scetticismo, dove si impone una dimensio ne tutta "intimistica" con "il ritorno della coscienza nella profondità della notte dell'"Io = Io", notte che non fa più differenze, né sa nulla più all'infuori di sé" (1040). Il sentimento della ***c o s c i e n z a i n f e l i c e*** è, però, ambivalente. *L ' a u t o c o s c i e n z a* ha il senso della "perdi

ta della *sostanza* e della sua contrapposizione alla coscienza" (1041). Al contempo finisce per scoprirsi quale "pura *soggettività* di quella sostanza", ossia la ***pura certezza di sé*** che a quella ***sostanza*** (intesa quale ***essenza pura*** o come ***oggetto***) mancava. Nonostante il luogo comune per il quale Hegel non ha mai creduto nell'esistenza di una 'divinità personale soprannaturale', riflettendo sulle sue meditazioni, constatiamo come questa sua idea di ***Assoluto*** possa non escludere una caratterizzazione in senso « personale » di quest'ultimo, quando il filosofo tedesco allude che ***Dio*** si scopre in sé e in noi come ***Soggetto*** e come "*autocoscienza semplice e universale*" (1042).

"Cosi, dunque, lo spirito è spirito che sa *se stesso*; esso *si sa*, ciò che ne costituisce l'oggetto è, ossia la sua rappresentazione è il vero *contenuto* assoluto; tale contenuto esprime, come abbiamo visto, lo spirito stesso" (1043).

Non esistendo alcuna realtà esterna allo ***spirito autoconsapevole***, il suo 'contenuto' non sarà altro che la sua ***rappresentazione*** o, per meglio dire, ***l'autorappresentazione dello spirito***. Se lo ***spirito*** è ***consapevole di sé***, deve pur ***rappresentar-si*** ed è "*spirito effettivo*" (1044), nel senso di un **'principio autoproduttore'**. Se lo ***spirito*** è ***pensare*** ed è ***pensar-si*** e, in questo suo "muovere" (1045), si « autodetermina ». Tutte le ***autodeterminazioni*** sono la sua ***sostanza***.

Per la stessa *Fenomenologia* la ***religione*** ha una valenza gnoseologica. Essa è un **'principio di conoscenza'** che "erompe come il *sì* fra tali estremi" (1046), tra ***Dio*** e ***l'uomo***. ***L'autorivelazione dell'Assoluto*** è l'equivalente del "divenire del concetto dello spirito, quale movimento dello spirito certo di se stesso che perdona il male" (1047). Quando Hegel asserisce che "il movimento dello spirito certo di se stesso che perdona il male e nel farlo dismette la semplicità e la dura immutabilità che gli sono proprie" (1048), recupera ed invera, sul piano speculativo, l'insegnamento di Lutero circa la 'misericordia di Dio' che ribalta la 'giustizia di Dio' (si cfr. la sua tesi del *Deus absconditus*) e intorno all'imputazione della giustizia divina agli uomini per mezzo di Cristo (si cfr. : "egli si è fatto peccato per noi" in 2 Cor. 5,21), integrandolo, a nostro avviso, con la recezione di alcune tematiche eckhartiane che smussano molto la distanza ontologica tra ***Dio*** e il ***creato***. ***L'essenza assoluta*** si « autodetermina » in un "movimento cioè in cui quello che è assolutamente *opposto* si riconosce come *identico*" (1049). Dal canto suo la ***coscienza religiosa*** intuisce questo concetto del ***divenire dello spirito*** che non è altro che il movimento della prima, sicché "la differenziazione fra il proprio *Sé* e l'elemento da essa *intuito*" (1050) viene superata, in modo tale che la stessa ***coscienza religiosa*** si « riconosce » tanto come ***soggetto*** quanto come ***sostanza***.

L'autore della *Fenomenologia* rileva che il protestantesimo abbia segnato l'evoluzione spirituale del genere umano, rendendosi interprete e custode di una tradizione ecclesiologica — la quale si richiama a numerose correnti eterodosse, fiorite nei primi secoli dell'era volgare e nel Medioevo — alternativa al Papato e con la sua idea di una Chiesa tutta spirituale. E cos'è questa Chiesa

tutta spirituale se non il compimento della *comunità* nella sua *autocoscienza* ? Ma il filosofo di Stoccarda ci informa che "tale comunità non è ancora compiuta" (1051), in quanto si costituisce sul fondamento di una 'fede' condizionata dalla *rappresentazione*, la quale è corroborata dalla memoria del "Cristo secondo la carne" (1052). Sicché anche "la *spiritualità effettiva* della comunità" — nel suo "ritorno entro di sé" (1053) — è caratterizzata dalla *scissione tra il Sé e l'Altro*, "così come questa già intaccava l'elemento del puro pensare" (1054). La *Fenomenologia* osserva che la Chiesa "non ha nemmeno la consapevolezza di ciò che essa è" (1055). Si tratta di una ***autocoscienza spirituale*** che, "per quel tanto che è coscienza" (1056), ha *rappresentazioni*. La ***comunità*** comporta un ***processo di interiorizzazione dell'autocoscienza universale***, nel senso di giungere al "*sapere* dell'*essere - entro - di - sé*" (1057).

"Questa negatività" (1058) in cui consiste il "*sapere* dell'*essere - entro - di - sé*" (1059) — vale a dire la "pura *interiorità* del *sapere*" (1060) — corrisponde all'*essenza* che è uguale a se stessa. Dalla prospettiva dell'*Assoluto* che si « autodetermina », l'uguaglianza dell'essenza a se medesima si impone quale *negatività*, attraverso cioè *la negazione dell'alterità*, tornando alla formulazione già precedentemente menzionata A = A. Dalla prospettiva, invece, della **'coscienza devota'**, quest'ultima « sa » — "per quel che è coscienza" — che tale *principio divino* è ad essa « estraneo » e « altro ». Si assiste ad un curioso « paradosso » intorno alla negazione dell'*alterità* e alla sua affermazione : i) ***l'essenza divina*** si qualifica come un principio che si afferma attraverso la negazione dell'*altro* (*Dio* non sarebbe tale se fosse limitato da *altro*); ii) la **'coscienza devota'** si rapporta a tale *essenza* ritenuta « altra » da essa. Traendo spunto dalla mistica renana, l'autore della *Fenomenologia* rileva che tale 'coscienza' perviene ad un'intuizione di fondo : l'intuizione di un *processo speculativo*, non ancora — diciamo così — « illuminata » sul piano concettuale, a causa degli stringenti schemi della ***rappresentazione***. In termini più spiccioli, la ***coscienza devota*** intuisce il ***Sé universale*** ma avvertito come ***Altro***, dissimulando il convincimento secondo il quale il puro interiorizzarsi del sapere è *in - sé* la semplicità assoluta, ossia la sostanza" (1061), vale a dire che la *sostanza* consiste nel *sapere* che interiorizza se stesso, ma che viene « rappresentato » come "qualcosa che non è così secondo il *concetto*" (1062). In altri termini, questo "puro interiorizzarsi del sapere" viene « rappresentato » quale dinamismo intrinseco a un'entità separata dalla coscienza finita e non piuttosto come ***processo dell'Autocoscienza***. Cosa ha voluto intendere Hegel con la frase : "bensì quanto azione d'una soddisfazione *estranea*" (1063) ? Il filosofo tedesco si convince che ***l'uomo*** si realizza attraverso il ***sapere*** e che qualcosa lo induce ad « autotrascendersi ». Ne consegue che il ***sapere*** non ha altro scopo che in se stesso. Si tratta di una "azione d'una soddisfazione", cioè di un ***agire*** che deve condurre all'***autorealizzazione del Sé***. Si dà un *sapere* che sfugge alle capacità limitate di singoli individui conoscenti, *sapere* che concerne tanto i fenomeni naturali quanto gli

eventi storici che, nella loro portata, li trascendono. Si tratta del *s a p e r e d i v i n o* che risulta più ampio di quello umano. Dunque una *c o n o s c e n z a* che comporta una « soddisfazione » che, tuttavia, non si risolve nel semplice « appagamento di una curiosità », da parte di ogni soggetto individuale che si muove in forza dei "bisogni dello psicologico" e da una "volontà di appropriazione" (in tedesco *eigenschaft*), così come rileva lo studioso Marco Vannini (1064).

Ora il senso dell'« estraneità » — secondo la meditazione hegeliana — genererebbe il convincimento intorno all'esistenza di un 'Dio personale'. Pertanto sono indotto a credere in « qualcosa » — o, meglio, in « qualcuno » — che mi limita e proietto su di esso la mia stessa *a u t o c o s c i e n z a*, facendomi « dominare » così da un 'signore assoluto'*.

*Analogo ragionamento abbiamo riscontrato nel capitolo terzo della *Fenomenologia dello spirito*, nel quale constatiamo come la potenza del ***s e r v i z i o*** stia alla potenza della ***d e v o z i o n e***, precisando che, nella lotta per il riconoscimento tra il 'signore' e il 'servo', si tratta di un confronto conflittuale tra due 'autocoscienze individuali'.

L'autore della *Fenomenologia* (e qui in piena sintonia con la posizione eckhartiana) rileva che non è possibile all'uomo adorare la *d i v i n i t à* nella sua « indeterminatezza » e nella sua « astrazione » (come dire : non ha senso « adorare un nulla »), rendendosi conto che è "la potenza di questa devozione pura" a far sì che *l ' e s s e n z a d i v i n a* si neghi nella sua « astrazione » per « riconoscer - si » quale *s o g g e t t o*, come genesi di una 'fede' intesa quale 'credenza determinata'. Asserendo, poi, che "non è tale per la coscienza" (1065), presumiamo che la figura della *r e l i g i o n e* permetta all'uomo di pervenire alla *v e r i t à*, senza poterla ancora intendere nel suo dinamismo concettuale e nella sua *a u t o p r o d u z i o n e. L ' e s s e n z a a s s o l u t a* che si « autodetermina », nella sua 'inseità', corrisponde al "fare del *Sé*" (1066) in un misterioso 'processo' ignorato dalla **'coscienza devota'** che non lo riscontra nel proprio agire.

La **'coscienza devota'** si « rappresenta » in un *u o m o* "questa unità fra l'essenza e il Sé" (1067) e, al contempo, si « rappresenta » la riconciliazione tra *l ' u o m o* e *D i o*. Anche la *d e v o z i o n e* permette che la ***c o s c i e n z a*** possa, per così dire, « appagarsi » ed assecondare le sue aspirazioni di infinito, immaginando davanti ad essa un'entità superiore e separata, "aggiungendo *esteriormente* alla propria negatività pura il significato positivo dell'unità di sé con l'essenza" (1068).

Si tratta, pur sempre, di un appagamento relativo ed insufficiente, a causa dell'antitesi "rispetto a un aldilà" (1069). La ***c o s c i e n z a r e l i g i o s a*** intuisce questa riconciliazione del *S é* con *l ' e s s e n z a*, come dire, ancora una volta, tra ***l ' u o m o*** e la ***d i v i n i t à***, "come una *lontananza*, come qualcosa di lontano nell'*avvenire*" (1070), insomma più « immaginata » che « realizzata », più « ideale » che « effettiva ». Quando la *Fenomenologia* riferisce che "accede perciò alla coscienza" (1071), ritiene che il ***S é***, nella sua 'autocoscienza individuale', sperimenta questa sua unità con *l ' e s s e n z a* come un evento lontano nel tempo, lontano che « ha da venire » (si cfr. la parola « avvenire »), anche se sperimenta, "nella lontananza dal *passato*" (1072), "la riconci

liazione che è stata portata a compimento dall'altro *Sé*" (1073) attraverso la figura di Cristo.

"Come il *singolo* uomo divino ha un padre - essente - *in - sé*, e di *effettivo* ha solamente una madre, così anche l'uomo divino universale, la comunità, ha per padre il *proprio fare* e il *proprio sapere*, mentre per madre ha l'*amore eterno*" (1074).

Questa nota hegeliana si richiama al mistero cristiano dell'incarnazione divina, rivisitandolo non nel senso esposto dalla 'dogmatica ufficiale'. Tuttavia il messia galileo, essendo "*singolo* uomo divino", ha un 'padre divino' e una 'madre umana' e ne è la loro produzione. Anche la *comunità* — "l'uomo divino universale" — da lui fondata, si regge — in quanto *spirito universale autocosapevole* — sul "*proprio fare*" e sul "*proprio sapere*", ed è generata dall'*amore eterno*. **'L'amore'** non viene scoperto ancora nella sua valenza di **'processo ontologico'**, vale a dire "come *oggetto* effettivo immediato" (1075), bensì come « preavvertimento » dell'unità profonda del *singolo* con la *totalità*. In altri termini, la riconciliazione del *Sé* con se stesso, cioè del *Sé universale* con il *Sé singolo* avviene nel « cuore » della *comunità*. Si tratta di una sorta di « preavvertimento » dell'ideale, cioè della "riconciliazione che si trova al di là" (1076).

La *comunità*, che deve divenire « autoconsapevole », nella sua *universalità*, è questa riconciliazione del *Sé* con se stesso, ossia "come il lato della *mediazione pura*" (1077). "Ciò che vi penetra come *presente*, come il lato dell'*immediatezza* e dell'*esistenza*" (1078) è il *mondo* al quale si rapporta, per l'appunto, la *coscienza della comunità*. Questa meditazione hegeliana — che conclude il capitolo settimo della *Fenomenologia dello spirito* — invita a reinterpretare il Quarto Vangelo con la sua nota dialettica *Regno di Dio / Mondo*, cercando, però, di prendere le distanze dal dualismo che oppone i due termini del rapporto. Il *mondo* già si relaziona alla *coscienza della comunità* — nonostante la 'presenza' e 'l'immediatezza' — nel senso di un'apparente « estraneità », se non addirittura « ostilità ». E tale constatazione è tanto più valida e plausibile se facciamo nostra la prospettiva dell'evangelista Giovanni quando inquadra, in modo retrospettivo — attraverso lo scontro tra le autorità giudaiche e Gesù di Nazareth —, la storia della Chiesa (nella sua fase primitiva) con il *mondo*. Ma si tratta pur sempre della prospettiva nella quale la *coscienza della comunità* ravvisa il *mondo* nella sua apparente « estraneità ».

"Se il mondo vi odia, sappiate che ha odiato me" (Gv. 15,18). Pur tuttavia esso è teatro dell'evangelizzazione. Nell'amore la *comunità* si riconcilia con *l'essenza divina*, ma il *mondo* non è estraneo a quest'ultima in quanto *puro pensare* e *puro pensar-si*, e che essa "anzi lo conosce come uguale a sé nell'amore" (1079). Allora il *mondo* non risulta più estraneo alla *coscienza della comunità*. Si tratta di un rapporto dinamico tra tre princìpi che sono ***l'essenza divina***, il ***mondo*** e lo "spirito della comunità" (1080). La ***coscienza religiosa*** — ad un'attenta analisi della *Fenomenologia* — rimane vincolata

alla *r a p p r e s e n t a z i o n e* che ci pone davanti questi tre princìpi che, nella loro 'inseità', non sono separati tra di loro, ma ci avverte che lo *s p i r i t o a s s o l u t o a u t o c o n s a p e v o l e* non si è realizzato, vale a dire — citando le stesse parole di Hegel — "*l'in - sé* che va enunciando non è realizzato, ossia non è ancora divenuto, del pari, essere - per - sé assoluto" (1081)

C O N C L U S I O N E

"Abbiate in voi gli stessi sentimenti che (furono) anche in Cristo Gesù,il quale, pur essendo nella forma di Dio, non stimò come un un bene da tenersi gelosamente l'essere alla pari con Dio,anzi *svuo tò* (= il corsivo è mio) se stesso col prendere forma di *servo* (= il corsivo è mio), diventando simile agli uomini. E dopo essere sta to trovato come un qualsiasi uomo nell'aspetto esterno, si *umiliò* (= il corsivo è mio) facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce. Perciò Iddio lo ha *sovraesaltato* (= il corsivo è mio) e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni nome" (Fil. 2, 5 - 10).

La conclusione di questa lunga analisi testuale del capitolo settimo della *Fenomenologia dello spi rito* di G.W.F. Hegel prende lo spunto da una celebre citazione neotestamentaria, perché il sud detto capitolo opera una rivisitazione in chiave speculativa del mistero biblico e cristiano del l'Incarnazione. Con molta probabilità esegetica, in Fil. 2,5-11 si riconosce un inno pre - paolino con una specifica valenza catechetica e liturgica*.

*Come attesta il biblista cattolico Bruno Maggioni : "Diverse espressioni, inoltre, non sono abituali nel vocabolario di Paolo : così, per esempio, l'espressione « nella condizione (*morphé*) di Dio », il termine *hárpagmós* (bottino), il verbo *kenòo* (svuotare) riferito all'incarnazione" (B. Maggioni, *Il Dio di Paolo e il Vangelo della grazia*, Paoline, Mi lano 1996, p. 68).

Tuttavia, a differenza di chi vuol riscontrarvi solo un breve racconto, ritmato e dallo stile soste nuto, sulla storia di Gesù Cristo in una prospettiva soprannaturale, la *Fenomenologia* incentra la sua attenzione intorno agli aspetti metafisici della 'natura di Cristo'.

A ben riflettere, tale posizione non sembra, però, escludere l'altra, concernendo gli stessi princìpi della fede neotestamentaria intorno al Verbo divino, e cioè pre - esistenza, incarnazione, morte sulla croce, esaltazione. **Due movimenti** ricorrono in questa pericope e sono **l'abbassamento** e **l'innalzamento**, i quali non sono legati da una scansione cronologica, bensì da un passaggio motivato da un « rapporto di causalità » espresso da un « perciò », onde per cui non si dà logicamente un « innalzamento » senza un « abbassamento ».

****

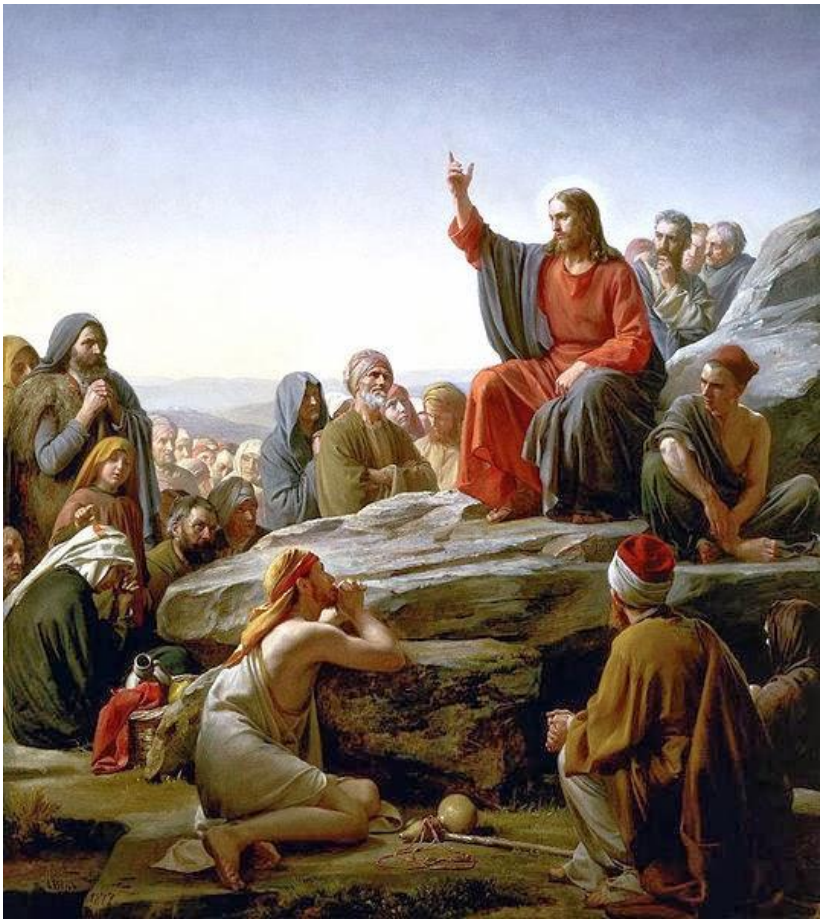
La *Lettera ai Filippesi* ha sintetizzato al massimo il nucleo neotestamentario del mistero cristiano dell'Incarnazione, ma la *Fenomenologia* ne nega i caratteri di « unicità » e di « unione ipostatica », sottolineando piuttosto quelli di figura e di metafora concernenti un complesso **'processo metafisico'** che è quello del ***C O N C E T T O***, nel quale ***l ' e s s e n z a***, nella sua **inseità**, « esce da sé », « ex - sistendo », **divenendo *a l t r a*** — vale a dire un « per sé » — per poi « ritornare a sé », **divenendo un « in sé e per sé »**, cioè un *S é a u t o c o n s a p e v o l e*, lo *s p i r i t o* in quanto *s o s t a n z a* divenuta *s o g g e t t o*.

L'espressione in lingua tedesca usata da Hegel per designare l'incarnazione divina è *Menschwerdung Gottes*, con la quale s'intende "questo farsi uomo dell'essenza divina" (1). È in questo « farsi » — inteso come "il contenuto semplice della religione assoluta" (2) — ***l ' e s s e n z a d i v i n a*** ha "la figura dell'autocoscienza" (3). Per l'autore della *Fenomenologia* il mistero dell'Incarnazione completa ed invera gli articoli di fede del *c r i s t i a n e s i m o*, rilevando come *l ' e c c l e s i o l o g i a* sia nientemeno la verità della *t e o l o g i a*.

Questa sua rivisitazione del dogma cristologico (così come definito dai concili ecumenici di Efeso del 431 d. Cr. e di Calcedonia del 451 d. Cr.) lo induce a non considerare tale ***u n i t à d i v i n o - u m a n a*** come « qualcosa di già realizzato e di statico » che non permetterebbe una adeguata intelligenza del ***r e a l e i n c o n t i n u o d i v e n i r e***, della creazione delle cose e della loro ricapitolazione, nonché del rapporto tra la *n a t u r a* e la *s t o r i a*. Dunque, si tratta di un *p r o c e s s o* che coincide con il *r i s u l t a t o* e viceversa; e, in tale prospettiva, la morte dell'uomo divino è il momento dell'estrema *a l i e n a z i o n e d e l l ' e s s e n z a d i v i n a*. La morte di Cristo — alla luce della *Fenomenologia* che sottolinea il carattere « paradossale » del *c r i s t i a n e s i m o* — è l'evento che « rappresenta », in modo mirabile e compiuto, la **negazione di *D i o*** (si cfr. "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato ?" in Mt. 27,46 e in Mc. 15,34). Per lo scritto hegeliano la **'verità del cristianesimo'** consiste nella inseparabilità dell'*e s s e n z a d i v i n a* e della *n a t u r a* (e dell'*u o m o*), proprio perché la *n a t u r a* e *l ' u o m o* non sarebbero per

niente concepibili al di fuori dell'*essenza divina*.

Tuttavia *l'uomo* (come pure il 'Figlio') si rapporta a *Dio* (= il 'Padre'), « rappresentando lo » come *altro*, ed avvertendosi come "altro da altro". Cos'è il 'Figlio' se non la *coscienza rappresentativa* (si cfr. "si è fatto peccato per noi" in 2 Cor. 5,21) che poi non è altro che *l'autorappresentazione dell'Assoluto* ? In tale prospettiva consisterebbe la *colpa*, non reputata dalla *Fenomenologia* come prodotto di una libera volontà (come invece per il 'cristianesimo ortodosso').



A differenza di come oggi intendiamo i 'misteri della fede cristiana', soprattutto esposti secondo gli schemi della teologia scolastica, i Padri della Chiesa hanno avuto di *Dio*, del *Logos*, della *Trinità*, della *creazione*, dell'*incarnazione*, della *resurrezione* e della *ricapitolazione*, un'**idea dinamica**, per non parlare del vivo **'senso di storicità'** — riscontrabile nelle Sacre Scritture — , che caratterizza l'agire divino (provvidenziale) nel tempo e nello spazio

(sotto forma di miracoli, visioni, profezie).

Si può asserire che la teologia e la cristologia hegeliane non possono, in un certo senso, rivendicare una unilaterale eredità della metafisica classica, ma sono un originale prodotto dell'interscambio e della sintesi di questa con la concezione della ***s t o r i a***, propria delle religioni ebraica e cristiana. Il filosofo di Stoccarda paga il suo debito a Platone, ad Aristotele e al Neoplatonismo, per quanto concerne le idee di ***e s s e n z a***, ***s o s t a n z a***, ***t o t a l i t à***, ***a t t o***, ***c a u s a*** e ***e f f e t t o***, ***p e n s i e r o d i p e n s i e r o*** (in greco *noús*), ecc., fecondandole nella prospettiva di una 'teologia biblica'. Pur non credendo nell'esistenza di una divinità personale soprannaturale, tuttavia dà l'impressione di caratterizzare ***l ' A s s o l u t o*** « in un senso quasi personale », in quanto ***D i o*** si scopre in se medesimo e in noi (e per noi) quale ***S o g g e t t o*** e come ***A u t o c o s c i e n z a s e m p l i c e e u n i v e r s a l e***. Inoltre, il cristianesimo hegeliano non esprime un punto di rottura e di discontinuità (come vuole la 'dogmatica ufficiale') nei confronti delle antiche credenze pagane sotto il segno dell'antropomorfismo (come quella greca), bensì il loro completamento ed inveramento. Il mistero dell'incarnazione divina è la « pietra dello scandalo » in rapporto all'ebraismo ortodosso che esaspera la distanza ontologica tra il creatore e la sua creatura, riscontrando, invece, nel mondo ellenistico - romano un « humus » culturale abbastanza ben disposto ad assimilarlo.

Che la specificità del *c r i s t i a n e s i m o* poggia sul "farsi uomo dell'essenza divina", non è una affermazione inesatta ma è riduttiva. In forza di questo principio il *c r i s t i a n e s i m o* si oppone alla fede d'Israele ma, a conti fatti, la *Fenomenologia* riconosce una certa linea di continuità evolutiva con le antiche credenze pagane. L'aspetto inedito di questa religione monoteistica risiede, invece, in ciò che Paolo di Tarso insegna :

> "E difatti, mentre i Giudei domandano segni e i Greci ricercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso : scandalo per i Giudei, stoltezza per i Gentili,ma per quelli che sono chiamati, sia Giudei che Gentili, Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio" (1 Cor. 1,22 - 24).

Ad una mente poco avvezza alle « argomentazioni paradossali », il tema del Dio crocifisso rasenterebbe l'assurdo, oltre ad essere un dettaglio antiestetico e, come tale, sbrigativamente « s - qualificante ». Ma, se andiamo a riflettere intorno alle più antiche religioni del bacino del Mediterraneo, non risulta assente l'idea di un « dio sacrificato », come attestata dai miti di Osiride e di Dioniso. Inoltre, nel secondo libro della sua *Repubblica*, Platone allude alla figura di un uomo croci

fisso per amore della verità e della giustizia quando, sorprendentemente, « appare ai mortali » come un personaggio ingiusto, delineando — quasi a guisa di presagio — un « ritratto » di Gesù. Non dimentichiamo pure il decisivo contributo che fornisce alle meditazioni della *Fenomenologia* la theologia crucis di Lutero, dove risultano esasperate le tematiche dell'incondizionata 'misericordia divina' e della 'gratuità della salvezza'. Cristo ha pagato una volta per tutte, sul legno della 'croce', il riscatto a Dio per il peccato del genere umano. Le azioni umane non sono né sufficienti né indispensabili ai fini della 'redenzione' : vi occorre solo la risposta della sincera 'fede fiduciale'*.

*Si noti una stridente incongruenza tra la prospettiva della misericordia incondizionata di Dio e la restrizione della sua offerta di salvezza che esclude gli infedeli (che non sono solo coloro che non si aprono a questa 'fede fiduciale' o che la snobbano, ma anche quelli non raggiunti dalla predicazione del Vangelo). Nella teologia di Lutero rimane ferma e radicale la prospettiva agostiniana della "massa dannata". Si salverebbe un delinquente ostinato solo perché ha estrema fiducia nella misericordia divina, mentre si troverebbe nella perdizione, e senza una specifica colpa grave personale, un soggetto nesciente quanto al battesimo e alle verità cristiane.

Ma il tema della croce non interessa all'autore della *Fenomenologia dello spirito* per la sua valenza soteriologica : esso è un principio metafisico che vuole insegnare che *D i o* non solo « muore » — **negandosi** nella sua « astrazione » e, in quanto tale, diventando *u o m o*, ma « muore » anche come *u o m o* e **negandosi**, una seconda volta, quale *u o m o*.

****

"Umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce" (Fil. 2,8) : queste parole dell'Apostolo delle genti, secondo Hegel, andrebbero intese non solo nel senso della « rinuncia » e della « obbedienza »*.

*Sorprende la radice del termine latino "humilitas" che richiama non solo l'immagine della « terra », ma anche l'idea di *u o m o*, a suggerirci che in Cristo *D i o* si è fatto *u o m o*, sperimentando una condizione limitata, caduca e soprattutto mortale. La specificità del *c r i s t i a n e s i m o*, rispetto alle convinzioni pagane sotto il segno dell'antropomorfismo, risiede nell'idea di un *D i o* che, dimostrando un'apparente impotenza, « muore » e, per giunta, subisce una morte degradante.

In altri termini : ***D i o* si è negato** ! Il significato della morte si amplifica, pur non riducendosi a quella biologica, ed è sempre quello : il segno visibile e tangibile della *c o n t r a d d i z i o n e* tra il *s i n g o l o* e *l' u n i v e r s a l i t à*, quindi "l'ineffettualità di un singolo in quanto tale". La morte spiegherebbe la vocazione di un individuo ad « autotrascendersi », e si potrebbe dire che essa indichi la massima ***c o n t r a d d i z i o n e d e l l o s p i r i t o a s e s t e s s o***. Diventa comprensibile — anche attraverso la morte — il passaggio dalla *n a t u r a* alla *s t o r i a*. L'impulso dello ***s p i r i t o*** a trionfare sul suo momento negativo — che è la ***n a t u r a*** — è alla base del lavoro, della comunità, della scrittura, delle arti, delle scienze, ecc. La morte denota soprattutto la rivelazione dell'*u n i v e r s a l e*. Più degli altri, *C r i s t o* ha avuto l'intuizione di « rappresentare » qualcosa di più che l'essere un singolo uomo : cioè *l' u n i v e r s a l e*. In altri termini, *D i o* si rende « autoconsapevole » in un *u o m o*, consapevole di sé in un singolo individuo; ma è la ***c o m u n i t à*** — che crede in Gesù — ad avere la rappresentazione di *C r i s t o* come *D i o* e su questa 'fede' essa si regge. La Chiesa « si riconosce » in un singolo, nonché eccezionale, uomo.

Anche il Gesù storico ha la percezione di questa identità con la sua *c o m u n i t à* che egli denomina Chiesa, il cui termine greco *ekklesia* ricorre una sola volta nei Vangeli canonici (Mt. 16,18) e che corrisponde al vocabolo ebraico *qahal* che significa 'assemblea' o 'adunata', dal chiaro richiamo al messianesimo e all'apocalittica, tanto da fargli dire che "…dove sono due o tre riuniti in mio nome, ci sono io in mezzo a loro" (Mt. 18,20), vale a dire che un gruppo genera la presenza di Cristo e che la prolunga nel tempo e nello spazio. Influenzato dagli insegnamenti luterani, Hegel rileva come l'idea di *C h i e s a* sia « pensata » da / in Gesù per essere realizzata nei suoi discepoli e nei fedeli di ogni epoca. Del resto la teologia paolina fa allusione ai temi del Corpo (mistico) di Cristo (si cfr. 1 Cor. 12,12. 27; Rm. 12,5; Ef. 1,22-23; 4,15-16) e del Cristo cosmico, insistendo su una profonda e misteriosa identità tra la Chiesa e il Cristo secondo lo Spirito. Non dimentichiamo che anche Lutero, recuperando la dottrina di Wycliffe e di Hus, dimostra come il principio teologico della Chiesa invisibile corrisponda al neotestamentario Regno di Dio. *Regno di Dio* (*Regno dei cieli* : in ebraico *malkút hassamayyim* e in greco *basileia Theou*) è una categoria teologica già riscontrabile nell'Antico Testamento, in alcuni libri storici (Es. 15; 15,5-8; Dt. 6,20-24; 26,5b-9; Gs. 25,2b-13), in alcuni libri sapienziali (Sal. 87,4; 89,11; 93,1-2; 96,10; 97,1-2; 99,6-7; 118; 136; 145,10-14), in alcuni libri profetici (Dn. 11,12; 12,1-2; Sof. 3,14-15), così come il termine *qahal*; ma è nel Nuovo Testamento che tale tema è centrale ed è il

nucleo originario del kerygma di Gesù di Nazareth, così come ricorrente nei Sinottici (numerose sono le cosiddette "parabole del Regno"). È un tema accennato anche in Gv. 3,5.18,33-37.18,39.19,3.19,19-20 e in 1 Cor. 15,24 : "… quindi la fine allorquando egli consegnerà il regno al Dio e Padre, dopo aver debellato ogni Principato, ogni Potestà e Virtù. Bisogna infatti che egli regni « fino a che non avrà posto tutti i nemici sotto i suoi piedi » (Sal. 110, 1)"; in 1 Cor. 15, 50; in Rm, 14,17; in Gal. 5,21; in 2 Tm 4,1. Questa categoria di Regno di Dio non è solo una prerogativa della predicazione di Gesù. Anche Giovanni il Battista vi si richiama in Mt. 3,2. Tuttavia si registra un "loghion" di Gesù che appare sconcertante, ma che pone in risalto il carattere gratuito del *R e g n o* quale iniziativa del Padre : "Dai giorni di Giovanni il Battista fino a questo momento il *Regno dei cieli* è sottomesso alla violenza, e i violenti se ne impadroniscono" (Mt. 11,12; ma si cfr. pure Lc. 16,16). Gesù contrappone l'idea del Regno come dono all'idea del medesimo — che i seguaci di Giovanni il Battista (con le penitenze e i digiuni), i farisei, i dottori della legge e gli esseni (il 'Regno' come compimento della 'Legge di Mosé'), gli zeloti (con la loro teocrazia politica che si incentra su uno Stato politicamente indipendente da Roma — come « conquista ». Gesù scandalizza i suoi contemporanei, non importa se giudei (la gente, le autorità e le correnti religiose) o romani (Pilato) con una prospettiva originale su un principio teologico non meglio definito. *D i o* non impone la sua signoria sul 'creato' anche se l'ha prodotto. La sua è un'iniziativa gratuita e libera ma che incontra ostacoli nella sua attuazione (il 'Regno' può anche essere rifiutato e contrastato): deve trovare la sua concretizzazione attraverso la 'libertà umana'. Ne consegue che Gesù ne esclude qualsiasi connotato politico e/o sociale (si cfr. Mc. 10,35ss; Gv. 18,33ss.; At. 1,6-7), ma la caratterizzazione del tema in senso spaziale e temporale sembra essere incerta (come si legge in Lc. 17ss.). Il messia galileo lo indica come una eventualità : "Dopo che Giovanni fu messo in prigione, Gesù andò in Galilea, predicando il Vangelo di Dio e dicendo : « Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; ravvedetevi e credete al Vangelo »" (Mc. 1,14-15; ma si cfr. pure Lc.11,2). Il Regno di Dio trascende le categorie spaziali e ha un carattere universalistico, concernendo l'idea di *t o t a l i t à*. E quando egli afferma che "…infatti il Regno di Dio è dentro di voi…" (Lc. 17,21), ne sottolinea la valenza di una realtà interiore e di un dinamismo trasformante, quasi a suggerire una signoria di *D i o* sugli spiriti, sulle coscienze, sulle anime…Tuttavia il Regno di Dio sperimenta quella che è una "tensione in avanti tra il già dato e il non - ancora", operando nella *s t o r i a*, e in esso la Chiesa riscopre la propria « intelligibilità ». Questa sua caratterizzazione quale realtà interiore e dinamismo trasformante non viene esclusa da Paolo che, però, tematizza il Regno in una prospettiva ontologica, in forza di una unificazione di tutto il 'creato' (cioè il *kosmos*) in Dio e con Dio (1 Cor. 15,28).

"Prego Dio che mi liberi da Dio" : è una celebre espressione di Meister Eckhart, ricorrente nel sermone *Beati pauperes spiritu*, che denota la necessità di superare il primo momento dell'astrattezza dell'***e s s e n z a a s s o l u t a***, proprio quello che induce la coscienza inessenziale ad immaginarla in una figura che chiamiamo *D i o* che, secondo il domenicano turingio, è un « ente » solo per i peccatori. Questa ***e s s e n z a a s s o l u t a*** è soggetto di una estraniazione radicale da se stessa. La sua *a l t e r i t à* è il *m o n d o*, "esserci naturale ed effettualità esistente come male" (4), e spiega il divario tra la ***c o s c i e n z a*** e ***l' e s s e n z a***. Questa scissione tra la ***t o t a l i t à*** e la coscienza individuale corrobora il 'pensiero del male'. La morte diventa un evento necessario e *D i o* va incontro alla sua morte, cioè alla sua negazione, prima con la *n a t u r a* — con il "farsi uomo dell'essenza divina" (del quale l'incarnazione di Cristo è « figura ») — e poi con la morte dell'esserci naturale (della quale la morte di Cristo è altrettanto « figura »). Per la *Fenomenologia* il principio del *Menschwerdung Gottes* non va inteso "né come la risoluzione totale del divino nell'umano né come l'assorbimento dell'umano in Dio" (5). "Il processo del farsi uomo di Dio" (6) è un movimento di autoriconoscimento dell'*A s s o l u t o* nel creato e, con ciò, la

consapevolezza che *D i o* ha di sé nell'*u o m o*. Il mediatore per eccellenza — secondo Hegel — corrisponde al *L o g o s* giovanneo : "tutto è stato fatto per mezzo suo e senza di lui nulla è stato fatto di ciò che fu fatto" in Gv. 1,3. Si tratta di un brano che avrebbe il suo parallelo in un testo di Qumràn che riporta queste parole : "nella sua conoscenza tutto è esistito, egli ha dato consistenza ad ogni cosa con il suo pensiero e al di fuori di lui nulla è fatto" (1 QS 9,11), tanto da far pensare al Prologo giovanneo come a un riadattamento — operato dall'« apostolo prediletto » — di un antico inno del tardo giudaismo o di un inno proto - gnostico di ambiente ellenistico. La suddetta fonte qumranica farebbe riferimento al *L o g o s* che è l'equivalente dell'ebraico *Dabàr*, con il quale designare la *P a r o l a*, la *S a p i e n z a*, il *P e n s i e r o*.

Come la pre - esistenza del 'Verbo' viene interpretata dalla *Fenomenologia* ? Hegel potrebbe urtare la suscettibilità dei credenti, rilevando come *D i o* « non esiste »...ma non esiste nella sua « astrazione ». Ora, contrariamente a quanto di primo acchito possa sembrare, l'Autore non fa professione di ateismo. *D i o* « esiste », infatti, come *n a t u r a* e come *u o m o*, « ex - sistit », cioè « esce da sé », perché *D i o* in quanto *D i o* è *e s s e n z a*.

La **'morte del mediatore'** — del mediatore per eccellenza ("Tutto è stato fatto per mezzo suo e senza di lui nulla è stato fatto di ciò che fu fatto" in Gv. 1,3) — è tanto l'estraniazione quanto il superamento di questa *e s s e n z a d i v i n a*, ma dalla prospettiva di quest'ultima. Ponendosi dal punto di vista della ***c o s c i e n z a***, si tratta della morte della *c o s c i e n z a r a p p r e s e n t a t i v a*. Insomma — per la *Fenomenologia* — la *m o r t e* svolge un ruolo di *m e d i a z i o n e*, ma non è l'esito scontato del processo di estraniazione della *e s s e n z a a s s o l u t a*, per l'ovvia constatazione che la *v i t a* non si esaurisce con la morte di un singolo individuo, visto che la specie umana (ma, in effetti, tutte le specie animali e vegetali) si « autogenera » di continuo. Questo discorso non fa una piega se ci si riferisce all'inevitabilità della morte biologica. Tuttavia *l ' u o m o* non la subisce passivamente : anzi resiste ad essa, scoprendosi in una consapevolezza di universalità. Se riferendosi alla figura dell'Incarnazione la *Fenomenologia* allude alla negazione della trascendenza, con quella della morte di Cristo essa rileva "la morte dell'immanenza, come immediata coincidenza dell'assoluto col finito" (8), come dire la sconfessione di un grossolano panteismo. *D i o* è un principio di vita che si afferma con la sua duplice negazione, tanto come universalità astratta quanto come singolarità empirica, rilevandosi quale negazione di una duplice astrazione. Pertanto *D i o* e *l ' u o m o* non sono concepibili l'uno al di fuori dell'altro : *D i o* non solo non trascende la *n a t u r a* e uno *s p i r i t o f i n i t o*, ma non coincide « tout court » con questi ultimi. In fin dei conti — ci si interroga — qual è la vera realtà di *D i o*, se essa non trascende la natura e l'uomo ma non si identifica immediatamente con questi ultimi ? Essa è il "movimento di alienare se stesso nel proprio assoluto essere - altro" (9).

Quale ruolo svolge la figura della resurrezione nel processo di alienazione dell'*e s s e n z a a s s o l u t a*, secondo la *Fenomenologia* ? Con essa lo scritto hegeliano denota il momento del ritorno in

sé di *D i o* o — come asserisce — "il sapersi riprendere dall'estremo della propria alienazione per manifestarsi interamente come spirito" (10). Quindi *l ' e s s e n z a a s s o l u t a* « si rivela » o, meglio, « rivela » tutta la sua profondità, vale a dire che essa è lo *s p i r i t o*. Al riguardo, risulterebbe congeniale al filosofo tedesco una citazione paolina intorno al concetto di *r i v e l a z i o n e* :

> "A noi però (le) ha rivelate Iddio per mezzo dello Spirito, giacché lo Spirito scruta tutto, anche le profondità di Dio. Infatti quale uomo conosce mai i segreti dell'uomo, se non lo lo spirito umano che è in lui. Alla stessa maniera i segreti di Dio nessuno li conosce se non lo Spirito di Dio" (1 Cor. 2,10 - 11).

È indispensabile che *D i o* muoia perché possa realizzarsi lo *S p i r i t o* che è, come dire, la « luce » che « illumina » la profondità in cui consiste *l ' e s s e n z a a s s o l u t a*. E allora ecco svisce rato il senso del mistero di Dio. *D i o* è il "profondo che emerge alla luce come il Sé di tutti" (10) e, dunque, "come universalità concreta e come spirito della comunità" (11). In altri termini, *D i o è l o s p i r i t o a u t o c o n s a p e v o l e d e l l a c o m u n i t à*.

Il sacrificio della *s i n g o l a r i t à e m p i r i c a* corrisponde alla morte della *c o s c i e n z a r a p p r e s e n t a t i v a* e, con essa, il superamento dell'*a l t e r i t à* e il compimento della ***c o s c i e n z a r e l i g i o s a*** che diviene "universalità dello spirito vivente nella sua comunità e in essa morente e risorgente" (12). In questa ***c o m u n i t à*** è la stessa *c o s c i e n z a* che sperimenta, attraverso la 'fede' e il 'memoriale', "l'oggetto di tutti gli oggetti, l'Oggetto assoluto" (13), ma alla fine intuisce che il contenuto, prima reputato esterno ad essa, non è altro che **se stessa**, perdendo "la *distinzione* del suo Sé da ciò *ch'essa intuisce*" (14), vale a dire che essa è sia il *s o g g e t t o* che la *s o s t a n z a*, « riconoscendosi » in questo *m o v i m e n t o s p i r i t u a l e*.

Il principio del *Menschwerdung Gottes* arricchisce il mistero trinitario « illuminandolo », ed è il **'mediatore'** tra il primo termine e il dinamismo comunitario. Questa riflessione hegeliana ci fa comprendere come *l ' e c c l e s i o l o g i a* sia una *t e o l o g i a* e una *c r i s t o l o g i a* viventi ed operanti, in quanto la *c o m u n i t à* si regge proprio sulla *r a p p r e s e n t a z i o n e*. La prima sta o cade con la seconda. Il 'Padre', il 'Figlio' e lo 'Spirito Santo' — così come ***D i o*** e lo ***S p i r i t o*** — sono puri e vuoti nomi al di fuori della contestualità ecclesiale.

Ma anche la Chiesa è una *r a p p r e s e n t a z i o n e*, cioè la rappresentazione dell'*u n i v e r s a l i t à d e l l o s p i r i t o v i v e n t e*. Qual è la profonda realtà di questo 'mistero' se non il ***S é d i t u t t i*** ? E quest'ultimo cos'è se non ***l ' e s s e n z a a s s o l u t a*** ? E come si determina ***l ' e s***

senza assoluta se non nel ***pensarsi*** ? La *natura* e *l'uomo* sono il risultato (ma anche il processo) della *estraniazione di questa essenza assoluta*. Nella rappresentazione religiosa — in questo caso il *cristianesimo* — tale movimento di estraniazione è « raffigurato » dal *Logos* e, precisamente, dal Logos incarnato. ***Dio*** si precisa come Verbo nella creazione e nell'incarnazione, **« differenziando - si »** ed **« alienandosi »**, **divenendo *altro*** (così la *natura* e *l'uomo* rispetto a *Dio*; così il 'Figlio' rispetto al 'Padre'). Ma il 'Figlio' sta al 'Padre' come "Dio da Dio" (secondo la formula del Credo Niceno) : quindi *Dio* si denota quale *differenza* nella sua 'inseità'. Non si dà *puro pensare* senza pensare alcunché, cioè è un non - senso. Attraverso il 'Verbo' *Dio* si qualifica come l'essenza di tutte le cose; e il *divenire della realtà* non è altro che *l'autoconsapevolezza dell'essenza assoluta*. Per quanto sia il momento in cui *l'essenza assoluta* « esteriorizza » se medesima, la *natura* non è un principio in sé inintelligibile. Ma se il *divenire del Reale* si concludesse con la *natura* — come intendono gli spinoziani —, come si spiegherebbe allora lo ***spirito*** nella sua affermazione ? Con la morte la *natura* — in quanto principio di vita — sembra sconfessare se medesima, comportando una insanabile contraddizione tra il *singolo* e *l'universalità*. Di primo acchito ci sarebbe uno « iato » tra l'uno e l'altro dei termini del rapporto, onde per cui la *Fenomenologia* insisterebbe su un'equazione tra la *natura*, *l'essere puro* e *l'universalità semplice* accomunati dalla "indeterminatezza" o, per meglio dire, "inesauribilità", per la plausibile constatazione che la *natura* si conserva nella generazione e nella corruzione degli enti corporei, rimanendo « identica ». Tuttavia Hegel puntualizza la nozione circa "la quiete dell'universalità semplice" (14), in forza della quale *l'essere puro* non è altro che "*l'essere - divenuto* nella sua *immediatezza* e *naturalità*" (15), come se fosse l'ineluttabile « destino » al quale vanno incontro tutti gli individui corporei. Se *l'essere puro* e *l'universalità semplice* sono l'equivalente del processo naturale, quest'ultimo, di primo acchito, risulterebbe assurdo ed « irrazionale ». Ad un esame più attento la *Fenomenologia* rileva che *l'universalità semplice* non si risolve « tout court » nella *natura*. L'essere universale al quale aspirare, da parte dell'individuo nella sua totalità, non è un « atto » ma è un « prodotto » che suppone un *agire* — un *fare* — che si richiama a un *principio intelligente*. Ma la *natura* non si risolve in atti meccanici e ripetitivi (quale può essere il mangiare, il bere, il dormire, ecc.) o non più reiterabili come la 'morte biologica' : in essa si esplica anche un principio di libertà, per il quale un *soggetto agisce* e non subisce. Per esempio il 'soggetto' può anche non subire la fame e le sfavorevoli tendenze climatiche e meteorologiche o, quanto meno, non ostacolandole in modo passivo e rivelandosi come « volere incondizionato ». Come, per esempio, vincendo la fame con il digiuno per se stesso ricercato, l'uomo attualizza differenti possibilità di resistere alla *natura* nel suo aspetto distruttivo, perfezionando la produzione di ciò che contribuisce al suo fabbisogno alimentare ed abitativo. Questa capacità di resistenza agli ostacoli e della loro rimozione compete all'***agire soggettivo***. In primo luogo, *l'uomo* appare suscettibile di un 'agire condizionato' che non lo differenzierebbe da un anima

le, e che rinvierebbe, pur a diversi livelli, a un *s a p e r e d e l l ' a l t r o*; in secondo luogo, si danno poi le circostanze in cui ***l ' a g i r e*** si « rivela » *l i b e r o*, perché implica un *s o g g e t t o* che si avverte libero di « creare », di « produrre » e di « riprodurre ». Ora un tale *a g i r e* richia ma un *s a p e r e d i s é*. In ultima analisi, si può dire che è la *n a t u r a* a rendersi *a u t o c o n s a p e v o l e* e che si « autoconosce ». La *n a t u r a* si scopre nell'*u o m o* quale *s o g g e t t o*. A questo punto l'autorivelazione dello *s p i r i t o* passa attraverso il movimento della *n a t u r a*; ma l'auto rivelazione dello *s p i r i t o* nella sua *u n i v e r s a l i t à* avviene nella *c o m u n i t à e t i c a*. Que sta ultima si realizza in sfere sempre più ampie — a partire dalla famiglia per arrivare al popolo — che hanno così un 'fondamento naturale'.

"Tale movimento ricade invero a sua volta all'interno della comunità etica, e questa ne costituisce lo scopo; la mor te è il compimento e il supremo travaglio che l'individuo come tale si assume in favore della comunità stessa. Ma nel la misura in cui l'individuo è essenzialmente *singolo*, è accidentale che la sua morte sia stata immediatamente con nessa con il suo lavoro in favore dell'universale, e ne sia stata il risultato : se lo era, ciò in parte dipende dal fatto che la morte è la negatività *naturale*, ed è quel movimento del singolo come *essente* in cui la coscienza non ritorna en tro se stessa e non diviene autocoscienza" (16).

Nella suddetta citazione la *Fenomenologia* rileva come la morte dell'individuo sia la negazione della *n a t u r a* perché si affermi lo *s p i r i t o*, in quanto risultato di quel processo che coinvolge esclusivamente il *s i n g o l o* come *e s s e n t e*, precisando che si tratta di quell'"*essente* in cui la coscienza non ritorna entro se stessa e non diviene autocoscienza", ma che tuttavia rientra nel movimento di produzione dell'*u n i v e r s a l e*. Rinforza tale convincimento hegeliano la rilettu ra in chiave metafisica di Gv. 12,24 sul "granello di frumento caduto in terra", onde per cui la morte fisica di un *s i n g o l o* come *e s s e n t e* viene ravvisata a guisa di « sacrificio » in favore dell'***u n i v e r s a l e***. La *Fenomenologia* sottolinea lo stridente e paradossale contrasto tra la no stra vocazione a produrre una realtà universale e la percezione della nostra irriducibilità di sin goli votati a questo irrevocabile ed ultimo scacco. Emblematica, al riguardo, appare la figura di Cristo : come singolo individuo è votato al fallimento e alla morte di croce, ma come *i n d i v i d u a l i t à u n i v e r s a l e*, è *s p i r i t o v i v e n t e*. La *Fenomenologia* tematizza un altro 'princi pio' :

"Avendo liberato il proprio *essere* dal proprio *fare*, ossia dalla sua unità negativa, il morto è la singolarità vuota, è solamente un passivo *essere per altro*" : finché l'individuo vive è un essere - per - sé, il proprio essere è unito al pro prio fare, nel senso che l'autocoscienza individuale controlla le spinte distruttive della natura" (17).

Sicché quando "il proprio *essere* è unito al proprio *fare*", ogni *i n d i v i d u o* è un *e s s e r e - p e r - s é*, come dire un **'singolo spirito autoconsapevole'**, e lo è tale finché si « autoproduce ». Ma inter viene la **'morte'** a troncare il rapporto tra i due termini. Il « deceduto » non è più un 'essere - per - sé' ma un 'essere - per - altro' : paradossalmente, si può dire che **esso vive nel suo 'prodotto uni versale'** (esempio : Cristo ha fondato la Chiesa, Cesare ha originato l'Impero romano, Dante Ali ghieri sopravvive nel suo capolavoro che è la *Divina Commedia*, ecc.). La **'morte'** viene superata

dalla **'riconciliazione'** e, specificamente parlando, dalla riconciliazione del *movimento dell'essente* con il *movimento della coscienza*, nella quale personaggi come Cristo, Cesare, Dante — ma anche ognuno di noi — ritrovano la propria 'perseità' attraverso 'l'essere - per - altro'. Ma, a ben riflettere, si tratta del dinamismo intrinseco allo *spirito universale* che giunge alla propria *autocoscienza universale*, al proprio *essere - per - sé universale*. La Trinità è una eloquente « rappresentazione » di un **'processo metafisico'** nel quale si realizza una profonda *unità*, l'unità tra *l'essenza assoluta* e il *Sé - per - sé essente*, consentendo all'autore della *Fenomenologia* di comprendere una « misteriosa » identificazione dell'*essere - per - sé che è entro - di - sé* e del *semplice privo del Sé*. Ma cos'è questo ***essere - per - sé che è entro - di - sé***? ***L'essere riflesso*** non è altro che il ***pensar - si***, e la *natura* e la *storia* non sono al di fuori dell'***essenza assoluta***, essendo entrambe *l'esteriorizzazione* e *l'introiezione* di tale *essenza*. Ebbene il *Logos* giovanneo esercita un ruolo di mediazione nel 'creato'; e, con la kénosi della divinità — lo 'svuotamento' (Fil. 2,8) —, *Dio* « si nega » facendosi *altro*, autogenerandosi non solo come *natura* e 'Figlio', ma anche quale 'servo'. La *Fenomenologia* va oltre la valorizzazione evangelica del tema del 'servizio' — in un'epoca in cui la schiavitù, condizione umana reietta, viene riscattata dal Vangelo nel segno del rispetto della dignità personale di tutti gli uomini, ed inserita in una prospettiva soteriologica — affrontato però su un piano speculativo, dove il capitolo sulla *religione* sembra illuminare quello precedente relativo al ***riconoscimento dell'autocoscienza***, ed incentrato sulla figura del rapporto tra la *signoria* e la *servitù*, suggerendo l'idea di una funzione demiurgica del *servo* che, nel « riprodurre » (sarebbe opportuno dire : « produrre ») la *natura*, modella quest'ultima secondo le *forme*.

****

Dunque *Dio* « si nega » facendosi *altro*, « comprendendosi » e « ri - comprendendosi ». Il dinamismo dell'*essenza* — che si « esteriorizza » nella *natura* e poi « ritorna in sé » nella *storia* — esprime un *processo trinitario*. Come afferma Massimo Donà nella prefazione al pregevole libro di Glenn Alexander Magee, *Hegel e la tradizione ermetica. Le radici « occulte » del l'idealismo contemporaneo* (18) :

"Fermo restando che dire 'ragione', per il grande maestro dell'idealismo tedesco, significa evocare un orizzonte che comporta *in actu signato* l'eliminazione di qualsivoglia *presupposizione*; e dunque la costitutiva impossibilità di chiamare in causa un Assoluto che non sia quello stesso posto, in quanto tale, dal *logos* 'umano troppo umano' che ci costituisce *ab origine*. E che, di qualsivoglia 'alterità', è costretto a riconoscere il suo doversi lasciar ricomprendere, da ultimo, all'interno di quel medesimo *orizzonte* che mai avrebbe potuto ospitare un divino che non coincidesse con

la semplice, essa sì divina, intrascendibilità sua propria" (19).

Che ***l'Assoluto*** sia esterno e « presupposto » alla ***ragione*** è inconcepibile e tanto più « contraddittorio ». Anzi non sarebbe più « ab - solutus » ma « limitato »; e per essere « ab - solutus » deve coincidere con l'intrascendibilità del *Logos*. *L'Assoluto* è un principio generatore : l'essenza sua propria è "*il volere che le cose siano*" (20). Il *mondo* è la sua « estrinsecazione », ma la *natura* è "l'altro da Dio".

Se *Dio* « trascende » questo *mondo*, però non si può ignorare l'assenza di una presunta « estraneità » di entrambi. Allora come si conciliano queste due proposizioni ? Qual è il principio che le « media », secondo l'autore della *Fenomenologia* ? Tale principio è *l'azione umana*, in quanto è attraverso questa che ***Dio* « si fa »**. Insomma *l'autoproduzione dell'Assoluto* coincide con lo stesso *processo del farsi completo di Dio*. Nella prospettiva di questa meditazione hegeliana si inscrive il celebre adagio, "l'azione è dell'uomo, l'accadimento è di Dio", quasi a sottolineare il perfetto equilibrio che, per Hegel, sussiste tra la *libertà* e la *necessità*. Il razionalismo del filosofo di Stoccarda è assoluto e il suo 'cristianesimo eterodosso' esclude ogni interpretazione della *divinità* nel senso dell'« arbitrarismo », fatta valere, per certi rispetti, dalle religioni rivelate (esasperata dalla confessione protestante alla quale ufficialmente appartiene) e da quella del mondo greco - romano, precisando però che la « forma - mentis » dell'uomo dell'antichità mediterranea ignora la distanza tra *l'agire divino* e *l'agire umano*.

Per la filosofia hegeliana tanto il 'libero arbitrio' (non dimostrabile dalla ragione, secondo la kantiana *Critica della Ragion Pratica* che lo ritiene un "postulato" e un "atto di fede") quanto il suo opposto — cioè il 'determinismo' — sono rappresentazioni unilaterali ed astratte della vera *libertà*. ***L'azione*** non consegue la sua verità nel decidere « liberamente » tra una determinazione e l'altra, tra tutte quelle perseguibili ed equivalenti. Anche il 'determinismo' appare debole di fronte alla mancanza di garanzia di ripetibilità di un avvenimento (o di un'epoca), onde per cui la *volontà* corrisponde alla *universalità autodeterminantesi del pensiero*, da essere intesa non in modo meccanico, nel senso di un pensiero prestabilito e non ancora « realizzato ».

Fatta questa digressione, ***l'agire di Dio*** e ***l'agire dell'uomo*** in realtà sono « uno ». La « forma - mentis » dell'uomo greco (o del « devoto politeista », specificamente parlando) non fa altro che « rappresentare » i suoi "dèi" come individui eterni e belli, come espressione del processo di idealizzazione dell'uomo, evidenziando però la loro « dinamica conflittuale e competitiva ». Lo spirito dell'uomo politeista « intuisce », in questa « caratterizzazione particolare della divinità », la *determinatezza* inscritta nel destino dell'*universale*, osservando come agli "dèi", così come anche ai "mortali", sfugga la portata del loro « destino » immaginato come una forza capricciosa e sovrastante. Eppure gli "dèi" « rappresentano » per i

"mortali" delle "potenze universali" (21) che "hanno in sé la figura dell'individualità, e quindi il principio dell'agire" (22). Ma anche i "mortali" possono fare quello che gli "dèi" si presume che facciano; essi costituiscono "la forza dell'individualità agente" (23). Si noti la sottigliezza del ragionamento hegeliano. Se i "mortali" riescono a produrre, magari in modo complesso e con tanti sacrifici, gli stessi risultati dell'azione delle potenze divine, allora il "mortale" avrà la consapevolezza di non essere più un « nulla », bensì "quel *Sé* potente che assoggetta le essenze universali, viola gli dèi, e procura loro in generale la realtà effettiva e un interesse per il fare" (24). Quindi **l'agire divino** non è più distinto dall'**agire umano**, ma la *coscienza inessenziale e singola* « si rappresenta » ***l'universale*** attraverso le 'figurazioni divine'; un *universale* avvertito quale contrapposto al "*singolo Sé* dei mortali" (25). Gli "dèi" — il cui agire può apparire libero, caotico e disordinato, non risultando differente da quello dei "mortali" — si sottomettono alla *necessità* dove, in quest'ultima, "il *Sé universale* fluttua sospeso al di sopra di loro" (26).

La *Fenomenologia* teorizza il carattere drammatico della *libertà individuale* e del suo esercizio — quella « libertà » propria degli "dèi" e degli "uomini" — quale conseguenza di una *scissione*, « rappresentata » come un atto di ribellione dell'uomo alla *divinità*, come si può desumere sia dalla 'mitologia greca' sia dalle celebri 'religioni monoteistiche'. La *scissione* viene tematizzata dallo scritto hegeliano che, risentendo dell'interpretazione gnostica del rapporto che lega *Dio* al *mondo*, rileva "l'autonomia dell'individualità intera" (27) dalla ***sostanza universale***, come dire l'autolimitazione della *sostanza*.

L'agire umano (e divino) non è « colpevole » perché contravviene a un comando esterno, ma lo è in quanto turba l'armonia del *tutto*, o come la *Fenomenologia* asserisce :

"L'azione è la ferita che viola la terra in quiete" (28),

oppure

"*l'agire* turba la quiete della sostanza ed eccita l'essenza, per cui la semplicità dell'essenza si suddivide e si dischiude al mondo multiforme delle forze naturali ed etiche" (29).

Ma poi lo scritto del 1807 riporta le successive frasi :

"…è la fossa che, animata dal sangue, evoca gli spiriti dipartiti, i quali sono assetati di vita e la ottengono nel fare dell'autocoscienza" (30).

Dunque, si dà la potenza della *natura* che sprigiona la sua energia creatrice tanto in un elemento non animato, tanto in un individuo singolo quanto in un intero gruppo, **« esprimendo »** una **'necessità inconsapevole'**. Ma essa è anche la potenza delle *nazioni* (si cfr. la radice etimologica comune « nati ») che si originano, si arricchiscono, progrediscono e decadono. Dunque **l'unità del *fare*** è quella che accomuna l'individuo al popolo e, possiamo pure dire, alla *divi*

n i t à.

Tuttavia non dimentichiamo che l'autore della *Fenomenologia* sottopone le antiche credenze mi tologiche al vaglio dell'"ironia" che investe, quasi come in uno sguardo retrospettivo, il prome teismo dell'età romantica (si cfr. l'infruttuoso tentativo di ogni singolo uomo di forzare da sé il corso delle cose). Pensiamo alla paradossalità intrinseca al processo di idealizzazione dell'uomo, consistente nell'immaginare gli "dèi" come "individui eterni e belli", sottraendoli alla transitorie tà e mutevolezza, proprie del tempo, ma anche liberi, disordinati e in competizione tra di loro.

Come i "mortali" essi presumono di essere « liberi » nell'agire, ignorando il risultato delle loro scelte ed avendo la percezione di un destino che li sovrasta e al quale non è conveniente loro op porsi. Nella mitologia le potenze divine si rapportano conflittualmente, sicché si danno "dèi" vin centi e "dèi" perdenti a testimonianza del divario tra gli obiettivi prefissati e i risultati consegui ti che li trascendono. Per la *Fenomenologia* si tratta di una chiara intuizione che ***l ' u n i v e r s a l e*** "mantiene se stesso puro e dissolve ogni entità individuale nella sua fluidità" (31), sot

traendosi ad ogni capacità di previsione da parte del 'singolo'. Ciò spiegherebbe l'atteggiamento religioso dell'uomo della civiltà classica di « eternizzarsi » attraverso la raffigurazione di un'entità divina da collocare sul monte Olimpo.

L'agire creaturale « si autoraffigura » come un atto di ribellione o di un « dio » o di un « dèmone » o di un « uomo », esprimendo un'intuizione di fondo che concerne ***l'alienazione dell'essenza assoluta***, segnando l'autonomia dell'individualità intera dalla ***sostanza universale***. Si tratta di « un'autonomia » non immune dal « conflitto » e dalla « violenza » e, nella « rappresentazione » che i "mortali" si fanno delle 'forze naturali' e delle 'forze etiche', qualificandole come "dèi". Tra questi, i « perdenti » "avvertono la contraddizione tra lo scopo e il risultato" (32).

L'autonomia dell'individualità intera non solo viene avvertita come una « colpa », ma anche come vana e fittizia, in quanto ***l'accadere*** non è previsto dagli "dèi", sfuggendo al loro potere che si dimostra così irrilevante ed inutile. Non è un caso che si diffonde nel bacino del Mediterraneo un senso di sfiducia verso le religioni istituzionali, già dopo il declino delle poleis greche, una sorta di disaffezione della quale si fanno interpreti alcune correnti filosofiche come l'epicureismo. Ma se gli "dèi" restano indifferenti rispetto alle vicende umane, e non ne rendono la chiarezza e la felicità, allora a chi compete ***l'azione*** ? Ecco perché la *Fenomenologia* s'impegna ad « esplorare » il mistero dell'***agire umano***. Eppure, contrariamente a quanto possa apparire alla « forma - mentis » dell'uomo greco, il destino non è un'entità estranea che predetermina lo svolgimento degli eventi. Esso è piuttosto il risultato imprevisto dell'azione umana, cioè del concorso di molteplici azioni individuali. Tale nozione prende forza se ci si pone dalla prospettiva di una coscienza finita che ignora — rileva la *Fenomenologia* — come il destino esprima una necessità che, però, è "l'*unità del concetto*, a cui è assoggettata la contraddittoria sostanzialità dei singoli momenti, nella quale trovano un ordine l'incoerenza e l'accidentalità del fare degli dèi, e dove il gioco delle loro azioni ottiene in loro stessi la propria serietà e il proprio valore" (33). Ma sarà la ***filosofia*** a cogliere questo senso razionale della ***necessità***, opponendosi alle convinzioni pagane dell'antichità che fanno propria una « visione fatalistica » dei fenomeni naturali e degli eventi storici, ravvisando in questi l'estrinsecazione di un ***principio razionale*** sulla base del finalismo, e questo grazie anche al decisivo contributo delle religioni rivelate e, nello specifico, del *cristianesimo*. Con un nesso così rigoroso tra la *libertà* e la *necessità*, scoperto dalla *Fenomenologia*, si evitano così l'oscurità dell'arbitrarismo umano e divino e l'assurdità del casualismo, ma non per questo *l'agire* e il suo « risultato » sono privi di 'logicità'*.

*Perché l'uomo « agisce » ? L'uomo « agisce » in forza di un « motivo » o di un « bisogno » o di uno « scopo ». Siamo indotti a dare una risposta alquanto approssimativa e fin troppo scontata, se ci riferiamo alle azioni minute ed ordinarie. Per fare uno dei tanti esempi, se ho sete vado ad attingere l'acqua e berla fin quanto la 'necessità' me lo richieda. Ma potrei anche fare uso di una bevanda alternativa, in modo da neutralizzare tale impellenza. Ora, si badi

bene, la 'libertà di scelta', quanto ai mezzi, apparirebbe ampia ma il fine da conseguire è necessario nell'uno come nell'altro caso. È necessaria una bevanda per estinguere la sete, ma si tratta di un fine immediato. Inoltre si dà un fine necessario superiore che è la conservazione della vita dell'organismo, ma ci si interroga : perché la vita dell'organismo ? Si può rispondere, come in un gioco di rinvii di fine in fine, asserendo che l'organismo è indispensabile per la continuazione della specie, del genere, della nazione, della civiltà, che così si producono e si arricchiscono. Ma allora perché la civiltà ? Si dà un fine necessario supremo che è lo *spirito* che giunge a *sapere ciò che esso è veramente*.

Per comprendere un ente presente o un evento del passato in apparenza irrisori, occorre il richiamo a una totalità di significati o complessa articolazione concettuale. Insomma, comprendere un *evento* nella propria « particolarità » significa comprendere la *totalità* e, a tal riguardo, la *Fenomenologia* indica tale processo con l'espressione ***individualità universale***.

Perché dunque ***l'agire*** ? ***L'agire*** dischiude una vasta gamma di « possibilità », comprese quelle inespresse. Ecco perché l'azione è « libera » ma lo è in astratto, perché in effetti ne realizza poche nel tempo, essendo essa « condizionata » da un certo contesto, dalla serie delle azioni passate o presenti proprie e altrui. Non si può conoscere aprioristicamente lo sviluppo di un'azione se non dopo che essa si è « realizzata ». Per fare uno dei molti esempi, i contemporanei di Alessandro Magno non avevano avuto una perfetta nozione della battaglia di Isso con la vittoria dei macedoni sui persiani. Con molta probabilità un tale episodio è sfuggito all'immaginazione del grande condottiero, e la cui nozione ricca ed esaustiva è ignorata dai suoi contemporanei più di quanto, invece, ne siamo consapevoli noi oggi. Anche se non beneficiamo della « prescienza di un evento futuro », è possibile risalire dagli « effetti » alle « cause », e queste ultime non sono solo quelle efficienti. Non si può ridurre la causa della battaglia di Isso a quelle che furono solo le disposizioni strategiche di Alessandro e del suo diretto antagonista, Dario III, perché molti sono i fattori concomitanti che contribuiscono alla sua « realizzazione ». Si tratta di una realizzazione ancora non compiuta : e un discorso analogo vale pure per la sua intelligibilità, perché — come ci informa Leibniz — un episodio può richiamare questo o quell'uomo politico, senza i quali non sarebbe comprensibile. Attraverso la concatenazione degli eventi successivi è possibile « svisscerare » meglio il senso dell'evento da noi indagato.

La caratteristica più propria dell'***azione*** consiste nella incompletezza. L'interrogativo « perché io agisco ? » rimane incontrovertibile e la risposta non può che essere ovvia. Il mio « essere » avverte una « mancanza » e un « bisogno di perfezione » che lo assillano. Tale « incompletezza », attribuita a un singolo individuo umano, è un argomento fuori discussione, ma…riferita a *Dio* è fuorviante, suscitando scandalo presso i « credenti ortodossi ». Del resto, la platonica Idea di 'Bene', l'aristotelico 'Noús' ('pensiero di pensiero'), l'epicurea « beata indifferenza degli dei », ci forniscono un'immagine quasi « statica » della divinità che né « agisce » e né « subisce », chiusa nella sua « perfezione » ed inalterabilità. Anche alcune concezioni ontodinamiche — come il 'neoplatonismo' — escludono l'idea di *agire divino*, insistendo su concetti come 'emanazione' e

'processione', « come l'acqua che trabocca da un calice pieno per una sorta di sovrabbondanza ». La nozione biblica di creazione è stata elaborata dalla religione di Israele e fatta propria dal *c r i s t i a n e s i m o*, con la conseguenza di un'innovazione del significato di *d i v i n i t à*, non tanto sconfessando la tesi di una supposta « eternità della materia », quanto piuttosto intendendo *D i o* come *S o g g e t t o a s s o l u t o**.

**D i o* viene concepito come soggetto di un agire che non abita in un tempio e che non è facilmente « raffigurabile », trascendendo così un « luogo » e un « idolo », non circoscrivibile e non manipolabile, non strumentalizzabile. E questo spiega perché la Torah mosaica condanna l'idolatria, la magia e la divinazione. E poiché — nel contesto del 'giudaismo' — il 'Nome' esprime 'l'Essenza', *D i o* ha un 'nome' che, per rispetto, è impronunciabile da parte di un pio israelita. Ma con quel 'nome' (si cfr. Fil. 2,11) — Jahvé = "Io sono colui che sono" — *D i o* si denomina, oltre che nel suo specifico rapporto con il popolo eletto, nella sua essenza metafisica, tra l'altro un'essenza non meglio predefinita.

Ma quale bisogno induce il Dio biblico ad *a g i r e* o, per meglio dire, a *c r e a r e*, se Egli è tutto ? E se realizza il 'tutto' — si cfr. l'aristotelico 'Atto puro' — la creazione non apparirebbe indispensabile. Per la teologia ebraico - cristiana non vi sono dubbi : *D i o* « crea » per 'amore'.

L'autore della *Fenomenologia dello spirito*, tuttavia, ravvisa la « debolezza » di tale argomentazione.

Secondo la teologia trinitaria *D i o* ama se stesso e, pertanto, il 'Padre' **« genera »** il 'Figlio', mentre lo 'Spirito Santo' **« procede »** da entrambi. Nonostante che sia aperta la questione se solo il 'Padre' vada considerato quale principio causale del movimento dello 'Spirito' (lo 'Spirito' **« procede »** dal 'Padre' attraverso il 'Figlio', secondo le Chiese orientali non cattoliche, oppure anche dal 'Figlio' come per la Chiesa latina e per il 'protestantesimo'), sul tema non si registra una divergenza di vedute da parte di queste confessioni cristiane.

Il filosofo tedesco rileva che il **Dio cristiano** non corrisponde per nulla all'Uno indifferenziato. L'essenza del Dio biblico è l'amore, onde pertanto non ci sarebbe incongruenza tra la proposizione che ***Dio* ami se medesimo**, perché nulla esiste all'infuori della sua essenza, e la proposizione che ***Dio* ami le sue creature**, in quanto concernono un unico **'principio metafisico'** : *D i o* si fa *a l t r o* da sé. A suo giudizio la 'dogmatica ufficiale' non spiega adeguatamente come possano conciliarsi la *l i b e r t à* e la *n e c e s s i t à* in una *d i v i n i t à* intesa come separata dal 'creato'. La 'libertà divina' è infinita ed è illimitata, e non può essere diversamente, altrimenti *D i o* non sarebbe tale. E diciamo che Hegel e gli Scolastici concordano almeno su questo punto. La controversia concerne piuttosto la *n e c e s s i t à*, anche se è pacifico sostenere che la generazione eterna del Verbo dal Padre sia un processo necessario alla natura divina, analogamente all'indispensabilità del *p e n s a t o* in rapporto al *p e n s a n t e* o del *v o l u t o* rispetto al *v o l e n t e* o del *d e t t o* in forza del *d i c e n t e*.

Il « nocciolo della questione » verte, pertanto, sulla **necessità di 'creare'***.

*Il concetto biblico di "creazione ex nihilo" era pressoché sconosciuto nel mondo del paganesimo antico che, nelle

sue espressioni culturali più evolute, aveva teorizzato la disposizione « ordinatrice » della *d i v i n i t à* nei confronti della *m a t e r i a* e della *s p a z i a l i t à* (si cfr. il concetto platonico di *chora*), considerandole come princìpi ad essa coeterni. Al riguardo, anche il cristianesimo primitivo — nella pluralità delle sue manifestazioni — non presenta una unanimità di vedute (si cfr. lo 'gnosticismo' e il 'manicheismo'); e questa constatazione focalizza il senso di refrattarietà del mondo greco ad accogliere le principali tematiche bibliche, come appunto la creazione dal nulla, la resurrezione corporea (si cfr. 1 Cor. 15, 1- 58; 2 Tm. 2,17-18), e il libero arbitrio umano circa il bene e il male (anche se già affrontato da Aristotele).

La posta in gioco non consiste tanto nel sostenere o meno l'infinità e l'eternità della natura, quanto piuttosto nel considerare le realtà create un « necessario complemento » o meno di *D i o*. Insomma, se *D i o* è necessario alle cose, lo sono anche queste ultime ? Per il 'cristianesimo dogmatico' la risposta a questo interrogativo non può che risultare negativa. Il creatore dà origine alle sue creature perché anch'esse possano disporre dell'essere, della vita e di certe perfezioni, quindi per un motivo di « condivisione »; inoltre vengono all'essere perché possano manifestare la sua « gloria ». Qui subentra il concetto di rivelazione, e non a caso la *Fenomenologia* gli dedica un intero paragrafo del capitolo settimo. La 'creazione', 'l'incarnazione divina', la 'morte', la 'resurrezione', 'l'esaltazione', la 'ricapitolazione' — per la 'dogmatica ufficiale' — sono gli eventi in cui si articola la rivelazione di Dio; ma per la *Fenomenologia* esse sono delle **'figurazioni'**, come dire che *l ' e s s e n z a a s s o l u t a* « si autorappresenta ». Quelli che sono considerati i principali 'articoli della fede cristiana' non sono altro che delle prospettive simboliche che consentono di inquadrare ***l ' a u t o p r o d u z i o n e d e l l ' A s s o l u t o***.

Hegel si interroga : è possibile (o, meglio, sarebbe corretto dire « reale ») la rivelazione dell'*e s s e n z a d i v i n a*, concependo *D i o* come un'entità soprannaturale, a sé stante, pura ed indivenibile ? Il filosofo di Stoccarda risponde di no. Del resto, la « condivisione » e la « gloria » (intesa quale manifestazione visibile del *d i v i n o*) non sono compatibili con il processo del « manifestar - *si* » dell'*e s s e n z a a s s o l u t a* ? Ma come rendere adeguato tale concetto ad un rapporto che dovrebbe legare la *d i v i n i t à* — supposta indipendente — al 'creato' ? *L ' a m o r e d i v i n o* — nel senso greco di *agàpe* — è una categoria biblica totalmente estranea alle più anti che credenze religiose, come pure è ignorata dai filosofi greci che l'avrebbero ritenuta una « passione » indegna dell'ente supremo*.

*Basti pensare all'aristotelico 'Noús' come amato e non amante, oppure all'emanazione plotiniana considerata come una sorta di impoverimento dell'Uno, non rendendone plausibile la necessità della derivazione del molteplice, ricadendo nella stessa aporìa insita nel concetto biblico di 'creazione ex nihilo'.

Come potrebbe la *Fenomenologia* reinterpretare la donazione e la comunione che contraddistinguono "l'agàpe" ? Si può « donare » **ciò - che - non - si - è** o ciò che non si ha ? Sembrerebbe un controsenso. Si « dona » quello che si ha o anche quello che si « è » (come, per esempio, « donare un sorriso », come si è soliti usualmente dire). Se alla *d i v i n i t à* compete la creazione, vuol dire che l'alienazione le è « intrinseca » e « necessaria » : questo è, secondo il filosofo di Stoccar

da, il genuino messaggio biblico intorno a *D i o*, travisato dalla 'dogmatica ufficiale' irretita nel le maglie dell'intelletto astraente e poggiantesi sul principio di non - contraddizione (si cfr. : Dio è Dio e non ha nulla a che « dividere » con il mondo e con l'uomo), e che non potrebbe rendere la giusta implicazione della *l i b e r t à* con la *n e c e s s i t à*. Ma già l'inno di Fil. 2,5-11, sebbene si riferisca al dogma dell'Incarnazione, puntualizza il concetto di rivelazione divina che verrebbe espresso dal termine svuotamento (in greco *kenosis*), con il quale l'autore della *Fenomenologia* ravviserebbe la ***n e g a z i o n e*** inscritta nella ***d i v i n i t à***. Ora l'asserzione per la quale "Dio **non è** il mondo e quest'ultimo **non è** Dio" — tanto professata dalla 'dogmatica ufficiale' — come risulterebbe compatibile con il processo della **'rivelazione'**, se per **« rivelar - *si* »** ***D i o*** deve **« negar - *si* »**, farsi ***a l t r o*** (quindi *m o n d o* e/o *u o m o*) ? Hegel non dubita dell'esattezza di questa asserzione, ma « l'esattezza » non ha lo stesso significato della « verità », sicché si è lontani dalla vera nozione della *d i v i n i t à* quando si considera *D i o* isolatamente dal *m o n d o* come « altro da altro ». Ma dire « altro da altro », come in un processo all'infinito, è di una banalità sorprendente. « ***L ' A l t r o*** » è tale rispetto al ***S é***. Pertanto « l'altro » è un « sé » rispetto all'« altro », ma la *Fenomenologia* non dice che *D i o* è il *m o n d o* (o *l ' u o m o*) : essa allude al dinamismo in cui *D i o* « si nega » per esistere come *m o n d o*, ritornando a sé come *S p i r i t o*. Con le figure del 'Padre', del 'Figlio' e dello 'Spirito Santo', la Trinità cristiana — è il « versante metaforico » di questo processo autorivelativo dello *S p i r i t o*, dello *S p i r i t o* inteso come *u n i t à d i c o s c i e n z a e d i a u t o c o s c i e n z a*.

L ' U n o è il *m o l t e p l i c e* e lo *S p i r i t o* è quessto *d i f f e r e n z i a r s i* che diviene *i d e n t i c o*. *L ' a z i o n e* e la *p a s s i o n e* hanno senso dalla prospettiva dell'*a l t e r i t à* in cui persiste la *c o s c i e n z a*. Nelle credenze religiose — soprattutto nel *c r i s t i a n e s i m o* — ***D i o*** **« agisce » e non « subisce »**, in quanto non « sperimenterebbe » *l ' a l t r o* nella sua indipendenza assoluta. La *d i v i n i t à* non sarebbe più tale se alla 'creatura' fosse riconosciuta una 'libertà assoluta'. Lo gnosticismo antico rifiuta il retaggio ebraico circa la concezione provvidenzialistica della *s t o r i a*, fatta propria dal 'cristianesimo ortodosso' : meglio considerare *D i o* come un ente inaccessibile, ontologicamente distante dalle cose finite, e il 'demiurgo' — come pure *l ' u o m o* — come il principio che, con la sua 'libertà', « lacera » la *p i e n e z z a* o la *t o t a l i t à*. Mi sembra che la *Fenomenologia* assimili lo spunto gnostico di una lacerazione dell'*e s s e n z a*, ma non esclude la prospettiva biblica per la quale *D i o* « agisce », armonizzando entrambe le posizioni con l'idea che *l ' u n i v e r s a l e* non è solo *s o s t a n z a* ma anche *s o g g e t t o*, e non opera indipendentemente dall'***a g i r e u m a n o***, facendo tutt'uno con esso. La mistica tedesca del tardo Medioevo e la successiva rivoluzione religiosa di Lutero tematizzano la ***s o g g e t t i v i t à*** e, come tali, hanno influito sul pensiero dell'autore della *Fenomenologia* che teorizza lo ***S p i r i t o*** nella sua « autodeterminazione » in quanto ***s o s t a n z a*** e come ***s o g g e t t o***, non ridotto ad un semplice principio cosmologico come l'Uno di Plotino, e tantomeno ad una sorta di entità statica, « monolitica » e trascendente, come si evince bene dalla differenza terminologica che

si pone tra ***D i o*** e la ***d i v i n i t à***. Per rendere avvincente questa meditazione hegeliana, è come affermare che la divinità pensa ed agisce, analogamente all'umanità che pensa ed agisce in me o in chiunque altro uomo.

Ora la **'libertà'** appare correlata a un sentimento che è quello del *d o l o r e i n f i n i t o* che — come lo stesso Hegel delinea nel suo precedente scritto *Fede e sapere* — caratterizza "la religione del tempo moderno" (34). Rimarrebbe controversa la questione se l'Autore intenda con questo enunciato il protestantesimo — e il *c r i s t i a n e s i m o* in genere — o l'ateismo nichilistico che si accompagna al processo di secolarizzazione dell'Età moderna (e, diremmo, anche dell'Età contemporanea). L'aspetto più sorprendente di questa sua meditazione verterebbe su una tematica puntualizzata da questa « religione » per l'appunto, come la ***s o g g e t t i v i t à***, sancendo il carattere drammatico della *l i b e r t à i n d i v i d u a l e* in rapporto al sentimento che "Dio stesso è morto" (in tedesco *Gott selbst ist tot*), ponendo *l ' u o m o* nella condizione di essere assegnato a se stesso. E non può essere diversamente data l'equazione hegeliana ***l i b e r t à = n e g a t i v i t à d e l S é***. Più si afferma *l ' u o m o* e più si nega *D i o*, cioè negandolo quale « presupposto »*.

*Johann Paul Friedrich Richter (noto con lo pseudonimo di Jean - Paul), con il celebre *Discorso che Cristo morto tenne dall'alto dell'universo sulla non - esistenza di Dio*, contenuto nel suo romanzo *Siebenkäs*, può rendere illuminante questo carattere drammatico della *l i b e r t à i n d i v i d u a l e* che aprirebbe la strada al **'nichilismo'** con la sua visione dell'universo privo di scopo. A questa meditazione proto - romantica ha fatto da preludio la rivoluzione religiosa di Lutero. Infatti il *D e u s a b s c o n d i t u s* rimane sempre un *D i o* lontano ed inaccessibile, del quale si ignorano l'essenza metafisica e il contenuto della sua sostanza, nonché il suo imperscrutabile e — diremmo — « ambiguo » volere (insomma, una misericordia illimitata a fronte della restrizione della portata della salvezza di Cristo). In forza della tesi luterana della 'libertà del cristiano', il 'credente' si apre — con la 'fede fiduciale' — alla misericordia dell'Altissimo, la cui espressione assoluta e solenne è il '**sacrificio di Cristo**'. Da questa meditazione si deduce che, « coprendo » i peccati degli uomini, *D i o* li renda, non solo giuridicamente ma anche effettivamente, « liberi » dalla schiavitù coercitiva della 'legge morale' e, di conseguenza, li abbandona a loro medesimi nella promozione della convivenza civile e degli eventi socio - economici. E credo che Hegel abbia rivisitato proprio questo aspetto della 'teologia luterana', quando rileva in *Fede e sapere* che il 'cristiano' è :

"un libero signore sopra tutte le cose e non è soggetto ad alcuno" (35).

Influenzato da questo tipo di riflessione, vi scorge un'apparente incongruenza, dove all'idea di una *d i v i n i t à* inaccessibile e sovrana che « predestina » dall'eternità coloro che si salveranno e coloro che si perderanno sulla base della distinzione tra i « fedeli » e gli « infedeli » (si noti bene : non più tra « giusti » e « malvagi », dal momento che tutti gli uomini sono peccatori incalliti) si abbina l'altra, quella di una *d i v i n i t à* che « agisce misteriosamente » nella *s t o r i a*, riducendo così la sua distanza ontologica dall'*u o m o*.

Ma cosa c'entra la theologia crucis con il processo di secolarizzazione della civiltà occidentale e con l'ateismo nichilistico ? Ritorniamo, quindi, al concetto paolino di kénosi focalizzato dai Padri della Chiesa quale sorta di categoria morale e con una valenza figurativa tale da inquadrare il mistero del Verbo incarnato. In effetti, Cristo è il soggetto di questo inno di Fil. 2,5 - 11, ed è

facile ravvisare, in questo svuotamento, un'umiliazione volontaria del 'Figlio', e nel quale il 'Figlio' ha rinunciato all'esercizio delle sue prerogative divine e alla sua 'gloria', per esprimere in modo compiuto la sua condizione umana, anche nel suo aspetto più miserabile qual è quello dello 'schiavo' (in greco *doúlos*). Riflettendo sulla radicalizzazione del sacrificio di Cristo, Lutero si convince che la distanza metafisica tra *Dio* e *l'uomo* si è, per così dire, « annullata ». Al riguardo, una tale posizione non risulterebbe compatibile con l'altra che ritiene ancora *Dio* un signore supremo da temere più che da amare (anche dopo la sua innovativa interpretazione di Rm. 1,17). Insomma, si potrebbe parlare di « due anime compresenti e conflittuali » nel riformatore cinquecentesco. Rivisitando la kénosi secondo questa prospettiva, l'autore della *Fenomenologia dello spirito* va oltre il « significato morale » del suddetto termine, intravvedendovi un processo ontoteodrammatico. **'Svuotare'** equivale anche ad **'annientare'** : parafrasando Fil. 2,7, è come dire che Cristo **ha « annientato » se stesso** assumendo la condizione di 'servo'. Ma Cristo è *Dio* e *Dio*, nel "farsi uomo", **« ha annientato se stesso », cioè « si è negato »**. Infatti *l'uomo* è l'altro da *Dio* e non può essere diversamente. « Creando le cose » e « incarnandosi in un *uomo* » — con la **prima negazione** — *Dio* non si « dissolve » e anzi, paradossalmente parlando, sembra essere vicino all'*uomo* più di quanto si possa immaginare. La **seconda ed estrema negazione** è costituita dalla morte di Cristo, dove *Dio* si « riafferma » — come la *vita* che dissipa la *morte* e il *positivo* che supera il *negativo* — ma non come nel 'primo momento', nel quale ***l'essenza*** non è ancora ***realtà effettiva***, cioè che *l'essenza* non si è ancora « rivelata ». È come affermare che *Dio* e il *creato* (e *l'uomo*) sono la medesima realtà o, per meglio asserire, un unico *processo* nel quale *l'essenza* « si autoproduce ». A chi si « rivela » *Dio* in questo *processo* se non **a se stesso**, scoprendo la propria *interiorità* e realizzando il proprio ***Sé*** attraverso il momento necessario dell'*alterità* ?

Questo carattere drammatico della *libertà individuale* pertiene alla prospettiva della ***coscienza rappresentativa***, dove un individuo si avverte come separato dalla propria *sostanza*, « rappresentando - *la* » come « altro da sé » e « rappresentando - *si* (quasi in un gioco di parole) come altro da altro ». Ma la *Fenomenologia* rileva che tale « prospettiva » è propria dell'***Assoluto*** che si « autodetermina ». Insomma : quella dell'*Assoluto* che « agisce » separatamente — e indipendentemente — dall'*uomo*, per Hegel, concerne una falsa immagine del *divino* che, però, non pregiudica la concezione finalistica (e, diciamo, « provvidenzialistica ») della storia. Non a caso la *Fenomenologia* parla di individualità ed accidentalità del *fare*, ma allora ci si interroga : alla *divinità* compete la *pienezza* o piuttosto il *nulla* ? Distanziandosi dalla precedente tradizione metafisica, la *Fenomenologia* intende *l'essere* come il *finito* e il *non - essere* come *infinito*, constatando come all'*Assoluto* — risentendo qui della meditazione dei mistici renani — corrisponda sì l'immagine della 'notte' ma anche quella della 'luce', perché "la notte, e la luce è più giovane della notte, è un'assoluta differenza" (36), in modo diverso dall'impostazione del *dinamismo del divenire* nella *Scien*

za della logica che fa scaturire quest'ultimo dalla dialettica tra *l'essere* e il *nulla* (37). L'autore della *Fenomenologia* constata come l'idea di un *Dio*, in forza dell'intrinsecità del *principio di negazione*, così definito sia una « contraddizione in termini », nel senso che ognuno di noi può farsi un'esatta intuizione dell'infinità di *Dio* ma che viene, per così dire, fuorviata dalla *rappresentazione* che lo pone come il 'Totalmente Altro' da noi. Tuttavia Hegel lascia intravvedere come la ***coscienza religiosa*** poggi su una intuizione di fondo che è quella del **'dolore della soggettività'** — cioè la separazione del *Sé* dall'*essenza assoluta* — che si accompagna al sentimento del « dolore », della « estraneità », dell'« abbandono », della « ostilità », del « rifiuto » [che, secondo la 'dogmatica ufficiale', si sperimenterebbe nella più radicale delle teofanìe bibliche, cioè il 'giudizio finale' e la 'dannazione eterna'], dove il *singolo* si troverebbe nella condizione di « irriducibile alterità » — fissata in « una eterna rappresentazione » — rispetto a un *Dio* giudice supremo ed irrangiungibile*.

*Al riguardo appare interessante l'escatologia sull'Inferno, elaborata dalla Chiesa greco - ortodossa, che parla di un curioso « patire Dio da parte dei reprobi ». Se volessimo interpretarla in chiave hegeliana, potremmo argomentarla così : i dannati sarebbero resi « eternamente schiavi dalla loro immaginazione » che intenderebbe la privazione eterna di Dio come la mancata fruizione dell'esperienza dell'*unitotalità* (si cfr. "Dio è solo un ente per i peccatori", di eckhartiana memoria), consentendo così un punto di equilibrio tra la 'dannazione eterna' e 'l'apocatastasi finale' (dove "Dio sarà tutto in tutti" in 1 Cor. 15,28).

Ma **l'intuizione del 'dolore della soggettività'** è alla base della sofferta meditazione teologica di Martin Lutero, sia prima che dopo la sua celebre « esperienza della Torre ». Ed è con la morte di Cristo che un tale « sentimento » perviene, per così dire, alla sua « consacrazione » e alla sua valenza simbolica.

La meditazione sul 'Sabato Santo' ha indotto alcuni teologi contemporanei (come Hans Urs von Balthasar) a rilevare nella discesa del Redentore agli Inferi non tanto l'evento della liberazione delle anime prigioniere, quanto la condivisione, almeno per un momento, della dannazione eterna come il punto più estremo della separazione di *Dio* dopo l'ultimo grido sulla croce.

Dio non è solo avvertito dalla sua creatura quale « separato » da essa : il sentimento della *soggettività* è quello del dolore per la morte di Dio, cioè che *Dio* è « morto » per davvero (si potrebbe dire al modo di Meister Eckhart e di Lutero : solo per i 'credenti'), come Hegel intuisce — secondo lo studio di Eberhard Jungel — "nell'evento cristologico del Venerdì Santo" (38). Non basta asserire che la **'morte di Dio'** corrisponda al sentimento della *soggettività*, ma deve essere compresa, appunto, quale giustificazione razionale della realtà della *divinità*. La duplice negazione della divinità, con il *creato*, la *natura* e *l'uomo*, è solo il momento culminante della rivelazione dell'*essenza assoluta**.

*Al riguardo, il Vangelo secondo Giovanni focalizza "l'uscita dal Padre" (si cfr. Gv. 16,27-28.30) e il "ritorno al Padre" (si cfr. Gv. 3,13; 7,33 - 36; 8, 21-24; 14ss.; 16,17; 16,27ss;), da parte del *Logos*, come i due lati di un unico

p r o c e s s o d i v i n o, dando l'impressione che 'l'ascensione' non designi, diciamo, un evento storico realmente ac caduto all'uomo corporalmente risuscitato, ma una categoria metaforica da indurre l'autore della *Fenomenologia* a considerare la 'resurrezione' e 'l'ascensione' come due differenti aspetti di una medesima 'figura'.

Se ci poniamo dalla prospettiva di una 'singola coscienza finita', quest'ultima si rapporta alle 'co se' e alle altre 'singole coscienze' con il movimento della ***r a p p r e s e n t a z i o n e***. Attraver so la « rivelazione » si ha la ***s c i s s i o n e d e l l a t o t a l i t à*** quando la ***c o s c i e n z a*** con sidera come « altra da sé » ***l ' e s s e n z a a s s o l u t a***, corroborando così il 'pensiero del male'. Se ci poniamo, invece, dalla prospettiva dell'***A s s o l u t o***, allora ***l ' e s s e n z a d i v i n a*** si qualificherà come ***a u t o c o s c i e n z a*** in un movimento che viene colto, adeguatamente, dal / nel ***c o n c e t t o***. In termini spiccioli, possiamo dire che finché consideriamo l'essere di questo mondo come un « dato » che si para davanti a noi che ce lo « rappresentiamo » — e non piutto sto come il prodotto di un principio razionale —, ritenendo l'essere - divenuto del mondo reale (cioè fisico e spirituale) come una realtà a sé stante e conclusa, e non quale continuo « produr re » e continuo « divenire », rimarremo vincolati al piano della ***c o s c i e n z a r a p p r e s e n t a t i v a***, la quale si esercita secondo gli schemi dell'intelletto astraente.

"Più che libero e sovrabbondante amore viene in luce la nascosta e crudele necessità dell'autodistruggersi della divi nità nel suo darsi all'uomo" (39).

Come si desume da questa citazione del teologo cattolico Piero Coda, l'autore della *Fenomenolo*

gia è ben lontano dalla 'dogmatica ufficiale' che considera la morte di Cristo come espressione dell'immenso e supremo atto di amore di Dio per l'uomo. Si tratta invece — secondo le suggestioni teosofiche di Jakob Böhme — della "necessità del duro e oscuro annientarsi della divinità" (40), affinché la creatura viva, e dove la « violenza » stessa è intrinseca al dinamismo dell'*A s s o l u t o*.

Il sacrificio della divinità è una intuizione antica e nuova riscontrabile presso le più antiche credenze pagane e nel *c r i s t i a n e s i m o* che non solo l'ha confermata ed elevata, ma ne ha scoperto il nocciolo di « verità ». Dunque *D i o* « muore » per davvero, con grave scandalo di tutti coloro che professano l'immutabilità e la trascendenza di un Dio personale e soprannaturale, a partire dagli ebrei ortodossi fino ai cristiani « dogmatici » e ai musulmani, ecc., e nei confronti del docetismo gnostico che sottolinea della 'morte di Cristo' solo « l'apparenza ».

Come rileva la *Fenomenologia*, una tale 'intuizione' — per essere resa operante e vitale — deve servirsi della *r a p p r e s e n t a z i o n e* (si cfr. i temi del 'Cristo crocifisso' e della 'Eucaristia') e, specificamente, della *r a p p r e s e n t a z i o n e s e n s i b i l e*.

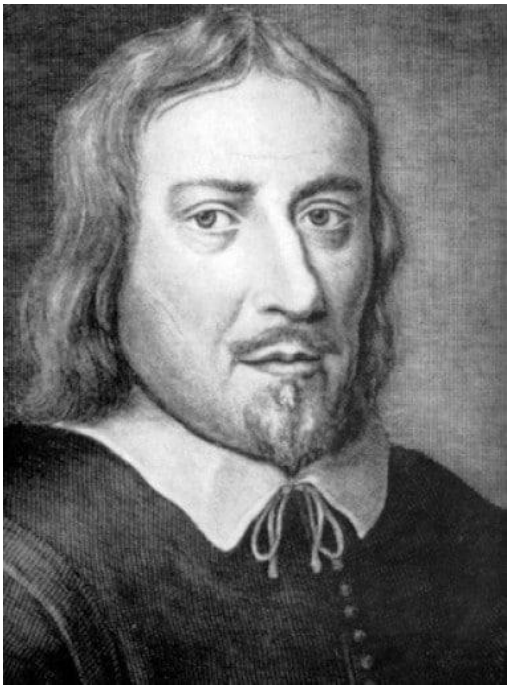
Quindi la ***r e l i g i o n e*** « intuisce » la *v e r i t à* ma ad un livello figurato. Toccherà alla ***f i l o s o f i a*** superare il momento della ***c o s c i e n z a r e l i g i o s a*** e sviscerare il *n u c l e o c o n c e t t u a l e d e l l a v e r i t à r i v e l a t a* : vale a dire ***L ' U N I V E R S A L E C O N C R E T O***. Così Hegel scrive :

"L'universalità è tale che è immediatamente uguale a sé, e parimenti opposta a sé, è scissa in sé e nel suo contrario; altrettanto la negatività; e il semplice essere è immediatamente il molteplice. È *l'unità* degli opposti, l'universale che muove sé in se stesso, che si scinde in *essenti* che sono l'universale stesso, il quale perciò è la pura negatività" (40).

Sul piano della ***r e l i g i o n e*** una tale 'consapevolezza' non è ancora « concettualmente » espressa; ma torniamo di nuovo al tema del sacrificio della divinità e cerchiamo di cogliere il senso emotivo di questa partecipazione del *s o g g e t t o u m a n o* alla *d i v i n i t à*. Il "brivido della divinità" (41) è avvertito dal 'soggetto' che la ritiene « maestosa » e « temibile », facendosi più intensa nell'assemblea liturgica orante che consente alla *d i v i n i t à* di vivere e di essere tutto uno con i suoi « devoti » o i suoi « fedeli ».

Sicché nell'assemblea o comunità religiosa il *s i n g o l o* si confonde con tutti gli altri che « si riconoscono » nella *d i v i n i t à*, in una « unità oggettiva » fatta di misura e di equilibrio che frenano l'intemperanza del « soggettivo ». La comunità religiosa riesce a condurre l'identificazione del *s i n g o l o* con la *d i v i n i t à*, la quale « vive e gode di se stessa ». Ora ciò che comporta il sacrificio cruento (si cfr. il pasto delle carni immolate agli idoli o l'eucarestia) viene interpretato dall'autore della *Fenomenologia* all'insegna di uno sconcertante paradosso :

"Quel godere è trapassato nel *mangiare della divinità*, ma ciò esprime propriamente il dolore infinito, il completo collasso dell'intimità. Dio si dà al sacrificio, si dà alla distruzione. Dio stesso è morto; la più alta disperazione del completo essere abbandonati da Dio" (42).



Pertanto "Dio si dà al sacrificio, si dà alla distruzione", e lo smarrimento delle 'coscienze' è totale. La *d i v i n i t à* si esprime nell'*a r t e*, nell'*a s s e m b l e a s a c r a*, nella *d a n z a*, nel *c u l t o*, ecc., per mezzo degli uomini, e ciò basterebbe a spiegare l'identificazione dell'*u o m o* con la *d i v i n i t à*.

Ma perché l'autore della *Fenomenologia* ritiene lacunosa per quanto necessaria, attraverso il 'culto cristiano', l'intuizione del sacrificio della divinità ? In altri termini, non bastano il consumo delle carni immolate o la ricezione dell'eucaristia a rendere attiva tale identificazione. Cosa può suggerire la Santa Cena se non un memoriale di quello che Cristo ha detto e ha fatto la sera precedente la sua morte ?*

*Del resto Lutero non crede nella rinnovazione sacrificale della 'Messa'. Inoltre, se *D i o* « muore » attraverso la figura di Cristo, non si riesce a comprendere perché il messia galileo debba essere adorato quale creatore. E poi perché, se « muore », *D i o* deve essere ancora considerato come tale ? E ancora meno comprensibile risulta la « rinnovazione sacrificale » della 'Messa', sostenuta dalla Chiesa di Roma e dai patriarcati orientali non cattolici anche e soprattutto per la sua efficacia di 'rito di espiazione delle colpe umane'. Se le suddette confessioni cristiane insegnano la presenza reale di Cristo nell'eucaristia, in corpo, sangue, anima e divinità, non desta sconcerto che *D i o* debba es

sere adorato in un pezzo di pane, tale da consentire l'accusa di « idolatria » in chi esercita tale prassi ?

Secondo la 'dogmatica ufficiale' non si comprenderebbe la fede in Cristo se non in forza della sua resurrezione fisica. Ma le cristofanìe « post - resurrectionem », narrate nei Vangeli canonici, sono credibili ? Rimane, pertanto, aperto il mistero della tomba vuota e lo stesso Nuovo Testamento denuncia lo stato di perplessità, di smarrimento e di confusione, riscontrabile in parecchie comunità cristiane di ambiente ellenistico davanti al tema della 'resurrezione dei corpi' (si cfr. 1 Cor. 15). Se nel sacrificio di Cristo *D i o* è « morto », ne consegue "la più alta disperazione del completo essere abbandonati da Dio" (43). Eppure il singolo credente esprime un tale paradosso dove, nel "*mangiare della divinità*" (44), sperimenta "il dolore infinito" (45). L'autore della *Fenomenologia* ritiene valida l'intuizione del sacrificio di Cristo, ma che occorre enuclearla da questi 'miti', considerandola quale momento di un *p r o c e s s o g n o s e o l o g i c o*, dove conoscere quel « corso della vita in Dio » risulti dal *c o n o s c e r e s e s t e s s o* (46). È come dire che la rivelazione della *d i v i n i t à* non avviene « ad extra », nel senso che non è separata dalla mia realizzazione come 'singolo' e, quindi, come *e s s e n t e*. Ad un'attenta analisi — osserva Hegel — il *p r o c e s s o* nel quale *D i o* si sacrifica non è altro che lo stesso *p r o c e s s o*, nel quale il *s i n g o l o i n d i v i d u o* consuma se stesso quanto al suo essere naturale. ***L'A s s o l u t o*** è l'unità di due circoli nella quale esso si realizza attraverso una duplice negazione — cioè differenziando - si — qualificandosi come ***n a t u r a*** e — negandosi in quanto tale — per « ritrovar - si » come ***s p i r i t o***. Quest'ultimo è la stessa ***t o t a l i t à*** che « si riconosce » attraverso ***l ' a l i e n a z i o n e***, passando quindi per la *c o s c i e n z a*. Ma — come già abbiamo argomentato precedentemente — *l ' i n d i v i d u o* ha la « vocazione e la capacità di autotrascendersi » in una 'famiglia', in una 'nazione', in comunità sempre più ampie, nella stessa 'civiltà', di « pro - gettarsi » e di « pro - dursi » (tanto per usare la terminologia heideggeriana). L'individuo ha la vocazione a realizzare *l ' u n i v e r s a l e*; o, per meglio dire, è lo ***s p i r i t o*** che si serve della individualità e accidentalità del *f a r e*. Mi sembra che la *Fenomenologia* abbia delineato una nozione originale di *i n d i v i d u o* nella sua profonda e dinamica realtà, designando tanto il *s i n g o l o* quanto *l ' e s s e n t e* che, come termini — e spesso equivalenti —, ricorrono nel suddetto scritto hegeliano*.

*Fino al XVIII secolo, con la parola *i n d i v i d u o* si intende "l'atomo", essendo essa la traduzione latina del greco, per l'appunto, "atomos" che denota "l'indivisibile". Con quest'accezione viene intesa nella storia della filosofia di tutti i tempi. Nel corso del Settecento, quando il liberalesimo classico emerge a livello di filosofia e di istituzione politica, si teorizza una società « atomizzata » di 'singoli' che antepongono i loro stessi diritti allo Stato e senza una profonda relazione sostanziale tra loro.

È duro a morire il pregiudizio secondo il quale l'autore della *Fenomenologia* abbia svalutato *l ' i n d i v i d u o* in rapporto all'*I d e a*, all'*A s s o l u t o*, al *S i s t e m a*. Occorre, pertanto, rivisitarne la nozione che non è quella che ne fa un'entità statica ed irrelata, ed avulsa dalla comunità nel suo insieme. Lo studioso tedesco perviene alla scoperta che ***l ' i n d i v i d u a l e*** è ***l ' u n i v e r s a l e***. In forza di questa equazione il ***s i n g o l o*** viene concepito quale ***e s s e n t e*** (come

'ciò - che - è'), ma un *e s s e n t e* che, nell'immediatezza, è inteso come separato dall'*u n i v e r s a l e*. La « separazione » fa di questi due termini delle astrazioni, mentre il ***m o v i m e n t o*** li rapporta, li unisce e li identifica. *L ' e s s e n t e* implica un *m o v i m e n t o* che è *i l m o v i m e n t o d i u n p r i n c i p i o*, denominato dalla *Fenomenologia* come lo ***s p i r i t o*** che « si autodetermina » come **'ciò - che - è'** nei molteplici *e s s e n t i*.

Ma perché lo *s p i r i t o* si affermi, è indispensabile che *l ' e s s e n t e* si neghi. E qual è il momento supremo della negazione di un *e s s e n t e* se non la *m o r t e* ? Con essa lo *s p i r i t o* riconquista se stesso, realizzando la propria libertà. Hegel non allude in senso stretto alla morte biologica, anche se è plausibile che, in ogni momento del nostro esistere, moriamo a noi stessi — vale a dire « superandoci » —, contrastando la « fissità » e « l'isolamento », sottolineando piuttosto un carattere « dinamico » e « relazionale » del tema della *m o r t e**.

*In primo luogo, la *m o r t e* non è concepibile senza il suo opposto che è la *v i t a*, come i presocratici puntualizzano, mentre, con questo 'argomento dei contrari', Platone sostiene l'immortalità dell'anima. In effetti, « viviamo » attraverso la morte di alcuni organismi vegetali e/o animali; alcune cellule « muoiono » e altre si « riproducono ». E questo ragionamento vale già per il mondo fisico, perché la *n a t u r a* si riproduce « distruggendo » le forme. In secondo luogo, la *m o r t e* viene riconsiderata per il suo carattere di *s u p e r a m e n t o*, in virtù del quale niente va perduto ma « conservato », « riproposto » e « rivissuto », contribuendo alla ricostituzione dell'*I n t e r o*.

Del resto si può asserire che alla base della *s t o r i a* c'è la *p a u r a d e l l a m o r t e* che si può fronteggiare con il lavoro (e quindi con l'economia), i gruppi, le nazioni, le civiltà, le istituzioni, l'arte, la religione, la filosofia, la scienza sperimentale, la tecnica…Tutto contribuisce a vincere la *m o r t e*, considerandola « irreale » in rapporto allo *s p i r i t o* che può così « superare » il suo contrario che è la *n a t u r a*, la quale non è altro che l'aspetto inconsapevole di se medesimo.

Fin quando *l ' i n d i v i d u o* « vive », è un essere - per - sé e cioè una coscienza o, per meglio dire, una singola autocoscienza. La morte individuale scinde il movimento della *c o s c i e n z a* (che è quello dell'*e s s e r e - p e r - s è*) dal movimento dell'*e s s e n t e*. Nella sua consanguineità, nella sua comunità e nelle sue produzioni, ormai venuto meno nel suo « esserci » naturale, questo *s i n g o l o* si qualifica come *e s s e r e - p e r - a l t r o*, ma attraverso tali *m e d i a z i o n i* consegue il suo *e s s e r e - p e r - s é* (così, per esempio, Dante « rivive » nella *Divina Commedia* come in ognuno di noi che consulta il celebre poema). L'autore della *Fenomenologia* rileva due differenti visuali entro cui inquadrare il tema della ***m o r t e*** : i) quest'ultima, dal punto di vista dell'***A s s o l u t o***, concerne il momento che consente il ritorno in sé dello *s p i r i t o* dopo la sua autoscissione; ii) nel contesto, invece, della ***s o g g e t t i v i t à*** (e, quindi, ancora nella prospettiva della scissione dello *s p i r i t o* da se stesso), la ***m o r t e*** corrisponderebbe al "ritorno della coscienza nella profondità della notte dell'Io = Io, notte che non fa più differenze, né sa nulla più all'infuori di sé" (46), e come dire l'ingresso in una 'notte inconsapevole'*.

*Dunque, in apparenza, la morte biologica comporterebbe la cessazione della coscienza, ma quando allude alla "not

te dell'Io = Io", la *Fenomenologia* ci fa comprendere come il processo dell'***Assoluto*** che ritorna in se medesimo debba passare secondo il lato della scissione del ***soggetto*** dall'***oggetto***, dell'uomo dalla realtà circostante, naturale e comunitaria. A cosa si riferisce Hegel con la formula "notte dell'Io = Io" se non ad un ripiegamento nella propria 'interiorità' ? Se, da un lato, dietro lo stimolo — da parte di Jacobi — del ripensamento intorno al sistema della ragione in senso immanente, elaborato da Fichte, il filosofo di Stoccarda rileva come nella "notte dell'Io = Io" si "annichila ogni cosa che sussista fuori di sé" (47), con la conseguenza di tematizzare "l'esistenza dell'universalità del tutto astratta" (48) dell'***Assoluto***. Il trascendentalismo fichtiano pone in discussione l'esistenza autonoma del mondo della natura, non pervenendo al superamento della ***scissione dell'Assoluto in se stesso*** ma, anzi, si alimenta di questo senso della ***scissione***.

"La notte dell'Io = Io" concerne, dunque, ***l'interiorità*** che "sa nulla più all'infuori di sé"; ed è come dire che ***l'uomo*** ritorna in se stesso disimpegnandosi dalla conoscenza della natura e dal comprendere il senso dello sviluppo oggettivo della ***storia***. Ma questa immagine della notte, tanto cara ai romantici dell'epoca di Hegel (si cfr. Novalis) — insomma "una notte che non fa più differenze" è come denotare "la profondità di una notte inconsapevole" — è un tema anticipato dalla mistica tedesca del XIV secolo e continuato dal sanjuanismo, per divenire un costante punto di riferimento di molteplici espressioni letterarie ed artistiche del romanticismo e del decadentismo. La centralità verte sul ***soggetto*** e sulla sua 'libertà' dalla ***divinità***, anche se supposta in un « aldilà » non meglio precisato e definito, quanto nei confronti del ***mondo*** nella sua duplice espressione naturale e culturale, ormai considerato privo di senso e di scopo. E qual è la 'figura' più adeguata a rappresentare questo atteggiamento dello 'spirito umano', e nella quale si riconoscono tanto il cristianesimo medioevale quanto il cristianesimo della Riforma protestante, se non la ***coscienza infelice*** ? Ma non dimentichiamo che quest'ultima è la giustificazione speculativa dello ***scetticismo***, con il suo principio della ***duplicità delle coscienze*** e della loro « contraddittorietà ».

Nella ***coscienza infelice*** si assiste all'atto di risolvere la ***contraddizione*** separando la ***coscienza singola*** (o ***coscienza inessenziale***) dalla ***coscienza intrasmutabile***, trasposta quest'ultima in un « aldilà » che il credente chiama ***Dio***. In un lungo paragrafo del capitolo terzo della *Fenomenologia dello spirito*, Hegel rileva che è il 'senso di colpa' a motivare questo divario tra le due coscienze e la « dis - armonia » dell'uomo con la natura. Ma il 'senso di colpa' viene rimosso dalla figura di Cristo con il suo sacrificio sulla croce, e il movimento della ***coscienza inessenziale*** verso la ***coscienza intrasmutabile*** ha le sue figurazioni più eclatanti in Cristo e nel ministro del culto come princìpi mediatori. Alla luce di questo movimento si riduce la distanza ontologica tra ***l'uomo*** e la ***divinità***, dove ***l'unità Dio - uomo*** si rivela quale ***Soggetto assoluto***. Con la sua dottrina del ***fondo dell'anima*** (in tedesco *Grund der Seele*), o del ***punto centrale dell'anima*** (in tedesco *Mittelpunkt*), la meditazione eckhartiana rileva come la nozione biblica di creazione sia legata alla rappresentazione di ***Dio*** come « ente » :

"Si potrebbe ammettere che il mondo sia esistito dall'eternità e anche che Dio non lo abbia creato; infatti egli creò il

mondo nel primo istante di eternità in cui Dio stesso è ed è Dio" (49).

La convinzione circa l'alterità del creato rispetto a *D i o* e viceversa è legata al *p e n s i e r o r a p p r e s e n t a t i v o*, onde per cui sostenere che le 'cose' hanno realtà fuori del *d i v i n o* ra senterebbe l'assurdo. La nozione biblica di creazione — secondo il domenicano turingio — appa rirebbe un controsenso motivato dalla preoccupazione di non sfuggire al dilemma 'libertà' / 'ne cessità'. Inoltre *l ' u o m o* può diventare *D i o* solo quando « sprofonda » nel 'punto centrale del la sua anima', con il « distacco dalle cose e dalle loro rappresentazioni », pervenendo all'intuizio ne di tutte le cose e di noi medesimi come puro nulla. Secondo l'autore della *Fenomenologia*, la mistica renana, da un lato, teorizza la morte della *c o s c i e n z a r a p p r e s e n t a t i v a* quale ul teriore tappa perché ***l 'A s s o l u t o*** possa cogliersi come ***c o n c e t t o***, già sostenendo che le cose sono niente al di fuori della *d i v i n i t à* e sono da essa « pensate »; dall'altro, *l ' u o m o* — per "diventare *D i o*" — deve pensare il *m o n d o* così come Egli lo pensa perché, in quanto 'indi viduo' — essendo una *a u t o c o s c i e n z a s i n g o l a* — è ancora prescisso dai *c o n t e n u t i d e l l a s o s t a n z a*. Ed è questa consapevolezza che lo indurrebbe ad indagare sui « misteri del la natura ».

"Dio, diventato natura (…), diviene consapevole dell'espansione, della perduta puntualità e s'infuria di questo. La sua furia è questa formazione e questo raccogliersi nel vuoto punto (…). Questo andare al di là delle configurazioni, è parimenti un assoluto andare in se stesso, un divenire il punto centrale (*'Mittelpunkt'*). In questo la furia trangu gia in sé le sue configurazioni. L'intera estensione del loro regno deve passare attraverso questo punto centrale (…). La natura consumata emerge in una nuova forma ideale (…). Ma questa nuova figura è il superamento del male, l'aver resistito nel punto centrale al calore del dolore, dove essa depurata ha lasciato tutte le scorie nel crogiuolo, un residuo che è il puro nulla. Questa nuova figura s'innalza come libero spirito, spirito che vede solo nella natura que sta sua trasfigurazione" (50).

Questo brano, tratto dagli hegeliani *Aforismi jenesi*, secondo lo studioso Karl Rosenkranz, con tiene "una parafrasi dell'idea böhmiana della creazione" (51). Se Hegel e Schelling, ancora soda li prima della stesura della *Fenomenologia*, concordano nella delineazione del *Mittelpunkt* böh miano come il *p u n t o c e n t r a l e* in cui si raccolgono le *c o n f i g u r a z i o n i*, la svolta decisi va — che comporta la fine del loro sodalizio — va ravvisata nel "divenire il punto centrale" (va le a dire : non nella « scoperta di questo punto » ma nel **« realizzarlo »**). La *n a t u r a* è questo processo di estrinsecazione di *D i o* e della consapevolezza di questa estrinsecazione, mentre la *s t o r i a* è un continuo ritorno in se stesso della *d i v i n i t à*. I più antichi miti teogonici e cosmo gonici si riferiscono proprio a questo **'dinamismo della natura'**. Questa « espansione », che si pa leserebbe quale « caos », è "un assoluto andare in se stesso", una continua **automanifestazione del *S é***, e dove non c'è *i n t r o i e z i o n e* senza *e s t r i n s e c a z i o n e*; quindi un "assoluto an dare in se stesso" che assume svariate configurazioni ideali, proprio perché la *n a t u r a* non si rapporta alla *c o s c i e n z a r a p p r e s e n t a t i v a*, e specificamente dal lato dell'*i m m a g i n a z i o n e*, come qualcosa d'indeterminato (per esempio : non è possibile immaginare il legno senza l'albero e, precisamente, senza la forma dell'albero). "Questa nuova figura s'innalza come libero

spirito, spirito che vede solo nella natura questa sua trasfigurazione" : tale nota hegeliana si riferisce all'***u o m o*** che è lo specchio di tale dinamismo riscontrabile nell'universo.

****

Teorizzando un'equazione innovativa nella storia della filosofia, la *Fenomenologia* argomenta la coincidenza dello ***s p i r i t u a l e*** con ***l ' e f f e t t u a l e***, quasi a sottolineare che il *R e a l e* in continuo divenire non si esaurisce « tout court » nella *n a t u r a*, anche se si richiama al *p r i n c i p i o d i c a u s a l i t à*. Per esempio, il fatto che ci troviamo di fronte ad un « albero », ci induce ad esprimere con un giudizio tautologico che "un albero è un albero" (A = A) e non un'altra cosa. Possiamo descriverlo come avente un tronco e rami di color marrone, foglie di color verde, certi frutti, ecc. Possiamo approfondirne la conoscenza con la sua scomposizione in elementi chimici, ecc. Ma abbiamo la verità ultima del suddetto ente ? Chi ci dice che « l'albero » non diventi, attraverso una serie di negazioni e di mediazioni, per esempio, una « sedia di legno » ? Cosa sarà questo ente che, nell'immediato, oggi chiamiamo « albero » e che, nell'immediato, domani chiameremo « sedia di legno » ? La cosa più interessante da notare è che la *s o s t a n z a* « si autoproduce » perché essa è *s o g g e t t o*; non nel senso che la prima c'è già e che sta di fronte al secondo, in forza del *p e n s i e r o r a p p r e s e n t a t i v o* che oppone la *n a t u r a* all'*u o m o* e viceversa, come « essenti » e « altro da altro ». Questa « trans - formazione » della *n a t u r a* non è scindibile e a sé stante rispetto all'***a u t o f o r m a z i o n e d e l S é***, perché quest'ultima passa attraverso la prima. Per la constatazione che *l ' u o m o* è il momento culminante e di arrivo del dinamismo naturale, si evince che il ***p r i n c i p i o r a z i o n a l e e s p i r i t u a l e*** che si realizza nella *n a t u r a* è lo stesso che si realizza nell'*u o m o*. Proprio perché « quell'albero » è suscettibile di ulteriori determinazioni ad opera dell'uomo, e può essere ravvisato come un 'prodotto storico'. *L ' u o m o* si accorge di trovarsi in un mondo di *e s s e n t i* e, come tale, « agisce » sulla *n a t u r a*, e così ***l ' A s s o l u t o*** si rivela essere « agente » e « paziente », « atto » e « contenuto ». Lo storicismo hegeliano non è una metodologia della ricerca storica o una critica della conoscenza storica, così come saranno impostate nel corso del XIX secolo, bensì una concezione della *r e a l t à* che riduce tutto alla *s t o r i a* e che non esclude la *n a t u r a* da questo *p r o c e s s o*. Ad agire su quest'ultima è, in primo luogo, un soggetto individuale umano già radicato nel mondo familiare costituito dal principio della « consanguineità »; e, in secondo luogo, ad agire è anche un tessuto civile che si regge su valori condivisi che « trascendono » i vincoli carnali. La *n a t u r a* opera sull'*u o m o* attraverso i contesti della *f a m i g l i a* e del *p o p o l o*. L'autore della *Fenomenologia* si convince che anche il *p o p o l o* abbia un 'fondamento naturale' : ne prova la radice latina « nati » che è comune sia alla *n a z i o n e* (in latino *natione*) che alla *n a t u r a*,

ma con la differenza che il *singolo individuo umano*, la *famiglia* e il *popolo* sono i tre 'princìpi' in cui si articola, per così dire, il lato cosciente della *natura* o — per meglio asserire — lo ***spirito autoconsapevole***, cioè il ***Sé dell'Assoluto***.

La *natura* si caratterizza per il senso di distanza che separa *l'io singolo* dalla sua *sostanza* e dalla sua impotenza ad essere « consapevole » di questa, concernendo l'inadeguatezza dell'***Assoluto*** ad « autoesprimersi » sul piano della « corporeità ». E la *morte* — come abbiamo già notato — è il segno tangibile di questa inadeguatezza di autocomprensione dell'***Assoluto*** per l'appunto, nella *natura*, e per il semplice fatto che *il singolo io cosciente* non supera la tappa della *coscienza rappresentativa*. Come puntualizza, al riguardo, Raffaello Franchini :

"Ma Hegel respinge anche l'astrattezza dell'Illuminismo, ossia dell'Intelletto che produce una sorta di « stupore », perché ci offre una visione frammentaria e priva di unità…" (52).

Eppure l'io ha la capacità di rientrare in se medesimo — cosa che non fa nessun altro animale o elemento della *natura* —, scoprendo di *pensare*, ma anche di *agire liberamente* e, quindi, di manifestarsi quale ***spirito***. Per elevarsi a questo principio superiore, colmando « l'abisso di vuoto » proprio della soggettività, l'io deve « autotrascendersi » nell'*azione* e nel *pensiero*. E tale « elevarsi », o « autotrascendersi », è possibile e reale solo attraverso la ***storia***, nella quale *l'uomo* deve realizzare lo scopo ultimo per il quale esiste, vale a dire, il proprio *autoriconoscimento nell'Assoluto*. In ciò lo *spirito individuale* non può fare da solo, bensì interagendo con gli altri *spiriti individuali* e, quindi, « comunitariamente ». Tuttavia anche la *comunità* è un principio che sperimenta il divario tra il proprio scopo ultimo — che in virtù dell'***eterogenesi dei fini*** non conosce nell'immediato — e i risultati effettivamente da essa raggiunti. Lo « scopo ultimo », in fin dei conti, è proprio quel ***Dio*** dal quale è avviato il *processo*, che è poi la figura dell'***essenza assoluta***, la quale è il ***pensare*** o, ancor meglio, il ***pensar-si***. Il *Reale* in continuo divenire non è altro che ***l'essenza*** che si realizza come ***soggetto***.

"Lo spirito del mondo non avrebbe potuto attingere la coscienza di sé con minor fatica, è evidente che, secondo la cosa stessa, l'individuo non potrà arrivare a comprendere la sua sostanza attraverso un cammino più breve" (53).

Questa citazione hegeliana ci invita a non dover supporre l'autocoscienza dello *spirito del mondo* e la comprensione della *sostanza* da parte dell'individuo come due corsi separati ed autonomi : essi sono un unico *processo* prospettato da due lati, nel quale il significato di ciò che esiste e degli eventi nella loro « connessione oggettiva » — designata come la *Cosa* — sfugge in forza dei limiti della *coscienza rappresentativa* che, appunto, fa leva sull'intelletto astraente che « classifica, quantifica, scompone ».

"La prima potenza è il *lato della luce*, il dio dell'oracolo – scaturito secondo il suo momento naturale dal sole che tut

to illumina – tutto sa e tutto rivela : *Febo*, e *Zeus* che ne è il padre" (54).

Nel riferirsi alla forza del destino — secondo la meditazione hegeliana sulla mitologia classica — la « forma - mentis » delle civiltà arcaiche avverte il senso di impotenza umana a rendersi « ragione » degli avvenimenti. Pertanto la nozione di destino è legata alle limitate capacità della *coscienza rappresentativa* che ancora non intende il principio dell'*eterogenesi dei fini*. "Febo" e "Zeus" non sono solamente personificazioni divine dei fenomeni naturali, ma figurano quali strumenti di tale 'suprema potenza'. La loro complementarietà indica alla *Fenomenologia* la correlazione indispensabile delle due immagini della « luce » e della « notte », e che consente di suggerire in modo ironico l'idea che neanche "Febo" possa conoscere la volontà del "padre degli dèi", « rivelando ciò che già sa ».

Il filosofo tedesco è ben lontano dal fare appello ad una sapienza primordiale o ad una regressione in una "notte inconsapevole" (tematica, invece, valorizzata dalla cultura romantica, verso la quale egli assume una posizione critica) : "la notte, e la luce è più giovane della notte, è un'assoluta differenza", come suole affermare (55). Non è possibile produrre la *conoscenza dell'Assoluto* con un'intuizione mistica che permetta una « risalita a ritroso in un passato mitico » non più reiterabile o riproponibile; e tantomeno attraverso la scienza sperimentale che analizza una realtà, scomponendola in parti o elementi isolati tra di loro, e non intendendola nel suo dinamismo e nella sua totalità, sulla base della constatazione che il *Reale* non è mai qualcosa di « dato » (o anche di « definitivo »), ma sempre suscettibile di essere ulteriormente determinato.

La prospettiva di una « realtà già data, resa presente, e che mi si pone davanti come oggetto », pertiene alla *coscienza rappresentativa* e sembrerebbe richiamare la meditazione heideggeriana sul rapporto dell'Esserci (in tedesco *Dasein*) con gli enti, anche se quest'ultima riduce la *storicità* al solo *Dasein* considerato nella sua 'singolarità', respingendo l'idea di uno sviluppo autonomo ed oggettivo di un principio « ipostatizzato ». La *coscienza* si rapporta al passato dopo che è emersa una **'nuova realtà'**, una ***figura***, che si rende così « evidente ». La sua « autoevidenza », tuttavia, non è immediata, come bene asserisce Remo Bodei ;

"Il nuovo ha inizi modesti, non nasce adulto e potente, non si impone per autoevidenza immediatamente. Lo si potrebbe scambiare per un piccolo frammento fra gli altri, per un residuo del vecchio, se non manifestasse un'energia espansiva inarrestabile, se non sconvolgesse ogni cosa, se non creasse legami di solidarietà diversi fra le sue parti, se non rivelasse un'altra forza magnetica e centripeta che orienta e attrae gli elementi dispersi" (56).

Da questo brano si evince che il carattere del nuovo, inteso dall'autore della *Fenomenologia*, non consiste nell'« immediato » (es. « domani pioverà » è il classico « segreto di Pulcinella ») o in qualcosa che, per la sua banalità e « prevedibilità », rientra nell'esperienza ordinaria (es. : "ho fatto cadere, sbadatamente, dal tavolo un bicchiere di vetro che si è frantumato"). Proprio perché il nuovo « trascende il già dato, il già noto o il già previsto ». Come pertinentemente osserva

Bodei, il nuovo non è qualcosa che si aggiunge — come in una contrapposizione o anche giustapposizione esteriore — al vecchio, in quanto l'unilateralità delle due « determinazioni » è opera dell'intelletto astraente, tanto da dire che il primo concerne il « passato » e l'altro riguarda il « presente ». Il nuovo non emerge così all'improvviso, anche se si distingue dal vecchio*.

*Per fare un esempio, la presa della Bastiglia del 14 luglio 1789 non viene subito avvertita come una « irruzione del nuovo », per l'ordinarietà della parentesi delle rivolte urbane e rurali in Francia (come in altri paesi, del resto), in quel periodo, il più delle volte represse in maniera energica. Quel che avviene, in seguito all'episodio e al quale si collega, è tale da far assurgere al fatidico « 14 luglio » una valenza simbolica ed « imperitura », tanto da impressionare i contemporanei, compreso il filosofo di Stoccarda. Non sono le battute d'arresto di un determinato corso di eventi a produrre un rivolgimento radicale della storia umana. La Rivoluzione francese sembra concludersi con un nulla di fatto, motivando la delusione di quanti — soprattutto tra gli intellettuali progressisti dell'epoca — auspicano un mutamento profondo del presente, constatando pure come il capitolo delle guerre napoleoniche non sia ancora terminato. Ma qualcosa si è già avviato, offrendosi così all'indagine hegeliana.

Quindi, una *r e a l t à* non muta istantaneamente — tanto che questo *p r o c e s s o* avviene in maniera quasi impercettibile —, per « rivelarsi » poi « espansa », « arricchita », « progredita ». Ma **« rivelata »** a chi ? Ora per la *Fenomenologia* non vi sono dubbi : alla ***c o s c i e n z a*** ! Si può parlare del nuovo quando la sua « espansione » è capace di operare una ***s i n t e s i***, vale a dire, di creare "legami di solidarietà diversi fra le sue (= della realtà) parti", quando gli elementi del vecchio si trovano disgregati quasi per una sorta di « esaurimento » o di « implosione »*.

*Mi sembra che, al riguardo, l'autore della *Fenomenologia*, di solida cultura biblica, si sia lasciato influenzare da una sua rivisitazione di Col. 2,8-11, dove Paolo di Tarso allude agli "elementi del mondo" (in greco *stoicheia tou kosmòn*). Ovviamente Hegel non crede nella « parusìa » (che, per Heidegger, è « senza il Signore che viene ») di Cristo negli ultimi tempi, rilevandone, così come per gli altri eventi, una « valenza mitica » e negandone poi il suo « carattere improvviso ». Presumiamo che per "elementi del mondo" egli abbia inteso non tanto le energie cosmiche o le forze astrali e tantomeno le potenze angeliche che presiedono all'ordine dell'universo — credenze diffuse nel contesto del giudaismo ellenistico —, ma piuttosto — attraverso la riproposizione di tematiche proprie dell'antica filosofia naturalistica greca, riadattandole anche alla *s t o r i a* — quali "basi, elementi, o parti di cui è composta una cosa, o di cui consta una serie o una fila" (57).

Non tutte le singole coscienze avvertono la presenza di questo nuovo « che avanza », caratterizzando così la dialetticità tra la *c o n s e r v a z i o n e* e *l ' i n n o v a z i o n e*, e il senso della ricerca del giusto punto di equilibrio tra questi due estremi che, se esasperati, danno luogo o al 'passatismo' o al 'rivoluzionarismo'. Nella stessa *Prefazione* alla *Fenomenologia dello spirito* (non a caso composta poco prima della schiacciante sconfitta subìta dai prussiani ad opera dei francesi a Jena, dove risiede il maggior interprete dell'Idealismo) si staglia l'ombra di Napoleone, quale quella di un eroe cosmico capace di rendersi conto degli avvenimenti e di interpretare i segni dei tempi. Lo *s p i r i t o d e l m o n d o* si è servito di questo personaggio per dare "al tempo l'ordine di avanzare" (58). Insomma, Austerlitz e Jena testimoniano una « svolta epocale » di primaria importanza nella storia della civiltà occidentale, tanto da indurre Hegel a pensare che :

"…la nostra età è un'età di gestazione e di transizione a una nuova epoca…" (59).

Infatti, si dà una specie di « zona grigia » tra "l'edificio del suo (= dello *s p i r i t o*) *mondo* precedente" (60) e "la sua nuova figura" (61) già formata, dove prende forza l'orientamento esistenziale del nichilismo che, nei suoi aspetti più appariscenti, appare caratterizzato da ciò che la *Fenomenologia* denomina "frivolezza" (62) e "noia" (63), ma esprimendo, misteriosamente, "l'indefinito presentimento d'un che di ignoto" (64). La *Fenomenologia* non riferisce che gli elementi del vecchio mondo scompaiono, bensì che essi si riuniscono in una diversa configurazione dello *s p i r i t o*. Quando poi si è affermata la nuova figura, ecco stabilita la differenza tra *p a s s a t o* e *p r e s e n t e**.

*Anche l'espressione hegeliana "la sua nuova figura" tradisce una reminiscenza biblica. Basti pensare che Paolo di Tarso scrive : "…e quelli che usano del mondo come se non fruissero appieno : passa infatti **la figura di questo mondo** !" (1 Cor. 7,31). L'equivalente greco di ***f i g u r a*** è *schéma*. La *Fenomenologia* allude al significato originario del termine che è quello di *a p p a r e n z a*, cioè **apparenza di una realtà**, oppure **apparenza di un 'principio spirituale' e dello stesso 'sapere', del suo 'autosapere'**, o anche rappresentazione di un mondo inteso quale *p r o d o t t o s p i r i t u a l e*. Insomma : sono tutte accezioni congeniali alla ***c o s c i e n z a r a p p r e s e n t a t i v a*** e, pertanto, *l a f e n o m e n o l o g i a d e l l o s p i r i t o* si qualifica proprio come *l a s c i e n z a d e l l' e s p e r i e n z a d e l l a c o s c i e n z a*, cioè del movimento scandito in *t a p p e* o *f i g u r e* attraverso le quali lo ***s p i r i t o*** perviene alla propria *a u t o c o n s a p e v o l e z z a* nella coscienza umana.

Ma *p a s s a t o* e *p r e s e n t e*, vecchio e nuovo, hanno senso solo in rapporto alla ***c o s c i e n z a***, e seppur riferiti all'esistenza dello ***s p i r i t o***. Ora, per quanto la ***n e g a z i o n e*** sia « intrinseca » allo ***s p i r i t o***, questo non va trattato alla stregua di un infinito matematico, altrimenti non si spiegherebbe né il suo « ritorno entro se stesso », né tantomeno il suo intrinseco finalismo.

****

L'autore della *Fenomenologia* non intende lo ***s p i r i t o*** solo come ***p r i n c i p i o*** ma anche quale ***p r i n c i p i a t o*** e, soprattutto come il ***p r o c e s s o*** nel quale il primo debba « **ri** - conoscer - **si** » nel secondo, e come l'uno non possa fare a meno dell'altro. In fin dei conti questo è il senso dell'itinerario fenomenologico dello *S p i r i t o* che consente al filosofo di Stoccarda di elaborare una sua meditazione intorno all'idea del *t e m p o*.

"Il *tempo* è il *concetto* stesso, che *c'è*, cioè esiste e si rappresenta alla coscienza come intuizione vuota; è per questo che lo spirito si manifesta necessariamente nel tempo, e si manifesta nel tempo fino a quando non *coglie* il suo puro concetto : vale a dire fino a quando appunto non cancella il tempo. Il tempo è il puro Sé *esteriore* intuito, ma non *colto* dal Sé, è il concetto solamente intuito; quando il concetto coglie se stesso, leva la propria forma temporale, conce

pisce l'intuire, ed è quell'intuire che è concepito e concepisce. — Il tempo appare quindi come il destino e la necessità dello spirito che non è compiuto entro di sé; appare come la necessità di arricchire la partecipazione che l'autocoscienza ha alla coscienza, di mettere in movimento l'*immediatezza* dell'*in - sé*, cioè la forma in cui la sostanza è all'interno della coscienza; ovvero, viceversa, prendendo l'in - sé come l'*interiore*, il tempo appare come la necessità di realizzare e di rendere manifesto ciò che dapprima è solo *interiore*; vale a dire, di rivendicarlo solo alla certezza di se stesso" (65).

Questo brano del capitolo ottavo della *Fenomenologia* pone in risalto *l'autorivelazione dello Spirito* che consta di due momenti che sono la sua duplice *alienazione* nello *spazio* come *natura* e nel *tempo* come *storia* — la quale è anche "un ritornare costantemente in sé dalla propria negazione" —, e la sua *disalienazione* nella ***filosofia***. Si tratta di un *processo* che esprime la necessità dello *spazio* e del *tempo*, cioè del *tempo* che verrà superato dallo ***SPIRITO*** che si coglie nella forma del ***CONCETTO***.

Dunque, Hegel non constata una grande differenza tra il *concepire* e *l'intuire*, sempre considerati entrambi dall'angolatura dello *spirito* in via di compimento, facendoci comprendere come, all'infuori del *tempo*, lo stesso ***CONCETTO*** — e cioè ***L'INTELLIGIBILITÁ DEL REALE*** — non risulterebbe possibile. Tuttavia, asserendo che "il *tempo* è il *concetto* stesso", non pecca di incongruenza, nel sostenere che "…lo spirito si manifesta nel tempo…fino a quando appunto non cancella il tempo", perché, se ci poniamo dalla prospettiva dello *spirito realizzato*, abbiamo a che fare con lo *spirito* che coglie il suo *concetto*, e cioè con lo ***spirito pienamente autocosciente*** e, pertanto, capace di superare il dualismo tra il *soggetto* e *l'oggetto*. Ponendoci, invece, dal punto di vista dello *spirito* in via di compiersi, che è poi quello della ***coscienza***, possiamo affermare che il *Sé* si « intuisce » attraverso la sua « esteriorizzazione ». Se ne deduce che ***l'autocoscienza*** non persegue un cammino diverso o, quantomeno, altro dalla ***coscienza***. Per la *Fenomenologia*, quest'ultima nell'avvertire, nel percepire, nel rappresentare, nel giudicare le cose, oppure nell'agire, nel lavorare, nel rapportarsi agli eventi, esprime quella che è l'esteriorizzazione del *Sé*; mentre *l'autocoscienza* « intuisce il *Sé* che si è esteriorizzato », attraverso la *coscienza*, divenendo *altro*, cioè cose, persone, stati d'animo, eventi, ecc. Si badi bene alla proposizione hegeliana "il tempo è il puro Sé *esteriore* intuito" e al ricorso al corsivo, dove si può notare come il *tempo* non abbia alcuna consistenza al di là della *differenziazione*, essendo però superato dalla *identità*.

Parafrasando il suddetto enunciato, si potrebbe dire che nel *tempo* si può riconoscere il *puro Sé* che si « intuisce » nel *divenire - altro* ; vale a dire che senza il *divenire - altro* non si affermerebbe il ***Sé*** o, come preferir si voglia, la coscienza del *Sé*.

*Attingendo all'esperienza di un singolo soggetto individuale, possiamo azzardare un esempio. Per il fatto che mi pensi, risulterebbe irrisorio che mi fissi in un istante, per l'ovvia constatazione che **sono** il mio passato quando « finisco di essere quel che ero un istante fa », e **sono** il mio futuro quando « comincio ad essere ciò che un attimo fa non

ero ancora ». **Io sono** (ecco **l'autocoscienza** e, nello specifico, **l'autocoscienza individuale**) « ciò che **non è più** » e « ciò che **non è ancora** », per il semplice fatto che « vivo e cambio continuamente ». Il **mio essere** è, pertanto, una **sintesi tra cose opposte** (del passato e del futuro). Come si può evincere, un'affermazione è il risultato di una duplice negazione.

Il *t e m p o* concerne « l'esteriorizzazione », tanto che si può dire che esso è il concetto esteriorizzato o "il concetto che è là"; e con ciò l'autore della *Fenomenologia* rileva che la *r e a l t à d i v e n i e n t e* che si svolge nel *t e m p o* è già *s a p e r e*, e che il *t e m p o* è dedotto dallo *s p a z i o*, in quanto entrambi richiamano l'idea di ***d i f f e r e n z a***. La relazione tra lo *s p a z i o* e il *t e m p o* è ambivalente, nel senso di una successione di istanti tutti uguali che prende il nome di tempo spazializzato che « omogeneizza » tutto; oppure nel senso di "una differenza capace di escludere" (66), suggerendo l'idea del tempo qualitativo che gli antichi greci denominano *kairòs*. In questa ultima prospettiva il punto temporale è tale che non si riduce agli altri, anzi li esclude. « L'ora » indica « l'autoporsi » e la « distinzione da altro », con la precisazione che il *t e m p o* è il « destino » che pertiene alla *c o s c i e n z a* che non giunge ancora alla *f i l o s o f i a*, cioè al concetto di se stessa.

Quando Hegel asserisce che "il tempo è il puro Sé esteriore intuito", ci riferisce che il *S é* « si intuisce » o, come preferir si voglia, « intuisce se stesso » nell'*A l t r o* e come *A l t r o*. Tuttavia ci avverte che si tratta di una "intuizione vuota", perché, nel suo « differenziar - si » — cioè nel suo « svolger - si nel tempo » —, lo ***s p i r i t o*** non si autocomprende ancora nella forma del ***c o n c e t t o***, come dire che il ***S é*** non « si coglie », non « coglie se medesimo » nella sua ***e s s e n z a*** e nella sua profonda unità con ***l 'A l t r o***. Il percorso della *c o s c i e n z a* è quello del *s a p e r e* che, tuttavia, si svolge nel *t e m p o*, onde per cui essa deve superare « l'estraneità » del l'oggetto, in una parola, **« interiorizzarlo »**, pervenendo a "riconoscere sé nell'assoluto esser - altro" (67).

Se ci poniamo dalla prospettiva del *p e n s i e r o r a p p r e s e n t a t i v o*, siamo indotti a « distinguere » ***l ' i n t e r i o r i t à*** dall'***e s t e r i o r i t à*** — e, di conseguenza, il soggetto dall'oggetto — e, pertanto, due poli che sembrano quasi escludersi, evincendo tuttavia che l'uno non può fare a meno dell'altro. La *s o s t a n z a* ha senso in quanto si rapporta ad una *c o s c i e n z a*, la quale è sempre "coscienza di qualcosa", consapevolezza di un *p r i n c i p i o - c h e - s i - m a n i f e s t a*. Per la *Fenomenologia* l'articolazione dello ***s p i r i t o*** è « triadica » :

"Lo spirito è contenuto della propria coscienza innanzitutto nella forma della sostanza pura, ossia è contenuto della propria coscienza pura. Questo elemento del pensare consiste nel movimento di discesa verso l'esistenza, ossia verso la singolarità. Il termine medio fra la sostanza pura e l'esistere è il nesso che ne stabilisce la sintesi, la coscienza del divenire - altro, ossia l'atto del rappresentare in quanto tale. Il terzo elemento è il ritorno, che prende le mosse dalla rappresentazione e dall'essere - altro, ossia è l'elemento dell'autocoscienza stessa" (68)

Per la constatazione che « si manifesti », lo *s p i r i t o* è fondamento a se stesso e di se stesso. Ec

co perché Hegel parla di "forma della sostanza pura". Il *principio* è uno solo nella « triadicità dei momenti ». La *sostanza* — che equivale al *pensiero* — si caratterizza quale movimento, come « espansione ». Asserire che la *sostanza pura* « esiste », cioè che « esiste » nella sua purezza — per il filosofo tedesco —, appare un controsenso : la cosa ha dell'incredibile considerando *l'unità del pensare* e, soprattutto la *semplicità del pensare*. Tuttavia, unilateralmente a sé stanti, la *sostanza pura* e *l'esistere* sono astrazioni al di fuori della "coscienza del divenire - altro". **Io non penso affatto se non penso a qualcosa**, non sono cosciente di me se non rappresento l'altro da me. E con questo movimento si afferma *l'autocoscienza* che lo giustifica. Del resto cos'è *l'autocoscienza* — anche nella sua 'singolarità' — se non "espressione dell'intimo sapere semplice di sé" (69) che — come abbiamo constatato nella figura della *coscienza infelice* — poggia sulla "pura certezza di sé" (70) che non avvertirebbe più il riferimento alla *sostanza* ? Ora, si badi bene, attraverso la singola autocoscienza, non si ha più la contrapposizione tra la *sostanza pura* e il *singolo* che, nella *coscienza rappresentativa*, denota il rapporto sussistente tra *Dio* e il fedele. La figura della *coscienza infelice* « intuisce » la *verità*, in altri termini la ***verità filosofica***, perché si avverte quale "pura soggettività di quella sostanza" (71). In ultima analisi, cosa ha voluto dirci Hegel asserendo "il ritorno della coscienza nella profondità della notte dell'Io = Io", se non il superamento del *pensiero rappresentativo*, di quello che oppone la *sostanza*, nella sua alterità, alla *coscienza* medesima ? Quindi, « negato » il lato della *coscienza*, non vuol dire che la *sostanza* sia scomparsa : piuttosto è negata la sua « alterità ». La ***sostanza*** « si rivela » essere ***autocoscienza*** e, come tale, ***spirito***.

"Il tempo appare quindi la necessità di arricchire la partecipazione che l'autocoscienza ha alla coscienza, di mettere in movimento l'*immediatezza* dell'*in - sé*, cioè la forma in cui la sostanza è all'interno della coscienza; ovvero, viceversa, prendendo l'in - sé come l'*interiore*, il tempo appare come la necessità di realizzare e di rendere manifesto ciò che dapprima è solo *interiore*; vale a dire, di rivendicarlo solo alla certezza di se stesso" (72).

Questa complessa nota della *Fenomenologia* ci invita a diffidare del pregiudizio in virtù del quale *l'autocoscienza* si affermerebbe come l'opposto della *coscienza*, quasi « scacciando la » per mezzo dell'operazione dell'intelletto astraente che separa l'Io dalle cose, il soggetto dall'oggetto, non intendendoli nella loro profonda unità. ***L'in - sé della sostanza*** appare come « correlato » alla ***coscienza*** ma, ad un'attenta analisi, si vedrà che il primo corrisponde all'***in - sé dell'autocoscienza***. Contrariamente al criticismo kantiano che si impernia sul dualismo tra la *rappresentazione* e la *cosa in sé*, e considerare il *tempo* come una coordinata del 'soggetto' — cioè quale condizione soggettiva della possibilità e della realtà degli oggetti — l'autore della *Fenomenologia* teorizza *l'oggettivazione* come un dinamismo che rende possibile la ***coscienza***, e quale ***processo intrinseco all'autocoscienza*** stessa; 'processo' — tra l'altro temporale — che consiste nel "rendere manifesto ciò che dapprima è solo *interiore*". Tale meditazione hegeliana suggerisce l'idea che

un'intenzione o un pensiero non sono tali se non si « estrinsecano ». Sicché la ricchezza di contenuto della *sostanza* non va ricercata all'interno di un 'singolo soggetto individuale', magari in una regressione in una sua dimensione « inconscia » — come insegna la 'psicoanalisi' o come sostiene un certo 'esoterismo' — e tantomeno nel profondo « centro dell'anima » indagato dai mistici : essa va prodotta nel ***tempo***. Pertanto il ***Sé***, per « rivelar - **si** », e quindi « coglier - **si** », deve « realizzar - **si** », deve essere ***in - sé*** e ***per - sé*** in un processo di *sintesi* che si svolge nel *tempo*. Lo ***spirito*** non si « espande » solo nella *natura*, ma si esercita in un suo sforzo di « riappropriazione » di se stesso, sforzo implicito nell' *autoproduzione umana* — cioè la ***storia*** —, ma anche nella manifestazione fenomenologica di quest'ultima nella *coscienza umana*.

La ***coscienza*** denota un *sapere apparente* che non è il *sapere reale* proprio dello ***spirito***. Per « coglier - **si** » come ***concetto***, lo ***spirito*** deve presupporre il cammino della *coscienza*, vale a dire, tutta la serie delle sue esperienze che costituisce il « passato » dello *spirito*. « Estrinsecandosi » sotto forma di cose, atteggiamenti, avvenimenti, ecc., quest'ultimo è suscettibile di "ritornare entro se stesso" in un *processo* che prende il nome di ***interiorizzazione ricordante*** o 'rammemorante' (in tedesco *Erinnerung*, in un dinamismo analogo a quello che si svolge in ognuno di noi a contatto con il « presente », ma che è indotto a « ricordarsi » di 'esperienze passate'). Ad un'attenta osservazione, si può dire che anche gli *oggetti* sono il « passato » rispetto ad un *soggetto* che li percepisce, li immagina, li desidera, li ama o li odia, li « ricorda »...La ***coscienza*** si confronta con un « adesso », con un « prima » ma anche con un « dopo ». Si tratta dello stesso processo dello ***spirito*** che, però, non si confronta con un oggetto estraneo come fa la prima. Lo *spirito* si rapporta solo a se stesso ed è in via di « compiersi » fin quando gli *eventi*, imprevisti o trascendenti, resteranno « estranei » alla singola coscienza individuale. Lo *spirito*, in quanto *sostanza*, è in fin dei conti la concatenazione oggettiva degli eventi o, per meglio dire, lo sviluppo oggettivo degli stessi. Ma tali esperienze non solo pertengono alla *coscienza*, bensì sono anche le manifestazioni dello *spirito* alla *coscienza*. Per il filosofo tedesco non tutte le esperienze si equivalgono (pensiamo ad un'attività ripetitiva e ordinaria come il « mangiare »), perché vi sono quelle che promuovono un progresso nell'*autoformazione dello spirito*, vale a dire, un progresso nella *libertà*. In altri termini, lo *spirito* « rappresenta se stesso » nella *coscienza* attraverso i momenti elevati della sua « autorealizzazione » e di affermazione della sua *libertà* o, per meglio dire, dell'autoemancipazione umana. Tali tappe sono denominate dall'autore della *Fenomenologia* quali ***figure*** e sono il prodotto della ***interiorizzazione ricordante*** (o 'rammemorante') da parte dello ***spirito***. Come una coscienza individuale « interiorizza » un oggetto presunto esterno, facendo di esso una sua « immagine », così lo *spirito* acquisisce una « immagine di sé » che Hegel denomina, per l'appunto, *figura*, con la precisazione circa la sua « inadeguatezza » — in forza della *contraddizione* e *scis*

s i o n e tra la *c o s c i e n z a* e il suo *o g g e t t o* — a far sì che ***l ' A s s o l u t o*** « vi si rionosca » pienamente. Nel suo "ritornare entro se stesso", lo ***s p i r i t o*** è indotto a « rivivere » e a ripercorrere le tappe della sua autoformazione. Non dimentichiamo che la *s t o r i a* non concerne solo la realizzazione dei fatti, ma è anche la loro conoscenza. La ***f e n o m e n o l o g i a*** presuppone la *s t o r i a* e alla fine si rivela essere una ***s c i e n z a***. L'*Erinnerung* — cioè il *r i c o r d o* — denota il **ri** - generar - **si** dello *s p i r i t o*, consentendo a quest'ultimo di « rievocare », far « emergere », la profondità del proprio *s a p e r e d i s é* e, pertanto, la fenomenologia equivale alla fenomeno + logia che dice connessione logica delle *e s p e r i e n z e d e l l a c o s c i e n z a*, in un ***m o v i m e n t o c o n c e t t u a l e*** che rivela il puro *p e n s a r - s i* da parte del *S é*. Partiamo dal caso più banale : nella mia singola esistenza io non posso avere « l'identità di me medesimo nel tempo presente », se non mi riferisco al « mio » passato, « **ri** - cor - dando - **lo** » e « **ri** - cor - dando - **mi** ». In una prospettiva più ampia lo *s p i r i t o* « si **ri** - genera » nel suo *s a p e r e*. Al riguardo la *Fenomenologia* riferisce che :

"In tale figura esso deve **ri** - cominciare daccapo, in maniera altrettanto ingenua, presso la sua **immediatezza**, e muovendo di qui deve **ri** - cominciare la sua generosa ascesa e farsi grande, come se tutto quanto precede fosse per lui perduto, e come se non avesse imparato nulla dall'esperienza degli spiriti che lo hanno preceduto. Ma essi sono stati conservati da questo processo di *ri - cordo*" (73).

Nell'« auto - determinarsi » lo ***s p i r i t o*** matura una nuova esperienza e che, nella « immediatezza », addirittura "in maniera altrettanto ingenua", ignora quanto lo abbia preceduto. Giusto per fare un esempio di vita ordinaria, seguo con attenzione un programma televisivo sul cinema. In me lo *s p i r i t o* acquisisce una 'nuova determinazione', assimilando certe notizie, che so, su alcuni films, su alcuni attori, sulle tecniche di recitazione, ecc. Ciò risulta possibile in virtù del mezzo televisivo che mi permette di apprendere questi contenuti concernenti il cinema, in forza di tutte le mie ed altrui esperienze in questo settore. Lo *s p i r i t o* « **ri** - nasce » in una nuova realtà ma, nell'immediato, « si genera » per la prima volta, perché si confronta con un suo « nuovo contenuto ». Con *l ' i n t r o i e z i o n e* quest'ultimo diviene una nuova figura, resa possibile attraverso la mediazione delle esperienze passate. "L'esperienza degli spiriti che lo hanno preceduto" può essere intesa in due modi : i) con il confronto con le proprie ed altrui 'determinazioni', da Hegel indicate quali *f i g u r e* ; ii) alla stregua di una comunione degli spiriti che si realizza sia in una direzione orizzontale, attraverso le famiglie o le sfere comunitarie più o meno ampie, sia in una verticale, se pensiamo a quella che è la successione delle generazioni. Quest'ultima sarebbe garantita dall'idea di *t r a d i z i o n e*.

Il « luogo comune » di contrapporre alla *t r a d i z i o n e* il razionalismo hegeliano appare fuorviante. Il filosofo di Stoccarda non ne constata l'incompatibilità con l'idea di *p r o g r e s s o*. Se in gioventù, risentendo di un certo influsso tardo - illuministico, egli mostra insofferenza verso i 'dogmi del cristianesimo', durante la duplice parentesi napoleonica e della Restaurazione, vi si di

spone positivamente, e non solo perché vede in essi un fattore di coesione civile delle masse e l'espressione del loro "istinto di andare al concetto", ma anche perché questi 'dogmi' racchiudono un « nucleo di razionalità » che va « sviscerato » e fatto proprio dal filosofo.

Se poi non volessimo attenerci ad un'interpretazione in senso « storicistico » di tale comunione degli spiriti, potremmo inquadrare, appunto, tale « comunione » in una prospettiva « mistica » ed « ermetica », riscontrando — nella meditazione dell'autore della *Fenomenologia* — una reminiscenza di tipo gnostico che ravviserebbe, nell'articolazione delle *figure*, una successione di tipo « epocale », cioè di « eoni » (in greco *aion*). A tale ipotesi si possono fare le seguenti osservazioni. In primo luogo, per quanto concerne l'itinerario fenomenologico dello *spirito*, nonostante la sua « reiteratività », esso non è un movimento di discesa e di degradazione, perché ascende alla ***filosofia***. Inoltre, la *fenomenologia* non è la rivelazione di un sapere latente e perfetto, ma corrisponde ad un *sapere in via di farsi*. In base al convincimento che il mondo molteplice e contraddittorio è male, nello 'gnosticismo' risulta assente l'idea di *sviluppo* veicolata in una concezione « a spirale » del *tempo* che condiziona, invece, la fenomenologia hegeliana.

Proprio perché la ***fenomenologia*** è una ***scienza in via di farsi***, essa è predisposta alla ***logica*** che costituisce il ***sapere assoluto*** (al quale Hegel dedica l'ultimo e breve capitolo del suo scritto del 1807). Dunque, la *logica* è implicita nella *fenomenologia*, essendo il risultato di una *interiorizzazione ricordante dello spirito*. Come asserisce Magee :

"Le categorie della *Logica* non sono mai trattate esplicitamente nella *Fenomenologia*, ma rimangono appena sotto la superficie. La *Logica* rappresenta il ricordo delle categorie strutturali alla base dello Spirito. La *Logica* è l'inconscio in sé dello Spirito divenuto per sé" (74).

L'idea hegeliana di fondo è che senza la ***fenomenologia*** non ci sarebbe la ***logica***, convincendoci che non avrebbe senso parlare di un *LOGOS* separato dal creato, come invece dà ad intendere la 'dogmatica ufficiale', ma di un *LOGOS / SPIRITO* che realizza effettivamente la propria *essenza assoluta* o, per meglio dire, *l'essenza pura* che, attraverso la *realtà effettiva*, diviene *autoconsapevole* in un *processo* in cui consiste il *pensar-si*.

Ma ritorniamo ancora al brano degli *Aforismi jenesi* che dice :

"Dio, diventato natura (…), diviene consapevole dell'espansione, della perduta puntualità e s'infuria di questo. La sua furia è questa formazione e questo raccogliersi nel vuoto punto (…). Questo andare al di là delle configurazioni, è parimenti un assoluto andare in se stesso, un divenire il punto centrale ('Mittelpunkt'). In questo la furia trangugia in sé le sue configurazioni. L'intera estensione del loro regno deve passare attraverso questo punto centrale (…). La natura consumata emerge in una nuova forma ideale (…). Ma questa nuova figura è il superamento del male, l'aver resistito nel punto centrale al calore del dolore, dove essa depurata ha lasciato tutte le scorie nel crogiuolo,

un residuo che è il puro nulla. Questa nuova figura s'innalza come libero spirito, spirito che vede solo nella natura questa sua trasfigurazione" (75).

Hegel parla di "Dio diventato natura". Si potrebbe porre questo interrogativo : perché ***l'oggettivazione*** e perché ***l'alterità*** ? Possiamo riformulare la domanda in altro modo. Perché il mistero del *differenziarsi* e del *divenire* ? Perché la *trasformazione* e perché la *creazione*, la *natura* e la *storia* ?

La ***conoscenza di sé*** è il principio che unifica tali denominazioni. Il carattere originale della filosofia hegeliana risiede nella constatazione che il ***principio*** non vada ravvisato all'inizio del ***processo***, bensì alla sua fine e che, addirittura, **« si riconosca »** nello stesso ***processo***. Pertanto, parlare di *trans - formazione* è come intendere il passaggio da un « punto » ad un altro « punto », oppure « tornare nello stesso punto ». Nelle creazioni della *natura* e nell'*agire umano* non si riscontrano la « casualità », « l'in - sensatezza » e la « bizzarria » : essi esprimono l'intuizione di un "intimo semplice sapere di sé" (76) in cui consiste ***l'autocoscienza***. Nella *formazione* e nella *trasformazione* è implicito "il desiderio di assolutizzare se stesso" (77). Ma non si dà il *Sé* senza riferimento all'*Alterità* e Böhme osserva che :

"…nessuna cosa può rivelarsi a se stessa in mancanza di un'opposizione…" (78).

Tuttavia il concetto böhmiano di *Ungrund* è assente nella *Fenomenologia* perché troppo simile — nella sua « indeterminatezza » — all'Indifferenza di Schelling. Per il filosofo di Stoccarda il ***divenire*** non può spiegarsi se non in forza di sé medesimo. Non si dà « né un primo né un ultimo perché di tutto »; e interrogarsi sul « senso » della creazione è come affrontare una questione non ardua ma oziosa, se pensiamo alla debolezza e all'aporeticità del tema biblico dell'amore, al quale andrebbero contrapposti — secondo Hegel e lo stesso Böhme — *l'impulso* (in tedesco *trieb*), il *desiderio* (in tedesco *begierde*) e *l'ira* (in tedesco *zorn*) che, per la 'dogmatica ufficiale', sono passioni indegne ed errate da concepire quali attributi della *divinità*. Nelle successive *Lezioni sulla filosofia della storia*, il filosofo di Stoccarda rileva :

"Qui Böhme è penetrato davvero in tutta la profondità dell'essenza divina; il male, la materia, o in qualsiasi modo sia stata chiamata, è l'Io = Io, l'Essere per sé, la vera negatività" (79).

La *natura* e *l'uomo* (e, con essi, *l'essenza divina*) non « esistono » se non in uno stato di individuazione, cioè in un *processo* che, implicando la separazione dalla *totalità* — *totalità* intesa come *l'essenza pura* nella sua « innocenza » —, comporta l'opposizione all'*alterità*. Recuperando l'antica interpretazione gnostica della Rivelazione ebraico - cristiana — e riferendosi alle suggestioni di Böhme — Hegel rivisita tanto il 'peccato originale di Adamo' quanto la 'caduta di Lucifero'. Il primo mito racchiude il tema metafisico della scissione dell'*interiorità* dalla *esteriorità*. In tale prospettiva il *male* viene ravvisato in "un ri

trarsi in sé, un separarsi, un chiudersi negando ogni altra cosa" (80). Dire che il *m a l e* vada indicato nell'*i n t e r i o r i t à* non è esatto, perché l'autore della *Fenomenologia* insiste sulla separazione di questa dalla *e s t e r i o r i t à*. Più precisamente parlando, il *m a l e* non connoterebbe il desiderio che accomuna l'uomo agli animali e che esprime l'esigenza di affermazione del *p r o p r i o s é* con la secca cancellazione dell'*a l t e r i t à*, bensì nel « chiudersi in quest'ambito di egoistica autosufficienza » e che Böhme denomina "l'Acido" (81). Alla fine il *m a l e* risulterebbe l'equivalente del consolidamento dell'Io = Io. Nell'*u o m o* non si perviene alla negazione dell'*a l t e r i t à* solo con la « distruzione », ma anche con la *t r a s f o r m a z i o n e*, come si può rilevare dal tema del lavoro affrontato nel capitolo terzo della *Fenomenologia dello spirito*.

Nella sua trasposizione dogmatica, la religione rivelata non intende il *m a l e* quale momento di affermazione della *d i v i n i t à*, onde per cui, sul piano figurativo, lo separa dalla seconda, facendo di Lucifero una sua ripugnante personificazione che si oppone recisamente all'Autore di tutte le cose. Tuttavia il *m a l e* non è l'altro da *D i o* ma corrisponde al "farsi altro dell'essenza divina" (82). La *n a t u r a* è l'estrinsecazione del *p r i n c i p i o d i v i n o* nella sua « infinità », esprimendosi nella "monotona ripetizione delle sue forme" (83). È come asserire che *D i o* divine consapevole della propria estrinsecazione. Condizionato dalla teosofia böhmiana, per indicare la *f o r m a z i o n e* intesa quale "contrazione in un punto vuoto" (84), Hegel —— si serve di un linguaggio antropomorfo, alludendo a 'Lucifero' come alla figurazione dell'« Ira » divina considerata, però, dalla prospettiva dell'*a l t e r i t à* rispetto a *D i o*. È come dire che la *n a t u r a* consegue un livello di *a u t o c o n s a p e v o l e z z a* attraverso una perfezione acquisita :

"…La Natura, attraverso la consapevolezza della propria forma, la portò a compimento e se ne vantò…" (85).

Poi il filosofo tedesco rivisita il dato biblico della 'caduta di Lucifero', filtrandolo attraverso gli schemi della mitologia greco - romana (come del resto opera l'antica 'gnosi eterodossa' che riveste contenuti pagani con involucri cristiani)*.

*Si pensi allo scontro dei Titani contro Cronos e a Prometeo che si ribella contro Zeus, o alla figura del 'Demiurgo' platonico che modella la 'materia' secondo le 'Idee'. La 'perfezione' è compatibile solo con le cose finite, a giudizio dell'uomo della civiltà mediterranea.

Parallelamente a quanto rileva Böhme, anche per Hegel 'Lucifero' (come del resto ci sovviene l'etimo del nome : "portatore di luce") incarna la figura di questa *a u t o c o n s a p e v o l e z z a d i v i n a*, ma "in un momento « distaccato » dalla vita divina" (86).

Allora com'è interpretabile il « triangolo » che lega *D i o*, 'Lucifero' e *l ' u o m o*, secondo la prospettiva della *Fenomenologia dello spirito* ? Credo che l'Autore abbia inteso in 'Lucifero' e in 'Adamo' le figurazioni di un "farsi altro dell'essenza divina", l'uno in relazione alla *s p a z i a l i t à* (e, quindi, alla *n a t u r a*), e l'altro in rapporto al *t e m p o* (come dire alla *s t o r i a*). A mio

avviso, la prima conseguenza di tale sua meditazione è che, se non ci fosse 'Lucifero', non ci sarebbe neppure *l'uomo* e non viceversa, poggiandosi, pertanto, sulla intuizione di una profonda unità tra la *natura* e *l'uomo*, quasi a suggerire l'idea che 'Adamo' sia da considerarsi una filiazione di 'Lucifero' o, per meglio dire, che 'Adamo' è 'Lucifero' che « si ritrae in sé ». Nonostante che ***l'interiorità*** presupponga ***l'esteriorità***, i due lati appaiono « scissi » quando, nella figurazione di 'Lucifero', la *natura* « si ritrae in sé », essendo 'Adamo' il frutto di questa « contrazione », *l'uomo* per l'appunto (si cfr. Gn. 3,19 : "finché tornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto"). Il *male* deriva dal fatto che *l'uomo* si è "ritratto nel pensiero" (infatti Adamo preferisce "l'Albero della conoscenza del bene e del male" all'"Albero della Vita").

Dunque, la 'caduta di Lucifero' e il 'peccato originale' sono l'espressione del trionfo della libertà spirituale contro i condizionamenti e i limiti della 'materia' (o dell'equivalente neotestamentario che è la 'carne'), secondo una chiave di lettura di tipo gnostico dei suddetti miti.

"La natura consumata s'eleva in una forma più nuova e più ideale, come un regno di ombre che ha perduto la sua vita iniziale, la parvenza del suo spirito dopo la morte della vita. Ma questa nuova forma [Spirito] è la vittoria sul male, la resistenza al fuoco ardente del dolore nel punto centrale, laddove, una volta purificata, essa si lascia dietro nel crogiuolo le scaglie, il residuo rappresentato dal puro nulla. Essa s'innalza come spirito più libero che vede la propria radiosità unicamente nella natura" (87).

La prospettiva biblica del 'peccato originale' suggerirebbe l'idea che il *sapere* si contrapponga alla *vita*. Il summenzionato brano della *Fenomenologia* riferisce che l'esito — deterministico — dei 'processi naturali' è la *morte*. Il paradosso è che la stessa *natura* esprime un principio di resistenza al suo aspetto corrosivo e distruttivo, un principio che, nella sua 'libertà', resiste a quella che è la « dis - integrazione », a quelli che sono il « dis - ordine » e « l'anarchia », e che prende il nome di ***spirito***. Lo *spirito* non è altro che la stessa *natura* che "s'eleva in una forma più nuova e più ideale". Ma qual è la vera essenza del *male* secondo la *Fenomenologia* ? A differenza dell'antico 'gnosticismo' che la ravvisa nella 'materia', lo scritto del 1807 la riscontra, invece, nel dualismo (o separazione) dello 'spirito' dalla 'natura' e viceversa. Tale 'separazione' consta nel fatto di fissare la *natura* nella sua « oggettività » e nella sua « esteriorità » per mezzo del *pensiero rappresentativo*, non consentendo di intuire il ***Sé*** come "la fonte di questo processo di autoalienazione" (88), nel quale rientra, per l'appunto, la *natura*. Sicché asserire che la *natura* è là mentre il mio 'io' è qua è riduttivo, perché la *natura* è la medesima sia che operi in me o fuori di me. Pertanto non è preciso pensare che io subisca la natura come se essa mi sia qualcosa di estraneo. A ragione la *Fenomenologia* rileva che "ciò che sembra accadere fuori [del sé], essere un'attività diretta contro di esso, è in realtà il suo stesso fare" (89). In primo luogo « accadere » — cioè « a cadere » — equivale a « realizzarsi », « determinarsi » — vale a dire **« *essere* »** nella pregnante accezione heideggeriana —, e denota l'espressio

ne di un ***principio che agisce***, e quest'ultimo è proprio il ***Sé***. In ultima analisi, la ***sostanza*** « si rivela » essere ***soggetto***. Questo passaggio rivelativo dalla ***conoscenza di un oggetto*** alla ***conoscenza dell'Assoluto*** è il carattere precipuo della *fenomenologia dello spirito*, perché "ciò che era sostantivo è diventato soggettivo" (90) e perché lo scopo ultimo della *coscienza* è la *conoscenza del Sé*. Quest'ultima non si ottiene "annullando ogni oggettività" (91), come farebbe la figura del *signore* (esaminata nel capitolo terzo dello scritto hegeliano) quale avido consumatore dei beni, non superando si nelle inclinazioni animali, "ma solo rendendo l'oggettività riflessiva, trasformando gli oggetti in uno specchio della coscienza" (92), così come fa il *servo* (anche questa tematica viene affrontata nello stesso capitolo) con il *lavoro* che — si può dire — è il primo principio che genera la ***storia***. Il filosofo di Stoccarda perviene all'intuizione che tra la ***natura*** e la ***storia*** non ci sia uno « iato », nel senso che non sono due « compartimenti a sé stanti » e che si escludono. In forza dell'*agire umano* la prima « si auto - genera » attraverso la / nella / come seconda, come abbiamo potuto constatare da un esame etimologico dei termini *natura* e *nazione*.

****

Il Prologo del Vangelo secondo Giovanni suggerisce al teologo Hegel l'idea che nel *Logos / Verbo* si compendia tutto un *processo* in cui il principio della *Parola / Ragione*, pronunciato, ritorna in sé attraverso la duplice mediazione della *natura* e della *storia*. Dunque : l'idea di un *processo* che corrisponde alla ***logica***. E per *logica* qui non intendiamo la disciplina che ha per oggetto l'Idea in sé e che sarà la prima parte dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cioè il versante astratto di un processo metafisico. La *logica* ha un « carattere rivelativo », e perciò dinamico, ed è implicita nella *fenomenologia dello spirito*. ***L'Assoluto*** o ***l'Incondizionato*** non è il presupposto originario di tutte le cose o di tutti gli eventi, più o meno attingibile per via extrateoretica, con l'intuizione mistica o estetica, ecc., e tantomeno un'astrazione o una pura idea regolativa che presiede un'indagine teorica oppure che dia un senso a un comportamento pratico. Pur escludendo il riferimento a qualcosa che lo limiterebbe, ***l'Incondizionato*** non è la « prima condizione di tutto », come se il tutto sia da esso distinto, ma una ***totalità organica*** che corrisponde alla ***realtà effettuale*** (in tedesco ; *wirklichkeit*) ed è essenzialmente ***autoproduzione***.

N O T E

N O T E C A P I T O L O S E T T I M O

1 - 31 : HEGEL G.W.F., *La Fenomenologia dello spirito*. A cura di Gianluca Garelli. Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2008, cap. VII, pp. 445 - 516;

32 - 50 : CHIEREGHIN F., *La Fenomenologia dello spirito. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 1994, pp. 137 - 152;

51 - 144 : HEGEL G.W.F., *La Fenomenologia dello spirito*, cap. VII;

145 - 146 : CHIEREGHIN F., *idem*;

147 - 151 : HEGEL G.W.F., *La Fenomenologia dello spirito*, cap. VII;

152 : CHIEREGHIN F., *idem*;

153 - 196 : HEGEL G.W.F., *La Fenomenologia dello spirito*, cap. VII;

197 : CHIEREGHIN F., *idem*;

198 - 218 : HEGEL G.W.F., *La Fenomenologia dello spirito*, cap. VII;

219 : CHIEREGHIN F., *idem*;

220 - 353 : HEGEL G.W.F., *La Fenomenologia dello spirito*, cap. VII;

354 : CHIEREGHIN F., *idem*;

355 - 432 : HEGEL G.W.F., *La Fenomenologia dello spirito*, cap. VII;

433 : HEGEL G.W.F., *La Fenomenologia dello spirito*, cap. VI;

434 - 542 : HEGEL G.W.F., *La Fenomenologia dello spirito*, cap. VII;

543 - 545 : HEGEL G.W.F., *La Fenomenologia dello spirito*, cap. VI;

546 - 685 : HEGEL G.W.F., *La Fenomenologia dello spirito*, cap. VII;

686 - 687 : HEGEL G.W.F., *La Fenomenologia dello spirito*, cap. VIII;

688 - 938 : HEGEL G.W.F., *La Fenomenologia dello spirito*, cap. VII;

939 - 940 : HEGEL G.W.F., *La Fenomenologia dello spirito*, cap. VI;

941 - 1081: HEGEL G.W.F., *La Fenomenologia dello spirito*, cap. VII.

N O T E C O N C L U S I O N E

1 - 33 : HEGEL G.W.F., *La Fenomenologia dello spirito*, cap.VII;

34 : CODA P., *Il Negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova Editrice, Roma 1987, p. 134;

35 : CODA P., *op. cit.*, p. 177;

36 : CODA P., *op. cit.*, p. 132;

37 : CODA P., *op. cit.*. p. 163

38 : CODA P., *op. cit.*, p. 102;

39 : CODA P., *op. cit.*, p. 116;

40 : CODA P., *op. cit.*, p. 118

41 - 42 : CODA P., *op. cit.*, p. 115;

43 - 45 : CODA P., *op. cit.*, p. 116;

46 - 48 : HEGEL G.W.F., *La Fenomenologia dello spirito*, cap.VII;

49 : CODA P., *op. cit.*, p. 163

50 - 51 : CODA P., *op. cit.*, p. 112;

52 : FRANCHINI R., *Il progresso della filosofia dalle origini ai nostri giorni*, Editrice Ferraro, Napoli 1986, p. 645;

53 - 55 : HEGEL G.W.F., *La Fenomenologia dello spirito*, cap. VII;

56 : CODA P., *op. cit.*, pp. 131 - 132;

57 : CIPRIANI S., *Le Lettere di S.Paolo*, Cittadella Editrice, Assisi 1962, p. 519;

58 : CODA P., *op. cit.*, p. 132;

59 - 64 : HEGEL G.W.F., *La Fenomenologia dello spirito*. Prefazione;

65 - 73 : HEGEL G.W.F., *La Fenomenologia dello spirito*, cap.VIII;

74 : MAGEE G. A., *Hegel e la tradizione ermetica. Le radici occulte dell'Idealismo contemporaneo*, Mediterranee. Roma 2013, p. 160;

75 : MAGEE G. A., *op. cit.*, p. 175;

76 - 78 : MAGEE G. A., *op. cit.*, p. 174;

79 - 80 : MAGEE G. A., *op. cit.*, p. 175;

81 : MAGEE G. A., *op. cit.*, p. 177;

82 - 83 : HEGEL G.W.F., *La Fenomenologia dello spirito*, cap. VII;

84 - 86 : MAGEE G. A., *op. cit.*, p. 176;

87 - 92 : MAGEE G. A., *op. cit.*, p. 174.

B I B L I O G R A F I A E S S E N Z I A L E

HEGEL G.W.F., *La Fenomenologia dello spirito*. A cura di Gianluca Garelli. Piccola Biblioteca Einaudi Filosofia, Torino 2008.

****

AA.VV, *Guida a Hegel. Fenomenologia, Logica, Filosofia della natura, Morale, Politica, Estetica, Religione, Storia* (a cura di Claudio Cesa), 2a edizione, Laterza, Roma - Bari 2004.

BORGHESI M., *L'età dello Spirito in Hegel. Dal vangelo « storico » al Vangelo « eterno »*. Edizioni Studium, Roma 1995.

BURZIO P., *Lettura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Lezioni di Filosofia UTET Libreria, Torino 1996.

CHIEREGHIN F., *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 1994.

CODA P., *Il Negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel,* Città Nuova Editriee, Roma 1987.

HYPPOLITE J,, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*. Introduzione e bibliografia di Vincenzo Cicero, Bompiani Il Pensiero Occidentale, Milano 2005.

MAGEE G. A., *Hegel e la tradizione ermetica. Le radici occulte dell'Idealismo contemporaneo*, Mediterranee. Roma 2013.

SPLETT J., *La dottrina della Trinità in Hegel*, Queriniana, Brescia 1993.

I N D I C E G E N E R A L E

Introduzione……I - III.

La religione……..1 - 102.

1.La religione naturale……..10 - 19.

1.1……L'essenza luminosa……12 - 14.

1.2……...La *pianta* e *l'animale*……..14 - 19.

2.La religione artistica……...19 - 56.

2.1……L'opera d'arte astratta……...24 - 35.

2.2……L'opera d'arte vivente……35 - 39.

2.3……L'opera d'arte spirituale……39 - 56.

3.La religione rivelata……....56 - 102.

Conclusione……..103 - 147.

Note……..148 - 150.

Bibliografia essenziale…….....151.

Indice generale……152.

Nato a Vico Equense (NA) nel 1964, l'Autore ha conseguito nel 1988 il grado accademico di Magistero in Scienze Religiose - indirizzo didattico presso la Facoltà di Sacra Teologia della Pontificia Università Lateranense. Nel 2011 ha conseguito la Laurea in Filosofia (vecchio ordinamento) presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II". È curatore del sito internet : www.civilitas.it.

Finito di stampare presso GRAFOTEAM

Via S. Sergio 10 - S. Agnello (NA)

luglio 2017