

Bottega di filosofia

2012 - 2013

percorso di riflessione critica sull'insegnamento della filosofia per docenti liceali



FEDE E SAPERE IN HEGEL

Prof. Massimo Borghesi

A cura di

Marco Ferrari, Maria Teresa Tosetto e Rodolfo Granafei

*- Testo non rivisto dall'autore,
ad uso interno dei partecipanti -*

FEDE E SAPERE IN HEGEL

Prof. Massimo Borghesi

M. Ferrari: Siamo onorati di avere con noi oggi Massimo Borghesi che è professore ordinario di Filosofia morale presso l'Università di Perugia, collaboratore di diverse università fra cui la Pontificia Università Urbaniana in cui insegna Storia dell'ateismo, membro del consiglio scientifico e collaboratore di numerose case editrici e riviste - Studium, Cosmopolis, Atlantide, Humanitas, IlSussidiario.net, etc. Tra le sue numerosissime pubblicazioni ricordo: *La figura di Cristo in Hegel*, 1983; *Romano Guardini. Dialettica e antropologia*, 1990; *L'età dello Spirito in Hegel. Dal Vangelo storico al Vangelo eterno*, 1995; *Il soggetto assente. Educazione e scuola tra memoria e nichilismo*, 2005; *Secolarizzazione e nichilismo. Cristianesimo e cultura contemporanea*, 2005; *L'era dello Spirito. Secolarizzazione ed escatologia moderna*, 2008. Proprio da quest'ultima opera abbiamo tratto le pagine che ci siamo dati da leggere in preparazione dell'incontro di oggi.

Hegel, che secondo le indicazioni nazionali andrebbe inserito nel programma del quarto anno di studi liceali, è e rimane un mostro sacro del programma dell'ultimo anno, l'ultimo grande sistema filosofico che di fatto ci troviamo ad insegnare e che porta in sé la pretesa di fare da punto di sintesi e di arrivo di tutto il percorso precedente della storia della filosofia.

Pochi giorni fa il prof. Gianni Mereghetti mi scriveva che durante un'interrogazione una sua allieva aveva affermato che Hegel è il filosofo che l'aveva colpita di più, per il fatto che la aiutava ad usare meglio la ragione. In fondo, in questo piccolo ma interessantissimo fatto, potrebbe condensarsi il motivo del nostro incontro di oggi insieme al prof. Borghesi, che di Hegel si occupa da moltissimi anni.

Per introdurre la lezione del prof. Borghesi vorrei rileggere alcuni celebri frammenti dello stesso Hegel e poi porle poche essenziali domande lasciandole così ampio spazio di manovra.

Nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel scrive circa la verità: *“Il vero è reale solo come sistema, la sostanza è essenzialmente soggetto: tutto ciò è espresso nella rappresentazione che enuncia l'assoluto come spirito – concetto eminentissimo che appartiene all'epoca moderna e alla sua religione. Solo lo spirituale è il reale: esso è l'essenza, l'essente in sé; esso è ciò che si rapporta ad altro, il determinato, è l'esser-altro e l'essere-per-sé – ed è il permanere-entro-sé in tale determinatezza, cioè nel suo esser-fuori-di-sé -: solo ciò che è spirituale è in sé e per sé”*¹.

La verità si dà compiutamente solo nella forma dell'Idea che è ritornata in sé dopo l'alienazione dell'esser divenuta natura esteriore, ovvero l'altro da sé. Questo processo dialettico della verità appare in primis nella vita spirituale del soggetto che si scopre come coscienza, autocoscienza e ragione.

E ancora: *“Quando la certezza di essere ogni realtà si è elevata a verità, allora la ragione è spirito, ed è consapevole di sé stessa come del proprio mondo, e del mondo come di sé*

¹ Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Prefazione, trad. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1976, in C. Esposito-P. Porro, *Filosofia moderna*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 553.

stessa. [...] Lo spirito è il sé della coscienza reale, è il mondo oggettivo reale che si contrappone alla coscienza stessa, o meglio: è la coscienza che si contrappone a sé stessa come questo mondo. Il mondo oggettivo reale, dunque, ha perso per il sé ogni significato di estraneità, così come il sé non ha più il significato di un essere-per-sé separato, dipendente o indipendente, dal mondo. Lo spirito è la sostanza e l'essenza universale, permanente e uguale a se stessa, è il fondamento e il punto di partenza irremovibile e indissolubile dell'attività di tutti: in quanto in-sé pensato di ogni autocoscienza, lo spirito è il fine e la meta di tale attività”².

E ancora: “L'assoluto è lo spirito: questa è la suprema definizione dell'assoluto. Si può dire che la tendenza assoluta di ogni cultura e di ogni filosofia sia stata quella di trovare tale definizione e di comprendere concettualmente il suo senso e contenuto. Ogni religione e ogni scienza hanno sempre sospinto verso questo punto, e solo a partire da questa spinta va compresa la storia del mondo”³.

Tutta la storia della civiltà umana è comprensibile solo in quanto manifestazione progressiva dell'Idea, come progressiva riacquisizione dell'assoluto come spirito.

E infine: “il compito della filosofia è comprendere concettualmente ciò che è, perché ciò che è, è la ragione. Per quanto riguarda l'individuo, ciascuno è senz'altro figlio del suo tempo, e così anche la filosofia è il suo tempo colto in pensieri. [...] Credere che una qualsiasi filosofia vada oltre il suo mondo presente, è tanto assurdo quanto credere che un individuo possa saltare al di là del suo tempo”⁴. Se la realtà è la manifestazione concreta e finita dell'Idea assoluta, allora la filosofia è la comprensione di questo rapporto costitutivo tra ideale e reale che determina ciascuna epoca storica.

“Ogni filosofia, per il fatto di rappresentare un particolare stadio di svolgimento, appartiene al suo tempo ed è chiusa nella sua limitatezza. [...] Ogni filosofia è filosofia dell'età sua. È un anello nella catena complessiva dello svolgimento dello spirito, e può dar soddisfazione soltanto agli interessi del suo tempo. Ma appunto per questo motivo lo spirito, in cui vive ormai un concetto più profondo, non può rimaner soddisfatto da una filosofia più antica. Ciò che egli vuole trovare in essa è proprio questo concetto, che già costituisce la sua determinazione interna e la radice della sua esistenza, concepito come oggetto del pensiero; egli vuole riconoscere se stesso”⁵. Si capisce che ogni forma di cultura del passato, artistica, religiosa e filosofica che sia, deve necessariamente essere superata per confluire nella filosofia hegeliana, l'unica che ha saputo vedere il “concetto” come “determinazione interna” e “radice dell'esistenza” di ogni forma di sapere.

Ecco le domande che le pongo: qual è a suo parere il *proprium*, l'originalità specifica, l'aspetto fondamentale della filosofia hegeliana? Che cosa sono e che cosa intende Hegel

² Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, sez. VI, intr., ivi, p. 558.

³ Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, § 384, trad. a cura di V. Verra, Utet, Torino 2002, in C.Esposito-P.Porro, cit., p. 569.

⁴ Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto: diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, Prefazione, a cura di G.Marini, Laterza, Roma-Bari 2005, in C.Esposito-P.Porro, cit., p. 569.

⁵ Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Introduzione, sez. A par. , 3-c, a cura di E.Codignola e G.Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1985, in C.Esposito-P.Porro, cit., p. 580.

per 'fede' e per 'ragione'? Come possiamo intendere più approfonditamente la relazione che c'è tra lo Spirito Assoluto e la coscienza individuale? Qual è secondo lei il nesso che, nel pensiero hegeliano, lega e distanzia l'idealismo dal cristianesimo? Perché, secondo lei, dopo aver appreso la lezione della sinistra hegeliana (Feuerbach e Marx) o quella opposta della filosofia della singolarità di Kierkegaard; dopo aver appreso la via decostruttiva del nichilismo nietzschiano e heideggeriano; dopo aver riconosciuto l'originalità e la fecondità del metodo descrittivo fenomenologico dovrebbe essere ancora importante oggi dare così tanto spazio a Hegel nelle nostre ore di lezione? E ancora, qual è a suo giudizio l'eredità della filosofia hegeliana nel '900, e cioè, cosa ha da dire l'idealismo hegeliano in un'epoca come la nostra in cui sembra dominare soltanto il nichilismo, nella forma del materialismo o del naturalismo?

Quali sono a suo giudizio i punti di forza e i punti di debolezza del sistema hegeliano?

M. Borghesi Grazie per l'invito, buonasera a tutti – anche a quelli che non vedo al di là dello schermo - e per le domande rivoltemi. Innanzitutto dico subito che, a mio giudizio, il tema “fede e sapere” in Hegel è un tema cruciale per comprendere Hegel. Questa sera vi darò degli spunti, delle indicazioni e dei suggerimenti e null'altro poiché, come potete capire, il tema è vastissimo. Parto dalla domanda che mi è stata appena rivolta: Hegel come colui che aiuta a introdurre alla ragione. Potrei rispondere così: non è possibile capire la modernità se non si capisce Hegel; non è possibile capire la ragione moderna se non si capisce Hegel. Hegel è davvero il punto che consente di capire l'anima profonda della modernità, nei suoi aspetti più alti e in quelli più ambigui e anche più negativi, in una strana mescolanza fra intuizioni profonde e al tempo stesso sviluppi che porteranno poi a conseguenze molto drammatiche.

Partirei da una asserzione, innanzitutto, e cioè che per capire Hegel bisogna porsi in una certa prospettiva: quella per cui Hegel rappresenta il tempo dell'eredità.

Hegel non è l'illuminismo. L'illuminismo è il momento della lotta, della lotta tra fede e ragione, tra cristianesimo e stato, tra religione e politica; l'illuminismo è il momento in cui la modernità si “emancipa” dalla religione. Quindi, soprattutto la seconda metà del '700 vede questa lotta sempre più frontale tra fede e sapere che poi esploderà nell'ultima parte della rivoluzione francese. Ebbene Hegel è già una fase successiva, è il tempo dell'eredità, cioè Hegel dà già per presupposto in qualche modo che la religione sia importante e al tempo stesso, per l'élite europea, appartenga al passato. Importante per il popolo, per la massa che non può che arrivare all'Assoluto nella forma della religione, ma non più importante o quantomeno non più decisiva, per l'élite che deve governare il mondo e i popoli, i quali ormai non hanno più bisogno della rappresentazione religiosa per avere l'idealità dell'Assoluto.

Quindi in questo senso Hegel rappresenta il momento dell'eredità. Chi ha capito molto bene questa dimensione dell'eredità è certamente lo storico ebreo tedesco Karl Löwith - in quella opera storiografica interessantissima a tutt'oggi che è *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria del XIX secolo*, tradotta in italiano da Einaudi e che ha inciso così in profondità anche nella storiografia filosofica in Italia. Löwith capisce molto bene che Hegel e Goethe sono in Germania coloro che da versanti diversi guardano al cristianesimo come al passato, come ciò che ormai non è più attuale dal punto di vista della vita, dal punto di vista di una fede attuale come posizione.

Detto questo, come orizzonte da comprovare comunque con una analisi più dettagliata, io vi richiamo le grandi tappe della formazione e dello sviluppo del pensiero hegeliano in merito al rapporto tra fede e sapere. *Glauben und Wissen* è il titolo di un articolo pubblicato da Hegel nel 1802, uno dei suoi primi importantissimi articoli; vi ricordo anche che Hegel fino al 1801 non pubblica nulla, ha già 31 anni, e solo nel 1807 pubblica la *Fenomenologia dello spirito*, quando ha già 37 anni.

Qual è l'orizzonte in cui si forma il giovane Hegel? Io indicherei tre punti di questo orizzonte, perché per capire i pensatori bisogna sempre capire il loro orizzonte storico. Un pensiero non nasce nell'aria, ma nasce nell'acqua e nella terra, e come dirà l'Hegel maturo ogni filosofia è riflessione sul proprio tempo. Quindi se questo vale in generale, vale anche per Hegel evidentemente. Allora quali sono i motivi trainanti del tempo storico alla fine del '700 in Germania e in Europa?

Il primo l'abbiamo accennato e cioè il fatto che tra il 1790 e il 1794 Hegel studia presso il seminario teologico di Tubinga, lo Stift. Doveva diventare pastore protestante, quindi fa studi teologici, e diciamo che la sua filosofia viene filtrata attraverso gli studi teologici. E non è il solo: Schelling è nello stesso seminario, il grande poeta Hölderlin è nello stesso seminario; i tre sono amici e questa amicizia, come tutti sanno, è un'amicizia feconda anche dal punto di vista filosofico; tra l'altro molti sostengono che è stato Hölderlin, il poeta filosofo, che ha anticipato i motivi trainanti tanto del pensiero di Schelling quanto del pensiero di Hegel.

Allora, Hegel è studente a Tubinga, e qual è il clima che si respira nell'aria? Il clima è certamente l'illuminismo, ma non è l'illuminismo francese, bensì l'*Aufklärung* tedesca. Qual è la diversità? Quello francese è più laico, è più laicista; quello tedesco è invece un illuminismo religioso. Kant è proprio l'espressione di questo illuminismo religioso. Ma religioso - attenzione - non significa cristiano, perché l'illuminismo si caratterizza già per un superamento dell'idea di rivelazione cristiana: Dio esiste, certamente, ma è il supremo architetto dell'Universo e non può certo "sporcarsi le mani" nel terreno della storia. Questo illuminismo - l'idea dell'età della Ragione, di una ragione che ormai si sta instaurando in Europa - verrà convergendo per questi giovani con la Rivoluzione in Francia. Quando scocca la rivoluzione tutti sono filo-rivoluzionari, tutti sperano che si possa realizzare il regno della ragione e della libertà e quindi anche l'intelligenza tedesca guarda con speranza a Parigi come terreno di lotta.

Questo è importante perché questa ragione illuminista passando attraverso la rivoluzione diventa l'escatologia della rivoluzione. Non è la ragione fredda del positivismo, è una ragione calda, passionale. È una ragione che attende l'instaurazione del *regnum hominis* e del *regnum libertatis*, finalmente realizzati nella storia. Un esperimento inedito che non ha paragoni con tutta la storia passata. La ragione ha trovato il suo modello; la ragione deve attuarsi e la ragione è la libertà, la libertà deve attuarsi. Per chi è più vecchio ed ha vissuto la stagione del '68 e ne ha memoria, il clima della giovinezza di Hegel fu, mutatis mutandis, esattamente quello, e cioè quello di una escatologia storica, di un'attesa febbrile del tempo della pienezza. I Lumi diventano escatologici; già il termine Lumi, *Aufklärung*, illuminismo, significa il tempo della luce, ovvero che le tenebre stanno finendo. C'è una concezione manichea, apocalittica, gnostica in tutto questo, potremmo dire "messianica". Bisogna capire questo clima eccitato, caldo, febbrile, altrimenti non si capisce niente della formazione, anche filosofica, di Hegel, di Schelling, di Hölderlin.

Il secondo motivo trainante della formazione del pensiero di Hegel è il neoclassicismo tedesco, quel neoclassicismo tedesco che semplicemente all'inizio riguarda la ripresa del classico grazie all'opera del Winckelmann - questo archeologo e storico dell'arte tedesco che viene a Roma, si infatua dell'Italia e dell'antichità, e dal quale poi, anche attraverso Goethe, soprattutto, e Friedrich Schiller, si genera il neoclassicismo come clima culturale generale. L'antico torna ad essere un modello e questa antichità come modello è un'antichità pagana, è un'antichità che vuole togliersi di dosso la muffa cristiana, la tristezza protestante luterana, per la quale, potremmo dire, non se ne poteva più del gotico. In alcuni frammenti del giovane Hegel troviamo affermazioni forti come "basta con questo gotico!", mentre invece è il neoclassico radioso, bianco, aperto, apollineo che piace e che si vuole vedere espresso e realizzato nel gusto generale dell'epoca - vedete: ciò che era estetico all'inizio

del periodo che stiamo trattando, diventa poi politico dopo gli avvenimenti della rivoluzione! - Ci sono molti studi che hanno tematizzato il rapporto tra l'idealismo e la rivoluzione, tra Hegel e la rivoluzione francese, e Joachim Richter è lo studioso per eccellenza su questo, il suo volume *Hegel e la rivoluzione francese* è stato un classico da questo punto di vista.

Ebbene, dicevo, anche il neoclassicismo diventa politico perché la rivoluzione francese ha un leader teorico, - quantomeno i giacobini ce l'hanno, ed è Jean Jacques Rousseau - l'unico vero filosofo che impronta la rivoluzione è proprio Rousseau; non sono né Voltaire, né Diderot, né Montesquieu, né altri, ma è Rousseau; i giacobini hanno in Rousseau il loro teorico. E Rousseau, questo calvinista che si è formato a Ginevra, ebbene, a cosa guarda come ideale? Alla *polis* antica; scambia Ginevra con Sparta; i costumi degli antichi erano severi, rigorosi, tutti vivevano per la virtù e per l'unità della città, nessuno pensava né al mio né al tuo, mentre invece è solo con la corruzione della città moderna del borghese, dell'individualismo borghese, che nasce la proprietà, nasce "il mio e il tuo", nascono i vizi, il lusso, etc.

Quindi questo anti-illuminista Rousseau diventa il punto di riferimento della rivoluzione che dovrebbe essere il compimento dell'illuminismo - questo è uno dei paradossi supremi del processo rivoluzionario.

E nel pensiero di Rousseau è centrale il mito della città antica. La città antica viene idealizzata, estrapolata e viene concepita da questi giovani rivoluzionari, e tra questi c'è Hegel, come una comunità organica - vedete c'è già il romanticismo dietro, l'organicismo - cioè una comunità nella quale gli individui sono semplicemente le membra; una comunità solidale e in pace e in guerra, una comunità in cui si è tutti per uno e uno per tutti, insomma, e non esiste il senso dei diritti individuali che sarebbero il senso della disgregazione moderna. La rivoluzione inizia rivendicando i diritti individuali e a un certo momento nella fase finale teorizza la volontà generale di Rousseau, che ha il suo modello nella comunità organica: le due anime della rivoluzione francese. Ma è sicuramente questa seconda anima, antimoderna, potremmo dire, che suggestiona molto questi giovani. Il neoclassicismo è antimoderno e lo è certamente proprio in Rousseau.

Quindi da una parte l'illuminismo, la modernità, dall'altra il comunitarismo organico neoclassico di Rousseau, che è antimoderno. Questi due principi non si legano tra di loro, ma Hegel e gli altri ancora non notano questi contrasti, li vedranno dopo, successivamente. Questo secondo elemento anch'esso è importante dal punto di vista del rapporto con la religione, perché significa che si guarda al paganesimo e non più al cristianesimo. Anzi, come dirà Hegel a partire dal 1796/97 in avanti: "Quand'è che gli uomini si sono volti al cristianesimo?" Non certo nell'epoca classica dei Greci, che certamente non hanno sentito questo bisogno; è stato invece solo con l'impero romano che gli uomini hanno sentito il bisogno di volgersi al cristianesimo, perché, per Hegel, l'impero romano rappresenta ormai il disgregarsi dell'idea di comunità. L'impero romano è questo universale astratto dal quale si è generata l'idea dell'individuo, poiché essere "individuo" vuol dire avere la preoccupazione della propria anima, vuol dire che gli uomini ormai non si occupano più della *polis* - in quanto c'è soltanto l'imperatore e il potere centrale- e così, quando gli uomini non trovano più la consistenza nel regno terreno e nell'appartenenza alla comunità organica della *polis*, vengono sognando il regno celeste, cioè il regno cristiano.

Vedete, la critica che conosciamo come la critica di Feuerbach e poi di Marx in realtà è già tutta presente nel giovane Hegel e nel giovane Schelling: “*I tesori alienati in cielo – dirà Schelling nel 1795/96 - devono essere riappropriati sulla terra*”, ed Hegel lo segue a ruota. In questa posizione c’è già tutto Feuerbach e il suo titanismo ateo e prometeico, c’è l’idea dell’uomo che si ribella a Dio, e questo “titanismo” è un altro fattore certamente importante dell’orizzonte culturale a cui Hegel appartiene.

Voglio sottolineare che questo spirito ribelle (prima di essere “rivoluzionario” è “ribelle”!) è proprio intorno al 1795/96 che matura. L’idea della ribellione è presente soprattutto nel pensiero di Fichte. Ma chi era stato ad inaugurare questo clima ribelle? Lo *Sturm und Drang*, cioè il preromanticismo tedesco. E chi sono gli autori principali del preromanticismo? Schiller certamente e l’altro è Goethe. Ricordiamo che il giovane Goethe scrive quell’abbozzo del *Prometheus*. Ed è proprio la figura di Prometeo che diventerà il mito cruciale dell’Ottocento filosofico europeo: noi ritroviamo Prometeo nella dedica di Marx nella sua tesi di laurea su Epicuro – Marx definisce Prometeo “*il primo santo e martire del calendario filosofico*”- e lo ritroviamo poi nella prima edizione della *Nascita della tragedia* di Nietzsche sulla cui copertina è raffigurato un Prometeo incatenato che viene divorato dall’aquila di Zeus. Tutto l’Ottocento filosofico nasconde in sé qualcosa dello spirito del titanismo e trova nel dramma di Eschilo la propria incarnazione: Prometeo è il titano che lotta contro gli dei. Ma mentre in Eschilo questo titano era veramente un oltreuomo, una semi-divinità - gli umani non avevano nessun rapporto con Prometeo; e poi nella terza parte della trilogia che non ci è pervenuta il titano si conciliava con Zeus - nella tragedia moderna invece prevale il tragicismo, e cioè non c’è alcuna riconciliazione, bensì la lotta fino alla fine.

Tutto lo spirito della letteratura e dell'estetica dell'Ottocento è mosso da quest'idea di un Prometeo che è un po' l'Anticristo di Nietzsche. La lotta contro il padre è il motivo di fondo di questa rivolta, di quest'uomo in rivolta di cui parla Camus, di questa ribellione sorda in cui ‘né Dio né padrone!’ - come diranno poi gli anarchici – è il motivo di fondo. Dunque, non esiste più un Dio padre; se Dio esiste è un padrone e l'uomo non può che ribellarsi: Dio è unicamente il limite della mia libertà. Questa posizione va da Goethe fino a Sartre in una linea quasi diretta e spiega quegli aspetti demoniaci presenti nella letteratura francese e inglese - ricordatevi che anche Shelley scrive il suo *Prometeo* e i romanzi di Byron sono chiaramente prometeici. Quindi il prometeismo è il motivo di fondo di questa ribellione contro il cristianesimo.

E i nostri autori partecipano in pieno di questo titanismo: bisogna lottare con la divinità, spogliare la divinità delle sue prerogative e restituirle all'uomo. La categoria di fondo è la riappropriazione. Sono proprietà nostre, bisogna riprenderle, perché l'uomo è divino e l'uomo è stato umiliato da Dio. L’idea del peccato originale è la tipica idea dell’umiliazione dell’uomo, mentre, invece, bisogna restituire la divinità all’uomo. Chi ha capito molto bene quest’idea prometeica dell’Ottocento è H.H. Von Balthasar che nel ‘47 pubblica proprio un’opera intitolata *Prometheus : Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus* - è il primo volume di una trilogia che aveva pubblicato nel ‘37 sotto il titolo *L’apocalisse dell’anima tedesca*.

Quindi, per tornare a noi, abbiamo parlato di

l’illuminismo come rivoluzione e escatologia della ragione

2 neoclassicismo politico di Rousseau

3 titanismo prometeico.

Aggiungiamo ora un quarto elemento: Kant e la svolta trascendentale.

Infatti, tutto quel che abbiamo detto finora dal punto di vista del prometeismo resterebbe un problema puramente letterario se non avesse il punto di innesto filosofico, e il suo punto di innesto filosofico è nella rivoluzione trascendentale di Kant. Perché, dobbiamo chiederci, che cosa ha significato la rivoluzione trascendentale kantiana? Per essa, diciamolo sinteticamente, è il soggetto che dà la forma al mondo. Per Kant è l'intelletto nostro che è pensato come il legislatore del mondo e quindi non solo tutta la metafisica e l'ontologia tradizionali vengono relegate in soffitta, ma è soprattutto la scoperta e la presa di consapevolezza filosofica che, propriamente, "l'idea di Dio è in noi" - questo vuol dire la svolta trascendentale. Cioè, l'unico Dio di cui possiamo parlare è il Dio in noi e non è più in alcun modo il Dio fuori di noi. Naturalmente Kant non nega che esista Dio fuori di noi, ma quel Dio è consegnato indirettamente alla ragion pratica e a una sorta di fede morale, è postulato. Ma, dopo Kant, quest'ultimo retaggio del realismo, quest'ultima presenza di un noumeno, come sappiamo già, con Fichte viene abbandonata, viene tagliata alla radice e quindi con Fichte ormai l'"io" diventa "Dio". L'io assoluto di cui parla Fichte, ma anche l'io originario, è il Dio in noi, cioè la libertà. Questo Dio ormai è un ideale, non è più una persona e per Fichte è una libertà che è a fondamento del nostro spirito e al tempo stesso è una libertà che deve essere conquistata nella storia e nel mondo: è un ideale immanente che deve farsi reale, che deve divenire effettuale mediante la ragion pratica. Ma questo Dio ormai è semplicemente un "Dio in noi": questo è il presupposto da cui muove l'idealismo tedesco ed è anche il punto di differenza con il materialismo francese e cioè con l'illuminismo francese. Perché tutto l'idealismo tedesco parla un linguaggio religioso, proprio perché muove da quest'idea del trascendentale come "a priori dello spirito". E ricordatevi che per Kant l'ideale trascendentale della ragione è Dio. Quindi non è semplicemente un trascendentale asettico, ma è un trascendentale che conserva la forma del teologico, sia pure in chiave totalmente immanente. Tutto l'idealismo tedesco muove dal presupposto che nello spirito vi è l'idea di Dio come a priori, cioè l'idea dell'assoluto. Questa la grande differenza tra l'illuminismo e l'idealismo. L'illuminismo, come dirà Hegel, è la teorizzazione del finito, è la finitezza insuperabile; invece con Hegel l'infinito è posto alla radice e poiché è alla radice può essere anche alla fine. Se non fosse all'inizio non potrebbe essere alla fine; guardate che in questo vi è sicuramente una grande intuizione, in Hegel, perché non ci sarebbe l'idealismo tedesco se non ci fosse la prova ontologica dell'esistenza di Dio. L'idealismo di Hegel riprende infatti la prova ontologica - sto facendo un balzo in avanti, ho già saltato l'Hegel giovane, ma poi torneremo indietro-, l'idealismo della maturità, quello a partire dal 1805/06, cioè dell'ultimo anno di Jena, quando egli ormai approda alla filosofia dello spirito, ebbene l'idealismo hegeliano nella sua maturità si costituisce a partire dalla prova ontologica. Vi faccio un'osservazione di metodo: noi non siamo attenti, perché continuiamo insegnare la storia della filosofia semplicemente per capitoli chiusi, per autori; noi dobbiamo capire invece che la storia del pensiero moderno è la storia di correnti, è una storia di correnti e l'ontologismo moderno è una corrente. La modernità non valorizza le prove a posteriori dell'esistenza di Dio, quelle classiche di Tommaso d'Aquino, ma in qualche modo la modernità presuppone la prova a priori

dell'esistenza di Dio perché ricordiamoci che con Cartesio l'esistenza di Dio è imprescindibile per dimostrare la libertà dello spirito, la sua trascendenza e addirittura la verità della propria conoscenza. Poiché in noi c'è l'idea dell'infinito e noi siamo finiti quell'idea non può essere prodotta da noi e quindi quell'idea è come un timbro in noi che eccede la nostra fattibilità. Non è un'idea fattizia, né avventizia ma è innata - dice Cartesio - ma se è innata qualcuno deve averla posta in noi e allora l'infinito “è”. Quindi nel primo grande pensatore della modernità l'idea della conoscenza e l'idea di Dio vengono intimamente connesse a partire dalla trascendenza del Cogito, dell'*ego cogito* sulla realtà. E quel filone prosegue nella modernità, non si interrompe con Cartesio. Malebranche e l'occasionalismo - che non studiamo mai e che forse non riusciamo bene a capire cosa dice, ma che è un capitolo importantissimo del pensiero francese del Seicento - e poi Leibniz - che proprio attraverso Malebranche medita e rimedita gran parte del suo pensiero - e poi Kant - che tenta di demolire la prova ontologica e verrà criticato da Hegel proprio circa la sua critica alla prova ontologica. Hegel criticherà Kant nelle sue lezioni di Berlino dove appunto un intero semestre è dedicato alla prova ontologica dell'esistenza di Dio. In queste lezioni Hegel dimostra appunto che Dio se è pensato è, perché questo è l'unico pensiero che presuppone già l'idea di ciò che deve essere pensato. Quindi Hegel utilizza Kant contro Kant, perché Kant parla dell'ideale trascendentale - e Kant riconosce che l'ideale trascendentale è l'ideale di Dio, che la nostra ragione ha un'idea di totalità che coincide con quella di Dio, cioè di una conoscenza assoluta -, però per Kant quella di Dio è solo un'idea regolativa e non ontologica. Hegel dirà invece che non c'è la distinzione tra il conoscitivo, cioè il logico, e l'ontologico. E quindi in qualche modo Hegel ritorna ad Anselmo e torna all'identità tra logica e ontologia. Se l'uomo pensa “Dio”, Dio “è”, nel senso che l'idea di Dio è l'unica idea che eccede il pensiero stesso, poiché è più grande - e mi colpisce che un autore come Levinas, che ha criticato l'intera metafisica occidentale, invece salvi la prova ontologica di Cartesio, proprio perché lì c'è un'eccedenza rispetto al pensiero stesso, lì l'essere trascende il pensiero. Quindi sarebbe ingiusto dire che la prova ontologica cartesiana è una prova immanentista, com'è stato detto da molti. In realtà si fonda proprio sulla trascendenza dell'oggetto rispetto al pensato.

Quindi Hegel, rispetto all'illuminismo che egli stesso definisce come l'apologia del finito e dell'utile, muove invece dall'a priori: il trascendentale diventa l'ontologico. Alla radice dello spirito c'è appunto l'idea di Dio. Ma torniamo un attimo sulla formazione di Hegel, in questo procedere a zig-zag, ma so che mi perdonerete. Hegel è kantiano nel 1794/95, cioè nell'ultimo anno di Tubinga e nel primo anno in cui lui si reca come precettore a Berna in Svizzera; Hegel è un kantiano, esce dall'Istituto teologico di Tubinga come kantiano convertito. Scopre dunque il Kant della ragion pratica - d'altronde è la ragion pratica che interessa questi giovani tedeschi che facevano difficoltà a capire ragion la ragion pura - poiché la ragion pratica li convince molto di più e riescono a sentirla molto più vicina. In questi anni Hegel ha scritto degli abbozzi di opere, abbozzi non finiti, in particolare una serie di frammenti del '93 titolati, non da lui, *Religione popolare e cristianesimo*, poi un altro scritto, iniziato nel '93/'94 e poi terminato verso il 1800, che è *La positività della religione cristiana*, poi lo scritto più arido del '95, la *Vita di Gesù*. Tra il 1797 e il 1800 scrive *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*: tutte opere non finite. Questi titoli verranno dati poi da uno studioso tedesco, Herman Nohl, che nel 1907 pubblica gli *Scritti*

teologici giovanili di Hegel. Un testo importante, che farà storia anche nell'ambito della filosofia del Novecento, perché presenta un'idea totalmente inedita e nuova di Hegel, soprattutto *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* che sembra veramente un'opera romantica, effervescente, spumeggiante. Chi aveva letto la *Scienza della logica* non poteva pensare che quello fosse Hegel, così vivace, così carico di immagini, così esistenziale. E Jean Wahl costruirà proprio su questo l'immagine de *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel* del '29 da dove verrà fuori l'Hegel esistenzialista. Dietro Jean Wahl, Jean Hyppolite all'École Normale terrà una serie di lezioni sull'idea della morte in Hegel che faranno storia in Germania e che saranno seguite da tutta l'intelligenza francese di allora, tra la fine degli anni '30 e l'inizio degli anni '40, appunto incentrate sull'idea di un Hegel esistenzialista.

Ma il titolo dell'opera, *Scritti teologici giovanili*, è certamente fuorviante poiché questi scritti si occupavano di argomento teologico, ma non erano certamente scritti teologici; né Hegel in quegli scritti era ortodosso, ma era già l'Hegel eterodosso, era già fuori dalla ortodossia protestante. Sono scritti di critica teologica e non, certamente, di difesa della religione.

Hegel nel 1794/95 è un kantiano che fa dire a Gesù il “verbo” di Kant. Questo Gesù di Hegel non fa altro che annunciare il primato della ragion pratica. Ciò significa che annuncia l'autonomia del credente, il quale non deve dipendere da qualcosa di esterno a lui, ma deve confidare nella forza della sua ragione. È un Gesù antiebraico - e questa caratteristica la ritroveremo anche oltre -, è un Gesù che è contro la schiavitù della sottomissione ebraica al Signore estraneo, è un Gesù che in sostanza dice ai suoi discepoli “abbiate fiducia in voi, nella potenza della vostra ragione, poiché la vostra ragione è in grado di dominare le passioni”, quindi è un Gesù profeta di Kant. Questo è il messaggio che viene indicato. A Hegel non interessano i dogmi in quel periodo, anzi, è come se si chiedesse: “Perché per raggiungere il primato morale c'è voluta questa via tortuosa dell'uomo-Dio? Perché siamo dovuti passare attraverso queste strade complicate? Ma non sarebbe stato più semplice affermare direttamente la dottrina morale senza passare per i dogmi?” Nel '95 scrive dunque questa *Vita di Gesù* che vi assicuro, se uno non sapesse che è di Hegel, nessuno potrebbe attribuirgliela. È un'opera di una piattezza totale. Non c'è nessun guizzo d'intelligenza, innanzitutto. Uno si chiede: ma come è possibile che Hegel abbia potuto vedere soltanto le cose che dice e fare di Gesù, certo il messaggero di Kant, ma nella forma di una banalizzazione così estrema! Con il risultato che alla fine Gesù viene messo a morte ma il lettore non capisce perché, visto che Gesù è presentato in un modo che non dava tanto fastidio, se non per questi ebrei dalla testa dura che non capivano perché Gesù insistesse tanto sull'autonomia della ragione. Il Gesù di Hegel viene messo a morte non certo perché si era dichiarato Dio, solo come un uomo normale, e quindi con la morte termina laconicamente la vita di Gesù e il lettore resta interdetto.

Ma la vera prima svolta del pensiero di Hegel avviene nel 1795/96, poi ce ne sarà un'altra, la seconda, nel 1805/06.

Queste sono le due grandi svolte del pensiero hegeliano che incidono anche nei rapporti tra fede e sapere.

La prima svolta del 1796/97 tutti gli studiosi la fanno risalire al periodo di Francoforte. Hegel si sposta dalla Svizzera nella città di Francoforte sul Meno su invito dell'amico Hölderlin, che stava proprio lì a Francoforte, e continua con il lavoro di precettore - sapete

che allora più di oggi era difficile insegnare all'università, i posti di insegnamento di filosofia erano rarissimi; allora per questi giovani laureati in teologia gli unici lavori disponibili erano quelli di precettore nelle case dei ricchi, ovvero facevano i tutori dei figli della ricca borghesia del tempo.

Hegel si reca dunque a Francoforte e li riprende il rapporto con Hölderlin. È Hölderlin il punto chiave della questione. È Hölderlin che lo converte dal kantismo allo spinozismo. Hölderlin, oltre ad aver maturato la sua poetica - proprio in quegli anni prende il via la sua produzione poetica, scrive anche dei romanzi, il più noto è *Iperione*, scrive anche una tragedia, *l'Empedocle*, e poi naturalmente le poesie, finché la follia non lo travolgerà intorno al 1802/03, in quel periodo intenso in cui lui compone delle liriche che sono fra le sue cose più belle - lui di fatto è il Leopardi tedesco, per la sua grandissima e altissima produzione poetica -, in quel periodo aveva avvicinato Goethe, ma soprattutto Friedrich Schiller, anche lui tragediografo e compositore di saggi di estetica. L'opera di Schiller che influenzò moltissimo questi giovani - Hölderlin in primis, ma poi anche Hegel - sono le *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, composte tra il 1794 e il 1795 e pubblicate periodicamente. Qual è l'idea di fondo di quest'opera? L'idea è che il dualismo kantiano tra la ragione e la sensibilità sarebbe intollerabile, tanto che Kant verrà chiamato da Hölderlin il Dracone della Germania, il nuovo Mosé; cioè Kant diventa in qualche modo un autore puritano agli occhi di questi giovani. Questa ragione che pretende di sedare le passioni dominandole e reprimendole appare come antiquata. Possiamo ancora una volta paragonare questo al '68 e alla sua critica della morale puritana propria dei vecchi. In qualche modo Kant, che era il nuovo, diventa il vecchio: la rivoluzione fa sì che nell'arco di due o tre anni appaia vecchio, non sia più l'apripista del nuovo; la sua morale è troppo severa, reprime troppo la corporeità e la sensibilità. E quindi la sua visione è una visione ancora in qualche modo protestante. I giovani, lo abbiamo detto prima, si nutrono dell'ideale neoclassico, ma l'estetica del neoclassicismo è un'estetica dell'armonia e non ammette i dualismi radicali, le rotture antropologiche. E, quindi, l'ideale dell'armonia che il neoclassicista Schiller sente fortissimamente, lo porta a immaginare una soluzione estetica del contrasto tra sensibilità e ragione, tra universale e particolare, tra corpo e spirito. Questa soluzione estetica viene da Schiller individuata nell'idea della bellezza e nella pratica del gioco. Cioè il momento estetico diventa la mediazione degli opposti.

Questo in Schiller ha anche un risvolto fortissimamente politico. L'opera, come ricordate, è del '94-'95, e Schiller ha alle spalle il momento peggiore della rivoluzione francese - nel '93 il patibolo e la ghigliottina in Francia funzionavano a pieno regime - e già allora in quegli anni incominciano le autocritiche del processo rivoluzionario. Quando Schiller critica Kant, in realtà, sta criticando i giacobini i quali, nel loro moralismo rivoluzionario, sono stati capaci solo di tagliare le teste. La via draconiana del moralismo non è dunque percorribile agli occhi di Schiller, ma occorre cambiare e trasformare i popoli attraverso una via riformista - diremmo noi oggi -, una via soft e questa via non può che passare attraverso l'educazione estetica dei popoli, attraverso una "pedagogia estetica". Quest'idea avrà una corrispondenza molto forte in Hölderlin e anche in altri amici, come lo stesso Schelling. Del 1896 c'è pervenuto il cosiddetto frammento di sistema o *Systemprogramm*: sono due paginette che Franz Rosenzweig ritrovò nel 1912 all'Università di Berlino e poi pubblicò, e la cosa singolare - è stato un rompicapo per gli studiosi - è che queste paginette sono scritte

di pugno da Hegel, soltanto che le idee sono più di Hölderlin e in qualche misura di Schelling, piuttosto che di Hegel in quel periodo. Nel '96 Hegel non aveva ancora quelle idee formulate in modo così chiaro, così si pensa che quel *Systemprogramm* – questo breve scritto è anche detto “Primo programma dell'idealismo tedesco” – sia in realtà il frutto di una collaborazione dei nostri tre amici. Ricordatevi che i nostri tre amici – io l'ho mostrato nella prima parte del mio volume *L'età dello spirito in Hegel* ricostruendo quasi in maniera poliziesca questa collaborazione –, che i nostri tre amici facevano parte di una comunità ideale e che avevano stretto un patto - lo capiamo dall'epistolario, da alcune frasi criptiche che si scambiano a distanza anche di anni; ne facevano parte, oltre a loro tre, Isaac Von Sinclair e almeno altre tre persone; insomma era un cenacolo, un circolo il cui motto era “Ragione e libertà”, “Il regno di Dio venga tra di noi” insieme con “La Chiesa invisibile” e “Mai fare pace con il dogma”. Era una sorta di comunità eterodossa, cosa allora molto diffusa nell'ambiente sia tedesco che francese. In alcuni casi queste comunità avevano il volto massonico, ma non abbiamo i termini per attribuirgli quest'etichetta - anche se Jacques D'Hondt, uno studioso francese, ha scritto un libro importante dal titolo *Hegel segreto* in cui ripercorre questi legami eterodossi, che erano allora molto diffusi; il termine stesso di “Chiesa invisibile”, che era molto usato e che deriva da Kant, indicava più che altro la fraternità massonica come prospettiva, e non possiamo che calarci in questa dimensione di allora.

E anche Schiller parla dello stato estetico intendendo proprio questa comunità invisibile. Questa idea di Schiller avrà una corrispondenza nei nostri tre amici proprio nel *Primo programma dell'idealismo tedesco - Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* - perché in quel programma si parla di una “mitologia della ragione”; cioè si dice espressamente che occorre avvicinare il popolo e gli intellettuali: se si vuole riformare un popolo bisogna avvicinare le classi, la classe alta dominante e la classe bassa dominata.

Per far questo però non basta semplicemente la ragione – e questo è il limite dell'illuminismo e della rivoluzione francese, anche se questo non viene detto esplicitamente, però lo si capisce. Allora occorre che la ragione assuma una forma estetica, sensibile: questo è quanto i nostri amici chiamano “mitologia della ragione”. Guardate che questa idea della “mitologia della ragione” che dovrebbe essere lo strumento con cui educare il popolo alla libertà e al superamento della religione tradizionale - per superare una religione ce ne vuole un'altra, questa è l'idea – va avanti in Hegel fino al 1803. Fino a quella data lui parla costantemente della “nuova religione”. Ma l'idea della nuova religione in Germania era una idea che non è certamente soltanto dei nostri amici, ma in quegli anni, tra la fine del '700 e gli inizi dell'800, tutti i principali intellettuali progressisti in Germania, nel senso degli illuministi, parlano di una nuova religione. Per questo vi dicevo prima che l'illuminismo tedesco è diverso da quello francese: l'illuminismo tedesco non vuole semplicemente eliminare il cristianesimo, lo vuole sostituire con una nuova religione. E in questo troviamo, per esempio, il cenacolo romantico di Jena, tra cui lo stesso Schleiermacher, colui che poi diverrà uno dei più noti teologi protestanti. Nel 1800 Schleiermacher pubblica con enorme successo i *Discorsi sulla religione* in cui auspica la nascita di una nuova fraternità, di una nuova fede, di una nuova religione in cui davvero non è difficile cogliere i lineamenti della fraternità massonica come ideale. Ma non è il solo:

anche il poeta Novalis parla di una nuova Chiesa che deve venire, di una nuova età religiosa che deve arrivare.

Ebbene, dietro a tutti questi autori, a tutti questi richiami a una nuova religione, a una nuova mitologia della ragione, chi c'è? C'è l'ideale di Lessing. Prima vi ho detto quattro punti essenziali per capire la genesi del pensiero di Hegel, e ora possiamo aggiungerne anche un quinto, ovvero l'ideale di Lessing. Lessing è il più noto filosofo dell'Aufklärung, dell'illuminismo tedesco, il più noto e il più letto insieme a Kant, un vero e proprio autore di riferimento. Pensate che quando Hegel pubblica la *Fenomenologia dello spirito* un amico gli scriverà una lettera dicendo espressamente: "Con quest'opera lei ci ha consegnato il nuovo vangelo che Lessing aveva auspicato". Cos'è questo nuovo vangelo di Lessing? Anche qui bisogna fare un passo indietro - non ho la preoccupazione di dire tutto, ma questi affondi per voi sono importanti, queste riprese, queste cose che raramente vengono richiamate nei manuali di scuola -: ebbene Lessing era un illuminista e incide moltissimo nel panorama teologico-filosofico tedesco per due motivi essenziali.

Il primo è che lui pubblica tra il 1774 e il 1778 i *Frammenti di un anonimo* - l'autore non veniva dichiarato, si saprà poi che si chiamava Reimarus, un filosofo illuminista che aveva svolto un lavoro di esegesi dell'Antico e del Nuovo testamento; Lessing n'era venuto in possesso e lo pubblica con il titolo *Frammenti di un anonimo*, e guardate che quest'opera pubblicata tra il '74 e il '78 è una bomba atomica in Germania - e dico questo perché non si capirebbe nulla di tutto il pensiero tedesco successivo riguardo i problemi tra ragione e fede o tra filosofia e cristianesimo se non si parte da qui -; perché dunque questa pubblicazione di Lessing fu una vera e propria bomba atomica? Perché in essa, per la prima volta, veniva messa in discussione la verità del racconto evangelico, dichiarando apertamente, attraverso un'analisi esegetica più o meno sottile, che in realtà il Cristo dei vangeli non era affatto il Cristo storico. I vangeli, scritti dopo la morte di Gesù dai suoi discepoli, avrebbero corrotto, deformato e adulterato il genuino Gesù storico. Cioè con Reimarus inizia quella dissociazione tra il Cristo della fede e il Cristo della storia che segnerà tutto il problema cristiano nel periodo successivo. Perché ho detto prima bomba atomica? Perché nessuno in Germania da Lutero in avanti si era mai permesso di discutere della veridicità del testo sacro.

Lutero era talmente convinto che il testo parlasse da se stesso, che aveva fatto della *sola scriptura* uno dei capisaldi della sua riforma - affermando che non c'è bisogno della tradizione della Chiesa per interpretare il testo sacro, perché ogni lettore guidato dallo Spirito può intendere correttamente la verità del testo; cioè Lutero non aveva avuto il minimo sospetto che potesse intendersi altrimenti il contenuto del vangelo.

Ora tutto questo veniva dichiarato del tutto ingenuo, non vero, e il testo pubblicato da Lessing fu -ripeto- una bomba poiché fece discutere moltissimo e segna uno spartiacque, segna la fine di un'epoca e l'inizio di una cosa nuova. Perché dico che questo è molto importante per la filosofia? Perché - vedete - il cristianesimo lo si può distruggere solo così. Non si distrugge il cristianesimo metafisicamente. La metafisica è sempre e comunque opinabile, ma se io dico che il racconto dei Vangeli si fonda su delle falsificazioni da parte di coloro che le hanno scritte, evidentemente lì allora tutto salta. Questo Gesù di Reimarus, infatti, non si sognava minimamente di essere il Figlio di Dio: l'espressione "Figlio di Dio" ha solo un valore emblematico, di gradimento a Dio, ma non ha nessun valore in senso

forte. È stata solo un'attribuzione ingiusta da parte della Chiesa che ha voluto enfatizzare questi attributi del Cristo storico e divinizzarli. Il problema, sostiene l'illuminista Reimarus, è che i discepoli erano rimasti spiazzati dalla morte del maestro e quindi avevano perso il potere e quindi dovevano in qualche modo consolidare una certa immagine, in modo che il loro prestigio e il loro potere potesse continuare anche dopo la morte di Gesù – insomma, sotto sotto, ancora una volta l'idea dell'“inganno dei preti”-.

E però ripeto, il colpo era stato lanciato in maniera forte e incisiva, anche perché Reimarus non era certo uno sprovveduto, era uno che usava gli strumenti della filologia. È significativo che quelle cose, che si diffondevano come novità assolute nel dibattito tedesco del tempo, erano in realtà temi molto dibattuti già nei primi secoli del cristianesimo in virtù degli attacchi degli autori ebrei o pagani – basta pensare a Porfirio e a Celso – che cercavano di distruggere la storicità del racconto evangelico. Però allora non ci si ricordava di tutto questo e questi temi sembravano cosa nuovissima. E tornando a quanto dicevo prima, questo era l'unico modo per distruggere il cristianesimo, che non è attaccabile metafisicamente, ma può essere messo in discussione proprio sul piano della sua storicità.

Il processo dell'ateismo proprio della filosofia dell'Ottocento sarebbe impensabile senza la distruzione critica del testo evangelico. Questo passaggio, che non viene messo in luce per niente nei manuali di filosofia - come se la filosofia si muovesse nel suo solo terreno, come se questo processo dell'ateismo fosse un problema autoreferenziale e interno alla pura filosofia, mentre invece, a mio giudizio, dipende dal fatto che alle spalle c'è stato un lavoro di teologia critica di tipo illuminista che ha massacrato a ragione o a torto – anzi direi che oggi tutte le argomentazioni di Reimarus sarebbero confutate e che, dall'inizio alla fine della sua opera, non reggerebbe un solo punto della sua ricostruzione della vicenda di Gesù – e che allora sembrava una critica insuperabile. Pensate che quest'opera di demolizione sistematica della storicità dei Vangeli prosegue nell'Ottocento, iniziando da Reimarus e arrivando, sempre nella scuola hegeliana, fino David Friedrich Strauss che nel 1835 pubblica la sua *Vita di Gesù* - Strauss prosegue e radicalizza l'opera di Reimarus ed ebbe decine di ristampe ponendosi come il fondamento dell'ateismo della sinistra hegeliana. Lo stesso giovane Nietzsche legge la *Vita di Gesù* di Strauss e per questo, potremmo dire, perde la fede e non è il solo! La distruzione del valore di verità del testo evangelico sta dietro l'opzione atea e sta dietro la posizione anticristiana. La Chiesa allora diventerà la grande falsificatrice evidentemente della figura di Cristo. Lessing è dunque importante per la pubblicazione del testo di Reimarus, ed è importante anche per un altro fattore, ancor più incidente sul terreno strettamente filosofico e di filosofia della storia.

Nel 1780 Lessing, inoltre, pubblica un'operetta - è l'ultima sua opera prima della morte - intitolata *L'educazione del genere umano*. Può essere interessante sapere che Lessing nel frattempo era diventato spinoziano, da illuminista a spinozista. E lo sappiamo perché Jacobi nel 1785 pubblica le famose *Lettere su Spinoza*, che segnano l'entrata in Germania della conoscenza di Spinoza, questo filosofo maledetto che era poco conosciuto e diventa così conosciuto. Jacobi riferisce di un colloquio con il suo amico Lessing in cui all'improvviso egli gli aveva detto di non meravigliarsi del fatto che i concetti tradizionali della divinità non facessero più per lui, che era ormai diventato un panteista spinoziano.

Quindi la religione di Spinoza entra in Germania ora, non prima. Prima era stata cacciata da Leibniz - si dice spesso che Leibniz sia uno spinoziano, ma significa non capire nulla di

Leibniz – poiché Leibniz difende fino in fondo il concetto di monade, cioè di individuo, e lo difende proprio contro la sostanza di Spinoza. Il concetto di *monade* significa l'individualità irriducibile alla sostanza unica. E non a caso Leibniz si serve di Aristotele, ed è il primo pensatore tedesco dopo Lutero a riprendere Aristotele per poter difendere in qualche modo la pluralità delle sostanze. Lessing, ormai spinoziano, pubblica *L'educazione del genere umano*. Cosa dice Lessing in quest'opera? Dice due cose fondamentali: la prima è che bisogna rapportarsi alla rivelazione cristiana non in maniera distruttiva-oppositiva, ma in maniera assimilativa. Scrive: “*Perché non vedere in tutte le religioni positive nient'altro che il cammino secondo cui unicamente era possibile, in ciascun luogo, lo sviluppo dell'intelligenza umana e secondo cui questo sviluppo deve continuare, piuttosto che irridere o inveire contro una di esse? Nulla nel migliore dei mondi – usa l'espressione di Leibniz - nulla nel migliore dei mondi merita questo nostro scherno o disdegno; dovrebbero meritarlo soltanto le religioni? La mano di Dio sarebbe presente ovunque tranne che nei nostri errori?*” Vedete, qui Lessing adotta un punto di vista razionalista superiore all'illuminismo. Cioè il razionalista vero – e non l'illuminista che è per lui un razionalista da strapazzo - riconosce anche nella religione un elemento razionale, perché non c'è nulla nel mondo che sfugga alla ragione e dovrebbe essere proprio la religione, che è tra le cose più importanti per la vita umana, a sfuggire alla ragione? In tal modo Lessing supera il manicheismo illuminista. Perché la posizione illuminista è manichea, in quanto vede da un lato la luce della ragione e dall'altro un immenso campo sterminato di buio della superstizione e si dibatte tra la luce e le tenebre - e le tenebre appartengono al mondo sensibile perché la religione è ancora carnale e non spirituale; dunque l'illuminista è propriamente manicheo. Il che non vuol dire che l'illuminismo non abbia anche qualche buona carta come, ad esempio, quando chiede la libertà di religione. La chiede contro la Chiesa, però era e rimane una mossa sacrosanta di per sé. Certo l'illuminismo chiede la libertà religiosa contro la Chiesa - come arma per distruggere la Chiesa - ma se la Chiesa avesse capito in anticipo anche quella voce, forse, tante battaglie inutili sarebbero state risparmiate. Io sto parlando dell'Illuminismo nella sua veste teorica, nel suo principio fondamentale, nell'idea di fondo, del suo dogmatismo - perché l'illuminismo non è solo critico ma è anche dogmatico e quando è radicale è anche dogmatico ed è il peggiore dei dogmatismi e quando è dogmatico è manicheo cioè intollerante, e il principio della tolleranza si trasforma in quello della massima intolleranza. Non si può dire che milioni di uomini sono stupidi: questa è intolleranza, e questa è stupidità. Colui che dice stupido a milioni di uomini è stupido lui. Non è più la ragione, ma è la pretesa dell'illuminismo di accaparrarsi la ragione che è contro la ragione.

Quindi, tornando a noi, Lessing riconosce questa presenza della ragione nella religione e scrive: “*La rivelazione -intende la rivelazione cristiana- non dà al genere umano nulla, nulla a cui la ragione umana non possa giungere con le sue proprie forze; essa solamente ha offerto e offre all'umanità le più importanti di queste cose con un buon anticipo*”. Quindi la rivelazione è pedagogia alla ragione. Ecco il titolo dell'opera: *L'educazione del genere umano!* Ecco che qui viene formulata l'idea che Hegel prenderà alla lettera: la religione precede la filosofia. Hegel lo dirà nella sua maturità parlando dell'idea dell'assoluto che affiora prima sul terreno religioso e che poi la filosofia mutua dalla religione. La filosofia - è quello che dicevo all'inizio - è allora l'eredità della religione. D'altra parte l'idea stessa

della dialettica si fonda sull'idea dell'eredità. Sappiamo tutti che la dialettica è, appunto, affermare e negare al tempo stesso, che la negazione è il superamento e la conservazione ad un tempo e, quindi, una riaffermazione che porta con sé il positivo, separandolo dal negativo. L'idea dialettica di Hegel va in questo senso e presuppone proprio l'idea dell'eredità. Nulla di vero è abbandonato nel mondo.

Questo perché – per riprendere la domanda iniziale – Hegel ha questa grande idea, cattolica, della ragione. Per questo egli è grande e ha potuto incidere così profondamente: perché nulla di vero è estraneo alla ragione. La ragione riconosce se stessa ovunque. Quindi c'è quest'idea della sintesi che tutto raccoglie e che ha in sé la potenza della tradizione cattolica, come prospettiva. Ma la posizione di Hegel vuol essere un nuovo cattolicesimo: infatti, in uno dei saggi dell'altro mio volume, *L'era dello spirito*, io mostro come in Hegel vi sia una dialettica tra protestantesimo e cattolicesimo ed Hegel voglia superare tanto il protestantesimo quanto il cattolicesimo in una nuova sintesi superiore. Perché lui, nonostante provenga dal protestantesimo, riconosce che nel cattolicesimo vi sono elementi di verità, soprattutto nell'idea di oggettività del vero, mentre il protestantesimo è sempre tentato di ricadere nel soggettivismo sentimentale. E invece il principio cattolico tiene fermo il principio dell'oggettività. Allora bisogna recuperare la sintesi tra soggetto e oggetto su un piano ulteriore. Quindi la ragione di Hegel è una ragione protestante e cattolica ad un tempo, nel senso che ha il protestantesimo e il cattolicesimo come momenti superati al proprio interno.

Lessing dice ancora: *“E' assolutamente necessario che le verità rivelate vengano elaborate a verità di ragione se si vuole aiutare il genere umano. Quando furono rivelate esse certamente non erano verità di ragione, ma furono rivelate per diventarlo”*. Quindi Lessing qui sviluppa l'idea dell'educazione della ragione mediante la rivelazione. Ecco il passaggio rispetto all'illuminismo. Hegel presuppone Lessing. Bisogna ereditare, assorbire, superare, inglobare la religione e non bisogna rinnegarla semplicemente o cacciarla, bisogna per così dire prenderla al proprio interno. E' l'idea del superamento. E poi qualifica quest'eredità come cosa bella e interessante. Soprattutto nella maturità dirà parole di apprezzamento per il cristianesimo. Io dico sempre che Hegel ha riconosciuto la fecondità storica del cristianesimo più di molti teologi suoi contemporanei, che non capivano perché egli affermava, negli anni della maturità, che il principio della libertà è entrato nel mondo grazie al cristianesimo e che tutta la storia europea è inconcepibile senza il cristianesimo. Quindi egli capisce benissimo la fecondità culturale, storica, spirituale e filosofica del cristianesimo. Capisce come il cristianesimo abbia inciso nella storia e rimarrà sempre molto sensibile a questo tema. Ma questa eredità, nel modo come ne parla Hegel, è la grande gnosi di Hegel. Da un lato significa riconoscimento del valore di verità e dall'altro significa che questa verità non è più attuale, è attuale solo sul piano della filosofia e non più della religione. Con la situazione abbastanza paradossale che in fondo, per l'Hegel della maturità, il filosofo concepisce esattamente quello che il credente non riesce a concepire adeguatamente. Il Dio del credente non è un Dio reale, e solo il filosofo capisce qual è il vero Dio che, appunto, non è un Dio trascendente ma è un Dio immanente. Se da un lato la fede resta legata sempre all'idea della alterità di Dio, dall'altro lato la filosofia, per Hegel, è il sistema dell'identità e non della alterità. L'alterità è per arrivare all'identità, ma non nello stadio finale. Per questo, per l'Hegel maturo, la filosofia è il momento superiore alla

religione e per questo possiamo parlare di gnosi hegeliana: l'eredità significa la grande gnosi di Hegel. Questa, a mio giudizio - anche per la discussione che ci sarà fra poco -, è la vera sfida per il cristianesimo dall'Ottocento in poi, in quanto la gnosi significa il superamento della dimensione reale del cristianesimo. La vera sfida per il cristianesimo non è il positivismo, non è il materialismo - che è la più crassa delle metafisiche -, ma la sfida vera è questa, che è la più sottile e la più interna.

Tornando velocissimamente a Lessing – oltre alla differenziazione tra il Cristo storico e il Cristo della fede e l'introduzione della categoria della ragione attraverso la rivelazione – aggiungo come importante un altro elemento del suo pensiero che riguarda la pedagogia intesa come filosofia della storia, che Lessing mutua da alcuni visionari del XII e XIII secolo come scrive ne *L'educazione del genere umano*.

Chi sono questi visionari? Lessing non lo dice, ma lo dirà poi Schelling nelle sue lezioni sulla *Filosofia della rivelazione*: punto di partenza di questo modo di pensare è Gioacchino da Fiore, con il suo mito, la sua idea delle tre età del mondo; le tre età del mondo che corrispondono alle tre figure della Trinità. Dice testualmente Lessing: “*Il Nuovo testamento doveva diventare altrettanto antiquato come lo è diventato l'Antico*”. E parla di un nuovo vangelo eterno che dovrà venire. Guardate: le poche righe che Lessing mette in quest'operetta diventeranno il vangelo di Lessing, e questo diventerà l'ideale dell'Illuminismo tedesco. Tutto quel che vi ho detto finora trova la sintesi in quest'opera di Lessing, che dava il motivo di fondo, lo slogan, il modello all'illuminismo tedesco. Diceva: il cristianesimo è stato importante per la storia del mondo, ha portato l'idea dell'immortalità dell'anima, ha portato l'idea della morale, tante belle cose, ebbene però ha fatto il suo tempo. Ormai la ragione può camminare con le sue gambe, non ha più bisogno di un appoggio esterno. Questo significa che l'età del Figlio è finita e ora entriamo nella terza età del mondo, l'età dello Spirito. Ecco perché i miei due volumi che vi ho indicato portano il titolo *L'era dello spirito*. L'idealismo tedesco si compie – Hegel e Schelling in particolare più che Fichte, o meglio anche Fichte anche se in misura minore – laddove i suoi protagonisti si concepiscono come gli apostoli dell'era dello spirito: inizia con loro la terza età del mondo. Lo spirito di cui parlano, ovviamente, non è più lo Spirito Santo, e però ne ricalca le prerogative e le operazioni perché lo Spirito Santo è colui che crea l'unità - l'unità della Chiesa, l'unità tra gli uomini, è lo Spirito dell'amore che unisce, è lo spirito di verità -, e lo spirito diventa la ragione universale, la ragione dispiegata, la ragione concreta, la ragione incarnata nei popoli, questo diventa lo spirito.

Ricordatevi che in tedesco *Geist*, spirito, si scrive sempre con la lettera maiuscola, come tutti i sostantivi, e non si capisce mai se stiamo parlando dello spirito umano oppure dello spirito divino. Quindi Lessing inaugurava quello che poi i romantici chiameranno il “vangelo di Lessing”. L'età che si apre, di cui la Rivoluzione sarà un momento essenziale, è un'età messianica, un'età escatologica. Non si capisce niente, ma proprio niente, del passaggio dall'illuminismo al romanticismo, nel passaggio tra la fine del Settecento e gli inizi dell'Ottocento, se non si capisce questa attesa febbrile di cose nuove, di cui la rivoluzione fu un movimento saliente; e la filosofia si colloca in questa attesa escatologica della terza età del mondo e la filosofia vuole essere naturalmente il vangelo di questa terza età del mondo, quella che dà forma a questa ragione assoluta, a questo assoluto della ragione, a questo assoluto della ragione che si chiama spirito. Quindi Gioacchino da Fiore,

cioè un monaco vissuto tra la fine del XI e gli inizi del XII sec. - il quale sognava una visione totalmente monastica del mondo - diventa con la sua teoria assolutamente insolita nell'ambito della teologia e dell'esegesi, quella per la quale ad ogni figura e ad ogni persona della trinità corrisponderebbe un'epoca storica, diventa a partire dall'illuminismo tedesco il paradigma della secolarizzazione moderna.

È uno degli assoluti paradossi della storia, perché la terza età che Gioacchino sognava era un'età benedettina, di monaci, di contemplativi, di persone distaccate dal mondo, un po' una società irlandese del tempo dove i monaci erano la stragrande maggioranza o quantomeno una cospicua minoranza. Ebbene questa società monastica spirituale diventa paradossalmente la cifra di un'età della ragione totalmente laica e secolarizzata. Questo per capire come non si può parlare di secolarizzazione moderna se non a partire dalla ripresa del modello gioacchimita. Karl Löwith l'ha dimostrato molto bene nel suo volume *Significato e fine della storia* e altri con lui: non c'è secolarizzazione se non c'è teoria delle tre età; e questo ci fa capire anche una cosa molto diffusa su cui non si riflette mai e cioè che tutto l'Ottocento è dentro l'idea delle tre età del mondo. Anche in Auguste Comte, noterete, ci sono tre le età del mondo! E uno si chiede: come mai queste età devono essere sempre tre e non quattro o cinque? Sono tre, perché il paradigma è quello teologico, e anche per Comte l'ultima età è quella laica. C'è l'epoca religiosa, quella metafisica e poi da ultima quella scientifico-positiva. Quindi la terza età è laica, è l'eredità del religioso trasformato in un momento laico. La teoria delle tre età del mondo è l'escatologia o la filosofia della storia dell'800, ed è mutuata esattamente da Gioacchino, il cui nome torna di nuovo attuale - c'è Henri De Lubac che ha dedicato due grandi volumi a Gioacchino da Fiore e proprio il secondo di questi ripercorre tutta la grande influenza di Gioacchino da Fiore nel pensiero francese, tedesco e italiano dell'Ottocento e del Novecento.

Soprattutto nell'Ottocento questo paradigma delle tre età ha un'influenza enorme; ma è proprio Lessing che lancia questo paradigma! Per Lessing, che sappiamo essere appartenuto in maniera dichiarata alla Massoneria - ha anche pubblicato dei dialoghi, *Ernst e Falk*, dedicati alla massoneria-, la terza età del mondo significa la fraternità, come la immaginava la massoneria. Quindi la terza età del mondo significa la nuova chiesa, la Chiesa invisibile di cui parlava Kant ne *La religione nei limiti della sola ragione*. Anche Kant pensava che voleva una nuova chiesa che doveva essere realizzata non per via rivoluzionaria, ma per via riformista, trasformando i dogmi in precetti morali: insomma, bisognava occupare le facoltà di teologia e trasformare il cristianesimo dall'interno: così avremo una nuova fede, senza feriti né morti e tutto sarà indolore. Questo grande progetto che l'intelligenza europea coltiva coincide con quello della nuova religione. La nuova religione significa la nuova chiesa, significa il regno di Dio realizzato, significa l'età dello spirito come deve esprimersi, che è l'età della ragione.

M. Ferrari Iniziamo il dibattito. Vi leggo alcune domande dei nostri colleghi collegati in web conference: “Lo svuotamento idealistico del cristianesimo da esteriore ad interiore può favorire l'interpretazione soggettiva di Cristo, ridotto a puro schema concettuale, cui sono possibili svariate forme di adeguamento? Qual è il motivo della persistenza del Gioacchimismo nella filosofia moderna? È esagerato affermare che il pensiero moderno ha dovuto sconfessare la dottrina dell'analogia di Tommaso d'Aquino?”

E ancora: “Nella filosofia della religione Dio è in qualche modo colui che si rivela attraverso la figura di Cristo: Cristo è dunque considerabile come un idealista precursore dei tempi?”

Un altro chiede: Lo sviluppo marxiano del pensiero di Hegel c'entra con Gioacchino?

Le chiedo ora io: sembrerebbe, da quello che ci ha detto oggi, che il pensiero di Hegel sia smontabile in pezzi che provengono un po' da Lessing, un po' da Hölderlin e da altri ancora. Qual è, secondo lei, l'aspetto più originale e unico del pensiero hegeliano, fra tutti questi che ci ha mostrato?

Intervento Come Nietzsche completa questa parabola iniziata da Hegel?

Intervento L'accusa di Hegel per cui all'interno del cristianesimo sarebbero rimaste strutture giudaiche è vera? E se fosse vera sarebbe male?

Intervento Siamo abituati a leggere Hegel alla luce di Marx, cioè alla luce della trasformazione del pensiero hegeliano in pensiero politico rivoluzionario. In questo modo alla luce della prospettiva indicata oggi si dà già per scontata la sconfitta della religione ad opera della ragione. Come dire, ciò che non riesce a Hegel riesce a Marx. Mi sembra interessante il percorso indicato oggi da lei, perché fa vedere come si arriva ad una riduzione della rivelazione a causa di una certa idea di ragione. Sulla ragione in fondo sbaglia anche Marx perché di fatto copia Hegel. In questo senso, per tornare ad una concezione autentica della rivelazione, è ancora giusto, o utile, fare perno sulla ragione?

M. Borghesi Rispondo subito alla prima domanda sullo svuotamento idealistico del cristianesimo. Non abbiamo avuto tempo purtroppo per sviluppare la posizione dell'Hegel della maturità; in realtà non abbiamo completato nemmeno quella del periodo giovanile, d'altra parte, capirete bene come l'argomento è talmente vasto che se si vuole dire qualche cosa bisogna per forza andare così piano e per approfondimenti successivi, quindi abbiamo lasciato fuori molte cose. Però le domande che voi fate mi portano inevitabilmente a parlare dell'Hegel della maturità. E la domanda posta è giusta come rilievo. Perché è vero che Hegel dal 1805-06 in avanti comincia la fase della sua maturità – richiamo queste date perché noi abbiamo le lezioni sulla Filosofia dello spirito di quel periodo lì, che sono state pubblicate da Hoffmeister nel 1836, inedite fino a quel momento perché erano corsi di lezioni tenute all'Università di Vienna, e in cui viene fuori per la prima volta la Filosofia dello spirito di Hegel. Hegel, in quelle lezioni, si distacca da Schelling, dal sistema dell'identità di Schelling e perviene a teorizzare la superiorità dello spirito sulla natura; mentre fino a quel momento Hegel era fermo al sistema dell'identità per cui spirito e natura sono in qualche modo identici nell'assoluto. La rottura con Schelling, che verrà consacrata con la *Fenomenologia dello spirito*, ha anche dei risvolti enormi dal punto di vista della valutazione del cristianesimo, perché fino al 1805-06 Hegel è fermo al vangelo di Schelling, il vangelo assoluto di Schelling. Cosa affermava Schelling? Seguendo Schiller e seguendo il sistema dell'identità e dell'armonia affermava in qualche modo che paganesimo e cristianesimo sono equivalenti in seno all'assoluto; anzi sono due momenti della storia dell'assoluto. Perché il paganesimo è la religione della natura, il cristianesimo è la religione

dello spirito. Ma il cristianesimo non è superiore al paganesimo, bensì rappresenta semplicemente un momento dell'assoluto. È solo nel 1805-06 che Hegel afferma esplicitamente che il cristianesimo è la religione assoluta e afferma questo esplicitamente dicendo che la bella religione, intendendo la religione greca, è bella ma non ha la profondità dello spirito. È la prima volta che Hegel prende posizione nei confronti del neoclassicismo e dell'idea che il mondo antico sia uguale o addirittura superiore a quello cristiano. Ed ora afferma la superiorità del cristianesimo sul mondo classico: ecco la svolta! Ora l'assoluto non appare semplicemente come sostanza, come in Spinoza, ma la sostanza deve diventare spirito, come afferma la religione superiore. Quindi Hegel viene ora valorizzando il cristianesimo come religione della soggettività in senso moderno, viene valorizzando la superiorità del moderno sull'antico, la superiorità del cristianesimo sulla religione classica: è una svolta capitale! La fenomenologia presuppone questa svolta. L'Hegel della maturità dunque si riconcilia con il cristianesimo dopo che negli anni giovanili aveva preferito il paganesimo al cristianesimo e negli anni di mezzo li aveva messi in qualche modo sullo stesso piatto della bilancia. La svolta è sensibile.

Però questo non toglie che il cristianesimo sia la forma più perfetta, sul piano religioso, ma sia subordinata sul piano filosofico. Il cristianesimo è la più perfetta delle religioni però la filosofia è superiore alla religione.

E come fa Hegel a passare dal cristianesimo storico al superamento del cristianesimo? Perché, occorre dirlo, la novità è che ora Hegel giustifica la necessità del cristianesimo ed anzi della rivelazione di Cristo; nel senso che doveva apparire un uomo in cui la conciliazione tra umano e divino doveva essere sensibile, perché l'universale per essere concreto deve mediarsi con il particolare. L'infinito deve mediarsi con il finito; il cristianesimo è la mediazione tra il finito e l'infinito; e non nella forma dell'immaginazione, come per gli dei classici, ma nella forma della realtà storica. Quindi tutti gli uomini devono avere l'intuizione che l'infinito è finito, ma a questo stadio - dice Hegel - appartiene la prima forma della fede, e cioè la fede esteriore o fede sensibile. La quale si fonda appunto sulla testimonianza dei sensi, su ciò che abbiamo visto e udito, lo dice testualmente - non abbiamo tempo di leggere alcuni passi di grandissimo interesse, dove lui dice che la fede sensibile si fonda su ciò che abbiamo visto e udito. Ma quella fede, dice lui, è una fede imperfetta, perché in realtà la fede vera è la fede interiore, la quale si fonda non su ciò che abbiamo visto e udito, ma sulla testimonianza interna dello spirito, cioè sull'idea. La fede interiore si fonda sull'*idea Dei* che è in noi, e non su ciò che abbiamo visto e udito. È per questo che Hegel critica continuamente l'idea del miracolo, dicendo che il miracolo può servire per l'edificazione in una prima istanza, ma che non si può fondare la fede su un miracolo: che il cieco abbia ripreso la vista o che lo storpio abbia ripreso la mano sana, sì, d'accordo, ma ci sono milioni di storpi e migliaia di storpi di ciechi che continuano a essere storpi e ciechi; quindi, non si può fondare la fede sulla contingenza! La fede deve fondarsi sulla necessità del processo ideale dello spirito, quindi, sull'idea interiore. Insomma l'idea di Dio è in noi, non abbiamo bisogno di mutuarla dal di fuori di noi. Allora qual è la funzione di Cristo? È quella di essere occasione, di essere provocazione; quest'uomo, Gesù, ci ha provocato a pensare che il divino e l'umano debbano essere uniti. Ha risvegliato in noi quest'idea eterna, che è l'idea della connessione tra finito e infinito; ed è quello che la prima comunità cristiana fa, e cioè idealizzare Cristo, il Gesù storico, e questa idealizzazione -

differentemente da Strauss che dice che è un mito – Hegel sostiene che è un processo necessario della ragione. Perché la ragione ha bisogno dell'esterno in un primo momento, ma solo per riattivare una memoria interna, un processo interiore; quindi, il Cristo è stato utile, ma attenzione, perché Cristo per Hegel è semplicemente un personaggio storico, un uomo come tutti, ma che la comunità lo divinizza e lo idealizza per Hegel è un fatto necessario a cui non oppone nulla, perché anzi proprio questo è il processo dello spirito. Perché è attraverso quell'uomo lì che la ragione prende coscienza della propria idea divina immanente. E quindi l'idealizzazione operata dalla prima comunità cristiana è giusta. È un paradosso: non è vero nulla, circa la divinità di Cristo, però l'idealizzazione è giusta! È un paradosso: Cristo non è mai stato Dio, in sé è semplicemente un uomo, ma che la comunità lo deifica va benissimo per Hegel. Qual è il limite di questa deificazione di Gesù, secondo Hegel? Il limite è che viene divinizzato solo quell'uomo lì, perché invece il processo ulteriore dello spirito procede verso la divinizzazione universale, ed è questa la modernità: è l'estensione a tutti della divinità attribuita solo a Cristo, è il fatto che la ragione prende coscienza che tutti sono parte della ragione divina e non uno solo, Gesù. Insomma il mediatore è unico in quel momento storico, ma dopo, nel prosieguo del tempo, la mediazione deve diventare universale e non può più essere affidata ad uno soltanto, alla persona di uno. Quindi Hegel nella maturità fa un passo ulteriore rispetto alla giovinezza, in cui escludeva proprio l'idea del mediatore; Hegel nella maturità invece afferma che è importante che la mediazione avvenga in uno - e non come in India dove tutti sono dei, perché lì non c'è serietà, dice Hegel, lì è solo l'immaginazione e il divino si mescola con l'umano nella fantasia più arbitraria -, che è essenziale che sia uno che storicamente si offre per la deificazione di tutta l'umanità. Ma quella mediazione unica ha valore relativo al momento, cioè, all'avvento dello spirito. Quando lo spirito viene, e lo spirito è il maturarsi dello spirito per lui, e la comunità si forma, allora il processo di divinizzazione deve diventare universale; cioè la ragione deve diventare patrimonio in qualche modo di tutti e non semplicemente di uno. In questo senso è gnosi, poiché la gnosi è il passaggio dalla fede esteriore alla fede interiore, perché la fede interiore è già una fede idealistica. La fede interiore non è più fede "in Cristo", la fede interiore è fede nell'idea, dice Hegel più volte: "è solo lo spirito che testimonia lo spirito"; è questa una frase che viene ripetuta continuamente, ma che non viene mai commentata.

Eppure è la frase chiave di Hegel, è la frase chiave del suo pensiero, perché tutto l'edificio hegeliano si fonda su questo: "lo spirito testimonia lo spirito". E questa non è una dimostrazione, questa è una affermazione. Tutta la grande costruzione hegeliana presuppone la verità di questo; Hegel lo ripete dalla giovinezza sino alla maturità: "lo spirito testimonia lo spirito". Quindi per riconoscere il divino che è in me, non ho bisogno che la divinità si manifesti; o meglio, deve manifestarsi, ma solo come occasione perché io riscopra il divino in me. I discepoli credono in Gesù perché è il divino in loro che fa eco alla divinità di Gesù. È una comunione tra uguali, non tra differenti, è chiaro? Vedete come l'*idea Dei* funzioni davvero, come il trascendentale immanente funziona?!

Veniamo alla seconda domanda, quella riguardo all'influenza di Giocchino da Fiore nel moderno. Qui non posso che rinviare agli studi di Henri de Lubac e al secondo tomo della sua ricostruzione, per vedere come quest'idea delle tre età trovi soprattutto nell'Ottocento il suo clima ideale, perché diventa una vera ossessione; diventa motivo attraverso cui viene

superato il cristianesimo; ma, ripeto, qui dietro c'è l'idea della nuova chiesa, del nuovo vangelo, è l'ideale di Lessing. Dicevamo prima qui tra noi, nella pausa, che in Italia tale idea si esprime nella religione civile di Mazzini che attinge attraverso Saint-Simon al vangelo di Lessing; noi pensiamo sempre che l'Italia sia fuori dall'Europa e studiamo il pensiero italiano fuori del contesto europeo, e proprio così non capiamo niente né del pensiero italiano dell'Ottocento, né del pensiero italiano del Novecento, come se Croce e Gentile fossero fuori dall'Europa. Gentile, con tutti i suoi limiti enormi e con tutto ciò che ha significato la filosofia di Gentile, è filosofo europeo: l'attualismo di Gentile è la filosofia di Fichte nel nuovo contesto europeo, è una filosofia rivoluzionaria - e non a caso Fichte si incontra con il fascismo rivoluzionario. Quindi tutto il pensiero italiano è dentro l'alveo del pensiero europeo e se lo risolviamo nazionalisticamente non capiamo niente di ciò che è accaduto in Italia. Mazzini non fa eccezione, in quanto lui stesso si richiama all'ideale di Lessing: l'idea delle tre età del mondo significa l'eredità cristiana come passato, significa l'idea di secolarizzazione, significa l'idea della nuova chiesa. Anche Lessing, dobbiamo dirlo, appartiene alla massoneria tedesca e questo significa qualcosa. La massoneria allora si concepiva come la nuova chiesa che doveva sostituire quella cristiana; senza queste cose non si capisce niente e questo non per fare l'analisi dei complotti o dietrologia spinta, ma per riportare le cose nel loro tempo. C'è una filosofia della massoneria che ha Lessing e Fichte come rappresentanti di tutto rispetto e quindi bisogna capire in che contesto questi autori parlano dell'idea escatologica, messianica, infra-temporale che questi autori hanno, idea che viene coltivata appunto nelle fraternità massoniche.

Quando si parla di terza età, di nuova chiesa, di nuova religione e così via si intende questo; altrimenti non avrebbe avuto tanta espansione quest'idea, se non avesse avuto degli addentellati reali nel mondo; non sarebbe stato l'ideale di tantissimi intellettuali se non fosse stato visivamente e visibilmente collegato a centri di potere reali: la filosofia non è fuori del mondo, ma è nel mondo e rappresenta anche forze reali - sennò non si capisce.

Per quanto riguarda la domanda circa l'analogia di Tommaso d'Aquino, è certo che il pensiero di tipo dialettico rifiuta l'analogia, perché il pensiero dialettico si fonda sulla contraddizione! Quindi la contraddizione, che è al cuore della dialettica hegeliana, elimina il principio di analogia e questo ha delle conseguenze enormi. Ma non posso qui che rinviare alla grande opera di Erich Przywara, questo grande pensatore tedesco gesuita del Novecento che nel '32 scrive questa grande opera, *Analogia entis*, che è stata pubblicata anche in italiano da Vita e pensiero.

Poi: "Se Dio si rivela in Cristo, Cristo è un idealista precursore dei tempi?" Dio si rivela nel senso della manifestazione dell'assoluto, perché - è un punto cardine di Hegel che l'Assoluto in tanto è, in quanto si rivela - Hegel ha pagine feroci contro la teologia del *deus absconditus* o del dio interiore, o così via. Dio si rivela e non può che rivelarsi. La comprensione dialettica della trinità implica, nel processo trinitario, il momento della manifestazione della particolarizzazione: l'universale astratto, l'individuazione concreta e quindi il terzo momento, l'universale concreto. Quindi l'universale deve mediarsi attraverso il particolare; ciò significa che deve rivelarsi. Questa è la critica a Kant: il superamento della dicotomia tra ragione e sensibilità, attraverso la lezione di Schiller, implica che il momento della ragione debba mediarsi attraverso la sensibilità.

Hegel in questo raccoglie la grande lezione di Aristotele – prima di Hegel, come dicevo, soltanto Leibniz tira fuori Aristotele in terra tedesca dopo che era stato bandito da Lutero in avanti -: ebbene Hegel capisce che anche sul piano gnoseologico e sul piano psicologico - dirà infatti anche che il *De anima* di Aristotele è il miglior trattato di psicologia che sia mai stato scritto - la lezione aristotelica non può essere liquidata. Hegel non è un platonico - talvolta si confonde l'idealismo di Hegel con quello di Platone, ma non c'entrano nulla, anche se il modello ultimo resta quello, nel senso che ultimamente anche in Hegel la sensibilità poi viene giustificata e superata -: diversamente da Platone per Hegel l'universale deve mediarsi attraverso il particolare.

Certamente Hegel non si ferma alla mediazione, cioè alla rivelazione, ma una volta che si è mediato deve superarlo e conservarlo nel terzo momento, e quindi si passa da Cristo allo spirito. Quindi Cristo è davvero colui che apre all'età dello spirito, ma nel senso che è il profeta della terza età, come nella visione di Gioacchino da Fiore. Qual è l'errore teologico di Gioacchino? L'errore teologico di Gioacchino è cristologico - nel mio volume *L'era dello spirito* un capitolo è dedicato proprio a Gioacchino da Fiore, per capire perché il modello gioachimita viene ripreso - perché per Gioacchino il Cristo e il cristianesimo diventano la profezia della terza età. Cioè con il Cristo non si compie la pienezza dei tempi - come tutta la teologia di Agostino in primis ha sempre affermato; anzi per Agostino con Cristo inizia “la fine del tempo”; con Cristo per Agostino non siamo nel centro della storia, ma siamo alla fine della storia, quindi, all’inizio dei tempi finali. E tuttavia il tempo di Cristo va avanti per 1200 anni dopo di che, per Gioacchino, inizia un'età di *plenitudo gratiae*, cioè di grazia maggiore, dice Gioacchino.

Cristo diventa il Giovanni Battista dello spirito che viene dopo; cioè il Nuovo testamento diventa l' “Antico testamento” di un altro “Nuovo testamento”: questo è il paradosso della lezione trinitaria della trinità storica di Gioacchino da Fiore di cui lui stesso, molto probabilmente, non si è nemmeno reso conto – anzi, lui pensava di rendere omaggio a tutte e tre le persone della Trinità accordando ad ogni figura il suo tempo; e non si è nemmeno reso conto che con il tempo di Cristo era già iniziato l'autentico tempo dello spirito, perché teologicamente è lo stesso spirito “di Cristo”, che testimonia la pienezza di Cristo; invece in Gioacchino lo spirito, nella sua pienezza, viene “dopo Cristo”, il che diventa paradossale.

Veniamo ora all'altra domanda: lo sviluppo marxiano del pensiero di Hegel c'entra con Gioacchino?

C'entra sicuramente, perché tra le righe del pensiero di Marx c'è l'eredità del suo amico, ebreo e socialista, Moses Hess - che Marx ha frequentato a lungo intorno al 1830-'33 – che è davvero un gioachimita socialista, il quale pensa l'avvento della terza età dello spirito come l'avvento imminente dell'età del socialismo e del comunismo. Non a caso è un autore ebreo, perché in Hess l'ebraismo diventa davvero una versione secolarizzata messianica. Ora per quanto riguarda Marx non possiamo dire che il marxismo sia una versione secolarizzata e messianica dell'ebraismo – altrimenti ricalchiamo troppo il modello di Löwith ed è troppo semplice -; in realtà, il materialismo storico di Marx, come diceva Del Noce, costituisce e fonda il momento religioso a partire dalla estremizzazione del momento laico.

Quindi il marxismo non è la trascrizione di un modello messianico ebreo, ma è invece il ritrovamento del momento religioso attraverso il culmine del razionalismo hegeliano. Non

c'è tempo di soffermarsi su questo, però in qualche modo il modello trinitario c'è anche in Marx, sia pure abbozzato: c'è l'idea della comunità agraria primitiva, c'è il modello del capitalismo che corrompe e distrugge la socialità dei rapporti e c'è la terza età del mondo che è il comunismo che ripristina - attraverso la mediazione del capitalismo industriale e della tecnica della scienza moderna e quindi attraverso la mediazione della ragione su un piano superiore - l'idea di comunità, ma non più nella forma primitiva della comunità di villaggio e della comunità agraria. Quindi, comunque, anche in Marx, e soprattutto nel Marx della maturità, il modello trinitario c'è, e, d'altra parte, è l'eredità di Hegel della trinità dialettica di unità, scissione e riconciliazione.

Marco chiedeva: qual è l'aspetto originale del pensiero hegeliano? L'originalità sta nella sintesi geniale che Hegel fa di tutti questi apporti e, certamente, il punto decisivo è l'idea della vita dello spirito come dialettica; come dialettica nella forma che Hegel dà a questa parola. Perché anche in Fichte c'è una forma di dialettica ed anche in Schelling c'è un'altra forma di dialettica; però in Hegel è la vita stessa dello spirito che è dialettica. L'aver fatto coincidere la vita dello spirito con la dialettica è certamente il punto assolutamente geniale di Hegel dove, attenzione, della dialettica dobbiamo dire che non è semplicemente un metodo, ma che è metodo e contenuto ad un tempo; cioè, la dialettica è logica e ontologia ad un tempo, e quindi la dialettica configura la modalità concreta con cui lo spirito si attua. Il punto da ben comprendere è che Hegel ha una concezione dello spirito di tipo aristotelico: lo spirito è una potenza che deve attuarsi. *L'idea Dei* è la sua potenza, in senso aristotelico: deve manifestarsi, determinarsi ed attuarsi. Il modo della determinazione non è arbitrario ma è necessario, secondo la logica immanente del concetto. Questo è il cuore del pensiero di Hegel: la dialettica come vita dello spirito, cioè come processo di attuazione determinato, concreto e necessario dello spirito, secondo delle tappe che devono necessariamente essere ripercorse in un certo ordine. Questo permette di scrivere *l'Enciclopedia delle scienze filosofiche*. In quell'opera il cammino della libertà coincide con quello della necessità, perché lo sviluppo è necessario. Quindi la ragione si attua e diventa autonoma, cioè libera, secondo Hegel mediante un processo che è immanente e necessario; in tal modo lui pensa di salvare la lezione spinoziana: il momento della necessità coincide con il momento della libertà, cioè dell'autonomia della ragione stessa

Maria chiedeva: come Nietzsche completa la parabola? Qui davvero ci vuole un'altra lezione! Nel senso che in Nietzsche viene meno, in qualche modo, il postulato del razionalismo moderno; nel senso che tutte quelle premesse che stanno all'origine della posizione idealistica - e che già erano state massacrate nel percorso della sinistra hegeliana - in Nietzsche pervengono alla sua espressione critica culminante, e questo massacro verte sulla prova ontologica. Cioè Nietzsche, dopo Marx e dopo la sinistra hegeliana, non accoglie più l'idea che l'uomo sia connotato a partire da un'idea della ragione, da un'idea costitutiva della ragione che sarebbe l'idea di Dio, *l'idea Dei*. Attenzione perché in Feuerbach quest'idea c'è ancora, tant'è vero che Feuerbach conserva ancora l'idea della natura religiosa dell'uomo - e sarà l'accusa che gli fa Marx dopo Stirner, ovvero dopo il 1845. Il materialismo storico di Marx nasce dalla critica di Stirner e nasce con l'idea di togliere l'ultima idea religiosa ancora presente come connaturata alla natura umana. Sì che Feuerbach conserva ancora l'idea dell'eternità della natura: l'uomo è sempre lo stesso, cioè è religioso. Ma quest'idea dell'eternità della natura nel materialismo integrale di Marx non può

essere più ammessa. Allora, però, subentra un altro problema: come fai a fondare il comunismo, che dovrebbe essere un “ideale”, nel momento stesso in cui l'uomo è ridotto naturalisticamente a pura materia? è legittimo fondare l'ideale sul meramente materiale? Marx si arrampica sugli specchi, nel senso che allora deve tornare a Hegel contro Feuerbach e deve riprendere la dialettica storica del processo di produzione, come dialettica immanente e necessaria, cioè scientifica; deve cioè passare dalla filosofia all'economia politica e tentare, attraverso la strada dell'economia politica, di dimostrare che il processo storico obbedisce a delle leggi necessarie, sì che il regno del comunismo viene partorito necessariamente dalla crisi del capitalismo. Quindi il comunismo non è più il prodotto delle mie intenzioni e del mio impegno etico, ma è il prodotto necessario del processo storico.

Ma Marx è obbligato al passaggio verso il materialismo storico, proprio nel momento in cui abbandona l'antropologia; e deve anche abbandonare l'antropologia in forza del processo dell'ateismo; quindi, non si capisce niente del pensiero filosofico dell'Ottocento se, come diceva Del Noce, non si introduce il problema dell'ateismo. Perché il problema dell'ateismo non è solo la conclusione di un processo, ma è anche l'*a priori* che obbliga i concetti a muoversi in determinate direzioni anziché verso altre. Se io a priori decido di essere ateo, allora la mia filosofia deve assumere una determinata connotazione che deve escludere determinate cose, deve censurare determinati aspetti. Diceva a proposito André Gide: “Non credere in Dio è molto più difficile di quanto si creda. Comunque, per continuare a farlo, bisogna vietarsi assolutamente di guardare la natura e di riflettere su quanto si vede”. In Nietzsche non c'è più la secolarizzazione, cioè, in lui l'ateismo prende il posto della secolarizzazione; per Nietzsche non c'è più il Dio immanente, ormai c'è il rifiuto di Dio, il prometeismo ottiene il suo diritto fino in fondo: Prometeo diventa l'Anticristo.

Questo ateismo, che però non può più fondarsi sulla secolarizzazione, prende l'aspetto dell'opzione atea, cioè, detto in una formula sintetica, “Dio non c'è perché io decido che non deve esserci”. Non c'è una prova della non esistenza di Dio. Cioè in Nietzsche l'ateismo si rivela nella sua natura postulativa e non più scientifica. Attenzione: questo passaggio è importante, perché per tutto il '700 in Francia, e anche nell'Ottocento del positivismo, l'ateismo trovava la sua forza - anche quello marxista, in fondo - nel dare per presupposto il processo di secolarizzazione; e cosa afferma processo di secolarizzazione? Che non si può tornare più indietro; che la religione appartiene alla coscienza premoderna, arcaica e che dopo la modernità non possiamo più dirci cristiani. Questa è la forza dell'idea della secolarizzazione: ma come? sei ancora credente dopo la lampadina elettrica? Ma quando con Nietzsche l'idea di secolarizzazione va in crisi, l'ateismo perde la sua base razionale implicita e quindi rimane solo l'opzione atea. L'opzione atea, cioè la decisione: il superuomo deve provare esistenzialmente l'ateismo per poter diventare superuomo. Anche qui con una singolare aporia, perché il superuomo per diventare tale deve in qualche modo già presupporre - e quindi non si sa chi sia prima e chi sia dopo, rispetto al nichilismo.

Lei ironicamente chiedeva: “il giudaismo invece è male? Nietzsche diceva che le chiese cristiane falliscono perché mantengono in se stesse le strutture giudaiche”. Le rispondo dicendo che il problema è che nell'illuminismo vi è una componente antiggiudaica - è un aspetto molto poco studiato per motivi comprensibilissimi -; Voltaire era un feroce antiebreo e non soltanto lui: Kant ha parole di denigrazione verso l'ebraismo, è così. Ma perché? Il perché è chiaro, poiché l'ebraismo significa il Dio Signore che chiede

obbedienza, significa l'idea del popolo eletto e, quindi, privilegiato rispetto agli altri popoli, etc. L'illuminismo, che è una dottrina universalistica e che diffida di ogni obbedienza verso il Dio Signore, vedeva gli ebrei come un popolo settario, fondamentalista e negatore della libertà: un pregiudizio fortemente antiebraico che si innestava in terra tedesca a partire già dalla diffidenza luterana verso gli ebrei - non dobbiamo dimenticare che una delle ultime opere di Lutero è uno scritto violentissimo contro gli ebrei, che sembra quasi un'apologia della ghettizzazione, non dico dello sterminio, ma c'era molto vicino. Quindi Lutero lancia un'ombra molto pesante sull'ebraismo nella coscienza riformata protestante tedesca - è interessante notare che nell'ultima edizione delle opere complete di Lutero dopo la seconda guerra mondiale, lo scritto contro gli ebrei non compare più; i giovani luterani e riformati di Germania probabilmente non sanno nulla di questo scritto di Lutero, e forse è meglio che sia così. Ebbene questa componente illuminista antiebraica è presente nel giovane Hegel e assume un colore marcionita. Marcione è colui che nei primi secoli del cristianesimo afferma, alla luce di un San Paolo interpretato male, che vi è alternativa e opposizione tra la Legge e il Vangelo, sì che il Dio dell'Antico testamento diventa il Dio cattivo - il demiurgo della materia, il creatore del mondo malvagio - a cui il cristianesimo oppone il Dio buono: quindi, il Vangelo, il Nuovo testamento in antitesi - si chiamava proprio *Antitesi* l'opera di Marcione - contro l'Antico testamento. Quella di Marcione è una posizione gnostica che rifiuta la materia in quanto cattiva e Dio in quanto creatore della materia: la materia rimane cattiva e alla materia si oppone la libertà dello spirito, portato dal cristianesimo. Ebbene questa posizione marcionita torna nello Hegel giovane, nell'antitesi che il Gesù di Hegel - è il Gesù che, ne *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, riconcilia Dio con l'uomo, ma Dio inteso non come il Padre, bensì come l'idea di Dio; Gesù riconcilia l'uomo con Dio, nel senso che Gesù dialetticamente nega il padre, nega il Dio tiranno e afferma il "dio umano". La riconciliazione di Gesù è l'estinzione del padre.

Gesù non riconcilia gli uomini con il Padre, ma riconcilia gli uomini negando il padre! Questo è un Gesù ribelle, titano, di cui abbiamo parlato prima. Quindi c'è una forte componente marcionita rilevata da più autori - d'altra parte la dissertazione di teologia a Tubinga dello stesso giovane Schelling, nel 1795, verteva proprio su Marcione, ovvero sulla lettura che Marcione fa delle lettere di Paolo. Hegel, in una lettera a Schelling, dice: "Mi spiace soltanto che l'eresia non abbia vinto dentro la chiesa! Questa sarebbe stata una cosa ottima, soprattutto perché così il cristianesimo si sarebbe separato da questi pregiudizi ebraici".

Nella maturità sfumerà questo giudizio, questo tono antiebraico così marcato, perché anche l'ebraismo ottiene la sua giustificazione speculativa, in quanto è il momento della massima concentrazione dello spirito; però naturalmente è un momento che viene superato e l'ebraismo trova la sua analogia con l'Islam, per cui sempre da un lato è considerato come un momento dello spirito, dall'altro come un momento fortemente intollerante e ostile alla libertà.

Veniamo all'ultima domanda riguardante Hegel alla luce di Marx, la sconfitta della religione nella ragione e se sia giusto, o utile, fare perno sulla ragione. La posizione di Hegel è la posizione dell'eredità, quindi, di una ragione che ricomprende la religione come momento della vita dello spirito. In questo Hegel non è certamente totalitario. Lui riconosce che la religione, come l'arte, ma soprattutto la religione, è una dimensione essenziale dello spirito; il che vuol dire che il popolo non può arrivare all'assoluto se non nella forma della religione,

quindi, da questo punto di vista, rispetta soprattutto il cristianesimo protestante e la sua collaborazione con lo Stato; certo il cristianesimo però non può pretendere anche di intervenire nella coscienza civile di un popolo: il cristianesimo deve coincidere con la vita dello stato, dice Hegel, e non è ammissibile che vi siano due coscienze, quella religiosa e quella pubblica, poiché questo è il cattolicesimo, che significa sempre un dissidio dentro la vita dello Stato e questo non è ammissibile. Marx ritiene invece ormai che la religione deve estinguersi - perché comunque costituisce una patologia e la terapia è proprio il processo rivoluzionario che modifica le condizioni storiche che permettono l'alienazione religiosa - e in Marx, infatti, di per sé non c'è una operazione violenta, ma è lo stesso processo rivoluzionario che è produttore dell'ateismo - e la rivoluzione produce l'ateismo nell'immanenza del processo, cambiando le condizioni storiche che generano la religione come alienazione. La ragione hegeliana, inoltre, pone di per sé la sfida in quanto è concepita davvero come una ragione universale; è il più grande sistema di filosofia che sia mai stato concepito dopo Aristotele, rispetto al quale, nella storia della filosofia, non esiste un'altra visione così vasta; è un'Enciclopedia delle scienze filosofiche - che significa la totalità dello scibile umano. Oggi chi sarebbe in grado operare una sintesi questo tipo? Nessuno, al momento. Quindi il punto è che Hegel, per totalizzare questo processo della ragione, come ben sappiamo, deve sacrificare, deve saltare, deve censurare, deve soprattutto ridurre la realtà ad idea; per cui la realtà deve entrare nell'idea, ma la realtà entra nell'idea nella forma dell'universalità, sì che tutto ciò che è individuale - una volta che ha offerto la sua mediazione all'universale - deve sacrificarsi nel processo dell'intero. Quindi l'individuo - la cosa che per noi è più importante, dopo Kierkegaard, che ce lo ha fatto così ben capire, cioè l'individualità dell'egoità propria - tutto questo per Hegel, come per tutto il razionalismo moderno, è semplicemente psicologia empirica. Cioè, su questo punto egli rimane kantiano; l'io in senso individuale è semplicemente l'io variopinto, psicologico, empirico e quindi Hegel non riesce ad avere il concetto di persona come realtà ontologica, in cui consiste la grandezza del reale. Quindi la sua filosofia, da buon panteista, è un panteismo raffinato superiore al panteismo di Spinoza, perché quello di Hegel è un panteismo che cerca di mediarsi col teismo cristiano. Perché Hegel dal 1805-06 capisce che il teismo non può essere liquidato, perché attraverso il teismo passa il principio della soggettività che è al centro della modernità, e la modernità significa la libertà; e la libertà significa il riconoscimento del principio della soggettività. Però questo principio della soggettività viene sempre compreso in maniera trascendentale, non è mai la soggettività delle singole persone e quando Hegel parla della *persona* nella *Filosofia del diritto* la persona è semplicemente un concetto giuridico, e anzi è il più astratto dei concetti: dire che uno è persona è la cosa più astratta, perché è come dire che è un nulla, cioè che non possiede nulla. Se dico di qualcuno che è una persona, significa che è semplicemente persona, mentre conta molto di più ciò che uno possiede, la sua proprietà. Sono queste le determinazioni concrete, oppure il fatto che sei insegnante, industriale, avvocato: questo è ciò che ti rende concreto. Se io di uno dico che è una persona, per Hegel, è il concetto più vuoto e più astratto di tutti.