

La storia delle religioni e l'antropologia in Hegel

MAURIZIO PAGANO

Università del Piemonte Orientale Amedeo Avogadro – Vercelli

I. LA STORIA DELLE RELIGIONI E L'ESPERIENZA DELLO SPIRITO

Il tema che vorrei illustrare in questo contributo è la questione del rapporto che intercorre, nell'opera di Hegel, tra la storia delle religioni e l'antropologia; quest'ultima è qui intesa in un senso ampio, che si riferisce a tutta la concezione dello spirito umano esposta da Hegel, quindi a tutta la filosofia dello spirito soggettivo, e non soltanto alla prima sezione di esso, che è intitolata appunto "Antropologia".

Ci si può chiedere anzitutto perché sia opportuno collegare, all'antropologia così intesa, proprio la storia delle religioni, e quale sia la relazione tra queste due sfere dell'esperienza. A queste domande si può fornire, stando alla visione sistematica di Hegel, una risposta precisa: in ambedue i casi abbiamo a che fare con un percorso di elevazione, in cui si esprime il carattere essenziale dello spirito. Lo spirito, infatti, è essenzialmente attività: esso non si presenta mai come una realtà già data all'inizio, ma si realizza da sé liberamente, si autoproduce. Questa autoproduzione non può avvenire in una volta sola, ma solo per gradi. L'insieme di questi gradi è il cammino attraverso cui lo spirito si eleva dal livello naturale e giunge alla fine alla piena realizzazione e consapevolezza di sé.

La filosofia dello spirito soggettivo offre un'esposizione astratta e strutturale di questo percorso, che vale per l'uomo di ogni epoca: nella storia invece questo contenuto universale dell'esperienza umana diviene concreto, si realizza attraverso tappe che non hanno solo lo statuto di un grado del sistema, ma posseggono la determinatezza di una precisa configurazione storica. Per quale ragione allora vogliamo fare ricorso proprio alla storia delle religioni? Non basterebbe rivolgerci alla storia universale?

Certamente tutta la storia è retta dal movimento dello spirito, e nella storia universale tutti gli aspetti e i livelli dell'esperienza sono ricompresi e convergono a formare il quadro d'insieme; tuttavia la storia universale è legata ai vincoli

della finitezza, lo sviluppo degli stati che ne sono di volta in volta i protagonisti deve tener conto del condizionamento naturale e geografico: proprio per questo la filosofia della storia costituisce l'estrema tappa dello spirito oggettivo, quindi dello spirito finito, e rispetto allo spirito assoluto rappresenta solo la soglia, la porta d'ingresso. La storia universale, come del resto il percorso dello spirito soggettivo, appartengono allo spirito finito, mentre la storia delle religioni attinge la sfera dello spirito assoluto¹.

Lo spirito assoluto supera questi limiti dello spirito finito, e si coglie nella sua purezza come spirito che non ha più l'opposizione fuori di sé, ma l'ha ricompresa in sé. Tutte e tre le forme in cui si articola questa sfera hanno uno svolgimento storico, ma la storia della religione è la più ampia, e solo dal suo seno nascono le altre due: la storia dell'arte conosce le sue prime manifestazioni significative in Egitto, in connessione con il livello che l'esperienza religiosa raggiunge in quella civiltà, mentre la storia della filosofia nasce in Grecia. La storia della religione accompagna tutto lo sviluppo dello spirito umano, dai suoi gradi più bassi e legati alla dimensione della natura, fino ai livelli più alti: in questa sfera lo spirito coglie se stesso come spirito, però qui la sua esperienza si svolge in prevalenza nel modo della rappresentazione; nei gradi più bassi la religione è ancora legata alla forma immediata dell'intuizione, dall'Egitto alla Grecia si consolida la rappresentazione, e il cristianesimo giunge alla soglia del concetto. Solo percorrendo tutti questi gradi lo spirito ottiene la conquista della sua essenza spirituale.

Conforme al principio, espresso nella *Prefazione della Fenomenologia dello spirito*, che "il vero è l'intero", il pensiero dello Hegel maturo è guidato da un principio di totalità, o di universalità, che ispira tutte le sue analisi. Perciò anche qui, se si vuole riflettere adeguatamente sul nostro tema, bisogna rivolgere lo sguardo a tutta l'esperienza religiosa nelle sue varie forme, e a tutta la storia delle religioni. Il tema del confronto tra le varie religioni era stato presente alla cultura moderna fin dai suoi inizi; nell'età dell'illuminismo, che aveva ancora un fresco ricordo delle guerre di religione tra cattolici e protestanti, le differenze di religione erano sentite piuttosto come una minaccia, e così il deismo aveva cercato una base comune minimale, fondata sulla ragione, che potesse mettere d'accordo tutti, ponendo ai margini le differenze tra le varie fedi. L'attenzione per il carattere specifico e originale di ogni religione era tornata in età romantica, anzitutto per merito di Schleiermacher e dei suoi *Discorsi sulla religione* (1799); anche Creuzer vi aveva contribuito, e Schelling dimostrava un grande interesse per l'argomento, a cui avrebbe dedicato, dopo la morte di Hegel, le sue lezioni sulla filosofia della mitologia e della rivelazione.

1 Sul rapporto tra queste diverse manifestazioni dello spirito v. l'aggiunta (*Zusatz*) al § 384 dell'*Enciclopedia*, III ediz., 1830.

Hegel si muove su questo sfondo e lo tiene presente; d'altra parte egli è il primo pensatore che osa proporre un'interpretazione filosofica organica di tutta la storia delle religioni. Per fare questo egli si costruisce, soprattutto negli anni berlinesi, una documentazione vastissima sull'argomento, esaminando tutto il materiale che nella sua epoca uno studioso europeo poteva avere a disposizione. La stessa cosa, del resto, farà Schelling in quello stesso periodo e negli anni successivi, e questa completezza d'informazione è un merito non piccolo del loro lavoro ermeneutico. Il progetto di Hegel, peraltro, ha un'ambizione squisitamente filosofica: per lui (come pure per Schelling) non si tratta solo di conoscere tutte le religioni e di ricostruirne la storia, ma anche di porre il problema della loro verità.

La domanda che sorge a questo punto è come debba essere condotto questo esame. A prima vista si fanno innanzi due soluzioni alternative. La prima presuppone che una sola religione sia quella vera e giunge quindi a sostenere che tutte le altre sono false o comunque inadeguate; la seconda cerca invece di rendere giustizia a tutte, le pone tutte sullo stesso piano e arriva così a concludere che ciascuna è relativa al suo contesto, esprime la società e la cultura da cui nasce, sicché in fondo nessuna è falsa ma sono tutte relative. Anche il pensiero teologico e filosofico di oggi, che è tornato a considerare con estremo interesse questo problema, si dibatte tra queste soluzioni alternative, quella dell'assolutismo e quella del relativismo. Hegel per parte sua cerca di evitare ambedue queste soluzioni estreme: egli elabora nella sua filosofia un concetto di religione e su questa base conduce l'esame. Nasce di qui la struttura peculiare delle lezioni sulla *Filosofia della religione*, che si articolano in tre parti, le quali rimangono invariate in tutti i quattro corsi tenuti da Hegel; e questa circostanza rende anche ragione della differenza tra l'esposizione di quest'opera e quella offerta dalla *Fenomenologia dello spirito*.

Quest'ultima opera dedicava alla religione il settimo e penultimo capitolo; qui, dopo un'introduzione relativamente breve, svolgeva un percorso in tre tappe che, muovendo dalla religione naturale e passando attraverso la religione artistica, si concludeva con la religione rivelata: il cristianesimo era dunque presentato, dal punto di vista dell'articolazione complessiva, come la conclusione del percorso storico delle religioni. Tutti i corsi berlinesi, invece, seguono anch'essi uno schema in tre parti, ma pongono al primo posto il concetto di religione, collocano la storia delle religioni nella seconda parte, che s'intitola "la religione determinata", e giungono da ultimo all'esposizione della "religione compiuta" o "manifesta", che è il cristianesimo. Questo schema maturo, evidentemente, assegna al cristianesimo un posto speciale, distinto dalla storia

delle religioni: ciò è motivato dal fatto che, secondo Hegel, solo il cristianesimo tematizza e realizza in modo adeguato il concetto di religione².

II. SVILUPPO E ARTICOLAZIONE DEI CORSI BERLINESI

Come s'è accennato, Hegel dedicò alla filosofia della religione quattro corsi, che egli tenne a Berlino nei semestri estivi degli anni 1821, 1824, 1827 e 1831. Il primo corso ci è noto attraverso il manoscritto di Hegel, il secondo e il terzo sulla base di diversi quaderni di appunti degli allievi, l'ultimo solo attraverso i sintetici estratti che Strauss trasse da una *Nachschrift* andata perduta. L'edizione curata da Walter Jaeschke, che per la prima volta presenta separatamente ciascuno di questi corsi, permette finalmente di seguire l'evoluzione del pensiero di Hegel sull'argomento³. Come si sa le edizioni precedenti, comprese le due degli allievi e quella di Lasson, raccoglievano in un'unica esposizione il contenuto dei vari corsi. Ciò aveva creato ostacoli pressoché insormontabili alla ricostruzione del genuino pensiero di Hegel, specialmente per quel che riguarda la prima parte, dedicata al concetto di religione, e in misura minore, ma comunque significativa, per la seconda parte.

La possibilità, che ora ci è data, di seguire da vicino lo sviluppo del pensiero dell'autore, e soprattutto l'articolazione precisa della sua argomentazione in ciascun corso, ci permette di gettare uno sguardo in profondità sul modo in cui Hegel lavora e costruisce la sua lettura della religione. In ciascuna lezione Hegel ripensa e riformula la struttura logica della sua argomentazione; e d'altra parte egli amplia in ogni corso la sua documentazione relativa all'esperienza religiosa, in particolare quella che riguarda la storia delle religioni. Perciò ogni volta noi abbiamo non soltanto una nuova architettura logica e una nuova presentazione del materiale, ma anche un rinnovato incontro tra le due dimensioni. Accade così che l'insoddisfazione riguardo alla strategia argomentativa fin qui intrapresa spinga a una nuova e più ampia descrizione dell'esperienza,

2 Per un'analisi complessiva della filosofia della religione rinvio al mio volume *Hegel. La religione e l'ermeneutica del concetto*, ESI, Napoli 1992, che comprende anche un capitolo sulla religione egiziana. Un'analisi più dettagliata della religione determinata l'ho proposta nel saggio *La storia delle religioni nell'interpretazione di Hegel*, in "Annuario Filosofico" 1994 (10), Mursia, Milano 1995, pp. 325-373.

3 Ecco i dati bibliografici della nuova edizione tedesca: G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, a cura di W. Jaeschke, nella serie *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, voll. III-V, Meiner, Hamburg 1983-1985 (cit. con la sigla *R*). Basandosi sul suo amplissimo lavoro lo studioso tedesco ha anche offerto un volume monografico, che resta fondamentale per lo studio della filosofia della religione hegeliana: W. JAESCHKE, *Die Vernunft in der Religion*, Frommann - Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1986.

o che il nuovo e più complesso materiale presentato esiga un ripensamento della dimostrazione. In questo intreccio, ogni volta rinnovato, della dimensione logica e di quella interpretativa consiste a mio avviso il cuore pulsante della lettura di Hegel, l'aspetto più genuinamente filosofico del suo lavoro su questo tema. Questo incontro, e questa ripetuta frizione, tra la dimensione del pensiero logico-universale e quella del concreto lavoro interpretativo costituisce quella che secondo me si può qualificare come una «ermeneutica del concetto», e rappresenta l'acquisto più duraturo della filosofia della religione hegeliana, il cui valore permane anche quando non se ne condividano gli esiti sistematici o si riconosca, com'è inevitabile, che le sue informazioni sull'esperienza delle religioni non cristiane sono oggi largamente superate.

In quasi tutti i corsi la parte dedicata alla religione determinata si sviluppa secondo uno schema articolato in tre tappe. Il primo gradino è costituito dalla religione naturale, vista come unità di naturale e spirituale. Il secondo livello è quello in cui lo spirito gradualmente conquista una prima coscienza di sé; in questa sezione si collocano le «religioni dell'individualità spirituale», cioè Israele e la Grecia. L'ultima tappa è rappresentata in tutti i corsi dalla religione romana che compie, anche se in modo drammatico, questo cammino e introduce alla religione vera. Soltanto nel secondo corso Hegel, che pure annuncia all'inizio un'articolazione tripartita, divide poi di fatto il materiale in due capitoli, perché accorpa la seconda e la terza tappa; ma questa variante non comporta cambiamenti di particolare rilievo per l'insieme. L'ultimo corso, a quanto risulta dagli estratti che abbiamo, mantiene la divisione in tre parti e distribuisce in modo un po' diverso le religioni: così esso mostra una maggiore considerazione per le culture orientali, ma l'orientamento generale del movimento, il suo inizio e la sua conclusione, restano invariati.

In linea generale ogni singola religione viene presentata seguendo lo schema che regge, nei corsi più maturi, l'esposizione del concetto di religione. Anche in questo caso troviamo tre momenti: il primo è il concetto ancora generico e quasi implicito del divino, mentre nel secondo momento la coscienza si stacca da questa unità sostanziale e sviluppa una rappresentazione più oggettiva e tematica di Dio; il terzo momento è il culto, in cui si attua l'unificazione tra il soggetto umano e l'oggetto divino.

Quando affronta il primo corso, Hegel non ha ancora a disposizione una documentazione adeguata sulle diverse religioni, in particolare su quelle orientali. Così si appoggia più che altro alla logica e costruisce uno schema in cui le partizioni di essa corrispondono ai tre gradi dello sviluppo religioso. La religione immediata corrisponde alla logica dell'essere, e Hegel vi tratta in modo un po' generico le religioni orientali, fornendo pochi elementi concreti, che rimandano per lo più alla Persia, e in qualche caso all'Egitto e a Babilonia. Nel secondo gradino incontriamo le religioni dell'essenza, cioè quelle che

vanno oltre l'immediatezza, e fanno una prima esperienza della dimensione di profondità che caratterizza l'esperienza spirituale: in questa rubrica vengono classificate la religione ebraica e la greca. Nel terzo stadio incontriamo la religione romana: ad essa corrisponde la logica del concetto, considerata però nella sua parte iniziale, dato che la manifestazione dell'idea dovrà essere riservata al cristianesimo. Perciò a Roma viene appaiata la finalità, che è l'ultima categoria del concetto finito, prima dell'idea; non si tratta però di quella finalità più alta, che corrisponde all'automanifestazione di Dio nel mondo, ma di una finalità finita, esterna, ossia degli scopi finiti degli uomini, che in questa religione prendono il sopravvento.

Nel secondo corso il mondo orientale irrompe d'un colpo sulla scena, e trasforma completamente tutta la prima parte della trattazione. In questi anni Hegel ha raccolto una documentazione molto ampia, specie riguardo alla Cina e all'India, ma non è ancora riuscito a darle una sistemazione meditata e coerente. In ogni caso questa conoscenza più approfondita gli suggerisce di attribuire al primo livello, cioè alla religione naturale, un'articolazione più precisa e accurata: così esso si divide ora in quattro momenti, che corrispondono alla magia (Cina), alla fantasia (India), alla religione persiana del bene o della luce e alla religione egiziana dell'enigma. In questo corso perdono d'importanza i richiami alla logica, e l'autore fa appello, anche se in modo un po' incostante, a strumenti tratti dalla *Fenomenologia dello spirito*; in questo quadro si segnala una certa attenzione per la genesi quasi fenomenologica della dimensione dell'oggettività spirituale e, corrispondentemente, per la maturazione della soggettività.

Il corso del 1827 offre l'incontro più riuscito tra il ricco materiale ormai acquisito e il bisogno hegeliano di ordinarlo in modo coerente. Il risultato è un'esposizione lineare, tutta costruita seguendo il filo conduttore dello spirito e della sua elevazione. Per interpretare questo sviluppo Hegel torna a utilizzare la logica, che viene impiegata però solo nella sua linea generale, e inoltre si appella alla filosofia dello spirito soggettivo, facendo corrispondere i suoi vari gradi alle diverse religioni. In questo corso accade, per l'unica volta, che Israele venga posto dopo la Grecia e presentato quindi come una tappa più elevata: questo si può spiegare, probabilmente, col fatto che qui Hegel è attento soprattutto al modo in cui matura nell'umanità la coscienza di Dio; negli altri corsi egli privilegia la Grecia, perché guarda piuttosto all'incarnazione del divino nell'umano.

Nel corso del 1831, per quanto si può giudicare dagli estratti che possediamo, Hegel dimostra un interesse particolare per la dimensione antropologica e soprattutto per quella storica; così la successione delle religioni segue da vicino quella dei popoli presentata nella filosofia della storia. Il filosofo riserva molta attenzione alle religioni orientali, separandole nettamente dalla religione immediata e collocandole in una seconda e più avanzata sezione. In particolare

la Cina ottiene una trattazione più attenta e organica: essa non rientra più nella religione della magia, ma viene interpretata come “religione della misura”, ciò che permette a Hegel di collegare la religione ufficiale dell’Impero con il taoismo e con l’etica confuciana. Dopo la Cina vengono la religione indiana, il buddhismo e il lamaismo. La terza e ultima sfera, qualificata come “religione della libertà”, comprende ora, come “forme di passaggio”, anche le religioni del Vicino Oriente: Persia e Israele, Fenicia, che viene presa in considerazione qui per la prima volta, ed Egitto. Come si vede la religione d’Israele subisce di nuovo un arretramento, e viene collocata a un livello inferiore rispetto alla religione fenicia del dolore e a quella egiziana dell’enigma.

III. NODI E INTERSEZIONI

Tenendo presente questo quadro generale, vorrei ora illustrare più da vicino alcuni temi, in cui il rapporto della storia della religione con la visione antropologica di Hegel, sviluppata nelle altre parti del sistema, risulta più significativo.

La prima questione che si presenta è quella che concerne l’inizio della storia. Su questo tema erano presenti, nel dibattito dell’epoca, diverse posizioni, di ascendenza romantica o illuministica, che si fronteggiavano. Hegel discute con particolare energia la concezione romantica che considera la religione naturale come la prima e la più vera, come uno stadio in cui lo spirito si sarebbe trovato in un’unità originaria e immediata con la natura e con Dio: per lui invece lo spirito si deve conquistare, è presente in modo compiuto solo alla fine del cammino, e la vera unità è solo quella che esso raggiunge con i suoi sforzi. D’altra parte egli nega recisamente che il primo inizio della storia umana sia un livello di pura barbarie, di semplice e rozza naturalità, come hanno sostenuto alcuni illuministi: anche nei gradi più bassi dell’esperienza umana è sempre presente lo spirito, e gli uomini non si sono mai ridotti a venerare semplici oggetti naturali come dèi, ma vi hanno sempre riconosciuto il segno di una potenza spirituale più alta.

Hegel peraltro riconosce un momento di verità alla concezione romantica secondo cui l’uomo degli inizi avrebbe avuto un rapporto immediato e armonico con la natura e con Dio. Quella rappresentazione ha un certo valore, in quanto allude alla vera unità, che si tratta di raggiungere; quanto all’unità immediata con la natura, questa caratterizza piuttosto la pianta, l’animale, o anche gli stadi inferiori del cammino dell’umanità. L’uomo primitivo conosce certo meglio di quello colto le singole qualità delle cose, si trova con l’ambiente in una sintonia che Hegel paragona alla chiaroveggenza o al sonnambulismo, ma non coglie la vera natura delle cose, che si apre solo al lavoro del concetto. L’allusione a chiaroveggenza e sonnambulismo è interessante, perché segnala

un parallelismo con il percorso dello spirito soggettivo: questo prende le mosse, nell'antropologia, proprio da fenomeni come questi, ne ammette la possibilità contro negazioni intellettualistiche, e insieme li riconduce al ruolo di primi gradini dell'esperienza spirituale⁴.

Il secondo tema che ci interessa appartiene in modo esclusivo al secondo corso, ed è connesso al carattere particolare di questa lezione. In questo periodo (siamo nel 1824) Hegel sente nel modo più acuto il conflitto con la cultura contemporanea, e specialmente con il suo orientamento soggettivistico, rappresentato soprattutto da Schleiermacher; così egli sottolinea fortemente la dimensione dell'oggettività presente nell'esperienza religiosa, contrapponendola alla teoria del sentimento del suo grande avversario. Inoltre, come s'è accennato, in questa esposizione si allenta alquanto il rapporto alla logica, e in diversi passi il filosofo fa appello a spunti e concezioni presenti nella *Fenomenologia dello spirito*. Dal convergere di questi elementi nasce, almeno a tratti, una prospettiva decisamente originale, che concepisce lo svolgimento dell'esperienza religiosa primitiva come un percorso che costruisce gradualmente l'esperienza fenomenologica dell'oggettività.

Questa linea si manifesta specialmente nella trattazione della religione della magia. Pur con qualche difficoltà e incertezza, Hegel colloca il primissimo gradino del percorso nell'esperienza dello stregone, che esercita in modo diretto la sua potenza sulla natura. A rigore questa forma così rozza non è ancora religione, perché quest'ultima implica un momento di oggettività della potenza divina. Tuttavia la coscienza di una potenza sostanziale non è del tutto assente da questa esperienza, e si delinea un po' meglio nella seconda fase di questo primo momento, quando lo stregone non esercita più direttamente la sua influenza sulle cose, ma ricorre a un mezzo per operare la magia: ciò dimostra che egli riconosce in qualche modo una connessione tra le cose, un'azione reciproca tra di esse; così in questa "magia indiretta" si sviluppa una primissima esperienza dell'oggettività. Nei gradini successivi questa esperienza dell'oggettività si arricchisce: nel secondo l'uomo riconosce la potenza non più in singole cose ma in elementi naturali come il cielo e il sole, che hanno già una certa autonomia, una qualche forma di alterità. Man mano che si approfondisce questo senso di una potenza indipendente, l'uomo passa a identificarla in realtà più complesse e autonome: di qui il culto degli animali (terzo gradino) e infine

4 Nell'*Enciclopedia* questo tema viene annunciato già nell'aggiunta al § 379, che fa parte dell'introduzione generale alla filosofia dello spirito; esso viene sviluppato nei §§ 405 e 406, e illustrato molto ampiamente nelle relative aggiunte; in quella al § 405 Hegel dice espressamente che "si è falsamente attribuito al genere umano uno stato magico primitivo", nel quale l'uomo, in modo immediato, "avrebbe conosciuto in modo assai più completo di oggi sia la propria vera essenza che la natura di Dio".

quello dell'uomo. Quest'ultima tappa si articola in due fasi, a seconda che l'oggetto della venerazione si identifichi in un uomo vivente, o in un morto; quest'ultimo è un livello più alto, perché comporta già un primo superamento dell'esperienza sensibile.

Come si vede Hegel costruisce questo percorso come una sorta di fenomenologia della genesi dell'oggettività, intesa come prima e fondamentale determinazione del divino; man mano che l'oggettività si arricchisce, inizia poi anche una presa di coscienza della corrispondente dimensione della soggettività. Sfortunatamente questo filo conduttore così interessante si perde un po' nelle tappe successive del percorso: quando affronta le grandi civiltà dell'Oriente, a partire dalla Cina e dall'India, Hegel si trova tra le mani un materiale molto vasto e ancora difficile da ordinare, e i riferimenti a questa linea fenomenologica si fanno più rari e meno coerenti. L'ispirazione che qui è affiorata ritorna però nella trattazione della Grecia, in particolare nell'analisi del rapporto tra la figura divina e l'autocoscienza dell'uomo, quindi tra la dimensione oggettiva e quella soggettiva dell'esperienza religiosa. L'*Erscheinen*, l'apparire del dio, ha due lati. Il primo spetta a lui, il secondo all'autocoscienza finita. Nel primo egli si svela all'autocoscienza, che qui è ancora passiva, mediante il pensiero e attraverso le manifestazioni sensibili che gli vengono attribuite. L'altro lato è che l'apparire è prodotto dell'autocoscienza, è una figurazione dell'arte. La statua del dio prodotta dallo scultore, l'immagine poetica elaborata da Omero ed Esiodo, è un prodotto dell'arte, una creazione del soggetto; ma in essa prende forma il risultato dell'incontro dell'uomo con la potenza divina. L'*Erscheinung*, dice Hegel, è il limite dei due lati, li divide e li unisce, e in questo sta la sua difficoltà. La difficoltà peraltro si presenta anche nel cristianesimo con la dottrina della grazia, dove da un lato l'uomo è del tutto passivo rispetto all'agire dello spirito, mentre dall'altro questa è proprio la sua attività. Nel concetto questa doppia attività deve essere colta come una sola (cioè come l'operare dello spirito nell'uomo), ma qui, nella rappresentazione, i due lati restano distinti nella loro relazione.

Se ora ci rivolgiamo al corso del 1827, che rappresenta la forma matura della filosofia della religione hegeliana, possiamo osservare un altro punto di contatto con la filosofia dello spirito soggettivo; e questo è a mio avviso l'aspetto più importante della relazione tra le due sfere che stiamo considerando. A questo punto del suo cammino Hegel può guardare in modo più pacato al contrasto che lo oppone al soggettivismo contemporaneo e a Schleiermacher; il suo pensiero si è affermato, e anzi è ormai lui ad essere attaccato come rappresentante di un nuovo orientamento troppo influente. Perciò la sua preoccupazione è tesa soprattutto a respingere l'accusa di panteismo che gli viene rivolta; questa nuova situazione contribuisce a suggerirgli una più profonda attenzione per il tema di Dio come spirito, e questo diventa il filo conduttore della lezione.

Così nell'introduzione al corso Hegel dichiara che il percorso della filosofia della religione è lo sviluppo dello spirito, il ritmo della sua vita, e che questo sviluppo è retto dal movimento del concetto che si esplica.

In coerenza con questa impostazione, nello svolgimento del corso Hegel fa corrispondere, a tutte le religioni principali, un gradino specifico nel percorso di formazione dello spirito soggettivo. Quanto alla Cina, essa qui viene collocata di nuovo nella sfera della magia: al centro della religione di stato, infatti, sta ancora l'idea che l'imperatore governi il mondo; perciò, anche se nella "setta del Tao" si comincia a intravedere il significato della ragione universale, il punto centrale di questa civiltà resta legato alla potenza dell'uomo sul mondo, e corrisponde quindi ancora al livello puramente pratico della *Be-gierde*, del desiderio o appetito che mira ad appropriarsi della realtà esterna, come nelle celebri pagine della *Fenomenologia* che introducono la lotta per il riconoscimento. Il buddhismo segna un primo momento di elevazione oltre l'immediatezza, che si realizza attraverso una sospensione dell'appetito selvaggio e uno sprofondamento nella sfera dell'interiorità: in questo primissimo movimento teoretico l'uomo comincia a cogliere la dimensione sostanziale del divino. Le fonti disponibili all'epoca fornivano una certa documentazione sulla religione indiana, mentre non si sapeva quasi nulla di preciso sul buddhismo; così qui Hegel colloca l'India su un gradino superiore, e le assegna un punto di vista più articolato: la sua religione tematizza da una parte la sostanza, come il buddhismo, dall'altra anche la realtà concreta. Essa però non riesce a coordinare i due elementi, sicché la sostanza rimane astratta, e la concretezza si dispiega in una molteplicità caotica, a cui corrisponde un politeismo senza freni, che l'induismo non riesce a connettere all'unità neutra di Brahm⁵. Il grado di conoscenza che l'India raggiunge è quindi quello della fantasia, ma si tratta di una fantasia sfrenata, ben diversa da quella dei Greci, che saprà conciliare il sensibile con lo spirituale.

Con la Persia e l'Egitto si compie un passo decisivo nel cammino dell'umanità: la sostanza raccoglie in sé le differenze, diventa una totalità concreta, e d'altra parte l'autocoscienza comincia a distinguersi dal contenuto divino, inaugurando così la "frattura" tra soggettività e oggettività. I frutti della svolta cominciano a maturare con la religione egiziana: essa infatti riporta il negativo nel positivo, ed elabora così il terreno della soggettività. Questo si esprime eminentemente nella figura di Osiride, il dio che muore e risorge, secondo l'interpretazione fornita da Erodoto: in lui per la prima volta la negazione appartiene al sé del dio, sicché si può dire che egli è il primo dio che attinge propriamente la sfera della rappresentazione. Nel gradino raggiunto dallo spirito

5 Nelle fonti europee dell'epoca si indicava con Brahm l'unità neutra, con il maschile Brahma la divinità della Trimurti.

egiziano, l'elemento universale comincia a esser posto come fondamento di quello naturale, ma non lo domina completamente. Perciò l'egiziano attinge la sfera della rappresentazione, ma ha ancora bisogno di renderla intuibile nella forma del simbolo: per questo l'Egitto inaugura l'arte simbolica, ma d'altra parte non giunge a comprendersi pienamente nel linguaggio.

Il percorso della rappresentazione giunge a piena maturazione con la religione greca: qui la bella fantasia, che produce il divino, dà vita a una figura concreta in cui l'elemento naturale è un segno adeguato dello spirituale. Nella religione ebraica le potenze spirituali, che in Grecia sono ancora particolari, vengono raccolte in un'unità universale, che è vera soggettività, e realizza quindi più adeguatamente la determinazione di Dio come spirito. Israele così introduce alla dimensione del pensiero, che richiederà però ulteriori sviluppi, perché il suo Dio è concepito come l'assoluto primo, ma non ha ancora la concretezza del Dio trinitario, che è insieme inizio e risultato e quindi spirito veramente concreto. La religione di Roma unisce la pluralità greca e l'universalità ebraica, però le corrompe entrambe, perché gli dèi greci perdono il loro contenuto etico e l'universale ebraico diviene uno scopo puramente esteriore, cioè la potenza del popolo romano sul mondo: così la mente romana si muove anch'essa sul piano del pensiero, ma resta al livello di un intelletto finito, rivolto alla finalità esterna.

Come si vede Hegel è riuscito a costruire un itinerario coerente, in cui si delinea la maturazione della soggettività umana. Questo da un lato significa che la filosofia dello spirito soggettivo, e specialmente la psicologia, viene a collocarsi tra gli strumenti ermeneutici utilizzati da Hegel nell'interpretazione delle religioni, accanto alla logica, alla fenomenologia e ad altri spunti di cui diremo. Dall'altro lato, e più profondamente, questo dimostra che la storia delle religioni è il luogo più ampio entro il quale l'umanità ha conquistato grado a grado se stessa, e la consapevolezza della propria ricchezza spirituale. A guardar bene nel 1827 e in parte pure nella lezione precedente appare anche una trama, per quanto limitata, di rimandi alla filosofia della natura. Così la sostanza immota del Brahm indiano è avvicinata all'unità astratta dello spazio, che permette l'esistenza degli oggetti particolari, ma non ha un rapporto positivo con essi. La religione persiana poi si preoccupa da sola di trovare un corrispondente naturale al suo principio fondamentale, che è il bene: ed essa giustamente lo individua nella luce, che rappresenta sì un fenomeno universale come lo spazio, ma intrattiene già un qualche rapporto con gli oggetti particolari, in quanto li rende visibili. La celebre e potente espressione secondo cui "la piramide è un cristallo... in cui è conservato un morto"⁶, può forse essere letta in questo contesto: il cristallo è una determinazione più ricca rispetto allo spazio e alla luce,

perché un'unica forma regge la sua figura esterna e il suo interno⁷; il cristallo ha già un interno, anche se non ancora organizzato intorno a un centro, così come il tempio egizio non ha ancora il suo vero centro nella statua del dio. In Grecia infine l'elemento spirituale ottiene la sua figura adeguata, che è quella umana, la cui organizzazione corrisponde all'elemento spirituale.

Hegel insomma ricorre a una molteplicità di strumenti diversi per costruire la sua interpretazione della storia delle religioni: il suo progetto iniziale, nel primo corso, appare appoggiato soprattutto sulla logica; procedendo più tardi nella raccolta del materiale e nella riflessione su di esso il filosofo attinge volta a volta a spunti della fenomenologia dello spirito, a considerazioni di filosofia della storia e della natura, e in modo rilevante al contributo della filosofia dello spirito soggettivo. Questo almeno è ciò che emerge dalla sua pratica effettiva; nelle sue dichiarazioni programmatiche e nelle affermazioni di principio invece Hegel sostiene costantemente il ruolo determinante della logica. Questo in parte è confermato dal fatto che la struttura logica regge tutte le parti del sistema, sicché il rinvio della storia delle religioni alla filosofia dello spirito, o anche della natura, rimanda pur sempre al ritmo del concetto. D'altra parte bisogna constatare che il tentativo di ordinare l'esperienza concreta secondo gli schemi logici sovente fallisce, o dà risultati insoddisfacenti, che costringono il filosofo a escogitare più avanti nuove spiegazioni; altre volte è Hegel stesso a smentire almeno in parte le proprie dichiarazioni: così avviene in particolare per la spiegazione della struttura generale della filosofia della religione, che viene illustrata nel primo corso con il porsi del concetto nell'oggettività, a cui segue il passaggio all'idea, mentre nel 1824 si rinvia allo schema generale dell'*Enciclopedia* (idea – natura – spirito), e nel '27 si parla dell'*Urteil* del concetto, quindi della serie concetto – giudizio – sillogismo.

In questi casi, come in altri, Hegel dimostra una certa sovrana disinvoltura nei confronti dei suoi stessi schemi. Ciò che egli tiene fermo senza la minima oscillazione è invece il senso generale del cammino: questo è sempre un percorso dal concetto generale alla sua determinazione nella storia delle religioni, e di qui alla sua realizzazione nella religione compiuta; quanto alla religione determinata, questa è sempre un passaggio da un grado di unità immediata a una specificazione e poi a una elaborazione ulteriore, che logicamente è più elevata ma storicamente segna con Roma il fallimento delle religioni dei popoli. Quel che conta veramente, per Hegel, è che nell'avventura religiosa dell'umanità si trova una logica; questa logica poi vale veramente per la sua linea generale, che contempla il passaggio costante da un'unità immediata e generale a una frattura, o a una presa di distanza, grazie alla quale soltanto viene sorgendo l'unità più

7 Così il § 315 dell'*Enciclopedia*.

matura e articolata, in cui si realizza la conciliazione. Rispetto a questa linea di fondo i singoli schemi hanno solo una funzione secondaria e ausiliaria.

Questa linea logica generale, poi, è in verità il ritmo stesso dello spirito, come Hegel lo comprende: il senso dell'esperienza umana è tutto in questo realizzarsi dello spirito, che è presente fin dall'inizio, ma come un *telos* che deve essere raggiunto, può essere attinto solo con l'opera consapevole e dolorosa del soggetto. Lo schema logico che va dal concetto iniziale alla scissione e alla conciliazione formalizza questa visione dell'esperienza umana. Infine, non bisogna pensare che il senso generale di questo cammino vada inteso in senso monologico, come la maturazione di un'entità soggettiva che, man mano che cresce, si chiude vieppiù in se stessa e si gloria solo delle sue conquiste. Al contrario il tema della comprensione dell'altro, l'ermeneutica dell'alterità, ha un ruolo centrale nella filosofia della religione. Hegel è ben conscio della difficoltà di questo compito: a più riprese egli sottolinea che non possiamo identificarci con culture tanto lontane da noi, i cui costumi e le cui credenze a volte ci appaiono stravaganti o addirittura ripugnanti. D'altra parte egli rifiuta anche l'idea umanistica, sostenuta da Humboldt, che si possa cercare nell'altro l'universalmente umano, trascurando la sua specificità. Inoltre tra noi e le culture antiche è intervenuta una frattura storica, sicché non possiamo costruire un semplice processo lineare, che da quei mondi giunga con un percorso continuo fino a noi.

Ciò che ci permette di costruire un quadro compiuto di questo percorso, attribuendo a ogni religione il suo posto, è proprio il fatto che lo spirito universale con cui ci identifichiamo include l'esperienza della frattura nella sua forma più radicale: il mondo europeo nella vicenda della morte di Dio ha sperimentato in tutta la sua radicalità la realtà del negativo e, attraverso questo, il senso reintegrante e universale dello spirito. In questo senso si può intendere anche l'eurocentrismo innegabile che ispira la visione hegeliana: l'Europa cristiana non ha un posto privilegiato per motivi razziali o comunque contingenti, ma perché più delle altre culture si è aperta all'altro, e ha compiuto quel percorso di ritorno a sé dall'altro, in cui consiste l'esperienza dello spirito.

