



KURT APPEL

## PROSPETTIVE CRISTOLOGICHE FILOSOFICHE A PARTIRE DA HEGEL

*The article focuses on the Phenomenology of Spirit, and in particular on the specific character of the chapter on religion seen as the starting point for a reinterpretation of Christological issues. It will be shown that pantheism, often ascribed to Hegel, is not his last word about God. A very original concept will rather emerge, that provides significant reasons for adopting a new perspective on Christological issues.*

### I. PREMESSA

Sulla concezione di Dio da parte di Hegel e sulla sua cristologia esiste una ricca letteratura.<sup>1</sup> Essa si riferisce normalmente alle *Lezioni di filosofia della religione* o alla *Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Invece i lavori principali di Hegel, ossia la *Fenomenologia dello spirito (FdS)*<sup>2</sup> e

---

<sup>1</sup> Cfr. P. CODA, *Il negativo e la trinità. Ipotesi su Hegel. Indagine storico-sistemica sulla "Denkform" hegeliana alla luce dell'ermeneutica del cristianesimo. Un contributo al dibattito contemporaneo sul Cristo crocifisso come rivelazione del Dio trinitario nella storia*, Roma 1987. ID., *Dio uno e Dio trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, San Paolo 1993. W. JÄSCHKE, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt 1983; ID., *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart 1986; F. WAGNER, *Philosophisch begriffene christliche Religion zwischen Voll-Endung und Umformung*, in A. FRANZ, W.G. JACOBS, *Religion und Gott im Denken der Neuzeit*, Paderborn 2000.

<sup>2</sup> Il testo di riferimento è G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in ID., *Werke*, 1-20 (stw 601-620), curata da E. MOLDENHAUER e K.M. MICHEL, Frankfurt 1986, Band 3. Per la versione italiana faccio riferimento a G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. CICERO, Milano 2000.



la *Scienza della logica*, possono essere riguardati anche oggi come spunti importanti quando ci si avvicina alla domanda su Dio. Anche se esistono innumerevoli saggi<sup>3</sup> che affrontano queste due opere, spesso il loro contenuto religioso rimane oscuro.

Nella parte successiva del presente saggio verrà presa in considerazione la *FdS* e in particolare l'aspetto caratteristico del capitolo sulla religione come punto di partenza per una rilettura di motivi cristologici. Qui si dimostrerà che il panteismo, spesso assegnato a Hegel, non rimane la sua ultima parola su Dio. Piuttosto si accenna a una concezione della religione molto originale che dà impulsi decisivi per un nuovo sguardo su motivi cristologici. La concezione di Hegel sull'assoluto non si esaurisce nel pensiero che il Figlio è l'alterità del Padre. Anche l'affermazione che la religione si dissolva nella riflessione filosofica, si mostrerà un'interpretazione insufficiente del *Sapere assoluto*.

Nel primo passaggio di questo saggio<sup>4</sup> intitolato «Il mondo come specchio dell'Io e il suo frantumarsi» vengono presentati motivi fondamentali della *FdS*, dalla *Certeza sensibile* fino alla *Coscienza*. Nel secondo passaggio, dal titolo «La religione come perdita dell'Io», vengono mostrate le caratteristiche noetiche della religione. Nel terzo passaggio, «Il sapere assoluto e il corpo di Dio», si traggono le conseguenze riguardo al tema centrale di questo saggio.

## II. IL MONDO COME SPECCHIO DELL'IO E IL SUO FRANTUMARSI – COSCIENZA, AUTOCOSCIENZA, RAGIONE E SPIRITO NELLA *FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO* DI HEGEL

La *FdS* è probabilmente l'ultimo grande progetto di filosofia della storia della nostra epoca, in cui proiezioni, maschere e passaggi assumono un significato eminente.

L'opera prende avvio laddove iniziano altri testi fondamentali dell'Europa (il racconto di Abramo, l'*Odissea*, l'*Eneide*), ossia con la via verso l'estraneo (*beim Weg in die Fremde*). Il cammino della *FdS* è in primo luogo un cammino della disperazione che, come si mostrerà, non presuppone alcun «lieto fine» assicurato. Lo stato di partenza dell'opera è la condizione dell'Io (moderno), che cerca di trovare un posto e di rispecchiarsi nel mondo che gli sta di fronte, al fine di acquistare potere su di sé e sugli altri. Il concetto fondamentale degli scritti giovanili di Hegel, ossia l'idea che l'Io venga alla luce nelle sue relazioni e nel suo incontro con il mondo, fa sì che l'Io abbia un carat-

---

<sup>3</sup> Un ampio commento della *FdS* si trova in P. STEKELER, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, Hamburg 2014. Cfr. anche F. CHEREGHIN, *La fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Roma 2008. L. SIEP, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels «Differenzschrift» und «Phänomenologie des Geistes»*, Frankfurt 2000.

<sup>4</sup> Questo saggio è una versione rivista e abbreviata della prima parte del mio libro *Apprezzare la morte. Cristianesimo e nuovo umanesimo*, Bologna 2015.

tere fondamentalmente intersoggettivo e sia sempre situato «fra» l'Io particolare e l'Io universale.<sup>5</sup> Ciò vale in modo particolare per la *FdS*. L'Io considera il mondo come uno specchio nel quale gli appare necessario ritrovarsi. A partire da ciò Hegel sviluppa le tappe più diverse di questo viaggio di esplorazione, che condividono tutte il destino di non potere offrire all'Io un luogo in cui potersi ultimamente ritrovare. L'Io fa esperienza di sé come qualcosa di sottratto e di negativo in rapporto al mondo che incontra. Nello stesso tempo anche il mondo dell'Io non è un semplice oggetto statico, poiché la sua forma si modifica in ogni nuova modalità di approssimazione al mondo. «Io» e «mondo» e «linguaggio» sono grandezze correlative: il mondo è mediazione linguistica e spirituale nel suo essere costitutivamente incontro-con-il-mondo (*Weltbegegnung*) e risultato di una sottrazione permanente dell'Io, che non riesce mai a ritrovarsi in esso; il linguaggio è a sua volta risonanza di questa esperienza di sottrazione. Da ciò ogni disposizione nei confronti del mondo (*Welteinstellung*) è una forma temporale di sottrazione. Detto in modo essenziale: l'Io come ciò che resta senza luogo in rapporto al proprio mondo e ciò che fa esperienza di sé in quanto sottratto, il mondo come superficie su cui si proiettano le forme di tale esperienza di perdita, il tempo come processo di questa sottrazione, la negatività come passaggio permanente sia dell'Io sia delle sue figure del mondo e la morte come l'esperienza più radicale di sottrazione di sé sono sfere che tra-passano l'una nell'altra: e sfociano nel pensiero di Dio.

A questo punto occorre mettere in rilievo il fatto che l'Io non è un oggetto e nemmeno un soggetto privo di mondo, ma *Weltbegegnung* (incontro con il mondo) linguisticamente-spiritualmente mediato e il mondo è *Ichbegegnung* (incontro con l'Io). Come accennato, ciascuno di questi incontri termina con un radicale fallimento, poiché l'Io non trova in questo mondo alcun luogo nel quale potersi stabilire.

Esaminiamo alcune stazioni di questo processo di (non-)scoperta: si incontra il tentativo dell'Io di collocarsi nella singularità immediata della *certezza sensibile*, che è tuttavia soggetta a un permanente processo di sparizione. Successivamente, quello di trovare un luogo (auto rispecchiamento) nel mondo delle cose (*Dingwelt*) della *percezione*, tentativo che si infrange a causa della dialettica fra unità della cosa e molteplicità delle sue proprietà. Quindi si ritrova lo sforzo dell'Io di collocarsi nel mondo della legge (*Gesetzeswelt*) dell'intelletto, i cui precetti fissi e immutabili non sono in grado di rappresentare l'effettivo movimento della *legge della vita*.<sup>6</sup> Si incontra successi-

---

<sup>5</sup> Per Hegel l'Io non è né astrattamente individuale né astrattamente collettivo, ma è sempre da considerare come passaggio dal particolare all'universale. Questo si mostra soprattutto nel linguaggio, che pre-esiste all'individuo e nello stesso tempo viene da lui continuamente plasmato.

<sup>6</sup> Dal punto di vista di Hegel, la vita non è *soltanto* effetto, ma anche *causa* del mondo inorganico della legge (e l'autocoscienza è il fondamento di entrambi), poiché la semplice differenza della legge *come* differenza (e perciò assunta nel suo vero significato) è l'auto-differenziazione della vita stessa. Questa auto-differenziazione in quanto distinta da sé indica l'autocoscienza, che si differenzia in quanto Io dal proprio mondo e si riferisce a sé in quanto differenza. Questo ha un significato radicalmente diverso rispetto alle odierne teorie evoluzionistiche, nelle quali l'autocoscienza è considerata come effetto della vita e la vita come effetto della natura inanimata. Cfr. a questo rigua-

vamente il tentativo di trovare un posto nel *desiderio* del vivente che non può mai raggiungere una piena saturazione, dal momento che il desiderio ultimo non riguarda un oggetto finito, ma mira al «vivente» stesso nel suo essere-sottratto. La tappa successiva corrisponde alla collocazione nel *lavoro* in quanto «desiderio tenuto a freno» nell'oggetto dell'autocoscienza vivente, nei cui prodotti l'Io stesso non riesce a trovarsi. Segue la collocazione nel *ritiro stoico dal mondo*, nel quale l'Io risulta completamente astratto e privo di relazioni; poi vi è il tentativo di trovare un posto nel *diniego scettico* rispetto a ciò che si incontra. Un passaggio particolarmente significativo è quello che corrisponde alla collocazione nel desiderio malinconico di unificazione con l'*Immutabile* infinito, che sempre si sottrae. Questo si mostra in modo speciale nell'attuale musica pop che in certo modo sostituisce la mistica tradizionale. In essa spesso si può percepire una profonda nostalgia nei confronti di qualcosa di indeterminato che sembra destinarsi verso un punto di fuga mai raggiungibile. Successivamente, l'Io «rende terrestre» l'alterità dell'infinito immutabile, cercandosi nelle *strutture fisiche, chimiche e biologiche* immutabili dell'essere. Alla fine di questo processo di ricerca incontriamo un'affermazione fondamentale della *FdS*, che sembra poter trovare un parallelismo nella biologia moderna: «L'Io è una cosa» (*Das Ich ist ein Ding*).<sup>7</sup> Questa frase è importante perché esprime certamente una completa assurdità (un cosiddetto «giudizio infinito», nel quale la sfera del soggetto e quella del predicato collassano), in quanto lo Spirito non può ritrovarsi in un essere pensato come materia: per esempio, l'onda cerebrale segnerà il colore «rosso» soltanto se interviene anche un atto di traduzione linguistica dell'«Io», perché l'onda cerebrale non è alcunché di rosso. Allo stesso modo, d'altro canto, la copula di questa affermazione («*Ist*»-*Aussage*) funge da legame di due realtà che stanno fra loro nel «più duro» contrasto. Con questo viene in luce il fatto che l'«Io» diviene reale soltanto nel passaggio radicale dallo «spirito» alla «materia». Ciò significa che ciò che è più spirituale viene a espressione nella materia più contingente e, viceversa, che il puro materiale, nella misura in cui viene astratto da tutte le sue determinazioni, è riflessione o spirito.

La peregrinazione hegeliana non è a questo punto giunta alla fine; l'Io, che in quanto soggetto non ha trovato alcun riconoscimento nella cosa (*im Ding*), tenta successivamente di trovare una collocazione attraverso le proprie disposizioni pratiche, ovvero l'*erotismo* o la *virtù*, con la quale egli crede di poter forzare il corso del mondo secondo il proprio volere. Uno dei tentativi più interessanti di ritrovarsi nel mondo si trova nel «*Regno animale dello spirito*». Tale regno è caratterizzato da un Io che non si lega più a *determinate* modalità di incontro con il mondo (*Weltumgangsweisen*) e forme dell'essere, ma si determina attraverso la propria assoluta flessibilità. Si tratta qui di un Io che rende concreta la differenza dell'autocoscienza, per il fatto che si può sempre sottrarre secondo necessità da ogni forma del mondo contenutisticamente determinata, riuscendo a sostituirla con una nuova e più adeguata. Egli trova la propria identità in questo continuo adattamento e infine nella propria «*opera*» (*Werk*), dalla quale egli è capace allontanarsi ogni volta secondo l'esigenza del momento. In questo modo si plasma un mondo caratterizzato da una forma di adattamento completamente opportunistica, con la conseguenza che il mondo perde ogni contenuto sostanziale: questo

---

rdo K. APPEL, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Paderborn 2008, pp. 264-269.

<sup>7</sup> Ecco l'affermazione di Hegel: «In verità, allora, l'«*esso è*» detto dello spirito trova la sua migliore espressione in questa proposizione: *l'essere dello spirito è un osso*» (*FdS*, p. 475).

diviene una mera rappresentazione dell'Io che se ne distanzia continuamente, divenendo in questo modo intoccabile. Questa completa «relativizzazione» e «liquefazione» di ciò che si incontra come specchio di un Io intoccabile è il tratto caratteristico dell'economia monetaria capitalistica, nella quale nulla ha un proprio valore e tutto è soggetto a una permanente rivalutazione (a tale riguardo ogni critica del relativismo come espressione di questo incontro con il mondo deve accompagnarsi con una critica al capitalismo!). Per potersi ancora rappresentare in tale sistema in un qualche modo, l'Io assume una qualsiasi mutevole «identità di marca» (*Markenidentität*), il cui tratto peculiare è il suo «non-contenuto» (*Nichtinhalt*) e la sua pura formalità in quanto marca. Nello stesso tempo è una caratteristica di questa tappa il fatto che ciascuno espone una qualsiasi delle proprie opere – e rispettivamente delle proprie marche sempre sostituibili – come fosse qualcosa che vale universalmente. Nella sua astrazione, tale realtà non è più riempibile da alcun contenuto, ma rivendica ugualmente la pretesa di avere carattere vincolante per tutti, diventando nel suo formalismo la misura di ogni Sé. Ne troviamo attualmente un esempio nel dibattito sulle «culture dominanti», che non sono contenutisticamente determinabili (nessuno sa che cosa debba essere una cultura dominante). Il loro unico significato consiste nella sottomissione a esigenze completamente formali ed astratte, che rivendicano come contenuto soltanto l'esclusione dell'altro, nella quale l'Io si dà ora una propria identità.

Lo stadio successivo nel quale il sé aspira a collocarsi Hegel lo chiama «Spirito» (*Geist*). È caratterizzato dal fatto che l'Io sembra potersi ritrovare in una realtà universale mai completamente penetrabile nel suo contenuto. La particolarità dell'Io e l'universalità della *comunità etica* nella quale l'Io si trova immediatamente sembrano coincidere perfettamente. Questa comunità dell'Io e dell'universale si fonda da una parte sulla *famiglia* genealogica<sup>8</sup> e dall'altra sulla *polis*. Hegel ritiene che nessuna delle due forme rappresenti un punto d'arrivo per la lunga ricerca della propria identità che l'Io ha intrapreso: sono infatti entrambe forme della morte, nelle quali l'Io può ritrovarsi soltanto come morto. In altre parole: sia la polis-nazione sia la famiglia orientata genealogicamente, poste come fondamenti di una comunità, sono forme di riconoscimento dei morti, non dei viventi. Da qui si comprende il valore eminente della guerra (polis) e della sepoltura dei morti (famiglia) in entrambe queste forme di comunità. Esse non sono perciò pienamente all'altezza del vivente, poiché l'Io vivente è segnato da un contrasto, da un'ultima non-relazionalità che non riesce a trovare alcuna espressione adeguata in queste forme di incontro con il mondo strutturate genealogicamente. D'altro canto, mentre l'Io patisce questo non-rapporto nel dissolversi dei propri radicamenti, si ritrova soltanto come «punto» irrelato e isolato, che si pone in una completa discontinuità con il mondo e con l'insieme delle stesse relazioni. Oggi questa dissoluzione sembra un problema virulento di tante culture sul passaggio tra premodernità e modernità.

Rimandato nuovamente a se stesso, l'Io tenta successivamente di ritrovarsi nell'*esigenza di farsi valere* (*Geltungsanspruch*), completamente astratta e priva di contenuto. La prima forma in cui essa si esprime è la *proprietà* che, come sopra accennato, si fonda sull'esclusione e viene assicurata attraverso il *diritto* (concretamente: il diritto di proprietà). In questo modo, l'Io fa tuttavia esperien-

---

<sup>8</sup> La famiglia genealogica è la famiglia che si fonda su vincoli di sangue. Solitamente il padre trasmette la propria vita al primogenito e in questo modo assicura l'immortalità a sé e alla sua famiglia.



za di una sua sempre più profonda contrapposizione nei confronti dell'altro e del mondo; l'Io alimenta infine tale contrasto nella seconda forma della sua esigenza di farsi valere, ovvero la *formazione* (*Bildung*), nella quale plasma la sua contrarietà verso il mondo. Segno caratteristico della formazione è dunque il mondo in sé contrapposto o *estraniato*, di cui l'Io fa esperienza soprattutto laddove l'opposizione fra soggetto-oggetto produce un contrasto impenetrabile, come è ormai avvenuto nel nostro pensiero. Questa opposizione si radicalizza, da una parte, in relazione a un Dio pensato deisticamente, assolutamente trascendente e privo di mondo, e a un soggetto (cartesiano) indipendente dal mondo; dall'altra, in relazione al mondo reificato di cose, privo di soggetto e di Dio. L'Io si pone di fronte al mondo come «negatività», ossia come «nulla» rispetto al mondo oggettivo, producendo di conseguenza un mondo pensato che lo sostituisca. L'Io si rispecchia dunque nel proprio processo di pensiero, nella propria intellettualità. Hegel chiama questo livello «intellezione» (*Einsicht*). In essa si trova la seconda fondamentale proposizione della *FdS*: «La cosa è Io» (*Das Ding ist Ich*), complementare all'altra proposizione, «l'Io è una cosa» (*Das Ich ist ein Ding*) precedentemente nominata, così che Io (soggetto, spirito) e cosa (sostanza, materia) vengano compresi come puro passaggio l'uno nell'altra. In ogni caso, in questa tappa l'intero mondo viene revocato nella rappresentazione dell'Io, perdendo ogni valore intrinseco e ogni «aura»: viene in primo luogo considerato sotto l'aspetto dell'*utilità* per l'Io, per poi diventare soprattutto la mera superficie proiettiva di un Io vuoto e senza contenuto, che ha distrutto ogni realtà. Il culmine di tale sostituzione del mondo si esprime nella «*libertà assoluta e il terrore*» (*Die absolute Freiheit und der Schrecken*). A questo livello termina per Hegel il progetto europeo, ragion per cui anche la *FdS*, nella sua auto-comprensione, costituisce la fine di ogni filosofia e teologia della storia: il mondo nella sua realtà autonoma si ripiega completamente nella proiezione dell'Io-vuoto privo di legami che riflette ultimamente la propria non-relazionalità (*Unbezogenheit*) come nulla assoluto. Si potrebbe utilizzare nuovamente un'immagine per questa figura: il *Perpetuum Mobile*, ovvero quella macchina completamente blindata, che esprime il Dio metafisico secolarizzato; si tratta di una macchina nella quale *niente* riesce a penetrare dall'esterno e che risulta del tutto intoccabile nel vero senso della parola.

L'estraneazione è a questo livello spinta all'estremo e ciò che resta è la morte come assoluto senza predicato, come nulla assoluto (*nihil negativum*), al quale tutto ritorna. Questa morte è il puro vuoto, insignificante e spogliato di ogni aura... Politicamente questo livello corrisponde, per esempio, al nichilismo assoluto del nazionalsocialismo (senza voler ridurre la crudeltà di tale regime a questo paragone), che proprio a motivo di tale volontà di nientificazione si distingue dai fascismi: questi traggono il proprio contenuto dal ritorno virtuale alle strutture familiari-genealogiche di un *ethos* divenuto ormai fittizio nell'epoca post-illuministica.

Occorre mettere in rilievo il fatto che queste forme del nulla, che svuotano completamente ogni significato, distruggono non soltanto ogni possibile contenuto ma anche le proprie storie: la libertà assoluta, che in quanto libertà negativa è quella libertà che non è più in connessione con alcun oggetto, si distacca infatti anche da tutti i legami storico-genetici. Ciò significa che l'Europa non può più ricorrere all'eredità (immediata) della natura ebraico-cristiana o antica, ma è innanzitutto effetto del terrore prodotto dalla distruzione di ogni contenuto. Accanto al terrore, come si è manifestato nella Rivoluzione francese e in seguito in più gravi e differenti forme nel nazionalsocialismo, esiste una seconda «figura» di questo nulla assoluto: la *virtualizzazione* come espressione della riflessione pura, che non conosce più alcun «fuori» e dunque alcuna realtà (*Re-alität*). Occorre perciò affermare che *lo Spirito europeo è giunto a sé nel nulla virtuale*. Questa condizione si ritrova nei discorsi accademici e politici privi di contenuto sostanziale, nella nostra economia, dove l'uomo

si aggira ormai soltanto come il fantasma astratto di una serie numerica virtuale, nella trasformazione delle risorse naturali della nostra terra in carburante («biofuel») o nel discorso antropologico, dove l'uomo si aggira come uno zombie eterodiretto.

Resta aperta la questione se con questo la *FdS* e il progetto europeo (o forse semplicemente quello umano ad essa collegato) siano giunti effettivamente alla fine. Hegel lascia d'altro canto che a questo «nulla» segua ancora un epilogo, ossia la *moralità* (kantiana) e la *coscienza*. La prima corrisponde per Hegel al terrore tenuto a freno, che si esprime in un'astrattezza priva di contenuto e in un imperativo inalterabile. La sua grandezza si mostra tuttavia nel fatto di avere trovato una forma di universalità – tutti si trovano allo stesso modo sotto la legge morale – che non chiede di essere determinata attraverso un progetto genealogico o utilitaristico. Il suo elemento terroristico consiste per Hegel, d'altro canto, nel fatto che la contingenza della natura non può essere riconosciuta, che essa rimane proiezione dell'Io e della sua esigenza di ritrovarsi nell'astrattezza del giudizio morale. Come ultimo livello dello Spirito Hegel considera infine la *coscienza* come giudizio morale interiorizzato, ossia come terrore interiorizzato. Non desidero entrare nei dettagli dell'esposizione di questo livello, ma giungere subito alla sua conclusione. Il giudizio arrogante nel quale l'Io ha ritrovato se stesso «crolla» nel momento in cui l'Io stesso conquista un nuovo livello conoscitivo (in modo non del tutto deducibile). L'Io comprende che il luogo assicurato dal suo giudizio, nel quale l'altro (contingente) era stato condannato, era una mera proiezione e dunque rappresentava, nella sua inattaccabilità e intoccabilità un «luogo» virtuale. L'Io «vede» che ciò che viene condannato nell'altro, ossia la sua finitezza e contingenza, è in realtà il luogo (sottratto, non dominabile) del proprio sé o, come si esprime Hegel nella *Scienza della Logica*, «l'in sé e per sé è l'essere-posto». In questa visione, la contingenza dell'altro trova il *perdono* (*Verzeihung*), mentre l'Io inizia a desistere dalla propria esigenza di farsi valere: ciò accade precisamente nel momento in cui avviene uno spostamento dal luogo virtuale che veniva assicurato dal proprio giudizio, dal quale l'Io si è ormai ritirato. L'essenza del perdono deve essere colta alla luce di questa prospettiva: non si tratta infatti di un'attività dell'Io rivolta a un altro (io ti perdono), nella quale questo Io occuperebbe di nuovo un luogo assoluto rispetto all'altro (ritrovandosi nella propria arroganza), ma è effetto dell'aver compreso che il luogo contingente dell'altro era già stato perdonato nel mio perdonare. In un atto di comprensione che è un «divenire-altro» (*Sich-Anders-Werden*), l'Io dunque realizza qualcosa che, in termini speculativi, era già accaduto. Ha un significato determinante il fatto che, in tale spostamento dal proprio luogo fittizio, ossia dal proprio giudizio in quanto specchio della propria esistenza nel quale egli si era cercato, l'Io perda se stesso e insieme a ciò il mondo inteso come mera superficie proiettiva. In questa esperienza del «farsi-altro» l'Io non è più nella condizione di proiettarsi nell'altro e deve perciò rinunciare al tentativo di ritrovarsi nel mondo.

Nella pura virtualità delle nostre dissociazioni da tutto e da ogni cosa, si delinea dunque per Hegel la possibilità di un'altra percezione, che non considera il mondo come specchio del proprio sé. Si pone tuttavia la questione riguardo a come sia da intendere lo spostamento qui indicato. Se questo spostamento fosse teoreticamente-noeticamente deducibile, sarebbe un'ulteriore proiezione dell'Io in alcun modo debitrice nei confronti di un qualche passaggio spiazzante. A tale riguardo non possono essere qui indicate semplicemente delle «cause». C'è ancora tuttavia per Hegel la possibilità di prendere nuovamente in considerazione, in un modo più profondo, il passaggio che qui avviene.

### III. LA RELIGIONE COME PERDITA DELL'IO – SUL SIGNIFICATO DELLA RELIGIONE NELLA *FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO* DI HEGEL

Detto in maniera sintetica, la religione è per Hegel da pensare come perdita dell'io nella misura in cui cerca di rispecchiarsi nel suo mondo. In ambito religioso l'io si comporta dunque in modo perfettamente opposto rispetto a ciò che Feuerbach ha inteso. Per lui la religione era la proiezione dell'uomo, per Hegel al contrario tutte le forme religiose sono metafore di una perdita delle proiezioni e dunque delle auto-concezioni dell'io. Le differenti figure della vita religiosa restano tuttavia necessarie, così che l'io possa portare in qualche modo a rappresentazione la differenza nella quale si trova rispetto a ogni forma di oggettivazione (proiezione). La prima forma nella quale si realizza lo spostamento e la perdita di sé dell'io, che richiama in modo particolare le argomentazioni di Kant sul sublime,<sup>9</sup> è l'esperienza del sorgere di una *essenza luminosa* (*Lichtwesen*). La luce simbolizza il movimento puro, il passaggio puro, di cui l'io che non si conserva da sé fa esperienza. L'io visualizzerà successivamente il proprio tramonto come qualcosa di rappresentabile (chiamato da Hegel negatività) in forme sempre più radicali.

Vorrei prendere ancora come esempio, in primo luogo, la rappresentazione animale: quando il numinoso si metaforizza come *Dio in forma animale*, è proprio l'estraneità (*Befremdlichkeit*) dell'animale a raffigurare l'autosottrazione dell'io (il suo spostamento da sé), a renderlo idoneo a funzionare come un «rappresentante di Dio». Oppure, all'interno di una simbologia più astratta, l'io incontra la propria estraneità nello spigolo della *piramide*: i suoi limiti e la sua finitezza, sigillo della morte, portano simbolicamente a espressione tale estraneità, ossia raffigurano i limiti che impediscono all'io di auto-comprendersi. La piramide, poi, è costruita proprio per nascondere la morte. Si tratta dunque sempre dell'enigma della morte, in cui l'io patisce la propria radicale auto-sottrazione e che in una trasformazione successiva l'io fissa nell'impenetrabilità del segno che caratterizza i *geroglifici*. Nella serie successiva delle figure religiose, il momento del negativo e del contingente si manifesta in modo sempre più forte, proprio in quanto esso si mostra nella morte quale scissione assoluta dell'io da ogni forma di auto-proiezione. Si potrebbe dire che la metafora della morte rappresenti la traversata – e rispettivamente il tramonto – dell'io nel suo «divenire-altro-da-sé» in quanto fine di ogni proiezione.

Non si devono intendere gli dei raffigurati dalle statue come immagini immediate di un io divino, in un senso idolatrico: le loro rappresentazioni «congelano» quel momento che immediatamente precede l'incursione del numinoso. Le statue sono dunque la raffigurazione del timore

---

<sup>9</sup> L'analitica kantiana del sublime richiama l'attenzione sul fatto che l'io, di fronte al manifestarsi delle forze naturali, perde irrevocabilmente la possibilità di abitare la natura in modo rassicurante. Il sentimento del sublime insorge allora nel momento in cui l'io assume su di sé questa perdita dell'appartenenza alla natura e inizia a trascendere, attraverso la propria ragione, i fenomeni naturali. In questo modo la forma razionale dell'uomo si fonda su una non-appartenenza, di cui fa egli esperienza nelle forze della natura nella forma del terribile-bello.



(espressione del distacco del proprio Io da sé stesso) precede l'evento dell'Assoluto.<sup>10</sup> In questo modo gli idoli non sono rappresentazioni dell'Io, ma della sua estraneità. Un successivo luogo notevole nell'ambito delle figurazioni religiose è il *linguaggio*, e rispettivamente il canto, come viene a espressione nell'*inno*. Come Hegel ha già segnalato nel «sistema dell'eticità»,<sup>11</sup> il linguaggio fissa la potenza del negativo e del sottrarsi ed è in certo modo la cadenza del grido di morte della creatura. La religione rappresenta dunque letteralmente il *passaggio* dell'Io nel suo altro non proiettabile: essa tenta infatti precisamente di fissare questo momento di passaggio, dove l'Io patisce la rottura con se stesso (ossia con le sue proiezioni). La religione fa poi un'esperienza ulteriore di questa transitabilità (*Überganglichkeit*) nel linguaggio. Questo non compare soltanto nel passaggio dal suono organico al significato ma, più profondamente, il linguaggio è l'espressione stessa della frattura dell'Io umano. Nel linguaggio l'Io non raffigura una realtà extra-linguistica, il linguaggio non ne è cioè il simbolo: piuttosto, il linguaggio simbolizza la frattura che l'Io e la realtà reciprocamente subiscono. L'uomo non è mai presso la realtà in modo immediato, e non è mai in modo altrettanto immediato presso il proprio Io, bensì è in sé diviso (non è uno con il mondo e non è uno con se stesso) e nel suono linguistico prende forma la scissione dell'Io da ogni unità immediata con il mondo o con se stesso. Per questo motivo il linguaggio è un medium eminente per rappresentare la frattura di cui l'Io fa esperienza nel separarsi dalle proprie immagini e che in certo modo si assolutizza nella morte. Questo vale sia se risuona nei molteplici toni della voce o di uno strumento (come simulacro della voce), sia se si mostra in un movimento articolato come nel linguaggio dei non udenti.

Un'ulteriore figura in cui la religione si simbolizza è la *corporeità* (*Körperlichkeit*) come si manifesta nel movimento ludico (Hegel pensa qui ai giochi olimpici). Nel movimento avviene quasi un rimando a un secondo corpo e si potrebbe dire che la maestria nella danza e nella padronanza del corpo si rivela nell'indicare esemplarmente il passaggio fra i due corpi, quello «reale» e quello «del rimando».

Prima di giungere all'interpretazione hegeliana del cristianesimo, vorrei terminare la scelta delle immagini religiose con due figure, quella della *tragedia* e quella della *coscienza commediante*. Nella prima si manifesta la necessità del destino, sotto la cui maschera si nasconde la morte nella sua inesorabilità. In essa tramontano gli dei e gli uomini, così che la morte si mostra come il nulla di tutte le simbolizzazioni sottoforma di maschera valide fino a quel momento. In questo modo essa porta alla luce la verità dell'*ethos* (come si è manifestato nella comunità e nella famiglia). Ma è soprattutto l'Io che fa ora esperienza della propria completa contingenza e della sua scissione rispetto al mondo e a se stesso al cospetto dell'ultima maschera, la maschera della morte, che non può più riflettergli alcun positivo auto-riconoscimento. La domanda che ora si pone è se dietro questa maschera si trovi ancora «qualcosa». Esattamente qui interviene la commedia, in cui cadono le maschere e tutte le figure precedenti – persino la morte – vengono derise (non è forse Nietzsche, si potrebbe domandare, la grande *coscienza commediante* del nostro tempo?). Ciò che resta è l'Io nudo: a differenza dell'*inteltezione* – dietro le cui pretese di validità intellettualistiche l'Io si trincerava –, qui

---

<sup>10</sup> Cfr. H.D. BAHR, *Sätze ins Nichts. Versuch über den Schrecken. Krieg / Terror / Schaudern /Lachen*, Tübingen 1985, p. 327.

<sup>11</sup> Cfr. G.W.F. HEGEL, *System der Sittlichkeit. Kritik des Fichteschen Naturrechts*, Meiner, Hamburg 2002. Cfr. Anche G. AGAMBEN, *Il linguaggio e la morte*, Torino 2008, p. 58.

ha distrutto tutte le maschere e (auto-)proiezioni che aveva precedentemente posto davanti a sé come schermo. Nel momento in cui l'Io ha dunque perso – cioè assolto – tutte le maschere, la coscienza commediante può dire di sé: «Il Sé è l'essenza assoluta». <sup>12</sup> A questo Io sconnesso e nudo appare la completa contingenza e singolarità e ci si potrebbe chiedere se non sia proprio il riso a simulare una crepa originaria in ogni realtà mascherata. <sup>13</sup>

Ad ogni modo in questa risata della commedia sembra essere sul punto di emergere un momento di contingenza, capace, senza preavviso, di forzare le maschere della nostra esistenza, forse persino quelle della virtualità del nostro tempo. Dio dunque ride? Perché allora, ci si potrebbe chiedere, il Dio cristiano non viene rappresentato mentre ride? Perché non viene mai raccontato che Gesù ha riso (fossimo pure fermanente convinti del fatto che questo «mangione» e «beone» abbia diffuso anche allegria)? Il riso rimane nella interpretazione della commedia da parte di Hegel solo un momento del passaggio: esprime la perdita di ogni sostanza per poi arrivare alla perdita del soggetto stesso. In tal modo rimane la perdita complessiva come tale.

Questa perdita complessiva è la verità dell'Io. Prepara il fondamento per un passaggio a una nuova forma della certezza sensibile. Però questa volta non esiste più un soggetto che vuole fissarsi nell' hic et nunc della sensualità. Piuttosto la perdita, intesa come verità dell'Io assoluto, viene percepita sensitivamente nella forma della contingenza radicale. La sensualità come sparizione continua è stata la perdita di tutte le immagini fissate. È un'espressione dell'assoluto che viene conosciuto nella percezione di un Sé contingente. Gesù è colui che fa spezzare tutte le immagini e autoconcezioni dell'Io, dimensione che si può comprendere confrontandosi con i suoi segni ('miracoli') che ci fanno percepire il mondo in modo nuovo. La coscienza religiosa non ha più maschera (immagine, oggetto) su cui ostinarsi, essa è 'divenire altro da sé' nell'essere esposta alla contingenza. Così è – nell'incontro dell'assoluto – pura tangibilità.

La *coscienza infelice* (*unglückliche Bewusstsein*) come «luogo di nascita dell'Assoluto» indicava per Hegel il tentativo di una unificazione dell'uomo finito con l'immutabile, ossia con Dio, in cui l'infelicità derivava dal fatto che questa unificazione falliva, poiché Dio si sottraeva a questo desiderio dell'uomo e l'unificazione cercata era in realtà sempre unificazione con la propria perdita malinconica. Nella *religione rivelata*, ossia nella rivelazione della croce di Cristo, questa unificazione ora *accade* paradossalmente nell'esposizione di una radicale contingenza terrena. Il dolore dell'Io non è più il dolore per una nostalgia inappagata, ma deriva dalla vulnerabilità e dall'essere apertamente esposta della propria esistenza, nella quale Dio diviene presente. Qui appare decisivo il fatto che nell'evento della croce si tratta di un evento singolare ed assoluto. Questo avviene perché non si dà per esso alcuna valida immagine (riflessiva) da cui partire per poterlo eventualmente riprodurre, in modo da disinnescare in seguito l'elemento contingente, rendendolo infine manipolabile. Nella croce si giunge al punto che, nella misura in cui viene *al* linguaggio la singolarità della sensibilità immediata e dell'oggettività, ossia il *corpo*, il linguaggio (riflessivo) stesso viene in questo luogo paradossalmente disattivato, così che questo evento viene colto come assoluto, ossia sciol-

<sup>12</sup> *FdS*, p. 981.

<sup>13</sup> È possibile pensare che la risata registrata nelle sit-com dei nostri giorni serva proprio come un mezzo della virtualità prima descritta atto a simulare l'incursione reale del riso anarchico, fino a che questo non sarà più udibile.

to da tutte le disposizioni, le classificazioni, le maschere e i vestiti.<sup>14</sup>

Nessuna simbolizzazione è allora più all'altezza dell'assolutezza di questo avvenimento di radicale exteriorizzazione (*Entäußerung*): al soggetto viene sottratta qualsiasi possibilità di disporre di una nuova superficie proiettiva nell'altro da sé che lo protegga da questa alienazione, al fine così di sottrarsi nuovamente alla contingenza dell'esserci e al contatto con l'altro. Ciò che in questo modo dilegua è un Dio oggettivabile, nei cui panni l'Io potrebbe mettersi, per potere così prendere le distanze dalla tangibilità (*Berührbarkeit*) del proprio *corpus*. Perciò Gesù non è una immediata manifestazione modalistica del Dio trascendente né la seconda entità in un cielo triteistico. Dio è piuttosto l'indicatore di uno spostamento da sé che non segnala un «altro» esteriore (il Dio oltremondano) come specchio del proprio distanziamento nei confronti dell'altro, ma una *sfera di assoluta tangibilità e vulnerabilità, che diviene l'unico «luogo di soggiorno» di Dio*, come se si trattasse, per così dire, della pelle dell'Assoluto.<sup>15</sup>

Alla «morte di Dio» si accompagna paradossalmente anche una trasvalutazione della morte, in certo modo una «morte della morte» che veniva interpretato come annichilimento dell'Io. Presso la croce la morte non significa più l'assenza di «qualcosa», ma indica sia l'assenza di ogni immagine e proiezione (delle auto-comprensioni e comprensioni dell'altro nelle quali ci rispecchiamo), sia un sigillo ultimativo di questa assenza. Qui scompaiono le antiche divinità e figure religiose come simbolizzazioni della morte così come tutti i tentativi dell'Io di trovare un posto nel mondo.

La croce è l'assenza definitiva di tutte le proiezioni e simbolizzazioni (la morte inclusa!), in cui l'Io ha cercato di proteggersi. Essa è il rimando a una sfera di pura tangibilità. Ciò che manca alla religione rivelata, e dunque al cristianesimo storico, consiste per Hegel nel fatto che ha posto al sicuro, fissandolo in un avvenimento passato o futuro, il passaggio della croce, che è da intendersi come passaggio paradigmatico fra il corpo e una sfera di assoluta tangibilità. Con questo ha inteso ancora una volta porre uno schermo rispetto della contingenza, svalutandola come fosse il male, insieme alla vulnerabilità ad essa collegata. Di conseguenza, anche il suo evento liturgico più proprio, che festeggia questo passaggio, non viene assunto seriamente in tutta la sua estrema radicalità.

#### IV. IL SAPERE ASSOLUTO E IL CORPO DI DIO

Alla fine della *FdS*, ossia nel capitolo sul sapere assoluto, appare decisiva la categoria del pas-

---

<sup>14</sup> Un principio rimarchevole formulato da Hegel afferma che anche la religione è ancora caratterizzata dal fatto che essa inserisce la realtà nel «rivestimento della (propria) rappresentazione» (*FdS*, p. 899). L'avvenimento della croce sarebbe in primo luogo un ultimo radicale denudamento (svestizione), che viene tuttavia subito posto a distanza dalle chiese in un tempo passato oppure futuro.

<sup>15</sup> La croce di Gesù, nella misura in cui il corpo di Gesù nella sua esposizione è assolutamente un rimando a Dio, è dunque il passaggio affettivo dal corpo attuale a quello abituale: per un pensiero del corpo come passaggio fra queste due sfere cfr. anche M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Milano 2003, p. 131.

saggio. Anche un pensatore teologicamente insospettabile come M. Merleau-Ponty mette in luce il significato di questa categoria – che va certo oltre la sua riduzione a mero movimento locale – quando fa notare che «dobbiamo concepire un mondo che non sia fatto soltanto di cose, ma anche di pure transizioni».<sup>16</sup> Il tema del passaggio è emerso nella *FdS* di Hegel all'inizio del capitolo sulla religione: le sue figure hanno infatti il significato di simbolizzazioni del passaggio come atto di spostamento dell'Io dalle proprie proiezioni (ossia da se stesso). Esso raggiunge il suo punto più radicale presso la croce di Gesù, in quanto qui il passaggio si realizza all'estremo, e viene riconosciuto e attestato come l'accadere stesso di Dio. Il SUO corpo crocifisso viene visto in questo evento come l'assoluto rimando a una zona di pura tangibilità, in cui si apre come tale il passaggio da Cristo al Padre, dalla contingenza all'Assoluto, dall'uomo a Dio, dal singolare all'universale, dalla materia (cosa) allo Spirito (Io), dal corpo fisico a quel secondo corpo, che Maria ha scorto nell'incontro del Risorto (Joh 20,11-18) e che era stato prefigurato nei giochi olimpici. Appare inoltre decisivo il fatto che in tale transività (*Übergänglichkeit*) viene spezzata ogni direzione causale e che l'iniziare è nel contempo inizio di un altro: *toccare* significa essere toccato e lasciarsi toccare, *riconoscere* essere riconosciuti e lasciarsi riconoscere, *dire* essere detti e lasciarsi dire, *raccontare* essere raccontati e lasciarsi raccontare.

È soprattutto da tematizzare il passaggio fra l'assoluto e il contingente: l'Assoluto, come viene mostrato nella religione rivelata, si è completamente esteriorizzato in esso, ha cioè abbandonato la propria sfera e si è mostrato nella tangibilità sensibile del sé contingente. Il passaggio che ha luogo qui è quello di un Io che voleva collocarsi nelle proprie proiezioni (o voleva simbolizzare la perdita di sé in maschere religiose) verso un Io il cui essere completamente esposto diviene ora una «seconda pelle» o un secondo corpo in cui *si trova il corpo e la tangibilità dell'Assoluto stesso*. Concretamente, questo ha come conseguenza spaesante il fatto che Dio si rivela nella casualità di una esposizione e di un'esistenza tangibile e sofferente. In altre parole, chi sia l'uomo nel senso più profondo si mostra proprio in quel contatto che si produce in eventi del tutto contingenti. In questo modo, il mondo e la nostra vita non sono, come generalmente si pensa, un contenitore di possibilità, la maggior parte delle quali non si realizza oppure non sopravvive man mano che si invecchia (così che possiamo soltanto sperare che Dio renda possibile in paradiso tutto ciò che nel corso della nostra vita è rimasto eluso);<sup>17</sup> si rivelano invece nei tocamenti contingenti e completamente imprevedibili, in corrispondenza dei quali l'assoluto stesso desidera a essere presso di noi e che noi stessi possiamo accogliere oppure rifiutare. Quando Hegel parla di una ragione della storia, non vuol dire come si è visto che è possibile ricondurre gli eventi a una necessità astratta: si tratta invece della ra-

---

<sup>16</sup> MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, p. 363.

<sup>17</sup> Anche E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo*, Brescia 2004<sup>3</sup>, p. 284 sembra andare in questa direzione quando afferma che «una escatologia cristiana dovrebbe perciò pensare la *vita eterna* come rivelazione della vita vissuta con le possibilità che lo circondano continuamente, dunque non solo come un'eternizzazione delle possibilità a partire dalla quale la nostra vita divenne reale, bensì come rivelazione e entrata in vigore di quelle possibilità in cui la nostra vita si muove costantemente senza averle mai realizzate».

gione paradossale del momento contingente di cui non possiamo venire a capo e che non possiamo integrare nel nostro desiderio, ma dalla cui casualità e nella cui esposizione si genera un evento spirituale. È innegabile che, come anche la Bibbia sa, questi incontri (di Dio) possono ferire intimamente e possono essere anche minacciosi per la vita (Cfr. Es 4, 24), così che si inscrivono per sempre nella nostra esistenza come cicatrici e fratture profonde e non si può avere alcuna certezza che non ci possano infine rovinare. È però da sottolineare che qui non si può parlare neanche di una ultima insicurezza, poiché a questo punto le affermazioni universali e teoretiche non sono più efficaci: la conoscenza trapassa nella prassi e il sapere nella fede.

## V. CONSEGUENZE PER LA CRISTOLOGIA

L'assoluto di Hegel non vuole conservarsi. È un divenire altro da se stesso. Significa che l'essere ha una struttura di rimando che va incontro alla coscienza nella perdita di tutte le oggettivazioni, nelle quali la coscienza si voleva trovare. Il panteismo presuppone che l'essere finito è una manifestazione dell'essere infinito e invariabile. In Hegel al posto dell'essere sostanziale si mette la perdita di esso. In questo sviluppo si manifesta una crescente alterità (soggettività; '*Selbstand*') di ciò che va incontro alla coscienza. Perdita, Soggettività, Alterità e Assoluto – come ciò che è assolto da tutte le forme del sapere che vogliono conservarsi tramite la inclusione dell'altro – formano una sfera. Come quinto elemento si collega un sorgere della contingenza dell'Io stesso perché esso non riesce più a rassicurarsi nelle sue categorie noetiche (la noesis come maschera protettiva) con cui ha plasmato l'altro.

Alla fine rimane un ritorno nella certezza sensibile che era anche il punto di partenza dell'Io, ma questa volta nella forma di una sfera di assoluta toccabilità che trascende ogni movimento di riflessione. Questo collegamento tra Assoluto e Contingente si è rivelato in Gesù. Esso è Dio come rimando a Dio. Questa è la comprensione decisiva di Hegel: l'assoluto si sottrae a ogni oggettivazione. Al posto di essa entra una struttura di rimando che comporta che l'assoluto non si manifesti mai in un modo immediato. Dunque Gesù non è la manifestazione diretta di Dio e Dio non è una relazione simmetrica di tre persone divine. Piuttosto Gesù è Dio in quanto rimanda proprio nella contingenza del finito a Dio 'Padre'. Lo Spirito Santo non è la copula tra Padre e Figlio, ma l'*aisthesis* che procede dall'assoluto, *aisthesis* nella quale viene resa trasparente la struttura di rimando verso l'assoluto.

[kurt.appel@univie.ac.at](mailto:kurt.appel@univie.ac.at)

(Universität Wien)