100
0.14.4
Alternation
e de la companya de l
discontinue
ò
1
day.
\$
i de
1
Ž.
( t t m / d)
Page 1
in the second
and the same of th
÷
- April 1
The Court
37/144
40
<u> </u>
1
1
io faith tid one
40000
100

### L'AMBIGUITA' PROMETEICA DELL'«ESCATOLOGIA» HEGELIANA. HEGEL NELL'INTERPRETAZIONE TEOLOGICA DI HANS URS VON BALTHASAR

di Silvano Zucal

Nel grandioso affresco che il giovane Hans Urs von Balthasar dedicò all'apocalisse dell'anima tedesca, alla dimensione di «rivelazione» che si nasconde tra le pieghe di pensatori, artisti e letterati dell'ultimo Settecento e dell'Ottocento tedesco come Lessing, Herder, Kant, Schiller, Fichte, Schelling, Novalis, Hölderlin, Goethe, Jean Paul, Wagner, Nietzsche¹ e che si distende anche nel nostro secolo con figure come Scheler, Heidegger, Karl Barth, Bloch², la proposta hegeliana assume un ruolo centrale, perché nella sua filosofia piú che in ogni altra si manifesta e si esplicita l'ambiguità di un'«escatologia» segnata da un rinato e vitale mito di Prometeo³.

È in Hegel che tutti i temi dei *Novissimi* del dogma cristiano sembrano ritornare così come sembra tornare il contenuto essenziale e vitale del messaggio cristiano: il mistero dell'amore sia nella sua dimensione intra-trinitaria, sia in quella che lega creatura e Dio, sia ancora l'amore come rapporto tra le creature. Morte, giudizio, trasfigurazione, incorruttibilità dell'anima ed immortalità ed appunto amore: ecco i termini dell'«escatologia» hegeliana.

Il problema cruciale per Balthasar è quello di scandagliare

<sup>2</sup> Cfr. Hans Urs von Balthasar, Apokalypse, op. cit., Bd. 3: Die Vergöttlichung des Todes, Salzburg 1939. Il secondo volume della magistrale opera balthasariana, porta invece il titolo: Im Zeichen Nietzsches, Salzburg 1939 e si

inserisce nello stesso ambizioso programma.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Hans Urs von Balthasar, Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lebre von letzten Haltungen, Bd. 1: Der deutsche Idealismus, Salzburg 1937. Citeremo il 1º volume di Apokalypse cui si riferisce il nostro articolo utilizzando la sigla A I.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Non a caso il primo volume di *Apokalypse* in una seconda – e nella sostanza immutata edizione – muta il proprio titolo in *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg 1947. Alla disanima della specificità prometeica dell'escatologia propria dell'anima tedesca ed alla portata del principio prometeico Balthasar dedica alcune importanti pagine: cfr. «Prometheus Prinzip» in *A I*, pp. 139-157.

e di verificare la qualità di questo ritorno di termini dell'escatologia cristiana entro la proposta hegeliana. Esso apparirà come un ritorno reso ambiguo dalla gnosi sottesa all'hegelismo che prende il nome di «astuzia» della ragione. Balthasar si occuperà di Hegel anche in altri scritti <sup>4</sup> della sua sterminata produzione teologica <sup>5</sup>, ma in questo approccio giovanile eppur ricchissimo troviamo già gli elementi essenziali della sua interpretazione teologica di Hegel e della sua singolare escatologia gnostica.

Per sostanziare la sua tesi interpretativa, Balthasar non ricorrerà all'intera opera hegeliana, ma riprenderà soprattutto quei testi hegeliani che ritiene più ricchi, come egli stesso sostiene, di aspetti esistenziali e comunque più interessati alla dimensione escatologica: le Lezioni sulla filosofia della religione, la Fenomenologia dello Spirito e le Lezioni sulla filosofia della storia <sup>6</sup>.

### 1. Il significato dell'«Authebung» hegeliana.

Balthasar afferma che «l'intero mondo di Hegel si concentra pienamente nel mistero dell'amore; esso perviene all'Esca-

<sup>4</sup> Cfr. in particolare HANS URS VON BALTHASAR, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. III/1: Im Raum der Metaphysik, Einsiedeln 1965, tr. it. Gloria. Un'estetica teologica, Vol. V: Nello spazio della metafisica: l'epoca moderna, Milano 1978, pp. 510-525 e Theodramatik I. Prolegomena, Einsiedeln 1973, tr. it. Teodrammatica, vol. I: Introduzione al dramma, Milano 1980, pp. 54-64 e pp. 559-569.

<sup>5</sup> Cfr. per un'aggiornata bibliografia di Hans Urs von Balthasar: Biblio-

graphie 1925-1980, bearbeitet von C. Capol, Einsielden 1981.

ton' proprio mediante il suo potere apocalittico» 7. L'amore, anche nell'accezione di Hegel, può però assumere una tale pregnanza escatologica, una tale capacità di rivelazione definitiva solo se è prima passato attraverso il mistero del dolore che implica il proprio sacrificio e perviene alla «beatitudine solo attraverso la morte d'amore» 8. Nella speculazione hegeliana si fa quindi strada, secondo Balthasar, quella realtà contraddittoria e tragica dell'amore che si può ritrovare quale «mistero dionisiaco» nell'*Empedocle* di Hölderlin.

Per cogliere il significato, anzi l'«essenza» dell'apocalisse in chiave hegeliana, occorre investigare quale significato assuma nella sua prospettiva l'«Aufhebung». È proprio l'«Aufhebung» infatti a rappresentare nella filosofia di Hegel quell'atto creativo di amore che unisce in sé un «duplice significato di morte e di trasfigurazione, di tribunale e di beatitudine» <sup>9</sup>. L'escatologia hegeliana ed il suo concetto di apocalisse appariranno perciò piú evidenti allorché si coglierà la duplice valenza dell'«Aufhebung», in primo luogo come morte e come tribunale che giudica, in secondo luogo come superamento e trasfigurazione.

# 2. L'essenza «escatologica» dell'«Aufhebung» come morte e tribunale.

La posizione di Hegel è su questo punto ben diversa da quella di uno Hölderlin o di uno Schelling. Infatti «né l'infinito dolore del dover-essere-dio, che assegnò fino all'ultimo all'estasi tremebonda di Empedocle oscuri sottotoni, né la struggentesi solitudine di Iperione, costituiscono la morte cosí come è implicita nella dialettica dell'amore di Hegel» <sup>10</sup>. La mestizia di Iperione è infatti qui completamente dissolta mediante la filosofia dell'azione e del lavoro che implica la rinunzia a sé, ma anche la contemporanea realizzazione di sé. Per quanto riguarda il dolore di Empedocle esso «è invece per Hegel l'insuperabile mestizia degli dei della Grecia» <sup>11</sup>. Essi hanno rinunciato al dolore reale dell'esistenza finita e contraddittoria degli

<sup>6</sup> G.W.F. HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, in Sämtliche Werke, ed. Lasson-Hoffmeister, Lipsia 1905 segg., voll. XII/2; XIII/1; XIII/2; XIV/1 (editi rispettivamente nel 1925, 1927, 1927, 1929), tr. it. Lezioni sulla filosofia della religione, a cura di E. Oberti e G. Borruso, Bologna 1973-74. D'ora in avanti citeremo sempre quest'opera hegeliana con la sigla FRel. e l'indicazione del volume; volume e numero delle pagine corrispondono a quelli della traduzione itaiana; G. W.F. HEGEL, Phanomenologie des Geistes, hrsg. W. Bonsiepen u. R. Heede, Gesammelte Werke, Bd. 9, Hamburg 1980, tr. it. Fenomenologia dello spirito. traduttore E. De Negri, Firenze 1973. Citeremo sempre quest'opera di Hegel con la sigla FSp. e l'indicazione del volume; volume e numerazione delle pagine rimandano all'edizione italiana di De Negri; G.W.F. HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, ed. Lasson, tr. it. Lezioni sulla filosofia della storia, traduttori G. Calogero e C. Fatta, Firenze 1941. Quest'opera hegeliana verrà citata con la sigla Fst.; l'indicazione del volume e la pagina corrispondono all'edizione italiana citata.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> A I, p. 589.

Ivi.
 Ivi.

<sup>10</sup> Ivi.

<sup>11</sup> Ivi.

uomini e scontano quindi una sorta di «dolorosità della pace divina» 12. Ma dal momento che questi dei della Grecia ponevano il divino nell'umano o meglio nel suo estremo potenziamento emergeva un contrasto radicale che costituiva la loro mestizia. Infatti sussisteva una opposizione ed un contrasto fra «la maestà beata, che è uno spirituale essere in sé» e «la bellezza, che è, esteriore e corporea», «...anche se non compare come differenza e separazione della spiritualità interna e del suo esterno. Il negativo che esso implica è proprio per ciò immanente a questo intiero inseparato, ed in lui stesso espresso. Ciò costituisce, entro l'altezza spirituale, il soffio e la nube di mestizia che gli uomini dotati di sensibilità hanno sentito nelle immagini degli dei antichi pur nella bellezza perfezionata fino alla leggiadria» 13. Allo stesso modo la valenza del momento del 'negativo' in Hegel non è neppure quella della «demoniaca mestizia di Schelling, di non essere Dio, poiché anch'essa in ultima analisi si situa dal punto di vista di Hölderlin, ove l'intimo contrasto di divino e di mondano rimane insolubile, giacché la possibilità dell'amore non ne è ancora riconosciuta come la autentica risoluzione» 14. Ma queste due forme di negazione prometeica e creatrice che si possono riscontrare in Hölderlin ed in Schelling «sono in Hegel propriamente momenti che, in quanto tolti (aufgehobene), pervengono al loro concetto piú completo, di negazione creatrice» 15.

In Hegel infatti non sussiste concetto che si possa intendere nella propria fissità. Tutti i concetti vengono anzi alla luce e si sviluppano mediante un processo ed un divenire per cui essi mutano nella fluidità dell'Intero. È questo il destino in Hegel anche per quanto riguarda il concetto di 'negazione' e di 'negativo'. Infatti per Hegel, sottolinea Balthasar, «il 'negativo' è una sorta di Proteo, che diventa afferrabile solo nel 'nuotare' del divenire stesso (im 'Schwimmen' des Werdens selbst)» 16. O ancora, come si esprime Hegel stesso: «Il negativo, questa astratta espressione, ha molte determinazioni; è in generale cambiamento. Anche il cambiamento contiene parzialmente la mor-

te» 17. Alla radice di queste diverse determinazioni è la concezione hegeliana del 'negativo' come la forza dell'astrazione stessa che introduce nell'essere in generale ed in ogni essere la dinamica del differenziarsi, dell'essere-altro-da-sè per divenire-sè stessi. Una dinamica che avendo una portata ontologica, riguardando l'essere in generale ed ogni essere, è essenziale anche per rivelare il fondamento di ogni essere spirituale e personale fino all'essere stesso di Dio.

Ecco quindi la novità hegeliana e la portata cruciale che il 'negativo' e la sua potenza assumono nella sua speculazione filosofica. Come commenta suggestivamente Balthasar: «Dove il 'negativo' appariva sempre (in Fichte e in Schelling) come ciò che è secondario, come un passaggio a ciò che è 'minore', anche se attraverso questo 'vuoto' Dio stesso perveniva alla coscienza ed all'amore, qui (in Hegel n.d.r.) esso appare collocato nel cuore piú intimo dell'Essere stesso, nel mistero trinitario» 18. La concezione hegeliana della potenza del negativo quale via obbligata all'affermazione di sé e quindi alla fuoriuscita nella libertà suppone certamente, nel mentre le supera, la concezione del 'negativo' propria di Fichte e di Schelling, ma con maggiore intensità si riaggancia per Balthasar alla consape volezza di Schiller e di Goethe, «che l'essere (del mondo) non è mai passaggio dalla potenza (dalla negatività) all'atto 'puro', ma anche ed in modo eminente la mescolanza 'impura' ('unreine' Mischung) di 'positivo' e di 'negativo'» 19. È quanto Hegel afferma in modo paradigmatico nell'Enciclopedia: «L'essenza dello spirito è quindi, formalmente, la libertà, la negatività assoluta nel concetto come identità con sè. Secondo questa determinazione formale, lo spirito può astrarre da ogni cosa esteriore, e perfino dalla sua propria esteriorità, dalla sua esistenza: può sopportare la negazione della sua immediatezza individuale, il dolore infinito; può cioè mantenersi affermativo in questa negatività ed essere identico per sè. Questa possibilità è in sè la sua universalità astratta e per sè» 20.

<sup>12</sup> Cit. ivi. 13 G.W.F. HEGEL, Estetica, trad. N. Merker e V. Vaccaro, Milano 1963, pp. 638-639.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> A I, p. 590. 15 Ivi.

<sup>16</sup> Ivi.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> FRel. I, p. 521.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> A I, p. 590.

<sup>20</sup> G.W.F. Hegel, Encyclopädie, ed. Lasson, vol. V dei S.W. (nuova numerazione, vol XIII), trad. it. di B. Croce, Bari 1951, p. 350. D'ora in poi citeremo sempre quest'opera hegeliana con la sigla É., mentre il numero della pagina si riferirà sempre alla traduzione italiana.

Il fatto che lo spirito appaia concentrarsi nella «piccola scintilla dell'anima» (Fünklein der Seele) <sup>21</sup> solo in apparenza assume i caratteri della negatività. In realtà in tal modo ancor piú si esprime l'infinito potere e l'infinita positività dello spirito ovvero «il potere dell'universale sul particolare» <sup>22</sup>, quella dimensione dello spirito per cui come intensità concentrata in se stessa può però aprirsi e dischiudersi nell'amore e mediante l'amore espandersi. Dalla relativa 'negatività' della concentrazione si perviene quindi alla 'positività' dell'espansione. Solo «superficialmente una tale 'espansione' appare essere come un perdersi, un sacrificarsi, un riconoscere da parte dello spirito la propria negatività (quale antitesi all'essere in sé), piú profondamente però è proprio un tale perdersi che conduce lo spirito a se stesso, lo disvela e lo pone al cospetto dell'abisso del proprio essere per sè» <sup>23</sup>.

Ogni particolare è passato al fuoco dell'universale nella visione hegeliana, quel fuoco dello spirito che del particolare trattiene solo la sua «nuda universalità» 24. Un tale fuoco può però assumere due diversi significati e stabilire due diversi tipi di rapporto con la 'materia' ovvero con i particolari. Da una parte possiamo trovarci davanti ad un'universalità solo in-sè, cioè allo spirito privo di coscienza, alla natura ed «allora la sua universalità è il genere e la sua particolarità ciò che questo genere certamente rappresenta anche se non abbraccia l'individualità» 25. In tal caso appare evidente per Hegel come l'individuo particolare non possa che trovare soltanto nel genere la propria realtà e sussistenza ontologica. E, come commenta Balthasar, «proprio per questo la consumazione (Verbrennung) dell'individuo nella propria universalità è morte naturale, poiché solo l'universale in-sè permette al per-sè individuale di non essere in sè tolto» 26. È quanto in fondo è condensato dalle celebri espressioni hegeliane dell'Enciclopedia: «La inadeguatezza dell'animale all'universalità è la sua malattia originale; ed è il germe innato della morte. La negazione di questa inadeguatezza è appunto l'adempimento del suo destino» <sup>27</sup>. È il necessario, per cosí dire, 'suicidio' dell'individuo <sup>28</sup>. L'animale-individuo che solo nel genere ritrova la propria sussistenza vive quindi un contrasto radicale, si coglie nel contempo come universale, cioè come appartenente ad un genere, e come individuale. Questo è il fondamento del dolore, prerogativa in certo modo esclusiva degli esseri viventi e che trova nella morte la sua inevitabile e necessaria conclusione. Ed è anche il fondamento dell'accoppiamento e della tensione ad esso. Infatti «poiché l'universalità in un individuo, animale, non è in quanto tale per sé, l'istinto al toglimento del dolore può comparire soltanto come istinto di identità con gli altri individui del genere, come accoppiamento» <sup>29</sup>.

L'eclissi della vita individuale costituisce con ciò la condizione essenziale per la fuoriuscita dello spirito e per la sua affermazione. È un'eclissi che conosce per l'appunto una duplice versione: la morte e l'accoppiamento. Entrambe queste realtà determinano lo stesso processo: «Accoppiamento e morte sono nella natura immediatamente identici, due aspetti di un unico processo, in cui l'individuo diviene genere ed il genere diventa individuale» <sup>30</sup>. In un tale processo il 'naturale' in sé come realtà che si contrappone allo spirito ed alla sua potenza viene pienamente consumato e scompare. Si tratta però di un processo inevitabile e necessario perché soltanto mediante la sua scomparsa si perviene a quella identità (conseguita nella morte o nell'accoppiamento) che è presupposto e condizione dello spirito cosciente. La splendida e terribile forza del 'negativo' in Hegel è per l'appunto questa capacità di consumare il particolare in

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Cit. in A I, p. 591.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> A I, p. 591.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Ivi.

<sup>24</sup> Ivi.

<sup>25</sup> Ivi.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Ivi.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> E, p. 342.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Cfr. *ivi*, p. 342: «L'individuo si nega in quanto esso modella la sua singolarità sull'universalità; ma, con ciò, per essere questa astratta e immediata, raggiunge soltanto un'oggettività astratta, in cui la sua attività si ottunde, si ossifica e la vita diventa un'abitudine priva di processo, cosicché l'individuo si uccide da se stesso».

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> A I, pp. 591-592. Cfr. anche E, p. 342: «Questa universalità negativa è dapprima quella astratta, secondo cui l'animale è un'esistenza finita in genere e la potenza dell'universalità appare in una realtà esterna, la quale di fronte all'animale esercita forza meccanica o chimica e lo ditrugge. In quanto propria universalità concreta dell'animale, è il genere, nel cui processo, da una parte con l'accoppiamento, il vivente immerge la propria singolarità differenziata; dall'altra parte, esso nega immediatamente la sua inadeguatezza col genere, la quale costituisce la sua malattia originale e il germe innato della morte».

<sup>30</sup> A I, p. 592.

Saggi

Saggi

modo tale però che una tale consumazione non lo riduce in cenere, non lo distrugge, ma lo realizza, lo riporta a sé. Si tratta, nella terminologia hegeliana, di quell'«impotenza della vita (che n.d.r.) sta appunto nel fatto che il seme, principio e insieme risultato dell'individuo, è in quanto punto di partenza e in quanto risultato diverso pur nella identità, perché prodotto di un individuo e principio di un altro» 31.

Ma accanto a questa strutturale e necessaria «impotenza della vita» Hegel introduce la «potenza dello spirito» che è capace di «mutare questa cattiva infinità in quella vera dell'identità» 32 o meglio a porre l'identità come risultato finale del processo. In Hegel quindi la morte in particolare viene ad assumere una valenza del tutto singolare dietro cui fa capolino la sua peculiare concezione escatologica: «La morte è la prima naturale, ingenua, autoliberazione del finito dalla sua finitezza; la vita sensibile dell'individuo ha la sua fine nella morte... Nella morte viene posto realiter e actualiter ciò che la vita naturale è in sé; nella morte questa vita è posta come un superato, ma la morte è solamente l'astratta negazione del negativo in sè; essa stessa è un nulla, la nullità manifesta. Ma la nullità posta è in pari tempo il superato ed è il ritorno al positivo. Il positivo acquista la vita nella coscienza come pensiero; qui è superato tutto il temporale, il finito, il singolo, e la categoria vivente è la generalità. È la fine, la liberazione della finitezza e questo nella coscienza non è ciò che è la morte; ma piuttosto qualche cosa di più alto che è nel pensiero» 33. La liberazione dalla finitezza, il superamento della particolarità e della contingenza, la dissoluzione del conflitto doloroso che lacera gli individui tra la loro appartenenza al genere e la loro «malattia» dell'individualità viene completamente dissolto dalla morte, purché però sia assunto un tale evento nello spirito e cioè, hegelianamente, nel pensiero. Solo «il pensiero è la spirituale potenza del nega-

tivo, la libera forza capace di dissolvere, che però dissolve se

stesso al fine di possedersi in tal modo rischiarato» 34 e pervenire

dal puro essere in sé all'essere per sé. Questo ruolo liberatorio

del pensiero, capace di togliere la finitezza ed ogni particolarità

ed alla fine anche di togliere la morte stessa, pur necessaria, è chiaramente enunciato da Hegel nella Fenomenologia: «Ciò che è ristretto a una vita naturale non ha il potere di andare oltre il proprio immediato esserci; ma ne è tratto fuori da un Altro e questo esserne tratto fuori è la sua morte. Ma la coscienza è per se stessa il suo concetto, ed è quindi, immediatamente, l'atto del sorpassare il limitato, e, poiché questo limitato

le appartiene, del sorpassare se stessa» 35.

Ed è qui che si manifesta nella sua peculiarità il «miracolo», come lo chiama Balthasar, della «negazione creatrice» di Hegel. A tale proposito il teologo svizzero ripropone una celebre pagina della Fenomenologia che indubbiamente illumina un versante significativo della portata escatologica dell''Aufhebung' hegeliana. «L'attività del separare è la forza e il lavoro dell'intelletto, della potenza più mirabile e più grande, o meglio della potenza assoluta. Il circolo che riposa in sé chiuso e che tiene, come sostanza, i suoi momenti, è la relazione immediata, che non suscita quindi, meraviglia alcuna» 36. È questa la posizione di Schelling, dove l'accidentale, il particolare non ha, già in partenza, immediatamente, una propria esistenza determinata e giace chiuso e già compreso nella sostanza. La novità di Hegel è invece in questo reinserire il particolare, superando ogni residuale spinozismo, ma nel contempo superandolo dialetticamente. «Ma che l'accidentale ut sic, separato dal proprio àmbito, che ciò ch'è legato nonché reale solo nella sua connessione con altro, guadagni una propria esistenza determinata e una sua distinta libertà, tutto ciò è l'immane potenza del negativo; esso è l'energia del pensare, del puro Io.

La morte, se cosí vogliamo chiamare quella irrealtà (dell'analisi n.d.B.), è la piú terribile cosa; e tener fermo il mortuum, questo è ciò a cui si richiede la massima forza. La bellezza senza forza odia l'intelletto, perché questo le attribuisce dei compiti ch'essa non è in grado di assolvere. Ma non quella vita che inorridisce dinanzi alla morte, schiva della distruzione; anzi quella che sopporta la morte ed in essa si mantiene, è la vita dello spirito. Esso guadagna la sua verità solo a patto di ritrovare sé nell'assoluta devastazione. Esso è questa potenza, ma

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Fst. I, p. 41.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> A I, p. 592. <sup>33</sup> FRel. I, p. 179.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> A I, p. 592.

<sup>35</sup> FSp. I, p. 72.

<sup>36</sup> Ivi, pp. 25-26.

non alla maniera stessa del positivo che non si dà cura del negativo: come quando di alcunché noi diciamo che non è niente o che è falso, per passare molto sbrigativamente a qualche cos'altro; anzi lo spirito è questa forza sol perché sa guardare in faccia il negativo e soffermarsi presso di lui. Questo soffermarsi è la magica forza che volge il negativo nell'essere. Essa è quel medesimo che sopra fu detto il Soggetto, il quale, mentre nel proprio elemento (di forza negativa dello spirito, di sua universale 'fluidità' n.d.B.) dà esistenza alla determinatezza (al finito, all'analizzato, all'irreale n.d.B.), supera (la propria n. d.B.) immediatezza astratta e cioè, in genere, solo essente, ed è quindi la verace sostanza, l'essere o l'immediatezza che non ha la mediazione al di fuori di lei, ma è questa stessa» <sup>37</sup>.

In questa pagina è mirabilmente concentrata la concezione hegeliana dell''Aufhebung' come possibilità escatologica di oltrepassamento della morte: «Questo è per Hegel il potere assoluto dello spirito: il trascorrere per avere in pugno la morte stessa, per potersi affidare ad essa e nel contempo da essa ritrarsi e in tal modo percorrere lo spazio dell'essere fino ai suoi 'confini'» 38. Il 'negativo' diviene in Hegel il motore che porta al superamento della tensione tra essere ed essenza (dover-essere) e ne determina la finale identificazione, poiché il vuoto è dominabile: «L'ineguaglianza che nella coscienza ha luogo tra l'Io e la sostanza che ne è l'oggetto, è la loro differenza, il negativo in generale. Il negativo può venir riguardato come la manchevolezza di entrambi; ma è la loro anima, o ciò che li muove entrambi; ragion per cui alcuni antichi ebbero a concepire il vuoto come motore» 39. E con il vuoto è dominabile ed anzi essenzialmente 'tolta' nello spirito la morte. E cosí ogni realtà della natura potrà essere estrinsecamente preservata di fronte al fuoco che brucia ed altrettanto estrinsecamente conservata in vita, ma solo lo spirito è intrinsecamente ed essenzialmente «incombustibile (unverbrennliche)», capace di passare attraverso la morte e di assumerla in sé senza esserne toccato.

Questa nozione dello spirito è assente secondo Hegel nella

Trinità indiana ove Siva, la terza persona, «invece di essere la riconciliazione, è qui solo questa forza selvaggia del produrre e del distruggere» 40. Ben diversa la posizione dello spirito nella prospettiva di Hegel. Infatti mentre nella prospettiva della terza persona della Trinità indiana «è vagliata solamente la possibilità naturale di 'andare-a-fondo' (Zu-Grunde-Gehen), l'annientamento di ciò che è puramente naturale e non ancora la possibilità spirituale di 'andare-al-proprio-fondo' (In-seinem-Grund-Gehen), di ritrovarsi (Sichfinden) nella riflessione» 41, con Hegel soltanto la morte acquista quella diversa e propria «dialettica tra la negazione dell'universale (dell' in-sé), che si perde nella dispersione del particolare (ma ciò in forza del potere analitico del pensiero) e la negazione del particolare, che si risolve (in virtú del potere della sintesi) nell'universale» 42. Lo spessore e l'ambito dello spirito acquistano quindi in Hegel una «pluridimensionalità» 43 che fa apparire il negativo e la morte secondo prospettive diverse non solo nei confronti della visione sottesa alla Trinità indiana, ma anche nei confronti della concezione del 'negativo' propria di altri romantici come Fichte o come Schelling.

C'è un passo di Hegel che esprime con «meraviglioso e concreto linguaggio» <sup>44</sup> la sua nuova e singolare concezione trinitaria cosí come il ruolo del 'negativo' nella propria speculazione. «Come la natura si dispiega negli elementi universali, tra i quali l'aria (l'etere di Hölderlin n.d.B.) è la permanente essenza puramente universale e trasparente, – mentre l'acqua è l'essenza che viene sempre sacrificata, – il fuoco la loro unità animatrice che tanto risolve la loro opposizione quanto scinde in questa la loro semplicità, – la terra, infine, il saldo nodo di questa organizzazione e il soggetto di queste essenze nonché del loro processo, il loro uscire e il loro ritorno; – non diversamente si dispiega in equivalenti masse universali, ma spirituali, l'interna essenza e lo spirito semplice dell'effettualità autocosciente (= terra n.d.B.); si dispiega come un mondo, – in una prima massa, cioè nell'essenza spirituale in sé universale ed

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> *Ivi*, p. 26. <sup>38</sup> A I, p. 593.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> FSp. I, p. 29.

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> FRel. I, p. 480.

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> A I, p. 594.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> Ivi. <sup>43</sup> Ivi.

<sup>44</sup> Ivi. -

eguale a se stessa (= etere, 'Padre' n.d.B.); in una seconda, cioè nella essenza per sé essente, divenuta ineguale in se stessa, atta a sacrificarsi e distribuirsi (= acqua, 'Figlio' n.d.B.), - e in una terza massa, cioè in quell'essenza che, come autocoscienza, è soggetto ed ha immediatamente in se stessa la forza del fuoco (fuoco, 'Spirito' n.d.B.); - nella prima essenza essa è cosciente di sé come dell'essere-in-sé; ma nella seconda essa ha il divenire dell'esser-per-sé mediante il sacrificio dell'universale. Lo spirito peraltro, lo spirito stesso è l'essere in-sé e per-sé dell'intiero, il quale intiero si scinde nella sostanza come sostanza che permane e nella sostanza come sostanza che si sacrifica, le riassorbe quindi nella propria unità, fiamma divampante che le consuma e figura permanente delle medesime» 45 ovvero realizzando in terminologia hegeliana la sintesi di «eccitazione bacchica» e di «trasparente quiete».

Per Balthasar ciò che a questo punto risulta chiaramente è che in Hegel il momento della negazione, del 'negativo' e della morte non è una prerogativa esclusiva del 'Figlio', «ma che ogni momento dello spirito partecipa di esso. La negatività del 'Padre' è l'immobilità del puro essere, la negatività del 'Figlio' è la beata sofferenza dell'essere-per-sé, che si smembra e si sacrifica, la negatività dello 'Spirito' è l'acutezza tagliente della negazione creatrice in generale, che mediante la separazione unisce il 'Padre' e il 'Figlio' e unendoli li separa. Cosí si capisce anche come nell'opera di Hegel l'idea della morte debba assumere un aspetto cosí fluido» 46. Ognuna delle tre 'persone' della Trinità è «mortale» secondo Hegel, allorché l'uomo pretenda di isolarne una alla volta, di scindere l'una dall'altra, «poiché solamente nel loro risolversi reciproco esse costituiscono lo spirito uno e vivo» 47. Cosí è mortale la pura universalità in sé (il 'Padre'), che nella misura in cui viene isolata costituisce la «vacuità vana dello spirito» 48; mortale è poi la pura e semplice particolarità (il 'Figlio'), cioè l'«auto-estraneazione dello spirito, che si scioglie solo facendo sul serio con il morire» 49, attraversando effettualmente la dimensione della morte; mortale è infine

anche l'acutezza tagliente dello spirito stesso (lo 'Spirito'), ma l'uomo non può arbitrariamente separare ed isolare ciò che nella separazione unisce e nell'unione separa. Esso è veramente ed effettualmente il «divino».

### 2.1. La negazione entro la dimensione trinitaria: la negatività mortale del 'Padre'.

La negatività del 'Padre' ovvero il 'negativo' entro la prima dimensione della processualità trinitaria non è altro per Hegel che la vana impresa di ogni soggettivismo o di ogni «panteismo» del tipo spinoziano e schellinghiano che presumano di poter fare a meno del particolare e della fatica della immersione nel finito. «La pura negatività del 'Padre' è dunque in primo luogo quella vanità del pensiero, che si mantiene immobile nell'universale, ogni soggettivismo e panteismo (che... sono la stessa cosa), ogni posizione che rifiuti il sacrificio, l'immergersi, il far sul serio, anzi catturano ogni trascendenza sempre e di nuovo nell"arido Io'. Ma proprio nel suo eccesso quella posizione si muta nella consapevolezza che per una in-seità divenuta assoluta, l'essere è rimasto immobile e indifferente. Dal cielo della soggettività è venuto il suo inferno» 50.

Un tale mutamento di prospettiva che scuote l'essere nelle sue piú profonde radici è comunque un evento ed una situazione da salutare come dimensione creativa e positiva, allorché la coscienza riconosce il nulla del proprio essere in sé. Questa paura che si insinua nella sicurezza immobile ed indifferente del puro essere in sé è una paura, una scossa salutare. Basta mutare un tale timore ed il suo significato. Allora esso non sarà piú «il timore particolare di una cosa particolare, ma proprio il porre questo timore particolare come una nullità, liberarsi dal timore» 51, poiché il terremoto e la scossa del 'negativo' negano e colpiscono soltanto la «vuotezza dell'astrazione in generale» 52. La morte che sopravviene in tal senso è solo la morte dell'essere in sé nella sua vana fissità e rigidità. È quanto Hegel espone in uno splendido passo della Fenomenologia giustamente ripreso

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> FSp. II, p. 50 <sup>46</sup> A I, p.595. <sup>47</sup> *Ivi*.

<sup>48</sup> Ivi. 49 Ivi.

<sup>50</sup> Ivi, pp. 595-596.

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> FRel. II, p.86.

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> A I, p. 596.

da Balthasar: «Vale a dire, tale coscienza non è stata in ansia per questa o quella cosa e neppure durante questo o quell'istante, bensi per l'intera sua essenza; essa ha infatti sentito paura della morte, signora assoluta. È stata, cosí, intimamente dissolta, ha tremato nel profondo di sé, e ciò che in essa v'era di fisso ha vacillato. Ma tale puro e universale movimento, tale assoluto fluidificarsi di ogni momento sussistente, è l'essenza semplice dell'autocoscienza, è l'assoluta negatività, il puro esser-per-sé» 53 Ora mediante questa 'morte' è superata l'altra 'morte'. Non c'è piú la prima 'morte', se cosí vogliamo chiamare quella «vacuità irrigidita» 54, ma c'è questa seconda 'morte' che permette lo «sciogliersi mediante la morte nella verità totale dello spirito» 55. Hegel ha solo parole di scherno e di dileggio per i cosiddetti «cavalieri della virtú», la cui «invulnerabilità» 56 è in realtà solo presunta perché anch'essi sono feriti nell'intimo. Non esiste quindi reale possibilità di un soggettivismo o di un panteismo soggettivisticamente inteso che possa chiudersi nel proprio in-sé. È quanto mette in luce ogni espressione o relazione religiosa, ove con piú evidenza si manifesta quella scossa, quel terremoto che rompe i placidi sonni della chiusura nel puro in-sé. Ogni coscienza religiosa è coscienza di un'inadeguatezza strutturale e solo una tale coscienza crea lo spazio e la possibilità di una riconciliazione finale. Entro ogni spiritualità, entro ogni dimensione spirituale sussiste questa fondamentale percezione dell'inadeguatezza. È con questa considerazione che Hegel e il suo concetto della morte si accostano al secondo momento, alla presenza della morte e del 'negativo' nel mondo del 'Figlio'.

### 2.2. La negazione entro la dimensione trinitaria: la morte del 'Figlio'.

L'essere di Dio deve conoscere l'estraneazione e l'alienazione per tornare in sé. Come sottolinea Balthasar: «L'essenza di Dio (il suo in-sé) non è solo essenza, essere in sé, bensí essere per sé. Questa contraddizione, che è lo svolgimento della dimensione

esistenziale, dice l'alienazione (Entfremdung) di Dio entro la propria identità. Questo è la morte nello spirito, la sua apparente assenza di vita, che è tuttavia la fonte di ogni vita spirituale. 'Paura' era la dimensione mortale nel segno del 'Padre', 'dolore' è la morte nel segno del 'Figlio'» 57. La profondità del dolore del 'Figlio' è come un momento eterno nella vita dello spirito e lo spirito può essere autenticamente spirito solo se contiene in sé il negativo e la morte. Preso nel suo isolamento questo dolore del 'Figlio' è un dolore infinito, ma anch'esso è negazione di una negazione e quindi è garanzia del ritorno in vita. È quanto Hegel riassume in un passo emblematico: «Dio è morto, questo è il pensiero piú terribile, che tutto ciò che è eterno, che è vero, non è. La negazione stessa è in Dio, a ciò si ricollega il piú alto dolore, il sentimento della completa perdizione, la rinuncia a tutto ciò che vi è di piú elevato. Però il corso non si ferma qui, ma avviene il capovolgimento, Dio persiste in questo processo che è solo la morte della morte; Dio ritorna in vita, si tramuta cosí nel contrario» 58.

Questo dolore del 'Figlio' è dolore cosmico, in quanto proprio il mondo si manifesta come l'alterità di Dio nel suo divenire altro da sé. Con ciò Hegel non vuol dire che il 'Figlio di Dio' è tout court il mondo. Questa è anzi una «inesatta comprensione..., come se il Figlio eterno del Padre, che è in sé oggettivo, la divinità, che è in se stessa oggettivamente, sia la stessa cosa del mondo fisico e spirituale e che perciò, per quel Figlio sia da intendersi solo questo mondo» 59. În realtà il mondo non è null'altro che un momento di quel differenziarsi di Dio entro di sé, che inevitabilmente «nell'eterna primarietà dello spirito sussiste sempre solo come ciò che è superato e bruciato» 60. In questo senso non si può negare che anche nella posizione hegeliana riemerga prepotentemente la concezione di Plotino della negatività. Questo, almeno, secondo Balthasar, in un primo momento e da una certa sua peculiare prospettiva. Infatti «questa differenziazione delle cose terrene autonome per sé, è solo il momento negativo dell'alterità, dell'esteriorità; come tale, non ha alcuna verità, ma è solo un momento, secon-

<sup>53</sup> FSp. I, pp. 161-162.

<sup>54</sup> A I, p. 596.

<sup>55</sup> Ivi.

<sup>56</sup> Cfr. FSp. I, p. 320.

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup> A I, p. 596. <sup>58</sup> FRel. II, p. 369.

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> Ivi, p. 296. 60 A I, p. 597.

do il tempo, solo un istante - o neppure un istante, ma ha

questo modo di autonomia solo dinnanzi allo spirito finito in quanto egli stesso è nella sua finitezza ed è appunto questa specie e modo di autonomia. In Dio stesso è questo ora (Jetzt) e questo essere per sé il momento del fenomeno, che immediatamente scompare. Ora questo momento, ha di certo la larghezza, l'estensione, la profondità di un mondo» 61, ma nel suo puro e semplice esser-altro non è niente di piú che uno sfondo del positivo, privo di vero significato, o ancora, come dice Hegel, riecheggiando un'immagine di Schelling, «è solo la luce di un lampo che immediatamente scompare» 62. Preso di per sé isolatamente è soltanto temporalità e 'materia'. Inutile quindi chiedersi «quando» sia avvenuta la creazione, perché la creazione stessa e soltanto essa è dentro la logica del «quando» e del tempo e su tali problemi può fermarsi solo la «vuota metafisica dell'intelletto» 63 che ancora non sia in grado di elevarsi

Saggi

alla piú autentica e completa dimensione dello spirito.

Solo in ciò che si definisce come 'creazione', cioè nel mondo si dà quella regione della contraddizione e dell'inadeguatezza che viene assunta e tolta nel complessivo divenire dello spirito. Infatti «in Dio questa temporalità è solo un momento che immediatamente scompare, essa realizza solamente il puro esseraltro, il presupposto per essere dinnanzi all'essenza del 'Figlio'. Poiché in Dio l'in-sé, (cioè la semplice, 'primigenia' natura di Dio) è già immediatamente il suo 'per-sé' (la sua sopra-mondanità); meta progettata e meta raggiunta, essenza ed essere immediatamente coincidono nell'eterno processo circolare della Trinità» 64. Ma se ciò è possibile, anche il momento dell'esseraltro e cioè il mondo diventa necessario come presupposto, condizione e fondamento della realizzazione di Dio. Hegel arriverà addirittura a dire: «Senza mondo Dio non è Dio» 65. Questa negatività pura che pur costituisce il fondamento del mondo diviene però un momento divino, «cosí come si giunge all'eternità di Dio stesso solamente se purificati e sublimati attraverso gli ascendenti gradi spirituali del mondo ed in ultimo solamente

in Cristo come mistico capo del mondo» 66. Tutto intero il regno della natura, che è sotto l'egemonia dello spirito vive quest'unica dinamica, vive - come dirà Hegel - «solamente questo: sacrificarsi» 67 allo spirito, cominciando col sacrificarsi allo spirito finito dell'uomo. Infatti il regno della natura «è eterno solo in quanto trasfigurato, spiritualizzato, in quanto pura manifestazione dello spirito» 68. Anche l'uomo vive un destino analogo e conosce una simile dinamica. Solo che l'uomo è egli stesso spirito ed ha quindi in sé una dimensione indistruttibile. Ed è in questo ambito che «ha inizio la tragedia dell'uomo, la possibilità e la realtà della colpa e della caduta» 69. Infatti, in quanto spirito, l'uomo partecipa dell'essenza divina e dei presupposti dello spirito, il quale non è mai puro in-sé senza mediazioni, ma conosce senza sosta la mediazione e cioè oltre l'essere in-sé anche l'essere per-sé. Poiché l'uomo è però spirito finito e quindi vivente entro la logica temporale, questi due momenti dell'essere-in-sé e dell'essere-per-sé si scindono per lui necessariamente in una dialettica temporale e cioè «nella dialettica del peccato originale» 70.

Hegel, su questo terreno, conduce una battaglia vigorosa contro l'Illuminismo ed in particolare contro Rousseau. Cosí riasume Balthasar la posizione hegeliana: «L'essenza (l'in-sé) dello spirito è l'essere trasformato da stato puramente naturale (in-sé) a stato spirituale (per-sé). L'uomo è essenzialmente questo: l'essere colpevole in se stesso» 71. Estirpare dall'uomo la possibilità della colpa (intesa in senso hegeliano) vorrebbe dire impedire all'uomo d'esser fedele alla dimensione dello spirito che è in lui. La colpa è necessaria all'auto-realizzazione di sé. Come sottolinea Hegel, infatti, l'uomo proprio «in quanto è buono non deve essere come è, non deve essere come una cosa naturale e buona, ma la sua colpa, la sua volontà deve essergli imputabile» 72. E se l'uomo non è natura ma spirito, allora «è sbagliato domandare: l'uomo è per natura buono o no? Questa è una falsa presa di posizione; è altrettanto

<sup>61</sup> FRel. II, p. 296.

<sup>63</sup> Cit. in A I, p. 597.

<sup>64</sup> A I, pp. 597-598. 65 FRel. I, p. 194.

<sup>66</sup> A I, p. 598.

<sup>67</sup> FRel. II, p.298.

<sup>68</sup> A I, p.298 69 Ivi.

<sup>70</sup> Ivi.

<sup>71</sup> *Ivi*.

<sup>&</sup>lt;sup>72</sup> FRel. II, p. 322.

superficiale dire, che egli è tanto buono che cattivo» 73. All'opposto occorre dire che «l'uomo è buono, in quanto egli non permane nella propria naturalità, ma si sacrifica» ed è «cattivo, in quanto questo uscir fuori dalla propria natura è certo nel suo puro alienarsi in quanto tale una caduta di se stesso» 74. È cosí che l'Eden non è una vera perdita, ma il suo abbandono è necessario. Lo stato edenico, il Paradiso dell'origine andava lasciato, superato in una prospettiva dialettica. Esso è necessariamente labile e destinato a sfuggirci, non è uno stato definitivo. Infatti una «tale perdita del Paradiso è veramente necessaria, ma è una necessità che deve essere considerata piuttosto come necessità divina e, contenuto nella necessità del finire, quel Paradiso rappresentato decade a momento della totalità divina, che non è, quindi, assolutamente vero. Il vero, il divino, secondo la sua determinazione, non va affatto perduto. Esso è ed è eterno, è ciò che rimane in sé e per sé» 75. Cosí è egualmente un momento parziale e, se rimane in sé, negativo la cosiddetta «innocenza». «Si parla di bambini innocenti e dispiace che tale innocenza, tale amore, tale fiducia si perdano... Ma questa innocenza non è il punto di vista veridico, l'esistenza vera dell'uomo; la sua eticità non è quella del bambino e sta molto piú in alto di una tale innocenza» 76. Prima della sua trasgressione l'uomo vive «la tristezza della naturalità» che «è del resto connessa con l'altezza della destinazione dell'uomo» 77. Emerge nella colpa la potente ed ambigua «forza del conoscere, quale assoluta potenza del negativo, che è insieme 'analisi' della proibizione divina e 'sintesi' del sapere» 78 e nel mentre è fonte di malattia è contemporaneamente fonte di salute per l'uomo. Infatti nel peccato di Adamo appaiono alternativamente verità e menzogna. Nello stesso momento in cui il serpente tentatore diceva «che l'uomo, mangiando il frutto, sarebbe divenuto uguale a Dio... Dio però parla a se stesso cosí: «Adamo è divenuto come uno di noi». Il serpente dunque non ha mentito; Dio conferma ciò che egli ha detto» 79. Questa eguaglianza con

Dio prefigurata dal serpente ed affermata da Dio è la stessa in momenti diversi. Infatti il serpente la afferma «di certo con riguardo alla caduta ('analisi'), Dio invece con riguardo alla previsione dell'identità restaurata' ('sintesi')»80.

In tal modo la morte e l'immortalità appaiono e scompaiono nell'evento della caduta. La caduta segna di certo l'eclissi dell'immortalità paradisiaca ed è quindi un momento di 'morte', ma l'immortalità edenica perduta non era altro che un'immortalità destinata a scomparire e ad essere bruciata. Dall'altro lato proprio la colpa sembra aprire all'uomo la strada verso l'immortalità: «Da un lato propriamente viene rappresentato che l'uomo, in paradiso, è senza peccato; sarebbe immortale... Dall'altro lato però viene rappresentato che l'uomo sarebbe immortale se mangiasse dell'albero della vita» 81. La risoluzione di una tale dialettica si può dare, sottolinea Balthasar, soltanto nello svolgimento del processo: «l'aver una naturale immortalità non è naturale per l'uomo» 82, gli occorre una immortalità non soltanto naturale ed immediata, ma spirituale. E qui si dischiude la dimensione tragica della vicenda umana. Una tragedia però orientata secondo una positiva necessità. L'uomo, nel suo divenire spirituale, raggiunge una posizione di estrema contraddizione e di aperto contrasto nei confronti di Dio ed è a questo punto che «il negativo tocca la sua 'piú radicale profondità'» e l'uomo sperimenta «l'infinito dolore su se stesso» 83.

Proprio entro questa lontananza e questo contrasto con Dio l'uomo sperimenta l'abisso del proprio solitario esser-persé, in cui egli è «la monade non sviluppata, nuda, l'anima vuota senza realizzazione» 84. È questo il punto estremo di una libertà astratta proprio perché fondata su di un essere-per-sé egualmente astratto. L'io umano tenta a questo punto una riconciliazione effimera e parziale, poiché è condotta solo all'interno di sé. È quel tentativo che Hegel identifica in tutte le forme di stoicismo, inteso come quell'«inabissarsi dell'anima nella sua profondità» 85 che cerca di salvarsi dal dolore dell'opposi-

<sup>&</sup>lt;sup>73</sup> Ivi, p. 323. <sup>74</sup> A I, p. 598.

<sup>&</sup>lt;sup>75</sup> FRel. I, p. 361

<sup>&</sup>lt;sup>76</sup> *Iv*i, p. 358. <sup>77</sup> FRel. II, p. 80.

<sup>&</sup>lt;sup>78</sup> A I, p. 599. <sup>79</sup> FRel. II, p. 332.

<sup>&</sup>lt;sup>80</sup> A I, p. 599.

<sup>81</sup> FRel. II, p. 335.

<sup>82</sup> A I, p. 599. 83 Ivi.

FRel. II, p. 319.
 Ivi.

zione mediante una riconciliazione «astratta» 86. Si fugge dal mondo e si realizza cosí una «fuga dalla realtà (che) è anche fuga dalla mia realtà» 87, poiché non si affronta di petto quella «sofferenza infinita dell'anima» 88 e quella necessaria 'morte'

dello spirito, che costituiscono la verità dell'uomo.

È questo il momento e l'ambito in cui si fa strada e compare, nel modo piú periferico ed esteriore, il Cristo di Hegel. Come nello stadio precedente, quello del 'Padre', cosí anche in questo del 'Figlio' lo spirito si fa avanti dopo la morte di ciò che non era compiutamente purificato alla fiamma della ragione. L'uomo non può realizzare la riconciliazione cui anela. Infatti «l'uomo non è in grado di salvarsi da sé, mentre all'opposto può soltanto spiritualmente morire. Ma la salvezza che gli viene donata, è possibile proprio e soltanto dopo che è divenuto possibile mediante la sua 'infinita sofferenza', anzi mediante il suo peccato, la figura dell'uomo-Dio, che prende su di sé e supera l'infinita opposizione tra Dio e mondo. In tal modo Cristo è nello stesso tempo 'senza peccato', poiché in lui Dio riluce immediatamente – ed il vincitore del peccato dall'interno» 89. Quest'uomo singolo viene proprio come singolo superato in Dio. Ciò che appariva essere il più esterno e il più lontano dalla realtà proprio di Dio, «questo uomo singolo esistente e reale viene superato e posto come momento, come una delle persone di Dio» 90. Balthasar, parafrasando Hegel, vede nella «morte di Cristo..., poiché è l'apparizione dell'amore nella forma piú esteriore, l'espressione esterna dell'amore divino, come esso è in sè» 91. Infatti nella religione cristiana «Dio è venerato nella figura umana» e quindi «l'essenza divina è intuita nell'uomo, che ha sofferto, è morto, è resuscitato e salito al cielo» 92. L'amore appare nella morte di Cristo nella forma piú esteriore e nello stesso tempo estrema, appare cioè nella situazione dell'opposizione assoluta e del peccato, appare nella «morte acutizzata del malfattore, non soltanto - nella - morte naturale ma perfino - nella - morte sulla croce che era scan-

dalo e vergogna ...Questo è l'elemento rivoluzionario attraverso il quale è dato al mondo un potere del tutto differente» 93. La croce taglia alle fondamenta gli stessi presupposti ed i legami della vita umana in comune. Se il massimo disonore diviene il segno del prestigio e dell'onore lo stato vede delegittimato il suo potere e deve cercare una nuova legittimazione: «La croce corrisponde alla nostra forca. Quando questo simbolo del disonore è innalzato a bandiera, è fatto segno di riconoscimento, una coccarda, è veramente come una bandiera di cui il contenuto positivo è nello stesso tempo il regno di Dio; il contrario, la disposizione interiore, nel suo piú profondo fondamento è sottratto alla vita civile ed è tolto il fondamento sostanziale della stessa, cosicché tutto l'edifiicio non ha piú realtà; il suo interiore è solo come esteriore; è un vuoto fenomeno che presto dovrà cadere clamorosamente, e deve manifestare, anche nell'esistenza, che esso non è piú niente in sé» 94. Lo stato dovrà ritrovarsi assoggettandosi alla stessa disposizione interiore che se ne era fuggita, dovrà diventare 'figura' dell'eticità ed opera di una soggettività liberata.

Nella morte di Cristo, nel suo estremo sacrificio la redenzione in sé è compiuta, ma non è compiuta per il singolo a meno che non ripercorra e non faccia proprio quell'evento, non si innesti propriamente in quella morte. Non basta guardare a quell'evento, occorre, per cosí dire, esserne implicati, poiché «la semplice considerazione della storia qui si arresta, il soggetto stesso è implicato nel decorso» 95. Ed è un tale aspetto ed una tale dimensione che sono abitualmente «conosciuti come la

discesa dello Spirito Santo» %.

### 2.3. La negazione entro la dimensione trinitaria: il momento dello 'Spirito'.

In tal modo il momento della negatività e della morte è pervenuto al suo terzo punto prospettico che è poi quello definitivo. Infatti la discesa dello Spirito Santo dice che «ora l'uomo partecipa della negatività creatrice, come essa è in ve-

<sup>86</sup> Ivi, p. 320.
87 Ivi, p. 327.
88 Ivi, p. 320.
89 A I, p. 600.
90 FRel. II, p. 132.

<sup>&</sup>lt;sup>91</sup> A I, p. 600.

<sup>&</sup>lt;sup>92</sup> FRel. I, p. 449 n. 2.

<sup>93</sup> FRel. II, p. 368.

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 365. 95 *Ivi*, p. 375.

<sup>%</sup> Ivi, p. 373.

rità, vale a dire in Dio stesso» <sup>97</sup>. I momenti precedenti della 'paura mortale' e dell'infinito dolore' sono tolti, superati cosí «come la morte è eternamente superata in Dio stesso» <sup>98</sup>. La morte muta cosí aspetto e natura. Se è colta nello spirito essa «diviene manifestamente la profondità della 'gioia mistica'» <sup>99</sup>. Non a caso Hegel citerà i celebri versi del 'Divan' di Goethe:

«Potrebbe quel tormento martoriarci, se esso accresce la nostra gioia?» 100.

Dal punto di vista di Dio quel movimento, quel divenire che incontra la morte, è infatti soltanto una dinamica d'amore. E mentre nel puro essere in-sé di Dio il movimento si chiude su se stesso, è solo «un giuoco dell'amore con se stesso, dove non si giunge a una seria alterità, a una scissione, a una separazione» 101, la strada dell'amore compiuto deve incontrare il negativo e la morte. L'amore non può rimanere «puro» nel suo in-sé ma «il suo in-sé è già da sempre passato nel suo per-sé, cosí il gioco è già da sempre passato attraverso la serietà della morte ed ha attinto da essa, che sta alle spalle, la fiamma e la profondità dell'amore pieno e compiuto» 102. È ciò che ben esprime Hegel in un passo della Fenomenologia: «La vita di Dio... potrà bene venir espressa come un giuoco dell'amore con se stesso; (ma) questa idea degrada fino all'edificazione e addirittura all'insipidezza quando mancano la serietà, il dolore, la pazienza e il travaglio del negativo» 103.

## 2.4. Il significato della libertà in Hegel.

A questo punto risulta già chiaramente percepibile quale ruolo e quale significato Hegel assegni alla libertà e su questo terreno quale sia la sua concezione della persona che nella libertà si costituisce e si fonda. La libertà, questa figura cruciale della realtà, è in lui ben diversa da quella proposta dagli altri Romantici. Infatti la libertà «non è per Hegel né quell'estremo essere in sospeso, quale essa appariva in Fichte, né quell'estetica indifferenza in cui essa compariva in Schelling. Essa non è neppure il gioco dell'(eterno) bambino Novalis o il quietarsi ardente e doloroso del giovane Hölderlin nel paradosso di morte e di trasfigurazione» <sup>104</sup>. All'opposto in Hegel gioia e dolore della libertà sono interamente determinati dalla agitazione che è una tensione ad andare oltre, ad attraversare, rinunciando a sé, spossessandosi ma al fine di conseguire se stessi.

Il concetto hegeliano di libertà è, come sintetizza felicemente Balthasar, «l'ethos della partenza nel duplice significato di levare le tende e di disvelamento» 105. Solo rinunciando a sé, si può togliere l'involucro che impedisce di pervenire compiutamente a sé. Novalis diceva che «la filosofia è la spinta ad essere ovunque a casa» 106. Ma nell'accezione hegeliana quest'essere a casa, questa inclinazione a radicarsi vuol dire in ultima analisi non avere né casa né patria, ma raggiungere solo alla fine quella «modestia insieme pacifica ed inquieta della vecchiaia, in cui il dolore sperimentato di tutte le Îontananze dalla patria è pervenuto alla dolcezza. Perciò l'hegeliana 'tranquillità nell'agitazione' (Ruhe in Unruhe) è in ultima analisi piú imparentata con Schiller, Goethe, Jean Paul che con gli idealisti precedenti» 107. Sulla base di questo peculiare concetto di libertà Hegel sostiene che gli eroi attivi sono superiori agli dei beati 108 e non tanto perché gli eroi sperimentano il dolore, giacché - come abbiam visto - anche gli dei beati conoscono una loro dolorosa infelicità, ma «perché portano in

con la cristologia ed in relazione con il credente: essa non è frutto di una dialettica dell'Assoluto svolgentesi attorno ad un'idea aprioristica di Dio; il suo mistero non è mai identificabile con una sintesi totalizzante, come propone la teologia di un Hegel...; esso resta mysteriorn nell'accezione paolina del termine, un irriducibile Geschehen che si svolge in una comunicazione d'amore».

<sup>&</sup>lt;sup>97</sup> A I, p. 601.

<sup>98</sup> Ivi.

<sup>&</sup>lt;sup>99</sup> Cit. *ivi*.

<sup>100</sup> W. Goethe, Westöstlicher Divan, 1814-1819, l. II (Timur Nameh) с. II, cit. in FRel. II, p. 339.

<sup>&</sup>lt;sup>101</sup> FRel. II, p. 303. <sup>102</sup> A I, p. 601.

<sup>103</sup> FSP. I, p. 14. Per la valutazione conclusiva di Balthasar sulla dottrina trinitaria in Hegel, cfr. la ricostruzione che ne offre A. Moda in *Hans Urs von Balthasar*, Bari 1976, p. 488: «A noi preme sottolineare nuovamente l'oggettività che anima la dottrina trinitaria in se stessa, nel suo rapporto

<sup>&</sup>lt;sup>104</sup> A I, pp. 601-602.

<sup>&</sup>lt;sup>105</sup> *Ivi*, p. 602. <sup>106</sup> Cit. *ivi*.

<sup>&</sup>lt;sup>107</sup> Ivi.

<sup>108</sup> Cfr. FRel. II, pp. 120-121.

rità, vale a dire in Dio stesso» <sup>97</sup>. I momenti precedenti della 'paura mortale' e dell'infinito dolore' sono tolti, superati cosí «come la morte è eternamente superata in Dio stesso» <sup>98</sup>. La morte muta cosí aspetto e natura. Se è colta nello spirito essa «diviene manifestamente la profondità della 'gioia mistica'» <sup>99</sup>. Non a caso Hegel citerà i celebri versi del 'Divan' di Goethe:

«Potrebbe quel tormento martoriarci, se esso accresce la nostra gioia?» 100.

Dal punto di vista di Dio quel movimento, quel divenire che incontra la morte, è infatti soltanto una dinamica d'amore. E mentre nel puro essere in-sé di Dio il movimento si chiude su se stesso, è solo «un giuoco dell'amore con se stesso, dove non si giunge a una seria alterità, a una scissione, a una separazione» 101, la strada dell'amore compiuto deve incontrare il negativo e la morte. L'amore non può rimanere «puro» nel suo in-sé ma «il suo in-sé è già da sempre passato nel suo per-sé, cosí il gioco è già da sempre passato attraverso la serietà della morte ed ha attinto da essa, che sta alle spalle, la fiamma e la profondità dell'amore pieno e compiuto» 102. È ciò che ben esprime Hegel in un passo della Fenomenologia: «La vita di Dio... potrà bene venir espressa come un giuoco dell'amore con se stesso; (ma) questa idea degrada fino all'edificazione e addirittura all'insipidezza quando mancano la serietà, il dolore, la pazienza e il travaglio del negativo» 103.

# 2.4. Il significato della libertà in Hegel.

A questo punto risulta già chiaramente percepibile quale ruolo e quale significato Hegel assegni alla libertà e su questo terreno quale sia la sua concezione della persona che nella libertà si costituisce e si fonda. La libertà, questa figura cruciale della realtà, è in lui ben diversa da quella proposta dagli altri Romantici. Infatti la libertà «non è per Hegel né quell'estremo essere in sospeso, quale essa appariva in Fichte, né quell'estetica indifferenza in cui essa compariva in Schelling. Essa non è neppure il gioco dell'(eterno) bambino Novalis o il quietarsi ardente e doloroso del giovane Hölderlin nel paradosso di morte e di trasfigurazione» <sup>104</sup>. All'opposto in Hegel gioia e dolore della libertà sono interamente determinati dalla agitazione che è una tensione ad andare oltre, ad attraversare, rinunciando a sé, spossessandosi ma al fine di conseguire se stessi.

Il concetto hegeliano di libertà è, come sintetizza felicemente Balthasar, «l'ethos della partenza nel duplice significato di levare le tende e di disvelamento» 105. Solo rinunciando a sé, si può togliere l'involucro che impedisce di pervenire compiutamente a sé. Novalis diceva che «la filosofia è la spinta ad essere ovunque a casa» 106. Ma nell'accezione hegeliana quest'essere a casa, questa inclinazione a radicarsi vuol dire in ultima analisi non avere né casa né patria, ma raggiungere solo alla fine quella «modestia insieme pacifica ed inquieta della vecchiaia, in cui il dolore sperimentato di tutte le lontananze dalla patria è pervenuto alla dolcezza. Perciò l'hegeliana 'tranquillità nell'agitazione' (Ruhe in Unruhe) è in ultima analisi più imparentata con Schiller, Goethe, Jean Paul che con gli idealisti precedenti» 107. Sulla base di questo peculiare concetto di libertà Hegel sostiene che gli eroi attivi sono superiori agli dei beati 108 e non tanto perché gli eroi sperimentano il dolore, giacché - come abbiam visto - anche gli dei beati conoscono una loro dolorosa infelicità, ma «perché portano in

<sup>&</sup>lt;sup>97</sup> A I, p. 601. <sup>98</sup> *Ivi*.

<sup>&</sup>lt;sup>99</sup> Cit. *ivi*.

<sup>100</sup> W. GOETHE, Westöstlicher Divan, 1814-1819, I. II (Timur Nameh)
c. II, cit. in FRel. II, p. 339.
101 FRel. II, p. 303.

<sup>102</sup> A I, p. 601.

<sup>103</sup> FSP. I, p. 14. Per la valutazione conclusiva di Balthasar sulla dottrina trinitaria in Hegel, cfr. la ricostruzione che ne offre A. Moda in Hans Urs von Balthasar, Bari 1976, p. 488: «A noi preme sottolineare nuovamente l'oggettività che anima la dottrina trinitaria in se stessa, nel suo rapporto

con la cristologia ed in relazione con il credente: essa non è frutto di una dialettica dell'Assoluto svolgentesi attorno ad un'idea aprioristica di Dio; il suo mistero non è mai identificabile con una sintesi totalizzante, come propone la teologia di un Hegel...; esso resta mysteriorn nell'accezione paolina del termine, un irriducibile Geschehen che si svolge in una comunicazione d'amore».

<sup>&</sup>lt;sup>104</sup> A I, pp. 601-602.

<sup>&</sup>lt;sup>105</sup> *Ivi*, p. 602. <sup>106</sup> Cit. *ivi*.

<sup>100</sup> Cit. 11 107 Ivi.

<sup>108</sup> Cfr. FRel. II, pp. 120-121.

cuore la fiamma della vittoria, la mistica gioia dello spirito» 109. Infatti non c'è vittoria senza lacerazione e senza scissione ma non c'è mai in Hegel lacerazione che non conduca alla vittoria. al superamento e quindi al conseguimento di sé: «Il passare attraverso è fuoco inteso come lacerazione, come disperazione, come giudizio; l'esser passati attraverso è la profondità della gioia» 110.

Questa dimensione della speculazione hegeliana è decisiva, secondo Balthasar per collocare adeguatamente la prospettiva «escatologica» del suo pensiero. Infatti se vien visto da una certa ottica «Hegel sta di certo come un elemento nella linea ideale da Lutero e Schelling a Kierkegaard e Barth nella direzione di una teologia del Dio tremendo (Lutero), del Dio in cui è presente una fonte di mestizia (Schelling), del Dio, nel cui cielo governa ancora l'afflizione, anche se l'afflizione dell'amore (Kierkegaard), del Dio, che viene 'compiutamente riconosciuto alla morte dell'uomo', che 'imprime all'uomo i sigilli della morte' (Barth)» 111. Solo che visto da altra prospettiva Hegel appare in questa stessa linea ideale di pensatori come il più luminoso poiché non ipostatizza la morte né si ferma in essa ma ne fa un passaggio verso la luce. Hegel non si caccia in un buio senza uscita, «non permette che la sua mistica fiamma venga risucchiata dalle tenebre» 112, ma vuole che il suo calore e la sua luce risplendano al di là della morte. Ma allora la morte non è piú se stessa nella sua tragica serietà ed è proprio su questo punto, commenta Balthasar, che Hegel «va incontro a tutti gli strali di Kierkegaard» 113.

### 3. L'essenza 'escatologica' dell'«Aufhebung» in quanto trasfigurazione.

Ciò che supera il giudizio, ciò che resta non è piú quello che era prima, ma il processo che nega ed insieme salva, l'«Aufhebung» per l'appunto, oltre che negazione è trasfigurazione. Nel prendere in considerazione questo passaggio dal

momento negativo a quello positivo, Balthasar si occupa dell'aspetto «formale» dell'«escatologia» hegeliana. Ebbene la prima considerazione che si può fare su di una escatologia di tal genere è che in essa viene sacrificata ogni nozione di giudizio finale. «Per quanto la storia del mondo (Weltgeschichte) possa essere l'evoluzione dello spirito del mondo, per quanto si segua e si costruisca coerentemente gradino su gradino, tanto poco questa storia tende propriamente alla soluzione di un quinto atto, ad un giudizio finale, ad una parusia» 114. Infatti 'quinto atto' e parusia non sono null'altro in Hegel che quella stessa storia universale e cosmica (Weltegeschichte), «le cui vicende sono rappresentate dalla dialettica degli spiriti dei vari popoli particolari, dal giudizio del mondo» 115. La storia universale è «in generale, il dispiegarsi dello spirito nel tempo, nello stesso modo in cui l'idea si dispiega come natura nello spazio» 116.

È il tempo quindi a discriminare e disporre le varie «figure» della storia universale; esso «è proprio 'quella pura inquietudine della vita', che separa il grano dell'Idea dalla pula della naturalità» 117. Esso è il vero tribunale cosmico poiché «nel tribunale di tal movimento non sussistono né le singole figure dello spirito, né i pensieri determinati; ma essi, come sono momenti negativi e dileguanti, cosí anche sono positivi e necessari« 118. Non ci sarà quindi una parusia finale ed una finale apocalisse che giudicherà la storia ed in genere ciò che è sorto nel tempo, poiché non c'è un'eternità oltre o al di là del tempo, ma la rivelazione definitiva e l'eternità stesse si producono e si realizzano nel tempo. È il tempo e il suo tribunale a determinare «la graduale attuazione della rivelazione, in quanto riporta ogni figura ad un immediato significato d'eternità» 119 e quindi ad un riferimento sovra-temporale. Non c'è piú bisogno della fine, dei tempi ultimi, per cogliere il significato eterno degli eventi, ma giudizio e conseguente consegna all'eternità si danno, per cosí dire, 'in itinere'. Con ciò Hegel supera ed abbandona ogni tradizionale prospettiva teleologica a favore di una relazione verticale ed immediata all'eterno. O meglio «tutta la

 $<sup>^{109}</sup>_{110}$  A I, p. 602.  $^{109}_{1vi.}$ 

<sup>112</sup> Ivi. 113 Ivi.

<sup>&</sup>lt;sup>114</sup> Ivi, pp. 602-603.

<sup>&</sup>lt;sup>115</sup> E., p. 488.

<sup>116</sup> FSt. I, p. 156.

<sup>&</sup>lt;sup>117</sup> A I, p. 603. <sup>118</sup> FSp., p. 38.

<sup>&</sup>lt;sup>119</sup> A I, p. 38.

teleologia appare con ciò sciolta in assiologia» 120. Basti pensare a come Hegel veda il concetto di 'al di là'. Un concetto che va superato a favore dell'intreccio di 'al di qua' e di 'al di là', chè questo è il luogo della verità, giacché l''al di là' è solo il «cattivo infinito». Anche l'uomo religioso, che pure percepisce la correlazione essenziale tra il tempo e l'eternità, tra l''al di qua' e l''al di là', rimane però scisso e lacerato in relazione all'eternità. Egli rimane consegnato ad un'ambiguità poiché se da un lato percepisce l'eternità come vita, come certezza e gioia del presente, dall'altro si rappresenta l'eterno come qualcosa di agognato, di sperato, di remoto, per l'appunto di 'al di là'. C'è quindi contemporaneamente nell'uomo religioso un sí ed un no all'eterno. Ma in questo contrasto egli percepisce comunque l'eternità di Dio «e cosí supera l'intero piano del si-no in un eterno Si.

Cosí si scioglie, come prima la teleologia in assiologia, questa di nuovo in teleologia, ma ora non piú nella dimensione orizzontale del tempo, ma in quella verticale del tempo, vale a dire l'eternità» <sup>121</sup>. Solo che sul terreno della religione, ovvero, in termini hegeliani, sul piano della rappresentazione il compimento di un tale 'telos' si pone ancora in modo temporale, diviene 'immortalità dell'anima' individuale. Infatti «l'anima, la singola soggettività, ha una determinazione infinita ed eterna; è cittadina del regno di Dio. Questa è una determinazione e

120 Ivi. Il dogma cristiano della destinazione soprannaturale dell'uomo e della storia si esprime mediante un simbolismo dotato di una propria struttura teorica rilevabile in chiave teologica. È proprio una tale struttura che ricompare nelle varianti della immanentizzazione e quindi anche in quella hegeliana. Balthasar riprende a tale proposito una distinzione introdotta da Troeltsch tra le due componenti di un tale destino escatologico dell'uomo e della storia. Se osserviamo una tale dimensione dal punto di vista dell'uomo singolo (ma il discorso si può estendere a livello storico) si può dire che il procedere dell'«homo viator», il processo di santificazione della sua vita, è un movimento verso un telos, verso un fine, e questo fine, la visione beatifica, è uno stato definitivo di perfezione. Nella prospettiva cristiana si puo distinguare il movimento, come componente teleologica dell'«homo viator» (e della storia) e lo stato di definitivo e raggiunto valore dell'individuo (e della storia), come componente assiologica. Con Hegel, a dire di Balthasar, scompare la tensione dialettica tra queste due componenti e si perviene quindi ad una radicale immanentizzazione. Il movimento, che pur sussiste, produce già il definitivo status in modo progressivo e non rimane piú nulla d'attendere

<sup>121</sup> A I, pp. 603-604.

una vita che è sottratta al tempo e alla caducità per sé, e, essendo contemporaneamente opposta a lei questa sfera del limite, questa determinazione si determina come un futuro nell'immortalità. L'infinita richiesta di vedere Dio, cioè di divenire cosciente nello spirito della sua verità, non è ancora appagata per la coscienza in quanto intuizione sensibile come rappresentata in questa presenza temporale ...In queste determinazioni sta la ragione per la quale l'immortalità dell'anima nella religione cristiana diviene una dottrina ben distinta» <sup>122</sup>. Con l'immortalità dell'anima viene quindi 'rappresentata' l'eternità dell'uomo, del soggetto individuale. Poiché l'immortalità dell'anima si pone sul piano della rappresentazione, Hegel segue accuratamente lo sviluppo sempre piú puntuale che una tale dottrina viene ad assumere nella storia della religione, «ma non ne parla mai nella filosofia sistematica» <sup>123</sup>.

# 3.1. La rappresentazione dell'immortalità dell'anima e la sua verità.

Quale è dunque la 'verità' contenuta nella rappresentazione religiosa dell'immortalità dell'anima individuale? È in fondo «questa la domanda riguardo al significato positivo dell'Aufhebung', riguardo alla 'trasfigurazione' del finito in quanto tale, riguardo all"importante dottrina della risurrezione della carne'» 124. Abbiamo anzitutto la dottrina indiana della metempsicosi. Ebbene, per Hegel «la rappresentazione indiana della transmigrazione delle anime è la forma piú esteriore di questa fede. Dal momento che Dio e mondo sono interpretati ancora nella relazione indifferente e priva di tensione della vuota universalità e della particolarità nulla, allo stesso modo non può intercorrere alcuna relazione profonda tra l'anima e l'indiffe rente raffigurazione'» 125. Gli uomini, gli animali, l'intero mondo della vita diventano il vestito variopinto e fuggevole dell'individualità senza contenuto proprio: «Nel panteismo indiano si presentano innumerevoli incarnazioni; in esso la soggettività, l'essere umano è solo una forma accidentale ed è per Dio solo

<sup>&</sup>lt;sup>122</sup> FRel. II, p. 380.

<sup>&</sup>lt;sup>123</sup> A I, p. 604. <sup>124</sup> A I, p. 604.

<sup>125</sup> Cfr. FRel. I, pp. 458-459.

una maschera che riveste la sostanza e la muta in modo accidentale» 126.

Ad un livello piú elevato, una situazione analoga si ripete per Hegel nell'Antico Testamento. «Qui, di certo, Dio è persona, è Signore assoluto, ma in modo cosí schiacciante che l'alterità, il mondo e l'uomo si lasciano andare ad una sorta di annichilamento» 127. Infatti gli Ebrei «non avevano neppure creduto all'immortalità» 128. La prima e piú elevata idea di immortalità fa la sua comparsa in Egitto ove «il regno dei morti si apre quando l'essere naturale è vinto, esso stesso permane in quello che non ha piú un'esistenza naturale» 129. Sono invece i Ĝreci a fornire una raffigurazione piú precisa ove compare la rappresentazione dell'immortalità dell'anima, «anche se per il momento come una debole apparenza e non ancora come un'esigenza assoluta dello spirito» 130.

È solo il Cristianesimo a portare a compimento una tale rappresentazione. Cristo infatti costituisce in sé l'identità di questa umanità individuale e singolare con Dio. Come afferma Hegel «è questo il compimento della realtà nella immediata individualità. Il piú bel punto della religione cristiana è la trasfigurazione assoluta della finitezza, divenuta intuizione, di cui ciascuno si può rendere conto ed avere coscienza» 131. Mentre il Cristo innalza al divino l'intera figura di un'individualità umana, egli manifesta nel contempo la positività che risiede nella dimensione naturale non più percepita come strutturalmente contrapposta allo 'spirituale'. Nel Cristianesimo è quindi tolto ogni disprezzo della naturalità pur cosí connaturale a gran parte del pensiero greco. È quanto ribadisce con forza Hegel stesso: «Secondo una rappresentazione abituale, che noi troviamo specialmente negli antichi, l'animo, lo spirito, è gettato in questo mondo come in un mondo a lui estraneo, l'abitare in un corpo e la singolarizzazione costituisce per lo spirito un abbassamento. In ciò sta la determinazione della falsità del lato puramente materiale, dell'esistenza immediata. L'uomo ha interessi spirituali, ed è attivo spiritualmente; può essere un ostacolo il sentirsi in una dipendenza fisica, che l'obbliga ad occuparsi del suo sostentamento etc... La sua dipendenza dalla natura lo svia dai suoi interessi spirituali; ma d'altra parte è ugualmente essenziale la determinazione dell'esigenza immediata, è la punta estrema dello spirito nella sua soggettività» 132. O ancora: «Il trionfo sul negativo non è quindi uno spogliarsi della natura umana, ma piuttosto la natura umana è confermata, appunto nella morte, nel supremo amore... Se quindi il figlio dell'uomo siede alla destra del Padre, cosí è in questa elevazione della natura umana in cielo l'ambito ove l'identità della natura divina e umana e l'onore di questa, appare nel suo

piú alto grado dinnanzi agli occhi spirituali» 133.

Nell'eternarsi di Cristo sono poi tutti resi eterni. Quell'unico' è cosí 'tutti' e quell'unica volta sta per tutte le volte. Ma tutte le realtà decisive dell'evento di Cristo, la risurrezione, l'ascensione e la seconda venuta che ne costituirà il compimento non sono tappe della storia intesa come «storia esterna» 134, esse sono tappe storiche solo per chi crede, cioè «sono avvenimenti dotati di senso solamente per la rappresentazione» 135. La storia della religione cosí come Hegel l'ha ricostruita intorno al nodo dell'immortalità ci ha rivelato «una disposizione anti-panteistica» 136, ma a questo punto, sottolinea Balthasar, occorre porsi ancora una volta e per intero la domanda di fondo su cosa possa significare in termini esoterici e concettuali, non piú soltanto rappresentativi, l'immortalità' nella visione hegeliana. E secondo la sintesi di Balthasar la soluzione ad un tale interrogativo «si può rintracciare soltanto nella direzione di un'eternità individuale del singolo, dello spirito finito, in cui si trova ciò che la sua individualità ha di positivo e di trasfigurabile, di un'eternità però, che nello stesso tempo non è un 'durare dopo la morte'» 137. L'immortalità non è poi tanto e solo la possibilità di liberazione al di là e al di sopra del potere del mutamento incessante. Questo è già la prerogativa originaria dello spirito, «non è rappresentato come mediato dalla ricon-

<sup>&</sup>lt;sup>126</sup> FRel. II, p. 344.

<sup>&</sup>lt;sup>127</sup> A I, pp. 604-605. <sup>128</sup> FRel. II, p. 89.

<sup>&</sup>lt;sup>129</sup> FRel. I, p. 532 n. 1.

<sup>130</sup> FRel. II, (ed. Glockner), p. 129.

<sup>&</sup>lt;sup>131</sup> FRel. II, p. 340.

<sup>&</sup>lt;sup>132</sup> Ivi, pp. 343-344.

<sup>&</sup>lt;sup>133</sup> Ivi, p. 366.

<sup>&</sup>lt;sup>134</sup> Ivi, p. 369. <sup>135</sup> A I, p. 606.

<sup>136</sup> Ivi. 137 Ivi.

ciliazione – di Cristo –» 138. Quello che la riconciliazione di Cristo introduce è invece qualcosa di ulteriore e piú precisamente «che la coscienza di sé è momento dello spirito eterno, assoluto, nella vita eterna» 139.

Ma possiamo molto piú agevolmente cogliere il significato speculativo di 'immortalità' in Hegel, quando ne riprendiamo la descrizione esistenziale ed etica, che in fondo si richiama al mistero dell'amore. «Il paradosso, che uno spirito è per-sé nella misura in cui egli è in grado di sacrificarsi, è in sé sussistente in quanto egli è ek-staticamente, è soggetto in quanto egli nel mentre si scioglie in una universalità, in questa universalità si ritrova: un tale paradosso è per Hegel essenzialmente il mistero dell'amore. Cosí Hegel, al di là dell'ontologia di Schelling che si adoperava vanamente intorno alla possibilità di risolvere, preservandolo, il singolo nell'universale, è in grado, mediante la fondazione dell'ontologia nell'essenza dell'amore (inteso come l'essere) di chiarire una tale risoluzione» 140.

Basti pensare alla definizione hegeliana del rapporto tra individuo e popolo ,ove già si fa strada e entra in gioco questo significato di dedizione e di abnegazione: «L'intiero diviene opera (dell'individuale n.d.B.) come intiero per il quale il singolo si sacrifica, e proprio cosí ne riottiene se stesso. Qui non c'è niente che non sia reciproco, niente in cui l'indipendenza individuale, nel dissolvimento del suo esser-per-sè, nella negazione di se stessa, non si conferisca il proprio significato positivo, che è di esser per sé» 141. In questo momento dell'eticità c'è di piú di quello che è stato in precedenza descritto come l'atteggiamento fondamentale dell'immergersi e, per cosí dire, del 'nuotare' nell'effettuale, poiché si tratta di uno spossessamento e di una modestia realizzati con il più profondo accento della fiducia. La coscienza individuale è più in alto e più diviene immortale per come pone con immediatezza e con fiducia la propria esistenza nell'eticità reale, nel popolo. «In questo senso i gradi ascendenti della Fenomenologia non sono una soppressione della natura e della particolarità in quanto tali, ma solo della naturalità disordinata, non sono una soppressione

dell'essere se stessi, ma piuttosto della ricerca di sé» 142, della ricerca egoistica. È ciò che afferma chiaramente Hegel: «Questa appropriazione della riconciliazione si effettua per mezzo della negazione dell'alienazione, dunque attraverso una rinuncia e si pone la domanda: qual'è la cosa cui l'uomo prima di tutto dovrebbe rinunciare? Si deve rinunciare alla propria volontà alla propria bramosia, agli impulsi naturali. Ciò può essere compreso nel senso che gli impulsi naturali dovrebbero essere estirpati, non solo purificati, dovrebbe essere uccisa la vitalità della volontà. Questo è del tutto falso: la verità è invece che deve essere purificato solo il contenuto impuro, cioè il contenuto deve essere conforme alla volontà morale» 143. In fondo tutta la Fenomenologia di Hegel non è altro che un lungo processo di «smascheramento» graduale e progressivo da ogni falsa devozione e da ogni superba soggettività anche quando si maschera e si nasconde dietro un apparente «batticuore per il benessere dell'umanità» 144. Presa per sé «l'individualità si presenta... come una natura semplice e determinata» 145, cioè come una natura che non è ancor scissa, provata e purificata mediante il sacrificio. Ma tutto ciò che è finito può pervenire alla propria verità solo se si dispone in modo sempre piú elevato «e ciò rende vacillante e scissa la realtà esistente» 146.

Balthasar, parafrasando Hegel, soggiunge che se si vuole denominare come «cuore» questo immediato pathos naturale che ci lega a noi stessi, alla nostra natura semplice e determinata «qui si deve veramente 'spezzare il cuore'» 147. È quanto ritroviamo in questa affermazione hegeliana: «La naturalità, il cuore immediato, è ciò cui si deve rinunciare, perché è il momento che non permette allo spirito di essere libero» 148. L'espressione citata si presta a qualche ambiguità. 'Spezzare il cuore' non vuol dire tout court volatilizzare il sentimento di sé

<sup>&</sup>lt;sup>138</sup> FRel. I, p. 270.

<sup>139</sup> Ivi.

<sup>&</sup>lt;sup>140</sup> A I, pp. 606-607.

<sup>&</sup>lt;sup>141</sup> FSp. I, p.295.

<sup>&</sup>lt;sup>142</sup> A I, p. 607. <sup>143</sup> FRel. I, p. 307.

<sup>144</sup> FSp. I, p. 313. Si tratta in altri termini di quella pseudo-dimensione pubblica in cui il singolo non si sacrifica sul serio, non fa propria l'effettuale universalità, ma piuttosto l'universalità del conformismo. Come dice Balthasar

una tale analisi hegeliana «è immediatamente comparabile alle analisi esistenziali del 'man' in Kierkegaard ed in Heidegger» (A I, p. 607).

<sup>&</sup>lt;sup>145</sup> Cit. in A I, p. 607.

<sup>&</sup>lt;sup>146</sup> Fst. I, p. 87. <sup>147</sup> A I, p. 608.

<sup>&</sup>lt;sup>148</sup> FRel. I, p. 308.

Saggi

Saggi

in un sapere puramente astratto. Perché se c'è un 'cuore' che va spezzato, c'è un 'cuore' che va salvaguardato perché denota una concreta interiorità della coscienza. È quel 'cuore' di cui si parla quando ad esempio si dice: «Ho Dio nel cuore». Ma ancor piú va sgomberato il campo da certe semplicistiche interpretazioni di questa concezione hegeliana, che vedono in essa semplicemente una eclissi totale del particolare, del finito, dell'individuale a favore dell'universale. In realtà sarebbe un vero tradimento dell'intenzione hegeliana concepire la relazione in tal modo, poiché «Hegel si dimostra fedele anche nella sua escatologia alla sua ispirazione fondamentale di vedere la verità nel dinamico compenetrarsi di universale e di particolare» 149. È quanto Hegel vede acquisito con la religione cristiana ove «fine essenziale è il soggetto, la salute dell'anima, la liberazione dell'individuo in quanto individuo e non solamente la salvezza della specie. Questa soggettività, egoità - non egoismo - è però il principio della conoscenza stessa» 150. La logica hegeliana, anche in prospettiva escatologica, vede nel sacrificio dell'individuale la sua salvezza, la sua prospettiva di eternità nell'universale. È quanto riassume felicemente Balthasar: «Di certo lo spirito della storia del mondo, lo spaventoso immolatore di ciò che è individuale, passa sopra gli individui come sopra dei mezzi, ma può questo solamente, perché il sacrificio dell'individuo, in cui quest'ultimo ottiene se stesso, ha anche lo scopo di incorporarlo all'intero, anzi di fondarlo assieme. L'essere elemento da parte dell'individuale offre di certo all'universale un diritto su di esso, ma l'universale non può impedire che l'elemento, nel mentre si incastra come elemento, proprio in tal modo divenga, non piú solamente elemento, ma esso stesso 'universale'» 151.

Però a questo punto riemerge l'interrogativo di fondo che si potrebbe porre alla speculazione hegeliana. In quale mai dimensione assolutamente misteriosa può e deve essere quindi rappresentata l'immortalità' dell'individuo singolo, che abbiamo visto sussistere per Hegel, ma senza implicare un'effettiva continuità o durata della vita personale dopo la morte? «Essa per Hegel non deve proprio essere in generale 'rappresentata';

essa si trova in quella dimensione verticale a carattere teleologico-assiologico, che è conforme al concetto» 152. Qui emerge indubbiamente, allorché si allude ad una realtà sussistente ma non rappresentabile, la dimensione mistica. Ma la mistica hegeliana è una mistica del tutto particolare, come chiarisce egli stesso con due icastiche espressioni. È il sapere assoluto a dischiudere la dimensione mistica: «Quella pretesa estasi non (è) in effetto, altro che il concetto puro» 153 e ancora «il mistico è lo speculativo» 154. Lo stesso concetto è riproposto in un passo della Filosofia della storia: «Dio parla; egli esprime solo se stesso, ed è il potere di esprimersi, di rendersi percepibile... (e) la ragione è la percezione dell'opera di Dio..., è il percepire ciò ch'è espresso-Logos-, - cioè il vero» 155. In quest'ambito mistico-speculativo il finito si sacrifica e nel contempo si salva ma su «come» concretamente avvenga un tale processo e cosa effettualmente significhi. la risposta rimane in larga parte inesprimibile. Solo le potenti espressioni conclusive della Fenomenologia, allorché descrivono l'ultima figura del finito nell'infinito, tentano in modo ancor piú ravvicinato di diradare queste ombre. Ma è un discorso che concerne piú che il rapporto tra individuo singolo ed universale, la relazione assoluta d'amore tra Dio e il mondo. «L'essenza dello spirito è di ritrovarsi mediante il sacrificio. Questa alienazione è la sua negatività, il suo esserci (sein Dasein), ma dentro il quale si apre la dimensione profonda dello spirito ed anche la preparazione della sua assoluta soggettività - in quanto questa è la potenza stessa del negativo - e la penetrazione dello spazio profondo mediante questa potenza che di nuovo aliena e nega se stessa sarà l'auto-possesso assoluto dello spirito. In quanto ora lo spirito anzitutto si raccoglie dalle figure del suo immediato esserci nella fiamma dell'essere-in-sé, esso abbandona il suo esserci e lo affida alla memoria» 156. In fondo, almeno per quanto riguarda il mondo (ma probabilmente la stessa concezione è applicabile alla vita individuale), l'immortalità' è affidata alla memoria. «Nel suo insearsi lo spirito è calato nella notte della sua autocoscienza; ma ivi è conservato il suo dile-

<sup>&</sup>lt;sup>149</sup> A I, p. 608. 150 FRel, I, p. 82.

<sup>&</sup>lt;sup>151</sup> A I, p. 608.

<sup>&</sup>lt;sup>152</sup> Ivi, p. 609

<sup>&</sup>lt;sup>153</sup> FSp. I, p.59.

<sup>&</sup>lt;sup>154</sup> FRel. I, p. 271 n. 1.

<sup>155</sup> Fst. I, pp.65-66. 156 A I, p.609.

guato esserci; e questo tolto esserci, - quello di prima, ma rinato or ora dal sapere, - è il nuovo esserci, un mondo nuovo e una nuova figura spirituale» 157. Il mondo viene quindi tolto, ma nel contempo mantenuto nella memoria che in certo modo ne costituisce una sorta di «ri-creazione nello spirito, come 'mondo invisibile'» 158. È in questa 'memoria' che si realizza la rivelazione, «l'apocalisse della soggettività nella dimensione pura del sapere» 159.

È qui che emerge nettamente come il concetto di apocalisse in Hegel preveda una rivelazione come pienezza assoluta del sapere, come pienezza gnostica: «Il regno degli spiriti che in questo modo si è foggiato nell'esserci, costituisce una successione in cui uno spirito ha sostituito l'altro e ciascuno ha preso in consegna dal precedente il regno del mondo. La meta di quella successione è la rivelazione del profondo (die Offenbarung der Tiefe); e questa rivelazione è il concetto assoluto; questa rivelazione è quindi il togliere della profondità del concetto, o è l'estensione di esso, la negatività di quest'Io inseantesi, la quale è la sua alienazione o sostanza» 160. Ad una prima lettura ciò potrebbe voler dire semplicemente che gli 'spiriti' che si succedono e si dileguano l'uno in vista dell'altro verrebbero in tal modo veramente e completamente 'tolti' e solo l'ultimo o il piú elevato di essi conterrebbe la verità: «Nello spirito che sta piú su di un altro, la concreta esistenza inferiore è decaduta a momento impalpabile; ciò che prima era la cosa stessa, non è che una traccia; la sua figura è velata e divenuta una semplice ombreggiatura» 161. Ma ci troveremmo di fronte ad un'apocalisse «piana», una pura estensione del sapere senza profondità. Per ciò è egualmente «necessario che tutte le figure del sapere non siano solamente un momento che scompare... giacché i momenti che scompaiono sono poi spiriti che permangono, che posseggono in sé stessi memoria, profondità ed essere in sé» 162. Come dirà Hegel sono proprio gli spiriti che si succedono a costituire la trama del sapere assoluto: «Questa alienazione si aliena in lei stessa e cosi nella sua estensione è altrettanto nella

<sup>161</sup> FSp. I, p. 22.

sua profondità, nel Sé. La meta, il sapere assoluto o lo spirito che si sa come spirito, ha a sua via la memoria degli spiriti com'essi sono in loro stessi e compiono l'organizzazione del loro regno» 163. In questo reciproco implicarsi di estensione e di profondità, ritrova la propria unità il «venir-tolto del finito come eclissarsi in Dio con il suo esser-tolto come un esser conservato» 164.

#### 3.2. L'esaltazione del sacrificio.

Saggi

In definitiva e la metafisica e l'implicita «escatologia» di Hegel convergono nella pura esaltazione del sacrificio, colto come l'«identità col fuoco, in cui ogni determinazione si consuma» 165. Già la storia universale, la «Weltgeschichte» hegeliana, si manifesta come l'altare sul quale «le cose piú nobili e belle vengono sacrificate» 166, anche se essa mostra solo in maniera esteriore ciò che lo spirito è interiormente. Anche nelle religioni pre-cristiane il sacrificio permane come un che di esteriore, come «la rinuncia ad una finitezza immediata come testimonianza che essa non deve essere una cosa mia propria e che io non voglio avere per me tale finitezza» 167 o in un senso piú elevato come un «operare religioso» per volontà del dio. Già in questa nozione 'esteriore' di sacrificio è per Hegel implicito il profondo sapere: «Ogni attività è d'altra parte un rinunciare, ma non piú semplicemente ad un oggetto esteriore, bensí alla soggettività interiore» 168. Questa rinuncia e questo sacrificio divengono fecondi e rimangono tali nella misura in cui, procedendo, assumono i caratteri di una dedizione e di un'abnegazione sempre piú ampia, sempre piú elevata ed aperta all'universale. «Un tale movimento verso ciò che è sempre piú elevato non lascia indietro, come propriamente si mostrò, le figure sottostanti come scorie, ma solo le relativizza, in quanto sono serbate dall'amore assoluto» 169. Gli affetti individuali cosi come tutto

<sup>&</sup>lt;sup>157</sup> FSp. II, p. 304.

<sup>&</sup>lt;sup>158</sup> A I, p. 609. <sup>159</sup> A I, p. 610.

<sup>&</sup>lt;sup>160</sup> FSp. II, p. 305.

<sup>&</sup>lt;sup>162</sup> A I, p. 610.

<sup>&</sup>lt;sup>163</sup> FSp. II, p. 305. <sup>164</sup> A I, p. 610.

<sup>165</sup> FRel. I, (ed. Glockner), p. 185

<sup>&</sup>lt;sup>166</sup> Fst. 1, p. 30. <sup>167</sup> FRel I, p. 299.

<sup>&</sup>lt;sup>168</sup> Ivi, p. 302. <sup>169</sup> A Í, p. 611.

il mondo dell'individualità deve essere progressivamente sacrificato per non danneggiare l'affermazione di quella superiore unità: «L'amore di un uomo per una donna, Î'amicizia stessa può anche esservi, ma essi sono essenzialmente determinati come subordinati. Non che siano cattivi, ma imperfetti, non indifferenti, bensí essenzialmente essi non rimangono in quello stadio perché debbono essere sacrificati, perché non possano far danno a quella direzione, a quell'unità assoluta» 170.

### 4. Prometeo e il suo sacrificio ovvero l'astuzia in luogo dell'amore.

L'amore non è però l'ultima parola del sistema hegeliano. L'altare per cui e su cui tutto si sacrifica ed in direzione del quale tutto converge è il sapere assoluto, è il trionfo dell'Idea. Per questo Hegel è veramente il protagonista definitivo di un prometeismo apocalittico. Infatti, annota Balthasar: «Nel mentre noi ora includiamo questa figura conclusiva del mondo di Prometeo nell'Intero, essa appare il suo compimento anzitutto per questo, perché essa essenzialmente lascia confluire insieme le due grandi correnti: sguardo sul mondo (Weltschau) e vita del mondo (Weltleben); concepisce l'Idea come amore, l'amore come Idea. Ma essa appare poi come compimento del mondo di Prometeo, nel mentre questa unità non porta l'esistenziale nome di 'amore', ma piuttosto l'ideale nome di 'sapere'. Di certo un sapere, la cui forma è sacrificio e amore, ma che propriamente, poiché esso comprende questa forma, sta sopra ad essa. Nel mentre ottiene il potere sulla forma più alta, il sapere è con ciò anche la forma del titanico, del prometeico» 171. Emerge a questo punto il problema del rapporto definitivo in Hegel tra la religione, come amore che si auto-dona e costituisce la trama vivente della relazione tra Dio e uomo, e il sapere che penetra speculativamente ogni realtà, anche l'amore. C'è ancora spazio per qualcosa di inintelligibile quando Hegel afferma recisamente che «questo inintelligibile è propriamente null'altro che il concetto stesso» 172? La religione rischia di diventare nel sistema hegeliano nient'altro che il contenuto della filosofia.

creto pensiero di sé di Dio» 182 stesso. Quello di Hegel non è un

Un contenuto indubbiamente essenziale perché la filosofia «si rende esplicita solo in quanto rende esplicita la religione» 173 ed in tale prospettiva «vengono a coincidere religione e filosofia. La filosofia stessa è di fatto servizio di Dio» 174. Un tale convenire di queste due dimensioni spirituali è però in ultima analisi a favore della filosofia. La religione rimane semplicemente «la testimonianza dello spirito nella sua comunità, l'operare intimo di Dio nelle anime che corrisponde ad una rivelazione esterna. Ma per il credente un tale spirito è solamente una presenza creduta» 175, esso per Hegel «non ha ancora figura di spirito» 176. Perché ciò che nella fede è semplicemente creduto sia effettualmente e in pienezza occorre la filosofia: «La testimonianza dello spirito nel suo piú alto modo è il modo della filosofia, e cioè che il puro concetto come tale sviluppa da sé, senza presupposizione, la verità e, sviluppandola, la riconosce e si rende conto per mezzo di questo sviluppo della necessità della verità» 177. La rivelazione che assume i caratteri dell'esteriore, del sensibile, dello storico viene in Hegel superata come un chè di provvisorio e di meramente pedagogico. Ed insieme alla rivelazione è destinata a scomparire la fede in quanto semplice «Vorform», figura e forma precedente alla filosofia: «l'autentico contenuto della fede cristiana si deve giustificare mediante la filosofia» 178 e quindi la filosofia «si pone al di sopra della forma della fede» 179.

<sup>&</sup>lt;sup>170</sup> FRel. II, p. 381.

<sup>&</sup>lt;sup>171</sup> A I, p. 611. <sup>172</sup> FRel. II, p. 289.

Non c'è alcuna parentela in questa gnosi hegeliana con il razionalismo di stampo illuministico. Infatti, commenta Balthasar «il movimento del 'credo ut intelligam' si compie in un sapere, che propriamente, poiché un tale movimento ha 'digerito' in sé il contenuto concreto, soggettivo come oggettivo, della rivelazione, non fa come l'Illuminismo» 180, non fa «di Dio un fantasma infinito» 181 «ma diviene piuttosto tutt'uno con il con-

<sup>&</sup>lt;sup>173</sup> *Ivi*, I, p. 86. <sup>174</sup> *Ivi*.

<sup>&</sup>lt;sup>175</sup> A I, p. 612. 176 FSp. ÎI, p.285.

<sup>&</sup>lt;sup>177</sup> FRel. II, p. 239.

<sup>&</sup>lt;sup>178</sup> Cfr. *ivi*, p. 397

<sup>&</sup>lt;sup>179</sup> FRel. II, p. 424 n. 2. <sup>180</sup> A I, p. 612.

<sup>&</sup>lt;sup>181</sup> FRel. I, p. 64. <sup>182</sup> A I, p. 612.

razionalismo astratto, si tratta invece di una razionalità concreta che è addirittura partecipe nel sapere del movimento «di concrezione di Dio» 183. La rivelazione è quindi una sorta di «anamnesi» che non riguarda solo la realtà di Dio, ma la nostra stessa realtà, poiché «l'identità si stende al di là della differenziazione di Dio e di uomo» 184. In tal senso si chiarisce la celebre espressione hegeliana che identificava il 'mistico' con lo 'speculativo': lo spirito cerca di sondare e di penetrare progressivamente gli abissi della divinità; è lo spirito quella regione «nella quale sono risolti tutti gli enigmi del mondo, tutte le contraddizioni del piú profondo pensiero, tutti i dolori del sentimento, la regione della verità eterna e della pace eterna» 185. Non rimane nulla di inintelligibile, «non c'è piú nulla di misterioso in Dio» 186, Dio «rimane mysterium solo e in eterno per il modo di considerare legato alla sensibilità e all'intelletto» 187, mentre non lo è piú per il pensiero autenticamente speculativo, autenticamente razionale. Al termine del movimento di penetrazione razionale di ogni realtà, raggiunta la piena conciliazione, anche quella piú incauta e avventata tra Dio e uomo, tra l'umano 'logos' e il divino 'Logos', sono banditi ogni timore ed ogni

nostalgia. Giunti al «culmine dello spirito» 188, «tutto ciò che è offuscato è disperso nella luce dello splendore eterno» 189. Una luce che è alimentata dall"astuzia della ragione', al cui cospetto ogni cosa si sottomette riconoscendone il «trono» 190. «Questo intreccio di 'orgia bacchica' ('bacchantischem Taumel') e di 'trasparente quiete' ('einfacher Ruhe') è quest'infinito potere dell'Îdea sulla sua esistenza, in forza del quale l'Idea può star a guardare il suo proprio vorticoso divenire nel mentre si realizza, può osservare la propria immediatezza» 191. Tutta la Fenomenologia è caratterizzata da una tale prospettiva e da un tale metodo, per cui ponendosi dal punto di vista dell'assoluto si lascia che tutto si svolga e si sviluppi e quindi si osserva dal lato della concreta coscienza «ciò che per noi si muove, per cosí dire, dietro le spalle di essa» 192. Questa è la dimensione della ragione e della sua «'astuzia' la quale, pur sembrando sottrarsi all'attività, si accorge che la concreta vita della determinatezza, proprio mentre si illude di essere dedita alla conservazione di sé, al particolare interesse, è, invece, l'inverso: cioè un operare che si dissolve e si fa da sé un momento dell'intiero» 193.

L'ambiguità prometeica dell'«escatologia» hegeliana

È proprio in un tale contrasto radicale del pensiero hegeliano tra l'assoluta serietà del sacrificio che è richiesto sul terreno esistenziale e l'astuzia razionale dello «star a guardare» che si può rintracciare l'elemento inquietante dell'approccio all'esistenza di Hegel che tanto allarmò Kierkegaard e ne favori le celebri frecciate. In questo conflitto emerge forse l'autentico volto di Hegel, ben lontano dalle sue stesse esplicite intenzioni: vi traspare infatti un'alterazione della soggettività, una forma esasperata e disperata di soggettivismo. Tutto l'ethos hegeliano sembra respingere una tale interpretazione, eppure «la posizione che Hegel descrive per ultima non è quella che egli stesso assume» 194. L'osservare ed il penetrare speculativamente la dimensione dell'amore, questa posizione ultima di Hegel, tradotta escatologicamente e sul terreno esistenziale è ben lungi

<sup>&</sup>lt;sup>183</sup> Ivi, p. 613.

<sup>184</sup> Ivi.

<sup>185</sup> FRel. I, p. 60. 186 *Ivi*, p. 129.

<sup>187</sup> A I, p. 613. Cfr. anche FRel. II, p. 287: «Il pensiero non speculativo, il pensiero intellettuale, è quello che rimane fermo alla differenza come differenza, per esempio al contrasto fra infinito e finito... L'idea speculativa è contrapposta non solo al sensibile, ma anche all'intelletto; essa è perciò un segreto per entrambi, essa è un mustérion, sia per il modo di considerare sensibile, come per l'intelletto. Mustérion, è precisamente il razionale; per i neo-platonici questa espressione significa già solo filosofia speculativa. Nel senso comune la natura di Dio non è un segreto, meno ancora nella religione cristiana. In essa Dio si è dato da conoscere per come Egli è; là egli è manifesto. Ma è un mistero per la percezione sensibile, per il rappresentare, per il modo di considerare sensibile e anche per l'intelletto. Il sensibile in genere ha per sua fondamentale determinazione l'esteriorità, l'estrinsecità reciproca; spazio e tempo sono l'esteriorità nella quale gli oggetti sono gli uni accanto e dopo gli altri. Il modo sensibile di considerare è cosí abituato ad avere il molteplice dinnanzi a sè, molteplice di cose che sono le une esteriori alle altre... Perciò quello che è nell'idea è per essa un segreto. Poiché vi è un modo, un rapporto, una categoria del tutto diversa dalla sensibilità; appunto l'idea, questo differenziare, che pure non è affatto una differenza, non si conserva in questa differenza. Dio si intuisce nel differenziato, è legato nel suo altro solo con se stesso, e perciò congiunto solo con se stesso e si guarda nell'altro. Ciò è del tutto contrario al sensibile; nel sensibile si ha una cosa qui e un'altra là. Ciascuna vale come autonoma...».

<sup>188</sup> Fst. I, p. 28.

<sup>189</sup> A I, p. 613.

<sup>&</sup>lt;sup>190</sup> FSp. ÎI, p. 305. <sup>191</sup> A I, p. 613.

<sup>&</sup>lt;sup>192</sup> FSp. I, p. 78.

<sup>&</sup>lt;sup>193</sup> *Ivi*, pp. 45-46. <sup>194</sup> A I, p. 614.

dalle posizioni e dagli atteggiamenti di tutti i mistici e soprattutto dalla loro peculiare esperienza «per la quale lo spirito, contemporaneamente, nel suo culmine, può riposare in Dio in pacata tranquillità, mentre fluttuano le sue parti inferiori nella notte e nella dispersione» 195. Infatti anche se questa posizione sembra richiamare quella hegeliana dell'intreccio di tensione senza fine ('orgia bacchica') e di raggiunta pace, permane una differenza di sostanza. Per i mistici autentici la loro esperienza è pur sempre un'esperienza 'penultima', per Hegel è invece definitiva. La vera mistica «muove incontro ad una liberazione, che non è il superamento di un fuoco straziante mediante una glaciale tranquillità, ma piuttosto la trasfigurazione di entrambe le cose nell'unica vivente fiamma dell'amore» 196 di Dio. Hegel confonde le carte allorché coglie e interpreta il conflitto radicale di ogni esperienza mistica, che è struggimento e nostalgià della creatura dinnanzi a Dio, come una relazione di 'astuzia' razionale e di sacrificio. Mentre nell'autentica dimensione mistica la creatura anela alla propria definitiva trasformazione, «Hegel intende immediatamente questa mistica ed esistenziale posizione ultima come la pretesa ed oggettivamente descritta posizione ultima e (cosí) si forma in profonda necessità quella relazione d'astuzia, che ora, in certo modo contro la sua volontà, acquista potere sull'oggettivo 'eschaton'» 197. Questa è la ragione essenziale secondo Balthasar per cui al di là di entusiasmi affrettati non si può né celebrare Hegel come «il piú grande irrazionalista» secondo la definizione del Lasson né ricordarlo come «il piú profondo mistico» secondo la tesi di Richard Kroner. Egli rimane all'opposto «un razionalista. L'astuzia è l'atteggiamento assolutamente disincantato, anzi l'atteggiamento magico, in cui l'incantesimo viene utilizzato come strumento» 198.

# 4.1. Idealismo cristiano e idealismo prometeico.

Il programma di S. Anselmo ed il suo motto «credo ut intelligam», che pure sembravano riemergere anche nella prospettiva hegeliana sono in realtà stravolti, poiché in Hegel

«l'anselmiano 'credo ut intelligam' diviene una connessione di opportunità» 199 e non una connessione vitale che rispetta entrambi i termini nel mentre li raccorda. Ed appare a questo punto chiara per Balthasar la distanza effettiva, non pretestuosa, tra un possibile idealismo cristiano e l'idealismo prometeico di stampo hegeliano. Questo giudizio di Balthasar apre uno squarcio decisivo per cogliere la sua complessiva visione ed interpretazione di Hegel: «Qui - e soltanto qui - si separano idealismo cristiano ed idealismo prometeico. Non nella tesi di fondo che tutto l'essere sia intelligibile, sia Idea, non nella reciproca priorità nel mondo di attivo e di passivo, di spirituale e di materiale, non infine nell'apertura di una filosofia dell'essenza ad una filosofia esistenziale, nella trascendenza della sfera dell'asciutta unità' nella sfera della dialettica tra in-sé e per-sé, tra l'unità attraverso la molteplicità e la molteplicità attraverso l'unità, tra persona e comunità e con ciò nella sfera della dimensione trinitaria come ultima struttura ontologica, ma unicamente nell'atteggiamento: qui amore, là astuzia. Solo questo atteggiamento si ripercuote in una differenza di contenuto delle oggettive immagini del mondo» 200. Anche Hegel, come abbiamo visto ripetutamente, vede nell'amore la dimensione ontologica dello spirito: solo «nel Tu l'Io trova sè, nel per-questo-Tu la persona diviene per sé. L'identità dell'inidentico è Spirito Santo e partecipazione ad esso» 201. Ma al di là delle espressioni identiche, la prospettiva hegeliana e quella cristiana sono ben diverse. Infatti l'amore «in prospettiva cristiana, la verità del dilatarsi dipende totalmente dal carattere di irraggiungibile libertà del dono, del condividere e dell'aprirsi. Poiché Padre e Figlio mediante questa assoluta libertà e sovranità si aprono reciprocamente, lo Spirito è - in quanto amore essenzialmente libero - Santo. Perciò nella concezione cristiana è un abuso soffocare il dono da parte di ciò che si dilata secondo astuzia» 202. Di certo l'amore è terribilmente potente, ma non conosce né astuzia né violenza. Hegel non è lontano dal pensiero di un Tommaso d'Aquino quando afferma che «è potente ciò che possiede l'anima, l'idea dell'altro, che è solo l'altro nella sua

<sup>&</sup>lt;sup>195</sup> Ivi. <sup>196</sup> Ivi.

<sup>&</sup>lt;sup>197</sup> Ivi.

<sup>&</sup>lt;sup>198</sup> Ivi, pp. 614-615

<sup>&</sup>lt;sup>199</sup> *Ivi*, p. 615. <sup>200</sup> *Ivi*. <sup>201</sup> A I, p. 615. <sup>202</sup> *Ivi*.

immediatezza: chi pensa ciò che soltanto gli altri sono, è la loro forza» 203. Ma nel cristiano l'identità di pensiero propria dell'amore, come il potere indubbio che l'amore ci consegna l'uno sull'altro sono sempre corrispondenti ad una egualmente ed assolutamente libera apertura da parte di entrambi. Non c'è quindi spazio alcuno per l'astuzia. La logica dell'amore è una logica di libertà e «non è mai riducibile alla logica dell'intelletto matematico..., proprio perché questo non può mai includare la libertà (ovvero la superiore necessità) dell'amore nella propria astratta necessità» 204. Di qui il drastico giudizio di Balthasar sulla operazione di Hegel: «Mentre Hegel osa questo tentativo di catturare la libera necessità e la necessaria libertà dell'amore, si spegne nel suo pensiero il bagliore di santità» 205. In questa eclissi della libertà in Hegel «lo spirito, la soggettività, appare... necessariamente sotto la luce disincantante dell'oggettivistico e si realizza la cosa strana che la filosofia, apparentemente cosí concreta (e quindi 'oggettiva' n.d.r.) di un Tommaso, esprime in misura piú elevata una filosofia della libertà dello spirito dell'idealismo assoluto» 205. È questa identica remora che stravolge la rilettura hegeliana del dogma trinitario rendendo 'Padre' e 'Figlio' nella sostanza 'funzionali' allo Spirito Santo: «Mentre il Padre in Hegel rappresenta l'universale dell'in-sé, il Figlio l'universale del per-sé, perviene solamente il loro amore alla formazione dello spirito concreto in-sé e per-sé essente. Le due prime 'persone' in Dio sono 'momenti' dello spirito e proprio per questo la Trinità hegeliana è al fondo sabelliana. Solo lo Spirito Santo è persona e libertà piena, Padre e Figlio sono momenti oggettivi, 'necessari' della sua unica soggettività» 207.

### 4.2. La Chiesa.

Indubbiamente stimolante per arricchire ulteriormente questo confronto tra la prospettiva cristiana e quella hegeliana è il problema ecclesiologico. «La figura cosmica centrale in Hegel

<sup>209</sup> FRel. II, (ed. Glockner),p. 304.

208 Ivi.

Saggi

è l'intreccio di individuo come astratto essere-per-sé e di popolo come astratto essere-in-sé dello spirito universale. Questa figura è indubbiamente la traduzione piú prossima del concetto cristiano di Chiesa» 208. La Chiesa è per Hegel un organismo reale nello spirito sostanziale, nel «corpo mistico» e non solo una «imputazione morale» 209. Essa è la piú alta figura della struttura sociale dell'umanità ed in essa si manifesta in modo paradigmatico quel rapporto dialettico di persona e di comunità che costituisce quella che Hegel definisce come la «elasticità della sostanza» 210. «Essa è però questo organismo in modo peculiare entro l'unità dello spirito divino in Cristo, che non è piú solo un sostanziale universale in-sé, bensí per-sé. La coscienza della Chiesa è la coscienza di Cristo» 211. A questo punto però le evidenti parentele della visione hegeliana con quella cristiana si interrompono e si apre nuovamente l'abisso tra una visione prometeica ed una autenticamente teologica. Infatti per la comprensione cristiana la Chiesa è una dilatazione ed una espansione della stessa realtà di Cristo, della sua persona, è la sua libera donazione d'amore che fonda e sostiene in permanenza la Chiesa. Invece in Hegel, all'opposto, è la coscienza del cre dente a far sí che lo spirito divino, prima sussistente soltanto in-sé, acquisti esistenza reale, fuoriesca dal proprio geloso essere-in-sé.

Però la devozione del credente non è sufficiente per concludere il processo, per far sí che lo spirito che era in sé ed ora è fuori di sé raggiunga piena coscienza e sia quindi in sé e per sé. Per far questo occorre la filosofia. Nella Chiesa invece non si dà ancora una tale capacità, «ovverosia non è per la coscienza devota che tale profondità del puro Se è la forza me diante la quale *l'essenza astratta* viene abbassata dalla sua astrazione e, dalla potenza di questa pura devozione, innalzata a Sé» <sup>212</sup>. Anche nella ecclesiologia hegeliana, anche nel concetto di devozione, si fa strada in ultima analisi il potere magico dell'astuzia della ragione. E probabilmente, commenta Balthasar, è «questa poi anche la ragione ultima per la quale la Chiesa

<sup>&</sup>lt;sup>203</sup> FRel. II, (ed. Glockner), p. 12.

<sup>&</sup>lt;sup>204</sup> A I, p. 615.

<sup>&</sup>lt;sup>205</sup> *Ivi*, p. 616.

<sup>&</sup>lt;sup>206</sup> Ivi. <sup>207</sup> Ivi.

<sup>&</sup>lt;sup>210</sup> Cit. in A I, p. 617.

<sup>&</sup>lt;sup>211</sup> A I, p. 617. <sup>212</sup> FSp. II, p. 284.

alla fine si risolve nella figura dello Stato. Lo Stato è infatti lo spirito nella sua universalità» 213.

### 4.3. Un'escatologia umana, «troppo umana».

In fondo tutto il problema del rapporto di Hegel con il Cristianesimo e con una problematica autenticamente teologica può esser colto come l'insuperabile «conflitto tra un 'Eschaton' meramente descritto ed uno effettivamente compiuto. (Qui) si situava l'inizio di questo precipizio. Esso si fa a partire di qui inarrestabile...» 214. În quest'ottica è presto descritta l'intera speculazione hegeliana: «L'esistenza doveva entrare nell'idea, il piú-che-ideale, la dimensione profonda dell'essere doveva esser pensata, ogni altra cosa doveva esser dimostrata come partecipazione e stadio anteriore di questa profondità come della verità. Ma questo voleva dire comprendere il vuoto dal pieno, l'oggettivo dal soggettivo, il profano dal sacro. Proprio questo itinerario di sviluppo è per Hegel solamente la diastole, prima di cui precede la sistole della costruzione dell'assoluto. Quello è ben il traguardo, come sapere assoluto, ma come traguardo è la chiave di volta della fenomenologia di questo sapere, del lungo itinerario, che - come la peregrinazione di Faust comincia da ciò che è piú esteriore, immediato ed astratto» 215. Tra Faust ed Hegel c'è però una differenza di sostanza. Faust si affida al corso della corrente esistenziale, Hegel pur parlando di dedizione, di abnegazione e di sacrificio contamina questo abbandono fiducioso con l'astuzia che osserva, analizza e finalizza quello stesso abbandono e cosí mentre «Faust è in grado di inoltrarsi fin nel mondo del 'mistico', la posizione dell'astuzia obiettivisticamente uccide il 'mistico', che costituisce il senso del sacro» 216. In Hegel «l'assoluto 'sopra' è guadagnato fin dall'inizio» 217 e cosí è condannato ad un'inevitabile astrattezza perché per quanti «elementi» e «momenti» Hegel possa accumulare nulla può «umanamente» innalzare all'autentica sovranità ed alla vera sacralità. È questa anche la ragione per cui l'esca-

tologia hegeliana è cosí ambigua. «Certo, mediante le parole 'immortalità', 'continuità', viene aggirato il nocciolo del problema tra tempo ed eternità, il problema del superamentoassorbimento ('Aufhebung') della temporalità nell'eternità, in uno sfondamento verticale. Ma lo sfondamento viene esso stesso di nuovo 'scrutato' e cosí mutato in un sapere, che è 'oggettivo' e perciò mondano e immanente» 218. Un'escatologia cosí ambiziosa getta in tal modo la maschera e si mostra per quello che è effettualmente: appunto un'escatologia mondana ed immanente, umana e, potremmo dire, con Nietzsche «troppo umana». In fondo l'ateismo e la mondanizzazione totale di ogni residuo teologico di cui sarà protagonista la sinistra hegeliana era già implicito nel sistema hegeliano: in Hegel «perciò la bilancia pende da un polo autenticamente mistico ad un polo razionalistico e l'eternità dell'individuale nello spirito è già insidiata dalla caduta che presto si realizzerà nel positivismo della sinistra hegeliana» 219. C'è in fondo nascosta tra le pieghe della filosofia hegeliana una duplice idolatria «del momento immanente e dell'immanente ed infinito progresso» 220. Il tutto sotto la regia dell'astuzia'. In fondo è proprio questa 'astuzia' il vero volto del 'prometeico' in Hegel. L'esistenza è sacrificata all'Idea ed al suo sviluppo che è coglibile con la ragione e con la sua 'astuzia'. Non a caso del mito di Prometeo, Hegel riprende e pone in luce proprio questo aspetto dell'astuzia e del finale predominio dell'uomo e della sua gnosi sugli dei e sul divino: «Prometeo, che appartiene ai Titani, è un'interessante e importante figura; egli ha dato all'uomo il fuoco. L'accendere il fuoco appartiene a una certa cultura; con esso l'uomo è già liberato dalla primitiva rozzezza. I primi inizi delle culture sono stati conservati nel mito in riconoscente memoria. Prometeo ha insegnato all'uomo il sacrificio, in modo che gli uomini abbiano pure un qualche cosa dal sacrificio. Si dice che gli animali appartenevano non all'uomo ma ad una potenza spirituale, vale a dire che gli uomini non mangiavano carne. Ora Prometeo ha preso a Zeus l'intera offerta; egli fece due figure: una nella quale egli coprí con la pelle le ossa e gli intestini; l'altra, che era interamente di carne; ma Zeus prese la prima.

<sup>&</sup>lt;sup>213</sup> A I, p. 617.

<sup>&</sup>lt;sup>215</sup> *Ivi*, pp. 617-618. <sup>216</sup> *Ivi*, p. 618. <sup>217</sup> *Ivi*.

<sup>218</sup> Ivi.

<sup>219</sup> Ivi.

<sup>220</sup> Ivi.

Dunque sacrificare significa tenere un convito e gli dei ricevono le ossa, le interiora. Si inganna Zeus (con l'astuzia n.d.r.) offrendogli le ossa avvolte nel grasso, mentre ci si nutre con la carne» <sup>221</sup>.

### SULLA TEORIA HEGELIANA DELLO SPIRITO ASSOLUTO\*

di Livia Bignami

#### 1 - Introduzione.

È noto che lo sforzo sistematico hegeliano si conclude con la parte dedicata alla filosofia dello spirito e, all'interno di essa, con la teoria dello spirito assoluto. Quest'ultimo, che si divide a sua volta nei tre successivi livelli di arte, religione e filosofia, non è da riguardarsi solamente come una sezione finale e conclusiva dell'itinerario precedentemente svolto nella logica, nella filosofia della natura e nelle prime due parti della filosofia dello spirito, dedicate, rispettivamente, allo spirito soggettivo e allo spirito oggettivo; piuttosto, hegelianamente, la sezione «spirito assoluto» è da intendersi, contemporaneamente, come fondamento di tutto ciò che la precede.

Lungo tutto l'arco dell'Enciclopedia delle scienze filosofiche, che è appunto l'opera in cui viene esplicitamente tematizzata la teoria dello spirito assoluto, ma anche in tutte le altre opere hegeliane che rappresentano uno svolgimento piú ampio e approfondito di un singolo tema (logico, politico, storico, artistico, religioso) fra quelli che concorrono a formare la totalità sistematica, si deve ricercare un filo conduttore, il quale oltre a collegare tra loro le differenti tematiche, soprattutto le «giustifichi». Questo è da rintracciare nel concetto stesso di «filosofia» elaborato da Hegel e nell'interna «logica» che lo sorregge. La descrizione di tale «logica della filosofia» hegeliana è appunto racchiusa nelle poche e dense pagine in cui il filosofo svolge la dottrina dello spirito assoluto.

Se richiamare ciò può apparire un'ovvietà, nondimeno è abbastanza agevole rilevare come tale tematica, certamente

<sup>\*</sup> A proposito di: AA.Vv., Hegels Logik der Philosophie. Religon und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes, hrsg. von D. Henrich und R.-P. Horstmann, Stuttgart: Klett-Kotta, 1984, pp. 273, Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung, Bd. 13.