

## È necessario un fondamento religioso della politica? Riflessioni a partire dalla «teologia politica» di Hegel

Il sistema hegeliano non sembra autorizzare una relazione diretta fra religione e politica. La prima appartiene, com'è noto, alla sfera dello spirito assoluto, di cui costituisce – assieme all'arte e alla filosofia – una componente essenziale, mentre la seconda appartiene alla sfera dello spirito oggettivo, in cui oggetto di specifica considerazione è piuttosto il rapporto fra morale e politica (cioè, in termini hegeliani, fra moralità ed eticità). L'assenza di un nesso preciso sembra fondarsi inoltre, più che sulla loro differente dislocazione all'interno del sistema, sull'elemento di fondo che caratterizza lo spirito assoluto di contro a quello oggettivo: mentre a svolgere un ruolo tematico all'interno del primo è essenzialmente la questione della verità, l'idea fondamentale che guida tutte le considerazioni hegeliane intorno allo spirito oggettivo è invece la libertà. Com'è noto, infatti, la *Filosofia del diritto* non ruota intorno a questioni 'teoretiche' ma essenzialmente intorno a questioni 'normative'.

In realtà questa lontananza 'sistemica' tra la sfera del religioso e quella del politico non deve ingannare, se non altro per il fatto che in Hegel le questioni normative relative alla libertà sono strettamente intrecciate alle questioni teoretiche che riguardano la verità. Valga per tutte la considerazione che la *Scienza della logica*, opera teoretica per eccellenza, mostra come la vera natura dell'«idea», cioè la categoria fondamentale di tutto il percorso

logico, sia essenzialmente la «libertà». L'articolazione delle categorie della *Scienza della logica* può perciò essere considerata, senza forzare in alcun modo le intenzioni hegeliane, come l'articolazione delle componenti essenziali della libertà. A ciò si aggiunga il peso determinante svolto dal Cristianesimo e in particolare dalla teologia cristiana nell'organizzazione complessiva del 'sistema' e nella formazione delle sue tesi filosofiche fondamentali, le quali, come vedremo, finiscono per influenzare in modo determinante anche la concezione hegeliana della società e dello Stato.

Il rapporto fra religione e politica appare da questa angolatura meno lontano di quanto potrebbe sembrare a una prima sommaria considerazione. Del resto è lo stesso Hegel ad occuparsene direttamente in due lunghi *excursus*: la nota al § 270 della *Filosofia del diritto* e la nota al § 552 dell'*Enciclopedia*. Si tratta complessivamente di una ventina di pagine in cui, accanto a una decisa presa di distanza rispetto al modo in cui usualmente viene inteso quel rapporto<sup>1</sup>, viene anche illustrata la tesi fondamentale che Hegel intende sostenere

#### 1. *Una controtesi rispetto all'idea moderna di politica*

«La religione costituisce il *fondamento (Grundlage)* che contiene sia l'Etico in generale sia più in particolare la natura dello Stato»<sup>2</sup>. E se è ben vero – come Hegel aggiunge subito dopo – che il fondamento non va confuso con la totalità dello sviluppo successivo ad esso e che da quello dipende (per la qual cosa la religione non dovrà occupare l'intero spazio della politica), rimane tuttavia fermo che lo Stato è «volontà divina (*göttlicher Wille*)», una volontà che nella sfera politica trova modo di dispiegarsi e farsi presente «in figura reale e *nell'organizzazione di un mondo*»<sup>3</sup>.

Risulta subito evidente come questa tesi si muova in palese controtendenza rispetto alla concezione moderna della politica, la quale si era caratterizzata proprio per l'affermazione esplicita dell'autonomia della politica rispetto al suo fondamento teologico, legando le istituzioni dello Stato non già a una trascendente «volontà divina» ma all'immanenza giusnaturalistica della natura umana e della sua razionalità. Il motivo di questo apparente ritorno hegeliano a lontane tesi medievali ha a che vedere con quella relazione fra libertà e verità che, come abbiamo anticipato, costituisce uno dei tratti caratterizzanti la concezione di Hegel. Poco prima egli infatti aveva giustificato questa dipendenza della politica dalla religione con l'affermazione che «la religione ha per contenuto la verità assoluta»<sup>4</sup> e che quindi le configu-

razioni etico-politiche non solo non debbono prescindere ma ne vengono necessariamente a dipendere.

Questa affermazione, che ribadisce la 'relazione speciale' fra la religione e la verità, costituisce una delle tesi fondamentali della filosofia hegeliana. Tra la religione e la filosofia non vi è – secondo Hegel – alcuna differenza essenziale per quanto riguarda il rapporto con la verità: «La filosofia ha i suoi oggetti in comune con la religione, poiché oggetto di entrambe è la *verità*, e nel senso altissimo della parola – in quanto cioè *Dio*, e *Dio solo*, è la verità»<sup>5</sup>. La loro differenza, come vedremo, è solo una differenza formale e riguarderà il *modo* con cui si *rapportano* a quel loro oggetto.

Perciò la religione è a fondamento dell'intera sfera normativa allo stesso modo in cui lo è la filosofia. Anzi, vista da questa prospettiva, la religione è in un rapporto più diretto con la verità di quanto non lo sia la sfera politica. «Stato, leggi, doveri, sono nella loro realtà entità determinate (*ein Bestimmtes*) che trapassano in una sfera superiore trovandovi il proprio fondamento (*Grundlage*)»<sup>6</sup>. Insomma la politica ha a che fare con la storia e la determinatezza, cioè con la sfera empirica, la quale ha il suo fondamento in ciò che viene dopo di essa (come sempre accade in Hegel), cioè con la sfera dello spirito assoluto, in cui dominano religione e filosofia. Quell'empirico ha dunque bisogno di un sostegno che stia al di là di esso, ha bisogno cioè di una conferma (Hegel la chiama «*Sanktionierung*») che lo istituisca nel suo valore e gli dia quel fondamento che evidentemente non riesce a trovare in se stesso. «Spetta al contenuto religioso, come verità pura e che è in sé e per sé, e quindi somma verità, sanzionare (*kommt die Sanktionierung zu*) l'eticità che sta nella realtà empirica: così la religione è per l'autocoscienza la base (*die Basis*) dell'eticità e dello Stato»<sup>7</sup>. Una politica priva del suo fondamento religioso si trova priva di una base veritativa e non è quindi in grado di esibire la propria legittimità normativa.

Ma la religione non fornisce allo Stato solo quell'*ancoramento oggettivo* necessario a conferirgli la necessaria fondazione. Essa costituisce anche un altrettanto indispensabile *ancoramento motivazionale*. Dispone infatti le individualità che vivono all'interno dello Stato nel giusto rapporto con le leggi e i doveri. «La sostanzialità dell'eticità stessa e dello Stato è la religione. Lo Stato riposa, secondo questo rapporto, sulla disposizione d'animo (*Gesinnung*) etica; e questa, sulla religiosa»<sup>8</sup>. Istituito anche nei singoli cittadini un rapporto fra la loro soggettività e la *verità*, la religione li predispone nel *giusto* rapporto da tenere nei confronti di tutte le istituzioni etiche, cioè nei confronti delle leggi, delle istituzioni politiche, della sfera dei diritti e dei doveri, ma, più in generale, nei confronti dell'intera dimensione delle relazioni sociali. Insomma la religione svolge un compito essenziale nell'*educa-*

zione politica dei cittadini: «Gli uomini debbono essere educati alla religione e questa dev'esser preservata nello stesso modo in cui dev'esser insegnata la scienza e l'arte»<sup>9</sup>.

Hegel sembra qui attribuire alla religione una precisa *funzione civile*, riconoscendo in essa un ruolo essenziale per la convivenza sociale e politica. E tuttavia commetteremmo un errore se in ciò vedessimo una concezione strumentalistica della religione, cioè una sua funzionalizzazione ai fini della stabilizzazione del potere politico. Come abbiamo notato, questo ancoramento motivazionale ha alla base un ancoramento oggettivo, cioè la speciale relazione della religione con la verità: i cittadini che, grazie alla religione, conoscono la verità non troveranno alcuna difficoltà ad accogliere quelle istituzioni etico-politiche che si fondano sulla medesima verità. Essi orienteranno la loro vita civile sugli stessi principi che orientano nelle sue finalità ultime la loro vita religiosa. Non c'è qui, da parte di Hegel, alcuna avvertenza di conflitti che potrebbero instaurarsi fra le due sfere e fra le due appartenenze. E non solo perché la sfera religiosa di cui qui si parla non è identificata con alcuna chiesa in particolare, ma soprattutto perché Hegel sta teorizzando la sostanziale identità fra la 'verità' contenuta nella religione cristiana e la 'libertà' su cui si fonda l'ordinamento dello Stato moderno. Si rende perciò necessario esaminare determinatamente in che cosa consista tale identità, cominciando dalla specifica relazione istituita da Hegel fra teologia e politica.

## 2. La teologia come fondamento dello Stato

In un celebre *Zusatz* al § 258 della *Filosofia del diritto* troviamo questa affermazione di Hegel: «È l'incedere di Dio nel mondo ciò che fa essere lo Stato (*es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist*), il fondamento di esso è la forza della ragione realizzante sé come volontà. Nel caso dell'idea dello Stato non si devono avere dinnanzi agli occhi Stati particolari, non particolari istituzioni, si deve piuttosto considerare per sé l'idea, questo Dio reale»<sup>10</sup>. Nel definire l'essenza dello Stato Hegel ricorre a un vocabolario teologico. Se da un lato il suo fondamento viene rinvenuto nella ragione (in una ragione che realizza se stessa grazie alla forza [*Gewalt*] in essa immanente e che perciò è unità di ragione e volontà), dall'altro questa ragione è riconosciuta come identica a Dio. L'intenzione hegeliana è palese: non si tratta di intendere quella ragione che sta alla base dello Stato come una disposizione soggettiva, ma come una realtà oggettiva che precede le differenti 'ragioni' dei singoli individui. Il riferimento a Dio è perciò il rinvio all'og-

gettività di un fondamento che si impone sui plurali orientamenti dei singoli e che in quanto tale costituisce la vera garanzia della legittimità delle istituzioni politiche.

Ma la natura teologica della politica non risiede in un generico riferimento alla verità oggettiva. L'allusione è qui a una precisa figura della teologia cristiana. Essa viene evocata proprio dalla constatazione hegeliana che una tale ragione oggettiva si è *realizzata*: lo Stato non è un Dio lontano e trascendente ma è un «Dio reale» (*wirklicher Gott*), un Dio che si è fatto mondo, un Dio che si è fatto storia. È evidente lo sfondo cristologico di queste considerazioni. Nel definire lo Stato come «l'incedere di Dio nel mondo» («*der Gang Gottes in der Welt*») Hegel si riferisce proprio al 'viaggio' di Dio nel mondo, a quella 'processione' grazie alla quale Dio perde la sua trascendenza e si incarna nella storia dell'uomo.

Teologia cristiana e filosofia hegeliana qui si intrecciano e si corrispondono in modo compiuto. È proprio sulla base del dogma cristologico dell'incarnazione che Hegel sviluppa la sua concezione dell'assoluto. La caratteristica fondamentale del Dio cristiano è infatti quella di rivelarsi e di mostrare apertamente la sua natura. L'incarnazione è l'ultima e più radicale di queste 'manifestazioni' divine: Dio si mostra come carne, sangue, umanità, storia. «Nel concetto della vera religione, cioè di quella il cui contenuto è lo spirito assoluto, è riposto essenzialmente, che essa sia *rivelata* (*geoffenbart*), e cioè rivelata da *Dio*»<sup>11</sup>. La filosofia hegeliana accoglie questa lezione proprio nella tesi della necessità per l'infinito di *farsi finito*, cioè di farsi mondo e storia. L'assoluto cessa in tal modo di essere una mera astrazione, una pura categoria logica, per diventare *reale*. Lo Stato è la più compiuta manifestazione reale del farsi finito da parte dell'assoluto. In esso la 'processione' di Dio nel mondo trova la sua conclusione<sup>12</sup>. E per questo motivo Hegel descrive lo Stato con dei predicati teologici come quello dell'«autofinalità assoluta e immobile»<sup>13</sup>, dove si fa evidente il richiamo al motore immobile aristotelico, o quello dell'«autentico fine ultimo assoluto»<sup>14</sup>, che è il modo in cui Hegel caratterizza l'*éschaton* della teologia cristiana, cioè il compimento, l'ultimo atto del processo di rivelazione di Dio al mondo<sup>15</sup>. La concezione politica di Hegel è dunque eminentemente *teologia politica*, essa ha un fondamento cristiano, cristologico e trinitario.

Tutto ciò però non significa in alcun modo la perdita dell'autonomia della politica, né tanto meno la sottomissione del potere politico a quello religioso. La sfera dello Stato si sostiene sull'idea della libertà, è la più compiuta realizzazione della libertà. Ma allora si tratta di interrogare più in profondità in che cosa consista questo fondamento teologico, cioè quale sia

concettualmente la nozione hegeliana di 'Dio', e quale relazione abbia con l'idea della libertà.

### 3. *Dalla rappresentazione al concetto. Secolarizzazione del fondamento religioso della politica*

Come già abbiamo anticipato, la tesi hegeliana intorno al rapporto fra religione e politica afferma la loro sostanziale identità quanto al *contenuto* (l'oggetto teologico) e la loro differenza quanto alla *forma*. Il modo in cui la religione si rappresenta quel contenuto assoluto rimane infatti, secondo Hegel, ancora inadeguato: essa lo ritiene un ente trascendente che sta *di contro* alla soggettività e che la coscienza religiosa si limita a rappresentare come un qualcosa di essenzialmente diverso da lei. La nozione hegeliana di *Vorstellung* bene illustra questo rapporto: rappresentare religiosamente significa «*vor-stellen*», ovvero porre qualcosa davanti a sé come differente da sé. «La religione ha sì per suo oggetto universale il vero, ma ce l'ha come un contenuto *dato* che, nelle sue determinazioni fondamentali, non è conosciuto mediante il pensiero e i concetti»<sup>16</sup>. Ora la differenza fondamentale della *Vorstellung* rispetto al *Begriff* sta nel fatto che i contenuti del concetto non gli provengono dall'esterno ma sono il prodotto della sua riflessione su di sé, sono suoi momenti interni, articolazioni derivanti dalla sua autonoma articolazione. Una volta pensato concettualmente Dio perde perciò qualunque trascendenza rispetto al pensare, e, al tempo stesso, anche ogni contenuto rappresentativo.

Concepirlo come una potenza che sta al di là della coscienza comporta però anche una disposizione *subordinata* del soggetto pensante nei confronti di quell'oggetto assoluto. Ne deriva «un rapporto dell'individuo verso questo oggetto» come «un'obbligazione fondata su autorità»<sup>17</sup>. Insomma la natura rappresentativa della religione ha come conseguenza una inevitabile eteronomia e la messa in discussione di quella condizione di libertà compiuta che, secondo Hegel, dovrebbe caratterizzare la sfera dello Stato. Si tratta perciò di capire ora come la comprensione concettuale di Dio comporti il superamento di quell'eteronomia.

«*L'assoluto è lo spirito*: questa è la più alta definizione dell'assoluto. Trovare questa definizione e comprenderne il significato e il contenuto, tale, si può dire, è stata la tendenza assoluta di ogni cultura e filosofia; a questo punto ha mirato coi suoi sforzi ogni religione e ogni scienza; solo questo impulso spiega la storia del mondo»<sup>18</sup>. L'affermazione contenuta in questo celebre paragrafo dell'*Enciclopedia* ha il necessario carattere di solennità che

spetta alle grandi tesi hegeliane. In questo luogo è infatti racchiusa la specifica concezione che Hegel ha di Dio, il suo riconfermato rapporto di continuità con la religione cristiana e, infine, la base teologica su cui si sviluppa non solo la sua concezione filosofica dell'assoluto ma l'intera articolazione del suo sistema. Hegel infatti ammette subito dopo che questa comprensione di Dio ci è stata rivelata pienamente proprio dalla religione cristiana: «è il contenuto della religione cristiana far conoscere Dio come spirito»<sup>19</sup>, ma il Cristianesimo pensa questo contenuto ancora «in forma rappresentativa». Per esso lo spirito resta un oggetto da contemplare e da adorare, cioè – come si diceva – un *dato* (per quanto eccelso) esterno alla coscienza.

Da qui deve partire la filosofia. Il suo compito è quello di conferire una forma concettuale adeguata a quel dato rappresentato. Ora pensare lo «spirito» nella sua essenzialità significa pensare la nozione della trasparenza a se stesso, della consapevolezza di sé, dell'autoriflessività. Uno spirito non è tale se rimane oscuro a se stesso, se non comunica completamente la propria natura e la propria essenza. Del resto questo contenuto è ben presente nella religione cristiana, per la quale lo spirito è proprio la comunicatività di Dio, la sua completa rivelazione agli uomini. Ma «lo spirito è solamente spirito, in quanto è *per lo spirito*»<sup>20</sup>, cioè solo in quanto è autotrasparenza e rivelatività a se stesso. Senza questa piena autoriflessività e autoriferimento lo spirito non sarebbe tale, così come l'assoluto non riuscirebbe a mantenere la sua assolutezza, cioè l'esclusiva dipendenza solo da se stesso. Dio, spirito e sapere filosofico si mostrano qui come la medesima realtà: il tratto essenziale che li accomuna è loro riflessività, autoconsapevolezza e indipendenza da ogni oscura sostanzialità posta al di fuori di essi.

*Il processo di risoluzione della rappresentazione di Dio nel concetto si è così compiuto.* Dio è stato 'risolto' nel processo di autoriflessività dello spirito, perdendo in tal modo non solo ogni residuo di trascendenza rispetto al sapere ma anche ogni elemento di sostanzialità, in quanto separata dal processo dell'autorivelazione. La manifestatività che Hegel attribuisce allo spirito non è infatti la rivelazione di un qualche ente differente da questa autorelazione. Il manifestato e il processo del manifestare non sono due entità distinte ma sono esattamente la stessa realtà. L'essenza dello spirito è costituita *solo* da questo movimento del rivelare e rivelarsi. «Non già lo spirito manifesta *qualche cosa*, ma la sua determinatezza e contenuto è questa rivelazione stessa (*Offenbarung*)»<sup>21</sup>.

Questo processo di autoriflessione dello spirito coincide con il sapere filosofico e ne costituisce la specifica assolutezza. «Dio è Dio solo in quanto sa se stesso; il suo sapere sé è, inoltre, la sua autocoscienza nell'uomo e il sapere che l'uomo ha di Dio, che progredisce al sapersi dell'uomo *in Dio*»<sup>22</sup>.

Dio pensa se stesso solo nell'uomo, nel processo autoriflessivo dell'autocoscienza umana. E questa, a sua volta, sa veramente se stessa quando si sa come autocoscienza di Dio.

Proprio perché lo spirito è solo questo movimento del sapersi, in cui ogni sostanza viene dissolta, esso si presenta perciò con i caratteri della «*negatività assoluta*»<sup>23</sup>. Una tale definizione dello spirito sta a significare che esso «*può* astrarre da ogni cosa esteriore, e perfino dalla sua propria esteriorità, dalla sua esistenza»<sup>24</sup>.

Ed eccoci alla conclusione, in cui la teologia si ricongiunge alla fine con la concezione moderna della libertà. Infatti l'essenza di questo assoluto che è spirito – e dunque autoriflessione, autocoscienza e negatività – non è altro che la *libertà*. «*L'essenza dello spirito è quindi, formalmente, la libertà, la negatività assoluta nel concetto come identità con sé*». Che cos'è infatti l'autonomia se non questo processo di autoriflessione senza residui, di autoconsapevolezza di sé che coincide con l'autoposizione di sé e con l'indipendenza da ogni sostanza esterna?

Il movimento dell'assoluto, quella 'processione' di Dio nel mondo che è la sua autorivelazione, è dunque *la manifestazione e la realizzazione della libertà*. Lo spirito oggettivo, cioè la dimensione della storia, della società e della normatività in generale, articolata nelle tre sfere del diritto, della moralità e dell'eticità, è il realizzarsi della libertà, il suo farsi mondo esistente nella storia dell'uomo. L'incarnazione di Dio e la storia dell'affermazione della libertà moderna sono per Hegel due processi perfettamente coincidenti. «*E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi*».

Ma questa non è solo speculazione teologica. Questa tesi trova secondo Hegel la sua spiegazione proprio nella genesi storica del mondo moderno a partire dalla sua lontana origine cristiana. «*Quest'idea [la libertà di tutti gli uomini, n.d.r.] è venuta nel mondo per opera del Cristianesimo; per quale l'individuo come tale ha valore infinito, ed essendo oggetto e scopo dell'amore di Dio, è destinato ad avere relazione assoluta con Dio come spirito, e far che questo spirito dimori in lui: cioè l'uomo è in sé destinato alla somma libertà*»<sup>25</sup>. È il Cristianesimo a introdurre l'idea della libertà dei figli di Dio, è il Cristianesimo in forza della centralità della persona e della sua responsabilità individuale di fronte a Dio a dare avvio all'idea moderna dell'autonomia personale, è il Cristianesimo a mettere in moto un processo che condurrà allo stato di diritto moderno fondato sulla libertà dei cittadini. Infatti questo movimento del farsi storico della libertà viene spiegato da Hegel come «*lo spirito divino*» che «*entra nella sfera della weltliche Existenz*», cioè che diventa «*sostanza dello Stato, della famiglia*»<sup>26</sup>, della società.

Non si tratta però di un processo che conduce una libertà originaria-



mente extra-storica ed extra-mondana a farsi libertà storica e mondana. Non c'è nessun ente 'libero', nessuna sostanza sovrasensibile, nessun essere supremo che preceda questo processo: Dio afferma la sua libertà solo in questo processo del farsi e la sua realizzazione coincide col movimento storico del compiersi della libertà.

La politica è perciò certamente *teologia politica*, è cioè resa possibile dal 'farsi politica' da parte dello spirito divino, ma questo farsi mondo dello spirito non è altro che *il farsi mondo della libertà*. Insomma la dimensione teologica della 'teologia politica' hegeliana è già tutta secolarizzata. Quando Hegel pensa Dio non fa altro che riferirsi alle strutture della libertà. L'assoluto infatti non è altro che il movimento storico del rivelarsi e del mondannizzarsi della libertà.

In questo quadro ben si comprende la struttura della *Filosofia del diritto*, dove nonostante quelle che – a detta di Hegel – dovrebbero essere le premesse teologiche della sfera etico-politica, il punto di partenza non è costituito da un Dio 'rappresentato' religiosamente, dalla sua natura, dal suo rapporto col mondo, ma è costituito dall'*idea della libertà*. «Il terreno del diritto è, in generale, lo *spirituale*, e, precisamente, il suo luogo e punto di partenza è la *volontà libera*. Pertanto, la libertà costituisce la sostanza e la destinazione del diritto, e il sistema giuridico è il regno della libertà realizzata»<sup>27</sup>. Questa idea della libertà esprime pienamente il carattere 'teologico' delle premesse e lo esaurisce compiutamente in sé.

#### 4. *Religione civile o eticità?*

La iniziale lontananza di Hegel rispetto alla filosofia politica moderna si è qui di nuovo annullata. Anzi il suo tentativo può essere considerato come l'inserimento in un grandioso quadro teologico-filosofico proprio di quell'idea moderna che fondava sulla libertà degli individui la sovranità dello Stato. Certo la libertà di Hegel non è l'arbitrio naturale dell'individuo hobbesiano, ma quell'arbitrio egoistico era già stato messo in discussione da Kant, per il quale le inclinazioni e i moventi sensibili dell'individuo erano tutt'altro che espressione di libertà. La libertà vera stava proprio nell'indipendenza da passioni e desideri, cioè nell'oggettività rappresentata dalla legge morale. Ora è proprio quella libertà oggettiva che Hegel vede realizzarsi nello Stato moderno. Grazie alle leggi e alle istituzioni di questo Stato l'individuo riesce a trovare quella dimensione che lo mette nelle condizioni migliori per esercitare la sua libertà.

In ciò sta la continuità e al tempo stesso anche la frattura di Hegel con

Kant. La legittimità di uno Stato risiede per entrambi nell'essere piena realizzazione di quell'autonomia individuale in cui consiste la vera libertà. Ma per Kant le istituzioni politiche, benché siano fondate sulla «legge universale della libertà»<sup>28</sup>, contengono inevitabilmente degli elementi costrittivi nei confronti della libertà individuale. Vivere insieme comporta inevitabilmente delle reciproche limitazioni. Hegel la pensa invece in modo opposto: proprio la convivenza all'interno di uno Stato fondato sulla libertà consente all'individuo di sviluppare la propria libertà individuale in modo ancora più pieno. Per questo motivo il processo che conduce lo «spirito divino» a darsi «esistenza mondana» dev'essere compiutamente realizzato. Quell'oggettività libera in cui consistono le istituzioni politiche è infatti condizione indispensabile per la libertà dei singoli.

L'idea di Hegel è che la libertà non risieda primariamente nell'interiorità individuale. Non c'è in lui alcuna teoria dei 'due regni': la libertà avvolge la totalità dell'esistente e quindi la sua realizzazione è prima di tutto *oggettiva*. Perciò da quell'oggettività dipende anche la libertà interiore del singolo individuo. In altri termini l'incarnazione di Dio pensata al di fuori delle concezioni rappresentative della religione è quel processo grazie al quale la libertà non rimane rinchiusa dentro l'interiorità individuale né si riduce a un'idea astratta, ma diventa un mondo storicamente esistente.

«L'eticità è il *concetto della libertà divenuto mondo sussistente e natura dell'autocoscienza*»<sup>29</sup>. La dottrina hegeliana dell'eticità consiste nella tesi secondo cui il mondo politico-sociale ha un'ineliminabile sostanza normativa fondata sulla libertà. Affermare la dimensione etica della politica non significa farla dipendere da specifiche visioni morali o da determinate concezioni valoriali. Non c'è in Hegel alcuna dipendenza della politica dalla morale. Lo Stato ha carattere 'etico' nel senso che esso è il 'farsi mondo' da parte di quell'universale rappresentato dalla libertà dello spirito. In quanto realizzazioni della libertà, il complesso dei doveri politici e civili, le leggi e le istituzioni, la costituzione dello Stato cessano di essere una costrizione per l'autonomia individuale, diventandone invece la premessa e la condizione.

Il presupposto di una società libera e giusta, la base per dei cittadini responsabili, ma anche la condizione per lo sviluppo della loro stessa libertà individuale, sta perciò nella eticità delle istituzioni in cui essi vivono. La stessa moralità del singolo ne viene a dipendere. La virtù non è infatti primariamente una proprietà dell'individuo ma è un prodotto dell'azione delle istituzioni su di lui: «In una comunità etica è facile dire *che cosa* l'uomo debba fare e *quali* siano i doveri ch'egli deve adempiere per esser virtuoso: egli non deve fare altro se non quello che, nei suoi rapporti, gli è già stato tracciato, espresso e noto»<sup>30</sup>.

Ne deriva un rapporto di grande sintonia e reciproca comunanza fra i cittadini e le istituzioni politiche in cui essi vivono: «Le potenze etiche non sono per il soggetto qualcosa di *estraneo*. Al contrario, il soggetto dà la *testimonianza dello spirito* (*gibt das Zeugnis des Geistes*) che esse sono la *sua propria essenza*. Qui lo spirito ha il proprio *sentimento di sé* (*Selbstgefühl*), e qui vive come nel proprio elemento indifferenziato da sé. Si tratta di un rapporto in cui, immediatamente, l'identità è maggiore che nel caso della stessa *fede e fiducia*»<sup>31</sup>. Torna qui ancora una volta il vocabolario religioso. Il rapporto del cittadino nei confronti delle istituzioni è descritto in analogia con l'azione dei discepoli di Gesù, che dopo la sua morte e risurrezione sono chiamati a darne *testimonianza*. E come quella testimonianza esprimeva la fede della comunità primitiva, cioè la fiducia nei confronti dello spirito vivificante di Dio, così qui, nella condizione di un'eticità funzionante i cittadini sono chiamati a dare testimonianza dell'opera dello spirito all'interno delle istituzioni, e in quell'attestazione risiede la loro *fede e fiducia* nei confronti dello Stato. Essi vedono nelle istituzioni l'operare dello spirito, la sua presenza reale. Su questa relazione speciale fra individui e Stato si fonda il *patriottismo*, che non è una virtù eroica ma la quotidiana fiducia nell'operare di quello Stato, il sentimento della profonda solidarietà che lega i cittadini a esso. Non si tratta qui di un patriottismo nazionalistico ma di un 'patriottismo della libertà', quindi un patriottismo potenzialmente 'universalistico' che riconosce alle istituzioni la funzione di garanti nei confronti dell'autonomia di ogni singolo individuo<sup>32</sup>.

Certamente qui è il repubblicanesimo delle virtù civili più che l'ateismo etico' della concezione liberale dello Stato a fornire il quadro dentro il quale collocare la concezione hegeliana della politica. E tuttavia sarebbe improprio parlare di 'religione civile'. Non c'è alcuna specifica concezione religiosa a motivare le convinzioni e l'agire dei cittadini in uno Stato fondato sulla libertà. Non ce n'è alcun bisogno. Se un'eticità è funzionante non c'è alcuna necessità di ricorrere alla religione come cemento sociale. Le realizzazioni della libertà forniscono tutto il necessario sostegno etico all'operare dei cittadini. In questo contesto ben si comprendono le *critiche hegeliane* alla intromissione della religione negli affari dello Stato<sup>33</sup>, così come la sua presa di distanza nei confronti dell'unità pre-moderna di Stato e Chiesa (dal momento che la precondizione dell'instaurarsi di una realtà etica nelle istituzioni politiche è «la sua [dello Stato, n.d.r.] differenziazione dalla forma dell'autorità e della fede»<sup>34</sup>). Insomma, nonostante le affermazioni di partenza sulla necessità di un fondamento religioso della politica, Hegel si guarda bene dal conferire un qualunque ruolo attivo alla religione. La pretesa delle Chiese di esercitare una qualche influenza sullo Stato dipende a

suo parere da un errore di prospettiva, cioè dalla convinzione che solo la religione abbia la prerogativa sulla sfera spirituale e che perciò, essendo lo Stato privo di quella dimensione, debba ricorrere alla religione come al necessario sostegno spirituale per la sua azione. Ma questa concezione, sulla base della quale la religione considera «come faccenda sua lo *spirituale* in generale, e con esso anche l'elemento etico, giudicando lo Stato come impalcatura meccanica per i fini esteriori non-spirituali»<sup>35</sup> e che singolarmente si accorda con la concezione liberale dello Stato<sup>36</sup>, viene messa radicalmente in discussione proprio da quella fondazione teologica della politica che alla fine sfocia nella dottrina dell'eticità. In definitiva è proprio quel quadro teologico paradossalmente a difendere l'eticità hegeliana dal supposto primato della religione sulla politica e a impedire una dissoluzione di quell'eticità nella religione civile.

Oggi, dopo che quell'affascinante scenario di teologia della storia non sembra più riproponibile rimangono però ancora del tutto attuali le sue 'ricadute' etico-politiche. Le democrazie contemporanee soffrono non tanto un deficit di legittimazione giuridica quanto un deficit di legittimazione motivazionale. Difficile trovare nelle società contemporanee quelle virtù civili e quel patriottismo costituzionale teorizzato da Hegel. A ciò si aggiunga l'affermarsi di teorie politiche utilitariste o neocontrattualiste che sistematicamente perseguono l'idea di una radicale separazione fra etica e politica e che ritengono del tutto autosufficiente una configurazione meramente giuridico-procedurale dell'assetto statale. Un tale «ateismo del mondo etico» – come lo avrebbe chiamato Hegel – fa riemergere l'esigenza di quel fondamento 'spirituale' della politica che l'affermarsi della concezione liberale dello Stato ha messo sostanzialmente fuori gioco. Il fondamentalismo religioso (cristiano, oltre che islamico o ebraico), il riemergere di un paganesimo in cui la politica contemporanea torna a intrecciarsi con antiche simbologie, la domanda di identità culturali forti, nuovi nazionalismi e localismi, sono i sintomi di un vuoto etico che solo la cecità della teoria politica dominante sembra non riconoscere. Si tratta certamente di risposte sbagliate, ma che mettono tutte in luce un problema reale. La teoria hegeliana dell'eticità, opportunamente aggiornata e democratizzata<sup>37</sup>, può invece costituire quella risposta mancante in grado di garantire l'autonomia e la laicità della politica senza svuotarla dei suoi ineliminabili contenuti etici, conciliando in tal modo l'incomprimibile libertà degli individui e la lealtà istituzionale dei cittadini.

Lucio Cortella

<sup>1</sup> Torneremo brevemente sulle critiche hegeliane al rapporto religione-politica nel paragrafo conclusivo del saggio.

<sup>2</sup> G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in *Gesammelte Werke*, Band 14.1, hrg. von K. Grotzsch u. E. Weisser-Lohmann, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009, § 270 *Anmerkung*, tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Rusconi, Milano 1996, p. 443. Cicero traduce *Grundlage* con «base», ma in questo modo viene perduta la caratterizzazione specificamente filosofica del concetto di *Grundlage*, che perciò è preferibile tradurre con «fondamento».

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ivi*, tr. it. p. 441.

<sup>5</sup> G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [1830]*, in *Gesammelte Werke*, Band 20, hrg. von W. Bonsiepen e H. Chr. Lucas, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1992, § 1, p. 39, tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Bari 1907 <1984>, p. 3.

<sup>6</sup> G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 270 *Anm.*, tr. it. cit. p. 441.

<sup>7</sup> G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, cit., § 552 *Anmerkung*, p. 532, tr. it. cit. p. 528. Va notato che questa lunga nota sul rapporto fra politica e religione è collocata alla fine di quel § 552 che segna il passaggio dallo spirito oggettivo allo spirito assoluto e il cui senso generale sta nell'indicare l'intrinseca limitatezza della sfera dello spirito oggettivo e la necessità che esso trovi conferma di sé in un terreno non meramente empirico. Insomma la dimensione politica è segnata da una strutturale insufficienza, caratterizzata da «accidentalità», da un'esistenza temporale e dalla «relazione verso una natura e un mondo esterno», tali che rendono necessario il superamento della dimensione storico-politica verso una sfera che «sopprime in sé la finità», cioè verso lo spirito assoluto (*ivi*, p. 530, tr. it. p. 525). Insomma lo Stato non ha il fondamento in se stesso e neppure nella natura umana (come aveva teorizzato il giusnaturalismo moderno) ma in una dimensione extra-mondana ed extra-storica. Da ciò la necessità di una relazione essenziale con la religione.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 532, tr. it. p. 527.

<sup>9</sup> G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, hrg. von G. Lasson, Band I, Meiner, Leipzig 1917 (riv. da J. Hoffmeister 1955, rist. Meiner, Hamburg 1968), p. 109, tr. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. di G. Calogero e C. Fratta, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1941 (rist. 1981), p. 126.

<sup>10</sup> G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, in *Werke in zwanzig Bände, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*, Redaktion E. Moldenhauer und K.M. Michel, Band 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, p. 403, tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, con le *Aggiunte di Eduard Gans*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 358 (traduzione modificata).

<sup>11</sup> G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, cit., § 564, p. 549, tr. it. cit. p. 545.

<sup>12</sup> Tutto ciò ha delle conseguenze ben precise non solo sui caratteri dello spirito oggettivo ma anche su quelli dello stesso *spirito assoluto*. Dato che la natura dello spirito assoluto è quella di rivelarsi e farsi mondo, essa implica un coinvolgimento di Dio con la storia dell'uomo e quindi con la politica, che diventerebbe in tal modo la dimensione più propria in cui l'assoluto trova la sua manifestazione. In questo senso ben si comprende la tesi sostenuta da Theunissen secondo cui la dottrina dello spirito assoluto rivestirebbe in Hegel il carattere di un trattato teologico-politico (cf. M. THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, De Gruyter, Berlin 1970).

<sup>13</sup> G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 258, tr. it. cit. p. 412.

<sup>14</sup> *Ivi*, § 328, tr. it. p. 549.

<sup>15</sup> È stato soprattutto Theunissen a richiamare l'intreccio fra teologia e politica in Hegel, intreccio del tutto evidente «nel discorso sulla sovranità dello Stato come «autentico fine ultimo assoluto». Il concetto dell'assoluto fine ultimo viene usato da Hegel per la caratterizzazione dell'*éschaton*, che Dio ha anticipato con la vita, morte e risurrezione del suo figlio» (M. THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist*, cit., p. 443). Sulla base di questo sfondo si spiegherebbe anche la teoria monarchica esposta da

Hegel, nella quale l'attribuzione della sovranità a un unico individuo si fonda proprio sulla *naturalità* di quell'investitura. Non solo il monarca «assume i tratti del Dio che si è rivelato in Cristo» (*ivi*, p. 444), ma proprio il carattere meramente naturale della persona del re riprende la figura teologica dell'incarnazione, del «farsi natura umana e sangue» da parte di Dio. Sulla stessa linea interpretativa si muove anche la lettura di Siep (*Hegels politische Philosophie*, in L. SIEP, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, pp. 307-328, tr. it. *La filosofia politica di Hegel*, in «Verifiche», XX [3-4], 1991, pp. 219-242), secondo il quale «la tesi della necessaria contrazione della suprema legittimazione statale della sovranità in un individuo naturale» (p. 241) porta chiaramente i tratti teologici dell'incarnazione, cioè della concezione teologica dell'«unificazione dell'idea divina con la natura e lo spirito dell'uomo nella persona di Cristo. Quello che per Hegel è il dogma più speculativo – perché unisce l'opposizione più estrinseca – è in fondo il *pendant* teologico della sua teoria della monarchia» (p. 237).

<sup>16</sup> G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 270 *Anmerkung*, tr. it. cit. p. 453.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, cit., § 384, *Anm.* pp. 382-383, tr. it. cit. p. 375.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ivi*, § 564, p. 549, tr. it. p. 545.

<sup>21</sup> *Ivi*, § 383, p. 382, tr. it. p. 374.

<sup>22</sup> *Ivi*, § 564, *Anm.* p. 550, tr. it. p. 546.

<sup>23</sup> *Ivi*, § 381, p. 381, tr. it. p. 374.

<sup>24</sup> *Ivi*, § 382, p. 382, tr. it. p. 374. A questa negazione dell'esistenza di Dio, operata da Dio stesso, Hegel dà il nome di «morte di Dio», un tema introdotto fin dal periodo jense (in particolare in *Fede e sapere*) e poi ripreso sia nella *Fenomenologia dello spirito* sia nelle *Lezioni di filosofia della religione*.

<sup>25</sup> *Ivi*, § 482, *Anm.* p. 477, tr. it. p. 474.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 4, tr. it. p. 87.

<sup>28</sup> I. KANT, *Metaphysik der Sitten*, Nicolovius, Königsberg 1796-97, tr. it. *La metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1970, tr. it. p. 35.

<sup>29</sup> G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 142, tr. it. p. 293.

<sup>30</sup> *Ivi*, § 150, *Anm.*, tr. it. p. 299.

<sup>31</sup> *Ivi*, § 147, tr. it. p. 295 (traduzione leggermente modificata).

<sup>32</sup> Honneth ha giustamente riconosciuto in queste tesi hegeliane l'anticipazione di quello che Habermas ha poi chiamato il «patriottismo costituzionale», vale a dire l'identificazione dei cittadini con la costituzione politica su cui si fondano le istituzioni (cf. A. HONNETH, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart 2001, tr. it. *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Manifestolibri, Roma 2003, p. 133).

<sup>33</sup> La comunità religiosa, nella misura in cui «trapassa dalla sfera interna in quella mondana e, quindi, nel dominio dello Stato» finisce per porsi «immediatamente sotto le leggi dello Stato» (G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 270, *Anm.*, tr. it. cit. p. 449).

<sup>34</sup> *Ivi*, § 270, *Anm.*, tr. it. cit. p. 459. Ne consegue che solo grazie alla separazione fra lo Stato e la Chiesa «lo Stato è potuto divenire ciò che è la sua destinazione: la razionalità ed eticità autocosciente» (*ibid.*).

<sup>35</sup> *Ivi*, § 270, *Anm.*, tr. it. cit. p. 451.

<sup>36</sup> «Un tale rapporto è connesso con quella rappresentazione secondo la quale lo Stato ha la sua destinazione soltanto nella difesa e sicurezza della vita, della proprietà e dell'arbitrio di ciascuno» (*ivi*, § 270, *Anm.*, tr. it. cit. p. 453).

<sup>37</sup> Rinvio qui al mio recente volume *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, Marietti, Genova-Milano 2011.