

HUMANITAS

31



# MITI DI ORIGINE E FONDAZIONE IN UNA PROSPETTIVA MULTIDISCIPLINARE

a cura di

Stefania Filosini, Lucia Maria Grazia Parente,  
Maria Barbara Savo

*progetto grafico e redazione*  
Il Poligrafo casa editrice  
redazione Alessandro Lise, Chiara Mattarolo

© Copyright febbraio 2025  
Il Poligrafo casa editrice srl  
35121 Padova  
via Cassan, 34 (piazza Eremitani)  
tel. 049 8360887 - fax 049 8360864  
e-mail [casaeditrice@poligrafo.it](mailto:casaeditrice@poligrafo.it)  
[www.poligrafo.it](http://www.poligrafo.it)

ISSN 2724-2137  
ISBN 978-88-9387-320-8

## INDICE

9 Introduzione

*Angela Longo*

Parte prima

CHE COS'È UN MITO? CASI DI SPECIE E RIFLESSIONI

17 Miti e mitologia della ragione nel giovane Hegel

*Gaetano Basileo*

35 L'illusione, sola realtà. Mito e fascismo

*Rocco Ronchi*

53 Che cos'è oggi un mito estetico-politico?

Origine e fondazione dello stato totalitario secondo Ernst Cassirer

*Domenico Spinosa*

63 Non miti: leggende tossiche.

La propaganda nazista in una prospettiva storico-religiosa

*Paolo Taviani*

Parte seconda

RACCONTI E MITI DI ORIGINE DELL'UNIVERSO

91 Il racconto della creazione nel *Metrum in Genesin*

*Stefania Filosini*

115 La nozione negativa di "mito" come strumento di polemica

contro gli avversari in Giovanni Filopono, *De opificio mundi*

*Angela Longo*

133 "Il mito significa che...". La "morale" della creazione

in un filosofo italiano dell'età umanistica:

Paolo Nicoletti Veneto su creazione, ordine e intelligenza del mondo

*Alessandro D. Conti*

147 Approssimarsi all'Origine: tracce genesiache nel *claro zambraniano*

*Lucia Maria Grazia Parente*

- Parte terza  
MITI DI FONDAZIONE DI CITTÀ, COLONIE E LUOGHI DI CULTO
- 169 Fondazioni delle città in poesia: il caso dell'epica greca arcaica  
*Laura Lulli*
- 183 Tra Roma e Antiochia: Giuliano imperatore e mitopoeta  
*Dario Cellamare*
- 205 Ayodhyā e dintorni: luoghi contesi in India fra mito, storia e memoria  
*Marianna Ferrara*
- 227 Touba e il baobab della prosperità:  
una città santa al crocevia tra cultura wolof e islam  
*Virginia Napoli*
- 243 Sais colonia di Atene: Phanodemos, *FGrHist* 325 F25  
*Maria Barbara Savo*
- 261 Libia 1911-1912. Il racconto di fondazione di una nuova colonia  
*Simona Troilo*
- Parte quarta  
MITI DI FONDAZIONE DI GENTI, STATI E POTERI
- 281 La declinazione del mito di fondazione nel *Partenopeus de Blois*  
e le sue implicazioni storico-politiche  
*Lucilla Spetia*
- 301 I *rising glory poems*: il mito fondativo americano  
tra la visione del passato e l'utopia del futuro  
*Enrico Botta*
- 317 Mito, territorio e potere fra i Gizey del Camerun nord-orientale  
*Luigi Gaffuri*
- 337 Risalire il corso del mito. Una geografia gizey  
*Fabiana D'Ascenzo*
- 359 *Abstracts*
- 369 *Gli Autori*

MITI DI ORIGINE E FONDAZIONE  
IN UNA PROSPETTIVA MULTIDISCIPLINARE



## INTRODUZIONE

*Angela Longo*

Il presente volume è uno degli esiti di un progetto di ricerca multidisciplinare dal titolo “Racconti / miti di origine, racconti / miti di fondazione”, svolto nell’a.a. 2020-2021 presso il Dipartimento di Scienze Umane dell’Università dell’Aquila.

Il lavoro comune si è organizzato in una nutrita serie di seminari in cui i vari membri del Dipartimento coinvolti, a volte affiancati da colleghi di altre Università, hanno affrontato il tema comune dalla prospettiva disciplinare dei propri studi, di volta in volta, di carattere geografico, filosofico, storico, letterario, storico-religioso. Il risultato è stato anzitutto quello di potersi conoscere meglio vicendevolmente circa i propri indirizzi di ricerca e, poi, quello di costituire un mosaico che, per quanto incompleto, offriva però trattazioni interessanti, anche perché multidisciplinari, rispetto al tema affrontato.

Alla serie di seminari individuali, tenutisi tra aprile e luglio 2021, è seguita anche una tavola rotonda collettiva dal titolo “Origini memoria identità”, tenutasi il 15 ottobre 2021 sempre presso il Dipartimento aquilano di Scienze Umane. Lo scopo della tavola rotonda<sup>1</sup> è stato quello di prolungare il dibattito che solitamente accompagnava ogni seminario e di farlo in una prospettiva complessiva, interrogandoci vicendevolmente sull’uso delle varie fonti messe a frutto e sui metodi d’indagine seguiti, essendo queste le questioni che attraversano le varie discipline coinvolte.

Poiché la comune esperienza multidisciplinare ci sembrava interessante, e a volte entusiasmante, con l’ausilio di due giovani registi (Clara Anicito e Jean-Ilaire Juru), abbiamo rilasciato delle brevi interviste in cui alcuni di noi hanno riassunto il contenuto della propria ricerca sul tema e messo in luce l’apporto ricavato dal lavorare con colleghi provenienti da altri settori scientifico-disciplinari<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Visibile online al link di Ateneo: <https://www.youtube.com/watch?v=O1YGMcFE66Y>

<sup>2</sup> Anche dette interviste sono fruibili online al link dell’Ateneo aquilano: [https://www.youtube.com/watch?v=zov6jsUZr\\_U](https://www.youtube.com/watch?v=zov6jsUZr_U)

Infine, il presente volume intende completare l'esperienza fatta, condividendone i contenuti con la comunità scientifica nazionale e internazionale.

Il percorso che propone il volume prende le mosse dall'interrogativo: "Che cos'è un mito?" (Parte I, "Che cos'è un mito? Casi di specie e riflessioni"). Naturalmente, essendo i materiali e gli studi sull'argomento sterminati, non si intende qui dare una panoramica riassuntiva di essi né fornire una qualche risposta finale (semmari esista) sulla natura del mito, bensì si sono considerati nel dettaglio alcuni casi di specie, principalmente da una prospettiva filosofica e di storia delle religioni.

In ordine cronologico, rispetto agli autori studiati, si propongono così delle analisi sulla nozione e la funzione di mito nella produzione giovanile di G.W.I. Hegel (Gaetano Basileo, *Filosofia morale*), in G. Sorel e H. Bergson (Rocco Ronchi, *Filosofia teoretica*), in E. Cassirer (Domenico Spinosa, *Estetica*) e in K. Kerényi (Paolo Taviani, *Storia delle religioni*). In più di un'occasione in tali contributi è emersa l'idea di "mito tecnicizzato" inteso come un racconto costruito ad arte di origine di storie ed eventi, strumentale alla mobilitazione delle masse in epoca moderna e contemporanea al fine di compiere rivoluzioni politico-sociali e instaurare nuovi regimi. In tale prospettiva il mito appare una manipolazione compiuta scientemente da alcuni in modo da suscitare emozioni che siano, poi, il motore di azioni di cambiamento politico-sociale. L'idea di fondo è quella per cui non sarebbe la ragione a muovere gli esseri umani all'azione e al cambiamento, bensì l'emozione; a sua volta il mito sarebbe la leva adatta a suscitare e indirizzare le emozioni (e con esse le azioni) del pubblico destinatario verso i fini voluti dai produttori stessi di miti. Emblematico in tal senso l'uso dei miti per l'avvento sia del fascismo sia del nazismo nel XX secolo.

Il volume prosegue con una parte dedicata ai racconti e miti di origine dell'universo; quindi, di una realtà naturale data in cui gli esseri umani si ritrovano a vivere (Parte II, "Racconti e Miti di origine dell'universo"). Uno dei miti delle origini per eccellenza è il racconto biblico contenuto all'inizio del libro della *Genesi*, in cui Dio crea cielo e terra con tutte le varie specie viventi e procede anche alla creazione dell'essere umano: si tratta allo stesso tempo di una cosmogonia e antropogonia. Tale mito d'origine è stato studiato di nuovo considerando alcuni casi concreti e da prospettive disciplinari diverse. In ordine cronologico, è esposta dapprima la rielaborazione poetica latina che ne fece lo Pseudo-Ilario nel V sec. d.C. nell'opera *Metrum in Genesin*. Il fine del poemetto era quello di realizzare una sintesi tra il pensiero biblico giudaico-cristiano, da una parte, e i vari generi della poesia colta latina pagana, dall'altra, con significativi prestiti da Ovidio, Lucrezio e Virgilio (Stefania Filosini, *Lingua e letteratura latina*).

Un'altra opera di sintesi rispetto al mito dell'origine dell'universo è quella di Giovanni Filopono (V-VI sec. d.C.) che nel suo *De opificio mundi* volle compiere una sintesi critica tra il racconto cosmogonico biblico, da un lato, e la filosofia e le scienze del mondo ellenico, dall'altro. L'approccio esegetico razionalizzante di Filopono verso il testo biblico è talmente radicale che egli usa il termine e il concetto di "miti" solo in senso negativo, con il significato di "favole inventate", della cui produzione accusa i suoi avversari, siano essi pagani o cristiani. L'intento implicito è quello di far apparire il racconto cosmogonico di Mosè come una descrizione veritiera e fededegna dell'origine del cosmo da contrapporre ai miti altrui (Angela Longo, Storia della filosofia antica).

Di nuovo un approccio estremamente razionalistico al mito genesiaco si trova nel filosofo Paolo Veneto che, tra il XIV e il XV secolo, non tiene in nessun conto la forma narrativa o il genere letterario del testo biblico e ne dà una mera spiegazione dottrinale, che va ad inserirsi nell'ampio dibattito filosofico antecedente e contemporaneo su come Dio si serva di Idee per creare e conoscere gli enti del mondo sensibile (Alessandro D. Conti, Storia della filosofia medievale).

Al contrario, un approccio altamente poetico, empatico e letterario si trova nel modo in cui la filosofa spagnola novecentesca María Zambrano si accosta alla cosmogonia genesiaca. La Zambrano esalta in particolare l'elemento dell'acqua come primordiale, nella sua semantica poliedrica e arcana, e tale da restituire nella sua dimensione, sia visiva sia sonora, lo stato aurorale del cosmo ad esseri umani che sappiano porvi attenzione (Lucia M.G. Parente, Filosofia morale).

La terza parte del libro ("Miti di fondazione di città, colonie e luoghi di culto") è dedicata ai racconti sulla nascita di realtà costruite dall'essere umano, non quindi realtà naturali, bensì antropiche. Anche questa parte è organizzata secondo l'ordine cronologico dei casi di specie esaminati. Il mito disegna dei territori con gli abitanti che lo popolano e che sono dediti a determinati comportamenti sociali e cultuali.

È il caso del mito della fondazione delle città di Rodi e Corinto rivisto alla luce degli interessi dei potentati locali e, anche, alla luce dei generi letterari dell'antica Grecia, in particolare dell'epica greca arcaica. La prospettiva è quella di un confronto tra poesia e storia che metta in evidenza la formazione dell'identità delle varie comunità cittadine (Laura Lulli, Lingua e letteratura greca).

Quindi è messa a fuoco la riscrittura dei miti di fondazione delle città di Roma e Antiochia operata dall'imperatore Giuliano (361-363 d.C.) al fine di compiere una restaurazione dei culti tradizionali ellenici degli dèi e una marginalizzazione del Cristianesimo. In questa riscrittura Roma assurge a immagine dell'impero ellenico che Giuliano intende restaurare, mentre Antiochia è il simbolo dell'impero corrotto, cristianizzato, non più ellenico, che si intende combattere (Dario Cellamare, Storia delle religioni, Università del Piemonte Orientale).

Il mito intorno alla nascita del dio Rama serve a localizzare il luogo preciso dell'evento all'interno della città indiana di Ayodhyā, facendone un luogo importante di pellegrinaggio e di culto. La riattivazione di tale mito è stata lo strumento con cui si è voluto motivare, nel dicembre del 1992, l'abbattimento sul posto di un luogo di culto musulmano (la moschea di Babri Masjid) per restituire il suolo a un supposto antico tempio hindu dedicato appunto al dio Rama. L'uso del mito di Rama, oltre alla prospettiva locale della spartizione di luoghi di culto nella città di Ayodhyā tra hindu e musulmani, appare anche – in una prospettiva più ampia – come uno strumento volto a caratterizzare l'India post-coloniale a maggioranza induista rispetto allo stato del Pakistan a maggioranza musulmana (Marianna Ferrara, *Storia delle religioni*, La Sapienza Università di Roma).

Altre volte invece il mito di fondazione di una città con il suo luogo di culto, come quello della città senegalese di Touba (fondata nel 1887) serve piuttosto a unire due culture di matrice diversa quale quella islamico-araba, da una parte, e quella nativa africana wolof, dall'altra (Virginia Napoli, *Storia delle religioni*, Università Federico II di Napoli).

Veniamo alle colonie.

Nel *Timeo* di Platone la narrazione del mito circa la guerra in epoca remota tra Atene e Atlantide ha luogo nella città egizia di Sais, la cui dea protettrice Neith è presentata come l'equivalente della dea greca Atena. In quegli stessi anni, questa cittadina del nord dell'Egitto viene presentata dallo storico Fanodemo (IV sec. a.C.) come una colonia ateniese, tale per cui i suoi abitanti, i Saiti, avrebbero avuto vincoli di parentela con gli Ateniesi. Nell'enfatizzare tali legami tra Atene e Sais Fanodemo intende supportare la colonizzazione ateniese della località e si fa promotore degli interessi in terra d'Egitto di Licurgo e della sua famiglia, anche in funzione antipersiana (Maria Barbara Savo, *Storia greca*).

A sua volta il mito di Roma antica servì a giustificare la colonizzazione italiana della Libia a partire dall'ottobre del 1911. La Libia, infatti, con i suoi resti archeologici romani, veniva vista e presentata come già sede di romanità e, poi, di italianità in una stretta continuità tra passato e presente. I resti romani e la loro celebrazione davano una dimensione estetica al conflitto e ne attutivano la violenza, rendendo più facile e diffuso il consenso – in Italia e all'estero – rispetto all'iniziativa bellica intrapresa (Simona Troilo, *Storia contemporanea*).

La quarta parte del volume (“Miti di fondazione di genti, stati e poteri”) raccoglie dei contributi che mettono in luce il ruolo dei miti di fondazione per segnare, contestualmente al loro presunto inizio, l'identità di lignaggi, popoli, dinastie e stati altrimenti facilmente identificabili come tali.

L'anonimo romanzo francese *Partenopeus de Blois* (XII sec.) usa il mito di Troia per dare origini illustri alla famiglia dei conti di Blois e far risalire a Mar-

comero (figlio di Priamo) la stirpe dei Franchi e, in particolare, la dinastia dei re merovingi. Inoltre, il romanzo segue il protagonista Partenopeo (discendente di Marcomero) in un viaggio a ritroso da Occidente a Oriente, dove sposa Melior (erede dell'impero bizantino), disegnando rapporti di amicizia tra Occidente e Oriente in contrasto con il quadro storico contemporaneo delle crociate (Lucilla Spetia, *Filologia e linguistica romanza*).

L'epica statunitense dei *rising glory poems* (XVIII-XIX secc.) ripercorre i miti del passato dell'antica Grecia e di Roma per indicare come essi siano superati in splendore dalle imprese eroiche di Cristoforo Colombo e di George Washington. Gli Stati Uniti – allora in formazione – appaiono in tali poemi come la nazione eletta destinata a condurre l'umanità intera dalla schiavitù alla libertà, dalla sventura alla felicità. Si giustificava così sia la nascita delle colonie che diventavano indipendenti dall'Inghilterra sia la loro attitudine imperialistica rispetto al resto del mondo (Enrico Botta, *Lingue e letterature anglo-americane*, Università di Verona).

L'attenzione all'origine dei vari lignaggi è anche ben presente nel caso, a noi contemporaneo, di una popolazione africana, i Gizey, stanziati tra il Camerun e il Ciad. I Gizey, infatti, riportano oralmente degli episodi mitici che giustificano l'esistenza in quel territorio di certi lignaggi, i loro diversi compiti cultuali e la loro gestione del potere. Tali miti fondano l'identità del popolo dei Gizey, altrimenti confusi con gli altri popoli Masa limitrofi (Luigi Gaffuri, *Geografia*). I miti poi si proiettano sul territorio grazie a una serie di toponimi e rendere conto di tali miti e di una cultura immateriale è anche la sfida delle nuove carte geografiche narrative, realizzate negli ultimi decenni (Fabiana D'Ascenzo, *Geografia*).

Il volume, dunque, vuole essere un esempio di convergenza di un ampio numero di studiosi di varie discipline su un tema, quello dei miti di origine dell'universo naturale e dei miti di fondazione di realtà antropiche, che ha avuto in ognuno risonanze originali e tali da poter essere coordinate in un complessivo studio di casi di specie e riflessioni da una prospettiva pluridisciplinare.

In conclusione, anche a nome delle curatrici, intendo esprimere un sentito ringraziamento al dott. Gaetano Basileo, assegnista di ricerca di Filosofia morale dell'Università dell'Aquila. Il dott. Basileo, infatti, ha sempre mostrato disponibilità e competenza nel collaborare al lavoro editoriale del presente volume. Infine, un ringraziamento va alla casa editrice Il Poligrafo per aver accolto questo lavoro in una delle sue collane.



Parte prima

CHE COS'È UN MITO?  
CASI DI SPECIE E RIFLESSIONI



## MITI E MITOLOGIA DELLA RAGIONE NEL GIOVANE HEGEL

*Gaetano Basileo*

### *Introduzione*

Il giovane Hegel non è ancora il filosofo del “sapere assoluto”, convinto del carattere passato dell’arte e del primato del pensiero speculativo sulle altre forme di espressione dell’umano. Al contrario, in alcune opere del periodo giovanile egli attribuisce una funzione centrale alla «filosofia estetica» e al prodotto principale di quest’ultima: la mitologia.

Nel presente articolo mi propongo di illustrare gli elementi centrali di questa posizione giovanile di Hegel: tramite un esame incentrato soprattutto su testi risalenti al 1796 o, al più tardi, alla prima metà del 1797<sup>1</sup>, si metterà in luce che il rilievo assunto in queste opere dall’estetica dipende dalla sua capacità di “mediare” l’idea razionale (e illuministica) della libertà con la particolarità dei moventi sensibili dell’agire e che il prodotto concreto di tale mediazione è proprio la mitologia, intesa come una simbolica condivisa da tutto un popolo.

Per argomentare questa tesi cercherò, nella prima parte del presente lavoro, di mostrare che l’interesse di Hegel per la mitologia può essere spiegato con riferimento ai problemi filosofici che egli vedeva sorgere dal suo tentativo di far interagire i temi fondamentali della dottrina morale di Kant con le suggestioni che gli venivano dalle prime opere di Fichte, Schelling e Hölderlin. In particolare, verrà messo in luce come il giovane Hegel, a partire dai suoi studi sulla differenza tra religione popolare e religione oggettiva e dalla sua critica dell’intelletualismo e della “positività” del pensiero morale kantiano, giunga a rintracciare in un’assoluta identità originaria di soggetto e oggetto il fondamento del sapere e dell’agire della soggettività finita.

Nella seconda parte si cercherà di mostrare che il *Systemprogramm* – di cui qui si assume la paternità hegeliana – rappresenta un primo tentativo del filoso-

<sup>1</sup> Tutte le opere hegeliane citate si trovano in G.W.F. HEGEL, *Scritti giovanili*, traduzione e introduzione di E. Mirri, Napoli-Salerno, Orthotes, 2015. Le traduzioni sono state lievemente modificate ognqualvolta ciò sia apparso necessario.

fo di esprimere la sua nuova concezione: da un lato, Hegel vede nella bellezza il modo specifico di manifestazione dell'assoluto nella soggettività finita, dall'altro egli individua in una “nuova mitologia” – e nell’armonica mediazione di ragione e sensibilità, sapere e agire che questa deve realizzare – il presupposto di ogni tentativo di emancipazione politico-religiosa della Germania del suo tempo<sup>2</sup>.

Nella terza parte si cercherà infine di stabilire se è possibile mettere in relazione questa comprensione hegeliana della funzione dell'estetica e della mitologia con il problema, per lui centrale, del divenire storico. In particolare, verrà messo in rilievo come il riferimento al *Systemprogramm* permetta un’agevole interpretazione del testo 34, composto da Hegel nel 1796. Emergerà che un’armonica relazione di ragione e sensibilità costituisce, secondo Hegel, il metro di misura per la valutazione delle diverse forme di mitologia sviluppate in epoca classica e in epoca moderna, mentre l’idea di una “nuova mitologia” rappresenta la soluzione a tematiche che nel testo 34 sono ancora soltanto accennate.

### *Il problema della positività*

Negli anni della sua formazione a Tübinga e successivamente nel periodo trascorso a Berna (1792-1796), Hegel fu un tardo illuminista interessato a utilizzare i risultati del kantismo all’interno della propria problematica, che allora si caratterizzava come una ricerca orientata a tematiche di natura socio-politica e religioso-teologica.

<sup>2</sup> La questione della paternità concettuale del *Systemprogramm* è stata a lungo (anche animosamente) discussa dalla critica. Il manoscritto originale è stato sicuramente redatto da Hegel, in un periodo che, secondo l’analisi grafologica, oscilla tra la metà del 1796 e i primi mesi del 1797. Ciò nonostante, Franz Rosenzweig, il primo editore dell’opera, ha voluto indicare Schelling come suo autore concettuale (cfr. F. ROSENZWEIG, *Das älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund*, «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse», 5, 1917, poi in *Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des Deutschen Idealismus*, a cura di Ch. JAMME, H. SCHNEIDER, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984, pp. 79-125, qui in part. pp. 87 ss.). Successivamente si è cercato, con poco successo, di attribuire a Hölderlin la paternità del frammento. Soltanto i decisivi studi di Otto Pöggeler e Klaus Düsing hanno potuto rivendicare a Hegel il frammento, mostrando che non c’è alcun argomento per vedere in lui un semplice copista. Da un punto di vista filologico, ortografia, interpunzione e vocabolario sono compatibili con il normale uso hegeliano in quel periodo, cosa che sarebbe poco verosimile se il *Systemprogramm* fosse soltanto copia hegeliana di un lavoro di Schelling o Hölderlin. Inoltre, e ciò sembra decisivo, Düsing mostra che la tematica trattata nel *Systemprogramm* si lascia inserire con facilità soltanto nella storia dello sviluppo del giovane Hegel. Un’analoga operazione non riesce né con Schelling né con Hölderlin (cfr. K. DÜSING, *Die Rezeption der Kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels*, «Hegel Studien. Beiheft 9», 1973, pp. 53-90. Ora in K. DÜSING, *Immanuel Kant: Klassiker der Aufklärung*, Hildesheim, Olms, 2013, pp. 195-228, qui in part. pp. 220-228).

Per Hegel era importante soprattutto operare una distinzione concettuale adeguata tra religione soggettiva (o popolare) e religione oggettiva (dogmatica o “positiva”)<sup>3</sup>. Proprio per un tal fine egli poteva fare riferimento al tentativo operato dal criticismo di fondare le leggi pratiche nella ragione e nell’autonomia della soggettività: infatti, la legge morale di Kant e la sua dottrina dei postulati, quale formulata nella seconda critica, non vengono emanate da una fonte estranea al soggetto, ma sono stabilite dalla stessa autonomia del volere e possono essere comprese come componenti necessarie di una religione morale.

Parallelamente, il riferimento al kantismo forniva a Hegel la possibilità di definire il concetto di positività, con il quale il giovane filosofo intende non solo (o non tanto) il contenuto delle leggi pratiche, quanto soprattutto un modo specifico della loro comprensione: le leggi pratiche sono positive quando vengono comprese dal soggetto non come prodotte da lui stesso ma come obblighi che gli sono dati, e che dunque gli sono esteriori, ma che tuttavia esigono assoggettamento<sup>4</sup>.

Per il giovane Hegel, dunque, il kantismo offriva l’unità di misura indispensabile per una critica della realtà sociale e religiosa a lui coeva, in quanto l’idea di un’autonomia del soggetto in ambito morale e religioso rappresentava per lui la condizione di possibilità per il superamento di un supposto stato di minorità dell’uomo e della conseguente necessità che questi fosse guidato irriflessivamente dall’autorità della Chiesa o dello Stato.

Ben presto, tuttavia – certamente nell’ambito di un confronto con i maggiori pensatori a lui coevi e con i primi risultati filosofici dei suoi amici Hölderlin e Schelling –, Hegel inizia a problematizzare la propria adesione alla prospettiva

<sup>3</sup> Una tale preoccupazione risale al periodo di Tubinga (si veda, ad esempio, G.W.F. HEGEL, *Scritti giovanili*, cit., pp. 124 ss.). Relativamente al periodo esaminato in questo articolo si veda soprattutto il testo 33 (*ivi*, pp. 364 ss.). In un passo appena precedente, risalente al 29 aprile 1796, Hegel scrive, in maniera significativa per i fini di questo articolo, che «la ragione pone leggi morali necessarie e universalmente valide, che perciò vengono da Kant chiamate leggi oggettive [...]. Ora, rendere soggettive queste leggi, cioè farne delle massime, trovare per esse impulsi, questo è il problema» (*ivi*, p. 362). Come si vede, già qui Hegel prospetta il problema della mediazione tra ragione e sensibilità, tra pensiero e azione.

<sup>4</sup> Hegel spiega che il presupposto filosofico di tale concezione è quello di una «incapacità (*Unvermögen*) della ragione» di produrre non tanto un sistema della morale (cosa che Kant aveva messo «davanti agli occhi» della teologia «ortodossa»), ma il suo «primato» sulle inclinazioni, vale a dire sui moventi dell’azione (cfr. G.W.F. HEGEL, *Scritti giovanili*, cit., pp. 365 ss.). Per un tal fine è piuttosto necessario il soccorso di Dio, compreso come un “oggetto” distinto dall’uomo, oppure quello della Chiesa (o dello Stato). A partire da ciò, come Hegel e Schelling discutono nel loro *Epistolario*, diviene possibile un totale sovvertimento della dottrina kantiana dei postulati della ragion pratica, quale veniva realizzato dai teologi dogmatici di Tubinga (cfr. G.W.F. HEGEL, *Lettere*, trad. it. a cura di P. Manganaro, Bari, Laterza, 1972, in part. la lettera di Schelling a Hegel del 5 gennaio 1795 e la risposta di quest’ultimo della fine di gennaio 1796).

kantiana, della quale ricerca ora un approfondimento e una chiarificazione filosofica (e cioè tale da utilizzare categorie logiche e ontologiche).

Ricorrendo a una formulazione che risale al 1797, e che costituisce senz'altro l'esito di una ricerca iniziata ben prima, si potrebbe esprimere la nuova posizione di Hegel rispetto a Kant con l'osservazione secondo la quale questi, fondando il comando della legge morale «sull'autonomia del volere umano», avrebbe eliminato la positività «solamente in parte»<sup>5</sup>.

Nella dottrina morale di Kant, infatti, il soggetto rimarrebbe lacerato tra la consapevolezza (intellettualistica) della legge morale e la molteplicità delle proprie inclinazioni sensibili particolari<sup>6</sup>. Come Hegel spiega ulteriormente, il kantismo sarebbe incapace di andare oltre l'opposizione delle determinazioni che esso cerca di mettere in relazione<sup>7</sup>. Ciò diviene chiaro se si considera che la legge morale ha un valore oggettivo e universale connaturato al suo carattere linguistico-concettuale; per Hegel, inoltre, essa ha sul piano modale il valore di una semplice possibilità. Invece, l'uomo con la sua natura sensibile va considerato logicamente come un particolare e da un punto di vista ontologico-modale come l'esistente.

Secondo Hegel, la relazione che la morale kantiana pone tra queste determinazioni è essenzialmente di tipo gerarchico. Tuttavia, non può esservi libertà per l'uomo se la realizzazione della legge morale universale nelle azioni particolari esige la sottomissione della natura sensibile del soggetto alla ragione: al contrario, in una tale posizione «rimane una positività indistruggibile, che alla fine diviene rivoltante, per il fatto che il contenuto che il comando morale universale acquista [...], avanza le più rigide pretese»<sup>8</sup>. Non si può allora sostenere che i seguaci di una religione positiva siano assoggettati all'autorità e che l'uomo morale sia libero, perché, in effetti, la loro differenza si ridurrebbe al fatto che i secondi operano una sorta di interiorizzazione del rapporto di signoria e servitù che i primi hanno fuori di se stessi<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. G.W.F. HEGEL, *Scritti giovanili*, cit., p. 522.

<sup>6</sup> Per Hegel, che qui sembra recepire aspetti della polemica condotta da Schiller contro Kant nel suo saggio su *Grazia e dignità*, la legge e le massime universali della moralità, come pure il sentimento del rispetto, rimangono dunque estranei alla natura sensibile dell'uomo.

<sup>7</sup> Cfr. G.W.F. HEGEL, *Scritti giovanili*, cit., p. 521: «poiché le leggi sono unificazioni di opposti in un concetto che li lascia come tali, mentre esso stesso consiste nel contrapporsi al reale, il concetto esprime un dover essere».

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 522.

<sup>9</sup> *Ibid.*: «gli sciamani tungusi o i prelati europei che reggono chiese e stato, i voguli o i puritani non differiscono da colui che ubbidisce ai propri imperativi morali per il fatto che i primi rendono se stessi schiavi mentre quest'ultimo sarebbe libero, ma solo per il fatto che i primi hanno il loro signore fuori di sé, mentre questo lo porta in sé, pur essendone sempre servo».

A partire da queste considerazioni, Hegel giunge a porre in relazione il problema pratico-politico della libertà e del superamento della positività con il problema logico e ontologico di capire 1) a quali condizioni possa aver luogo un'interazione tra opposti che 2) non abbia una natura gerarchica e positiva. La tesi fondamentale che Hegel, insieme agli amici Schelling e Hölderlin, sviluppa relativamente a tali problemi è che la possibilità di un'interazione (sia teoretica che pratica) tra la soggettività e l'oggettività sia fondata su una loro unità originaria<sup>10</sup>: l'assoluto. In maniera diversa rispetto alla propria posizione matura, il giovane Hegel ritiene però che tale fondamento assoluto del sapere e dell'agire non possa essere oggetto di un sapere discorsivo<sup>11</sup>. Conseguentemente, secondo lui nemmeno l'armonia o l'unitarietà nell'uomo e in tutte le sue facoltà può essere colta dal pensiero. Essa si manifesta, piuttosto, come bellezza. È proprio in questa concezione, come ci accingiamo a vedere, che trova spazio nella filosofia del giovane Hegel un fondamentale interesse per l'estetica e la mitologia<sup>12</sup>.

### *Il Systemprogramm*

Nel *Systemprogramm* Hegel cerca di fornire una prima esposizione della propria posizione e, contemporaneamente, di dare forma compiuta alle riflessioni di cui i frammenti di questo periodo sono disseminati<sup>13</sup>. Nella prima parte

<sup>10</sup> Hegel scrive che l'essere, l'assoluto, è la «sintesi di soggetto e oggetto in cui entrambi hanno perduto la loro opposizione [...], in cui la legge ha perduto la sua universalità [...], il soggetto la sua particolarità e entrambi la loro opposizione» (cfr. G.W.F. HEGEL, *Scritti giovanili*, cit., p. 524). Già adesso, dunque, l'unitarietà del soggetto morale viene fondata, in ultima istanza, nell'assoluto inteso come soggetto-oggetto.

<sup>11</sup> La concezione dell'assoluto come fondamento non conoscibile razionalmente né pensabile della vita della soggettività finita costituisce una forma di «primo idealismo». Su questo tema si veda, in generale, K. DÜSING, *Il «primo idealismo» negli Scritti giovanili di Hegel*, «Giornale di Metafisica», LII, 2015, pp. 141-153.

<sup>12</sup> La posizione secondo la quale l'armonia delle facoltà, intesa come presenza nell'uomo del principio supremo di unità, si manifesta come bellezza è tipica del *Systemprogramm*. In un'evoluzione di questa posizione, negli scritti francofortesi successivi Hegel sosterrà che il sentimento fondamentale nel quale si annuncia l'assoluto è l'amore, al quale verrà anche attribuito il ruolo di vero e proprio principio delle virtù e dell'etica. Il superamento della positività della legge ha luogo, in questo contesto, come «unione dell'inclinazione con la legge», come «pleroma delle legge» in cui questa perde la sua «forma di legge», vale a dire la sua opposizione nei confronti delle inclinazioni della sensibilità (cfr. G.W.F. HEGEL, *Scritti giovanili*, cit., p. 524).

<sup>13</sup> La prima traduzione del *Systemprogramm* in italiano è quella di A. MASSOLO, *Il cosiddetto Erstes Systemprogramm (frühsummer 1796): un testo fondamentale per l'idealismo tedesco*, in Id., *La storia della filosofia come problema*, Firenze, Vallecchi, 1967 pp. 247-254. Una traduzione con commento e ricostruzione del dibattito sull'attribuzione è offerta poi, tra gli altri, da L. Amoroso nella sua edizione di G.W.F. HEGEL (?), F.W.J. SCHELLING (?), F. HÖLDERLIN (?), *Il più antico programma di sistema dell'ideali-*

di quanto ci rimane di questo scritto, la discussione sui fondamenti filosofici della propria posizione etico-politica viene svolta nell'ambito di un persistente riferimento alla dottrina kantiana dei postulati della ragion pratica<sup>14</sup>. Adottando una terminologia teologica, che la tematica dei postulati rende prossima, Hegel cerca di mostrare che il fondamento della libertà pratica del soggetto finito va rintracciato nell'idea di un'identità qualitativa tra quest'ultimo e Dio (l'assoluto)<sup>15</sup>. In questo senso, Hegel accenna a una «libertà assoluta di tutti gli spiriti, che portano in se stessi il mondo intellettuale e non debbono cercare fuori di se stessi né Dio né l'immortalità»<sup>16</sup>.

Qui è importante notare che il giovane Hegel non intende affermare una totale coincidenza tra la soggettività (l'uomo) e l'assoluto. Mostrando di conoscere le più recenti ricerche di Fichte e Schelling, egli ritiene piuttosto che la soggettività sia essenzialmente finita, in quanto essa è vista sorgere soltanto nel processo di autodifferenziazione dal mondo oggettivo, dal non-io (altrettanto finito), che a lei è opposto e che al contempo ne rappresenta la condizione di individuazione<sup>17</sup>. Per la soggettività finita, allora, l'idea dell'assoluta libertà ovvero «la rappresentazione di me stesso come un'essenza assolutamente li-

smo tedesco, Pisa, ETS, 2009. Pur tra molte cautele, Amoroso propende per l'attribuzione a Schelling (cfr. *ivi*, p. 29). Per ragioni di omogeneità, nel presente articolo, pur tenendo presenti questi lavori (e l'originale tedesco), si è scelto di citare dalla traduzione di Edoardo Mirri, contenuta nella sua traduzione di G.W.F. HEGEL, *Scritti giovanili*, cit., pp. 697-698.

<sup>14</sup> Come Klaus Düsing ha sottolineato, la particolare lettura dei postulati kantiani esposta nel *Systemprogramm* mostra che l'autore conosceva il lavoro di interpretazione che Schelling svolge sullo stesso tema nelle sue *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo* (cfr. K. DÜSING, *Die Rezeption der Kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels*, cit., pp. 222-223). Attribuire a Hegel il frammento non implica che si vogliano negare le influenze, per altro molteplici, che il filosofo, tanto più in una fase giovanile e di formazione, ha subito. La confidenza di Hegel con i lavori di Schelling è attestata, del resto, nel loro epistolario e anche negli altri frammenti di questo periodo.

<sup>15</sup> Gli esponenti dell'idealismo sono concordi, nei loro primi lavori, circa la necessità di un superamento della distinzione qualitativa tra la volontà finita umana e quella infinita e onnipotente di Dio che Kant, sebbene su un piano trascendentale, faceva ancora valere. Per esempio, Fichte ritiene che Dio sia lo stesso ordine morale del mondo, del quale la volontà libera è cosciente; il primo Schelling pensava la libertà dell'io come certezza intellettuale dell'assoluto ovvero come intuizione intellettuale del divino nell'io.

<sup>16</sup> Relativamente alla torsione metafisica che l'etica e la dottrina dei postulati subiscono, rispetto a Kant, nella prima parte del *Systemprogramm* si rimanda a K. DÜSING, *Die Rezeption der Kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels*, cit., p. 221. Si noti anche che l'interesse del giovane Hegel per la metafisica (pratica) e persino per il tema dell'unità di soggettività e oggettività, proprio di ogni forma di idealismo, assume senso per lui ancora soltanto all'interno di una discussione sulla positività e sul tentativo di superare ogni forma di comprensione del divino come qualcosa di oggettivo e opposto all'uomo.

<sup>17</sup> Che Hegel fosse al corrente dei lavori filosofici di Fichte e Schelling è testimoniato sia dai contatti epistolari che Hegel a Berna intratteneva con quest'ultimo sia dal testo 28, sicuramente hegeliano, degli *Scritti giovanili*: già qui il giovane filosofo, richiamandosi espressamente a Fichte e Schelling,

bera» è originariamente connessa con la limitazione rappresentata dal mondo oggettivo<sup>18</sup>. Il soggetto finito, come spiega Klaus Düsing, «è certo di non differire qualitativamente dall'assoluto, ma soltanto quantitativamente», vale a dire secondo una limitazione della sua capacità di realizzarsi nel mondo oggettivo<sup>19</sup>.

L'idea dell'identità qualitativa tra Dio e l'uomo è, per Hegel, il fondamento della certezza pratica dell'autocoscienza di poter agire nel mondo e di poter gradualmente rimuovere il non-io, rendendo così possibile l'innalzamento dell'io finito all'assoluto. A tale concezione è connessa una revisione del concetto di libertà. Questa non viene qui compresa come arbitrio (ovvero, kantianamente, come capacità di aderire o meno alla legge morale) ma come superamento delle limitazioni quantitative (e dunque non essenziali) dell'operare dell'autocoscienza, la quale deve così realizzare concretamente la propria libertà assoluta<sup>20</sup> e, con ciò, restaurare l'originaria unità assoluta di soggettivo e oggettivo dal dominio dell'opposizione e della sua “alienazione” nelle sfere reciprocamente opposte (e dunque finite) del soggetto e dell'oggetto.

In questo modo la libertà (intesa metafisicamente come assoluta identità di soggettivo e oggettivo) assume il ruolo di principio del sapere e dell'agire della soggettività finita e, insieme, anche quello di compimento dell'esistenza autenticamente morale, al quale l'autocoscienza finita deve aspirare: l'idea della libertà è cioè *anche* scopo finale (*Endzweck*) della storia umana<sup>21</sup>.

Da un punto di vista pratico-politico, il compito della soggettività finita di realizzare la libertà si traduce nel compito di distruggere ogni forma di positività fattivamente esistente: secondo il programma politico che Hegel qui enuncia, è necessario «demolire i principi di una storia dell'umanità» (probabilmente si intende il richiamo alla consuetudine o alla tradizione come fonte di autorità), e «l'intera misera costruzione di stato, costituzione, governo, legislazione fino a metterla a nudo» (evidentemente, perché tutte queste forme di ordinamento politico si fondano sull'autorità estrinseca della legge, riducono la vita associata

afferma che la libertà dell'uomo va compresa come superamento del non io (cfr. G.W.F. HEGEL, *Scritti giovanili*, cit., pp. 232-233).

<sup>18</sup> Nel *Systemprogramm* Hegel scrive che «con la libera essenza autocosciente» – e non “da” questa – «si manifesta contemporaneamente un intero mondo», il non io o la sfera dell'oggettività (cfr. G.W.F. HEGEL, *Scritti giovanili*, cit., p. 697). Soggettività e oggettività si limitano reciprocamente e sono, dunque, entrambe finite.

<sup>19</sup> Cfr. K. DÜSING, *Die Rezeption der Kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels*, cit., p. 223.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 226.

<sup>21</sup> Sulla base di questa concezione possono essere distinte tre fasi fondamentali dello sviluppo dell'umanità: la prima è quella dominata dall'unità di soggetto-oggetto e trova il suo riferimento ideale nel mondo greco; la seconda è caratterizzata dalla scissione e corrisponde all'intera storia dell'Europa cristiana; la terza fase, infine, è quella in cui avrà luogo la restaurazione dell'identità originaria.

al meccanismo e comprendono il rapporto tra lo stato e i suoi componenti alla stregua di quello che c'è tra una macchina e i suoi ingranaggi)<sup>22</sup>.

Connesso con questo programma è, ora, un ulteriore approfondimento concernente la modalità del rapporto tra l'assoluto e la soggettività finita e le condizioni della sua realizzazione: per i fini di questo saggio basterà qui notare che Hegel è spinto soprattutto a interrogarsi sulla struttura dell'agire umano e sui problemi relativi all'esecuzione dell'azione<sup>23</sup>.

Da un lato, infatti, Hegel si trova di nuovo davanti al problema di spiegare come sapere e agire possano essere in relazione senza che la ragione (teoretica o pratica) operi una qualche coercizione della sfera dei moventi dell'azione individuale, che per Hegel ha sempre una natura sensibile e particolare.

Dall'altro lato, negli *Scritti giovanili* e nello stesso *Systemprogramm* Hegel presuppone la pluralità delle individualità e parla di popolo come soggetto attuatore della moralità o della libertà. In questo modo, tuttavia, sorge per lui il problema di spiegare come la mediazione tra il principio della libertà e i moventi sensibili dell'azione possa essere riconosciuta come valida da un'intera collettività<sup>24</sup>.

La risoluzione di tali difficoltà è resa possibile, secondo il giovane Hegel, da una «filosofia estetica», ovvero da una sorta di «uso» estetico della ragione, che egli considera superiore al suo uso teoretico e a quello pratico, in quanto capace di rappresentare la loro unità superiore. Come Hegel spiega ulterior-

<sup>22</sup> Da un punto di vista religioso, invece, va distrutta la gerarchia ecclesiastica, deve essere svergognata «ogni superstizione» e denunciato «il sacerdozio, che fa vergogna alla ragione» (cfr. G.W.F. HEGEL, *Scritti giovanili*, cit., p. 697).

<sup>23</sup> Qui può esser lasciato da parte il problema generale del rapporto tra la causalità libera del soggetto morale e la normatività intrinseca della natura. Il *Systemprogramm* vi accenna facendo riferimento alla necessità sistematica di «scendere sul campo della fisica». Ci limiteremo a notare che questo uso terminologico non può costituire la giustificazione di un'attribuzione del frammento a Schelling. Infatti, l'autore del *Systemprogramm* mostra di concepire il problema generale della «filosofia della natura» a partire da una problematica pratico-morale di evidente matrice kantiana. Ciò diviene chiaro considerando la domanda per mezzo della quale viene introdotta l'intera questione: «come deve essere fatto il mondo per un essere morale?». Questa impostazione del problema della filosofia della natura non è compatibile con quella offerta da Schelling, il quale cercava piuttosto un allargamento sistematico dell'idealismo trascendentale di Fichte per mezzo di una storia della coscienza attenta anche ai livelli inconsci dell'intuizione intellettuale (su questo cfr. anche K. DÜSING, *Die Rezeption der Kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels*, cit., pp. 223-225).

<sup>24</sup> Secondo Christoph Jamme il problema di Hegel è, da un punto di vista politico, quello di formare «un'opinione pubblica rivoluzionaria» o quanto meno disposta ad agire in maniera tale da permettere la realizzazione dell'ideale morale della libertà (cfr. C. JAMME, «Ist denn Judäa der Tuiskonen Vaterland?» *Die Mythenauffassung des jungen Hegels (1787-1807)*, in *Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlage der Ästhetik*, a cura di W. JAESCHKE, H. HOLZHEY, Hamburg, Meiner, 1990, pp. 137-158: 142). Annemarie Gethmann Siefert ha messo in rilievo il ruolo che l'ideale schilleriano di una «educazione del popolo» (Volkserziehung) ha avuto nello sviluppo della problematica hegeliana (cfr. A. GETHMANN-SIEFERT, *Die geschichtliche Funktion der Mythologie der Vernunft und die Bestimmung des Kunstwerks in der Ästhetik*, in *Mythologie der Vernunft*, cit., pp. 226-260, in part. pp. 228-237).

mente, da un punto di vista sistematico «l'atto più alto della ragione» è quello che produce l'idea di bellezza, nella quale le idee prodotte dalla ragione nel suo uso teoretico e nel suo uso pratico, rispettivamente le idee del vero e del bene (o libertà), sono «affratellate». Per il giovane Hegel, dunque, la bellezza (intesa, evidentemente, come armonia) non è soltanto una categoria specifica dell'arte: essa è, piuttosto, il modo in cui l'assoluto si manifesta per la soggettività finita, è dunque una categoria centrale della metafisica, sulla base della quale si deve anche dar conto dell'intera vita etico-politica di un popolo<sup>25</sup>.

In questo contesto, Hegel vede nella mitologia l'espressione della capacità dell'estetica di realizzare una mediazione e anzi una più o meno armonica e bella compenetrazione delle facoltà dell'uomo, ragione e sensibilità<sup>26</sup>. Più concretamente, egli ritiene che nella mitologia abbia luogo un'espressione estetica delle idee (egli accenna a tal proposito a un *Ästhetisch-machen der Ideen*) in quanto queste vengono veicolate da rappresentazioni dell'immaginazione. Nella mitologia, detto diversamente, la funzione guida e mediatrice del bello si esplica in «una simbolica» comprensibile, in linea di principio, «da tutto un popolo»<sup>27</sup>. Contemporaneamente, proprio perché tramite la mitologia le idee (teoretiche e pratiche) della ragione sono connesse con la sensibilità e la fantasia, diviene possibile alle prime determinare il cuore, vale a dire la sfera dei sentimenti particolari. Questi, allora, in quanto moventi dell'azione rendono contemporaneamente possibile la realizzazione nel mondo delle idee, altrimenti astratte, della ragione<sup>28</sup>.

Hegel ribadisce che l'estetica, sebbene al di là del sapere teoretico, non è indipendente dalla ragione, ma ne rappresenta la forma suprema, proprio perché

<sup>25</sup> A tal proposito Düsing ha parlato di un “platonismo estetico” del giovane Hegel e ha messo in evidenza il ruolo, ben visibile nello stesso *Systemprogramm*, giocato da Hölderlin in merito all'elaborazione hegeliana di una tale concezione (cfr. K. DÜSING, *Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel*, in Id., *Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken. Untersuchungen zu Hegels Logik, Ethik und Ästhetik*, München Fink, 2012, pp. 281-296, qui in part. pp. 291 sgg.)

<sup>26</sup> Il riferimento particolare alla funzione fondamentale della poesia, che caratterizza il *Systemprogramm*, può essere inteso come un riferimento all'epica (e, nella sua versione paradigmatica, all'epica greca), attraverso la quale le azioni degli eroi, dei saggi e dei fondatori delle *poleis* vengono tramandate e innalzate al ruolo di modelli esemplari di comportamento validi per ognuno.

<sup>27</sup> Cfr. C. JAMME, *Die Mythenauffassung des jungen Hegels (1787-1807)*, cit., p. 143. Un primo accenno a tale concezione del mito come trasposizione sul piano della sensibilità di un contenuto razionale può esser rintracciato già nei frammenti tubinghesi di Hegel (cfr. G.W.F. HEGEL, *Scritti giovanili*, cit., p. 141).

<sup>28</sup> In questa sede dobbiamo limitarci a notare soltanto che, anche nel *Systemprogramm*, Hegel fa un riferimento al problema per lui centrale della religione (riconlegandosi così ai suoi precedenti lavori). Egli chiarisce, infatti, che la presenza delle idee della ragion pratica nella sfera dei sentimenti, resa possibile dall'arte e dalla mitologia (ma anche del culto e delle ceremonie), definisce il carattere tipico di quanto egli chiama «religione sensibile», capace in linea di principio di unire tutti gli strati di un popolo senza essere positiva (cfr. G.W.F. HEGEL, *Scritti giovanili*, cit., p. 698).

permette la traduzione delle idee sul piano sensibile: prima e indipendentemente da questa mediazione, che si realizza concretamente nella mitologia, «le idee non hanno interesse per il popolo; e, viceversa, prima che la mitologia sia razionale, il filosofo deve vergognarsene».

In questo modo, però, Hegel accenna implicitamente a diverse forme di mitologia e si ricollega idealmente agli studi sull’evoluzione storica delle religioni e delle mitologie a queste implicite che aveva compiuto nelle fasi immediatamente precedenti della sua permanenza a Berna.

### *Il divenire storico delle mitologie nel testo 34*

L’interesse del giovane Hegel per la storia non è originariamente collegato con il tema della mitologia. Esso sembra dipendere, più che altro, dai suoi studi sulla positività e sul divenire positive di istituzioni politiche e religiose che originariamente non lo erano<sup>29</sup>. Senz’altro attenta al divenire è, poi, anche la fondazione del conoscere e dell’agire in un’assoluta unità originaria del soggettivo e dell’oggettivo che, come si è precedentemente accennato, contraddistingue il primo idealismo.

L’indagine che Hegel conduce tra il 1796 e il 1797 sul significato e sulla funzione della mitologia si innesta però sulle sue precedenti riflessioni circa la natura della storia e della positività, permettendo al giovane filosofo da un lato di prendere posizione nella *Disputa sulla libertà degli antichi e dei moderni* (a favore dei Greci) e, dall’altro, di tener conto nella propria concezione del mito della comprensione illuministica di quest’ultimo come falsificazione della ragione.

La più ampia testimonianza delle considerazioni hegeliane sul divenire storico della mitologia è offerta, relativamente al periodo qui considerato, dal testo 34. Esso è stato composto sicuramente a Berna, forse contemporaneamente o, più probabilmente, qualche mese prima della stesura del *Systemprogramm* e del trasferimento di Hegel a Francoforte<sup>30</sup>.

In questo testo Hegel associa alle varie fasi della storia dell’umanità mitologie tra loro differenti: alla prima fase, quella che, da un punto di vista metafisico,

<sup>29</sup> A questa problematica si collega però anche l’interesse di Hegel per i motivi alla base della caduta dell’impero romano, che egli, seguendo la tradizione interpretativa inaugurata dal Gibbon, associa con il passaggio dal Paganesimo (e la sua mitologia) al Cristianesimo.

<sup>30</sup> In ogni caso, il testo 34 testimonia che l’interesse di Hegel per la mitologia non può essere spiegato soltanto con riferimento all’influenza che Hölderlin avrebbe esercitato su di lui a Francoforte. Piuttosto, il *Systemprogramm* offre una soluzione di alcune questioni che il testo 34 lascia ancora aperte. In generale, la presenza di tematiche hölderliniane (segnatamente, il significato speculativo che, come si è visto, viene accordato alla bellezza) o schellingiane nel *Systemprogramm* può essere spiegata come il risultato del tentativo operato da Hegel di utilizzare spunti filosofici tratti dalle opere e dalle conversazioni con gli amici per risolvere i problemi filosofici ai quali egli era interessato.

è definita dell'unità originaria di soggetto e oggetto, Hegel associa l'epoca classica greco-romana, contraddistinta dalla bella sintesi di moralità/razionalità e mitologia e dalla conseguente libertà della società e dello stato; alla seconda fase, quella dell'opposizione di soggettività e oggettività, corrisponderebbe la condizione dell'Europa cristiana, contraddistinta dalla limitazione della libertà e dal diffondersi del generale convincimento in un *Unvermögen der Vernunft*, del quale sarebbero espressione il carattere necessariamente positivo della religione e il formarsi di una mitologia indipendente (e persino opposta) a ogni razionalità; alla terza fase, quella della restaurazione dell'unità di soggettivo e oggettivo, Hegel fa corrispondere il futuro dell'umanità, caratterizzato dal compito di «rivendicare [...] i tesori che sono stati dispersi in cielo»<sup>31</sup> e raggiungibile, secondo l'indicazione offerta successivamente dal *Systemprogramm*, tramite la fondazione di una «nuova mitologia» razionale.

Come si vede facilmente, nel testo 34 il giovane Hegel assegna alla mitologia e alla situazione sociopolitica della grecità – che, per la verità, egli comprende secondo schemi piuttosto idealizzanti – una centralità sistematica e un'importanza che si esplica su diversi livelli.

In primo luogo, il riferimento a una situazione che si assume essere stata reale permette a Hegel di sostenere che la conciliazione di ragione e sensibilità resa possibile dall'estetica, e in particolare dalla mitologia, non rappresenta soltanto un'escogitazione del pensiero, come tale opponibile solo astrattamente allo stato di alienazione e disgregazione sociale, politica e culturale della Germania a lui contemporanea: l'ideale della libertà è invece un progetto in linea di principio realizzabile, tanto da esser già stato attuale nel passato. In secondo luogo, Hegel può assegnare alla cultura e alla mitologia greca una funzione paradigmatica e fare di essa l'archetipo ideale della condizione umana: la grecità diviene così per Hegel il metro di misura del progressivo decadere che, ai suoi occhi, caratterizza le successive trasformazioni storiche del mondo occidentale; contemporaneamente, essa costituisce una prefigurazione del futuro, vale a dire dell'obiettivo che egli stesso, insieme ai suoi amici Hölderlin e Schelling, intende realizzare sul piano politico-sociale<sup>32</sup>.

Nei suoi scritti giovanili Hegel cerca dunque a più riprese di mostrare che in Grecia (e anche nel periodo repubblicano di Roma) ragione e sensibilità interagirono nel senso poi esplicitato nel *Systemprogramm*. Come spiega Gethmann-Siefert, Hegel ritiene che in epoca classica «le idee della ragione siano diffuse per mezzo della bellezza e siano collegate con la mitologia, con la formazione

<sup>31</sup> G.W.F. HEGEL, *Scritti giovanili*, cit., p. 381.

<sup>32</sup> Come commenta Gethmann-Siefert, «l'eziologia implica anche sempre utopia» (cfr. A. GETHMANN-SIEFERT, *Die geschichtliche Funktion der Mythologie der Vernunft*, cit., pp. 226-260, qui p. 236)

(*Ausbildung*) della fantasia e con il cuore», rendendo possibile una «bella religione» civile<sup>33</sup>. Per l'epoca greca e romana non vale dunque il rifiuto illuministico del mito come falsificazione della ragione né il mondo classico può essere declassato a una sorta di periodo infantile dell'umanità<sup>34</sup>. Al contrario, il mito classico è, secondo Hegel, intimamente razionale e rende possibile l'efficacia della ragione nel mondo<sup>35</sup>. La bellezza dell'epica e delle opere d'arte manifestano la perfezione della libertà di tutti e di ciascuno in una prefigurazione di quel parallelismo tra *Kunstwerk* e *Staatswerk* – e, più in generale, tra bellezza ed eticità – che Hegel porterà a compiuta espressione concettuale, sebbene in un quadro sistematico radicalmente mutato, soltanto nel corso del suo periodo jenese<sup>36</sup>.

Diametralmente opposta a quella greca è, secondo Hegel, la successiva epoca cristiana della storia (europea). Egli, seguendo lo schema a cui sopra si è fatto riferimento, la vede contrassegnata essenzialmente dal progressivo venir meno dell'armonia di soggetto e oggetto, ragione e sensibilità propria dell'epoca precedente. Su un piano socio-politico, Hegel riconduce all'affermarsi dell'impero universale di Roma e al dispotismo sempre crescente dei suoi principi la perdita della libertà degli individui, manifestazione precipua della quale è, secondo lui, l'aprirsi di una scissione tra la dimensione pubblica e quella privata della vita (Hegel accenna al *Privatleben* e alla difesa del diritto di proprietà come caratteristica peculiare del nuovo mondo umano in formazione)<sup>37</sup>. Queste rivoluzioni politiche sono, insieme, profonde rivoluzioni spirituali, poiché esse sono coordinate a un cambiamento nell'intera sfera dei «bisogni» degli uomini<sup>38</sup>. Convinti della loro caducità, questi ultimi non trovano più interesse

<sup>33</sup> Cfr. *ivi*, p. 234.

<sup>34</sup> Tra i tanti passi possibili si veda almeno G.W.F. HEGEL, *Scritti giovanili*, cit., pp. 375 ss.

<sup>35</sup> Secondo il criterio definito nel *Systemprogramm* la mitologia greca conserva un carattere di razionalità, in quanto la sua funzione è quella di rendere sensibili le idee della ragione. Anche nel testo Hegel argomenta contro le posizioni che vedono nella grecità uno stadio infantile dell'umanità. In particolare, egli spiega che la concezione del divino propria dei Greci, che agli occhi dei cristiani appare fin troppo semplicistica, è invece espressione del fatto che «quegli uomini avevano nel loro petto l'eterno, l'autonomo» (cfr. G.W.F. HEGEL, *Scritti giovanili*, cit., p. 379), vale a dire il contrassegno essenziale della ragione. Molti anni prima, ancora studente, Hegel aveva scritto che «i saggi della Grecia e i loro discepoli [...] ci mostrano nei loro scritti concetti [...] illuminati (*aufgeklärte*) ed elevati della divinità» (cfr. *ivi*, p. 86).

<sup>36</sup> Cfr. A. GETHMANN-SIEFERT, *Die geschichtliche Funktion der Mythologie der Vernunft*, cit., p. 234. Nella comprensione idealizzata di Hegel, la *polis* greca è opera d'arte politica: la sua bellezza è data dalla reciproca adeguazione di interno ed esterno, ovvero dal fatto che lo Stato è la realizzazione dell'eticità, la manifestazione nell'oggettività della soggettività dei cittadini. Per questo motivo lo Stato non può avere, in Grecia, alcun carattere di positività.

<sup>37</sup> *Ivi*, pp. 378 sgg.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 375. In questo contesto Hegel fa riferimento alla figura dello «storico pensante», alla quale ha dedicato acute osservazioni L. LUGARINI, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Milano, Guerini e associati, 2000, pp. 48 sgg.

nella religione e nell'antica mitologia – la quale è, costitutivamente, solo per uomini liberi – e sono invece predisposti favorevolmente ad accogliere una religione, quella cristiana, sorta in seno a un popolo che, a sua volta, aveva già perso la propria libertà<sup>39</sup>.

In quanto espressione di una tale situazione di scissione e dunque, costitutivamente incapaci di produrre un'armonica mediazione di ragione e sensibilità, la religione e la mitologia dell'epoca cristiana finiscono col rappresentare una falsificazione della ragione, caratterizzata da una duplice valenza negativa:

Da una parte la religione e la mitologia proprie del Cristianesimo concorrono nel far diventare “massima” dell’azione individuale una legge e una precettistica che sono considerate come irrazionali e positive<sup>40</sup>, dall’altra, esse rendono impossibile l’instaurarsi di vere e proprie tradizioni nazionali (ciò equivale a dire che il Cristianesimo non sa essere religione popolare)<sup>41</sup>: secondo Hegel, «il Cristianesimo ha spopolato il Walhalla, ha distrutto i boschi sacri, ha estirpato i miti del popolo come scandalosa superstizione e veleno diabolico»<sup>42</sup>. La conseguenza della diffusione del Cristianesimo è allora che, in generale, «noi [i tedeschi], che non fummo mai una nazione [...] siamo senza miti religiosi che siano sorti nella nostra terra [...] e siamo affatto privi di qualsiasi mito politico»<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Secondo Hegel conseguenza precipua della perdita della libertà politica è l’alienazione di quest’ultima in una divinità onnipotente compresa come contrapposta all’uomo, che rispetto a lei è un nulla (cfr. G.W.F. HEGEL, *Scritti giovanili*, cit., p. 384). A ridosso della stesura del *Systemprogramm* – e segnatamente nel testo 34 – la polemica di Hegel contro la “positività” della religione cristiana diviene più aspra. Adesso, infatti, la religione Cristiana è considerata come positiva a causa della sua stessa essenza. Ciò implica una valutazione del ruolo storico del Cristo diversa rispetto al passato: mentre nei primissimi scritti (e in particolare nella *Vita di Gesù*) Hegel aveva ricondotto la positività della religione Cristiana alla progressiva corruzione dell’insegnamento del Maestro da parte dei suoi discepoli, ora Gesù stesso non è più considerato maestro di virtù e razionalità, ma come autore di un insegnamento originariamente positivo.

<sup>40</sup> Hegel pensa qui soprattutto ai racconti del Vecchio Testamento, che definisce apertamente «miti di un popolo [quello ebreo] il cui clima, legislazione, cultura, interessi sono a noi estranei» (cfr. G.W.F. HEGEL, *Scritti giovanili*, cit., p. 370). Più in là egli parla della «fede dei cattolici» nei miracoli dei loro «santi» e «taumaturghi» come di una «mitologia» (cfr. *ivi*, p. 373).

<sup>41</sup> Probabilmente, però, Hegel opera qui soprattutto una critica – consapevole – del protestantesimo: egli non manca infatti di rimarcare l’importanza che il culto dei santi locali ha in seno al cattolicesimo: «per i cattolici i miracoli compiuti nel proprio paese sono più importanti e più reali di quelli, spesso maggiori, operati altrove, di quelli del Cristo stesso [...]. Inoltre, ogni popolo crede di essere particolarmente onorato [...] per la speciale attenzione che il santo patrono gli ha dedicato [...]. Ecco perché una mitologia di questo genere si radica profondamente in un popolo» (G.W.F. HEGEL, *Scritti giovanili*, cit., p. 373).

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 370.

<sup>43</sup> *Ivi*, pp. 370-371. Più in là Hegel, anticipando il grande tema fenomenologico dell'anima bella, sottolinea che persino il momento critico della dimensione mondana intrinseco al Cristianesimo è

Il superamento di questa situazione e la ricomposizione dell'armonia di ragione e sensibilità non possono essere realizzate, secondo il giovane Hegel, né tramite una mera riproposizione dell'antica mitologia greca né tramite una critica astrattamente illuministica del mito (e della religione) in quanto tali.

In linea con una direzione di pensiero diffusa in Germania, Hegel dichiara che il tentativo di «restaurare la mitologia perduta di una nazione» è sempre stato un'impresa «inutile». E se già il fallimento di Giuliano l'Apostata, che egli cita espressamente, mostra l'impossibilità di restaurare il mondo classico, parimenti impossibile sarebbe, dopo la diffusione del Cristianesimo, restaurare l'antica mitologia nordica, perché «perfino i miti dell'antica Germania non trovano più nel nostro tempo nulla a cui adattarsi e connettersi; essi sono fuori dell'intero ambito delle nostre rappresentazioni, opinioni e fede, ci sono [...] estranei»<sup>44</sup>.

Nemmeno una critica unilateralmente intellettualistica del mito e della religione, quale quella portata avanti dall'Illuminismo, rappresenterebbe però una soluzione. Infatti, poiché l'Illuminismo perde completamente di vista la necessità di una mediazione della ragione con la sensibilità, esso finisce col contribuire ad accrescere la scissione che attraversa il corpo sociale. A causa del suo riferimento privilegiato all'intelletto e alla ragione (astratta) esso può raggiungere soltanto una parte del popolo (una frazione dei ceti colti) mentre esclude le classi sociali più basse. In effetti, Hegel ritiene che la denuncia illuministica della componente mitologica della religione come mera superstizione e la tentata purificazione razionale della teologia abbiano come conseguenza la trasposizione dell'opposizione kantiana tra ragione e sensibilità all'interno del popolo: la scissione di ragione e sensibilità diviene, cioè, la contrapposizione tra diversi ceti e classi sociali (gli illuminati, ovvero i ceti colti e borghesi, e i ceti popolari non illuminati). In questo modo, però, l'Illuminismo si condanna preventivamente al fallimento del proprio progetto di una liberazione del popolo nel suo complesso dal suo stato di minorità e di assoggettamento politico e religioso proprio perché finisce col riproporre una gerarchizzazione sociale<sup>45</sup>,

costitutivamente esposto al rischio della ineffettualità (cfr., tra gli altri passi, G.W.F. HEGEL, *Scritti giovanili*, cit., p. 380).

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 373.

<sup>45</sup> Hegel accenna alle conseguenze della critica illuministica al mito in quanto tale: «per colui che incomincia a essere illuminato, cioè incomincia a chiedere universalità per le leggi del suo intelletto e della sua esperienza», ciò che può essere desunto dalla religione cristiana e dai suoi libri sacri è «in massima parte insipido». In effetti, la mitologia contenuta nel Cristianesimo può avere effetto secondo Hegel soltanto «per due classi di lettori»: coloro che con santa semplicità considerano tutto come vero, e coloro che «pensano semplicemente all'aspetto soggettivo, alle [...] verità per la fantasia» di ciò che leggono (cfr. G.W.F. HEGEL, *Scritti giovanili*, cit., p. 374). Hegel accentua di nuovo il carattere popolare (nel senso di accomunante l'intera *polis*) del mito greco: «Invece il cittadino ateniese che per la sua povertà era escluso dal dare il voto nelle assemblee pubbliche, o che era costretto a vendersi