



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

INDIRIZZO FILOSOFIA E STORIA DELLE IDEE

XXI CICLO

HINTER-ASIEN

L'INTERPRETAZIONE HEGELIANA

DELLE DIMENSIONI SPIRITUALI DEL LONTANO ORIENTE

Direttore della Scuola: Ch.mo Prof. Enrico Berti

Supervisore: Ch.mo Prof. Gian Franco Frigo

Dottorando: Davide De Pretto

Indice

Abbreviazioni	5
Introduzione	7
Parte I. Approcci all'Oriente.	31
Cap. I. Fra <i>Chinoiserie</i> ed <i>Indomanie</i> .	33
§ 1. Un <i>Ancien Empire</i> nell' <i>Ancien Régime</i> .	33
§ 2. La scoperta polemica dell'India.	45
§ 3. La scoperta storica e poetica dell'India.	55
§ 4. La scoperta filosofica dell'India.	63
Cap. II. L'approccio di Hegel.	75
§ 1. Voli notturni: la civetta ed il pipistrello.	75
§ 2. L'esempio della <i>Bhagavadgītā</i> .	85
§ 3. Il problema della comprensione dell'altro.	92
§ 4. Sviluppo e ragione.	104
Parte II. L'interpretazione di Hegel.	113
Cap. I. "Solo la ripetizione dello stesso maestoso tramonto"	115
§ 1. Le ragioni d'una preminenza.	115
§ 2. La dialettica materiale di Hegel.	122
§ 3. Le contraddizioni irrisolte dello spirito orientale.	137
Cap. II. I mondi spirituali dell' <i>Hinter-Asien</i> .	155
§ 1. Il regno dell'intelletto.	155
§ 2. Il regno della fantasia.	169
§ 3. Il terzo incluso: il mondo buddhista.	193
Cap. III. Panteismo orientale e panteismo occidentale: il velo della dea.	201
§ 1. Gli attacchi di Schlegel.	201
§ 2. Le repliche di Schelling.	209
§ 3. Sostanza e pensiero.	214
§ 4. Le filosofie dell'India.	230

§ 5. Il “Vertrauten Leßings”: Hegel contro lo Yoga.	240
Conclusioni.	249
Appendice	259
Nota preliminare.	261
I. Traduzioni dai corsi di filosofia della religione.	263
II. Traduzioni dai corsi di storia della filosofia	303
III. W. VON HUMBOLDT, <i>Sull’episodio del Mahá–Bhárata noto come Bhagavad–Gítá.</i>	327
Appendice alla traduzione.	360
Bibliografia	377

ABBREVIAZIONI

1. Edizioni.

- GW* *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch –Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg 1968 sg.
- Vorl.* *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Meiner, Hamburg 1983 sg.
- W²⁰* *Hegels Werke in zwanzig Bände*. Auf der Grundlage der *Werke* von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969–1971.

2. Opere pubblicate da Hegel.

- Enz.* *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg 1830, in *GW*, XX. Hrsg. von W. Bonsiepen und H. C. Lucas, unter Mitwirkung von U. Rameil, 1992; *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio con le Aggiunte a cura di L. von Henning, K. L. Michelet e L. Baumann*, vol. I. *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, Utet, Torino 1981; vol. II. *Filosofia della natura*, a cura di V. Verra, Utet, Torino 2006; vol. III. *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, Utet, Torino 2005. A seguito del paragrafo si indicherà con “A” l’eventuale *Anmerkung*.
Per i *Zusätze*, si utilizzerà l’edizione: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*: I. *Die Logik*. Hrsg. von L. von Henning (1840), in *W²⁰*, VIII; II. *Vorlesungen über die Naturphilosophie als der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Hrsg. von K. L. Michelet (1840), in *W²⁰*, IX; III. *Die Philosophie des Geistes*. Hrsg. von L. Boumann (1845), in *W²⁰*, X. All’indicazione del paragrafo seguirà la sigla “Z” per designare il *Zusatz*.
- Grund.* *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *W²⁰*, VII; *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma–Bari 1999.
- HR* *Humboldt–Rezension: Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata von Wilhelm von Humboldt*, in *GW*, XVI. *Schriften und Entwürfe II (1826–1831)*, hrsg. von F. Hogemann unter Mitarbeit von Ch. Jamme, 2001, 19–75; *Sul famoso episodio del Mahābhārata noto come Bhagvad–Gītā, di Wilhelm von Humboldt, Berlino 1826*, in G. W. F. HEGEL, *Due scritti berlinesi su Solger e Humboldt*, a cura di G. Pinna, Liguori, Napoli 1999, pp. 113–182.
- PhG* *Die Phänomenologie des Geistes*, in *GW*, IX. Hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, 1980; *Fenomenologia dello spirito*, trad. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1996.
- WdL* *Wissenschaft der Logik*. Prima dell’indicazione della pagina si riporterà il volume dell’edizione critica:
Bd. I. *Die Objektive Logik*, Buch I. *Die Lehre vom Sein*, Nürnberg 1812, in *GW*, XI. Hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, 1978, pp. 5–232.
Bd. I. *Die Objektive Logik*, Buch II. *Die Lehre vom Wesen*, Nürnberg 1813, in *GW*, XI. Hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, 1978, pp. 241–409; *Scienza della logica*, trad. di A. Moni, rev. e nota intr. di C. Cesa, intr. di L. Lugarini, Laterza, Roma–Bari 1996⁵, pp. 431–646.
Bd. II. *Die Lehre vom Begriff*, Nürnberg 1816, in *GW*, XII. Hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, 1981; *Scienza della logica, cit.*, pp. 647–957.
Bd. I. *Die Objektive Logik*, Buch I. *Die Lehre vom Sein*, Berlin 1832, in *GW*, XXI. Hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, 1984. *Scienza della logica, cit.*, pp. 1–429.

3. Corsi di lezione.

- GdPh* *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1825–1826), *Vorl.*, VI–IX. Hrsg. von P. Garniron und W. Jaeschke, 1986–1996. Immediatamente dopo la pagina, si indicheranno gli anni di corso – ad eccezione del 1825–1826 –, seguiti dal numero del volume.
- Geist* *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter*, in *Vorl.*, XIII. Hrsg. von F. Hesse und B. Tuschling, 1994; *Lezioni sulla filosofia dello spirito. Berlino, semestre invernale 1827–28. Secondo il manoscritto di J. E. Erdmann. Aggiunte trascritte da F. Walter*, a cura di R. Bonito Oliva, Guerini, Milano 2000.
- Rel.* *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Vorl.*, III–V. Hrsg. von W. Jaeschke, 1983–1985. A seguito della sigla e prima della pagina si indicherà il numero del volume mentre in apice subito dopo la pagina si indicherà l'anno di corso. Per il primo volume (*Der Begriff der Religion*) si farà riferimento a *Lezioni di filosofia della religione*, vol. I, a cura di R. Garaventa e S. Achella, Guida, Napoli 2003.
- Wg* *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte (1822/23). Nachschriften von K. G. J. v. Griesheim, H. G. Hotho und F. C. H. V. v. Kehler*, in *Vorl.*, XII. Hrsg. von K. Brehmer, K.–H. Ilting und H. N. Seelmann, 1996. *Filosofia della storia universale. Secondo il corso tenuto nel semestre invernale 1822–23*, a cura di S. Dellavalle, Einaudi, Torino 2001.

I testi citati senza indicazione dell'autore sono di Hegel.

Le traduzioni sono state talora modificate senza indicarlo e riportando comunque la traduzione italiana di riferimento. Dopo la prima citazione, i testi classici dei filosofi vengono riportati solo col loro titolo originale seguito dalla pagina e, dove occorra, dal volume.

Introduzione

Al pari di molti suoi contemporanei, anche Hegel manifestò un grande interesse per le civiltà orientali ed in particolare per le terre ad est dell'antica Persia, che – seguendo la nomenclatura di Karl Ritter e della sua *Erkunde* – designava con l'espressione *Hinter-Asien* (*Asia posterior*): il mondo puramente patriarcale della Cina ed il popolo senza Stato dell'India, a cui aggiungeva come appendice del primo o del secondo il “principio mongolico” o “mondo buddhista” riferito “ai Tibetani e ai Mongoli” (Wg, 121; 113), quale “vita di sogno spontanea, la quale non si è articolata fino a quella differenza della forma [*scil.*: dell'India], ma pertanto non ha neanche avuto come esito la schiavitù, bensì si coglie in modo più rozzo, ma anche più semplice nella realtà effettuale” (Wg, 224; 251).

Nei loro confronti il filosofo non adottò procedimenti diversi da quelli con cui soleva dedicarsi a qualsiasi altro argomento e, forse perché conscio d'essere anche qui un *ungelehrter Leser*, un ‘lettore indotto’ delle fonti orientali (HR, 22; 117), si sentì costretto a “moltiplicare le esperienze”¹, giungendo ad un tale approfondimento da risultare impossibile non scorgere in questa *Beschäftigung* “una delle più intense, se non la più intensa occupazione di Hegel a Berlino”²: infatti lesse quasi tutti i testi disponibili³, acquistò numerose traduzioni⁴, consultava

¹ Esattamente nello stesso modo in cui affrontò lo studio della musica, come rileva Olivier: “il fatto d'essere un profano portò il filosofo a moltiplicare le esperienze; ed applicò al fenomeno musicale il medesimo spirito enciclopedico ed empirico, utilizzò il medesimo metodo scientifico impiegato in tutti gli altri campi della sua ricerca. Hegel ha cercato di colmare le sue lacune in materia teorica leggendo da solo le opere a sua disposizione, concernenti tanto l'aspetto fisico della musica quanto i principi generali dell'armonia” (A. P. OLIVIER, *Hegel et la musique. De l'expérience esthétique à la spéculation philosophique*, Honoré Champion, Paris 2003, p. 14).

² E. SCHULIN, *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958, p. 42.

³ Oltre agli eccellenti apparati di note che corredano le edizioni delle *Vorlesungen*, le fonti di Hegel sono state indagate con estrema – e probabilmente insuperabile – accuratezza da Ignatius Viyagappa (cfr. I. VIYAGAPPA, *G. W. F. Hegel's Concept of Indian Philosophy*, Gregoriana, Roma 1980, pp. 11–60) e si potrebbero comparare con la biblioteca orientale di Schopenhauer (riportata in A. SCHOPENHAUER, *Il mio Oriente*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2007, pp. 171–184) tenendo ovviamente presente la differenza cronologica. Il *Verzeichniß*, l'elenco dei libri della biblioteca di Hegel messi all'asta dopo la sua morte, che non riporta certo tutti i testi posseduti o utilizzati dal filosofo, cita comunque l'*Über die Sprache und Weisheit der Indier* di Friedrich Schlegel (*Verzeichniß der von dem Professor Herrn Dr. Hegel und dem Dr. Herrn Seebeck, hinterlassenen Bücher* [...], C. F. Müller, Berlin 1832, n. 740), l'*Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata* nell'edizione del 1826 e la *Lettre à M. Abel-Rémusat sur la nature des formes grammaticales en général, et sur le génie de la langue chinoise en particulier* di Wilhelm von Humboldt (n. 614 e 680), la *Vergleichende Zergliederung des Sanscrit und der verwandten Sprachen* di Bopp e la *Prolusio radicarum Sanscritarum* del suo allievo Rosen (n. 610 e 727), le *Observations sur quelques points de la doctrine samanéenne, et en particulier sur les noms de la triade suprême chez les différents peuples bouddhistes* di Abel Rémusat (n. 639), *Das alte Indien, mit besonderer Rücksicht auf Aegypten* di Bohlen (n. 645–646), l'*Über Alter und Werth einiger morgenländischen Urkunden* di Rhode, di cui possedeva ben due copie (n. 725 e 726), l'*An Historical Disquisition Concerning the Knowledge which the Ancients had of India* di Robertson (n. 1107) e l'*Auflösung des Vedant* del bramino “Rammohun Roy” (n. 732), ossia Rammohan Roy. Rispetto all'attenzione riservata alla lettura di questi testi, si può estendere a tutti ciò che Viyagappa afferma della lettura dell'*Oupneek'hat*: “quando compariamo la citazione di Hegel con la versione latina di Duperron, non possiamo che essere sorpresi dell'accuratezza con cui ha letto le Upanishad perfino nella “sfigurazione” dell'“Oupenek'hat” e ne ha riassunto i punti più essenziali” (I. VIYAGAPPA, *G. W. F. Hegel's Concept of Indian Philosophy*, cit., p. 28).

regolarmente riviste specializzate come l'“Indische Bibliothek” di August Wilhelm Schlegel, il “Journal Asiatique” della *Société asiatique* di Parigi e soprattutto le “Asiatick Researches” o “Transactions” della *Royal Asiatic Society*, l'organo principale degli studi indologici del tempo; frequentò orientalisti come Franz Bopp, di cui elogiava le “celebri ricerche” (Wg, 220; 248), ed il sinologo Abel Rémusat, conosciuto durante il viaggio parigino del 1827⁵; *en fin*, pur ignorando il Sanscrito al pari di Schelling e Schopenhauer, nella recensione alle due conferenze di Wilhelm von Humboldt sulla *Bhagavadgītā* raffrontò le traduzioni disponibili del poema, dimostrando una certa competenza sulle polemiche filologiche del tempo.

Tuttavia, come si può in parte desumere già da questi scarni riferimenti, durante la *Goethezeit* l'Oriente ed in particolare l'India finirono per costituire una sorta di passaggio obbligato nel *curriculum* d'ogni dotto, differenziandosi in ciò dall'interesse per la Cina del periodo precedente, che si può riassumere principalmente nei nomi di Leibniz, Wolff, Voltaire ed in parte Montesquieu: ma nessuno di costoro si abbandonò a letture *sistematiche* degli scritti cinesi, né ne apprese la lingua, laddove Friedrich ed August Wilhelm Schlegel e Wilhelm von Humboldt impararono il Sanscrito e tradussero dall'antica letteratura indiana, i cui testi principali sono citati dalla grande maggioranza degli autori del tempo e s'incardinano in vario modo nei loro interessi: Görres, Creuzer e Schelling ne scavarono i miti, Schopenhauer si riferì costantemente alle *Upanishad* nella versione scorretta dell'*Oupneck'hat*, perfino Beethoven si entusiasmava alla loro lettura e ne faceva ampi estratti; ma fu soprattutto Herder a dare l'impulso decisivo a tale interesse, contribuendo a diffondere un'immagine dell'Oriente che funse da base alle ricerche dei decenni successivi. In tal senso, l'idea che l'integrazione dell'Oriente tentata da Hegel fosse un'impresa unica nella storia delle idee⁶ si rivela alquanto azzardata, quasi quanto quella secondo cui un lettore del tempo “non avrebbe potuto che essere spiazzato di fronte a un sistema filosofico che si poneva esplicitamente sotto l'egida non solo di Kant e di Platone, ma anche, e soprattutto, dei Veda e delle Upanisad, e che plaudiva all'antichissima saggezza indiana, auspicando come salutare l'influsso della letteratura sanscrita sull'Europa di allora”⁷: più probabilmente sarebbe stato preda dell'*ennui*, giacché sia l'“integrazione” di Hegel che le tesi di Schopenhauer erano ormai prassi abituale, ed altrettanto difficile è credere che “a uno sguardo retrospettivo, lo sviluppo europeo della storia della

⁴ Fra le traduzioni presenti nella sua biblioteca figuravano la *Sakuntala* tradotta da Forster nella prima edizione (*Verzeichniß*, n. 788), l'*Ardschuna's Reise zu Indra's Himmel, nebst anderen Episoden des Maha-Bharata* ed il *Die Sündfluth, nebst drei anderen der wichtigsten Episoden des Mahâ-Bhârata* tradotti da Bopp (n. 611 e 647), il primo volume del *Ramayana, id est carmen epicum de Ramae rebus gestis, poetae antiquissimi Valmicitis opus* tradotto da “Aug. Guil. a Schlegel” (n. 741), il *Devimahainyam. Markandeyi Purani* di Poley (n. 620), il *De nonnullis Padma-Purani Capitibus* di Wollheim de Fonseca (n. 624), poi i romanzi cinesi *Han-Liou-Choan ou l'union bien assortie* (n. 774–777) e *Iukiao-li, ou les deux cousines* tradotto da Abel Rémusat, nella cui prefazione “*se trouve un parallèle des romans de la Chine et de ceux de l'Europe*” (n. 778–781).

⁵ Cfr. *Hegel alla moglie*, Parigi, 19 settembre 1827, in *Briefe von und an Hegel*, Bd. III, Hrsg. von F. Nicolin, Meiner, Hamburg 1960, p. 189: “ho conosciuto alcuni dotti e ho visitato la grande biblioteca di manoscritti; è di gran lunga la più ricca in Europa. Venerdì parteciperò ad una seduta dell'Istituto, a cui mi ha invitato Abel Rémusat”. Sul viaggio parigino ed i rapporti con Abel Rémusat sullo studio del Taoismo, cfr. W. ERB, *De translationem Dàodéjīng Vindobona vidisse Hegelis annotatione*, “Hegel-Studien”, 2006, pp. 154–159.

⁶ M. HULIN, *Hegel et l'Orient*, Vrin, Paris 1979, p. 139.

⁷ G. GURISATTI, *Avvertenza* ad A. SCHOPENHAUER, *Il mio Oriente*, cit., p. 9.

filosofia mostra anzitutto uno scarso interesse autentico per filosofie e tradizioni straniere”⁸. Lo ‘spiazzamento’ sopra citato può colpire piuttosto la nostra epoca, così ligia ai propri dottissimi *idola theatri* ed agli *unmoveable boundaries* contro cui il saggio Locke soleva mettere in guardia e che ormai sono divenuti autentici *enclosures* con cui si è parcellizzato il *Land der Bildung*: più avventati o più avveduti dei loro cattedratici successori, i pensatori del diciottesimo e diciannovesimo secolo non si stupivano all’idea che potessero esistere od esser esistite filosofie anche al di fuori dell’angusto sentiero che dalla Ionia porta a Jena, o che la filosofia greca ne avesse ereditato non poco, né si sentivano costretti a giustificare la *possibilità* di comparazioni fra filosofie lontane dal punto di vista *geografico* – dal momento che, allora come oggi, le comparazioni fra autori di epoche diverse erano prassi quotidiana – discutendo piuttosto sul *modo* di svolgerle, al punto che nella Germania del tempo, e *solo* in essa, si sviluppò una discussione sulla traducibilità del lessico filosofico indiano⁹; *en fin*, eccettuati taluni fanatici classicisti, coloro che avversavano la mania per l’Oriente avevano almeno l’intelligenza di criticarne i fautori sulla base d’una documentazione estremamente accurata e non di *Meinungen*, tradizioni o qualsiasi altra costruzione ingiustificata.

Eppure nei tempi successivi non si è guardato a quest’interesse con occhio particolarmente benevolo, caratterizzandolo spesso con l’espressione “indomania”, forgiata già nei primi decenni dell’Ottocento, più o meno come si è talora identificato l’omologo interesse per la Cina del secolo precedente con quella *Chinoiserie* che dilagava nei salotti e nei giardini dei “beati tempi della metafisica” (*WdL*, XI, 271; 471): si è ravvisato in entrambi una *falsificazione* dell’Oriente, la sua costruzione sulla base di ciò che si voleva trovare e si poteva utilizzare come ideale per l’Europa ed arma critica contro il proprio presente. Così, se Leibniz e Voltaire cercavano in Cina “la legge naturale (conosciuta attraverso la ragione e l’investigazione scientifica descrittiva) [...] al di sopra di una legge rivelata (conosciuta attraverso le Scritture)”¹⁰, i Romantici vi cercavano tutto il loro armamentario misticheggiante, dal *Paradise Lost* alla radice di tutte le lingue e di tutte le mitologie, alla rigenerazione dell’Europa ed a

⁸ J. J. GESTERING, *Hegel und Indien – Zur Eurozentrizität von Weltgeschichte*, “Hegel–Jahrbuch”, 1996, p. 135.

⁹ Cfr. S. MARCHIGNOLI, *Che cos’è lo yoga? Traduzione ed egemonia alle origini dell’indologia tedesca*, in AA. VV., *Verso l’India. Oltre l’India. Scritti e ricerche sulle tradizioni intellettuali sudasiatiche*, a cura di F. Squarcini, Mimesis, Milano 2002, p. 102, pp. 92–93: “non c’era mai stata, né in Inghilterra, né sul continente, una reale discussione sulla terminologia filosofica sanscrita. In questa situazione Schlegel aveva avuto il coraggio non solo di interpretare, ma di tradurre il testo della *Bhagavadgītā*, irto di espressioni tecniche del pensiero indiano” e nella polemica su tale traduzione la difesa di Humboldt e i commenti di Schlegel si mossero “simultaneamente su due piani: infatti le disquisizioni analitiche, anche sottili e capziose, sui termini indiani, erano ad ogni passo intercalate da considerazioni metodologiche sulla possibilità stessa della traduzione e sulla funzione del tradurre”.

¹⁰ J. CHING – W. G. OXTOBY, *Moral Enlightenment. Leibniz and Wolff on China*, Steyler, Nettetal 1992, p. 2. In vecchiaia Voltaire iniziò ad interessarsi anche all’India ma, come nota Halbfass, “non fu interessato all’India od alla religione indiana *per se*” ma al suo utilizzo per altri fini (W. HALBFASS, *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding*, State University of New York Press, Albany 1988, p. 58). Già Croce notava con una certa esagerazione che nel Settecento “l’India, la Cina e l’Oriente in genere servirono [...] a poco più che a manifestare l’affetto per la tolleranza, anzi per l’indifferentismo religioso; e quei lontani paesi, nei quali non era furore di proselitismo, e che non inviavano missionarî a infastidire l’Europa che pur ne mandava a loro, non furono trattati come realtà storiche, né ottennero il loro posto nello svolgimento dello spirito, ma diventarono ideali vagheggiati, paesi di sogno” (B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, in *Edizione nazionale delle opere di Benedetto Croce*, vol. IV, a cura di E. Massimilla e T. Tagliaferri, nota di F. Tessitore, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 220–221).

quant'altro si soglia attribuire alla *Romantik*. Per comprendere adeguatamente siffatta rappresentazione, si pensi al caustico – e non del tutto immotivato – ritratto che Droit fa di Friedrich Schlegel:

“nel 1800, nell’*Athenaum*, rivista che dirige con suo fratello Wilhelm, scrive in un articolo intitolato “Discorso sulla poesia”: “è in Oriente che dobbiamo cercare il supremo romanticismo”. Per Schlegel quest’Oriente avrà effettivamente il volto dell’India. [...] Importa molto più vedere Friedrich Schlegel formulare in termini forti e chiari il credo dell’indomane romantico. Da Parigi scrive a Tieck il 15 settembre 1803: “qui [in India, evidentemente...] si trova la fonte di tutte le lingue, di tutti i pensieri e di tutta la storia dello spirito umano; tutto, senza eccezione, è originario dall’India”. Questa frase non è una semplice figura retorica. [...] Bisogna, al contrario, intenderla alla lettera e considerarne tutti i termini: l’India è madre, assolutamente, della totalità. Costituisce il principio originario di tutta la filosofia, di tutta la poesia, come di ogni parola. Si può già sentire perché questa proclamazione romantica costituisca un colpo di scena, ed un brutto colpo per l’India. Per la prima volta un pensiero estraneo alla tradizione occidentale non si trova più giudicato di primo acchito come inferiore, barbaro od indegno di un interesse che non fosse zoologico. [...] Ma [...] non è di un’altra Grecia che Schlegel ha bisogno, bensì d’una madre della Grecia, d’una madre assoluta. La scoperta di un’antichità differente non gli basta. Ha bisogno di qualcosa di più dell’antico: del primitivo, dell’originario, della prima nascita. Non si accontenta del fatto che l’India esista, che all’improvviso un continente intellettuale, spirituale, letterario si offra all’esplorazione, con la sua possibile diversità e le prevedibili sorprese della sua inquietante estraneità. A Schlegel è necessario che questa terra madre sia la procreatrice originaria, [...] che tutto l’umano sia suo discendente. [...] L’India è primitiva piuttosto che indiana. Primitiva, dunque perfetta”¹¹.

Ad uno sguardo immediato sembrerebbe impossibile dubitare di tale caratterizzazione, così perfettamente congruente con l’immagine comune del “Romanticismo”, ma in realtà vale tutt’al più per alcuni autori e per quelle fasi che precedettero lo studio serio dell’India: per il resto è riduttiva al pari dell’immagine dell’India che si suole attribuire ai Romantici. Di fatto, dal lato formale tanto le operazioni imputate a *philosophes* e romantici quanto le attribuzioni su vasta scala di tali operazioni cadono perfettamente all’interno di quella cattiva *hominum abitudine* già denunciata Descartes per cui “ogniqualevolta riconoscono una certa somiglianza tra due cose, attribuiscono nei loro giudizi ad entrambe, anche in ciò in cui sono diverse, quello che hanno scoperto di vero di una delle due”¹². Si tratta cioè della medesima assimilazione indebita, volta nell’un caso ad una realtà complessa quale è l’India (e più in generale l’Oriente ed ogni altro paese) e nell’altro all’approccio di un fenomeno “culturale” (già ridotto a “corrente” o “movimento”) che di fatto è non meno complesso, e l’idea d’un rapporto generale e più o meno univoco dell’Occidente con l’Oriente pecca se non altro dell’ingenuità di assemblare e semplificare nel concetto di “Occidente” prospettive radicalmente diverse e spesso incongruenti, stili di pensiero in reciproca contraddizione – in breve, falsificazioni più o meno inconsapevoli che mettono in atto proprio ciò che denunciano.

Anche rimanendo nel semplice campo dell’orientalistica romantica, emerge subito una difficoltà che in questi studi viene spesso sottaciuta: non esiste una classificazione che sia in grado non tanto di dar conto delle sue differenze interne ma perfino di cogliere gli atteggiamenti comuni dei pensatori considerati. Prendendo come esempio quella costruita da Amartya Sen sul rapporto occidentale con l’India – indubbiamente una delle più intelligenti e

¹¹ R. P. DROIT, *L’oubli de l’Inde*, PUF, Paris 1989, pp. 124–126.

¹² R. DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, in *Œuvres de Descartes*, publiées par C. Adam et P. Tannery, Léopold Cerf, Paris 1908, vol. X, p. 359; *Regole per la guida dell’intelligenza*, a cura di L. Urbana Ulivi, Rizzoli, Milano 2000, p. 139.

flessibili –, questa si basa su tre tipi di approccio che rispondono ad altrettanti tipi d'interessi: α) quello esoticista volge la propria attenzione al “paese delle meraviglie” ed alle stranezze che vi si possono rinvenire, β) quello magisteriale ad un possesso su cui esercitare potere ed infine γ) quello curatoriale ad un argomento da conoscere; Sen – e qui sta l'intelligenza della sua classificazione – mette in evidenza che questi tre approcci non sono affatto separati l'uno dall'altro perché in ognuno riemergono tracce degli altri due: il curatoriale non può non rivestire l'oggetto indagato d'un alone di interesse che può sconfinare nel fantastico, né “evitare completamente gli aspetti magisteriali, quando l'autore appartiene personalmente all'élite imperiale dominante”¹³, benché non vi cada *in toto* grazie ad una serie di fattori empirici e di motivazioni intellettuali di cui sono privi i primi due¹⁴. A loro volta questi finiscono spesso per convergere od addirittura coincidere nella costruzione dell'immagine d'una civiltà, differenziandosi solo nel *tertium comparationis*, nel criterio che presuppongono nelle loro valutazioni¹⁵.

Ma a quale di questi approcci appartiene la *Romantik sensu lato* e, prima ancora, la filosofia dell'*âge classique*? Per Sen “forse l'esempio più importante di esoticismo intellettuale filoindiano è costituito dalle discussioni filosofiche europee del Settecento e del primo Ottocento, soprattutto fra i romantici” come i fratelli Schlegel, Schelling e Herder¹⁶, ma ognuno di questi quattro autori si differenziò dagli altri in modo spesso radicale e Schelling, forse anche per ostilità verso Schlegel, fu più un critico degli “Indomanen” che non un loro fautore; comunque nessuno di loro si interessò all'aspetto fantastico od esotico dell'India, ritenuto anzi un elemento irritante e *schwärmerisch*. Per tacere dell'atteggiamento del secolo precedente verso la Cina – dove l'esotico era apprezzato solo da *précieuses* e cicisbei, mentre i filosofi rovistavano negli scritti alla ricerca della *raison* –, anche quello “romantico” si disinteressò delle stranezze da *Wunderkammern* per concentrarsi su ben altri temi, tant'è che la

¹³ A. SEN, *Tradizioni indiane e immaginario occidentale*, in IDEM, *L'altra India. La tradizione razionalista e scettica alle radici della cultura indiana*, trad. di G. Rigamonti, Mondadori, Milano 2006, p. 148.

¹⁴ In realtà anch'esso presenta un ulteriore problema che la critica dell'orientalismo aveva già messo in luce e che sembra gettarlo *interamente* nelle fauci degli altri due (praticamente del magisteriale, in cui si riassume anche l'esoticista): esso è infatti costretto a presupporre come universalmente validi ed assolutamente oggettivi determinati criteri d'indagine che in realtà sono elaborazioni della *civilisation* a cui appartiene chi li utilizza. Su questo problema e sulla sua accentuazione, cfr. R. INDEN, *Orientalist Construction of India* in AA. VV., *Imperialism. Critical Concepts in Historical Studies*, edited by P. J. Cain and M. Harrison, Routledge, London 2001, pp. 94–136, che dichiara già in apertura non essere suo intento comparare le varie interpretazioni sull'India con i fatti perché “questi stessi fatti sono stati prodotti da una “episteme” (un modo di conoscere che implica un particolare modo di esistere) che intendo criticare. L'episteme in questione presuppone un modo rappresentativo di conoscere. Essa presuppone che la vera conoscenza semplicemente rappresenti o rispecchi una realtà separata che in qualche modo è trascesa dal conoscente. L'adesione a questa posizione ha autorizzato lo studioso a dichiarare che la di lui (raramente di lei) conoscenza è naturale ed oggettiva e non una questione di dibattito politico. Ha anche portato alla produzione di una relazione gerarchica fra conoscente e conosciuto, privilegiando la conoscenza degli scienziati e di altri esperti e capi che sostengono il primo soggiogando le conoscenze del popolo che comprende il secondo” (*ivi*, p. 95). Il testo di Inden, però, tocca esclusivamente gli studiosi dell'India, soprattutto inglesi, tralasciando i filosofi tedeschi se non per qualche accenno comunque riferito ai primi.

¹⁵ Tanto l'India quanto più tardi l'Africa figureranno in questi due approcci come terre primitive in preda ad un particolare rapporto con la natura ed a forme misticheggianti apparentemente spontanee: proprio per questo l'atteggiamento magisteriale le critica mentre quello esoticista le esalta. Con ciò si scorge fin troppo chiaramente l'identico vizio che sta a fondamento di entrambi: il presupposto d'una determinata idea di civiltà, utilizzato per giudicare realtà concrete, che è risultato dei pregiudizi del tempo o di particolari *Weltanschauungen*.

radice più comune e diffusa di tale interesse si può rinvenire in una graffiante poesia di August Wilhelm Schlegel dall'eloquente titolo di *Die Abneigung vor den asiatischen Sprachen*:

Zwei Algebristen
Und zwei Chimisten,
Die Viere wißen nur die Sprachen,
Die man hört zwischen Mainz und Aachen;
Drum sehen sie es gar nicht gerne,
Daß man die Sprachen Asiens lerne,
Und in der Räum' und Zeiten Ferne
Die Dichter und die Weisen kennen lerne.
Nichts Andres haben sie zu beißen, noch zu kauen,
Als hohles Rechnen, ekles Brauen;
Wobei sie so vergnügt und selbstzufrieden sind,
Wie eine Milb' im Käs' und eine Laus im Grind¹⁷.

Saggi e poeti: ecco il primo oggetto della ricerca dei 'romantici' in Oriente (ed in ogni altro luogo), di contro ai *Philister*, agli Homais ed ai Gradgrind già presenti ed attivi, contrari non tanto all'interesse per l'Asia e l'antichità ma a quello "ozioso" per la dimensione spirituale in quanto tale. Da questo lato l'interesse romantico per la poesia indiana non si differenziò da quella per la poesia spagnola del *siglo de oro*, per la drammaturgia elisabettiana, le antiche saghe nordiche e le fiabe popolari. Il fatto, poi, che simili ricerche fossero condotte a partire da precisi interessi filosofici, religiosi ed estetici che rimandavano direttamente alla realtà (ideale) in cui vivevano quei dotti, condusse sì ad assimilazioni indebite ma al contempo ad una piena individualizzazione delle rappresentazioni che ne risultarono: Ungaretti notava che "nel Romantico la rappresentazione dei fatti, è per ciascun artista un caso diverso e nuovo d'espressione"¹⁸ e questo vale anche per l'Oriente, al punto che perfino i riferimenti comuni furono declinati in modo diverso perché diverse furono le *relazioni* che ogni autore instaurava fra di loro: in tal modo, pur incrociandone di continuo i *Leitmotiven*, l'India di Wilhelm von Humboldt differisce tanto dall'India di Friedrich Schlegel quanto da quella di Hegel. A loro volta August Wilhelm Schlegel e Franz Bopp furono linguisti di notevole statura, considerabili a giusto titolo fondatori dell'Indologia, ma, pur essendo stati fortemente influenzati dall'*Über die Sprache und die Weisheit der Indier* di Friedrich Schlegel, non partirono da quel testo come da un assioma, né esaltarono acriticamente l'India o la resero il paradiso perduto da riconquistare¹⁹. Schopenhauer esaltava le dottrine indiane ma solo perché le scorgeva concordi

¹⁶ A. SEN, *Tradizioni indiane e immaginario occidentale*, cit., p. 158.

¹⁷ A. W. SCHLEGEL, *Die Abneigung vor den asiatischen Sprachen*, in IDEM, *Sämtliche Werke*, hrsg. von Eduard Böcking, *Poetische Werke*, Dritte, sehr vermehrte Ausgabe, Bd. II, Leipzig, Weidmann'sche Buchhandlung, 1846, p. 233: "due algebristi/ e due chimici,/ i quattro sanno solo le lingue/ che si odono fra Magonza ed Aquisgrana;/ dunque non vedono affatto di buon occhio/ che s'imparino le lingue dell'Asia/ e si apprendano i poeti ed i saggi/ lontani nello spazio e nel tempo./ Altro non hanno da mordere e masticare/ che un vuoto contare, un nauseante bollire;/ in ciò sono contenti e soddisfatti di se stessi,/ come un verme nel formaggio ed un pidocchio sulla testa".

¹⁸ G. UNGARETTI, *Sul Romanticismo*, in IDEM, *Vita d'un uomo. Viaggi e lezioni*, a cura di P. Montefoschi, Mondadori, Milano 2000, p. 1024.

¹⁹ Gérard ha distinto (fin troppo) accuratamente Bopp dagli altri 'romantici': mentre per questi "il sanscrito era solo la chiave del mondo primitivo", a Bopp interessava solo dal lato prettamente linguistico (R. GÉRARD, *L'Orient et la pensée romantique allemande*, Didier, Paris 1963, p. 157; ma cfr. più in generale *ivi*, pp. 154–160). Anche Droit si muove sulla stessa linea interpretativa: "piegandosi verso un orientamento scientifico, coi suoi

col suo sistema, e comunque in un'ottica radicalmente diversa dagli altri pensatori, mentre non vedeva di buon occhio l'arte orientale ed ancor meno la poesia indiana, che pur continuava a spopolare fra i suoi contemporanei²⁰. Hegel non si lasciava sfuggire nessuna occasione per attaccare l'India, ma nei suoi scritti la stessa sorte toccò anche a Kant, all'antica Roma ed a molti altri fenomeni. Nella sua rappresentazione finale, l'India di Schelling è estremamente simile a quella di Hegel, ma il filosofo di Leonberg vi giunse con un movimento affatto diverso: l'elaborazione del processo mitologico.

Pertanto in quest'ambito si dimostra ancor più problematico l'uso della categoria di *Orientalismo* che il grande Edward Said elaborò ed applicò esclusivamente all'"esperienza francese, inglese e americana in Oriente intesa in modo il più possibile unitario" dove quest'Oriente era essenzialmente l'Oriente islamico²¹, e che ha poi aperto la strada ad altre ricerche sul carattere "imperialista" di ogni ricostruzione teorica e rappresentazione delle popolazioni orientali, basate fondamentalmente sull'idea espressa da Said che "per gli occidentali, comunque, l'Oriente è sempre stato *come* questo o quell'aspetto dell'Occidente"²², è stato cioè costruito sulla base della proprio concettualità, perché in fondo "ciò che contava, tuttavia, non era tanto l'Asia in sé, quanto l'*utilità* dell'Asia per l'Europa moderna"²³. In apparenza queste due affermazioni sembrano innegabili e nei contesti considerati da Said lo sono, ma ad uno sguardo più approfondito rivelano una certa ambiguità che si innerva sull'universalità che propugnano: lo stesso autore ne cade vittima, ad esempio quando afferma *en passant* che l'interpretazione 'romantica' della religione l'India era "essenzialmente una versione orientale del panteismo cristiano-germanico"²⁴, o quando definisce la complessa prospettiva leibniziana come "astratto umanesimo"²⁵. Anche qui ci si ritrova nella medesima situazione citata in precedenza: un'assimilazione identica a quella denunciata, che anziché

lavori di grammatica comparata Franz Bopp fa piuttosto rovinare l'ipotesi schlegeliana della lingua madre ed apre la via ai futuri studi indoeuropeistici. Wilhelm Schlegel resterà più preoccupato di letteratura e di politica che di razionalità scientifica, pur prendendo qualche distanza rispetto alle proclamazioni iniziali del romanticismo" (R. P. DROIT, *L'oubli de l'Inde*, cit., p. 130). Tuttavia le differenze sono più sfumate, come Marchignoli mette in evidenza per August Wilhelm Schlegel, più interessato al lato 'culturale' dell'Oriente: "l'idea di Schlegel di interpretare ed integrare i "monumenti scritti" indiani era radicata nella loro presunta somiglianza coi testi classici. Ognuno di essi apparteneva alla "venerabile antichità". L'edizione e la traduzione di Schlegel della *Bhagavadgītā* fu un'applicazione con successo di questo paradigma. Non scelse questo testo per frugare nella remota antichità mitologica, né per cercare le impronte dei primi fraintendimenti di ciò che suo fratello Friedrich aveva chiamato *Uroffenbarung*. Come spiegò lui stesso nella sua importante prefazione, aveva scelto la *Bhagavadgītā* perché era un "poema filosofico" (*carmen philosophicum*) che era altamente rappresentativo della cultura indiana" (S. MARCHIGNOLI, *Canonizing an Indian Text? A. W. Schlegel, W. von Humboldt, Hegel, and the Bhagavadgītā*, in AA. VV., *Sanskrit and 'Orientalism'. Indology and Comparative Linguistics in Germany 1750–1958*, ed. by D. T. Mc Getchin, P. K. J. Park, D. SarDesai, Manohar, New Delhi 2004, p. 253).

²⁰ Cfr. A. SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena*, in *Sämtliche Werke. Nach der erste Ausgabe*, hrsg. von A. Hübscher, Brockhaus, Wiesbaden 1948, Bd. VI, p. 420; *Parerga e Paralipomena*, a cura di G. Colli e M. Carpitella, Adelphi, Milano 1983, II, cap. XVI. *Alcune cose relative alla letteratura sanscrita*, § 183, p. 521: "per quanto io stimi le opere religiose e filosofiche della letteratura sanscrita, tuttavia soltanto di rado ho potuto trovare qualche cosa che mi fosse piaciuto nelle sue opere poetiche; anzi, alle volte mi è sembrato che esse fossero altrettanto prive di gusto e mostruose, quanto lo sono le opere di scultura di quei popoli".

²¹ E.SAID, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, trad. di S. Galli, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 25–26.

²² *Ivi*, p. 73.

²³ *Ivi*, p. 118.

²⁴ *Ivi*, p. 73.

²⁵ *Ivi*, p. 128.

costruire una civiltà costruisce una tradizione interpretativa – per lo più utile alla sua decostruzione –, e nel farlo è costretta a glissare sulle differenze testuali, a saltare indagini troppo approfondite che dimostrerebbero sin troppe eccezioni alla tesi di partenza. Come ha dimostrato una delle più acute e documentate studiose degli approcci europei all’India, Dorothy Figuera “gli studiosi odierni, carichi essi stessi del loro bagaglio ideologico, impongono al passato una coerenza sistematica che presuppone l’esperienza politica del Ventesimo Secolo”²⁶, reiterando dunque la medesima logica “imperialista” e colonizzando i testi per far dire loro ciò che già *a priori* si vuole che dicano. Se nei vecchi gialli il Lestrade di turno soleva spesso ripetere “cherchez la femme”, ora “i moderni segugi accademici, assumendo un atteggiamento volontario da *radicals* culturali, hanno consigliato: «cherchez l’impérialiste»”, disinteressandosi di tutti quegli elementi che dovrebbero invece costituire le basi dell’indagine, “il linguaggio, il carattere (genere) e la ricezione dei testi (quando mai i testi entrano nella discussione)” e collegando “arbitrariamente un testo a certe pratiche culturali”²⁷. Si può in tal senso rammentare la legge formulata da Jaeschke sui periodi congiunturali di caccia ad un qualche concetto: “quanto più scarso è il numero dei *dicta probantia* con cui lavora lo studio di una filosofia, tanto più è estremo il corso di un tale ciclo congiunturale”²⁸, e su temi inevitabilmente scottanti siffatto atteggiamento porta a condanne sommarie, basate

²⁶ D. M. FIGUEIRA, *Translating the Orient. The Reception of Śākuntala in Nineteenth-Century Europe*, State University of New York Press, Albany 1991, p. 3.

²⁷ *Ivi*, p. 3–5, con la conclusione assolutamente sottoscrivibile: “io metto in questione l’impulso maschile a vedere la recezione occidentale dell’Oriente solo nei termini di possesso, potere e controllo. Basata com’è su una lettura pessimistica di Foucault, la critica dell’orientalismo offre come alternativa al discorso orientalista semplicemente un diverso discorso che incorpora un’altra espressione di potere” (*ivi*, p. 5). In un senso più generale, quest’attribuzione al passato della situazione attuale, è particolarmente evidente in Kimmerle che accusa l’eurocentrismo illuminista ed idealista di aver determinato “fino a oggi la ricerca e l’insegnamento in campo filosofico nelle università europee e occidentali” (H. KIMMERLE, *L’ingresso della filosofia africana nella filosofia mondiale*, trad. di G. Leghissa, in AA. VV., *Filosofie in Africa*, a cura di Giovanni Leghissa, “Simplegadi”, 2007, p. 66), quasi *a post hoc, ergo propter hoc* che tende ad identificare immediatamente una “preistoria” della situazione accademica attuale sulla base di ricostruzioni non troppo articolate delle influenze culturali. Ma tale atteggiamento non va generalizzato, dal momento che esistono ricerche critiche estremamente documentate che non cadono in simili errori, come *Euro-Sinica: The Past and The Future* di Adrian Hsia (“Taiwan Journal of East Asian Studies”, 2004, pp. 17–58), ove il termine “Euro-Sinica” denota “lo studio dell’interpretazione europea della cultura cinese fino agli inizi degli anni Ottanta del Novecento” e “Cinesia” “il prodotto della (ri)costruzione europea della Cina” (*ivi*, p. 20) e che, oltre ad una effettiva analisi dei testi, fa emergere (almeno in parte) anche le diverse strutture filosofiche alla base degli approcci alla Cina. Si veda inoltre M. CRÉPON, *Les géographies de l’esprit. Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel*, Éditions Payot & Rivages, Paris 1996, che va ben oltre il solo aspetto orientalista (su cui si era già soffermato in precedenza nell’antologia *L’Orient au miroir de la philosophie. La Chine et l’Inde, de la philosophie des Lumières au romantisme allemand*, Presses-Pocket, Paris 1993) per indagare i procedimenti interni dei *vari* approcci alle altre realtà ed in generale le differenze poste fra gli uomini – per citare le sue stesse parole, il testo non è “un processo. Il nostro obiettivo non è di accusare quel testo di filosofia di quell’eccesso, di quel giudizio ambiguo e violento sull’uno o l’altro popolo che caratterizza, ma di comprendere quali siano le modalità di giustificazione che intervengono nella caratterizzazione – vale a dire di cogliere le condizioni di possibilità teoriche dei giudizi che ognuna d’esse produsse. In questo senso criticare i giudizi sulla diversità umana significa interrogare i loro limiti comprendendo ciò che li rende possibili” (*ivi*, p. 23). Validissimo ancor oggi, nonostante l’età più che trentennale, è poi S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi 1580–1780*, Laterza, Bari 1972, probabilmente insuperabile per documentazione e capacità d’analisi, anche se limitato alle grandi discussioni sugli “Indiani d’Occidente” (*ivi*, p. 9).

²⁸ W. JAESCHKE, *Soggetto e soggettività*, in AA. VV., *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, a cura di R. Bonito Oliva e G. Cantillo, Guerini, Napoli 1998, pp. 249–250. Qui Jaeschke parla della caccia al soggetto che “ha assunto nel frattempo un tale fervore che persino sostenitori del postmoderno si vedono costretti a far sentire la loro voce e arrestare la sanguinosa battuta” (*ivi*, p. 249).

talora su deplorabili errori di traduzione²⁹ e su un uso altrettanto deprecabile di macrocategorie come “razzismo”, “etnocentrismo” e “colonialismo”, che, possedendo una loro storia ben definita e significati che variano a seconda dell’epoca, vengono applicate indiscriminatamente e si riducono spesso a nulla di “più che uno slogan alla moda”³⁰.

Chiunque getti uno sguardo ai grandi e piccoli autori del primo Ottocento che trattarono dell’India, troverà un panorama ben più variegato e complesso, che si percepisce perfino in viaggiatori dotati di mente acuta e di un assoluto disinteresse – quando non disprezzo – per la filosofia. Ad esempio Lazzaro Papi, che dopo un lungo soggiorno in India pubblicò nel 1802 delle *Lettere sull’Indie orientali*, riedite poi nel 1829, si mostra tanto lontano da atteggiamenti discriminatori da rammentare fin *ab initio* che nonostante “qualche bizzarro costume (costume cioè, diverso dai nostri), degl’Indù, de’ Mussulmani, de’ Parsi Indiani, ec. e quello praticato ancora da Ràgia, da Principi e da persone di alto stato, [...] quelle nazioni non ragionano perciò nel resto diversamente da noi, né son selvagge né barbare, e [...] quei Principi rassomigliano per altro ai nostri più che questi non si sentono disposti a credere”³¹. Di simili critiche *trasversali* su aspetti identicamente riprovati in India ed in Europa è letteralmente costellato lo scritto, che fa spesso rimbalzare contro gli Europei quel medesimo riso che affiorava sulle loro labbra alla vista delle superstizioni e degli usi indiani:

“tanta cecità move spesso a riso e talora a sdegno un Europeo che arriva in India; ma non se gli potrebbe dire: *quid rides? Mutato nomine, de te fabula narratur?* Ogni meraviglia cesserà, tanto rispetto a queste vane osservanze astrologiche degl’Indiani, quanto agli altri loro fantasmi religiosi, subitochè vorremo

²⁹ Come esempio estremo si può riportare quanto riporta Bollacher dopo aver ricordato tutto l’interesse e la valorizzazione che Herder ha sempre dato al popolo ed alla cultura ebraici: “non siamo sorpresi di apprendere che fra tutti gli autori che analizzano la posizione herderiana di fronte alla questione ebraica, uno solo gli rimprovera un atteggiamento piuttosto antisemita. Si tratta dell’americano Paul Lawrence Rose e del suo lavoro *Revolutionary Antisemitism in Germany. From Kant to Wagner* (Princeton, 1990). Per costruire un Herder antisemita, Rose ragiona [...] da “profeta volto all’indietro”, la cui argomentazione è strettamente retrospettiva, “nello stile: poiché lo si è fatto, c’è stato chi lo ha voluto, e da allora sempre”! [...] Quanto al metodo, Rose non raccoglie dall’opera herderiana che i giudizi che tradiscono [...] una certa riserva rispetto agli Ebrei per concludere in definitiva che l’umanesimo di Herder non è ciò che pretende di essere. Il testo particolare a cui si riferisce Rose è un saggio del 1803 intitolato *La conversione degli Ebrei* che preconizza l’integrazione della nazione ebraica nella cultura universale dell’umanità, che in un senso più concreto equivale all’assimilazione ed anche all’acculturazione degli Ebrei tedeschi in una Germania illuminata. Per Rose «”pura umanizzazione” significa la distruzione dell’Ebraismo in nome dell’umanità» e se Rose parla di «distruzione dell’Ebraismo» pensa immediatamente al genocidio del XX secolo. [...] Può anche capitare che la rottura fra comprensione ed incomprensione si leghi ad una sola parola: Rose, per citarlo un’ultima volta, traduce in Inglese una nota di Herder relativa al popolo di Israele. Nella *Conversione degli Ebrei* Herder avrebbe detto che «in tutte le sue preghiere Israele disprezza tutti gli altri popoli», mentre la parola utilizzata da Herder è *achten* e non *verachten* – «rispettare» e non «disprezzare». Le piccole cause producono spesso grandi effetti!” (M. BOLLACHER, *Johann Gottfried Herder et la conception de l’humanisme* in “Les Études Philosophiques”, 1998, pp. 303–304).

³⁰ V. HÖSLE, *Eine unsittliche Sittlichkeit. Hegels Kritik an der indischen Kultur*, in AA. VV., *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, hrsg. von W. Kuhlmann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, p. 160. La ponderata critica a queste critiche occupa la parte finale (cfr. *ivi*, pp. 160–170) e si mostra estremamente acuta, in particolare quando parla degli influssi dei concetti europei sulle nazioni extraeuropee negli ultimi decenni, rilevando una contraddizione interna: “chi vede in ciò un illegittimo eurocentrismo, dimentica che il fondamento a partire da cui potrebbe rigettare le estensioni ingiustificate dell’Europa su culture estranee è determinato da un valore profondamente europeo – la categoria di *autodeterminazione* è un pensiero che si deve ad una tradizione plurisecolare europea, che nella filosofia dell’idealismo tedesco ha trovato la sua chiarificazione teoretica finora più articolata” (*ivi*, pp. 169–170).

³¹ L. PAPI, *Lettere sulle Indie orientali, edizione II, con aggiunte, correzioni, ed una lettera del Marchese Cesare Lucchesini all’autore sull’origine della mitologia indiana*, Lucca, dalla tipografia di Giuseppe Giusti, 1829, T. I, p. 3.

gettare un attento sguardo sulle innumerevoli e grossolane superstizioni e le stupide credenze, in cui la nostra Europa, questa Europa che sembra il centro della luce, è stata ed è involta tuttavia”³².

Per ritornare ai “Romantici” tedeschi, “il “paradigma orientalista” à la Said non può essere applicato alla prima indologia tedesca dal momento che gli Stati tedeschi non erano impegnati, a quel tempo, nella dominazione coloniale”³³, ma soprattutto perché di questa mancanza o Romantici erano pienamente consapevoli e ne facevano una sorta di precondizione necessaria per comprendere le altre civiltà. Una delle testimonianze più interessanti è offerta da Georg Forster nella prefazione alla sua traduzione del *Sakuntala*:

“già da alcuni anni la letteratura indiana è divenuta in Inghilterra oggetto di desiderio del sapere, e nulla è più comprensibile del calore con cui ci si è interessati alle conoscenze ed ai tipi di rappresentazioni d’un popolo di quindici milioni di uomini sotto lo scettro britannico. [...] In Germania le cose vanno altrimenti. Non abbiamo una capitale e nessun interesse diretto che possa conferire alle opere spirituali degli Indiani un’importanza *esteriore* dovuta al momento. [...] La posizione geografica, la costituzione politica [...] ci hanno conferito il carattere eclettico con cui dobbiamo cercare disinteressatamente, per amore di loro stessi, il bello, il buono ed il perfetto – che qua e là sull’intera superficie terrestre sono dispersi in frammenti e modificazioni –, dobbiamo raccogliarli ed ordinarli fino ad avere l’edificio del sapere umano nella sua perfezione. [...] Questa ricettività universale è ciò che ci permette di rendere un vero omaggio alle opere di gusto di qualsiasi nazione, qualora posseggano veri pregi”³⁴.

Ciò che non si è notato in tutta la sua ampiezza³⁵, e che ritornerà potentemente in Hegel, è che l’opposizione fra la Germania e le altre nazioni europee non viene posta semplicemente nella mancanza di interessi coloniali, ma nella sua *costituzione interna*: la pluralità che la costituisce impedisce quella *reductio ad unum* che in Inghilterra ed in Francia – i riferimenti di

³² *Ivi*, T. I, p. 258. Così, per non portare che un esempio, contro le tesi di Montesquieu sul rapporto fra clima caldo e dispotismo, Papi scrive: “non è il calore del clima, [...] che, privando i popoli del mezzogiorno di quell’energia che l’acquisto e la conservazione della libertà dimandano, stabilisca il dispotismo fra loro. L’esperienza ci mostra, ch’esso è una pianta velenosa, la quale mette così bene le sue radici e i suoi germogli ne’ climi gelati come ne’ caldi, e resiste al pari al soffio di Borea che alla vampa dell’equatore” (*ivi*, T. II, p. 59).

³³ S. MARCHIGNOLI, *Canonizing an Indian Text?*, *cit.*, pp. 246–247. Questa mancanza costituisce anzi “uno dei presupposti essenziali del discorso indologico tedesco” (S. MARCHIGNOLI, *Che cos’è lo yoga?*, *cit.*, p. 88). Anche Said ne riconosce la situazione fattuale: “non ci fu mai, durante i primi due terzi del secolo XIX, una reale convergenza tra gli orientalisti tedeschi e un interesse *nazionale* per l’Oriente”, il quale per i Tedeschi “non ha mai la realtà e l’immediatezza che Egitto e Siria ebbero per Chateaubriand, Lane, Lamartine, Burton, Disraeli o Nerval. Non può essere privo di significato che due tra le più celebrate opere poetiche tedesche sull’Oriente, il *Westöstlicher Divan* di Goethe e *Über die Sprache un die Weisheit der Indier* di Friedrich Schlegel, abbiano tratto ispirazione rispettivamente da un viaggio sul Reno e da letture compiute nella biblioteca di Parigi. In effetti il contributo degli studiosi tedeschi all’orientalismo consistette nell’elaborare e raffinare metodi di analisi da applicare a testi, documenti, linguaggi, miti e idee raccolti in Oriente da funzionari imperiali francesi e inglesi” (E. SAID, *Orientalismo*, *cit.*, p. 28). Su questa base è altrettanto sintomatico che Inden, pur citando Hegel assieme a Heine e Schlegel, affermi di non occuparsene ma di guardare alla “cattiva traduzione inglese di Sibree (completata nel 1857) [*scil.*: delle lezioni di filosofia della storia di Hegel] perché è altamente probabile che l’indologo che ha letto Hegel sull’India, abbia letto questa e non l’originale tedesco” (R. INDEN, *Orientalist Construction of India*, *cit.*, p. 99), spostando quindi l’indologia prettamente ‘coloniale’ sul suo versante storico reale.

³⁴ G. FORSTER, *Vorrede des Übersetzers al Sakuntala*, in *Georg Forsters Werke. Sämtliche Schrifte, Tagebücher, Briefe*, vol. VII, Akademie-Verlag, Berlin 1990, pp. 285–286. Sulle questioni politiche interne all’Europa ed al formarsi del concetto di nazione, cfr. M. MORI, *La guerra nell’età di Goethe*, in AA. VV., *Filosofia e guerra nell’età dell’idealismo tedesco*, a cura di G. Rametta, FrancoAngeli, Milano 2003, pp. 18–20, con le modificazioni di quest’immagine proprio nei primissimi decenni dell’Ottocento.

³⁵ Lo stesso Marchignoli, pur accennandone a commento d’una parte del brano di Forster sopra citato (S. MARCHIGNOLI, *Canonizing an Indian Text?*, *cit.*, p. 249), si limita poi a constatare la “tipica ambiguità che soggiace al cosmopolitismo ed universalismo europeo (e soprattutto tedesco) “anti coloniale””: “da un lato l’Eurocentrismo sembra escluso. Dall’altro l’assunzione che solo l’Europa moderna, grazie al suo atteggiamento

Forster – si declina con la signoria d’una capitale su tutto il resto del paese e quindi con l’assimilazione ad un solo modo di pensare e la ricerca di stili di pensiero identici, laddove proprio quell’alterità interna, che per parecchi autori costituiva *nel più intimo* l’essenza della Germania, è ciò che la spinge a ricercare e le permette di comprendere le tracce della bellezza e della verità in qualsiasi luogo della terra, dandole perciò la preminenza sulle altre nazioni, perché lei sola può raccogliere ed ordinare quelle tracce e ricostruire nella sua interezza “l’edificio del sapere umano”. Se ingenuamente si può scorgere un esempio di “germanocentrismo” anche in tale posizione, è tuttavia interessante che essa riponga *in toto* la superiorità nell’avere entro sé l’alterità come elemento *vitale ed operante*, e questo va collegato alla critica sferrata da alcuni di questi autori contro il cosmopolitismo di stampo illuminista, in cui non vedevano altro che l’innalzamento della *civilisation* francese a *civilisation* universale e la conseguente giustificazione d’ogni forma di colonialismo (reale o culturale) su quelli che sono allora posti come popoli inferiori: in autori come Herder e Humboldt il vero cosmopolitismo si gioca *in toto* sulle diverse configurazioni assunte dall’umanità e sulla capacità di *comprenderle* più che semplicemente di conoscerle. È solo quando cerca di espellere tale alterità e di chiudersi in sé, in una fittizia identità costruita a tavolino, che emerge il patriottismo deprecato da Heine, che “non vuole più essere cosmopolita, europeo, ma solo un meschino tedesco”, ossia il “villano ideale, che il signor Jahn ha ridotto a sistema”³⁶.

Non tener conto di simili considerazioni, significa attribuire ai filosofi le *Vorstellungen* proprie della mentalità comune di quel tempo e di ogni altro tempo, sulle quali la critica dell’orientalismo ha ogni diritto – significa, in altri termini, comportarsi, esattamente come i magistrati del Parlamento di Parigi dell’età dei Lumi: “mentre il carnefice bruciava sullo scalone del palazzo di giustizia i grandi libri liberatori del secolo, scrittori oggi dimenticati pubblicavano con privilegio reale scritti ignoti stranamente disgregatori”³⁷.

*
* *

E con ciò arriviamo a Hegel, in cui si ritrovano tutti i problemi finora citati e che, anche per l’interpretazione esteriore della sua posizione, costituisce un riferimento privilegiato nelle discussioni sull’atteggiamento occidentale nei confronti dell’Oriente³⁸, al punto da risultare identificabile con quella ‘classica’ del signor Settembrini di Thomas Mann: “la potenza e il diritto, la tirannide e la libertà, la superstizione e la scienza, il principio dell’inerzia e quello del

critico e scientifico verso la sua stessa tradizione (e simultaneamente verso ogni tradizione), è riuscita a creare lo spazio in cui tutte le altre culture possono trovare accesso all’“universalità” (ivi, p. 253).

³⁶ H. HEINE, *Die romantische Schule*, in IDEM, *Werke und Briefe in zehn Bänden*. Hrsg. von H. Kaufmann, Aufbau Verlag, Berlin und Weimar 1972, Bd. V, p. 33; *La scuola romantica*, in IDEM, *La Germania*, a cura di P. Chiarini, Bulzoni, Roma 1979, p. 33.

³⁷ V. HUGO, *I miserabili*, trad. di M. Zini, intr. di M. Le Canu, Mondadori, Milano 1998, vol. III, p. 962.

³⁸ *Pars pro toto*, Halbfass inizia l’intera storia del rapporto fra Europa ed India proprio citando i giudizi della filosofia della storia di Hegel (W. HALBFASS, *India and Europe*, cit., p. 2). Forse ciò è dovuto al valore epocale rivestito dalla filosofia hegeliana in quest’ambito se non altro perché “essa raccoglie in effetti il senso dell’insieme delle rappresentazioni che la precedono, include una discussione tanto della filosofia dei Lumi quanto del patriottismo, del cosmopolitismo e del messianismo” (CRÉPON, *Les géographies de l’esprit*, cit., p. 36).

moto, del fermento, del progresso. Si può chiamare l'uno il principio asiatico, l'altro l'europeo, perché l'Europa è il paese della ribellione, della critica, dell'azione riformatrice, mentre il continente orientale incarna l'immobilità, l'inerte quiete"³⁹. E quando più avanti Settembrini sintetizza tale opinione nelle due coppie ragione–Occidente e quietismo–Oriente⁴⁰, l'identità sembra davvero totale, benché un quadro simile si trovasse già in celebratori della Cina come Leibniz e Voltaire.

Com'è noto, al pari di Lady Macbeth Hegel mancava del *milk of human kindness* ed ancor più di *Zärtlichkeit für die weltlichen Dinge*, e questa mancanza si riverbera appieno nei suoi giudizi: mostrando anche qui di «parteggiare» per gli amici di Giobbe"⁴¹ e di avere a noia ogni genericità misticheggiante e moralisticheggiante, ogni riga sembra quasi replicare alla *Romantik* ed al suo interesse indologico: “potrebbe il saggio rispondere con ragioni campate in aria e riempirsi il ventre di vento d'oriente?” (Gb 15,2). Già all'epoca, parlando d'un articolo pubblicato da un suo allievo contro l'“Indische Bibliothek” di August Wilhelm Schlegel, Franz Bopp si lamentava con Windischmann che l'autore “come molti altri, crede di dover trasferire anche alla letteratura indiana la sua ostilità o quella del suo maestro contro Schlegel”⁴²; più in generale, è difficile non convenire con Kimmerle che le sue dichiarazioni sulle popolazioni extraeuropee “dall'ottica attuale vanno ritenute apertamente scandalose”⁴³; Kain dichiara recisamente che “Hegel avallò concezioni etnocentriche e razziste – alcune perfino orribili”⁴⁴, mentre altri affermano che “per Hegel l'alterità è sempre un sinonimo di inferiorità” e che “solo nel Proprio Hegel vede il perfetto. Nell'altro scorge invece il Proprio mancante”⁴⁵. Qui sembra davvero riemergere la vecchia immagine del *deutscher Nationalphilosoph* che giudica e manda secondo ch'avvinghia e pretende di dimostrare che ogni storia si sarebbe conclusa con lui a Berlino⁴⁶: l'idea stessa d'una *Weltgeschichte* passa per un'appropriazione indebita da

³⁹ T. MANN, *La montagna incantata*, a cura di E. Pocar, Corbaccio, Milano 2000¹², pp. 144–145.

⁴⁰ Così Settembrini afferma contro Naphta: “io sono europeo; sono occidentale. La sua graduatoria è puro e semplice Oriente. Gli orientali rifuggono dall'attività”, e poco dopo a Castorp: “quante volte non le ho detto che bisognerebbe sapere che cosa si è e pensare come si conviene! All'occidentale spetta la ragione, ad onta di tutte le proposizioni, l'analisi, l'azione e il progresso, ... non le molli piume del monaco!” (*ivi*, 351).

⁴¹ L. SICHIROLLO, *Fede e sapere. Giobbe e gli amici: riflessioni in tema di filosofia, religione e filosofia della religione in Kant e in Hegel*, in AA. VV., *Hegel interprete di Kant*, a cura di V. Verra, Guida, Napoli 1981, p. 261 (ma si veda l'intera parte dedicata all'interpretazione hegeliana di Giobbe e le conclusioni di questo bel saggio, pp. 259–266). Va però detto che nella traduzione di Lutero non è presente la metafora del vento orientale: “soll ein weiser Mann so aufgeblasene Worte reden und seinen Bauch so blähen mit leeren Reden?”.

⁴² F. Bopp a K. J. H. Windischmann, Berlino, 15 maggio 1821, in *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, hrsg. von G. Nicolini, Meiner, Hamburg 1970, n. 346, p. 226; l'articolo in questione era il *Bericht über die indische Bibliothek. Eine Zeitschrift von A. W. v. Schlegel. Bd. I, Heft 1. Bonn 1820* di Friedrich Förster, pubblicato sulla “Neue Berliner Monatsschrift für Philosophie, Geschichte, Literatur und Kunst”, vol. I, Berlin 1821, pp. 81–124.

⁴³ H. KIMMERLE, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel interkulturell gelesen*, Traugott Bautz, Nordhausen 2005, p. 9.

⁴⁴ P. J. KAIN, *Hegel and the Other. A Study of the Phenomenology of Spirit*, State University of New York Press, Albany 2005, p. 252.

⁴⁵ B.–C. HAN, *Hegel's Buddhism*, “Hegel–Jahrbuch”, 2004, p. 299.

⁴⁶ Quest'idea è tutt'altro che relegata alle vecchie rappresentazioni nietzscheane della *Hegelei*: se per Glasenapp Hegel non era che la caricatura del cattedratico che si balocca con astrazioni con cui tesse una storia senza nemmeno documentarsi adeguatamente (cfr. H. VON GLASENAPP, *Das Indienbild deutscher Denker*, Koehler, Stuttgart 1970, pp. 39–40), di recente Gesterling ha affermato che “in Hegel l'India rimane [...] mero pretesto per corredare di prove l'interno del suo edificio concettuale. Il tutto opera in modo concettuale e convincente se si aderisce ai vantaggi della dialettica di Hegel, secondo cui sul grado supremo del suo sviluppo spirituale lo spirito del mondo si conosce nella conoscenza della storia, dello Stato, dell'individuo – in definitiva di Hegel stesso.

parte europea⁴⁷, per tacere dell'incasellamento al suo interno di quelli che vengono ridotti a popoli con caratteristiche sin troppo specifiche, e che si riproduce anche nella scansione dei popoli europei con risultati formalmente non troppo diversi dalle *boutades* kantiane che concludono le *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*. Lo sviluppo che porta a privilegiare l'Europa ed al suo interno la Germania ha rafforzato – semmai ve ne fosse stato bisogno – l'idea d'uno Hegel eurocentrico e “germanocentrico”⁴⁸, talora mitigata dalle ragioni delle critiche hegeliane a quei popoli⁴⁹ ma senza prendere nella dovuta considerazione *che cosa* Hegel intendesse effettivamente per Europa e Germania e dunque quali fossero le ragioni reali dell'esaltazione di entrambe⁵⁰. Insomma, esagerando un po', di alcuni di questi studi si potrebbe dire quello stesso che Diderot diceva dell'*Ippia maggiore* di Platone: “il ne s'agit [...] que de confondre la vanité d'un sophiste”⁵¹.

Per Kimmerle, ad esempio, non v'è alcun dubbio che durante l'età dei Lumi “la cultura europea ha istituito un rapporto tra sé e tutte le altre culture del mondo tale per cui fosse

Quest'autocoscienza di Dio, per come si compie nella dimensione dello spirito umano, viene descritta nella Fenomenologia dello spirito” (J. J. GESTERING, *Hegel und Indien – Zur Eurozentrizität von Weltgeschichte*, cit., p. 135). Già in precedenza Menze, esaminando il diverso approccio di Humboldt e Hegel alla *Bhagavadgītā*, aveva concluso che “Hegel non si accontenta della mera restituzione di questo sistema filosofico. La sua intenzione decisiva consiste piuttosto nel confezionare questo pensiero al fine di potergli assegnare un posto nella propria filosofia e renderlo un momento dell'esperienza di sé dello spirito assoluto. Perciò è criticabile, poiché muove dalla prospettiva della sua filosofia”, nella quale “le filosofie vengono più preparate per la critica che interpretate” (C. MENZE, *Das indische Altertum in der Sicht W. von Humbolts und Hegels*, “Hegel Studien” Beiheft 27, 1986, p. 277). Contro tutte queste posizioni vale ancora la critica di Hösle, su cui si avrà modo di tornare (cfr. V. HÖSLE, *Eine unsittliche Sittlichkeit. Hegels Kritik an der indischen Kultur*, cit., pp. 164–167).

⁴⁷ J. J. GESTERING, *Hegel und Indien – Zur Eurozentrizität von Weltgeschichte*, cit., p. 134. Cfr. ad esempio anche C. MENZE, *Das indische Altertum in der Sicht W. von Humbolts und Hegels*, cit., pp. 286–287, che la congiunge a quelle di apriorismo e di *Systemzwang*. Tuttavia, come fa notare Hüffer, tali interpretazioni si confutano da sé non solo sulla base del testo effettivo della filosofia della storia, ma anche solo considerando la critica hegeliana alla storiografia romana, dominata da un'astratta idealizzazione di sé pari a quella solitamente attribuita a Hegel stesso (W. HÜFFER, *Theodizee der Freiheit. Hegels Philosophie des geschichtlichen Denken*, “Hegel-Studien” Beiheft 45, 2002, pp. 13–16).

⁴⁸ Per una definizione dell'eurocentrismo hegeliano cfr. J. J. GESTERING, *Hegel und Indien – Zur Eurozentrizität von Weltgeschichte*, cit., p. 137: “una valutazione dello spirito indiano non può aver luogo esclusivamente in modo esteriore, come ha tentato Hegel. Il vero oggetto della storia di Hegel, lo Stato, rappresentava per lui la più alta conquista della realtà [*Realität*] storica in Europa, vedendo invece l'India solo come uno stadio precedente a questo processo storico. Egli vide il pensiero indiano proprio come una specie di sogno senza concetto e ragione, incapace di cogliere chiaramente il presente dell'esistenza con la ragione. Questa è eurocentricità”.

⁴⁹ Nell'*Epilogue. A Reversal of Opinion: Kant and Hegel on China – reversal* rispetto a quella di Leibniz e Wolff –, Ching e Oxtoby affermano che “le teorie di Hegel sullo sviluppo della cultura e delle idee furono più che ambiziose in se stesse, ma lo scopo interculturale delle sue generalizzazioni lo rese sia una causa prima che un primo esempio delle idee europee sul resto del mondo [...]. Comparato a Kant, Hegel appare sapere di più, e certo disse di più. Comparato a Leibniz e Wolff, Hegel appare meno bendisposto, benché più sistematico” (J. CHING – W. G. OXTOPY, *Moral Enlightenment*, cit., p. 224), aggiungendo però che “possiamo criticare l'iperesaltazione di Hegel dello sviluppo teutonico di tale coscienza. Ma possiamo comunque riflettere su ciò che ha da dire sul dispotismo cinese, un sistema in cui, dice, solo un uomo, l'imperatore, era “libero”, mentre tutti gli altri erano servi e consapevoli solo della loro schiavitù” (*ivi*, p. 226). Anche Viyagappa afferma che “nelle circostanze dell'epoca in cui Hegel visse e l'informazione sommaria che ebbe dell'India, non si può esitare nell'ammettere che il suo talento di analisi e sistematizzazione fu ammirevole” e che il suo giudizio negativo sugli Indiani fu emesso in nome della libertà (I. VIYAGAPPA, *G. W. F. Hegel's Concept of Indian Philosophy*, cit., p. 254) tant'è che addirittura “la critica hegeliana all'India potrebbe essere riconosciuta come un servizio reso, giacché rimane ancora in molti rispetti un paese di estremi e meraviglie” (*ivi*, p. 257).

⁵⁰ Fra le eccezioni particolarmente rilevanti dal lato speculativo, va ricordato G. RAMETTA, *Tra America e Oriente: Hegel e l'Europa*, “Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno”, 2002, pp. 781–799.

⁵¹ D. DIDEROT, *Traité du beau*, in IDEM, *Œuvres*, édition annotée par A. Billy, Gallimard, Paris 1951, p. 1075.

possibile assumere nei loro confronti una posizione superiore”, relegandole a “preistoria della propria evoluzione, oppure quale contributo minimale a determinate epoche della stessa evoluzione occidentale”: una simile concezione, sostenuta da “Voltaire e Condorcet, Locke e Hume, Lessing e Kant”, avrebbe poi trovato in Hegel la sua sistemazione più radicale ed univoca con l’esclusione dalla *Weltgeschichte* di tutto ciò che viene prima – o, se si preferisce, che si trova ad est ed a sud – della Grecia, perché “queste regioni non solo non hanno storia, ma nemmeno uno Stato, una religione che possa esser presa sul serio dal punto di vista del monoteismo, e soprattutto non hanno alcuna filosofia”⁵². Pur tacendo del fatto che Hegel afferma che la storia inizia se non altro in Persia, che la forma statale si trova già fin dalla Cina e che la *Naturreligion* è comunque religione, anche se in modo ambiguo nelle sue prime manifestazioni, perfino a livello empirico e biografico si rinvengono numerose complicazioni di quest’immagine: non occorre ricordare la famosa e spesso rimproveratagli ammirazione per l’Egitto⁵³, ma basti il fatto che Hegel sia stato accusato di esaltare l’Islam per aver elogiato una *krasse* poesia islamica anziché tenersi all’ortodossia cristiana ed all’identità europea⁵⁴. Questi episodi od altri simili non provano certo l’assenza d’una dimensione ‘eurocentrica’ giacché – come si può facilmente ribattere – la valutazione positiva può corrispondere alla valorizzazione di quegli elementi assimilabili a concezioni occidentali, o comunque dotati di tratti che si ritrovano nelle ultime.

Le ragioni dell’atteggiamento hegeliano verso altre *Kulturen* sono state talora ricercate non solo negli ovvi riferimenti alle influenze culturali del tempo ma *giustamente* nella dimensione speculativa che ne governa l’intera filosofia – se non che non sempre si è riusciti altrettanto giustamente a coglierle, cadendo spesso nel tranello delle influenze culturali del *proprio* tempo e di alcune interpretazioni in auge, rivangando ad esempio la presunta struttura ‘ontoteologica’ che avrebbe costretto Hegel ad assimilare inevitabilmente a sé ed alla propria concettualità –

⁵² H. KIMMERLE, *L’ingresso della filosofia africana nella filosofia mondiale*, cit., pp. 65–66.

⁵³ Cfr. E. SCHULIN, *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, cit., p. 106, M. HULIN, *Hegel et l’Orient*, cit., p. 123 e sulla valutazione di queste critiche P. D’ANGELO, *Simbolo e arte in Hegel*, Laterza, Roma–Bari 1989, p. 135 ma soprattutto M. PAGANO, *Hegel: la religione e l’ermeneutica del concetto*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1992, pp. 151–152.

⁵⁴ Recensendo negli “Jahrbücher” del 1829 uno scritto volto contro di lui, l’anonimo *Über die Hegel’sche Lehre oder: absolutes Wissen und moderner Pantheismus*, Hegel annoverava “fra le scempiaggini” del testo quella “in cui l’umore dell’autore si innalza alla facezia; a p. 197 si volge alle citazioni di scrittori orientali – da lui qualificate come *apologia* del panteismo –, che si trovano nella conclusione della seconda edizione dell’*Enciclopedia*; “molto caratteristico (!?)”, dice a p. 198, “è che lì Hegel si sia riferito ad una grossolana poesia maomettana, – in un momento in cui *i Cristiani combattevano con gli infedeli*”. L’autore avrebbe dovuto consultare la cronologia, ed allora avrebbe scoperto che quella seconda edizione è apparsa ben prima dello scoppio della guerra dei Russi contro i Turchi [scil.: 1828]; che le antologie, in parte eccellenti, in parte meritorie, della poesia maomettana, da una delle quali sono tratti quei passi, sono state rese note al tempo in cui la lotta per la libertà della Grecia cristiana contro gli infedeli era già iniziata, che tali comunicazioni non cessano di venire rese note; – o l’autore è completamente ignorante sullo stato della letteratura? Piuttosto avrebbe dovuto soprattutto considerare quanto maggiormente favorisca e porga la mano alla Turchia uno scritto di completa confusione, non-filosofia e cattivo zelo” (*Repliken*, GW, XVI, 249–250). La poesia in questione era del poeta persiano Djalâl-Ud-Dîn Rûmi (1207–1273), riportata da Hegel nella traduzione data da Rückert (*Mewlana Dschelaleddin Rumi*, in “Taschenbuch für Damen auf das Jahr 1821”, Tübingen, bei Cotta, pp. 211–248) nell’annotazione al § 573 dell’*Enciclopedia* (*Enz.*, § 573 A, 410–412; 432–433).

che sarebbe poi la concettualità dell'Europa moderna – tutto ciò che appare come altro⁵⁵, cosicché anche nei casi migliori il “movimento tipico del testo hegeliano” presenterebbe una dialettica speculativa che “impone senza riguardi la sua disciplina ad un'informazione storica talvolta molto precisa” da cui deriva una “giustapposizione di un contenuto empirico e di una forma conseguentemente astratta, esteriore e sovrapposta a ciò che dovrebbe organizzare”⁵⁶. In tal modo l'Oriente apparirebbe *solo* “come un problema già definitivamente una volta per tutte risolto, e precisamente all'interno della dialettica propria della storia di quel «sole interiore» che è lo sviluppo dello spirito occidentale europeo verso la consaputa libertà di se stesso”⁵⁷, e relegato in un passato da lasciare passato. Eppure, come notava già Hulin, benché Hegel presenti “una concezione “troppo” coerente dell'Oriente”⁵⁸, vi emergono non pochi problemi ed anzitutto “una struttura incomparabilmente più complessa, se non confusa”, che non si riferisce tanto alle fonti che il filosofo aveva a propria disposizione ma “a delle tensioni interne, legate al concetto stesso dell'Oriente” che gli fu proprio, teso fra l'impulso ad addomesticarlo per farne la storia pregressa dell'Occidente e le peculiarità che vi riscontrava e che lo costrinsero, ad esempio, a romperlo in una parte storica ed una storica⁵⁹.

Altri autori hanno invece messo in evidenza un movimento opposto, vedendo nelle assi filosofiche portanti del pensiero hegeliano il riscatto da quei cedimenti dovuti all'inevitabile condizionamento del proprio tempo, tanto più inevitabile in quanto rientra nella stessa

⁵⁵ Cfr. B.-C. HAN, *Hegel's Buddhism*, cit., pp. 298–299: “il modo in cui Hegel vede l'estraneo [*das Fremde*] è certo strettamente connesso con la figura fondamentale della sua stessa filosofia, cioè con l'essere–nell'altro–presso–se–stesso e precisamente col ritorno–in–sé” ma “questo permanente ritorno–in–sé non ammette alcuna apertura all'altro, nessuno sguardo imparziale alla sua alterità” per cui “è impensabile un rapporto *dialogico* con l'estraneo. Questo è tutt'al più soltanto ancora una “materia” necessaria per l'uso” e Hegel sarebbe costretto “a trascinare l'altro rigorosamente nel Proprio” dalle “categorie del proprio pensiero, che in generale non sono adeguate all'altro, che fanno proprio svanire la sua alterità”, ed *in primis* dalla “struttura ontoteologica che Hegel pone alla base della sua filosofia della religione”.

⁵⁶ J. DERRIDA, *Il pozzo e la piramide* in IDEM, *Margini della filosofia*, a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, p. 146. Al di là di Derrida – peraltro sottoposto a critica più che giustificata da Kimmerle (H. KIMMERLE, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel interkulturell gelesen*, cit., pp. 63–67 ed in particolare 65–66), si può per certi versi dire che gran parte della critica novecentesca all'alterità in Hegel ricada in quest'idea dell'assimilazione: cfr. al riguardo A. BELLAN, *La logica e il “suo” altro. Il problema dell'alterità nella Scienza della logica di Hegel*, Il Poligrafo, Padova 2002, con ampia discussione sull'argomento e sulle posizioni più rilevanti. L'autore nota giustamente che “il concetto di alterità è diventato un tale *leit-motiv* della filosofia contemporanea che raramente ci si interroga sulla sua consistenza logica, limitandosi a constatarne la fattualità extra–razionale” (*ivi*, p. 15) muovendosi perciò in senso contrario a Hegel e non riuscendo a cogliere che nel filosofo la critica all'alterità è *sempre al tempo stesso critica all'ipseità* e che è in questo doppio movimento che “si istituisce la concreta relazionalità e reciprocità in cui scompaiono sia il medesimo che l'altro. L'idea hegeliana è appunto questa struttura di assoluta relazionalità o, meglio, è il *processo* in cui tale assoluta relazionalità viene istituendosi: ed è razionalità in senso compiuto proprio perché non esclude più l'altro, ma lo include facendone non già *un* momento, ma *il* momento costitutivo della propria autorelazione” (*ivi*, pp. 19–20). *En fin* si può rammentare che l'idea stessa d'una sistematicità coerente delle “scienze filosofiche” dello spirito – nel senso d'un loro appiattimento in una sorta di sviluppo formalizzato secondo le *Scienze della logica* – sia stata denunciata come problematica se non falsa già da decenni: rifiutando l'idea del “sistematico coerente”, già Pöggeler richiamava l'attenzione sul fatto che Hegel si limita a *ribadire* la loro sistematicità nei loro rispettivi sviluppi ma senza attuarla effettivamente (O. PÖGgeler, *System und Geschichte der Künste bei Hegel*, “Hegel–Studien” Beiheft 27, 1986, pp. 17–18); senza giungere a questi estremi – che richiederebbero un'ampia discussione – basti ricordare che Hegel stesso parla di un *aufweisen* più che di un *beweisen* della ragione nella storia (*Wg*, 21; 19–20).

⁵⁷ A. GIUGLIANO, *Hegel e il problema dell'Oriente*, in AA. VV., *Fede e sapere*, cit., p. 382.

⁵⁸ M. HULIN, *Hegel et l'Orient*, cit., p. 8.

⁵⁹ Cfr. *ivi*, pp. 61–65.

prospettiva hegeliana del “proprio tempo appreso in pensieri” (*Grund.*, 26; 15), finendo per scorgere in Hegel perfino un relativista culturale. Si tratta di un’opzione che trova in un recente testo di Philip J. Kain sulla *Fenomenologia* il più illuminante esempio: è innegabile che Hegel sia stato etnocentrico e razzista, un sostenitore dell’idea che “le razze abbiano caratteri differenti che le classificano più alto o più in basso nello schema storico delle cose”⁶⁰, eppure non fu “un razzista in senso forte – non è un razzista teoretico o scientifico”⁶¹ sia perché alcuni aspetti del suo pensiero glielo impedirono⁶², sia per la sua stessa idea dell’assoluto: quest’ultimo, infatti, non è mai compiuto ma inteso come “un *concetto* generale di totalità senza nulla di esterno”⁶³ e viene costruito da ogni cultura secondo la propria determinatezza ed in rapporto reciproco, per cui ogni cultura è a sua volta determinata dall’assoluto a cui si riferisce⁶⁴ e quindi è in un costante stato di rovesciamento di sé proprio per le differenze interne all’esperienza umana e, soprattutto, delle sue culture⁶⁵: in questo senso Hegel può essere piuttosto classificato come “un relativista culturale serio”⁶⁶ perché riconosce l’esistenza d’una diversa declinazione culturale dell’assoluto, benché abbia poi stilato una classifica di questi assoluti e delle rispettive culture – insomma, una sorta di relativista *malgré lui*, i cui cedimenti al razzismo ed all’etnocentrismo predominano “in testi tardi come la *filosofia dello spirito* e la *filosofia della storia*, non in testi precedenti come la *Fenomenologia*”, dove si trovano i più forti riferimenti alla libertà spirituale che impediscono “una fissazione scientifica, naturale o teoretica di razze o popoli come inferiori o superiori. [...] È semplicemente il nostro concetto di spirito – una concezione filosofica o culturale che in definitiva presuppone l’assoluto – che ci mostra che tutti siamo capaci di educazione, sviluppo, cultura, libertà ed eguaglianza. In questo senso, Hegel non è un razzista”⁶⁷. In altri termini Hegel la pensava

⁶⁰ P. J. KAIN, *Hegel and the Other*, cit., p. 254.

⁶¹ *Ivi*, p. 246.

⁶² Cfr. *ivi*, pp. 254–255 sulle affermazioni contro la schiavitù e sull’uguaglianza spirituale degli uomini.

⁶³ *Ivi*, p. 231.

⁶⁴ Cfr. anche *ivi*, pp. 214–215: “una costruzione culturale può avere un’influenza potentissima su quella cultura. Inoltre, il fatto che Dio sia una costruzione culturale, od il fatto che il ritratto che una cultura fa di Dio sia fenomenologico, [...] non significa che Dio sia un’illusione. [...] Con hegeliani di sinistra come Lukács e Hyppolite dobbiamo sostenere che Dio è costruito, ma da ciò non segue che Dio non sia altro che una costruzione. Dobbiamo anche concedere agli hegeliani di destra che per Hegel Dio esiste in sé e per sé. Nondimeno dobbiamo ricordare all’hegeliano di destra che Dio non può esistere per noi in sé e per sé senza essere costruito. Al tempo stesso, dobbiamo ricordare all’hegeliano di sinistra che nonostante il fatto che abbiamo costruito il nostro Dio, tuttavia in quanto cultura siamo stati fondamentalmente formati, plasmati, forse perfino creati da questa costruzione”. Per meglio comprendere il tutto, cfr. *ivi*, 224–225: “la strategia di Hegel consiste nel mostrarci che tutto è costruito – governo, cultura, noi stessi, come tutto ciò che è ordinato nella natura, nella società e nella religione. Perfino Dio è costruito. Il concetto di tutta questa esperienza costruita unita come una totalità ordinata è l’assoluto. Se conveniamo che Hegel ci ha mostrata che tutta l’esperienza ed il suo ordine sono stati costruiti – e ogni passo nella *Fenomenologia* ha cercato di rovesciare ogni alternativa – allora abbiamo una deduzione dell’assoluto. [...] Non possiamo negare che abbiamo ordinato l’esperienza. O accettiamo che l’abbiamo costruita, o accettiamo questa costruzione come costituente la possibile della nostra esperienza, oppure non ci rimarrebbe nulla. Ed è ovvio che non abbiamo nulla. Questa è la deduzione”.

⁶⁵ Ovviamente il riferimento privilegiato, che nel “sovertirsi” dell’assoluto si stacca da mera figura per divenire (per l’ennesima volta) l’emblema della dialettica hegeliana, è la figura fenomenologica del servo–padrone. Anche Kimmerle le dedica un certo approfondimento, soprattutto nella sua versione del *Systementwurf* del 1803–1804 (H. KIMMERLE, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel interkulturell gelesen*, cit., pp. 39–47, in particolare pp. 43–44).

⁶⁶ P. J. KAIN, *Hegel and the Other*, cit., p. 234.

⁶⁷ *Ivi*, p. 254–255.

coscientemente (e contraddittoriamente) in un modo ma a causa di *tous le malheur de son âge* e di talune sue tendenze non vide ciò che era effettivamente implicito nei suoi principi – insomma, un po’ come il Virgilio dantesco secondo Stazio (*Purg.*, XXII, 67–69):

facesti come quei che va di notte,
che porta il lume dietro e sé non giova,
ma dopo sé fa le persone dotte.

Rispetto a questi riconoscimenti un po’ ambigui, si può affermare che in Hegel si trova *molto di meno e molto di più*: se determinate preoccupazioni sono inevitabilmente assenti già solo per mere questioni storiche mentre sono certamente presenti concezioni che possono solo essere definite astratte, va però ribadito che l’impostazione hegeliana, se letta in un certo modo, può andare al di là del suo significato più immediato e presentare un volto assai diverso⁶⁸, spingendo all’indagine di quelle stesse cadute per determinarne l’esatto significato, giacché si rivelano ben più problematiche di quanto non appaia a prima vista. Non si tratta di salvare la ‘reputazione’ di un filosofo o di assolverlo dall’accusa d’aver sostenuto concezioni ampiamente diffuse all’epoca *ma* dotate d’una fisionomia diversa dalle loro omonime successive – o talora contemporanee ma incardinate in tutt’altri contesti concettuali⁶⁹: simili apologie sono quasi sempre vittima del medesimo errore interpretativo che innerva le accuse a cui vogliono rispondere, e che trova il suo esempio più evidente nella bisecolare *querelle* sullo

⁶⁸ Un esempio particolarmente interessante è dato dall’articolo di Sascha Jürgens (*Abstraktion und Aberglaube. Hegels Kritik des orientalischen Geistes in der «Humboldt–Rezension» (1827)*, “Hegel Jahrbuch” 2004, pp. 291–297) che indaga proprio la procedura teoretica messa in atto da Hegel nella recensione a Humboldt nella “prospettiva d’una comprensione teoretica delle culture umane, nella quale tanto lo svolgimento diacronico delle forme di vita storicamente implicate quanto le storie parallele di culture differenti vengono poste in relazione reciproca” (*ivi*, p. 291). È soprattutto nella conclusione che Jürgens ribalta le rappresentazioni diffuse: “gli attributi di “eurocentrica” o “universalistica” sembrano inadatti alla critica hegeliana, *nel suo prendere sul serio le aporie interne di ciò che l’orientalistica del tempo aveva usato come documenti del pensiero indiano*. Essa marca piuttosto la separazione da un’autoreferenzialità della filosofia occidentale, che si mostra ancora similmente operante nelle recenti filosofie “dell’alterità”, come nelle apoteosi romantiche dell’Oriente del diciannovesimo secolo. Ma sul fatto che la critica hegeliana della cultura “altra”, a dispetto della sua semplicità semantica e dell’acredine polemica, possa inaugurare la possibilità d’un criticismo interculturale in cui il trilemma (di crescente attualità anche dal lato politico) di trasfigurazione, neutralizzazione o demonizzazione delle tradizioni di pensiero “orientali” diverrebbe sormontabile, è necessaria un’esplicita discussione” (*ivi*, pp. 295–296). Anche Marchignoli si muove su una linea affine: “la mia tesi è che la recensione di Hegel non possa in alcun modo essere considerata una semplice conferma della prospettiva “orientalistica” che aveva già stabilito nelle sue *Vorlesungen*. Fu piuttosto un’esplicita sfida all’idea stessa di interpretazione attraverso limiti culturali ed un rigoroso attacco al progetto di integrare (lasciando stare la canonizzazione) di testi non europei” (S. MARCHIGNOLI, *Canonizing an Indian Text?*, *cit.*, p. 259) nel senso d’una critica all’appropriazione di testi diversi nell’ambito concettuale europeo, per cui da questo lato “Hegel preserva “l’altro” nella sua differenza ed individualità, contro la sua assimilazione od il suo addomesticamento” (*ivi*, p. 264). Su questa scia si era già mosso Höslle, che nell’ultima parte del suo lavoro mostra “che la teoria hegeliana dello spirito oggettivo non solo non ha nulla a che fare col relativismo culturale storicamente successivo, ma le è diametralmente opposta, che quest’opposizione dev’essere vista positivamente, che una discussione attuale dei problemi etico–politici sul rapporto con le altre culture, può certamente costruire su Hegel, ma in un punto decisivo deve andare al di là di lui” (V. HÖSLE, *Eine unsittliche Sittlichkeit. Hegels Kritik an der indischen Kultur*, *cit.*, pp. 139–40), ed il punto in questione è il fatto che Hegel ha rappresentato le culture orientali come chiuse e per sempre impossibilitate ad uscire da sé (*ivi*, p. 168).

⁶⁹ Rispetto alle tesi illuministe che paiono maggiormente “razziste”, in quanto poggiano sull’idea (però settecentesca e sarebbe meglio parlare di idee) di razza e paiono escludere intere popolazioni dall’ambito di un’umanità piena, Crépon nota che la categoria di “razzismo” è comunque errata ed anacronistica, mentre ci si trova piuttosto di fronte a forme di generico disprezzo (M. CRÉPON, *Les géographies de l’esprit*, *cit.*, p. 56). In effetti perché si possa parlare di razzismo *stricto sensu* si dovrà attendere il secondo Ottocento, che rielaborò rappresentazioni indubbiamente già presenti in precedenza ma in un senso spesso diverso.

Hegel liberale o conservatore, ed in fondo non fanno altro che assumere quell'atteggiamento intellettualistico già denunciato nella *Prefazione* alla *Fenomenologia* in cui, poste alcune rappresentazioni a fondamento come *bekannt*, "il movimento corre su e giù tra questi punti che restano immoti" e "l'apprendere e l'esaminare consiste soltanto nel vedere se ognuno trovi anche nella sua rappresentazione quello che costoro hanno detto: se proprio gli sembri così, e se così gli sia noto o meno" (*PhG*, 27; 18), il che è particolarmente problematico quando il filosofo stesso le ha messe radicalmente in questione. Ad essere centrale non è certo la validità odierna di alcune parti del pensiero di Hegel, il possibile uso di "ciò che è vivo" rispetto alle molte foglie secche da espungere, giacché si tratterebbe dell'abbassamento di un filosofo ad un'altra epoca innalzata a supremo criterio di validità né più né meno di quell'apoteosi dell'Europa del primo Ottocento tanto spesso imputatagli: il confronto dev'essere svolto per linee interne e le cadute sopra citate non devono rappresentare un problema di adattamento di un filosofo ad un altro *Land der Bildung* ma ben più radicalmente un problema *interno* all'articolazione concettuale del filosofo stesso: se ad esempio si prende l'idea di razza – per di più nel suo significato odierno – e seguendo Kain o Kimmerle si fa di Hegel un suo sostenitore, ci si trova in un *impasse* rispetto agli elementi *strutturali* dello spirito e del suo rapporto con la natura, con la palese conseguenza della rottura assoluta non solo di tale concetto ma dell'intera filosofia hegeliana – cosa di cui ben difficilmente Hegel non poteva accorgersi, tanto più se si considera il senso delle sue continue critiche agli atteggiamenti fisiognomici e frenologici ed in generale all'idea d'una qualsiasi dipendenza dello spirito dalla natura. La sua non è la situazione filosofica d'uno Hume od un Voltaire, in cui la condanna della schiavitù ed uno scetticismo più o meno radicato possono sopravvivere – ma anche qui contraddittoriamente – con pregiudizi aconcettuali della loro epoca: nei punti nevralgici del pensiero hegeliano le articolazioni concettuali non si flettono, e se si scontrano con rappresentazioni che le contraddicono vistosamente, si infrangono oppure infrangono quelle *Vorstellungen*. Nel presente caso si può davvero dire *aut Geist aut Stamm* senza che vi sia un terzo che possa mediare perché la contraddizione fra i due è – per classificarla con lo stesso Hegel – una contraddizione astratta in cui l'uno *semplicemente* nega l'altro e l'unico possibile movimento è quello tipico d'ogni determinazione naturalistica: la razza nega lo spirito che si restituisce negando *assolutamente* la razza, ed in tanto è spirito in quanto nega quella determinazione naturale che in sé non lo può determinare. Negare l'assolutezza di questa negazione che lo spirito fa delle determinazioni naturali equivarrebbe a negare *das Wesen des Geistes*, la libertà, e quindi l'assoluta negatività del concetto, ma anche l'intero senso dell'antropologia in cui la questione è trattata – più in generale, equivarrebbe a negare l'intera filosofia di Hegel.

È allora a partire da *questa* conclusione che si deve indagare il significato delle affermazioni di Hegel sulla razza e sulle altre *Kulturen* e non limitarsi ad assumerne i risultati senza considerarne lo svolgimento concreto, più o meno come solevano fare i kantiani del suo tempo

(*WdL*, XXI, 46; 45). Come attesta la più seria ricerca contemporanea⁷⁰, ogni ricerca di tal fatta deve porsi sotto l'egida dello spinoziano “non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere”.

*
* *

Sotto quest'aspetto si può cogliere la limitazione del presente lavoro alle realtà orientali denominate *Hinter-Asien* anziché comprendere l'intero Oriente (come in Schulin e Hulin) oppure limitarsi ulteriormente alla sola India (come nel testo magistrale di Viyagappa). È innegabile che sia nella cultura dell'epoca che soprattutto in Hegel “das hinterasiatische (mongolische, chinese, indische) Prinzip” (*Wg*, 40; 37) costituisca un mondo a parte, dotato di peculiarità proprie che lo differenziano radicalmente dal resto dell'Oriente e che si possono riassumere nella preposizione *hinter* che li definisce: gli antichi Egizi, i Persiani ed ogni altra popolazione orientale sono scomparsi, e di essi ci sono rimasti solo antichi monumenti; invece Cinesi ed Indiani non solo sono ancora presenti ma sembrano possedere la medesima *Kultur* di millenni fa, sono gli *Hinterbliebenen* della storia antichissima e perciò più prossimi alla rivelazione originaria oppure fermi ad una contraddittorietà immanente che è forse la più stridente contraddizione dello spirito in se stesso: se *proprium* dello spirito è di essere il continuo risultato di sé, uno sviluppo in cui esso diviene ciò che è, l'*Hinter-Asien* sembra mancare proprio di quest'aspetto perché, pur possedendo uno sviluppo anche molto accentuato di alcuni lati della *Kultur*, “fehlt, leider! nur das geistige Band” e cioè lo sviluppo complessivo e determinato *spiritualmente* della totalità dello spirito. Inoltre solo per questi popoli viene effettivamente attestata la presenza di filosofie *stricto sensu*, non limitate a generali rappresentazioni mitologiche, sulle quali si svilupparono dibattiti congiuntamente al tentativo di comprenderne la religione ed alcuni concetti cardine.

Dal lato della sua struttura esteriore, la presente dissertazione si articola in due parti ed un'appendice. Quest'ultima raccoglie le traduzioni di quelle parti dei corsi di filosofia della religione (1824, 1827 ed il riassunto di quello del 1831) e delle introduzioni alle lezioni di storia della filosofia che si riferiscono all'*Hinter-Asien*, assieme a quella dell'*Orientalische Philosophie* del corso del 1825–1826 e delle due conferenze che Wilhelm von Humboldt dedicò alla *Bhagavadgītā*. A tale riguardo si può rammentare uno dei problemi fondamentali che toccano l'ambito dello spirito in Hegel e che non si differenzia molto da quello stesso che gli si presentò nello studiare le civiltà orientali: le *fonti*. Se infatti si escludono la lunga

⁷⁰ Per un'efficace esemplificazione, cfr. P. CESARONI, *Governo e costituzione in Hegel. Le “Lezioni di filosofia del diritto”*, pref. di G. Duso, FrancoAngeli, Milano 2006, pp. 43–44: “una riduzione di essa [*scil.*: la filosofia del diritto di Hegel] a presa di posizione del filosofo nel dibattito a lui contemporaneo è errata. La dimensione propriamente *filosofica* di Hegel, pur non ponendosi semplicemente come *altro* rispetto al proprio presente, sia questo “altro” inteso come elaborazione di un modello o riproposizione astratta di un ideale del passato, non è tuttavia riducibile semplicemente né alla concettualità moderna né alla stessa ricaduta costituzionale di questa nel dibattito politico–ideologico del tempo. Anche le prese di posizione di Hegel obbediscono quindi sempre ad un momento ulteriore, specificamente filosofico, di attraversamento critico della concettualità politica della modernità [...] e solo in questo modo possono essere comprese anche nelle apparenti contraddizioni che manifestano”.

recensione alle due conferenze di Humboldt – peraltro limitata alla sola India – e qualche rapidissima incursione nell'*Enciclopedia*, le trattazioni dell'Oriente sono consegnate al solo insegnamento orale e farebbero sorgere il problema dell'affidabilità delle lezioni se questo non fosse ormai già risolto in modo eccellente grazie alla pubblicazione delle *Nachschriften* dei vari corsi, edite con un'acribia pari solo all'accuratezza degli apparati di note che le corredano; ciò che impone ancora l'uso delle vecchie edizioni dei *Freundesausgabe* è la scomparsa di alcune fonti a disposizione dei primi curatori o la loro integrale mancanza, come accade per il corso di filosofia della religione del 1831, di cui resta solo il fedele riassunto di Strauss da una *Nachschrift*. Ma anche in tal caso è necessario procedere *cum granu salis* e citare solo laddove esistono passi affini nelle opere direttamente pubblicate da Hegel o nelle *Nachschriften* dei suoi corsi, od almeno brani che li possano attestare dal lato concettuale⁷¹.

Quanto al lavoro in sé, la prima parte è costituita da una sorta duplice preambolo che ripercorre in breve l'affermarsi di alcune *Vorstellungen* della Cina e dell'India fra la seconda metà del Seicento e i primi decenni dell'Ottocento, focalizzandosi sui problemi e sugli approcci dei dotti europei, per poi indagare il modo in cui Hegel si rapportò all'alterità. La breve rassegna è necessaria anche per fornire una dimostrazione della non omogeneità dei pensatori relativamente all'Oriente, limitati nel presente caso a Friedrich Schlegel, Herder, Wilhelm von Humboldt e Schelling per la loro importanza nei dibattiti e la prossimità (positiva o negativa) con Hegel⁷², e selezionando solo alcuni temi nella vastità impressionante di quelli che

⁷¹ Va purtroppo rammentato che proprio per i temi della presente ricerca non pochi interpreti – ed interpreti recentissimi – sogliono ancora utilizzare le vecchie edizioni delle lezioni: così Han si appoggia sulla ristampa della *Freundesausgabe* nei *Werke in zwanzig Bände*, come in gran parte Kain quando fa riferimento alle lezioni berlinesi, Gestering utilizza la vecchia edizione di Lasson e Wohlfart quella di Glockner, mentre Kimmerle utilizza ora le vecchie edizioni ora quella delle *Vorlesungen*. È interessante constatare che invece gli interpreti precedenti le edizioni delle *Vorlesungen* si dettero ampiamente da fare per distinguere i vari corsi secondo quanto potevano appurare dall'edizione di Lasson o tramite corrispondenza privata col lavoro che stavano svolgendo altri studiosi sulle *Nachschriften* (così Viyagappa con Jaeschke: cfr. I. VIYAGAPPA, *G. W. F. Hegel's Concept of Indian Philosophy*, cit., pp. 164–165). Tuttavia si può dire che il problema riguardi più l'uso e l'argomentazione interna che non i problemi dell'effettiva affidabilità delle fonti, benché sia altrettanto innegabile la necessità di fare uso di un materiale filologicamente attestato.

⁷² Se nel caso di Humboldt la connessione con Hegel è immediata, la relazione in campo orientalistico degli altri tre con Hegel si presenta più occulta; tuttavia Herder – che Hegel non cita quasi mai – è importantissimo sia per la genesi e la diffusione di alcune immagini della Cina e dell'India, sia per temi come il progresso, che tocca i nerbi centrali del dissidio fra Hegel e Humboldt. Friedrich Schlegel è non meno rilevante per le diatribe sul panteismo e la sua interpretazione generale dell'Oriente, mentre Schelling ha una rilevanza colta molto bene da Halbfass: “assieme, Hegel, Schelling e Schopenhauer rappresentano quello che ancor oggi è l'episodio più memorabile nella storia delle reazioni filosofiche europee all'India” (W. HALBFASS, *India and Europe*, cit., p. 101). Già solo per questo è interessante esaminare l'interpretazione, che procede lungo un percorso diverso da quello hegeliano ma presenta non poche analogie. Schopenhauer è invece escluso per la gran quantità di scritti già presenti sul suo rapporto col pensiero indiano. Potrebbe forse stupire l'assenza di riferimenti ad autori come Creuzer o Ritter, fonti dirette di Hegel, o di altri come Görres che declinarono il “mito” dell'India in modo affatto peculiare. Ma quest'ultimo è assolutamente lontano da Hegel, mentre i primi due costituiscono più la *fonte* di materiale o di alcune impostazioni, e precisamente della geografia nella storia per quanto riguarda Ritter e del concetto di simbolo per Creuzer, rispetto al quale, però, non si trova un'effettiva declinazione per l'India ma per problemi interni all'interpretazione hegeliana (su Hegel e Creuzer, cfr. P. D'ANGELO, *Simbolo e arte in Hegel*, cit., pp. 114–122 e per il rapporto con l'Oriente *lato sensu* F. MARELLI, *Lo sguardo da Oriente. Simbolo, mito e greicità in Friedrich Creuzer*, Edizioni Universitarie di Lettere, Economia, Diritto, Milano 2000, in particolare pp. 132–143 per le diverse interpretazioni che ne diede Creuzer nelle varie edizioni della *Symbolik*). Diverso è il caso della Cina dei *philosophes*, dove la presenza implicita di Voltaire e soprattutto di Montesquieu nei testi di Hegel ed in particolare nella filosofia della storia può ben essere definita un fatto innegabile.

costellarono le discussioni sull'Oriente, osservandone le linee effettivamente strutturali per le concezioni dell'epoca od in rapporto all'interpretazione hegeliana, e lasciando perdere quelli che non trovano posto in essa o ne hanno uno marginale.

Può senza dubbio stupire che l'analisi del procedimento concreto di Hegel venga fatta precedere all'esposizione della sua interpretazione, giacché sembrerebbe costituirne la naturale conclusione, quale innalzamento dall'analisi d'un caso particolare alla determinazione dell'atteggiamento generale. Ma così facendo non solo si sarebbe esteso indebitamente un singolo atteggiamento ad un tema che in Hegel travalica quest'ambito per radicarsi anche – e soprattutto – nelle dimensioni logico–speculative, ma si sarebbe posto a conclusione ciò che in verità si trova all'inizio: l'interpretazione delle civiltà orientali è e deve essere considerata il *risultato* – in alcuni casi *mobile*, dal momento che su alcuni temi Hegel continuò a riflettere – delle riflessioni filosofiche su tutti quegli ambiti spirituali che si incrociano al loro interno, congiunte ad una non meno poderosa riflessione sull'alterità, sul linguaggio, *etc.* Iniziando ad imporsi nel 1821–1822, l'interesse per l'Oriente è prettamente berlinese e ha alle spalle la *Fenomenologia*, la *Scienza della logica*, l'*Enciclopedia*, i *Lineamenti* e numerosi corsi di lezione, per cui Hegel osserva l'Oriente già a partire da una radicale prospettiva filosofica, come emerge con particolare evidenza in quei punti in cui si confronta con Humboldt sul problema della traducibilità lessicale e concettuale di altre *Kulturen*. Perciò solo la ricognizione dell'articolazione concettuale del problema dell'alterità permette di comprendere la prospettiva con cui il filosofo apprezza o critica le civiltà che prende in considerazione.

La seconda parte si concentra specificamente sull'interpretazione dell'*Hinter-Asien* lungo le due linee della filosofia della storia e delle *Wissenschaften* dello spirito assoluto. Particolare rilevanza ha la prima come tentativo di ricostruire le ragioni della peculiare condizioni in cui si trovano i popoli dell'*Hinter-Asien* a partire dalla famigerata e poco frequentata *geographische Grundlage der Weltgeschichte*, per procedere poi al ripercorrimento dell'interpretazione dei singoli popoli. L'interpretazione che Hegel ne fornì fu davvero *weitläufig* nel duplice senso di “estesa” e “dettagliata”: volta ad indagare ogni dimensione dello spirito ed a mostrarne le connessioni interne, tanto aderente alle fonti ed agli aspetti materiali quanto tesa a ricercarne l'elemento razionale, non v'è ambito che manchi di attraversare e penetrare secondo le possibilità della documentazione a disposizione. Quest'onnicomprendività dipende però dalla stessa compattezza che Hegel vedeva dominare in quei popoli, al punto che le singole “scienze filosofiche” ed *in primis* la filosofia della storia finiscono per sconfinare largamente negli altri ambiti ed in particolare in quello della filosofia della religione. A complicare il tutto sopraggiungono ulteriori problemi interni, quali le variazioni delle scansioni delle religioni orientali nei corsi di filosofia della religione: si tratta di differenze indubbiamente rilevanti che però cadono quasi invariabilmente *ex parte subjecti*, giacché la rappresentazione mantiene inalterati i suoi tratti fondamentali, mentre ciò che *parzialmente* muta è il loro significato all'interno della *prospettiva generale* che guida la filosofia della religione. Dal lato *filosofico* i punti cruciali del dibattito del tempo toccarono maggiormente i concetti usualmente attribuiti all'ambito propriamente religioso, come la Trimurti, il rapporto fra Brahman e Brahma e

soprattutto il loro possibile significato *panteistico*, e per questo sono stati isolati e trattati a parte. L'ambito dell'estetica presenta un problema assai diverso – o, meglio, non presenta tanto dei problemi particolari ma è *esso stesso il problema*: infatti l'interpretazione mantiene una sua unitarietà, escludendo la Cina ed il mondo buddhista⁷³ e non riservando una sorte molto migliore all'India. Benché sia innegabile che l'arte simbolica conosca un autentico travaglio nei vari corsi⁷⁴, l'arte indiana si mostra più come una *lotta per riuscire a configurarsi simbolicamente* che non già come arte simbolica *stricto sensu*, e se le *bildende Künste* sono tralasciate in piena conformità alle altre interpretazioni del tempo⁷⁵, gli iperesaltati “monumenti scritti”, i grandi poemi e le opere che si continuavano a tradurre, vengono per lo più bollati da Hegel come fonti di *Langweile* ed impoeticità, tanto che la stessa discussione della *Bhagavadgītā* “mostra un Hegel assai interessato ai contenuti teorici del testo [...], ma molto meno al suo aspetto poetico, che viene liquidato in poche righe”⁷⁶. È appunto in questo senso che la problematicità si sposta sull'estetica *in sé*, giacché in un ambito in cui (per lo stesso Hegel) l'esperienza contava moltissimo, al punto che radicali cambiamenti di giudizio furono prodotti da fatti meramente accidentali – come l'immensa fortuna di ascoltare Paganini⁷⁷ –, una

⁷³ La presa di posizione permane in fondo quella già esposta nel corso di filosofia della storia del 1822–1823: “presso i Cinesi non può fiorire l'arte ideale. L'ideale vuol essere concepito dallo spirito interiore, libero, non prosaicamente, bensì in modo che l'idea sia al contempo rivestita di un corpo. Nell'aspetto meccanico delle arti sono certamente abili, ma manca presso di loro la forza creativa dello spirito, la libera interiorità. Presso di loro non può essere cercata la produttività. Hanno dei bei dipinti paesaggistici, hanno dei ritratti, ma non arrivano neppure a esprimere quel chiaroscuro che da noi viene creato nel rapporto tra luce e ombra. Sono molto precisi nel disegno, ad esempio delle scaglie di una carpa. La pittura floreale è di buona qualità per quanto concerne gli aspetti tecnici menzionati, concernenti l'esecuzione. In tutto ciò sono estremamente precisi, ma l'ideale è loro assolutamente estraneo. Solo nel giardinaggio sono eccellenti. I loro giardini sono molto belli, la loro composizione non è rigida, né astrattamente geometrica” (Wg, 156–157; 164). Anche Friedrich Schlegel non ne parla nelle lezioni sulla letteratura, mentre in quelle di filosofia della storia si limita a dire che la tradizione dei Cinesi “è interpretata e pensata più in un senso puramente storico. Perciò perfino la poesia dei Cinesi non è propriamente una poesia mitica, [...] ma una poesia lirica” (F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte. In achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828*, in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, I, Bd. IX. Hrsg. von J.-J. Anstett, Darmstadt, München – Paderbon – Wien, Verlag Ferdinand Schöningh, Zürich, Thomas-Verlag, 1971, p. 76).

⁷⁴ Nei quattro corsi berlinesi (1820–1821, 1823, 1826 e 1828–1829) – gli unici di cui si possiedono *Nachschriften* – essa è sottoposta ad un travaglio in cui Hulin vede “un nuovo indice della profonda ambiguità di questo momento dell'Oriente per come lo determina Hegel” (M. HULIN, *Hegel et l'Orient*, cit., p. 82), che però vale solo per l'Oriente in generale: nel corso del 1820–1821 l'ottica è ancora vicina alla *Fenomenologia* e non esiste ancora il simbolismo del sublime, ma nel 1823 la sezione già si articola I) nel simbolo in generale, con riferimento alla Persia, all'Egitto ed all'India, II) nell'arte del sublime ebraica e III) nel simbolismo del paragone; nel corso del 1826 la suddivisione si quadruplica in I) Persia, II) India, III) Egitto, e IV) arte ebraica e sublimità del panteismo orientale, di cui non fa evidentemente più parte l'India; infine nel corso del 1828–1829 la partizione si quintuplica, iniziando dal simbolo in generale per poi passare in Persia ed in India, quindi nel simbolismo del sublime – a sua volta suddiviso nella poesia maomettana come sublime panteistico ed in quella ebraica –, poi nell'Egitto ed infine nel simbolismo del paragone (cfr. P. D'ANGELO, *Simbolo e arte in Hegel*, cit., pp. 128–132).

⁷⁵ Già a partire da Herder soffrirono di un'esclusione in quanto “simboliche” e prive di interesse: cfr. al riguardo S. MARCHIGNOLI, *Canonizing an Indian Text?*, cit., pp. 250–251 e F. MARELLI, *Lo sguardo da Oriente*, cit., pp. 117–118. Per Hegel in architettura gli Indiani “hanno soltanto imitato quanto avevano visto in Egitto nei templi di origine sia greca, sia egizia”, riproducendo da incompetenti i rapporti caratteristici delle opere greche (Wg, 216; 244). In generale la predilezione per “le arti della parola” era altresì legata negli autori dell'epoca al fatto di poter essere tradotti “ossia, secondo una metafora caratteristica, *trapiantati* sul suolo tedesco, dove sarebbe stato loro possibile nutrirsi di nuova linfa” (S. MARCHIGNOLI, *Che cos'è lo yoga?*, cit., p. 89).

⁷⁶ P. D'ANGELO, *Simbolo e arte in Hegel*, cit., p. 126.

⁷⁷ Come suppone – e di fatto dimostra – Olivier, il cambiamento di giudizio *solo* nell'ultimo corso di estetica a proposito del virtuosismo e della musica puramente strumentale, fu dovuto a tale ascolto nel marzo del 1829:

conoscenza basata *in toto* su traduzioni, descrizioni e forse qualche incisione mostra la sua vuotezza già solo nello spazio limitatissimo che il filosofo riservò all'arte indiana.

*
* *

L'indagine di ciò a cui si volgeva l'occhio di Hegel, del modo in cui lo volgeva, delle ragioni per cui lo volgeva in quel modo e del suo risultato, ha inevitabilmente costretto l'esposizione ad una continua oscillazione fra le alte torri della metafisica e la fertile bassura dell'esperienza, fra impostazioni puramente speculative ed operazioni eminentemente empiriche, passando ad esempio dal problema teoretico del rapporto fra pensiero e linguaggio a quello eminentemente pratico della validità dell'uso di particolari fonti per comprendere la realtà dell'India. Se a questi continui passaggi si aggiunge la necessità di anticipare temi specifici, analizzati per alcuni aspetti e ripresi più avanti per altri, il discorso assume spesso un'andatura "shandyana" e sembra quasi ripetere in ogni atto: "ho calato per qualche attimo il sipario su questa scena, – per ricordarvi una cosa, – e mettervi al corrente di un'altra"⁷⁸, per poi ritornare sulla prima da un'angolazione diversa. Ma si tratta d'un movimento inevitabile se si intende comprendere l'interpretazione hegeliana seguendone l'articolazione immanente.

"l'incontro con Paganini nel 1829 sembra aver sconvolto profondamente l'estetica hegeliana del virtuosismo musicale. L'analisi ditirambica del virtuosismo che si trova nel corso del 19 marzo 1829 si spiega così come un commento diretto dell'avvenimento, benché il virtuoso non sia nominato esplicitamente. Come il violinista inaugura una nuova era nel campo del virtuosismo strumentale, è giusto che l'apprezzamento estetico di Hegel cambi di tono dopo questa esperienza" (A. P. OLIVIER, *Hegel et la musique, cit.*, p. 81).

⁷⁸ L. STERNE, *La vita e le opinioni di Tristram Shandy, gentiluomo*, a cura di L. Conetti, Mondadori, Milano 1992, II, cap. XIX, p. 142.

PARTE I

APPROCCI ALL'ORIENTE

CAPITOLO I

FRA CHINOISÉRIE ED INDOMANIE

“Non bastava che disputassimo ancora, dopo diciassette secoli, su alcuni punti della nostra religione: bisognò che anche quella dei cinesi entrasse nelle nostre controversie. Questa disputa non produsse grandi movimenti, ma caratterizzò meglio di qualsiasi altra quello spirito attivo, contenzioso e litigioso che è proprio dei nostri climi”¹.

Fern im Osten wird es helle,
Graue Zeiten werden jung;
Aus der lichten Farbenquelle
Einen langen tiefen Trink!
Alter Sehnsucht heilige Gewährung,
Süße Lieb in göttlicher Verklärung!²

“Le più bizzarre congetture, le più strane e avviluppate ciance si sono fatte, al mio credere, sopra teologie di per sé intricatissime, perché chi le costrusse, non ebbe meno confuse e oscure idee di chi vuole spiegarle”³.

§ 1. Un Ancien Empire nell’Ancien Régime.

L’incontro con la Cina che caratterizzò l’*Ancien Régime* non fu un autentico incontro con l’altro. Tale fu certamente quello con gli abitanti dei “nuovi mondi”, come dimostra la “serie dei non”⁴, ossia il fatto che nelle loro descrizioni venivano per lo più elencate solo “le assenze rispetto a quel che si conosceva: mancanza di vesti, di leggi, di commerci, di monete, di re, di lettere e di scienze”, mentre la Cina si presentò immediatamente come una realtà “diversa, sì, ma leggibile secondo moduli familiari”⁵. La percezione delle differenze sembrò toccare gli aspetti più esteriori per far ben presto spazio alla coscienza d’una più forte identità sui punti essenziali: è vero che dotti e funzionari conservano le unghie “lunghe come artigli” e che “i piedi delle donne eleganti [...] vengono artificiosamente costretti ad essere piccoli”⁶, ma ai loro modi cortesi faceva riscontro la rigidissima etichetta d’ogni corte occidentale, alla morale confuciana quella dei “santi” Epitteto e Seneca, ed al suo imperatore dei re altrettanto assoluti. Ma se si getta uno sguardo ai settant’anni che passano dalla pubblicazione dei *Novissima Sinica*, editi da Leibniz nel 1699, a quella relativamente definitiva dell’*Essai sur les mœurs* di

¹ VOLTAIRE, *Siècle de Louis XIV*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, vol. IX, Hachette et C^{ie}, Paris 1859, p. 270; *Il secolo di Luigi XIV*, trad. di U. Morra, intr. di E. Sestan, saggio di G. Macchia, Einaudi, Torino 1994, p. 479.

² NOVALIS, *Geistliche Lieder*, in IDEM, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, hrsg. von P. Kluckhohn und R. Samuel, Kohlhammer, Stuttgart 1960, Bd. I, II, vv. 1–6, p. 161; *Canti Spirituali*, in IDEM, *Inni alla Notte – Canti Spirituali*, Mondadori, trad. di R. Fertonani, a cura di V. Cisotti, Milano 1997³, p. 105: “lontano in Oriente i primi albori./ ringiovaniscono grigie ere;/ dalla fonte di luce e di colori/ un lungo profondo sorso da bere!/ Sacro esaudirsi di antica nostalgia,/ amore soave trasfigurato da Dio!”.

³ L. PAPI, *Lettere sulle Indie orientali*, T. I, p. 143.

⁴ S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, cit., p. 364.

⁵ A. PROSPERI, *Il missionario*, in AA. VV., *L’uomo barocco*, a cura di R. Villari, Laterza, Roma–Bari 1991, p. 185. Sull’immagine europea della Cina precedente all’intervento ed ai resoconti dei gesuiti, cfr. A. HSIA, *Euro–Sinica: The Past and The Future*, cit., pp. 20–21.

⁶ F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 64. Si tratta di un’osservazione ricorrente negli autori precedenti.

Voltaire del 1769, si troveranno mutamenti di giudizio nel quadro di una rappresentazione che presenta non pochi tratti di uniformità e getterà le basi per i futuri giudizi negativi del diciannovesimo secolo – la Cina come “patria dei draghi alati e delle teiere di porcellana”⁷ – ,riproducendo spesso quei contrasti valutativi che già Voltaire aveva denunciato: “nei secoli passati non conosceamo affatto la Cina. Vossius l’ammirava e con completa esagerazione. Renaudot, suo rivale e nemico dei letterati, spinse il contrasto fino al punto di fingere di disprezzare i Cinesi e di calunniarli: cerchiamo di evitare questi eccessi”⁸.

Al di là di informazioni più o meno vaghe presenti fin da Marco Polo, la Cina venne annunciata solennemente in Europa dai resoconti e dalle descrizioni dei gesuiti che, dopo essersi insediati nel 1562 a Macao, penetrarono rapidamente nell’impero conquistando la fiducia dei mandarini e perfino degli imperatori, per poi iniziare ad inviare in Europa *Lettres édifiantes et curieuses*, traduzioni di opere classiche cinesi e trattati che attestavano la grandezza della civiltà cinese ed al il ‘buon operato’ delle missioni⁹. Il “metodo” adottato per l’evangelizzazione – che un secolo più tardi sarà esposto da Diderot proprio in riferimento alle missioni *à la Chine et aux Indes* (ma occidentali)¹⁰ – si conformava ai nuovi dettami delle missioni e risultava indubbiamente il più adatto per penetrare in una terra che, al contrario dell’America, non avrebbe esitato a rispondere con la forza e con ogni probabilità a vincere

⁷ H. HEINE, *Die romantische Schule*, 103; 111.

⁸ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l’esprit des nations, et sur le principaux faits de l’histoire, depuis Charlemagne jusqu’à Louis XIII*, in *Oeuvres complètes de Voltaire*, vol. VII, Paris, Librairie de L. Hachette, 1859, p. 134. Nota Zoli che nella cultura laica “l’atteggiamento nei confronti della Cina subisce trasformazioni in consonanza col mutare della temperie spirituale nel corso del ‘700” (S. ZOLI, *La Cina e l’età dell’illuminismo in Italia*, Pàtron, Bologna 1974, p. 58), e dal lato formale si può estendere a numerosi illuministi quanto l’autore afferma di quelli italiani, ossia che per loro la Cina rappresentò “assai più che un mito, piuttosto un pilastro ideologico, un parametro di totale portata comparativistica anche sul piano sociologico, un rilevante momento di esemplificazione economico–sociale” (*ivi*, p. 235).

⁹ Sulla penetrazione europea in Cina, cfr. O. ROY, *Leibniz et la Chine*, Paris, Vrin 1972, pp. 5–15, e sui testi tradotti, in particolare di filosofia, pp. 36–38 e 53–62. Giova ricordare la ristampa di alcune traduzioni – accompagnate da altre proprie – fatta dal padre Francesco Noël nei *Sinensis imperii libri classici sex* nel 1711, su cui si basò ad esempio Wolff: “erano tutte opere postconfuciane, contenenti pochi riferimenti alla divinità. Erano anche testi tenuti in alta considerazione dai filosofi neoconfuciani del periodo Sung (960–1279) e di quelli successivi, ma in sé presentano una scarsa discussione dei concetti metafisici a cui Leibniz aveva dato maggiore attenzione” (J. CHING – W. G. OXTOBY, *Moral Enlightenment*, *cit.*, p. 27, in cui è altresì riportato l’elenco, mentre sulle traduzioni successive fino alla *Goethezeit* compresa, cfr. W. ERB, *De translationem Dào-dé-jīng Vindobona vidisse Hegelis annotatione*, *cit.*, pp. 151–158). Rispetto alla possibile scansione della discussione sulla Cina, si può ricordare che “Leibniz è celebrato per il suo unico contributo per la comprensione fra la Europa e Cina, mentre Voltaire è riconosciuto come un sinofilo. Senza questi due filosofi e l’accomodamento gesuita, lo scambio intellettuale sino–europeo avrebbe pochi risultati positivi da mostrare” (A. HSIA, *Euro–Sinica: The Past and The Future*, *cit.*, p. 22). In questo brano sono sintetizzati i tre grandi momenti, che partono tutti da basi cattoliche: *in primis* le missioni gesuitiche con i loro trattati, *in secundis* l’apporto di Leibniz e poi di Wolff che, pur afferendo entrambi al mondo protestante, si rifanno direttamente alle diatribe cattoliche (peraltro Leibniz fu in costante contatto con gesuiti e pensatori cattolici); *in tertiis* il mondo illuminista, in particolare francese. Oltre a questi tre nuclei, si dovrebbero considerare anche le posizioni di filosofi come Malebranche o Bayle, che rientrano nel più ampio dibattito della *Querelle des rites*, e poi il mondo libertino: già nel *De la vertu des payens* del 1642, François de La Mothe Le Vayer poneva Confucio in Paradiso con altri grandi pagani, asserendo che da tempo immemorabile i Cinesi avevano riconosciuto un unico dio e che la loro etica era interamente basato sulla ragione e sulla legge di natura – un’idea poi ripresa dagli esponenti dell’*Enlightenment* cosiddetto “radicale” (cfr. J. I. ISRAEL, *Admiration of China and Classical Chinese Thought in the Radical Enlightenment (1685–1740)*, “*Taiwan Journal of East Asian Studies*”, 4, n. 1 (2007), pp. 1–25).

¹⁰ Cfr. D. DIDEROT, *Le neveu de Rameau*, in IDEM, *Œuvres*, *cit.*, pp. 453–454; *Il nipote di Rameau*, trad. di L. Herling Croce, intr. di J. Starobinski, prem. e note di A. Pasquali, Rizzoli, Milano 1998, p. 134.

dinanzi ad ogni “compelle eos intrare”, come stava eloquentemente dimostrando il Giappone¹¹: ci si doveva piuttosto insinuare, “accomodandosi” agli usi e talora perfino ai culti delle popolazioni da evangelizzare¹².

In Cina tutto ciò fu facilitato da una situazione che fin dall’inizio colpì gli occhi dei gesuiti nello stesso modo in cui colpirà gli ingegni di Leibniz e di Voltaire: i reverendi padri vi trovarono un ordine sociale pacifico e laborioso, tollerante e cortese, rafforzato da una forte coesione sociale e basato su un governo che pareva a sua volta fondato sulla saggezza e sull’educazione, un vero e proprio impero “celeste” in cui la moralità sembrava costituire la sostanza del comportamento d’ogni uomo e produceva il massimo contrasto col rosso del sangue di cui grondava l’Europa in quel primo Seicento. Non a caso delle tre “sette” che trovarono in Cina, le “volpi” considerarono con orrore la *secte des idolâtres* (i Buddhisti) e quella *des sorciers* (i Taoisti), ritenendole ispirate dal diavolo, mentre celebrarono la *secte des lettrés*, il Confucianesimo, la cui morale innervava tutto l’impero e sembrava realizzare l’antico auspicio di Platone: se i filosofi non erano re, almeno i re erano filosofi o venivano educati da

¹¹ Cfr. al riguardo A. PROSPERI, *Il missionario*, cit., pp. 179–218, in particolare pp. 180–182 per l’uso della persuasione, anche nel suo contesto storico. Per quanto riguarda il Giappone, nel 1624 furono espulsi tutti gli stranieri e nel 1637 tutti i convertiti al Cristianesimo furono condannati a morte: tutto ciò favorì la creazione dell’immagine d’un popolo estremamente feroce, che si accrebbe con le posizioni dei filosofi: “anime ferocissime e rese più atroci”, per Montesquieu, che “non hanno potuto esser rette che da una maggiore atrocità. Ecco l’origine, ecco lo spirito delle leggi del Giappone” (C. L. DE MONTESQUIEU, *De l’esprit des lois*, in *Oeuvres complètes de Montesquieu*, texte présenté et annoté par R. Caillois, Gallimard, Paris 1951, vol. II, p. 323; *Lo spirito delle leggi*, trad. di B. Boffito Serra, comm. di R. Derathé, Rizzoli, Milano 2004, p. 236), ed anche altrove il giudizio ritorna identico: “il popolo giapponese ha un carattere tanto atroce, che i suoi legislatori e i suoi magistrati non hanno potuto avere nessuna fiducia in lui” (*ivi*, 489; 398) e le sue “leggi rovesciano tutte le idee della ragione umana” (*ivi*, 446; 356). Anche Herder riteneva che i Giapponesi, un tempo “certamente dei barbari crudeli e duri, conformemente al loro carattere violento ed audace”, avessero mantenuto questi tratti e che da loro “tanto il governo quanto la religione sono più rozzi e crudeli, e come in Cina anche in Giappone è impensabile un progresso in scienze raffinate, come le coltiva l’Europa” (J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in IDEM, *Werke in Zehn Bänden*, Bd. VI. Hrsg. von M. Bollacher, Deutscher Klassischer Verlag, Frankfurt am Main 1989, p. 444). Al contrario Kant mostrò una valutazione positiva del coraggio e dell’onestà dei Giapponesi, ritenendoli però estremamente suscettibili (al riguardo cfr. le note di A. HSIA, *The Far East as the Philosophers’ ‘Other’: Immanuel Kant and Johann Gottfried Herder*, cit., pp. 22–23, da comparare con l’analisi della valutazione della Cina in 18–22) ed ancor più Voltaire che ricostruisce la storia di questa soppressione, accusando gli Occidentali (cfr. VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, VIII, 369–372). È interessante rilevare come l’isolazionismo politico congiunto all’idea di un’influenza totale della Cina sul Giappone per quanto riguarda *tutti* i suoi tratti civili, abbia condotto i filosofi tedeschi dell’Ottocento ad un totale disinteresse nei suoi confronti, al punto che né Hegel, né Schlegel, né Schelling lo toccano, se non marginalmente e solo *en passant*.

¹² Cfr. A. PROSPERI, *Il missionario*, cit., p. 196: “«accomodarsi» agli altri, nell’interpretazione corrente della Compagnia di Gesù, era il mezzo necessario per ottenere il fine di «guadagnarli a Cristo», come scriveva il padre Polanco nelle sue *Industriae*, era un metodo che comportava la rinuncia ad affermare il proprio punto di vista, «approvando quel ch’è degno d’esser approvato e sopportando e dissimulando alcune cose, se ben non siano ben dette né fatte». Insomma, era una finzione, un’astuzia, per guadagnare la partita. Se qualcuno avesse trovato riprovevoli le astuzie e le finzioni in una causa così nobile, c’era pronta la risposta: il ricorso alle furbizie umane era la conseguenza del silenzio di Dio. Quel Dio che aveva spianato coi miracoli la strada ai primi apostoli sembrava ora deciso a lasciare che i nuovi apostoli se la cavassero da soli: nessun aiuto straordinario permetteva ai missionari di capire e di farsi capire nella babele di lingue dei nuovi mondi”. Quest’ultima frase è la rielaborazione d’una lettera che il generale dei gesuiti, Claudio Acquaviva, aveva scritto al padre Alessandro Valignano, a capo della missione gesuitica in Giappone: “perché, come Dio Nostro Signore non concorre già con miracoli et doni di profetie, et quelle genti si muovono tanto con queste cose esteriori, è necessario accomodarsi loro et «entrar con la loro per uscir poi con la nostra»” (cit. in *ivi*, p. 198), pur con tutto il problema di dove giungere con l’accomodamento.

filosofi con risultati opposti rispetto ai plateali insuccessi di Platone e Seneca¹³. Né fu un caso che una delle prime ricadute europee di tale messe d'informazioni sia stata una moda civettuola da *Précieuses* spesso *ridicules*, la famosa *Chinoiserie* che dalla fine del Seicento fino ad oltre la metà del Settecento riempì le corti di arredi corrispondenti alle descrizioni dei missionari – o di ciò che si poteva immaginare sulla loro base –, dalle ceramiche alle sete, e sostituendo il *mos geometricum* dei giardini all'italiana con un nuovo modo che cercava di ricreare artificialmente la natura in una “studied irregularity”¹⁴. Se in apparenza si trattò d'un fenomeno di costume incomparabile col successivo uso romantico della poesia indiana, alla base stava però quella stessa idea di *naturalizza* che dalla metà del diciassettesimo secolo andava sempre più affermandosi per esplodere poi in tutta la sua potenza nei primi decenni del diciottesimo, sostituendosi gradualmente tanto alla natura sfarzosa e contorta del barocco, originata in parte anche dalle descrizioni della natura americana¹⁵, quanto a quella più tradizionale ed articolata per gradi, a cui corrispondeva un'eguale *scala hominis*. Come quest'ultima andava gradualmente sgretolandosi per mostrare un'identità di base, così anche l'ordine dei giardini precedenti lasciò il posto ad un tentativo di riprodurre i veri rapporti della natura – *veri* in

¹³ Nel 1730 Wolff aveva tenuto un discorso *De rege philosophante et philosopho regnante* (cfr. la traduzione inglese e le note in J. CHING – W. G. OXTOBY, *Moral Enlightenment*, cit., pp. 187–218). È un tema che ritorna spesso e che è al centro anche de *L'Orphelin de la Chine* di Voltaire, rappresentata a Parigi il 20 agosto 1755, che non è solo un elogio della saggezza confuciana incarnata dalla “orfanelletta” ma anche della conversione di Gengis Khan da tiranno a re giusto secondo i principi appunto confuciani, come il *Patriarche* scriveva già nella lettera dedicatoria “à Monseigneur le Marechal Duc de Richelieu” a proposito del fatto che, stabilitisi in Cina, i Tartari ne adottarono le leggi e protessero le arti: “ecco un grande esempio della superiorità naturale che danno la ragione ed il genio sulla forza cieca e barbara” (VOLTAIRE, *L'Orphelin de la Chine. Tragédie en cinq actes*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, vol. III, Hachette et C^{ie}, Paris 1859, p. 236). Hsia nota che una delle ragioni interne dell'opera è la polemica contro Rousseau attraverso la dimostrazione che la civiltà è l'unico mezzo per evitare una degenerazione nella schiavitù e nella barbarie (A. HSIA, *Euro-Sinica: The Past and The Future*, cit., p. 24), ma le due cose sono concresciute assieme, tant'è che nella prima edizione, dello stesso 1755 (ma non nella seconda, *revue, corrigée & augmentée par l'Auteur*, ed edita l'anno successivo à La Haye, chez Jean Neaulme), alla fine Voltaire riproduce la famosa lettera a Rousseau del 30 agosto di quello stesso anno, qui intitolata *Lettre à M. J. J. R. C. D. G. (Monsieur Jean Jacques Rousseau, Citoyen de Genève)* e con parecchie variazioni, dettate soprattutto da ragioni di prudenza fra cui la soppressione dell'ultimo capoverso e la riformulazione della conclusione del penultimo da “bisogna amare e servire l'essere supremo, nonostante le superstizioni ed il fanatismo che tanto spesso disonorano il suo culto” (*Voltaire a J. J. Rousseau*, 30 agosto 1755, in *Œuvres complètes de Voltaire*, vol. XXVII, Hachette et C^{ie}, Paris 1861, p. 385) in “bisogna amare la propria patria, quali che siano le ingiustizie da sopportare” (VOLTAIRE, *L'Orphelin de la Chine, Tragédie*, à Paris, Chez Michel Lambert, 1755, p. 64).

¹⁴ Il concetto fu elaborato in Inghilterra da sir William Temple, che lo riteneva proprio dei giardini cinesi, a cui si aggiunsero edifici che si ispiravano ancor più direttamente alla realtà cinese, spesso sulla base di dirette esperienze: Sir William Chambers, autore della “Pagoda cinese” dei *Kew Gardens* di Londra, scrisse un *Design for Chinese Buildings, Furniture, Dresses, Machines and Utensils* in cui riprodusse quanto aveva visto nel corso d'un viaggio in Cina. Su tutto questo, in particolare per l'Italia ma in generale per l'Europa, cfr. S. ZOLI, *La Cina e l'età dell'illuminismo in Italia*, cit., che analizza anche opere teatrali come l'atto unico *Le cinesi* di Metastasio, composto nel 1735 su richiesta dell'imperatrice Elisabetta e poi rielaborato e messo in musica da Nicola Conforto nel 1751 su richiesta di Farinelli come *La festa cinese* per l'onomastico di Ferdinando VII di Spagna (*ivi*, p. 228), e poi *L'eroe cinese*, sempre di Metastasio, rappresentato a Schönbrunn nella primavera del 1752 (*ivi*, p. 230). Va inoltre ricordato che pittori come Boucher e Watteau dipinsero molti quadri con sfondi cinesi ed ancora nel 1757 Tiepolo affrescò la “stanza cinese” della foresteria di Villa Valmarana ai Nani di Vicenza.

¹⁵ Come notava Ungaretti, la scoperta del “Nuovo Mondo” “era stata una causa principalissima di novità in Europa”, e la descrizione della “grandiosa natura di quei luoghi [...] da Paradiso terrestre” aveva contribuito al sorgere del barocco: “pensate la novità per la fantasia e il sentimento: luoghi, un mondo di cui l'essere di memoria, di cui l'uomo voluto dall'Umanista, di cui l'uomo non possedeva alcuna memoria; pensate la novità per l'uomo tutto rivolto verso il passato” (G. UNGARETTI, *Conferenze brasiliane*, in IDEM, *Vita d'un uomo. Viaggi e lezioni*, cit., p. 771).

quanto *conformi a ragione*, dove l'equivalenza fra naturalezza e razionalità si giocava *in toto* contro gli usi artefatti e falsi della società ed il pervertimento della ragione operato dai pregiudizi. Pur tacendo di Rousseau e Diderot, Voltaire – che non aveva alcuna simpatia per i 'selvaggi', in particolare per quelli di casa propria –, nell'*Ingénu* ne elesse uno ad emblema della ragione per mostrare l'assurdità degli usi che innervano la società e dei dogmi su cui si fondano le religioni.

In tal caso si può concordare pienamente con Ching e Oxtoby che “parlando in generale, l'esempio della Cina contribuì alla domanda crescente d'una moralità naturale, un sistema di etica indipendente dalle credenze religiose, specialmente cristiane, e settarie – e l'Europa della fine del diciassettesimo secolo e degli inizi del diciottesimo era cosciente dei dilemmi etici posti dalle guerre religiose e dalle divisioni settarie”¹⁶: anzi, dal punto di vista politico la Cina venne vista da alcuni – ed *in primis* da Voltaire – come l'apoteosi della naturalezza e della ragione, un impero retto dalla virtù, privo di preti e dogmi assurdi, dove le differenze di nascita venivano riportate al loro autentico senso di differenza di *indole* individuale e l'articolazione dei ceti non si basava sulla sostituzione d'una natura artefatta a quella vera, ma sul merito effettivo – e quindi sull'autentica natura – dell'individuo; al contempo “le leggi e la pace di quel grande impero si fondano sul più naturale e insieme sul più sacro dei diritti, il rispetto dei figli pei genitori”, dovuto “ai loro primi maestri di morale, e soprattutto a Confutzee, detto da noi Confucio, antico saggio che, circa seicent'anni prima dell'inizio del cristianesimo, insegnò loro la virtù”¹⁷. Dal canto suo Leibniz aveva dichiarato già nel 1697 “che per una volontà quasi singolare del destino oggi la più grande civiltà del genere umano sia raccolta alle due estremità del nostro continente, l'Europa e la Tschina (così, infatti, la chiamano), la quale come un'Europa orientale abbellisce l'opposto lembo della terra” ritenendola però “a noi superiore negli ordinamenti di una vita più civile”¹⁸, fino al punto da consigliare uno scambio di missionari per il bene di entrambi¹⁹. Anche nel suo testo più importante sulla Cina, il *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*²⁰, Leibniz se ne mostrò altrettanto convinto: “siccome

¹⁶ J. CHING – W. G. OXTOBY, *Moral Enlightenment*, cit., p. 28.

¹⁷ VOLTAIRE, *Siècle de Louis XIV*, IX, 271; 479. Tale idea era diffusissima e Leibniz ne tessé l'elogio (cfr. G. W. LEIBNIZ, *Prefazione al libro intitolato Le ultime novità della Cina*, trad. di A. Caiazza, in IDEM, *La Cina*, Spirali, Milano 1987, p. 19). Per gran parte del diciottesimo secolo perdurò l'idea di Confucio come un filosofo di prima grandezza: ad esempio una traduzione francese del 1768 delle *Vite* di Diogene Laerzio aggiungeva un terzo volume integrativo con “la vita dell'AUTORE, quelle di EPITTETO, di CONFUCIO, e la loro morale, ed un riassunto storico della vita delle donne filosofe dell'Antichità”, come recita il titolo. Confucio “il più celebre filosofo cinese” (*ivi*, p. 102), è presentato come un eroe illuminista di stampo stoicizzante: “in tutta la sua dottrina, non ebbe per fine che dissipare le tenebre dello spirito, bandire i vizi, ristabilire quell'integrità che assicurava esser stata un dono del cielo; e per giungere più facilmente a questo fine, esortava tutti coloro che ascoltavano le sue istruzioni, ad obbedire al cielo, temere, servire, amare il prossimo come se stessi, a vincersi, a sottomettere le proprie passioni alla ragione [...]. E ciò che ebbe di più notevole, è che non raccomandava nulla agli altri, o per iscritto od a viva voce, che non praticasse anzitutto lui stesso” (*Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité, avec leurs Dogmes, leurs Systèmes, leur Morale, & leurs Sentences les plus remarquables*; traduites du grec de Diogene Laërce. Avec portraits. À Amsterdam, chez J. H. Schneider, 1768, pp. 105–106).

¹⁸ G. W. LEIBNIZ, *Prefazione al libro intitolato Le ultime novità della Cina*, 17–18.

¹⁹ *Ivi*, 22.

²⁰ Il testo, composto fra il novembre del 1715 ed il marzo del 1716, è altresì noto come *Lettre de Mons. de Leibniz sur la philosophie chinoise à Mons. de Rémond* dal titolo della sua prima pubblicazione nel 1735 nelle *Epistolae ad diversos* curate da Kortholt (e su quest'edizione si basa la traduzione italiana, che non a caso intitola

c'è in Cina una morale esteriore per certi aspetti ammirabile, congiunta a una dottrina filosofica, o meglio a una teologia naturale, venerabile per la sua antichità, stabilita e autorizzata da tremila anni o quasi, molto tempo prima della Filosofia greca, [...] sarebbe una grande imprudenza e presunzione per noi altri, nuovi venuti dopo di loro e appena usciti dalla barbarie, voler condannare una dottrina così antica, solo perché non sembra accordarsi subito con le nostre ordinarie nozioni scolastiche”²¹, soprattutto perché ad un livello più approfondito la concordanza è assoluta.

In effetti su questa rappresentazione dell'ordine generale dell'impero cinese v'era piena consonanza all'epoca e così anche in seguito; le divergenze – spesso radicali – si concentrarono piuttosto sul senso e sulla valutazione da conferirle in relazione alle diverse prospettive da cui la si considerava: mentre Voltaire la esaltava ed usava per dimostrare la superiorità della civiltà sul fanatismo, Montesquieu la considerava una variante del tradizionale dispotismo orientale, criticandola come sfrenato assolutismo paternalistico, abbandonato all'arbitrio dell'imperatore ed imperniato su *moeurs* e *manières* resi legge, e perfino esaltatori come Leibniz e Voltaire avevano presentato una divisione fra *nous* – un pronome che ricorre di continuo – e la Cina nell'ambito scientifico e tecnico, che finì per corrispondere al binomio progresso/artratezza: così per Leibniz se “nelle arti che hanno un'applicazione pratica per la vita e nelle esperienze dei fenomeni naturali, forse siamo pari”, siamo tuttavia “superiori nella profondità delle meditazioni e nelle discipline speculative”²², nella logica, nella metafisica, nell'astronomia e nell'“arte della dimostrazione (deduzione logica)”, che dai Cinesi non fu coltivata se non come “Geometria, per così dire Empirica, la quale presso di noi è alquanto diffusa tra gli operai”²³, e

il *Discours Lettera del signor G. G. Leibniz sulla filosofia cinese al signor de Remond*). Tuttavia il titolo più appropriato è il primo, se si considera il suggerimenti dello stesso Leibniz a Rémond nella lettera del 27 gennaio 1716 (per questo e per il titolo delle prime edizioni, cfr. A. RIBAS, *Leibniz' Discourse on the Natural Theology of the Chinese and the Leibniz-Clarke Controversy*, “Philosophy East & West”, 53 (2003), p. 76). L'occasione del *Discours* era stata generata dall'invio a Leibniz da parte di Nicolas Rémond il 4 settembre 1715 di tre scritti sulla Cina, il *Traité sur quelques points de la religion des chinois* di Nicolò Longobardi – successore di Matteo Ricci nella guida della missione in Cina – ed il *Traité sur quelques points importants de la mission de la Chine* di un altro gesuita, Antoine de Sainte Marie (in verità Antonio Caballero de Santa María), assieme all'*Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* di Malebranche, per avere delucidazioni sulle interpretazioni in essi proposte; su tutto ciò cfr. W. LI – H. POSER, *Editorische Einleitung* a G. W. LEIBNIZ, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, hrsg. und mit Anmerkungen versehen von W. Li und H. Poser, Klostermann, Frankfurt am Main 2002, pp. 5–13; questa raccolta ristampa anche i trattati in questione (quello di Longobardi alle pp. 113–146, quello di Sainte Marie alle pp. 157–205 ed infine quello di Malebranche alle pp. 225–252) assieme alle annotazioni ed alle recensioni di Leibniz.

²¹ G. W. LEIBNIZ, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, cit., pp. 22–23; *Lettera del signor G. G. Leibniz sulla filosofia cinese al signor de Remond*, in G. W. LEIBNIZ, *La Cina*, cit., pp. 133–134.

²² G. W. LEIBNIZ, *Prefazione al libro intitolato Le ultime novità della Cina*, 17.

²³ *Ivi*, p. 18. Voltaire aggiungeva che anche negli aspetti tecnici i Cinesi si mostrano inferiori agli Europei: “da due mila anni sanno fabbricare il vetro, ma meno bello e meno trasparente del nostro” e benché abbiano inventato la stampa prima di noi, non conoscono ancora quella con caratteri mobili, e pur avendo astrolabi e sfere armillari, questi sono “strumenti in verità inferiori ai nostri per esattezza, ma testimonianze celebri della superiorità dei Cinesi sugli altri popoli dell'Asia” (VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, VII, 131). Insomma, “nelle scienze i cinesi sono ancora al punto in cui noi eravamo duecento anni fa; [...] sono rimasti meravigliati dal nostro termometro, dal nostro modo di ghiacciare i liquidi col salnitro, e di tutti gli esperimenti di Torricelli e di Otto von Guericke, proprio come lo fummo noi la prima volta” (VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, vol. XII, Hachette et C^{ie}, Paris 1860, art. *De la Chine*, p. 565; *Dizionario filosofico*, trad. di M. Binazzi, intr. di M. Moneti, Garzanti, Milano 1993, p. 100).

tale superiorità si palesa pure nell'arte militare²⁴. Sulle ragioni di quest'arretratezza il sentimento diffuso corrispondeva al rovescio della medaglia della tanto esaltata naturalezza: se a fondamento della vita cinese sta "il rispetto dei bambini per i loro padri", tale rispetto si riproduce infelicemente nel "rispetto prodigioso che questi popoli hanno per ciò che è stato trasmesso dai loro padri e che ai loro occhi rende perfetto tutto ciò che è antico", a cui si aggiunge "la natura della loro lingua", così complessa che "qualcuno arriva alla vecchiaia prima di saper scrivere bene"²⁵.

Proprio il *respect prodigieux* fu all'origine dello spostamento dell'attenzione dei dotti europei dalla Cina attuale a quella *antica* perché in questa sembravano trovarsi i fondamenti attestati dagli stessi Cinesi e poi rimasti immutati, non sono per la dimensione morale e politica ma soprattutto per la religione, e precisamente per la *religion des lettrés*, la religione ufficiale dell'impero e dei mandarini che funse da ponte per l'opera missionaria. Infatti, il supremo dio cinese, il *Tien* – letteralmente "cielo" – venne assimilato dalla maggior parte dei gesuiti al dio veterotestamentario, giustificando in tal modo il permesso concesso ai Cinesi di continuare a celebrare i loro riti tradizionali, i *sacrifices à l'honneur des ancêtres*, intendendo questi ultimi come patriarchi: proprio in quanto rivolti ad un dio puramente spirituale, tali riti risultavano non idolatriche e non in contraddizione col Cristianesimo. Su questa base, si può immaginare la reazione dei reverendissimi francescani e domenicani, convinti che tali riti fossero mere forme d'idolatria e la "secta philosophica" non dissimile da quella *des Bonzes ou Idolâtres* – senza contare l'invidia per il successo e la considerazione dei gesuiti: obliate le loro classiche rivalità, i due ordini mendicanti fecero fronte comune contro i colleghi, li denunciarono, proclamarono non solo l'idolatria dei Cinesi ma anche il loro *ateismo* dichiarando che gli *ancêtres* a cui sacrificavano erano solo i loro antenati, il *Tien* il semplice cielo fisico ed infine che credevano altresì alla materialità dell'anima.

Oggi è impossibile non sorridere – e non sdegnarsi – di fronte a tali diatribe ed alla miopia intellettuali di questi zelanti custodi dell'anima, ma *le comble de l'extravagance*, come scrisse Voltaire, fu che i missionari – sempre così convinti di possedere ed insegnare la verità – "furono tutti divisi fra loro e si accusarono reciprocamente delle più volgari menzogne"²⁶. Eppure la discussione teologica presentò un risvolto ancor più comico perché, sulla base della documentazione allora disponibile, si potevano sostenere sia la tesi gesuitica che quella

²⁴ Però Leibniz aggiungeva che i Cinesi non lo sono "per ignoranza quanto per un loro deliberato proposito, poiché dispregiano quanto causa o alimenta negli uomini una certa ferocia e sono avversi alla guerra" (G. W. VON LEIBNIZ, *Prefazione al libro intitolato Le ultime novità della Cina*, 18). Su questo concordava anche Voltaire: "le città cinesi non hanno mai avuto altre fortificazioni che quelle che il buon senso ispirò a tutte le nazioni prima dell'uso dell'artiglieria; un fossato, un bastione, una forte muraglia e delle torri" (VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, VII, 129).

²⁵ *Ivi*, VII, 132. Sull'opposta opinione di Leibniz riguardo alla lingua, cfr. O. ROY *Leibniz et la Chine*, cit., pp. 125–129. Va osservato che Voltaire aggiungeva un ulteriore elemento, in consonanza con le sue tesi 'naturalistiche': "sembra che la natura abbia dato a questa specie d'uomini, così diversa dalla nostra, degli organi fatti per trovare di colpo tutto ciò che è loro necessario ed incapaci di andare al di là. Noi, al contrario, abbiamo avuto delle conoscenze solo molto tardi ma le abbiamo perfezionate rapidamente" (VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, VII, 132).

²⁶ VOLTAIRE, *Lettres chinoises, indiennes et tartares, à M. Pauw par un benedictin* (1776), in *Œuvres complètes de Voltaire*, vol. XXII, Paris, Librairie de L. Hachette et C^{ie}, 1860, p. 433.

domenicana e francescana, traducendo *Tien* sia con “cielo” in senso materiale che con “sovrano del cielo e della terra”²⁷; e come accade spesso in simili diatribe dove il fanatismo dogmatico è strettamente legato ad influenze politiche e miserabili invidie fra ordini, da ciò ebbe origine la cosiddetta *querelle des rites*, che si concluse con la condanna dei gesuiti nella costituzione papale del 1715 *Ex illa die*, ribadita nel pronunciamento *Ex quo singulari* del 1742²⁸.

Tralasciando tutte le questioni esteriori, anche qui la posta in gioco era la *naturalizza*, ma in rapporto alla religione, da un lato come possibilità d’una morale sganciata dalla religione e fondata in se stessa, sulla natura della ragione e quindi sulla ragione naturale, e dall’altro come religione naturale *tout court*. Il primo aspetto era il ben noto problema sollevato e sostenuto da Bayle, e le incongruenze dei sostenitori dell’ateismo della Cina furono messe in risalto da Voltaire (che peraltro riteneva impossibile una società di atei):

“quelle stesse persone che tanto si sono sdegnate contro Bayle, che tanto l’hanno biasimato per aver egli detto che una società di atei poteva sussistere, che hanno tante volte ripetuto per iscritto che una tale istituzione era impossibile, ritenevano ora freddamente che tale fosse la società cinese, sotto il più saggio dei governi. Ai gesuiti toccò allora combattere i missionari loro confratelli, più che non i mandarini e il popolo cinese. Fecero notare a Roma che sembrava piuttosto contraddittorio che i cinesi fossero insieme atei e idolatri. Si rimproverava ai letterati di ammettere soltanto l’esistenza della materia; in questo caso, pareva assurdo che invocassero le anime dei loro genitori e quella di Confucio. Uno dei rimproveri sembra distruggere l’altro, a meno che non si pretenda che in Cina coesista ciò che è contraddittorio, come spesso accade da noi; ma bisognava conoscere a fondo la loro lingua e i loro costumi per venire a capo di quelle contraddizioni”²⁹.

Già nell’ultima frase Voltaire mise in luce il peccato capitale di quegli accusatori, la grossolana mancanza di conoscenze che condusse solo a pregiudizi ed a cui si aggiungeva un’assoluta mancanza di logica: infatti, almeno fino al ribaltamento del giudizio da parte di Montesquieu – ma per sentimenti antitirannici, ben difficilmente presenti nei devoti e nei dottori della Sorbona –, per lo più non si nutrivano dubbi sulla civiltà, la moralità od addirittura l’eccellenza politica dei Cinesi, cosicché la negazione della loro fede in un qualsiasi dio doveva implicare la falsità della negazione della tesi di Bayle e quindi non solo la possibilità d’una morale fondata solamente sulla natura della ragione ma anche la completa irrilevanza della religione per l’ambito etico. Questa era stata appunto l’opzione di Wolff, che nell’*Oratio de Sinarum philosophia practica* aveva proclamato che gli antichi Cinesi non avevano “una

²⁷ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, VII, 134.

²⁸ Sulla *querelle des rites*, cfr. O. ROY *Leibniz et la Chine*, cit., pp. 16–35 e S. ZOLI, *La Cina e l’età dell’illuminismo in Italia*, cit., pp. 19–43, A. ROBINET, *Introduction* a N. MALEBRANCHE, *Entretien d’un philosophe chrétien et d’un philosophe chinois sur l’existence et la nature de Dieu*, in *Oeuvres complètes de Malebranche*, édité par A. Robinet, vol. XV, Vrin, Paris 1971, pp. XXVIII–XXXIV. Va ricordato che la sconfitta dei gesuiti segnò in parte anche la svalutazione della Cina nelle rappresentazioni occidentali: “quando la Società di Gesù fu dissolta agli inizi degli anni Settanta, la Cina aveva praticamente perso tutti i suoi difensori” (A. HSIA, *The Far East as the Philosophers’ «Other»: Immanuel Kant and Johann Gottfried Herder*, “Revue de littérature comparée”, 2001/1 n. 297, p. 22) e la sua immagine si incupì anche a causa dell’ostilità anti-gesuitica e di una diffidenza assoluta nei confronti dei loro scritti ed in generale dell’*arsenal du jésuitisme*. Valga come testimonianza per l’ambito indiano quello che scriveva sir William Jones sulle “lettere che portano il nome di edificanti”: “la massima parte di esse brulica di ridicoli errori e vadano tutte consultate con estrema diffidenza” (W. JONES, *Preface to Sacontalá; or, The Fatal Ring: An Indian Drama*. By Cálidás. Translated from the originale Sanscrit and Pracrit, in *The Works of sir William Jones*, vol. IX, London: Printed for John Stockdale, Piccadilly, and John Walker, Paternoster-Row, 1807, p. 365).

²⁹ VOLTAIRE, *Siècle de Louis XIV*, IX, 271; 481.

religione naturale poiché ignoravano l'autore dell'universo" ed ancor meno una rivelata³⁰, giacché nei loro libri "non v'è menzione di Dio e degli attributi divini, né dei doveri verso Dio", mentre "la religione naturale consiste nel culto del vero Dio derivato dai suoi attributi e dalle opere riconosciuti col lume naturale"³¹, ma ai suoi occhi questo non implicava affatto che fossero sprovvisti di morale e che non fosse possibile una morale indipendente dalla religione, tant'è che riteneva la morale confuciana pienamente corrispondente alla propria ed in generale a quella della ragione in quanto tale³², porgendo così la testa su un piatto d'argento ai pietisti che riuscirono a farlo esiliare³³. Anche in ambito cattolico, dove alle rivalità accademiche si aggiungevano quelle già citate fra gli ordini, la Sorbona non poteva accettare opzioni affini a quella di Wolff, perché avrebbero distrutto il legame "essenziale" fra religione e morale, cosicché rimanevano solo due vie: ammettere l'ateismo dei Cinesi e perciò negarne la civiltà proclamandoli immorali oppure ammettere una loro conversione antichissima da parte dei Patriarchi che andava rinsaldata col Cristianesimo, come sostenevano parecchi gesuiti³⁴. La

³⁰ C. WOLFF, *Oratio de Sinarum philosophia practica*, in IDEM, *Gesammelte Werke*. Hrsg. von J. T. École, E. Hofmann, M. Thomann, H. W. Arndt, G. Olms Verlag, Hildesheim – New York 1974, III. *Lateinische Schriften*, Bd. XXXV. *Meletemata mathematico-philosophica quibus accedunt dissertationes*, pp. 60–64. In mezzo sta una lunghissima nota – di note incredibilmente lunghe è costellato l'intero discorso nella sua seconda edizione – sulla "grande controversia [...] fra gli stessi padri missionari della Società di Gesù e la famiglia dei Domenicani se gli antichi Cinesi fossero atei od avessero una qualche notizia di Dio". Val la pena ricordare che anche Malebranche dipinse i Cinesi come atei e più in generale come "spinozisti" secondo l'idea comune dello Spinozismo dell'epoca: nell'*Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* del 1708, l'Oratoriano non solo li faceva sostenitori della materialità dell'anima (N. MALEBRANCHE, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, 12) ma anche della sola evidenza della ragione, tant'è che il Cinese esordisce proprio in questo modo: "chi è questo Signore del cielo che venite da così lontano ad annunciare? Non lo conosciamo e non vogliamo credere che a ciò che l'evidenza ci obbliga a credere" (*ivi*, p. 4) per poi dichiarare il suo credo: "è nel Ly che noi vediamo tutte le cose. Perché è lui la nostra luce. È la verità suprema, così come l'ordine e la regola. È in lui che vedo il cielo e apparcepisco quegli spazi infiniti che sono al di sopra di ciò che vedo" (*ivi*, p. 7). In generale sull'interpretazione di Malebranche, cfr. D. E. MUNGELLO, *Malebranche and Chinese Philosophy*, "Journal of the History of Ideas", 41 (1980): 551–578. Riguardo all'intervento dell'Oratoriano nella *querelle* degli odiati gesuiti, esso si può riassumere con quanto ne scrive Robinet: egli "prende partito nella lotta che oppone la quasi totalità del mondo cristiano ai gesuiti e che qui si manifesta in modo molto particolare nel rifiuto di abbassare la verità della religione al profitto di un opportunismo di conquista: missione sì, ma senza dimissione" (A. ROBINET, *Introduction* a N. MALEBRANCHE, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, *cit.*, p. IV).

³¹ C. WOLFF, *Oratio de Sinarum philosophia practica*, 61–62.

³² *Ivi*, p. 57.

³³ Il decreto recitava che Wolff "dev'essere interamente rimosso dalla sua professione ed inoltre non gli deve essere più permesso insegnare", concludendo che il professore "deve abbandonare la città di Halle e tutto quanto il paese del re entro quarantott'ore dal ricevimento di questo ordine, pena l'impiccagione" (*cit.* nell'originale tedesco in J. CHING – W. G. OXTOBY, *Moral Enlightenment*, *cit.*, p. 52). Sulla 'logica' della disputa, vale anche qui la pena di leggere Voltaire: "alcuni scrittori europei, che non erano mai stati in Cina, avevan dichiarato che il governo di Pechino era ateo; Wolf aveva lodato i filosofi di Pechino, e dunque Wolf era ateo; l'invidia e l'odio non hanno mai prodotto migliori sillogismi. Questo argomento di Lange, sostenuto da una cabala e da un protettore, fu giudicato convincente dal re del paese, che inviò al matematico un dilemma in debita forma: o lasciare Halle entro ventiquattro ore o venire impiccato. Wolf, assai sveglio di cervello, se ne partì subito" (VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, art. *De la Chine*, 563–564; 98).

³⁴ O. ROY, *Leibniz et la Chine*, *cit.*, pp. 34–35, e per la conversione da parte dei Patriarchi, pp. 26–27. Sulle varie posizioni riguardo tale conversione ed il rimando a Mosè, cfr. S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, *cit.*, pp. 195–198. Rispetto all'alternativa citata, bisognerà attendere il tardo Settecento ed il barone d'Holbach perché si ammettano congiuntamente le altre due possibilità: l'idea d'una fede in dio e d'una contemporanea immoralità assieme alla coppia ateismo–perfetto ordine civile. Nella sua lotta contro il fanatismo e la superstizione, d'Holbach riportava appunto l'esempio della Cina: "nell'Asia orientale c'è un immenso paese, molto fiorente, molto ricco, molto popolato, governato da leggi così sagge che i più feroci conquistatori le hanno adottate con

Sorbona – peraltro in rotta coi gesuiti per la loro concorrenza col *Louis le Grand* – optò per la prima possibilità, mentre per la seconda – ma in un senso qualitativamente superiore – si schierò quello che a giusto titolo si può considerare come il massimo protagonista filosofico del dibattito: Leibniz, convinto assertore che i Cinesi avessero non solo un concetto di Dio ma soprattutto una teologia naturale, non una semplice posizione deista o teista nel senso che sarà proprio di Voltaire, ma una dottrina comprendente in sé “la teorica e la pratica, contiene la metafisica reale e la morale più perfetta”, mentre la filosofia – ma non la *philosophia perennis* – si volge ad una sola delle due ed in modo imperfetto, come testimonia eloquentemente la sua storia. In tal modo il pensiero confuciano è teologia naturale perché il suo primo principio *Li*, l’unità suprema “infinita, eterna, increata, incorruttibile, senza principio e senza fine [...] non solo è il *principio fisico* del Cielo, della Terra, e delle altre cose corporee; ma anche il *principio morale* delle virtù, delle abitudini e delle altre cose spirituali”³⁵.

Apparentemente la posizione dei gesuiti non fu che la riproposizione della vecchia tesi dantesca del nobile castello o – nei casi migliori – di quella tradizione dialogica *de pace fidei* che dalla Patristica giunse fino al Rinascimento e sfiorò in personalità come Abelardo e Cusano: pur mantenendo il Cristianesimo in una posizione di superiorità “ontologica” in quanto religione rivelata da quello stesso dio che afferma di venerare, simili tesi finirono però per trovarsi pericolosamente vicine ad altre che si andavano sempre più affermando nella riflessione europea di quei due secoli. Spingendo un po’ oltre l’“accomodamento” ed ammettendo verità universali dal lato morale che spaziavano nel campo stesso della religione, la definizione di quelle verità come “*naturaliter christianae*” implicava immediatamente un *Christianismus naturalis* – od almeno una *republication of the Religion of Nature*, se il Cristianesimo era *old as the Creation* – e, con pochi passi già impliciti nel suo concetto, un Cristianesimo semplicemente teista, in cui la sua verità naturale finiva per togliere proprio quell’impalcatura di dogmi su cui erano e sono edificate le varie confessioni cristiane: se ciò che attesta la verità del Cristianesimo riposa sulla ragione umana in quanto manifestazione diretta della ragione divina, allora i dogmi, i miracoli, ed in generale tutto ciò che costituisce tali confessioni si rivelano orpelli storici superflui, quando non fondati su mera volontà di

rispetto: è la Cina. Eccettuato il Cristianesimo, che fu messo al bando come nocivo, gli abitanti credono nelle superstizioni che preferiscono, mentre i «mandarini», cioè i magistrati, disillusi da molto tempo dalla religione popolare, se ne occupano soltanto per impedire che i «bonzi», ossia i preti, la usino per turbare la pubblica quiete. Eppure non si nota che la Provvidenza rifiuti i suoi benefizi a uno Stato, i cui capi s’interessano così poco del culto che le viene reso; i cinesi, al contrario, godono un benessere e una quiete tali da meritare l’invidia di tanti popoli che la religione mette in discordia, devasta, e spesso dà alle fiamme” (P.-T. D’HOLBACH, *Il buon senso*, a cura di S. Timpanaro, Garzanti, Milano 1985, § 139, pp. 132–3).

³⁵ G. W. LEIBNIZ, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, 24; 135. Val la pena rammentare che “la filosofia pratica o la morale [...] insegna il mezzo per ottenere le cose buone ed utili e [...] si propone non solamente la conoscenza della verità, ma anche la pratica di ciò che è giusto” (G. W. LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, in IDEM, *Die philosophischen Schriften*, Bd. V, IV, XXI, § 3, pp. 503–504; *Nuovi saggi sull’intelletto umano*, in IDEM, *Scritti filosofici*, vol. II, Utet, Torino 2002, p. 670). Sul tema Leibniz ritorna anche altrove, ad esempio *Annotationes de cultu religioneque Sinsensium* del 1708, dove peraltro dichiara che in Cina “il culto consiste non tanto in riti, quanto nell’animo” secondo gli insegnamenti di Confucio (G. W. LEIBNIZ, *Annotationes de cultu religioneque Sinsensium*, in IDEM, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, cit., p. 266), dove peraltro si trovano interessanti raffronti – ma svolti *en passant* – con gli Stoici a proposito della corporeità del dio (*ivi*, p. 267).

dominio, e dal momento che su tali orpelli si basano le Chiese, queste vengono destituite di legittimità proprio nel loro aspetto più proprio – quello religioso –, al punto da divenire mere contraffazioni di quella verità che proclamano di venerare.

Al contempo questo processo implicava uno spostamento radicale nel modo di considerare l'essere umano, che nella *querelle des rites* si manifestò in modo chiarissimo in rapporto al problema della salvezza, ma con un'ulteriore complicazione: anche ammettendo il *nulla salus extra Ecclesiam*, il grande problema rimaneva la determinazione dell'*Ecclesia*, giacché – una volta demoliti i confini dettati da differenze dogmatiche – veniva altresì meno la necessità d'una conversione che non fosse il mero riferimento alla ragione umana in quanto tale. Non occorre ricordare che i gesuiti erano lontanissimi da simili posizioni, eppure si può ben dire che queste fossero implicite nelle loro tesi, tant'è che proprio il loro 'alleato' Leibniz ne divenne il portavoce: questi concordava con Francesco Saverio che diceva “ai Giapponesi che se i loro antenati avevano fatto buon uso del lume naturale, Dio avrebbe loro donato le grazie necessarie alla salvezza”³⁶, mentre il contrario sarebbe stato *contro la ragione* perché sarebbe equivalso ad una condanna per il solo fatto *naturale* d'essere nati in un paese non cristiano, per cui sarebbe molto meglio sospendere il giudizio piuttosto che pronunciarsi in giudizi temerari ed irrazionali sulle idee di Dio³⁷, ma al tempo stesso ne conseguiva che *non* l'adesione *stricto sensu* al Cristianesimo “è assolutamente indispensabile per venire salvati”³⁸, bensì il *lumen naturale* usato in modo giusto, quella ragione che cartesianamente è il *bon sens* presente in ogni uomo e che si ritrova anche “fra i persiani e i cinesi”³⁹, ciò che propriamente ed anzi *par excellence* caratterizza l'uomo in quanto tale⁴⁰. Ma anche “animal rationale” è una definizione

³⁶ G. W. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, in *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Bd. VI, § 95, p. 156; *Saggi di Teodicea*, a cura di M. Marilli, intr. di G. Cantelli, Rizzoli, Milano 1993 *Saggi di teodicea*, a cura di M. Marilli, intr. di G. Cantelli, Rizzoli, Milano 1993, p. 231. Non è un caso che il *Discours* sia coevo alla disputa con Clarke, (la prima lettera di Leibniz è degli inizi di novembre del 1715, mentre la quinta replica di Clarke è dell'ottobre del 1716) avente appunto ad oggetto anche il problema della religione naturale. Su questo ha richiamato l'attenzione Ribas, sottolineando i nodi teoretici dell'approccio alla Cina (cfr. A. RIBAS, *Leibniz' Discourse on the Natural Theology of the Chinese and the Leibniz-Clarke Controversy*, cit.).

³⁷ Riguardo la questione “se coloro che, senza avere la conoscenza del Vecchio e del Nuovo Testamento, sono morti con sentimenti di pietà naturale hanno potuto perciò essere salvati ed ottenere remissione delle loro colpe” (G. W. LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, IV, XVIII, § 9, 482; 646), Leibniz cita gran copia di autori per la risposta positiva che lui stesso sostiene, riportando in particolare “l'opinione di Giacomo Payva d'Andrada, dottore portoghese molto celebre ai suoi tempi, che era stato uno dei teologi del Concilio di Trento e aveva sostenuto che coloro che non accettavano quella tesi rendevano Dio sommamente crudele” (*ivi*, 483; 647) e ribadendo che “per fortuna Dio è più filantropo degli uomini” e che la sua grazia può agire su chiunque, fermo restando che “il partito più saggio è di non fissare nulla intorno a questioni così poco conosciute” (*ivi*, 484–485; 648–649). Proprio in riferimento ai negatori di questa grazia di Dio, “uomini eminenti e alcuni di grande merito, ma forse un po' misantropi”, Leibniz fa esplicito riferimento alla questione della Cina: “lo stesso spirito può avere avuto qualche influenza nella disputa fra certi dottori troppo zelanti e i gesuiti missionari in Cina, che avevano insinuato che gli antichi cinesi avevano avuto la vera religione del loro tempo e veri santi e che la dottrina di Confucio non aveva nulla di idolatrico e di ateo” (*ivi*, 484; 648). Sul ruolo della Rivelazione in tale problema, cfr. O. ROY, *Leibniz et la Chine*, cit., pp. 44–48.

³⁸ G. W. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée*, § 95, 156; 230.

³⁹ R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, in *Œuvres de Descartes*, vol. VI, p. 23; *Discorso sul metodo*, a cura di M. Renzoni, intr. di C. Sini, Mondadori, Milano 1993, p. 26.

⁴⁰ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, III, VI, § 36, 305–306; 456–457: “anche nell'uomo, logicamente parlando, si potrebbero distinguere più specie; se poi si considera l'aspetto esterno si potrebbe distinguere, fisicamente parlando, differenze che potrebbero passare per specifiche. E un esploratore

indeterminata nello stesso senso in cui è astratto il terenziano *homo sum, nihil humani a me alienum puto*: in entrambi i casi tutto dipende da come viene determinato quella *ratio* e quest'*humanum*, e se in certe popolazioni non si rinvergono quei caratteri che si presuppongono propri dell'uomo, ci si ritrova al punto di partenza e nell'alternativa fra α) riformulare il concetto di uomo, β) negare l'umanità – od almeno un'umanità in senso pieno – a quegli uomini che non presentano quei caratteri presupposti, od infine γ) negare validità alle documentazioni che attestano tali differenze in quanto affermano qualcosa di troppo contraddittorio rispetto alla natura umana⁴¹. Locke, ad esempio, si basava non solo sui bambini e sui pazzi per dimostrare l'inesistenza di idee innate ma anche sulle “nazioni” che vivono “nella Baia di Soldania, nel Brasile, nel Borandy e nelle isole dei Caraibi” e sugli stessi Cinesi, privi dell'idea di Dio, come avevano dovuto ammettere anche i “gesuiti, ossia i grandi encomiasti” della loro civiltà⁴²; Leibniz, invece, si appoggiava proprio su di loro per dimostrarne l'esistenza, ed è precisamente su questa base teoretica che si determina il suo approccio verso la Cina: la riduzione della conoscenza a quanto si può imparare per esperienza e, nel campo religioso, a quanto si è appreso dalla Rivelazione, può implicare che coloro che

credette che i Negri, i Cinesi e, infine, gli Americani non fossero di una medesima razza, né fra loro né con i popoli che ci somigliano. Ma quando si considera l'interiorità essenziale dell'uomo, cioè la ragione che permane nello stesso uomo e si trova in tutti e non si trova in noi null'altro di fisso e di interno che possa giustificare una suddivisione, non abbiamo motivo di credere che nell'uomo, secondo la verità della interiorità, ci sia una differenza specifica essenziale, mentre siffatta differenza si trova tra l'uomo e la bestia, supposto che le bestie siano soltanto empiriche come ho già spiegato e come l'esperienza conferma”. Roy sottolinea che “l'integrazione della Cina nella visione del mondo di Leibniz non è dovuta solo alla sua larghezza di vedute. Leibniz possedeva lo strumento filosofico che gli permise di fare la sintesi dei due monti. Questo strumento [...] è l'irenesimo, [...] un progetto di unione politica e religiosa del mondo” (O. ROY, *Leibniz et la Chine, cit.*, p. 43), che a sua volta si fondava sull'idea dell'unità dell'uomo. Giustamente Crépon sottolinea che “la diversità umana è nella sua opera un'esperienza infelice – fatta di discordie, d'incomprensione, di ostacoli alla comunicazione – di cui si tratta d'invertire il senso. L'idea stessa di dover trovare una lingua perfetta lo dimostra” (M. CRÉPON, *Les géographies de l'esprit, cit.*, p. 35).

⁴¹ Su quest'ultimo punto in particolare, ma anche sui primi due, cfr. S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi, cit.*, pp. 50–51 e 66–75, in relazione alle diatribe settecentesche sulla “credulità” di Locke, che aveva prestato fede ai resoconti di viaggio, e sulla negazione aprioristica – che raggiunge il suo vertice in Voltaire – di ciò che contrasta con una natura umana presupposta.

⁴² Cfr. J. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, in *The Works of John Locke. A new Edition, corrected*, in ten volumes. Reprinted by Scientia Verlag Aales, Darmstadt 1963, vol. I, pp. 60–62; *Saggio sull'intelligenza umana*, trad. di C. Pellizzi, intr. di C. A. Viano, Laterza, Roma–Bari 1988, pp. 74–75. Qui si entra in un campo più confuso che minato, spesso frutto d'una scarsa lettura dei testi. Said, ad esempio, vedeva tanto in Locke quanto in Hume una “esplicita connessione [...] tra dottrine “filosofiche” e teorie razziste, giustificazione dello schiavismo, e argomenti in favore dello sfruttamento coloniale” (E. SAID, *Orientalismo, cit.*, p. 22): in fondo, se tutto si riceve dall'esperienza, allora bisogna imporre la propria esperienza a chi non l'ha, e già il fatto che non l'abbia è sintomo di inferiorità. In realtà, a parte il fatto che sull'educazione Locke aveva tutt'altre idee, bisognerebbe pure ricordare che è difficile parlare di razze in Locke se si seguono le sue “dottrine “filosofiche”” – a meno di non voler negare l'esistenza del terzo libro dell'*Essay*, dove Locke nega la conoscibilità delle *real essences of substances* e degli *unmoveable boundaries* della specie, al punto che si potrebbe estendere all'intero quello che afferma sull'abate di Saint Martin, a quanto pare nato bruttissimo: “non si può dare nessuna ragione per cui, se i lineamenti del suo volto fossero stati un poco alterati, non avesse potuto risiedere in lui un'anima razionale. Perché mai un volto un poco più lungo, o un naso più piatto, o una bocca più larga, non avrebbero dovuto consistere, allo stesso modo come tutto il resto della sua persona, con quell'anima e quelle altre parti della persona che fecero di lui, per deforme che fosse, un individuo capace di diventare un dignitario della Chiesa?” (*An Essay Concerning Human Understanding*, vol. II, 255–256; 511). Riguardo a Hume, Riguardo a Hume, Voltaire ed altri, cfr. le precisissime ricognizioni in S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi, cit.*, pp. 78–91, sempre rammentando con Crépon che anche l'antropologia illuminista “è ben lungi dall'essere una scienza monolitica” e varia da autore ad autore (M. CRÉPON, *Les géographies de l'esprit, cit.*, p. 41).

non sono giunti agli stessi livelli europei non possano che risultare inferiori; ora, la stessa distinzione fra idea innata e pensiero innato rovescia il quadro perché l'oscurità dell'idea è presente in ogni uomo ed un popolo è civilizzato solo se è giunto a comprendere fino ad un certo grado quelle verità fondamentali che già porta in sé. In questo modo la differenza fra uomini civilizzati e selvaggi corrisponde solo alle diverse tappe di un'evoluzione che è implicita nella ragione e che risulta aperta ad ogni popolo: proprio il Confucianesimo lo testimonia nel modo più eloquente perché in esso le verità pratiche fondamentali sono emerse spontaneamente in una forma molto più forte, pura e diffusa di quanto non sia accaduto nella sanguinaria Europa. Sulla base di quest'impostazione, si può certamente dire che Leibniz diede "il mito della Cina come dono di battesimo al secolo dei lumi"⁴³ od almeno ad alcuni suoi protagonisti, né stupisce che nell'*Epistola dedicataria ai mani di Confucio* con cui si apre il primo volume dell'edizione del 1755 delle *Lettres chinoises* del marchese d'Argens, il filosofo fosse idealmente posto nell'al di là in continuo dialogo con Confucio, il "più grande uomo che l'universo abbia prodotto"⁴⁴.

§ 2. La scoperta polemica dell'India.

Come per la Cina, così anche per l'India sussisteva una vaga tradizione quasi bimillenaria che dai resoconti dei Greci – *in primis* Strabone – attraverso fantasticherie medioevali come il celebre regno del "prete Gianni"⁴⁵, giunse infine nel Settecento coi primi resoconti delle

⁴³ O. ROY, *Leibniz et la Chine*, cit., p. 166.

⁴⁴ G. F. B. DE BOSSIÈRE D'ARGENS, *Lettres chinoises; ou correspondance philosophique, historique & critique, entre un Chinois voyageur & ses correspondans à la Chine, en Moscovie, en Perse & au Japon*. Nouvelle édition, augmentée de nouvelles lettres & de quantité de Remarques, vol. I, à La Haye, chez Pierre Paupie, 1755, p. I. Cfr. *ivi*, pp. V–VI: "Leibnitz, con cui senza dubbio avete frequenti conversazioni nell'altro mondo, vi avrà riferito più di una volta tutto quello che ha scritto a vostra difesa ed a difesa delle cerimonie civili che si sono istituite per perpetuare in tutti i cuori il rispetto che merita la vostra memoria. M'immagino anche che gli altri filosofi moderni vi assicurino di aver pensato la stessa cosa di questo famoso Tedesco, benché non abbiano avuto l'occasione di far apprendere al pubblico i loro sentimenti. [...] Senza dubbio riconoscono voi come loro capo e *Socrate* come vostro luogotenente generale".

⁴⁵ Il famoso "regno" si stendeva "in tribus Indiis", l'*India Prima*, la *Secunda* e la *Tertia* (o *Superior*, *Inferior* e *Meridiana*) "che corrispondono, grosso modo, all'India, alla regione compresa tra l'India ed il Vicino Oriente e all'Etiopia" (*La lettera del prete Gianni*, a cura di G. Zaganelli, Lui, Milano–Trento 2000, p. 36 n. 8). La lettera corrisponde all'immaginario medioevale d'una terra delle meraviglie che "stilla miele ed è ricolma di latte" (*ivi*, pp. 56–57) e ha "pietre naturali, smeraldi, zaffiri, carbonchi, topazi, crisoliti, onici, berilli, ametiste e molte altre pietre preziose" (*ivi*, p. 57), collegato al paradiso terrestre attraverso le etimologie di Isidoro: così il fiume Indo – "Ydonus" nella versione latina (*ivi*, p. 57), "Ide" in quella in antico Francese (*ivi*, p. 164) e "Ydounc" nell'anglo-normanna (*ivi*, p. 104) – veniva connesso a ἵδος ed ἰδονή, quale fiume delle delizie del paradiso terrestre (*ivi*, p. 194, n. 2); inoltre la stranezza e la diversità sono sottolineate col riferimento ai bramini, "un popolo più strano di altri" (*ivi*, p. 125). Pur tralasciando le fonti classiche, si può ricordare che attorno al 411 san Gerolamo scriveva al monaco Rustico: "qui l'Oceano comincia ad aprirsi; attraversandolo, dopo un anno intero si arriva a stento all'India e al fiume Gange (che la Sacra Scrittura ricorda col nome di Phison), fiume che gira tutt'attorno al paese di Evilot, e trasporta, così si dice, molte qualità di balsami provenienti dalla fonte del paradiso. Là nascono il carbonchio, lo smeraldo, le perle splendenti e i grossi diamanti di cui sono pazze le donne della nobiltà, ci sono monti d'oro, ma l'accesso agli uomini ne è impedito da draghi, grifoni, e mostri dalla corporatura enorme, per farci capire che razza di custodi ha l'avarizia" (S. GIROLAMO, *Le lettere*, a cura di S. Cola, Città Nuova, Roma 1963, vol. IV, lettera CXXV, pp. 245–246). Riguardo invece all'*India meridiana*, ossia all'Africa, nell'articolo *Gymnosophiste* del *Dictionnaire* Bayle li divideva fra quelli indiani e quelli africani, intendendo per questi ultimi quelli abitanti in "Etiopia molto vicino al Nilo" (P. BAYLE, *Dictionnaire Historique et Critique*, in IDEM, *Œuvres diverses. Volumes Supplémentaires*, vol. I. *Choix d'articles tirés du Dictionnaire Historique et Critique*, édité par E. Labrousse, Georg Olms Verlag, Hildesheim–New York 1982, I, p. 447).

missioni ed alcune traduzioni. Se per tutta la prima metà del secolo *les Indes galants* furono ancora le “Indie occidentali” od un Oriente molto vicino, con la penetrazione inglese in India iniziarono a giungere regolarmente in Europa studi e traduzioni, generando una discussione apparentemente affine ma in realtà radicalmente diversa da quella concernente la Cina; anzi, per certi versi si può dire che l’antica letteratura indiana s’inserì nel quadro dell’epoca svolgendo un ruolo affine a quello di molti altri ‘miti’, al punto che almeno per il periodo iniziale è lecito affermare che “non è l’India, al limite, ad interessare il romantico. È la perfezione magica di una terra pura. È l’oro di un’età in cui l’umano e la natura erano ordinati divinamente”⁴⁶. Ma già nell’Ottocento Heine aveva definito *ein Elefantennittelalter*⁴⁷ l’India degli Schlegel perché costoro vi vedevano “la culla dell’ordinamento cattolico del mondo e non mancavano di ritrovarvi la loro trinità, la loro incarnazione, la loro espiazione, il loro peccato, le loro macerazioni e tutti gli altri prediletti cavalli di battaglia”⁴⁸ contro un’Europa che – soprattutto agli occhi di Friedrich – appariva preda d’un esasperato intellettualismo. Questo segna la differenza rispetto al rapporto contrastato con la Cina che dilagò nel diciassettesimo e diciottesimo secolo, e l’opposizione è particolarmente evidente se si guarda a Voltaire, che in vecchiaia iniziò ad interessarsi sempre più all’India vedendo in essa la nazione più antica⁴⁹ e tributandole speciali onori perché la sua religione sembrava venerare (almeno in origine) quello stesso dio a cui aveva elevato una chiesa a Ferney: “i primi bramini avevano fondato questa religione semplice, come quella stabilita in Cina dai suoi primi re” e siccome erano loro a comandare “un popolo dolce e spirituale”, non avevano avuto “bisogno di errori per farsi ubbidire”; perciò fondarono la religione sulla *raison universelle*, e degenerarono e ricorsero a *prestiges, fourberies* e *cruautés* solo quando non furono più capi temporali⁵⁰. Agli occhi del *patriarche* ciò spiegava la compresenza di elementi tanto contraddittori⁵¹, ma da un

⁴⁶ R. P. DROIT, *L’oubli de l’Inde*, cit., p. 139.

⁴⁷ H. HEINE, *Die romantische Schule*, 65; 69.

⁴⁸ *Ivi*, 59; 61–62.

⁴⁹ Così ad esempio nelle *Lettres chinoises, indiennes et tartares*, à M. Pauw par un benedictin, p. 438.

⁵⁰ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, VII, 145. Il *patriarche* aveva iniziato ad interessarsene anche grazie alla lettura del manoscritto dell’*Ezour–Vedam* (pubblicato l’anno stesso della sua morte: *Ezour–Vedam, ou ancien commentaire du Vedam, contenant l’exposition des opinions religieuses et philosophiques des Indiens*; traduit du samscretan par un Brame; revu et publié avec des observations préliminaires des notes et des éclaircissements, Yverd 1778). Pur essendo consapevole che “questo manoscritto, tradotto da un bramino, non è in verità il *Veidam* stesso; ma un riassunto delle opinioni e dei riti contenuti in questa legge” (*ivi*, 39), vi scorse con piacere la venerazione di un dio unico e spirituale ma soprattutto il fatto di unirsi all’*Être suprême* e di dire: “sono io stesso una parte della divinità”, perché “quest’opinione è stata quella dei più rispettabili filosofi della Grecia, di quegli stoici che hanno elevato la natura umana al di sopra di se stessa, quella dei divini Antonini; e bisogna riconosce che niente sarebbe più capace d’ispirare grandi virtù. Credersi una parte della divinità equivale ad imporsi la legge di non far nulla che non sia degno di Dio stesso” (*ivi*, 41). Sull’atteggiamento di Voltaire, cfr. W. HALBFASS, *India and Europe*, cit., pp. 57–59.

⁵¹ Cfr. VOLTAIRE, *Fragments historiques sur quelques révolutions dans l’Inde et sur la mort du comte de Lally (Juin–Décembre 1773)*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, vol. XXII, p. 202: “tutta la grandezza e tutta la miseria dello spirito umano si è dispiegata negli antichi bramini e nei loro successori. Da un lato c’è la virtù perseverante, sostenuta da una rigorosa astinenza; una filosofia sublime, benché fantastica [...]: l’orrore per lo spargimento di sangue; la carità costante verso uomini ed animali. Dall’altro lato c’è la superstizione più deplorabile. Questo fanatismo, benché tranquillo, li ha portati per innumerevoli secoli ad incoraggiare la morte volontaria di tante giovani vedove che si sono buttate nelle pire dei loro sposi. Quest’orribile eccesso della religione e della grandezza d’animo sopravvive ancora con la famosa professione di fede dei bramini “che Dio non vuole da noi che la carità e le buone opere”. L’intera terra è governata da contraddizioni”.

lato ribadiva anche la distinzione molto netta fra il culto puro e razionale dedicato all'essere supremo e la sua degenerazione in fanatismo e superstizione, e dall'altro serviva per produrre il classico contraccolpo illuminista che, nello stigmatizzare le peculiarità d'un popolo, denunciava al tempo stesso tutta la miseria della situazione *europaea*:

“l'antica purezza della religione dei primi bramini esiste solo in qualcuno dei loro filosofi; e questi non si danno la pena di istruire un popolo che non vuole e non merita d'esser istruito. Vi sarebbero peraltro dei rischi a volerlo disingannare: i bramini ignoranti si solleverebbero; le donne, attaccate alle loro pagode, alle loro piccole pratiche superstiziose, griderebbero all'empietà. Chiunque voglia insegnare la ragione ai suoi concittadini è perseguitato, a meno che non sia il più forte; e capita quasi sempre che il più forte raddoppi le catene dell'ignoranza anziché romperle”⁵².

Come notava Nietzsche, se durante i Lumi non si era reso giustizia all'importanza della religione, “nella reazione susseguente all'Illuminismo, si andò nuovamente di un bel pezzo oltre la giustizia, trattando le religioni con amore, anzi con innamoramento”, vedendo in essa “quella antichissima saggezza, che sarebbe la saggezza in sé”⁵³; in questo processo la spiritualità indiana giocò un ruolo determinante quale *urhalte Weisheit* da cui attendersi una rigenerazione o – per usare un termine che conoscerà sempre maggior fortuna per l'Oriente – un nuovo *rinascimento* dopo la vera età oscura dello spirito rappresentata dalle *lumières*. Il principale e più illustre alfiere di quest'idea, Friedrich Schlegel, si augurava nel 1808, alla fine della prefazione dell'*Über die Sprache und die Weisheit der Indier*, che “lo studio dell'India potesse trovare chi lo coltivasse e lo promuovesse nello stesso modo in cui nell'Italia e nella Germania del quindicesimo e del sedicesimo secolo si videro così tanti levarsi improvvisamente e compiere in breve tempo grandissime cose per lo studio del Greco”, mutando radicalmente e velocemente “la figura di tutte le scienze, ed anzi si può ben dire del mondo” grazie alla riscoperta degli scritti dell'Antichità: “noi osiamo affermare che lo studio dell'India non avrebbe un effetto meno grande ed universale anche oggi, se venisse abbracciato con tale forza e fosse introdotto nella cerchia delle conoscenze europee”⁵⁴. Ma già prima della

⁵² VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, VII, 149.

⁵³ F. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches. Erster Band*, in *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. IV, II, Walter de Gruyter, Berlin 1967, § 110, p. 109; *Umano, troppo umano*, trad. di S. Giametta, intr. di M. Montinari, Adelphi, Milano 1998, vol. I, pp. 90–91.

⁵⁴ F. SCHLEGEL, *Über die Sprache und die Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Altertumskunde*, in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, I, Bd. VIII. *Studien zur Philosophie und Theologie*, hrsg. von E. Behler und U. Struc-Oppenber, Schöningh-Thomas, Darmstadt-München-Paderbon-Wien-Zürich 1975, p. 111. Dieci anni dopo Schopenhauer farà eco a queste parole parlando dell'accesso ai *Veda* che “apertoci dalle *Upanishad*, è ai miei occhi il più grande privilegio questo secolo ancor giovane possa vantare sui precedenti, in quanto presumo che l'influsso della letteratura sanscrita non agirà meno profondamente della riscoperta di quella greca nel secolo XV” (A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, Bd. II, p. XII; *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di S. Giametta, Rizzoli, Milano 2002, p. 100). Su quest'immagine e tutto il suo decorso cfr. R. SCHWAB, *Reinassance orientale*, Payot, Paris 1950, che peraltro va ben oltre la Germania del primo Ottocento, sconfinando nella Francia dell'intero secolo, ma per quanto riguarda la prima mette in luce che “il bisogno germanico dell'Oriente”, che sarà “cristallizzato” nell'*Über die Sprache e di Weisheit der Indier* (*ivi*, p. 81), si coniugò con il rapporto contrastante con un Rinascimento identificato con la Roma papalina ed in generale col mondo cattolico, contrapposto al Medio Evo barbaro e “gotico” da restaurare anche attraverso l'Oriente, sfociando così in un “secondo Rinascimento”, propriamente in “un Rinascimento del veemente e dell'indeterminato, dei possibili e delle antinomie” (*ivi*, p. 294) concentrato nella tesi fondamentale che – in vari modi – si trova in tutti gli autori dell'epoca: l'idea che “ogni invenzione spirituale, ogni creazione morale dell'uomo forma un continuo” (*ivi*, p. 382), tracciando le linee (pseudo-)storiche basate sulle migrazioni dei popoli e sulla trasmissione di verità depositate nei miti e rivelate in origine. In tal senso l'Orientalismo

Lehrreise a Parigi l'autore di *Lucinde* aveva compiuto ampie sortite in campo orientale per un fine analogo, enucleando tutti gli elementi che entreranno a far parte di quello che agli occhi dei classicisti più fanatici costituirà l'arsenale del provetto indomane: dalle pagine dell'*Athenaeum* si rivolgeva anzitutto a quanti erano già volti *nach dem Orient*⁵⁵ ed in particolare all'India, fonte d'ogni autentica dimensione spirituale ancora preservata nella sua purezza, ove il popolo vive poeticamente⁵⁶, il romanzo e la commedia si trovano in forma pura e costituiscono la forma fondamentale della sua poesia⁵⁷, quest'ultima è veramente sviluppata ed in essa consiste "tutta la filosofia orientale", dal momento che la poesia "è lo stato originario dell'uomo e anche l'ultimo"⁵⁸. Ma soprattutto lì era presente uno dei grandi miti dell'epoca: la mitologia, che non pochi *philosophes* avevano considerato emblema dell'*infâme* nei casi peggiori, o *fables* buone tutt'al più come materiale per poesie galanti o da relegare assieme agli *oracles* di cui aveva Fontenelle aveva fatto piazza pulita. E furono appunto queste *fables*, i miti indiani nella loro più spiccata configurazione religiosa, a conquistare sempre più l'interesse e non solo perché sembravano costituire l'*unica* altra mitologia oltre a quella greca⁵⁹ ma per il

romantico "viene così a coincidere con l'avvenimento interiore del romanticismo" (*ivi*, p. 504) perché catalizza l'insieme di temi e problemi che ne furono propri. Anche Gérard mise in luce come l'India – e l'Oriente in generale – fungesse da base e quasi da fonte ed esempio privilegiato del progetto culturale tedesco elaborato da molti autori, in cui la Germania stessa veniva considerata l'Oriente d'Europa ed il punto di partenza della (nuova) rigenerazione del genere umano (R. GÉRARD, *L'Orient et la pensée romantique allemande*, cit., p. 132) all'interno della ripresa ideologica di altri momenti storici precedentemente obliati ed *in primis* il Medio Evo esaltato da Novalis: "l'India sarà al Medio Evo quel che la Grecia era stata per il Rinascimento, ad un tempo fonte e garanzia. Se la politica medioevale può essere considerata come la formula futura, è perché s'ispira al più lontano passato" (*ivi*, p. 108). Peraltro, come fa notare Pöggeler, si trattava d'una prospettiva già operante dalla seconda metà del secolo precedente come tentativo di creare "un'età dell'oro nell'arte e nella letteratura" pari a quella già vissuta da Francia, Italia, Spagna ed Inghilterra, che si veicolò non solo in riferimento agli Antichi, ma anche alla "storia dell'antica Germania, della Persia e dell'India" e quindi già con uno sguardo storico sviluppato (O. PÖGgeler, *Konkurrenz in Sachen Geschichtsphilosophie: Friedrich Schlegel und Hegel*, in AA. VV., *Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, "Hegel-Studien" Beiheft 38, 1998, p.165). Halbfass vede il rapporto romantico con l'India "inseparabile da una critica radicale del presente europeo" (W. HALBFASS, *India and Europa*, cit., p. 83) quale "culmine e fine dell'età dell'illuminismo, della sua fede nella ragione e nel progresso, ed il mondo secolare delle conseguenze della Riforma e della Rivoluzione francese" ed emblema di "un modo di vedere quantitativo, meccanico, meramente razionale" col conseguente bisogno di "trasformazione e rigenerazione; nella comprensione romantica, questo significava un ritorno spirituale ad un passato superiore, alle proprie origini dimenticate" (*ivi*, p. 73).

⁵⁵ F. SCHLEGEL, *Ideen*, in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, I, Bd. II. *Charakteristiken und Kritiken I (1796–1801)*. Hrsg. und eingel. von H. Eichner, Schöningh–Thomas, München–Paderborn–Wien–Zürich 1979, n. 133, p. 269; *Frammenti critici e poetici*, a cura di M. Cometa, Einaudi, Milano 1998, p. 107.

⁵⁶ F. SCHLEGEL, *Fragmente zur Poesie und Litteratur II und Ideen zu Gedichten*, in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, I, Bd. XVI. *Fragmente zur Poesie und Litteratur*, hrsg. von H. Eichner, Schöningh–Thomas, München–Paderborn–Wien–Zürich 1981, n. 692, p. 312; *Frammenti critici e poetici*, cit., p. 403.

⁵⁷ *Ivi*, n. 816, 322; 415. In un frammento di poco precedente, Schlegel scriveva che "in Oriente non si scrivono altro che romanzi" (*ivi*, n. 234, 273; 356), né è da trascurare che come *Vorbild der Lucinde* siano espressamente citati "il Cantico dei Cantici [*das hohe Lied*] e il Śakuntalā – amore orientale" (F. SCHLEGEL, *Ideen zu Gedichten*, in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, I, Bd. XVI n. 236, p. 221; *Frammenti critici e poetici*, cit., p. 290). Fra i vari progetti letterari, Schlegel prospettava anche "una modernizzazione [*Modernisierung*] del *Sakontala* – soprattutto come commedia" (F. SCHLEGEL, *Zur Poesie I. Paris. 1802 Juli*, in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, I, Bd. XVI, n. 216, p. 390).

⁵⁸ F. SCHLEGEL, *Fragmente zur Poesie und Litteratur II und Ideen zu Gedichten*, n. 252, 274; 358. Si badi tuttavia alla conclusione: "l'arguzia è il ritorno alla poesia".

⁵⁹ *Ivi*, n. 551, 299; 389. Nel 1808 Schlegel affermerà che siamo ancora lontani dal comprendere la mitologia indiana, perché privi di sufficiente documentazione filologicamente attestata (F. SCHLEGEL, *Über die Sprache und die Weisheit der Indier*, 195), e va ricordato che giudicava la mitologia greca la "più perfetta" (*ivi*, 259–261).

valore della mitologia *in sé*, “l’opera più complessa dello spirito umano”⁶⁰. Lo stesso *ferner Osten* vagheggiato da Novalis, con cui Schlegel si riteneva in superiore armonia⁶¹, non designava la *Patriarchenzeit* cara a Herder, l’Oriente incarnato dall’antico Israele, ma l’India quale metafora della nascita eterna di Cristo nel cuore dell’uomo:

Hat Christus sich mir kundgegeben,
Und bin ich seiner erst gewiß,
Wie schnell verzehrt ein lichtet Leben
Die bodenlose Finsterniß.
Mit ihm bin ich erst Mensch geworden;
Das Schicksal wird verklärt durch ihn,
Und Indien muß selbst im Norden
Um den Geliebten fröhlich blühn⁶².

Una rigenerazione dell’intera dimensione spirituale: questo è il senso del rinascimento auspicato da Schlegel e da altri; dunque un rinascimento nel senso letterale di *rinascita*, un *ristabilimento* che è un rinnovamento solo in quanto ristabilisce spiritualmente ciò che sembrava esser stato distrutto dalla modernità illuminista e dal suo prosaico senso dei fatti, distruttori dell’immaginazione e corrispondenti al *morir cuerdo* di contro al *vivir loco*. In questo senso il nuovo rinascimento si volgeva *in parte* contro il rinascimento storico e soprattutto contro i tratti esaltati dagli illuministi e più tardi dallo stesso Hegel: quello “spirito completamente diverso” (Wg, 487; 501) che si rapportò liberamente al mondo e fece nascere “il commercio, l’industria, gli strumenti, in generale, della pacifica interazione sociale” e soprattutto la libertà civile, il nuovo “elemento di razionalità e giustizia” (Wg, 490; 504–5) che si esplicò con la Riforma e lo sviluppo politico e culturale dell’età moderna. Di tale processo i cosiddetti “Romantici” avevano messo in luce anche le ombre, nelle quali vedevano i cardini su cui aveva ruotato l’*esprít des lumières*: conscio che quell’alba fu in realtà il frutto di “due o tre concetti di meccanica” e delle loro conseguenze tecniche⁶³, già nel 1774 Herder ne aveva fatto una violenta disanima⁶⁴, mostrando che stampa, bussola e polvere da sparo avevano portato ad altrettanti danni: con la navigazione si distrussero e ridussero in schiavitù intere popolazioni, con l’applicazione della polvere pirica scomparve solo “l’antico valore di

⁶⁰ *Ivi*, 195. Su questo passaggio storico molto complesso dal “discredito della mitologia” al suo studio ed uso sistematico, cfr. M. CRÉPON, *Les géographies de l’esprit*, cit., pp. 364–394.

⁶¹ Cfr. F. SCHLEGEL, *Ideen*, n. 156, 272; 110: “nel tuo spirito poesia e filosofia si sono compenstrate intimamente. Il tuo spirito mi era vicinissimo al cospetto di queste immagini d’incompresa verità. Quel che tu hai pensato, io lo penso, quel che io ho pensato, tu lo penserai, o l’hai già pensato. Ci sono fraintendimenti che confermano solo la più alta intesa. A tutti gli artisti si addice la dottrina dell’eterno Oriente”.

⁶² NOVALIS, *Geistliche Lieder*, I, vv. 17–24, 158–159; 99: “ora che Cristo a me si è rivelato/ e sono certo della sua presenza,/ come rapida la vita con il suo raggio/ distrugge la sconfinata tenebra./ Solo con lui sono divenuto uomo;/ da lui la sorte è trasfigurata,/ e l’India deve perfino nel Nord/ fiorire lieta intorno all’amato”.

⁶³ J. G. HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, in *Werke in Zehn Bänden*, Bd. IV. *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787*, hrsg. von J. Brunmack und M. Bollacher, Deutscher Klassischer Verlag, Frankfurt am Main 1994, p. 61; *Ancora una filosofia della storia per l’educazione dell’umanità*, a cura di F. Venturi, Einaudi, Torino 1971, p. 66.

⁶⁴ Il giudizio sarà parzialmente aggiustato nelle *Ideen*, ove le innovazioni tecnologiche sono considerate anche mezzi per un futuro migliore, rientrando “nella superiore economia divina riguardo al genere umano, nella vera filosofia della storia” (J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 362–363; *Idee per la filosofia della storia dell’umanità*, a cura di V. Verra, Laterza, Roma–Bari 1992, p. 176). In questo nuovo quadro, anche la polvere da sparo diviene “uno strumento di morte, ma pure in complesso benefico” (*ivi*, 895; 368).

Teseo, degli Spartani, dei Romani, dei cavalieri”⁶⁵ mentre l’esercito si mutò in “una macchina mercenaria, priva di pensiero, d’energia, di volontà propria, guidata dal cervello d’un uomo solo”⁶⁶, la stampa aveva allargato la cerchia dei lettori ma li aveva privati d’una vera educazione, riducendola ai *mots d’esprit* della legione dei *philosophes*, “spiriti crepuscolari” che van “correndo tra fuochi fatui, nella luce erronea e nel crepuscolo”⁶⁷, artefici d’un assoggettamento totale dello spirito ad un movimento puramente meccanico: in politica alla “ruota d’Issione” dello Stato moderno che, uniformando tutto a sé, genera una situazione in cui tutti sono servi e padroni ed annulla ogni forma di *Selbsttätigkeit*⁶⁸, e nella religione al deismo di stampo meccanicista, il cui Dio equivale a quello che Hegel definirà “esalazione di un insipido gas” (*PhG*, 318; 366). In definitiva, nello sguardo quasi apocalittico dell’*Auch eine Philosophie der Geschichte*, l’Europa dei “tetri templi del deismo e del dispotismo universale”⁶⁹ è divenuta l’immagine dei suoi stessi giardini cineseggianti, “giardini cioè, con tutte le regole delle proporzioni e della simmetria, fonte d’eterno godimento, vera natura senza natura” in cui domina solo un meccanismo asettico⁷⁰. Se il giardino cinese simboleggiava adeguatamente la naturalezza come conformità a ragione, ora è proprio questa razionalità ad essere posta sotto accusa come mero calcolo, falsa ragione, artificiosità sostituita alla vera natura: “avendo voluto produrre un nuovo cuore umano al posto della natura, il vero cuore degli uomini venne assuefatto alla falsità”⁷¹

Com’è ormai ben noto, siffatte critiche non sono meri sfoghi atrabiliari di “reazionari romantici [...] che volevano il chiaro di luna, con annessi castelli medioevali, e non il concetto”⁷²: se è indubbia l’assoluta illegittimità di questa riduzione dei lumi della *raison* a ciechi meccanismi, ed altrettanto indubbio è che alcune critiche – e le più importanti – erano già state avanzate dai *philosophes*, al tempo stesso la differenza storica fra la realtà in cui vissero i Romantici e quella che afflisse gli illuministi condusse i primi a vedere nella generale diffusione dell’influenza dei secondi il nuovo problema, il nuovo pregiudizio da combattere⁷³.

⁶⁵ J. G. HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 60; 65.

⁶⁶ *Ivi*, 61; 66. Entrambe le tesi vennero rifiutate da Hegel: “un’ accusa frequente è che ora anche il più valoroso può essere sconfitto dal debole, dal più vile, ma questo avveniva anche prima e questo modo di combattere, ovvero la polvere da sparo, ha fatto emergere, per la sua stessa essenza, un coraggio superiore, spirituale, razionale e avveduto. Con l’attuale arte della guerra, il momento direttivo è infatti diventato l’aspetto principale”, ove quindi da un lato si riduce “la differenza delle armi tra i signori e i servi [...], col che venne rimossa la forza della differenza tra signore e servo”, e dall’altro viene meno “l’odio individuale per il nemico, [...] smette di esistere l’atteggiamento ostile e si combatte, si spara, così in generale contro un nemico astratto” (*Wg*, 489; 503).

⁶⁷ J. G. HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 39 e 101; 37 e 118.

⁶⁸ J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 327; 153.

⁶⁹ J. G. HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 51; 55.

⁷⁰ *Ivi*, 77; 85–86.

⁷¹ J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 436–437.

⁷² E. BLOCH, *Soggetto–Oggetto. Commento a Hegel*, a cura di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1975, p. 37.

⁷³ La migliore rappresentazione di questo *status* è offerta da Goethe: “quando sentivamo parlare degli enciclopedisti od aprivamo un volume del loro immenso lavoro, ci sembrava di passare tra gli innumerevoli rocchetti e telai in movimento d’una grande fabbrica, e dinanzi al chiassoso stridere e sferragliare, al meccanismo che confondeva completamente l’occhio e la mente, all’estrema incomprendibilità di procedimenti che nel modo più vario si incardinavano l’uno nell’altro riguardo a tutto ciò che è necessario per preparare un pezzo di stoffa, perfino la veste che si indossava dava un forte disgusto. [...] Non avevamo l’impulso né l’inclinazione a venire illuminati e resi progrediti in modo filosofico, sugli argomenti religiosi credevamo d’esserci rischiarato, e così la violenta lotta dei filosofi francesi con la pretaglia ci era abbastanza indifferente. I libri proibiti e condannati al

“Se ogni pregiudizio e ogni superstizione sono stati messi al bando, si presenta allora la questione: *che resta dunque? Qual è la verità che il rischiaramento ha divulgato in luogo di quelli?*” (PhG, 302; 348), chiedeva Hegel: un *Kastratenjahrhundert*, aveva già risposto Schiller⁷⁴, che “dissolve ogni confuso brivido della coscienza in impotenti astrazioni, scarnifica il senso del giudizio [...] fino al punto di affinare il suo intelletto a spese del cuore”⁷⁵, e questa risposta – peraltro già enunciata con maggior virulenza da Herder – fu poi ripetuta all’infinito con sfumature diverse⁷⁶. Al di là dei rovesciamenti di giudizio sulla Rivoluzione per il Terrore

rogo, che a quei tempi facevano gran baccano, non esercitarono alcun influsso su di noi. [...] Così, all’interno del confine francese, fummo allora privi una volta per tutte dell’essenza francese e da essa liberi. Trovavamo il suo modo di vivere troppo preciso e distinto, la sua poesia fredda, la sua critica annichilente, la sua filosofia astrusa e tuttavia inadeguata” (J. W. VON GOETHE, *Aus Meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, in IDEM, *Werke. Hamburger Ausgabe*, Bd. IX. *Autobiographische Schriften*, I, textkritisch durchgesehen von L. Blumenthal, kommentiert von E. Tunn, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1988, III, XI, pp. 487–492).

⁷⁴ F. SCHILLER, *Die Räuber*, in IDEM, *Sämtliche Werke*, auf Grund der Originaldrucke hrsg. von G. Fricke und H. G. Göpfert in Verbindung mit H. Stubenrauch, Hanser, München 1962, Bd. I, p. 503; *I masnadieri*, a cura di L. Crescenzi, Mondadori, Milano 1996, I, II, p. 53. Il tema della debolezza e del carattere castrato degli uomini attuali rispetto agli Antichi ritorna anche nella poesia *Kastraten und Männer* dell’anno successivo.

⁷⁵ *Ivi*, 485; 15.

⁷⁶ Ciò che sembra davvero ossessionare gli spiriti (almeno alla fine del Settecento e nel primo Ottocento) è il демон di Puškin, lo “spirito della negazione o del dubbio” (cfr. la nota dello stesso Puškin a *Il demone*, in A. S. PUŠKIN, *Viaggio d’inverno e altre poesie*, a cura di G. Giudici e G. Spindel, Mondadori, Milano 1995, p. 23) che in mille forme si configura nella letteratura dell’epoca, e che si avvertiva come un prodotto della mentalità illuminista: la *lumière*, “moltiplicata e diffusa all’infinito”, ha indebolito “i caldi affetti per il padre, la madre, il fratello, il figlio, l’amico” sostituendovi l’amore per la fredda astrazione dell’uomo (J. G. HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 64; 70). Ma l’uomo non esiste, esistendo solo gli uomini: “sarebbe possibile una storia dell’uomo, ma non degli uomini, non dell’intero genere umano” sono “se l’uomo ricevesse tutto da sé e tutto sviluppasse indipendentemente da oggetti esterni” ma “siccome il carattere specifico della nostra specie sta proprio nel fatto che noi, nati quasi senza istinto, veniamo formati all’umanità [*Menschheit*] soltanto attraverso un esercizio che dura tutta la vita e su questo si fonda tanto la perfettibilità che la corruttibilità del genere umano: così la storia dell’umanità diviene necessariamente anche un tutto” (J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 331–332; 156). In altri termini, non si può separare la *Menschheit* dalle sue manifestazioni concrete, né scindere lo spirito in diverse facoltà: tale operazione è dovuta solo al fatto che “il nostro debole spirito non le può considerare tutte in una volta” (J. G. HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, in *Werke in Zehn Bänden*, Bd. I. *Frühe Schriften 1764–1772*. Hrsg. von U. Gaier, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1985, p. 718; *Saggio sull’origine del linguaggio*, a cura di G. Necco, Mazara SES, Palermo 1954, p. 30), cosicché separare lo spirito in diverse facoltà, poi solidificate in un isolamento – ed un conflitto – reciproco, significa *assecondare una debolezza ed imporla* come verità, e quindi indebolire ancora maggiormente. A sua volta, questo processo si accompagna al paradigma che ne sta alla base e che costituisce il *cuore* della civiltà moderna, il meccanicismo, che costituisce il *non plus ultra* della debolezza spirituale, giacché “le membra stanche continuano ad agire passivamente, non posseggono più alcuna energia [...]. Ogni ingranaggio resta al suo posto per paura, per abitudine, per sforzo ponderoso, per filosofia” (J. G. HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 64; 70). In questo modo il pensiero si è indebolito da sé creando nuove autorità che lui stesso legittima perfino nelle azioni più atroci, giustificandole in nome di un concetto astratto di ‘umanità’, di ‘giustizia’ o della ‘missione civilizzatrice’: “alla follia grossolana, disumanamente crudele del passato si son potuti ora sostituire, è vero, morbi imperanti ovunque e tanto più opprimenti e dannosi in quanto s’infiltrano strisciando e vengono magnificati e lodati, né son più riconosciuti per quello che essi effettivamente sono, mentre corrodono l’animo fino all’osso e al midollo” (*ivi*, 99; 115). Non a caso, a livello politico il vero governante non è, per Herder, il monarca fondatore di accademie e grazioso conversatore di *philosophie* nei conviti, ma il “Solone di un villaggio che si dimostri capace di toglier di mezzo una sola cattiva abitudine, di mettere in moto una sola corrente di passioni e attività umane” (*ivi*, 67; 74): lui solo, infatti, conosce i bisogni effettivi del suo popolo e cerca di risolverli badando alle condizioni stesse in cui si trova ad operare. Se in passato gli studi di economia e di politica presentavano “conoscenze effettive, faticosamente ottenute, sui bisogni e la reale struttura d’ogni paese”, ai nostri giorni si ha soltanto una veduta d’insieme, come se “tutto vedessimo su una carta geografica o su una tabella filosofica” (*ivi*, 64; 69). Il centro della critica herderiana è il fatto che il punto di partenza non è più dato da una realtà concreta e determinata, ma da astratti principi di giustizia, che costituiscono un doppio danno: se infatti da un lato non risolvono quei problemi concreti, dall’altro lato proprio la loro astrattezza permette di renderli comodi alibi per gli effettivi interessi politici ed economici dei

e poi Napoleone, dal lato filosofico le critiche si fecero tanto più accese e determinate quanto più la gloriosa *philosophie* dei lumi veniva deprecabilmente ridotta ad un risibile stereotipo od al *Berlinismus* di Nicolai ed altri poco avveduti *Aufklärer* che lottavano senza tregua contro Goethe e Kant, Fichte e Schelling, ed in generale contro le nuove impostazioni artistiche e filosofiche. Nel 1802 Schelling contrapponeva la vera filosofia “a questa vuotaggine di idee, che ha la faccia tosta di chiamarsi Illuminismo”, a quell’“insulso e vuoto raziocinare” proprio soprattutto nella “nazione che, fatta eccezione per pochi uomini del passato (ai quali del resto non può essere attribuita alcuna influenza sugli avvenimenti politici dell’epoca più recente), ebbe meno filosofi, e meno che mai nell’epoca che precedette la rivoluzione”⁷⁷.

Se quindi sessant’anni più tardi lo spirito rinascimentale sarà sintetizzato dall’antiromantico Carducci nell’immagine di Boccaccio “che saliva trepidante di gioia nella biblioteca di Montecassino tra l’erba cresciuta grande su ’l pavimento, mentre il vento soffiava libero per le finestre scassinate e le porte lasciate senza serrami scotendo la polvere da lunghi anni ammontata su’ volumi immortali, e sdegnavasi a vederli mancanti de’ quadernetti onde la stupida ignoranza dei monaci aveva fatto brevi da vendere alle donne”⁷⁸, questo quadro si trova già quasi *à la lettre* in non pochi autori della *Goethezeit* ma in forma rovesciata, con le rovine delle antiche abbazie a causa della Rivoluzione⁷⁹ e soprattutto i libri da cui la “stupida ignoranza” – questa volta dei *philosophes* – ha tolto pagine per farne volumetti da vendere alle

governanti, ossia “di assassini del genere umano, di boia coronati o aspiranti alla corona” (J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 369; 180).

⁷⁷ F. W. J. SCHELLING, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, in *Sämmtliche Werke*, I, Bd. V, p. 258; *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, a cura di F. Palchetti, pref. di C. Cesa, Arnold, Firenze 1989, pp. 41–42. In questi anni gli attacchi di Schelling all’illuminismo si moltiplicano: cfr. F. W. J. SCHELLING, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, in *Sämmtliche Werke*, Bd. IV, p. 343; *Ulteriori esposizioni tratte dal sistema della filosofia*, in IDEM, *Filosofia della natura e dell’identità. Scritti del 1802*, a cura di C. Tatasciore, Guerini, Milano 2002, pp. 28–29, e *Philosophie der Kunst*, in *Sämmtliche Werke*, I, Bd. V, pp. 440–441; *Filosofia dell’arte*, a cura di A. Klein, Prismi, Napoli 1997, pp. 132–133, dove fra l’altro si dice: “si attuo allora la promozione del senso comune da strumento di faccende puramente mondane a giudice di questioni spirituali. Massimo rappresentante di questo senso comune: Voltaire. Un libero pensiero ancor più torbido e greve si sviluppò in Inghilterra. I teologi tedeschi fecero la sintesi: senza voler guastarsi né con il Cristianesimo né con l’Illuminismo, statuirono tra i due un’alleanza reciproca in cui l’Illuminismo promise di conservare la religione qualora questa avesse saputo a sua volta rendersi utile. Basta ricordarsi che libero pensiero e Illuminismo non possono vantare la benché minima produzione poetica, per rendersi subito conto di come fundamentalmente essi altro non siano se non la prosa dell’età moderna applicata alla religione”.

⁷⁸ G. CARDUCCI, *Dello svolgimento della letteratura nazionale*, intr. di V. Gatto, Archivio Guido Izzi, Roma 1988, p. 115.

⁷⁹ Valga per tutte la descrizione ‘romantica’ che Friedrich Schlegel fece delle rovine dell’abbazia di Saint Denis: “da questa parte la regione attorno a Parigi è ancora molto solitaria. Ha qualcosa di sterile e triste, che tuttavia non manca di fascino; ci si sente disposti ad una silenziosa malinconia. Ma questo sentimento cambia e si rafforza quando si raggiungono le rovine dell’antico Monastero. Ciò che si poteva distruggere senza grande difficoltà, è stato distrutto; sono rimasti solo i nudi muri e le colonne e gli archi possenti. Quando aprimmo la porta, una schiera di corvi e taccole si levò in volo verso l’alto; ed allora vedemmo le tombe spalancate dei re, ed il vecchio custode ci mostrò accuratamente ognuna di queste, assieme al posto in cui stava l’altare d’argento di Dagoberto. [...] Anche l’antica chiesa di Rheims, la città ove un tempo venivano incoronati i re, era riccamente adorna di immagini sacre; nella parte anteriore formavano una serie rettilinea, come a Notre Dame, coperta da nicchie poste una accanto all’altra. Ma quasi ovunque simili immagini, sono state portate via e distrutte in tutta la Francia, nei Paesi Bassi e perfino nelle regioni del Reno, e forse è questo il più grande danno fatto all’arte dalla Rivoluzione nella Francia stessa” (F. SCHLEGEL, *Grundzüge der gothischen Baukunst; auf einer Reise durch die Niederlande, Rheingegenden, die Schweiz und einen Theil von Frankreich. In dem Jahre 1804 bis 1805*, in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, I, Bd. IV. Hrsg. und eingel. von H. Eichner, Schöningh, Paderborn–München–Wien 1959, pp. 157–159).

dame, nei quali l'uomo è svilito e considerato solo dal lato dell'“egoistico *raisonnement*”⁸⁰. Ma di contro a siffatti quadri sepolcrali agisce la rappresentazione della propria epoca come “un'età di gestazione e di trapasso a una nuova era” (*PhG*, 14; 6), che Friedrich Schlegel descriveva come un'età “chimica” quale passaggio fra i “fantasmi matematici del pensiero meramente meccanico”⁸¹ e l'età organica vera e propria, che considererà tutto ciò che oggi si ammira “solo come degli utili esercizi giovanili dell'umanità”⁸², come momento di passaggio dal morto intelletto alla genialità, caratterizzato dal *Witz*, dalla sensibilità per l'infinito che “vi vede il prodotto di forze che eternamente si scindono e si mescolano, immagina i suoi ideali chimicamente, ed enuncia, quando si esprime decisamente, solo contraddizioni” mentre “solo lo spirito compiuto potrebbe pensare organicamente degli ideali”⁸³.

È in questo quadro che esplose l'interesse per l'India. Anzitutto, accorgendosi che ormai in Europa v'è solo “un'integrale incapacità per la religione”⁸⁴ e che “l'uomo non può cadere più in basso”, Schlegel dichiarerà che l'unica vera rivoluzione si può attendere solo dall'Asia: “come si va in Italia per vedere l'arte, così si dovrebbe andare in India per vedere la religione”⁸⁵. Perciò l'India s'impose ed assorbì la totalità dell'interesse, mentre la Cina finì per irrigidirsi nel suo stereotipo settecentesco *in virtù* della riduzione dell'illuminismo ad una determinata *Vorstellung* a cui venne anch'essa assorbita. Heine scriveva che “forse fu lo scontento per l'odierna fede nel denaro, la repugnanza per il sogghignante egoismo che vedevano ovunque far capolino, che spinse in Germania alcuni onesti poeti della scuola romantica a rifugiarsi nel passato e a promuovere una restaurazione del medioevo”⁸⁶, ma tale “scontento” costituì anche il centro focale della svalutazione della Cina perché vi si scorse l'esempio *reale* dell'utopia vagheggiata dai “demoni” filosofici che cercavano di trapiantarla in Europa, dopo che col loro Locke avevano fatto *tabula rasa* d'ogni aspetto spirituale⁸⁷: da arma illuminista, il Celeste Impero divenne un'arma *contro* l'illuminismo e proprio a partire dalla rappresentazione che ne avevano dato Voltaire ed i “più caldi difensori” della Cina⁸⁸.

⁸⁰ J. G. HERDER, *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, in *Werke in Zehn Bänden*, vol. V. *Schriften zum Alten Testament*, a cura di R. Smend, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1993, pp. 234–235.

⁸¹ F. SCHLEGEL, *Athenäums-Fragmente*, in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, I, Bd. I, n. 412, p. 243; *Frammenti critici e poetici*, cit., p. 80.

⁸² *Ivi*, n. 426, 249; 85.

⁸³ *Ivi*, n. 412, 243; 80. Per una partizione interessante cfr. *ivi*, n. 366, 232; 72: “l'intelletto è spirito meccanico, l'arguzia è spirito chimico, il genio è spirito organico”. Per quanto riguarda la filosofia, questa è inizialmente considerata massima espressione della chimica, ossia “chimica logica” (*ivi*, n. 220, 200; 53), ma già qualche anno dopo Schlegel scriveva che “la filosofia non è per niente solo la chimica ma anche l'organismo di ogni scienza. – La filologia forse nient'altro che la filosofia chimica. – L'ethos chimico è il commercio” (F. SCHLEGEL, *Fragmente zur Litteratur und Poesie*, in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, I, Bd. XVI, n. 1144, 179; *Frammenti critici e poetici*, cit., p. 229).

⁸⁴ F. SCHLEGEL, *Philosophische Lehrjahre*, in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, I, Bd. VII, pp. 75–76.

⁸⁵ *Ivi*, rispettivamente 45 e 43.

⁸⁶ H. HEINE, *Die romantische Schule*, 131; 140.

⁸⁷ Riferendosi ai “demoni” loro figli (padri spirituali di quelli di Dostoevskij), Schelling notava che “sono i Cinesi il vero prototipo di quella situazione spirituale a cui mirano certe tendenze recenti con grande impegno – probabilmente senza sapere quanto in tal modo diventerebbe cinese il mondo intero – secondo cui ossia tutta la religione consisterebbe ancora solo nell'esercizio di certi doveri morali, in particolare però dovrebbe agire per agevolare le finalità dello stato” (F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 539–540; 375).

⁸⁸ J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 440.

Così, trattando della Cina nell'undicesimo libro delle *Ideen*, Herder la descrisse rimarcandone l'industriosità e la cortesia, la tolleranza religiosa e la convivenza pacifica di tutte le confessioni – come nella borsa londinese di Voltaire –, l'aristocrazia di merito e non di sangue, il rispetto del superiore e l'impero come “una casa di *figli e fratelli* virtuosi, beneducati, diligenti, morigerati e felici” – ma aggiungendovi un “se”: appunto *se* “ognuna di queste circostanze fosse preservata ed ogni principio fosse praticato in modo vivo”⁸⁹. Ma in realtà – proseguiva Herder – vi si trovano solo industriosità ed imitazione, incapacità d'immaginazione e sottigliezze prive di poesia e di vera religione, una “mancanza d'inventiva nel complesso” ed una “infelice raffinatezza per bagattelle”, in cui tutto è sottomesso ad un'autorità paternalistica che produce solo una “infantile prigionia della ragione, della forza e della sensazione”⁹⁰, sostituendo al cuore naturale il già citato cuore artificiale, creato da vincoli sociali meccanizzati, cosicché questa “rovina dell'epoca primitiva che permane nella sua istituzione semimongolica”, permeata – e si noti l'aggettivo – dal “funzionamento meccanico della dottrina etica” non può che impedire “il libero processo dello spirito”⁹¹, finisce per non differenziarsi in alcun modo dal “secolo di castrati” di cui si lamentavano i Romantici. Ben più diretto fu Friedrich Schlegel, ormai pienamente *rückwärts gekehrter Prophet*⁹², che nelle lezioni sulla *Geschichte der alten und neuen Literatur* affermava che la “maniera di vivere, altamente incivilita [*polizirte*] e condotta con la più regolare uniformità” della Cina “somiglia presso a poco quella che più tardi denominossi, con un vocabolo a bello studio foggiato, dispotismo della ragione” per cui piacque immensamente “ad un'epoca che voleva sempre più sostituire un sistema ben diretto di polizia alla religione ed all'ispirazione morale, divenute inutili, e che considerava come destinazione unica e suprema della società umana il perfezionamento di alcune manifatture, e come apice dell'illuminismo la cosiddetta dottrina etica pura, che senza alcuna visionarietà [*Schwärmerei*] porta solo all'osservanza di tutte le leggi di polizia ed alla diffusione universale di una benefica industria”⁹³. Perciò la religiosità istituzionale e la morale dei Cinesi lasciarono il posto all’“intuizione del divino” delle “rive del Gange e dell'Indo”, dove per Görres “il nostro animo si sente attratto da un recondito impulso” perché lì “la divinità si era rivelata nel tutto” e “nel sacro mito”, poi portato con sé dai popoli nelle loro migrazioni, e che si ritrova nelle antichissime tradizioni in cui “il nostro sapere riposa” in quanto testimonianza dell'*Urwelt*⁹⁴.

⁸⁹ *Ivi*, 432. Corsivi nostri.

⁹⁰ *Ivi*, 437.

⁹¹ *Ivi*, 441.

⁹² F. SCHLEGEL, *Athenäums-Fragmente*, n. 80, 176; 39.

⁹³ F. SCHLEGEL, *Geschichte der alten und neuen Literatur*, in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, I, Bd. VI, hrsg. von H. Eichner, Schöning, Paderborn-München-Wien 1961, pp. 324-325; *Storia della letteratura antica e moderna*, trad. di F. Ambrosoli, a cura di R. Assunto, Paravia, Torino 1974, p. 267.

⁹⁴ J. GÖRRES, *Glauben und Wissen*, in IDEM, *Gesammelte Schriften. Hrsg. im Auftrage der Görres-Gesellschaft von W. Schellberg*, Bd. III, Gilde-Verlag, Köln 1926, Bd. III, pp. 8-10; *Fede e sapere*, in IDEM, *La sacra storia*, a cura di G. Moretti, pres. di C. Sini, Spirali, Milano 1986, pp. 38-40. Già Herder aveva ritenuto che quelle indiane fossero “le fiabe più antiche e più belle”, e la sua mitologia testimoniava “il raffinato spirito fiabesco” di un popolo che conosce anche un altissimo sviluppo della “speculazione metafisica e morale” (J. G. HERDER, *Über ein Morgenländisches Drama. Einige Briefe*, in IDEM, *Werke in Zehn Bänden*, vol. VIII. *Schriften zur Literatur und Philosophie 1792-1800*, a cura di H. D. Irmscher, Deutscher Klassischer Verlag, Frankfurt am Main 1998, p. 56).

Così è definitivamente chiarito il senso dell'auspicato rinascimento: “The west yet glimmers with some streaks of day” (*Macbeth*, III, III, 5), ma per far sì che gli ultimi raggi del sole rifulgessero nuovamente in tutto il loro splendore, era necessario tornare là donde erano scaturiti e portarli in Occidente, trasformare in pieno giorno il *Dämmerung* in cui si aggiravano i *philosophes* con la “candela di sego” della loro *raison*⁹⁵, l'*Occidens – Occasus solis* – in *Oriens*, nell'alba e nella nuova aurora dell'uomo facendo riferimento *in primis* alla religione perché in essa “è sempre mattino e luce aurorale”⁹⁶. Ma questo era possibile solo con una virata che riportasse l'uomo al proprio interno, il che implicava a sua volta che l'uomo tornasse alla sua origine spirituale od al suo elemento originario rivelato direttamente da Dio ed alle fonti in cui tale rivelazione si era primieramente assestata e che permettevano di intendere meglio il lascito religioso messo in crisi dalla *raison*. Certo, in tal modo alla base e come punto di partenza dei Romantici, *voll Freudigkeit nach Indostan*⁹⁷, vi fu un “un favoloso Oriente mistico”⁹⁸ che si cercò di mutare in realtà e che i primi documenti pervenuti in Europa e prediletti dai ‘romantici’ sembravano attestare oltre ogni immaginabile dubbio, dalla “grazia femminile e floreale del *Sakuntala*” al “panteismo dosato con saggezza della *Bhagavad-Gita*”⁹⁹, ma un elemento molto più interessante si impone all'attenzione: l'India non costituì l'altro rispetto all'Europa perché era lo stato attuale di quest'ultima ad essere considerato come l'altro – e non tanto rispetto all'India ma anzitutto rispetto a se stessa: gli uomini che la abitano si sono fatti altro da sé, e solo attraverso ciò che in questo stato di alterità si presenta come altro ma che è il vero sé, si ridesteranno rapidi “im Süden und im Norden/ Himmelskeime”¹⁰⁰.

§ 3. La scoperta storica e poetica dell'India.

Per comprendere l'origine di quest'immagine non è inutile ripercorrere per sommi capi il processo storico che vi condusse a partire dalla penetrazione inglese in India: nei cinquant'anni successivi alla vittoria del generale Robert Clive a Plassey nel 1757, che assegnò all'*East India Company* il controllo del Bengala, l'intero territorio indiano divenne un protettorato inglese governato almeno in parte secondo le antiche leggi degli Indiani. Questa peculiarità portò ad una notevole attività culturale volta alla conoscenza degli usi e delle leggi dell'India “per governare, o, a dir meglio, per indorare il loro giogo su questi popoli sfortunati”¹⁰¹: i funzionari

⁹⁵ F. SCHLEGEL, *Fragmente zur Litteratur und Poesie*, n. 416, 119; 158.

⁹⁶ F. SCHLEGEL, *Ideen*, n. 129, 269; 107.

⁹⁷ NOVALIS, *Hymnen an die Nacht*, in IDEM, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, Bd. I, V, p. 147; *Inni alla notte*, in IDEM, *Inni alla notte – Canti spirituali*, cit., p. 85.

⁹⁸ R. GÉRARD, *L'Orient et la pensée romantique allemande*, cit., p. 181.

⁹⁹ *Ivi*, p. 73.

¹⁰⁰ NOVALIS, *Geistliche Lieder*, II, vv. 33–34, 161; 107: “nel Sud e nel Nord [...] [...] i germi del cielo”

¹⁰¹ L. PAPI, *Lettere sulle Indie orientali*, T. I, p. 44. Per una dichiarazione diretta cfr. W. JONES, *Institutes of Hindu Law: or, The Ordinances of Menu, according to the Gloss of Cullúca, comprising the Indian System of Duties, Religious and Civil, verbally translated from the original Sanscrit*, in *The Works of Sir William Jones*, vol. VII, London, printed for John Stockdale, Piccadilly; and John Walker, Paternoster-Row, 1807, pp. 75–76: “è una massima della scienza della legislazione e del governo che le leggi non sono di alcuna utilità senza le usanze, o, per spiegarla più esattamente, che i provvedimenti legislativi meglio intenzionati non hanno effetto benefico né subito né in un breve periodo di tempo, se non sono congeniali all'indole ed ai costumi, ai pregiudizi religiosi ed agli usi approvati da tempo immemore del popolo per cui sono emanati; specialmente se quel popolo crede

inglesi, insediatisi nei punti chiave della burocrazia e del potere, si gettarono in uno studio approfondito dei testi, impararono il Sanscrito e si fecero assistere dai bramini per comprendere ogni aspetto della vita e della cultura dell'India; nel 1784 Sir William Jones, “il più grande orientalista che il diciottesimo secolo abbia mai prodotto, ed il più grande dotto che l'Inghilterra abbia mai prodotto”¹⁰², fondò la *Royal Society of Bengal*, altrimenti nota come *Royal Asiatic Society*, nelle cui “Transactions”¹⁰³ vennero pubblicati studi sulla civiltà, la religione, la filosofia, l'arte, la letteratura e perfino la botanica dell'India, ma soprattutto traduzioni di opere classiche, come la *Bhagavadgītā* da John Wilkins¹⁰⁴, il dramma *Sakuntala* di Kalidasa ed il *Codice di Manu* da Jones¹⁰⁵, presto tradotte a loro volta in altre lingue europee¹⁰⁶, quasi che in apparenza “India capta ferum victorem cepit”. In realtà, come non può essere considerato semplice espressione d'un atteggiamento ‘colonialistico’, così il lavoro di

universalmente e sinceramente che tutte le sue antiche usanze e tutte le regole stabilite della condotta siano sanzionate da una vera rivelazione dal cielo: poiché in conformità a questa massima la legislazione della *Britannia* ha palesato l'intenzione di lasciare i nativi di queste province indiane in possesso delle loro leggi, almeno a titolo di *contratti ed eredità*, possiamo umilmente presumere che, finché i nativi ne saranno affetti, tutti i provvedimenti futuri per l'amministrazione della giustizia e per il governo in *India* saranno conformi alle usanze ed alle opinioni dei nativi stessi; e questo non si può ottenere finché queste usanze ed opinioni non potranno essere pienamente ed accuratamente conosciute”.

¹⁰² F. SCHLEGEL, *Geschichte der alten und neuen Literatur*, 133; 106. Su Jones, in particolare dal lato della sua interpretazione dell'India, cfr. W. HALBFASS, *India and Europe*, cit., pp. 63–64. Anche dalle analisi contemporanee emerge l'assoluta centralità di Sir William per il futuro dell'indologia: come scrive Inden, “se qualcuno può esser chiamato fondatore dell'indologia, questi è certamente lui” (R. INDEN, *Orientalist Construction of India*, cit., p. 107).

¹⁰³ Le “Asiatick Researches: or Transactions of the Society instituted in Bengal for the ingiving into the History and Antiquities, the Arts, Sciences and Literature of Asia” furono pubblicate a Calcutta a partire dal 1788. Come testimonianza il nome della Società ed il termine stesso di *Transactions*, il modello fu la *Royal Society*.

¹⁰⁴ *The Bhāgvat–Gēeta, or Dialogues of Krēshna and Ārjōñ; in Eighteen Lectures; with Notes; translated from the original, in the Sānskrēṭ, or ancient Language of the Brāhmāns, by Ch. Wilkins*, London, Nourse, 1785. Va rimarcato che si trattò della “prima traduzione d'uno scritto sanscrito in una lingua europea” che non passasse attraverso la mediazione di versioni persiane (M. BERGUNDER, *Die Bhagavadgita im 19. Jahrhundert. Hinduismus, Esoterik und Kolonialismus, in Westliche Formen des Hinduismus in Deutschland. Eine Übersicht* hrsg. von M. Bergunger, “Neue Hallsche Berichte. Quellen und Studien zur Geschichte und Gegenwart Südindiens” Bd. VI (2006), p. 189).

¹⁰⁵ Rispettivamente *Sacontalā; or, The Fatal Ring: An Indian Drama*. By Cálidás. Translated from the originale Sanscrit and Pracrit, Calcutta 1789 ed *Institutes of Hindu Law: or, The Ordinances of Menu, according to the Gloss of Cullúca. Comprising the Indian System of Duties, religious and civil*, verbally translated from the original Sanscrit with a Preface, by Sir William Jones. Calcutta: Printed by Order of the Government. London: Reprinted for J. Sewell, Cornhill; and J. Debrett, Piccadilly, 1796.

¹⁰⁶ La stessa traduzione di Forster fu svolta a partire dalla versione inglese di Jones, come recita già il titolo: *Sakontala oder der entscheidende Ring, ein indisches Schauspiel von Kalidas*. Aus den Ursprachen Sanskrit und Prakrit in's Englische und aus diesem in's Deutsche übersetzt von Georg Forster. Mainz und Leipzig 1791. L'uso di tradurre dalle traduzioni inglesi non era affatto raro, tant'è che la *Bhagavadgītā* di Wilkins venne tradotta in Francese appena due anni dopo (*Le Bhaguat–Geeta ou Dialogues de Kreeshna et d'Arjoon*, contenant un Précis de la Religion et de la Morale de l'Indien. Traduit du Sanskrit, la langue sacrée des Brahmes, en Anglais par Ch. Wilkins et de l'Anglais en Français par Mr. Parraus, Londres, Paris, Chez Buissou, 1787), a cui si affiancò anche la traduzione di Friedrich Majer – allievo di Herder – e pubblicata nell’“Asiatisches Magazin” del 1802 (*Der Bhaguat-Geeta, oder Gespräche zwischen Kreeshna und Arjoon*), che però – al pari di quella francese – non verrà citata nella grande discussione di vent'anni dopo sulla *Bhagavadgītā* (sulle sue ulteriori traduzioni, cfr. M. BERGUNDER, *Die Bhagavadgita im 19. Jahrhundert. Hinduismus, Esoterik und Kolonialismus*, cit., pp. 211–212). Fu però rispetto al *Sakuntala* che si ebbe una proliferazione inimmaginabile: il dramma “fu ricevuto con tanto clamore critico dal suo pubblico ottocentesco che nel secolo successivo alla traduzione di Jones generò non meno di quarantasei traduzioni in venti diverse lingue. La recezione del *Sakuntala* è un esempio particolarmente interessante dei tentativi degli Occidentali di comprendere l'Oriente” (D. M. FIGUEIRA, *Translating the Orient*, cit., p. 12; cfr. pp. 183–200 per l'analisi di tali traduzioni).

questi dotti non può nemmeno essere racchiuso nei termini di un'ingenua infatuazione per la spiritualità delle nuove terre conquistate: è vero che le *Transactions* si portarono spesso dietro le accuse di “indomania”, ma a ben guardare il loro interesse si volse ad una civiltà che per lo più apparteneva *in toto* al passato. Il contatto diretto con gli Indiani, con le loro consuetudini ed i loro modi di vivere comportò infatti la distruzione di immagini mitiche e fantasiose¹⁰⁷ ma anche una svalutazione *interessata* della realtà spirituale indiana¹⁰⁸, radicalizzandosi ben presto in una polarizzazione di *splendeurs et misères* declinata però in modo diverso da ogni autore: nel presentare la *Bhagavadgītā*, il governatore Hastings richiedeva “ad ogni lettore il riconoscimento dell'oscurità, dell'assurdità, dei barbari costumi e di una moralità pervertita”¹⁰⁹, mentre sir William Jones definiva il sistema politico degli Indiani “un sistema di dispotismo e ierocrazia, entrambi certo limitati dalla legge ma che cospirano astutamente a darsi mutuo sostegno tenendosi reciprocamente a bada; [...] riempito di strane concettuosità metafisiche e di filosofia naturale, di oziose superstizioni e di uno schema di teologia figurato molto oscuramente e di conseguenza soggetto a pericolosi fraintendimenti” in cui “la morale stessa, benché abbastanza rigida nel complesso, è in uno o due casi [...] incredibilmente rilassata”, aggiungendo però che l'intera opera era comunque pervasa da “uno spirito di sublime devozione, di benevolenza per il genere umano e di amabile tenerezza per tutte le creature senzienti”¹¹⁰. Se già nello studio della Cina si è vista la tendenza a concentrarsi sulla sua antichità, nel caso dell'India si creò una scissione molto più radicale, anzitutto fra la sua

¹⁰⁷ Papi, forte della sua esperienza in India, poteva ridere di molte fantasie sulla sua vegetazione che entusiasmarono lettori e lettrici europei: “queste son ciancie, caro amico: eppur queste ciancie si durano a ripetere e si ricopiano in molti libri senza che alcuno pensi nel ricopiarli a toglierle o almeno a correggerle. Ma io escirei troppo di cammino se volessi sono accennare gli errori, le fole e le inaccurattezze che su questo punto s'incontrano tuttora nella maggior parte di ciò ch'è stato scritto sull'India” (L. PAPI, *Lettere sulle Indie orientali*, T. I, p. 6) soprattutto per le “dottrine, opinioni, istituzioni o religiose o filosofiche o civili” che vengono magnificate oltre misura, e talora in modo ridicolo. Innumerevoli inezie della teologia, della mitologia, della metafisica loro sono state seriamente e con maravigliosa ansietà raccolte, e, come importantissime e bellissime cose, appresentate al Pubblico. Fole assurde e inintelligibili sono state dalle penne di vari scrittori trasformate in alti reconditi misteri e la meraviglia è stata gettata a piene mani sopra ogni bagattella” (*ivi*, p. 44). Un esempio interessante di questo modo di procedere è riportato in apertura: “un Francese (M. de S. Foix) dice che una delle prime *caste* o tribù del Carnate, là detta Càvara, pretende discendere da un asino; che essa tratta gli asini come suoi fratelli, gli protegge, piglia le loro difese, cita in tribunale coloro che gli maltrattano ec. Il vero si è, che quella casta alleva e fa commercio di asini: il resto è una baia per lo meno” (*ivi*, pp. 5–6).

¹⁰⁸ Infatti “la Compagnia [*scil.*: delle Indie Orientali], divenuta potentissima in India, fu accusata frequentemente di corruzione dalla metropoli [*scil.*: Londra]. Certi governatori generali (Lord Clive, Lord Hastings) dovettero perfino subire dei processi. Per giustificare le sue azioni “machiavelliche”, la Compagnia inviò al Parlamento molti rapporti sullo stato dei costumi delle genti indiane. Gli Indiani, particolarmente i bramini ed i principi, vi erano descritti come completamente depravati ed ipocriti [...]. La risonanza di questi rapporti in Inghilterra ed in tutta Europa non fu affatto trascurabile” (M. HULIN, *Hegel et l'Orient*, *cit.*, p. 101). Per ironia della sorte, nella sua documentazione sull'India Hegel si affidò soprattutto a questi uomini giudicandoli degni di fede (*HR*, 190–191; 212). Va tuttavia ricordato che la valutazione delle “Asiatick Researches” fu “più equilibrata e utile” e che gli sforzi di sir William Jones e Colebrooke si opposero costantemente al disprezzo verso l'India che “era dominante nello spirito puritano ed illuminista–classicista” dell'Inghilterra” (E. SCHULIN, *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, *cit.*, p. 78).

¹⁰⁹ *The Bhagavat–Geeta, or Dialogues of Krishna and Arjoon; in Eighteen Lectures. Sanscrit, Canarese, and English; in parallel Columns*, edited by Rev. J. Garrett, Bangalore; Printed at the Wesleyan Mission Press, B. Rungah, Printer, 1846, p. VI (si tratta d'una ristampa integrale dell'edizione di Wilkins, a cui il reverendo Garrett aggiunse in appendice anche la traduzione latina di August Wilhelm Schlegel e parte delle due conferenze di Wilhelm von Humboldt sul poema).

¹¹⁰ W. JONES, *Institutes of Hindu Law*, *cit.*, pp. 88–89.

condizione attuale e “lo stato reale di quest’impero prima della sua conquista da parte dei selvaggi del nord”¹¹¹, ed in secondo luogo fra l’ambito metafisico, religioso ed in alcuni casi etico rispetto all’*ethos* effettivo dell’attuale società indiana, che per i sudditi di Giorgio III ne costituiva ormai il più intimo carattere. Escluso Hastings e qualche altro, testi come la *Bhagavadgītā*, i *Veda* e lo stesso *Sacotala* vennero considerati le altissime testimonianze d’un popolo che per il resto sembrava preda della depravazione morale, e siccome non si poteva confutare la (presunta) esperienza diretta, questa scissione poté risolversi solo ipotizzando una degenerazione dovuta all’influenza di altre popolazioni oppure reinterprestando od addirittura negando i contenuti di quelle fonti.

E proprio su quest’ultimo punto scoppiò il caso del capitano Wilford, che sembrava accentuare la seconda possibilità: come tutti gli altri studiosi, l’allora sottotenente Wilford aveva assunto un pandit – come spiega Forster, “pandita sono quelli fra i bramini che sono esperti di giurisprudenza; è un titolo onorifico che si dà ad un bramino”¹¹² – e con questo pandit discuteva di miti occidentali ed indiani, trovando “spesso leggende interessatissime, estremamente simili a quelle dei mitologi occidentali” ed ordinando così al pandit “di fare degli estratti da tutti i *Purānas* e da altri libri relativi alle mie ricerche e di sistamarli sotto titoli appropriati”, tant’è che per meglio orientarlo in tale lavoro lo istruì sulla “nostra antica mitologia, storia e geografia”¹¹³. Se non che il pandit iniziò a falsificare i manoscritti ed in alcuni casi addirittura a fabbricarne intere sezioni, finché non venne scoperto fortuitamente da Wilford in seguito ad un controllo accurato dei testi già pronti per la pubblicazione¹¹⁴.

¹¹¹ W. JONES, *Sacotalā; or, The Fatal Ring*, in *The Works of Sir William Jones*, vol. IX, p. 365.

¹¹² G. FORSTER, *Sakuntala*, in *Georg Forsters Werke. Sämtliche Schrifte, Tagebücher, Briefe*, Bd. VII, Akademie-Verlag, Berlin 1990, p. 280 (nota di Forster alla traduzione dell’introduzione inglese di Jones).

¹¹³ F. WILFORD, *An Essay on the Sacred Isles in the West, with other Essays connected with that Work*, in “Asiatic Researches; or, Transactions of the Society Instituted in Bengal, for Inquiring into the History and Antiquities, the Arts, Sciences, and Literatures of Asia”, vol. VIII (1808), p. 249. Il resoconto arriva fino a p. 253.

¹¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 251–252: “le sue falsificazioni furono di tre tipi; nel primo erano alterate solo una o due parole; nel secondo erano le leggende ad essere sottoposte ad una più forte alterazione; e nel terzo tipo tutte quelle che aveva scritto a memoria. Rispetto a quelle della prima classe, quando scopri che avevo deciso di fare una collazione dei manoscritti, iniziò ad adulterare e sfigurare i manoscritti suoi, miei e dei colleghi, raschiando via il nome originale del paese e mettendo al suo posto quello di *Egitto* o *S’wétam*. Per evitare la mia scoperta di quelle della seconda classe, che non erano numerose ma per loro natura della massima importanza; e poiché i libri in *India* non sono rilegati come in *Europa* ed ogni pagina è sciolta, ne tolse una o due e ne sostituì altre con una leggenda falsificata. Nei libri di una qualche antichità non è raro vederne poche di nuove inserite nello spazio di altre che sono mancanti. Per occultare i suoi inserimenti della terza classe, che erano i più numerosi, ebbe la pazienza di scrivere due sezioni voluminose, che si supponeva appartenessero una allo *Scanda purāna* e l’altra al *Brahmānda*, in cui mise assieme tutte le leggende nello stile usuale dei *Purāna*”. Tale situazione doveva essere ben diffusa se Papi scriveva: “trovandomi sovente in compagnia di Bràmini, io dimandava loro varie cose intorno a certe cerimonie del culto loro ed alle ragioni di quelle, e siccome essi per lo più nulla rispondevano di valevole a ricoprirne la scempiaggine, io dava loro alla fine la spiegazione ed il significato di certi loro riti, la ragione di certe loro pratiche ed opinioni tale quale mi veniva alla mente. Essi di subito l’approvavano, la lodavano, ed asserivano tale certamente dover essere la significazione e il recondito mistero di quelle religiose loro cerimonie. Probabilmente essi volevano con ciò adularmi, e schermirsi dalle mie importunità; ma finalmente io potevo, così facendo, trovar tutto quello che mi piaceva, di misterioso e di nascosto in cose inventate a caso e rendute poi sacre dal costume. Non potrebbe esser avvenuto lo stesso ad altri, mentre aiutavano i Bràmini a spiegar vari dei loro riti col citar ad essi e Strabone e Macrobio e Sanconiatone e Beroso ec. a torto e a diritto, cioè col mostrar loro un’alta idea delle loro scienze, della teologia e di loro stessi? Un Bràmine, sempre condotto dall’interesse alla casa di un Europeo, studia attentamente quel che a questi piace; se questi nega, egli nega; se questi afferma, egli

L'episodio – reso pienamente noto nel 1808, benché conosciuto già in precedenza¹¹⁵ – divenne ben presto materia di speculazione per destituire di validità altre ricerche e finì per costituire il cavallo di battaglia degli avversari degli “indomani” (non ultimo Hegel: cfr. *HR*, 20; 115; *Wg*, 216; 243), per quanto non sia riuscito a raffreddare gli entusiasmi per l'India: Schlegel, ad esempio, che pur aveva preso le distanze da certe comparazioni troppo facili istituite dagli Inglesi¹¹⁶, dichiarava che il fatto “che i Veda, quand'anche falsificati con singole aggiunte, non possano tuttavia essere rifatti in modo completamente nuovo, viene peraltro attestato anche dal fatto che già da lungo tempo erano necessari dei dizionari per comprenderli”¹¹⁷.

Negli stati tedeschi l'esplosione dell'interesse fu dovuto alla traduzione tedesca del *Sakuntala* fatta da Georg Forster, che convogliò lo sguardo sull'India ma con le lenti forgiate dal dramma stesso, creando l'attesa di trovarvi la realtà lì descritta, “un orizzonte sul cielo e sulla terra” unito a “dolcezza espressiva” in cui gli elementi fondamentali sono dati dal meraviglioso e dalla *Sanftmuth*, dalla dolcezza, mitezza o soavità, come scriveva Herder l'anno successivo nelle tre lettere *Über ein Morgenländisches Drama*¹¹⁸. In questo senso è interessante rilevare che il diverso uso del *Sakuntala* corrispose tanto ai diversi bisogni quanto alla diversa realtà ed al diverso atteggiamento letterario o filosofico di chi la prendeva in considerazione. Ad esempio, nel 1818 Giovanni Berchet – che la lesse in tutte e tre le traduzioni disponibili¹¹⁹ –

afferma; se questi dubita, egli dubita; e finalmente non ha altra opinione se non quella di chi lo paga, e sembra che pensi di non esser veramente pagato per altro” (L. PAPI, *Lettere sulle Indie orientali*, T. I, pp. 188–189).

¹¹⁵ Lo si può desumere dal breve resoconto che ne fa Lord Teignmouth nelle sue *Memoirs of the Life, Writings and Correspondence of Sir William Jones*, in *The Works of sir William Jones*, vol. I, pp. XIII–XVIII, ma per difendere l'accuratezza delle ricerche e degli esami delle fonti da parte di sir William.

¹¹⁶ Cfr. ad esempio F. SCHLEGEL, *Über die Sprache und die Weisheit der Indier*, 193–195: “in questo secondo libro si dovrebbe trattare in ordine della mitologia indiana come fonte di tante altre; e, senza entrare troppo nelle singole e spesso illusorie somiglianze, come di tanto in tanto è accaduto negli scritti della Società di Calcutta, potremmo comunque mostrare anche qui che esiste anche nella mitologia, come nella lingua, una struttura interna, un tessuto fondamentale, la cui somiglianza nonostante ogni altra differenza esteriore dello sviluppo accenna nondimeno ad un'origine affine. [...] Ma qui si richiede una prudenza quasi ancora più forte che nella lingua, perché nelle sue particolarità la mitologia è ancor più variabile ed oscillante ed il fuggevole e tenero spirito è spesso ancor più difficile da afferrare di quanto non accada nella lingua”.

¹¹⁷ *Ivi*, 251.

¹¹⁸ J. G. HERDER, *Über ein Morgenländisches Drama. Einige Briefe*, in IDEM, *Werke in Zehn Bänden*, vol. VIII. *Schriften zur Literatur und Philosophie 1792–1800*. Hrsg. von H. D. Irmscher, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1998, p. 53. Anche Friedrich Schlegel affermava che “ciò che facilmente ci muove in questa poesia, è quel tenero sentimento per la solitudine e per il mondo delle piante tutto animato, che si manifesta con tanta efficacia” (F. SCHLEGEL, *Geschichte der alten und neuen Literatur*, 126; 100). Per quanto riguarda Herder, nel 1802, in occasione della seconda edizione – immutata – della traduzione di Forster, ne scrisse un'altrettanto entusiastica *Vorrede*. Nota giustamente Schulin che le caratterizzazioni herderiane dell'Oriente “operano come un involontario riflesso del modo proprio di Herder di interpretare questi popoli”, benché non si possa affatto convenire che Herder attribuisca questo carattere “sanft” anche alla Cina e soprattutto alla sua costituzione statale (E. SCHULIN, *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, cit., p. 7).

¹¹⁹ Cfr. G. BERCHET, *Saggio sul dramma indiano La Sacontala ossia l'anello fatale di Calidasa. Dialogo interamente immaginario, ed inverisimile affatto, tra GRISOSTOMO e tutti i LETTORI*, in *Opere di Giovanni Berchet edite e inedite*, pubblicate da Francesco Cusani, Milano, Pirotta e Comp., 1863, p. 274, dove all'esaltazione della traduzione di “Sir Jones, praticissimo della lingua *sanscrita* e de' dialetti di essa” e della “traduzione tedesca del sig. Forster”, segue la svalutazione di quella francese (*Sacontala, ou l'anneau fatal. Drame traduit de la langue sanskrit en anglais par Sir William Jones et de l'anglais en français par le Cit. A. Bruguère*, Paris, Treuttel et Würtz, 1803) perché priva di “quelle bellezze che veggio nelle altre due, e che, secondo il creder mio, non possono provenire che dall'originale”. È curioso che Berchet sembri ignorare l'esistenza di una traduzione italiana all'epoca in cui scrisse questo articolo (1818), che era però stata fatta sulla base della traduzione francese: *Sacontala, ossia L'anello Fatale. Dramma tradotto dalla lingua orientale sanskrit nell'idioma inglese dal signor*

inscenò in un articolo del “Conciliatore” una conferenza del suo Grisostomo su questo dramma, privo di unità di spazio e di tempo, lungo sette atti “e nondimeno è dramma bello e buono quanto qualsisia altro”¹²⁰, la cui funzione si inquadrava nel dibattito fra classicisti e romantici che infestava l’Italia del tempo ma faceva altresì leva su motivazioni politiche: se infatti serviva a dimostrare che la poesia ispirata dal bello è presente ovunque, in quanto “vero bisogno morale di tutti i popoli della terra ridotti a qualche civiltà”, al tempo stesso permetteva di “riconoscere l’uniformità delle menti umane nella varietà stessa degli accidenti intellettuali”, confermando in tal modo “nel mondo la mansueta dottrina della fratellanza de’ popoli, nessuno de’ quali ha il diritto di far soperchierie agli altri, qualunque sia il colore della lor pelle”¹²¹. Ma se in Italia il dramma giunse durante la Restaurazione e non destò eccessiva eco, radicalmente diversa fu l’accoglienza tedesca nei decenni precedenti: il *Sakuntala* parve divenire un testo classico, dal punto di vista artistico un testo “canonico” nello stesso senso in cui più tardi si cercò di canonizzare filosoficamente la *Bhagavadgītā*, mentre Kalidasa conobbe sempre più comparazioni col bardo inglese: già Sir William aveva definito il poeta indiano “lo Shakespeare dell’India”¹²², e più tardi Berchet affermò che “la *Sacontala* può, per le sue forme esteriori, considerarsi simile assai ai drammi di Shakspeare”¹²³, ma anche in questo caso fu soprattutto Herder ad impostare il confronto nel modo più chiaro sulla base dell’elemento accomunante della *natura*: “che cos’è shakespeareiano? È la natura stessa; così quest’ultima shakespeareizza tanto in India quanto in Inghilterra, cosicché potrei [...] chiamare questa scena ‘indiana’ in sommo grado”¹²⁴. Al pari delle altre, anche queste equiparazioni discendevano da confronti testuali e venivano riferite alle peculiari caratteristiche drammaturgiche e descrittive dell’opera¹²⁵ sulla base di precise prese di posizione in campo estetico, cosicché il *Sakuntala* piacque ed entusiasmò *non* perché ricordasse Shakespeare ma perché vi si trovarono quegli stessi elementi che suscitavano l’entusiasmo per il Bardo e che permettevano di ribaltare e

William Jones, *indi dall’Inglese in Francese dal signor A. Bruguière, ultimamente dal Francese in Italiano da Luigi Doria, professore di Lingua Italiana a Darmstadt, con note dei sovracitati Traduttori, ed una spiegazione più ristretta e compendiata del sistema Mitologico degl’Indiani messa per ordine alfabetico alla fine del Drama*, Darmstadt, Dalla Stamperia di Giov. Franc. Pin., 1815.

¹²⁰ G. BERCHET, *Saggio sul dramma indiano La Sacontala*, 270.

¹²¹ *Ivi*, pp. 271–272.

¹²² W. JONES, *Preface a Sacontalá*, in *The Works of Sir William Jones*, IX, p. 369.

¹²³ G. BERCHET, *Saggio sul dramma indiano La Sacontala*, 273.

¹²⁴ J. G. HERDER, *Über ein Morgenländisches Drama. Einige Briefe*, 55.

¹²⁵ Così per Berchet “Calidasa pare Shakspeare” perché “tenne conto di tutte quelle gradazioni delicate che costituiscono l’amor gentile de’ popoli molto inciviliti, e delle quali non s’avvede pienamente che l’uomo conoscitore dell’uomo”, ed i protagonisti comuni innalzate sopra la media “quel tanto che basta per sollevarle all’ideale poetico”, dipingendo *non* il “loro carattere particolare, bensì lo stato delle anime loro agitate da passioni comuni agli uomini in generale, ma con particolarità di accidenti esteriori” (G. BERCHET, *Saggio sul dramma indiano La Sacontala*, 276). Poco oltre (*ivi*, p. 288) compara “la consolazione di Dushmanta [...] a quella che prova *Romeo* nella scena II, dell’atto II della tragedia – *Romeo e Giulietta* di Shakspeare”, e traducendo una descrizione paesaggistica di Dushmanta dall’ultimo atto, commenta in nota: “nel poema di Dante e nel *King Lear* di Shakspeare, mi sovviene d’aver trovati alcuni passi rivali la bellezza a questo di Calidasa nel descriver le cose divedute dall’alto al basso in una gran distanza” (*ivi*, p. 301).

combattere i canoni estetici della tradizione classicista, o di riportarli alla loro autentica origine¹²⁶.

La scarsità di altre opere indiane¹²⁷ contribuì di gran lunga alla diffusione ed all'imposizione di alcuni tratti dell'immagine dell'India presente nel *Sakuntala*, puntellati dalle poche informazioni disponibili che in parte sembravano avallarla¹²⁸: nelle lettere sul *Sakuntala* Herder avvertiva il suo immaginario interlocutore che il dramma doveva essere letto “al modo indiano, non al modo europeo”¹²⁹, e per farlo occorreva formarsi prima una qualche idea del clima, degli usi e della religione, con la possibilità – tradottasi in non pochi casi in realtà – che si instaurasse una spirale viziosa poiché (I) le scarse informazioni sull'India risultavano contraddittorie e potevano suscitare tanto elogi quanto critiche, ma (II) dovevano essere comprese nelle loro verità, giustificando nei limiti del possibile lo stato proprio dell'India senza intromettersi con lo stampo d'una *Zivilization* diversa che pretendesse d'ergersi a giudice delle altre: in tal modo queste letture ‘spassionate’ erano già condizionate dall'immagine che si andava formando e che esse stesse contribuirono ad ipostatizzare¹³⁰. Nel 1791, l'anno stesso in cui Forster pubblicò la sua traduzione, Herder diede alle stampe la terza parte delle *Ideen* che si apre proprio con le civiltà del lontano Oriente: qui, a fronte della già citata immagine negativa – o tendente al negativo – del mondo cinese, che si estende ai paesi vicini o da esso influenzati, s'innalza la celebrazione dell'Indostan, i cui problemi vengono riassorbiti all'interno della prospettiva storica delle *Ideen* ed in certo qual modo mitigati: è vero che “molti tratti della religione dei bramini sono estremamente pesanti e gravosi” ma ciò va considerato alla luce della *Wiedervergeltung* che domina l'intera storia¹³¹, e come “in ogni istituzione umana il

¹²⁶ Per Herder le regole aristoteliche hanno valore all'interno del mondo greco ma non sono estensibili oltre quel mondo: “siamo tutti d'accordo che la *peculiare misura temporale e locale* della scena greca non può essere legge per altri luoghi ed altri tempi del mondo. Infatti poiché sappiamo che il teatro dei Greci è sorto solo dal coro, per così dire dal suo smembramento, che proprio a causa di questo coro in esso erano date e presupposte l'unità di luogo, la brevità del tempo, la semplicità dell'azione (in caso contrario entrambi si sarebbero dovuti separare per sempre), allora non può sorgere nessun dubbio sul fatto che, ove non vi sia *nessun* coro greco, *nessuna* piazza o palazzo greci, non dovrebbe esserci nessuna delle limitazioni, alle quali in ogni caso non si sarebbe pensato nemmeno presso i Greci” (J. G. HERDER, *Über ein Morgenländisches Drama. Einige Briefe*, 64–65).

¹²⁷ Herder ricorda che sir William Jones aveva parlato dell'esistenza di numerosissime poesie indiane e si augurava che venissero presto tradotte “al posto di altre fatiche meno utili” come la traduzione dei poemi filosofici (J. G. HERDER, *Vorrede zur zweiten Ausgabe von G. Forsters »Sakuntala«*, in IDEM, *Werke in Zehn Bänden*, Bd. VIII, pp. 988–989).

¹²⁸ Cfr. ad esempio F. SCHLEGEL, *Geschichte der alten und neuen Literatur*, 128; 102: “fra tutte le poesie indiane, per quanto le conosciamo finora, è in particolare la *Sakuntala*, tradotta con fedeltà letterale da William Jones, che dà il miglior concetto dell'arte poetica indiana, ed è un esempio parlante della bellezza peculiare dello spirito indiano nelle sue poesie”.

¹²⁹ J. G. HERDER, *Über ein Morgenländisches Drama*, 52.

¹³⁰ Schulin nota giustamente che oltre alle testimonianze disponibili, “v'erano certamente già moderne descrizioni di viaggio sull'India, ma si è stabilito che Herder trasse da esse solo ciò che valeva per la sua immagine dell'età d'oro indiana, senza separare la sua India ideale da quella reale del presente” (E. SCHULIN, *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke, cit.*, p. 77).

¹³¹ La *Wiedervergeltung*, la legge che domina inesorabilmente natura e storia ed a cui Herder darà i nomi mitologici di *Nemesis* ed *Adrastea*, indica che ogni eccesso reca in sé la propria rovina, lo sviluppo abnorme di un solo organo implica la distrofia degli altri e la morte dell'organismo: le realtà che si succedono nella storia non sono entità meccaniche ma organismi in cui operano forze, che pertanto fioriscono e prosperano solo “su un saggio o felice equilibrio delle forze viventi che vi operano” (J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 275; 268). Per non portare che un esempio (emblematico), che non riguarda nemmeno un'epoca storica ma il semplice effetto di un filosofo, basta leggere quel che Herder scrisse su Voltaire: “quanto questo

problema se qualcosa sia buono o cattivo ha vari aspetti”, così anche “l’istituzione dei bramini era buona quando fu stabilita; altrimenti non avrebbe guadagnato né la diffusione né la profondità e la durata che possiede” perché – dimostra Herder in modo alquanto ingenuo – “non appena può, l’animo umano si sbarazza di ciò che gli è dannoso”: di fatto “i bramini hanno formato nel loro popolo una mitezza, cortesia, moderazione e castità od almeno lo hanno rafforzato in queste virtù” e dimostrano essi stessi un “sano intelletto” ed un “carattere bonario [...] tanto nelle obiezioni, nelle domande e nelle risposte quanto nell’intero comportamento”, presentando inoltre un’idea “così grande e così bella” di dio, almeno quanto la loro morale è “pura e sublime” e le loro fiabe “raffinate ed amorevoli non appena l’intelletto le capisce”, per cui è impossibile “credere che i loro inventori siano stati capaci anche dell’insensatezza nelle mostruosità e nelle superstizioni, che probabilmente solo il tempo ha ammucciato nella bocca della plebe”¹³². Ma è soprattutto nel trattare il *Sakuntala* che emergono in modo più netto tutti i motivi del suo interesse per l’India: al contrario degli Europei e dei loro padri Greci, ossessionati dall’apprendere e dall’uso acuto della ragione che li ha innalzati così tanto “fra tutti i popoli del mondo che vivono nel regno della fantasia, e li ha resi efficacemente tanto riflessivi”, lo spirito indiano esige invece “uno sviluppo degli eventi che sia *naturale* in ogni parte; l’Indiano lo applica dall’inizio alla fine ad un suo contesto *sacro, divino, meraviglioso*”¹³³ in cui “spiriti e uomini, dèi e re sono un solo regno, un solo mondo” in costante comunicazione e “ciò che è più meraviglioso era naturale”, ed altrettanto naturale – nel senso di non artificiosa – è la combinazione fra spirito idilliaco e “sommo spirito epico”, cosicché il *Sakuntala* incarna in sommo grado la *naturalità*, l’età dell’oro o la “precedente epoca dell’innocenza, in cui gli dei vivevano con gli uomini, gli angeli visitavano i

scrittore ha fatto, quanto ha operato, senza dubbio pure per il bene del suo secolo! Ha diffuso la luce, la cosiddetta filosofia dell’umanità, la tolleranza, l’ariosa leggerezza del pensiero critico, lo scintillio della virtù in mille amabili forme, le piccole passioni umane rarefatte e raddolcite: questo scrittore indubbiamente è al sommo vertice del suo secolo. Ma con tutto ciò, quanta misera frivolezza, fiacchezza, incertezza e freddezza, quanta superficialità, incoerenza, quale scetticismo di fronte alla virtù, alla felicità e al merito! Quanto non distrugge sorridendo il suo *esprit*, in parte senza neppure avere l’intenzione di annientare; vincoli teneri, gentili e necessari spezzati con mano sacrilega senza nulla potervi sostituire, senza dare qualcosa in cambio a noi che non risendiamo poi tutto allo *château de Ferney*” (J. G. HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 104; 122).

¹³² J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 454. Il giudizio finale è sostanzialmente positivo ed in opposizione all’atteggiamento colonialistico europeo che Herder non smise mai di condannare: “un popolo così pacifico sarebbe felice se vivesse in un’isola solitaria, separato da conquistatori; ma [...] vicino a quelle coste sinuose a cui approdano gli scaltri ed avidi Europei: poveri Indù, presto o tardi sarete perduti assieme alla vostra pacifica istituzione! Così accadde alla costituzione indiana; si sottomise a guerre interne ed esterne, finché la navigazione europea le ha messo un giogo sotto cui essa sopporta con sforzo estremo. Duro corso del destino dei popoli! Eppure non è altro che l’ordine della natura. Nel tratto più bello e più fertile della terra l’uomo doveva raggiungere presto i raffinati concetti, le ampie immaginazioni sulla natura, dei costumi dolci ed un’istituzione regolare; ma in questa zona della terra dovette sbarazzarsi altrettanto presto di una faticosa attività, di conseguenza divenire preda d’ogni masnadiero in cerca di questa terra felice. Fin dai tempi antichi il commercio verso le Indie orientali fu un commercio ricco; degli abbondanti tesori del suo continente di mare e di terra il popolo zelante e sobrio diede ad altre nazioni molte cose preziose, e grazie alla sua distanza rimase in una quiete abbastanza pacifica finché non arrivarono gli Europei, per i quali nulla è lontano, e si regalarono reciprocamente i regni. Tutte le notizie e le merci che da là ci procacciano, non sono un indennizzo per i mali che impongono ad un popolo che nulla fa loro di male. Ma la catena del destino vi si è legata una volta; il destino la scioglierà oppure andrà avanti” (*ivi*, 457–458).

¹³³ J. G. HERDER, *Über ein Morgenländisches Drama. Einige Briefe*, 60.

patriarchi”¹³⁴, ed in cui s’inserisce certamente parte della trattazione che nel 1774 Herder aveva dedicato ad un altro Oriente, la *Patriarchenzeit* veterotestamentaria celebrata nell’*Auch eine Philosophie der Geschichte* assieme all’armamentario di tradizioni, miti e colonne di fuoco che ritornerà *à la lettre* in Görres, ma definitivamente trasportati in India. Attaccando le “digressioni critico–filosofiche sulle antichissime età di cui son piene, come è ben noto, tutte le filosofie della storia e le storie della filosofia”¹³⁵ di stampo illuminista, in cui quelle antichissime età passavano per barbarie e fonte di barbarie, Herder capovolgeva il giudizio: “laggiù è l’Oriente, la culla dell’umanità, delle umane inclinazioni e d’ogni religione. E, quand’anche la religione fosse in tutto il freddo mondo sprezzata e spenta, di laggiù alita pur sempre a noi il suo verbo, di là ci viene ancora il suo spirito di fuoco e di fiamma: con la sua semplicità e dignità paterna, essa è ancor sempre soprattutto capace di riafferrare il cuore del fanciullo innocente”¹³⁶.

Fu in Oriente che l’umanità ricevette i suoi primi insegnamenti, fissati non in modo razionale ma “in forme non dimostrate e proprio per questo eterne, e come in un fulgore di divinità e di amor paterno, in un dolce guscio di antiche abitudini”, e ciò che i *philosophes* scambiarono per un complotto di preti e tiranni o per pregiudizi, fu in realtà il suo carattere peculiare: è vero che sotto la tenda del patriarca dominavano “l’imponenza, l’esempio, l’autorità” e che “l’anziano, il padre, il re venne assumendo le veci di Dio”, ma se questo era necessario all’epoca e non comportò né esiti nefasti né violenza alcuna, al tempo stesso costituisce un tratto comune ad ogni epoca, perché gli insegnamenti essenziali – le autentiche “colonne sulle quali poi tutto doveva essere costruito, o meglio, veri e propri germi di tutti gli sviluppi successivi e più deboli”¹³⁷ – non possono essere forniti dalla ragione ma piegandosi e formandosi su un’autorità che in Oriente non si presentava come dispotica¹³⁸ e che lo divenne solo in altri Stati, ormai perduti in una degenerata agonia.

§ 4. La scoperta filosofica dell’India.

Nel guardare all’India, Herder non era interessato ad una particolare filosofia, quanto piuttosto alla rappresentazione poetica e religiosa della fantasia che vi veniva espressa, al punto da augurarsi che “al posto dei loro interminabili libri religiosi dei Weda, Upaweda, Upanga, *etc.*, ci venga fatto dono di scritti più utili e gradevoli degli Indiani, soprattutto delle loro *migliori poesie in ogni genere*” perché “queste ci rendono vivo in modo massimo lo spirito ed il carattere del popolo, ed infatti confesso di buon grado d’aver ottenuto più veri e vivi concetti del modo di pensare degli indiani dal solo *Sakuntala* che da tutti i loro Upnekat e

¹³⁴ *Ivi*, 62–63.

¹³⁵ J. G. HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 19; 14–15.

¹³⁶ *Ivi*, 85; 97.

¹³⁷ *Ivi*, 15–17; 10–12.

¹³⁸ Cfr. *ivi*, 16; 10–11: “osserva tutto quanto è strettamente necessario ad ogni singolo uomo durante la sua infanzia: certo non lo era meno all’intera specie umana nella sua fanciullezza. Quello che tu chiami dispotismo, nel suo tenerissimo seme ancora propriamente non era che paterna autorità di dirigere famiglia e lavoro”.

Bagawedam”¹³⁹. In questo senso non stupisce che la sua eredità venisse sì riconosciuta dai suoi successori, ma come bloccata troppo presto: per Friedrich Schlegel, pur sentendo in sé “la parte poetica nel carattere della tradizione di una nazione” ed avendo il “dono di trasportarsi nella sua individuale maniera di pensare e di vivere”, in modo da poter essere definito “il mitologo” della letteratura tedesca, Herder giunse “solo ad un fantasticare scientifico sorto da indeterminati sentimenti” ed incline “allo spirito signoreggiante d’una vana interpretazione”¹⁴⁰. Né stupisce che Hegel e soprattutto Kant ne avessero un giudizio critico – e proprio per quegli aspetti esaltati da Schlegel: per Kant la “ricerca erudita sul linguaggio” e la “valutazione di antichi documenti” e delle *Älteste Urkunden* equivaleva a camminare “fuori dalla natura e dal metodo conoscitivo della ragione”, non sapendosi “come utilizzare filosoficamente i fatti ivi raccontati”¹⁴¹, ed anche per Hegel “*saghe, canti dei popoli, tradizioni, anche le poesie*” vanno esclusi perfino dalla storia originaria “perché tali saghe, *tradizioni*, sono ancora modi TORBIDI, e perciò modi dei popoli, o parti di essi che nella loro coscienza sono ancora torbidi”¹⁴².

Ma la crescente disponibilità di testi e l’approfondimento di tematiche specifiche accentuarono una peculiare declinazione dell’India che procedette almeno in parte in una direzione diversa rispetto agli interessi di Herder. Nel 1801 l’infaticabile Anquetil du Perron pubblicò l’*Oupnek’hat*, un testo con una storia degna d’un racconto di Borges, essendo la traduzione latina d’una silloge persiana dei riassunti di alcune *Upanishad* composti mescolandovi numerosi influssi di varie scuole buddhiste¹⁴³. Con la *Bhagavadgītā* – ed in

¹³⁹ J. G. HERDER, *Über ein Morgenländisches Drama. Einige Briefe*, 55. Con ciò è altresì chiaro un altro aspetto che, come si sarà facilmente dedotto, differenzia Herder dai suoi immediati successori: in lui l’India “non fu glorificata come la dimora perdura od il luogo di rifugio dalle aberrazioni dell’Europa moderna”, né ottenne un posto privilegiato in nome dei principi della sua filosofia della storia (W. HALBFASS, *India and Europe*, cit., p. 71–72). Sulla posizione di Herder – ma in riferimento all’intero Oriente – cfr. R. GÉRARD, *L’Orient et la pensée romantique allemande*, cit., 3–67.

¹⁴⁰ F. SCHLEGEL, *Geschichte der alten und neuen Literatur*, 384; 319. Di critiche a Herder sono comunque puntellati non pochi frammenti del periodo jenese, che ribadiscono che il suo amore per l’Antichità fu più *Interesse an Cultur* con un qualche senso artistico “ma nessun senso per il classico” (F. SCHLEGEL, *Zur Philologie II*, in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, I, XVI, n. 112, p. 71) infine annacquatosi e privo di *Productionskraft* (F. SCHLEGEL, *Fragmente zur Litteratur und Poesie*, n. 183, 100; 132); in particolare sulle critiche alla filosofia della storia cfr. J. ZOVKO, *Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel. Zur Entstehung und Bedeutung seiner hermeneutischen Kritik*, Frommann – Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1990, pp. 37–41.

¹⁴¹ I. KANT, *Recension von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in *Kant’s gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, I, Bd. VIII. *Abhandlungen nach 1781*, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1923, p. 63; *Recensione di J. G. Herder: Idee per la filosofia della storia dell’umanità*, in IDEM, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma–Bari 1999², p. 70. In generale Kant definiva la filosofia della storia di Herder come “qualcosa di interamente diverso da ciò che si comprende abitualmente sotto questo nome: non cioè precisione logica nella determinazione dei concetti, o accurata distinzione e dimostrazione dei principi, ma uno sguardo d’insieme molto ampio, che non indugia a lungo nei suoi oggetti, una pronta sagacia nello scoprire analogie e, nell’uso di queste ultime, un’immaginazione ardita, connessa con l’abilità di cogliere il proprio oggetto attraverso sentimenti e sensazioni che, come effetti di un grande contenuto di pensiero o come accenni dai molti significati, fanno presumere di sé certo più di quanto un freddo giudizio vi troverebbe” (*ivi*, 43; 53–54).

¹⁴² *Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1822–1828*, in *GW*, XVIII, 123–124.

¹⁴³ Il titolo stesso ne riassume in parte l’intera storia: *Oupnek’hat, id est, Secretum tegendum: opus ipsum in India rarissimum, continens antiquam et arcanam, seu theologicam et philosophicam, doctrinam, quatuor sacris Indorum Libris, Rak Beid, Djedjr Beid, Sam Beid, Athrban Beid, excerptam: ad verbum, è Persico idiomate, Samskreticis vocabulis intermixto, in Latinum conversum: dissertationibus et annotationibus, difficiliora explanantibus, illustratum studio et opera Anquetil Duperron*. Typis et impensis fratrum Levrault, Apud eosd. Bibliopolas, 1801–1802 (i *Rak, Djedjr, Sam* ed *Athrban Beid* sono ovviamente i *Rig, Yajour, Saman* e *Atharvan-*

modo perfettamente opposto e complementare ad essa –, l’*Oupnek’hat* costituì la fonte principale delle discussioni sulla “filosofia indiana”, conoscendo fra l’altro la venerazione di Schopenhauer¹⁴⁴, l’approvazione di Creuzer¹⁴⁵ ed il rifiuto (ideologico, oltre che filologico) di Friedrich Schlegel¹⁴⁶. Ciò che soprattutto vi si trovò – sulla falsariga dell’*Ezour–Vedam* – fu una concezione monoteistica che sembrava costituire la religione originaria del genere umano, tant’è che nella prefazione Anquetil–Duperron esortava “i seguaci o gli avversari del profondo Kant, ovvero Goethe, Schiller, Humboldt, Jacobi, Maimon, Fichte, Bouterweck, Reinhold, Bardili, Köppen” a fare l’opera oggetto delle loro accurate indagini perché vi si trovava “un autentico Spinozismo”¹⁴⁷.

Se ora si riuniscono tutti questi elementi congiungendoli agli interessi dell’epoca, l’India che ne usciva era il luogo se non altro dell’*Uroffenbarung* conservatasi più pura che nelle altre nazioni, il luogo originario delle stesse popolazioni europee, quando non semplicemente dell’*Urvolk*, cosicché al “Land wo die Citronen blühn” della classicità si affiancò ben altro

Veda). Giustamente Halbfass afferma che quest’opera si trova agli antipodi rispetto agli studi di orientalistica degli Inglesi radunati attorno a sir William Jones, e che va anzi collocata nella preistoria dell’Indologia per la sua assenza di perizia filologica e di attenzione alle fonti (H. HALBFASS, *India and Europe*, cit., p. 64). La sua storia si può trovare molto efficacemente sintetizzata in F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 446–447; 317.

¹⁴⁴ Per Schopenhauer l’*Oupnek’hat* “riflette dovunque il sacro spirito dei *Veda*” (A. SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena*, VI, 421–422; 523–524) e sulla sua veridicità non nutriva alcun dubbio, ritenendo che le manipolazioni si riducessero “ad alcune glosse a margine maomettane che un copista ha incluso nel testo, il quale peraltro sembra in sé non solo più completo e coerente, ma anche meglio tradotto di quello di Colebrooke” (A. SCHOPENHAUER, *Il mio Oriente*, cit., p. 50). Schopenhauer si spinse anzi fino al punto di paragonare i sanscritisti della sua epoca a “scolari della seconda liceale delle nostre scuole” alle prese coi primi elementi di Greco ma il sultano Mohammed Daraschakoh, sotto il quale fu composto l’*Oupnek’hat*, a un “uomo dotto, riflessivo e avido di cognizioni” (A. SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena*, VI, 422; 524). È comunque errato affermare che “se – cosa impossibile a quel tempo – egli avesse potuto sapere che il suo adorato *Oupnek’hat* di fatto altro non era che un *collage* [...], forse sarebbe stato più cauto nelle sue affermazioni” (G. GURISATTI, *Schopenhauer e l’India*, cit., p. 198), dal momento che Friedrich Schlegel l’aveva già criticata pubblicamente proprio negli anni in cui Schopenhauer iniziava ad interessarsi all’Oriente.

¹⁴⁵ Cfr. F. CREUZER, *Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen*, Erster Theil, Zweite völlig umgearbeitete Ausgabe, Leipzig und Darmstadt, bei Heyer und Leske, 1819, pp. 550–551: “poiché non possediamo ancora i *Veda* tradotti in lingue europee, a parte alcuni estratti, l’opera curata da Anquetil du Perron, l’*Upnekhata* (Strasburgo, 1804, in due volumi in quarto), una traduzione dal Persiano in Latino, è per noi tanto più importante. Infatti quest’opera è una palese traduzione dei *Veda*, benché probabilmente su comando del re persiano sia stata ordinata solo in un estratto a causa della loro immensa quantità. Ma se confrontiamo il contenuto di questa *Upnekhata*, da cui ci sono quindi trasmesse le più antiche fonti indiane, con ciò che i ricercatori inglesi ci hanno finora fornito dai *Veda*, possiamo ben dire che nei *Veda* sia contenuto il più antico sistema religioso della terra, ed è difficile che vi sia un altro popolo che possa dimostrare conoscenze religiose più antiche di quelle indiane”. Anche per Schelling l’opera è una fonte affidabile e “non presenta altri svantaggi che quello di parafrasare eccessivamente e di comprendere espressioni e dogmi di teosofi musulmani, che tuttavia si distinguono facilmente” (F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 477; 318).

¹⁴⁶ Cfr. F. SCHLEGEL, *Geschichte der alten und neuen Literatur*, 131–132; 104–105: “tutte le opere dei Mussulmani su argomenti indiani sono da usare con grande cautela; certo, quando espongono storicamente lo stato presente del paese, sono da rispettare in quanto testimoni oculari [...]. Ma quando vogliono penetrare nella maniera di pensare o nella filosofia più antica degli Indiani, vogliono analizzarla o comunicarcela per mezzo di traduzioni, va loro prestata pochissima fede, a causa della loro peculiare ed integrale mancanza di critica, del loro modo violento, difettoso, spesso del tutto incomprensibile di tradurre, ed in particolare anche della loro incapacità di sentire e cogliere un modo di pensare così estraneo e profondo come quello indiano. Perciò l’*OUPNEKHAT* è una delle più torbide fonti per la conoscenza dell’antichità indiana; è quasi interamente inutilizzabile e tanto più rigettabile in quanto si possiedono documenti autentici di questo tipo di gran lunga migliori. Per convincersi di quanto integralmente senza intelletto sia stato redatto quel lavoro abborracciato, basta confrontare le eccellenti traduzioni di Colebrooke dalle *UPANISCHAT* con i medesimi passi in quella contraffazione persiana”.

¹⁴⁷ H. HALBFASS, *India and Europe*, cit., p. 66.

Land, non l'Oriente del *West-östlicher Divan* in cui assaggiare l'aria dei Patriarchi, bensì quello in cui *die jugendliche Menschheit die frohen Kinderjahre lebte*, dove “l'intero cielo si effondeva in magiche visioni” e tutte le immagini “che si librano nel profondo della nostra anima come ombre lontane” vivevano nella Rivelazione della divinità: un devoto *Kinderglauben* – diverso erede di quello herderiano di trentun'anni prima – che nel corso delle migrazioni in Occidente risplendette in modo sempre più debole “come l'alta palma si trasforma nel serio, fosco abete”, per quanto si ritrovi “perfino nell'*Edda*, profonda nei ghiacci del rigido Polo”, e questo mito originario racchiude “il segreto del tutto, gli enigmi della creazione”¹⁴⁸. Creuzer, passando in rassegna il decorso storico delle religioni indiane, rilevava che “la religione più antica, che retrocede nell'oscurità del mondo primitivo, è quella che venne rivelata da *Brahma*, il creatore del mondo, il *Brahmaismo*”¹⁴⁹ e che “forse gli Ebrei al di là dell'Eufrate possono aver avuto questo culto puro, antichissimo, se ci è lecito riconoscere (cosa che qui lascio in sospenso) in quell'Abramo che con sua moglie Saraswadi (sua moglie Sarah, secondo quanto si dice) si trasse a Occidente e lì si stabilì, un bramino con la sua famiglia, come raccontano le tradizioni indiane” cosicché “il più puro culto di Geova di Abramo non sarebbe nulla di più che una singola diramazione ininterrotta di quell'antichissimo Brahmaismo” e di “questo antichissimo, puro, incruento culto di Brahma, [...] si erano ancora conservato ricordi presso i Greci”¹⁵⁰. È vero che a questo “culto originario” veniva ad associarsi “quell'intuizione fondamentale (panteistica) indiana” per cui “Dio è ogni cosa, ogni cosa è in lui, il mondo è fuori di lui e tuttavia di nuovo in lui, tutti gli esseri vengono da lui e ricadono di nuovo nel suo eterno grembo”¹⁵¹, ma su questo, e soprattutto agli inizi, si vide l'inevitabile decadenza, considerata talora come effetto di quel fenomeno prettamente indiano che rappresentava un mistero, ed anzi “il più grande enigma nella storia della cultura dell'India, su cui si sono arenati fin qui quasi tutti i tentativi di spiegazione”¹⁵²: il Buddismo, di cui all'epoca non si sapeva molto più di quel che (non) ne sapeva Montesquieu¹⁵³. Friedrich

¹⁴⁸ J. GÖRRES, *Glauben und Wissen*, 8–10; 38–40. Più tardi, nel 1810, Görres si occupò anche dei miti indiani pubblicando due volumi di *Mythengeschichte der asiatischen Welt*, il primo dei quali era dedicato al mito indiano. Al riguardo cfr. F. MARELLI, *Lo sguardo da Oriente*, cit., pp. 56–64 e sulla *Mythengeschichte* pp. 62–63. Diversa fu l'analisi di Schlegel, peraltro centrata sulla somiglianza dei miti nordici con quelli *persiani*: “se si guarda alla sola parte poetica della religione persiana, questa ha una somiglianza di gran lunga maggiore alla religione [*Götterlehre*] rispetto a quella greca. Quella stessa venerazione spirituale della Natura, della luce, del fuoco e degli altri elementi puri, che viene ordinata per legge e per liturgia nel Zendavesta, spira anche dall'*Edda*, ma in una forma interamente poetica. Già nell'antica poesia nordica una simile concezione sugli spiriti che dominano e riempiono la Natura, produsse poesie simili su giganti, nani e tutte le apparizioni magiche, come nella tradizione e nella poesia persiana” (F. SCHLEGEL, *Geschichte der alten und neuen Literatur*, 116; 92).

¹⁴⁹ F. CREUZER, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, 569.

¹⁵⁰ *Ivi*, 570–571. Quest'osservazione è relevantissima perché fa letteralmente a pezzi l'acritica tesi – su cui si ritornerà più avanti – secondo cui l'interesse dei Romantici tedeschi per l'India era di stampo antisemita, teso a staccare il Cristianesimo dall'Ebraismo per collegarlo all'antico Bramanesimo. Tutt'al più si può dire che quest'ultimo venisse semmai visto o come origine o come *di* comune origine anche riguardo all'Ebraismo.

¹⁵¹ *Ivi*, 642.

¹⁵² F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 466; 308.

¹⁵³ Cfr. C. L. DE MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, 479–480; 390: “gli Indiani credono che il riposo e il nulla siano il fondamento di tutte le cose e il fine a cui tendono tutte. Considerano quindi l'inazione completa come lo stato più perfetto, e l'oggetto dei loro desideri. All'essere supremo danno il nome d'Immobile. I Siamesi credono che la somma felicità consista nel non essere obbligati a mettere in moto una macchina e a fare agire un corpo. In questi paesi, in cui il calore eccessivo snerva e abbatte, il riposo è tanto delizioso e il movimento tanto penoso, che

Schlegel, che dal panteismo era letteralmente ossessionato, metteva in guardia dalla sua apparente somiglianza con “la maggiore audacia e fantasia di ogni sistema orientale”¹⁵⁴, riservandolo nella sua *interezza* alla “dottrina dei *Buddhisti*”, in cui “il profondo sentimento vivente dell’infinito e della sua abbondanza di onnipotenza” sono evaporati in una vuota ombra e nell’altrettanto vuoto “sistema della ragione pura”¹⁵⁵.

Fu appunto Schlegel – che Heine diceva esser stato “per la Germania quello che William Jones era stato per l’Inghilterra”¹⁵⁶ – a riunire tutti questi temi nel celebre *Über die Sprache und die Weisheit der Indier*, pubblicato in quello stesso 1808 in cui a Colonia si convertì al Cattolicesimo con la moglie Dorothea Veit. Tale decisione, che sbalordì la cultura dell’epoca, era maturata fin dal 1802 ma mantenuta nascosta per ragioni personali¹⁵⁷ ed è dunque perfettamente congruente con lo studio parigino del Sanscrito e soprattutto con l’accrescimento della polemica contro la cultura “razionalista” che si tramutò velocemente in una vera e propria crociata¹⁵⁸: lo testimonia il testo stesso che, come ancora nota Heine, è “scritto nell’interesse del cattolicesimo” ed in ciò è congruente con tutta la rimanente produzione del grande romantico perché “in ogni cosa che Schlegel dice si avverte un’eco di campane; talvolta, addirittura, si sente il gracchiare dei corvi che svolazzano intorno alla cima della torre”¹⁵⁹.

questo sistema di metafisica sembra naturale; e Fo, legislatore indiano, ha seguito il proprio modo di sentire quando ha spinto gli uomini in uno stato di passività estrema; ma la sua dottrina, nata dalla mollezza del clima, e favorendola a sua volta, è stata causa di mille mali”. E in nota: “Fo vuole ridurre il cuore al puro vuoto”. Ma prima ancora si può rammentare anche Bayle, con una confusione ben maggiore: “*la terza setta che ha corso fra i Cinesi può esser chiamata la religione dei bramini [...] e le danno loro stessi questo nome. Sono dei preti che venerano principalmente tre cose, il dio Fo, la sua legge ed i libri che contengono le regole particolari. Hanno idee estremamente bizzarre sul niente ed una morale che ha molto in comune con le visioni dei nostri quietisti*”; peraltro, sempre seguendo le sue fonti, Bayle parlava di Brahma come di un “grande profeta” a cui il dio indiano avrebbe donato i libri sacri (P. BAYLE, *Dictionnaire Historique et Critique*, I, 226, voce “Brachmanes”).

¹⁵⁴ F. SCHLEGEL, *Über die Sprache und die Weisheit der Indier*, 200.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 244.

¹⁵⁶ Cfr. H. HEINE, *Die romantische Schule*, 64; 68.

¹⁵⁷ Su tutta la questione, cfr. E. BEHLER – U. STRUC–OPPENBERG, *Einleitung a Kritische Friedrich–Schlegel–Ausgabe*, I, VIII, pp. CXVII–CXXX). Fra gli stupefatti dell’epoca, si può ricordare Goethe, che non riusciva a capacitarsi di un “caso così strano, che nella più alta luce della ragione, dell’intelletto, [...] un talento eccellente e coltissimo sia indotto a prendere il velo” (*Goethe al conte Karl Reinhard*, 22 giugno 1808, cit. in *ivi*, p. CXXVIII).

¹⁵⁸ Cfr. G. OESTERLE, *Friedrich Schlegel in Paris oder die romantische Gegenrevolution*, in AA. VV., *Les romantiques allemands et la Révolution française*, édit par G.–L. Fink, Straßburg, 1989, p. 170: “se in Germania Schlegel ed i suoi amici avevano condotto una battaglia culturale [*Kulturkampf*] contro l’illuminismo piatto ed il classicismo falso, quindi la cosa peggiore, adesso egli inaugurò una “crociata” contro il male. A Parigi venne attribuita la dimensione storica del principio cattivo; qui si trovano concentrate la coscienza e la vita moderne”. Con tale nuova polemica ed in relazione ai nuovi interessi, alla conversione interiormente già avvenuta e soprattutto “sotto l’influsso del suo studio delle lingue e della letteratura orientale si verifica una svolta nel pensiero di Schlegel che [...] lo ha stimolato verso il “centro spirituale dell’illuminazione della fede” che era mancato alla sua filosofia “critica”” (J. ZOVKO, *Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel*, cit., p. 86). Ma cfr. anche *ivi*, pp. 163–179, in cui sono riportati giudizi sintomatici su varie componenti culturali dell’ambiente francese che lo circondava – *in primis* il giudizio su David come uno “Schmierer”, uno “scarabocchiatore” all’interno del giudizio generale sui Francesi come un popolo privo di fantasia, arte, amore, religione (*ivi*, pp. 166–167).

¹⁵⁹ H. HEINE, *Die romantische Schule*, 65; 69. Oltre che al testo del 1808, Heine si riferisce alle lezioni sulla storia della letteratura, tenute nel 1812 e pubblicate nel 1815, che giudica “forse le sue [*scil.*: opere] migliori e in ogni caso degne della più onorevole menzione” (*ivi*, 64, 68). Il giudizio finale di Heine su Schlegel è estremamente interessante: “Friedrich Schlegel fu un uomo profondo. Compresse tutti gli splendori del passato e sentì tutti i dolori del presente. Ma di questo travaglio non avvertì la santità né la necessità per la futura salvezza del mondo. Vide tramontare il sole e fissò pieno di dolore il punto di questo tramonto, lamentandosi delle notturne tenebre che vedeva avanzare – senza accorgersi che una nuova aurora stava giù spuntando dalla parte opposta.

Forse anche per queste sue innegabili caratteristiche interne, l'*Über die Sprache und die Weisheit der Indier* ha conosciuto violente stroncature – *pars pro toto* si pensi a quelle già citate di Droit – e si è talora osservato che esso “documenta la fine del suo entusiasmo per l’india e del periodo del suo studio davvero originale ed intenso dell’India”¹⁶⁰. Il giudizio è solo parzialmente vero perché anche nei testi successivi Schlegel continuerà a darle ampio spazio, né cesserà mai d’aggiornarsi sull’argomento – piuttosto si può contestare la presenza di siffatto interesse nel testo se si prende “interesse” in quel senso strettamente professionale che più tardi sarà proprio di suo fratello August Wilhelm¹⁶¹: se infatti si esaminano i tre libri in cui lo scritto si articola, il primo tratta del linguaggio e vede nel Sanscrito la lingua madre¹⁶², il

Friedrich Schlegel definì una volta lo storico «profeta alla rovescia». Questa è la miglior definizione di se stesso. odiava il presente, l’avvenire gli faceva paura, e solo nel passato che amava penetravano i suoi acuti occhi di veggente. Il povero Friedrich Schlegel non vide, nelle sofferenze della nostra epoca, le doglie della rinascita, ma soltanto l’agonia della morte; non comprese perché la cortina del tempio si lacerasse, la terra tremasse e le rocce si spaccassero, e si rifugiò terrorizzato tra le vacillanti rovine della Chiesa cattolica. Egli aveva dimostrato, nella sua vita, una tranquilla fierezza; ma poi la considerò peccaminosa, un peccato che aveva bisogno d’espiazione, e così l’autore della *Lucinde* dovette diventare necessariamente cattolico” (*ivi*, 62; 66).

¹⁶⁰ H. HALBFASS, *India and Europe*, cit., p. 75 e Schulin (*Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, cit., p. 79). Sia Sen che Droit – all’interno delle loro rappresentazioni dell’interesse romantico dell’Oriente – ne vedono la fine sulla base della delusione succeduta ad una conoscenza più esatta dell’India (R. P. DROIT, *L’oubli de l’Inde*, cit., p. 140; A. SEN, *Tradizioni indiane e immaginario occidentale*, cit., p. 158).

¹⁶¹ Lo stesso Halbfass nota che “*Über die Sprache und Weisheit der Indier* non è una testimonianza dello studio di Schlegel, in primo luogo è una dichiarazione filosofica” (H. HALBFASS, *India and Europe*, cit., p. 75).

¹⁶² Il rapporto fra linguaggio e spirito *lato sensu*, soprattutto nella mitologia, nella religione, *etc.*, è uno dei temi predominanti del periodo, la cui complessità impedisce la sua trattazione nel presente lavoro – che sarebbe peraltro superflua per il disdegno hegeliano nei confronti di siffatte ricerche. Ci si può dunque limitare ad alcuni punti informativi: come nota giustamente Marelli, “l’antichità dell’India, quale sede della prima rivelazione religiosa, è qui [*scil.*: nell’*Über die Sprache und die Weisheit der Indier*] sostenuta alla luce della presunta originarietà della lingua sanscrita, intesa come primeva lingua madre, di diretta ispirazione divina, dotata di una struttura grammaticale organica”, e solo con Bopp verrà dimostrata “la non primitività assoluta del sanscrito e l’inesistenza, di contro all’ipotesi di Fr. Schlegel, di una flessione interna di natura mistica intesa quale testimonianza di una presunta diretta derivazione divina” (F. MARELLI, *Lo sguardo da Oriente*, cit., p. 30), ma si veda l’intero lavoro dell’autrice che, pur centrato su Creuzer, presenta rimandi alle posizioni di Hamann, Herder e dello stesso Schlegel – per non citare che i maggiori – in particolare sulla “sostanziale identità di linguaggio, poesia e mito” (*ivi*, p. 18). Riguardo soprattutto a Schlegel, è interessante rilevare le possibili implicazioni di una simile impostazione: Said ad esempio scrive che egli “serbava l’opinione che sanscrito e persiano da un lato, greco e tedesco dall’altro avessero maggiori affinità gli uni con gli altri che non con le lingue semitiche, con il cinese o con gli idiomi indigeni delle Americhe o dell’Africa. Inoltre la famiglia delle lingue indoeuropee era semplice ed esteticamente piacevole; certo più di quanto lo fossero le lingue semitiche, per fare un esempio. Considerazioni tanto astratte non turbavano Schlegel, sul quale nazioni, razze, mentalità e popoli come temi di cui discutere appassionatamente – nella sempre più ristretta accezione di populismo indicata inizialmente da Herder – esercitarono sempre un grande fascino. [...] Quanto ai semiti, le cui lingue erano agglutinanti, inestetiche e meccaniche, erano da considerare diversi, meno progrediti, insomma, inferiori. I discorsi di Schlegel sul linguaggio, così come quelli sulla vita, la storia, la letteratura pullulano di simili discriminazioni, che egli poneva senza avere la benché minima qualifica” (E. SAID, *Orientalismo*, cit., pp. 102–103). L’argomento è estremamente complesso: sia Schwab che Gérard, ad esempio, videro nell’interesse indologico del romanticismo tedesco la radice dell’antisemitismo otto–novecentesco perché ricercando nel Sanscrito “la chiave del mondo primitivo” (R. GÉRARD, *L’Orient et la pensée romantique allemande*, cit., p. 157), cercarono di riportare il Cristianesimo “a un centro di gravità pregiudiziale, ad un Oriente primitivo esso stesso incentrato sull’India” distaccato non solo da Israele ma anche dalla Grecia, e che in un qualche modo doveva sostituirli (*ivi*, p. 181; cfr. anche R. SCHWAB, *La Renaissance orientale*, cit., pp. 219–239, specificamente dedicato al tema dell’*Urvolk*). Anche per Crépon “attorno al Sanscrito si scrive una storia dell’umanità che permette di dare alla lingua od al popolo tedeschi le loro patenti di nobiltà, facendoli beneficiare delle qualità riconosciute alla lingua indiana. E da questa storia è escluso tutto ciò che non può essere attaccato, in un modo od un altro, al polo indo–germanico” (M. CRÉPON, *Les géographies de l’esprit*, cit., p. 234). Però al tempo stesso si trovano non pochi contraccolpi a tale immagine semplificata: Schlegel vedeva certamente nel Sanscrito “la più perfetta di tutte le lingue”, tuttavia aggiungeva che “quanto alle immagini ed ai tropi d’ogni maniera, nessuna lingua è copiosa al par dell’ebraica: questo elemento si

terzo di “idee storiche” – dalla poesia alle migrazioni dei popoli –, mentre il secondo è dedicato alla “esposizione del modo di pensare orientale secondo i suoi livelli e le sue differenziazioni più importanti”¹⁶³, a cui però non corrisponde propriamente alcuna realtà filosofica orientale. Sotto quest’aspetto, il giudizio di Hegel per cui Schlegel “ha letto semplicemente un pezzo dell’indice del Râmâyana” (*GdPh*, VI, 376), risulta perfino troppo lusinghiero ed il filosofo svevo aveva ampie ragioni per ritenersi più edotto in fatto di filosofia indiana rispetto al suo avversario, che in fondo si era limitato a costruire una linea storica di presunti sistemi ‘filosofici’ orientali indistinguibili da posizioni religiose ricostruite in modo altrettanto discutibile, per quanto dovessero “servire da sicuro fondamento per tutte le ricerche di questo tipo”¹⁶⁴. Non è inutile soffermarsi su questa successione dei “quattro più notevoli sistemi, o [...] epoche più importanti del modo di pensare orientale”¹⁶⁵, perché permette di comprendere il modo di procedere e le concezioni di Schlegel.

Come primo è posto “il sistema della migrazione delle anime e dell’emanazione”, corrispondente all’esposizione dell’antico brahmanesimo contenuta nel “primo libro delle *Leggi di Monu*”¹⁶⁶, dove è chiaramente espressa “la conoscenza del vero Dio” ed in termini “così degni, chiari ed elevati, così profondamente ed accuratamente distinti e significativi, come solo la lingua umana è in generale capace di parlare di Dio”, ma a cui si uniscono invenzioni arbitrarie ed errori grossolani e vi serpeggia “una superstizione di un genere in parte peggiore e più terribile”¹⁶⁷. Proprio su questo punto entra in gioco il concetto di *Uroffenbarung*, di rivelazione originaria: “quello stesso che così magnificamente ha mosso e formato l’uomo, ha concesso all’ultima creatura uno sguardo nell’infinita profondità della sua essenza e perciò l’ha per sempre elevata dalla catena degli esseri mortali e l’ha posta in congiunzione col mondo invisibile, conferendole l’alto ma pericoloso dono dell’eterna felicità od infelicità”, e quest’*Uroffenbarung* va appunto intesa “come un innalzarsi del sentimento interiore”, che per Schlegel spiega ogni cosa: infatti, “considerato come sviluppo naturale della ragione, il sistema indiano dell’emanazione è in tutto e per tutto inspiegabile; come rivelazione

è quello che predomina in essa; e poiché ogni intuizione dell’essere divino è un’intuizione simbolica, e perfino il pensiero in questo sublime stato di illustrazione e di visione celeste può procedere appunto solo per simboli; così la lingua ebraica, anche considerata da questo lato, è propriamente la lingua della rivelazione, e più adatta d’ogni altra a quest’uso” (F. SCHLEGEL, *Geschichte der altern und neuern Litteratur*, 115; 91).

¹⁶³ F. SCHLEGEL, *Über die Sprache und die Weisheit der Indier*, 197.

¹⁶⁴ *Ibidem*. A proposito di tale indistinguibilità, va comunque detto che per Schlegel dovevano valere “come altrettante epoche del modo di pensare orientale, non come sistemi filosofici; infatti benché tutti questi modi di pensare, anche se non immediatamente, più tardi siano stati comunque esposti anche sistematicamente, tuttavia originariamente erano tutti qualcosa di più che mera filosofia”, benché proprio qui ribadisca l’esattezza e la realtà storica della sua ricostruzione (*ibidem*).

¹⁶⁵ *Ivi*, 257.

¹⁶⁶ *Ivi*, 199. Val la pena di ricordare a proposito di questa grafia (*Monu*) e di altre che si ritrovano in questo testo od in altri – qui ad esempio *Brohma*, *troigunyon*, *sotwa*, *rojo* e *tomo* (*ivi*, 203) al posto di quelli traslitterati in generale con *Brahma*, *triguyana*, *Sattwa*, *Raja* e *Tamas* – che i cambiamenti di vocali nella trascrizione dei termini sanscriti dipendono dalle peculiarità della pronuncia delle varie zone dell’India e dalla loro codificazioni nei dizionari e nelle grammatiche (per quelli utilizzati da Schlegel, cfr. l’elenco nella *Prefazione* in *ivi*, 107–109 e la nota dei curatori in *ivi*, pp. CXC–CXCI).

¹⁶⁷ *Ivi*, 205.

fraintesa tutto vi è completamente comprensibile”¹⁶⁸ ed il fraintendimento è dovuto *sic et simpliciter* alla *parzialità* della rivelazione originaria, che è rinsaldata e piena *solo* nella rivelazione cristiana:

“senza la Rivelazione l’uomo si troverebbe certo ancora nella serie degli animali, forse come il primo, forse anche come colui che all’interno è il più selvaggio ed infelice; senza l’uso libero e l’intellezione della verità divina sarebbe stato abbassato a cieco strumento. E nei documenti indiani troviamo proprio quest’antichissimo errore che sorge dall’abuso del dono divino, dall’oscuramento e dall’interpretazione errata della saggezza divina, e lo troveremo sempre più chiaro ed istruttivo quanto più apprenderemo del popolo più colto e saggio dell’antichità. È il primo sistema che prende il posto della verità; invenzioni selvagge ed errori grossolani, ma ovunque ancora tracce della verità divina e l’espressione di quel vagare e quell’afflizione, che dovette avere come conseguenze la prima caduta da Dio”¹⁶⁹.

¹⁶⁸ Ivi, 207. Come già rilevava Jacobi, con *Vernunft Schlegel* “intende, come ovunque nel suo scritto, niente di diverso da ciò che noi chiamiamo il mero *intelletto*, la mera facoltà dei concetti” (F. H. JACOBI, *Vorrede zu Band III der Werke* (1816), in F. H. JACOBI, *Werke. Gesamtausgabe* hrsg. von K. Hammachen und W. Jaeschke, Bd. II. *Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung*, hrsg. von W. Jaeschke, Meiner–Frommann–Holzboog, Hamburg 2000, p. 151). Si tratta di un uso costante in Schlegel che inverte l’inversione operata da Kant del rapporto fra intelletto e ragione, cercando di riportarlo a forme molto diverse perché è necessario “determinare il più possibile precisamente ed accuratamente la distinzione fra ragione ed intelletto” (F. SCHLEGEL, *Philosophie des Lebens*, in *Kritische Friedrich–Schlegel–Ausgabe*, I, Bd. X. Hrsg. und eingel. von E. Behler, Schöningh, Paderborn–München–Wien 1969, p. 64): infatti “nell’uomo non è la ragione, bensì l’intelletto, presupposta la cooperazione di tutte le altre capacità dello spirito e dell’anima, l’autentico organo della conoscenza di Dio ed il mezzo di intendersi al riguardo: così la conoscenza di Dio è in modo semplicissimo una scienza dell’esperienza come ogni altra, benché di specie superiore e di costituzione particolare a causa della limitatezza e della debolezza umana, a confronto con un tale oggetto” (ivi, 74) e la ragione – che Schlegel riallaccia direttamente in modo etimologico al *vernehmen* (ivi, 69) – viene limitata ad essere *das unterscheidende Denkvermögen*, costituito dal duplice esercizio del “pensiero che distingue, ripartisce, smembra” e del pensiero che “connette, deduce e conclude” (ivi, 68).

¹⁶⁹ F. SCHLEGEL, *Über die Sprache und die Weisheit der Indier*, 207–209. Nella recensione al *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* di Jacobi, pubblicata nel 1812 sulla rivista che curava, il “Deutsches Museum” (nel primo fascicolo del primo volume) Schlegel espone il proprio concetto di rivelazione: “secondo la filosofia cristiana ha luogo un triplice tipo di rivelazione. La prima è quella universale, per mezzo della quale Dio si glorifica [*verherrlicht*] nell’intero creato ed in tutte le creature; in quanto secondo l’idea della Trinità la *parola eterna*, attraverso cui tutte le cose sono create, viene considerata come una rivelazione di sé ed una manifestazione della divinità. Questo è il punto in cui la filosofia platonica e la migliore filosofia orientale coincidono in una certa misura col Cristianesimo. In una certa misura, perché nonostante ogni apparente somiglianza rimane sempre una grande ed essenziale differenza. Ma questa concezione della divinità non è affatto comune a tutti i sistemi metafisici; ed anzi non può aver luogo laddove la ragione, presa in senso stretto, raggiunge il potere assoluto nella filosofia. Né tutte quelle filosofie che riconoscono la Trinità e la dottrina della parola eterna, hanno attinto solo dalla ragione, ma oltre alla ragione hanno sempre esposto e riconosciuto un’altra fonte sovranaturale della conoscenza, la si chiami ispirazione autentica, entusiasmo artistico, reminiscenza platonica, intuizione spirituale, o come altrimenti la si è sempre caratterizzata. Il secondo tipo di rivelazione è quella *interna*, che si potrebbe chiamare anche morale, che si dà nella voce della coscienza e nel *sentimento etico*. [...] Infine il terzo tipo di rivelazione è quella *positiva*, *data* nel Cristianesimo; o, per esprimerci più precisamente, quella che è stata accordata dal Redentore ed annunciata dai profeti e dagli apostoli ispirati dallo spirito di Dio nelle Scritture e nel discorso, e che venne e viene custodita, diffusa e propagata nella Chiesa. In opposizione alla prima, metafisica, ed a quella interna morale, questa rivelazione può essere chiamata *storica*, perché si fonda sul fatto storico della redenzione; e questo fatto non solo è il centro di tutta la storia dell’uomo, ma in generale anche ciò che ne spiega l’inizio e la fine, e soltanto essa dà senso e connessione all’intero [...]. Ora, è *mia* convinzione che tanto la rivelazione metafisica quanto quella interna del sentimento ottengano sostegno, stabilità e connessione solo dalla rivelazione e dalla fede positive. O con altre parole, se non è congiunta al Cristianesimo e da esso corretta, al posto dell’abbondanza di verità che in essa è coglibile, la filosofia platonica seguirà solo un’ombra spirituale più o meno inessenziale di mezze verità, e perciò da ogni lato sarà ancora nel costante pericolo di errare per le cattive strade di ogni visionarietà immaginabile. Ma senza quel sostegno divino la religione del sentimento interno rimane di costituzione debole, immatura ed indebolente, e si può solo deplorare come un accecamento che così tanti uomini pieni di spirito, dotati del migliore e più profondo sentimento, disconoscano come esteriores fastidiosi e superflui ciò in cui troverebbero proprio la conferma, l’estensione e l’adempimento più magnifici di tutto quello che desiderano e ricercano” (F. SCHLEGEL, *Rezension: Von den Göttlichen Dingen und ihrer*

Con ciò emerge un'importante differenza rispetto alla possibile immagine edenica dell'India: nei suoi testi ed in particolare nel Codice di Menu è sì conservata l'*Uroffenbarung* ma *successiva* alla caduta e quindi già inevitabilmente inquinata, cosicché quella che sin troppo spesso è stata vista come una sorta di “*madre India*” risoltrice d'ogni conflitto¹⁷⁰, presenta un volto ben più oscuro. Da qui in poi il processo è degenerativo: al sistema precedente seguono l'“astrologia e l'“adorazione selvaggia della natura” identificate con “l'adorazione di Sivo” che “offre in un orrido miscuglio immagini della morte e della voluttà, sanguinosi sacrifici umani e baccantiche dissolutezze”, e sono infine degradati nel materialismo¹⁷¹, quindi “il sistema del dualismo, la dottrina orientale di due principi e dell'eterna lotta fra bene e male”¹⁷², che si supporrebbe legato a Ormuzd e Ahriman, ma che Schlegel collega alla “elevata eticità nella vita e nelle dottrine degli eremiti indiani [...] in particolare per come sono esposti nei Purana” dove dominano “la religione e il mito di Vishnu”, “la filosofia *Nyayo* [...] assieme al Mimanso” ed “i due sistemi del *Madhwo* e del *Ramanujo*”¹⁷³. Infine, come grado infimo e peggiore, il già citato panteismo identificato *tout court* la “dottrina dei *Buddhisti*”¹⁷⁴, a cui Schlegel riserva la gran parte dei suoi impropri.

Al di là del fatto che mai storia o storia della filosofia meritò il nome di storia *a priori* più di questo “fragile edificio”¹⁷⁵, due sono gli aspetti che permettono di comprendere il senso di tale operazione. *In primis* il valore *esemplare* di questa storia in riferimento alla filosofia occidentale, che avrebbe seguito il medesimo decorso perché la ragione porta inevitabile al panteismo¹⁷⁶ – ma appunto perciò funge da presupposto di un preciso schema di processo della ragione che si incastra su alcuni dati¹⁷⁷ e viene richiamato nell'ultimo capitolo dell'opera trattando “in poche parole l'influsso che la filosofia orientale, di cui una parte più significativa

Offenbarung, in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, I, Bd. VIII, pp. 444–445). Peraltro va ricordato che proprio nella prefazione al terzo volume dei suoi *Werke* – recensito da Hegel –, lo stesso Jacobi si richiamò a Schlegel ed all'*Über die Sprache und die Weisheit* in termini elogiativi e nel quadro della vecchia polemica con Schelling *über den Göttlichen Dingen*. Oltre a dichiarare “l'autore dell'opera sulla lingua e la saggezza degli Indiani” *einverstanden* col suo discorso sull'esistenza “del male nel mondo, la mescolanza di luce e tenebra, di volontà buona e cattiva nell'anima umana” (F. H. JACOBI, *Vorrede zu Band III der Werke*, 147), poi lo cita direttamente – con parole inequivocabili come “dico con Friedrich Schlegel” (*ivi*, 150) – a proposito della Rivelazione divina e della *Scheidung* dell'uomo da Dio ed in conclusione proprio sui “tre tipi di Rivelazione che devono aver luogo secondo la filosofia cristiana” e con cui concorda appieno (*ivi*, 152).

¹⁷⁰ Cfr. R. P. DROIT, *L'oubli de l'Inde*, cit., p. 125: “non c'è bisogno di essere grandi psicanalisti per notarvi i fantasmi di simbiosi e di fusioni con un oggetto non conflittuale. *Esce Edipo. Entra la Mother India*. Nessuna meraviglia che abbia qualche delirio alla fine”.

¹⁷¹ F. SCHLEGEL, *Über die Sprache und die Weisheit der Indier*, 221.

¹⁷² *Ivi*, 229.

¹⁷³ *Ivi*, 235–237.

¹⁷⁴ *Ivi*, 243.

¹⁷⁵ R. P. DROIT, *L'oubli de l'Inde*, cit., p. 134.

¹⁷⁶ Giustamente Halbfass nota che “la critica del panteismo ci dà il cuore filosofico (e religioso) dell'opera” (H. HALBFASS, *India and Europe*, cit., p. 78).

¹⁷⁷ Cfr. F. SCHLEGEL, *Über die Sprache und die Weisheit der Indier*, 307: “tanto per la ricerca dell'antichità orientale in generale, quanto in particolare per lo studio dell'India, la conoscenza della filosofia è assai essenziale e difficilmente trascurabile. Ma con conoscenza della filosofia intendiamo qualcosa di più di un qualche esercizio dialettico, secondo uno dei sistemi in circolazione che, a coloro che non conoscono i sistemi antichi, sembra poter costruire tutto; intendiamo anzitutto un'intima familiarità con lo spirito di quei grandi sistemi antichi che hanno avuto un influsso tanto potente anche sul destino esterno dell'umanità. Ma nessuno comprenderà questo spirito *se non ha chiarito con la propria ricerca il significato dei pensieri speculativi*” (*corsivi nostri*).

e non quella peggiore è certo d'origine indiana, ha avuto su quella europea", un influsso certamente "grande, per quanto forse nessun singolo sistema orientale sia arrivato del tutto puro in Europa"¹⁷⁸. Qui, premettendo "il semplice cammino della filosofia europea dai più antichi Greci fino ai tempi più recenti"¹⁷⁹, si avverte fin troppo chiaramente il *krächzen* dei corvi del campanile, perché la successione è la stessa: da un iniziale idealismo – non come dottrina dell'Io od *à la Berkeley*, ma come "ogni filosofia che proceda dal concetto della forza spontanea e dall'efficacia vivente, quindi anche il sistema degli Stoici, di Aristotele e di molti Greci ancor più antichi" – alla sua *degenerazione* se è "già perduta la notizia dell'antica Rivelazione", per cui l'uomo crede di potersi fondare solo sulla propria ragione e "considera sua produzione e sua proprietà tutti i concetti superiori che lo hanno circondato e stimolato inconsciamente nella lingua e nella religione, nelle antiche poesie e nelle leggende dell'infanzia", che sono invece "tracce del divino, la cui connessione era per lui perduta", fino a quello che Schlegel considera l'effetto peggiore, "un modo di pensare semplicemente empirico in cui il pensiero della divinità viene annientato, anche quando ne resta ancora il nome, in generale l'idea svanisce completamente e, col pretesto della limitazione naturale a quell'unica cerchia di esperienza che è utile, l'uomo rinuncia allo spirito superiore"¹⁸⁰.

In secondo luogo, osservando la metodologia posta in atto nel testo del 1808 e le metafore relative alla geologia che lo costellano e che costelleranno anche gli scritti successivi, si potrebbe davvero definire il *rückwärts gekehrter Prophet* come un "geognosta" della storia: in essa si devono "separare le popolazioni solo secondo le caratteristiche dell'epoca maggiore o minore, nello stesso modo in cui il ricercatore naturale ordina gli strati dei diversi tipi di terra nelle montagne e sulla superficie della terraferma seguendo attentamente la natura", secondo i criteri forniti dalle strutture interne della lingua, dall'uso dei metalli e dall'addomesticamento degli animali¹⁸¹, per poi procedere più in profondità negli elementi artistici, religiosi e filosofici. Ma in questo percorso *rückwärts*, Schlegel si apre all'arbitrio di ipotesi e presupposti infondati, con risultati che non reggono il confronto non solo con le grandi ricostruzioni hegeliane, ma anche con quelle schellinghiane – del resto, se il fine, l'oggetto stesso della ricerca, consiste nel ritrovare all'interno di questi "strati dei popoli una parte della perduta storia originaria"¹⁸², quest'ultima è presupposta e ad essa viene uniformata la storia reale di quei popoli, tant'è che il sempre maggior approfondimento di questa "storia originaria" portò ad un mutamento della posizione apparentemente privilegiata occupata dall'India nel testo del 1808, nello stesso senso in cui quest'ultimo divenne un mero "esercizio preliminare" per l'esposizione filosofica del tutto¹⁸³. Pur rimanendo sempre un momento centrale di quella

¹⁷⁸ *Ivi*, 301.

¹⁷⁹ *Ivi*, 305.

¹⁸⁰ *Ivi*, 303.

¹⁸¹ *Ivi*, 265–267.

¹⁸² *Ivi*, 269.

¹⁸³ Cfr. al riguardo F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 13, a proposito del rapporto fra le "discipline storiche speciali" che subordinano inevitabilmente "l'intero [...] ad un fine secondario", il cui risultato "rimane pur sempre solo un esercizio preliminare per l'intero, per la scienza e per la filosofia della storia, od un suo singolo contributo; ma non è ancora questa stessa. Così all'inizio della mia vita letteraria ho dedicato un certo

storia, dotato di peculiarità che la rendevano rilevante quasi quanto la Grecia¹⁸⁴, l'India non fu più il luogo originario dell'umanità, né da essa ci si poteva attendere la rigenerazione precedentemente auspicata, che di fatto non era avvenuta ed era stata fugata dalla maggior disponibilità di testi, abbassando ed incastonando l'India in una rappresentazione assai meno mitica di quella immaginata in precedenza. Ora il compito travalicava un singolo paese per consistere solo nel “ristabilimento della perduta immagine divina nell'uomo, nella misura in cui questo riguarda la scienza e tutto il suo territorio”¹⁸⁵.

In generale questo processo non toccò solo Schlegel, ma la maggior parte degli autori dell'epoca, quasi che col procedere degli studi venissero larvamente abbandonate quelle concezioni che avevano spinto ad iniziarli, e da *senhal* l'India divenisse più concreta, acquisendo una fisionomia di fondo unitaria: indubbiamente giocarono un ruolo fondamentale le prese di posizione alquanto critiche dei filosofi, ma altresì la fondazione dell'indologia da parte di August Wilhelm Schlegel e Franz Bopp; il tutto portò ad una rideclinazione delle idee precedenti in conformità alla lettera dei testi e ad un loro assestamento sotto il profilo spirituale, che si può esprimere con le parole di Krause del 1825:

“il più antico intero noto della scienza è contenuto nel Wedam (o nei Wed) degli Indiani. Possediamo un compendio completo ed antico del contenuto dei quattro libri del Wedam solo nell'*Oupnek'hat*, da cui è possibile conoscere abbastanza lo spirito ed il contenuto principale dell'antichissimo sistema indiano-braminico della scienza. Secondo questo sistema l'unica scienza è solo conoscenza di Dio, che è conoscenza dell'*essenza* in quanto unica essenzialità ed unità essente, che è e sussiste prima e sopra ogni datità e tutte le essenzialità particolari (proprietà, predicati), in quanto infinità e finitezza, agire e patire; nulla è al di fuori di esso, ed esso è entro sé ed attraverso sé tutto ciò che è ed è in tutto e con tutto ciò che è; – presente in tutto, al di sopra di tutto e dominante in tutto con potenza, bontà e saggezza infinite, indipendenti e libere. Ma l'essenzialità e la destinazione dell'uomo consistono nel conoscere ed amare Dio e rendersi capaci di un'unificazione vivente con Dio in questa vita e nella seguente attraverso la pura virtù, [...]: ma la pura virtù è indipendente dalla paura della punizione e dalla speranza della ricompensa; è intima all'amore, dà pace ad ogni essere e non desidera nulla. L'intuizione essenziale della vera scienza, che è la condizione indispensabile della vera virtù, e la vera virtù intima a Dio stesso sono le essenziali condizioni interiore dell'unificazione con Dio; – invece la prima fonte di tutta la stortura e la mancanza di virtù è l'ignoranza, che è la mancanza della conoscenza di Dio; e quest'ignoranza deriva dalla limitazione della sensibilità, che comporta la distrazione dello spirito e l'inautenticità, e rende l'uomo schiavo di singoli desideri e passioni. – La scienza stessa viene ripartita in quella *grande*, da nascondere al popolo, ed in quella *piccola*, da comunicare a chiunque voglia imparare. [...] In queste ulteriori dottrine [*scil.*: dell'*Oupnek'hat*] si trovano anche degli essenziali errori di fondo che hanno fuorviato, malformato e messo nelle catene della follia, dell'inumanità e della miseria, ancor oggi non sciolte, la vita del popolo indiano, ed in modo mediato anche la vita di quegli altri popoli che debbono agli Indiani gli inizi della loro formazione. Il rapporto dell'essere finito con Dio (con *Oum* o *Brahma*), e della vita dell'essere finito con la vita infinita di Dio, non è conosciuto interamente e puramente, e non pienamente secondo i primi momenti essenziali, – in parte gli esseri sono considerati identici a Dio, in quanto si dice che sono Oum o Brahma, ma in parte vengono esposti come un mero gioco della fantasia di Dio (della Maya). La somiglianza a Dio dello spirito e della vita dell'uomo viene posta erroneamente nell'essere inattivo, nel non pensare, sentire e volere nulla, quindi si aspira follemente alla perfezione dell'uomo attraverso la separazione e l'allontanamento dall'intera vita della natura e dell'umanità ed attraverso il suicidio interiore del sentimento finito della vita. Si afferma inoltre un'infelicità originaria della natura umana fin dalla nascita, e l'uomo viene posto in tutti i riguardi in un'unica serie con gli animali; da questo deriva l'infelice, inumana

tempo anche ad uno studio sui Greci che scendeva completamente nel dettaglio; più tardi mi hanno molto attratto la lingua e la peculiarità spirituale degli Indiani, oggi divenute accessibili”.

¹⁸⁴ Ad esempio, per il fatto che la “prima opposizione” ed il primo “conflitto dell'umanità nella storia originaria” della Genesi, che costituiscono il “primo fatto storico-mondiale”, “si ritrovano in un modo estremamente notevole anche nelle altre leggende dei popoli, fra le quali rileverò specialmente solo quella greca e quella indiana” (*ivi*, 37).

¹⁸⁵ *Ivi*, 3.

e funesta follia per cui l'essenza delle caste è un'istituzione eterna di Dio, e l'intellezione della suprema verità fondamentale, e di conseguenza anche la virtù pura, sarebbe destinata solo ai pochi consacrati, mentre invece la massima parte dell'umanità può e deve venire educata meramente ad una legalità *esteriore* solo attraverso regolamenti, in cieca ubbidienza, attraverso l'inganno di ricompense e punizioni. In India, millenni fa, da questo fondamento scientifico del Wedam si sono formati otto scuole e sistemi scientifici ancor oggi esistenti, di cui cinque si tengono ortodossamente al Wedam ed a tutti i successivi libri religiosi e legislativi, in modo simile ai sistemi filosofi del Medio Evo con la Bibbia ed i regolamenti della Chiesa – ma gli altri tre ne divergono ed insegnano molte cose che sono inconciliabili con essi e li contraddicono. Ma rispetto al loro valore scientifico, per tutti vale la stessa cosa dell'antichissimo sistema scientifico del Wedam. Il più notevole e completo fra questi sistemi è il *sistema Vedanta*, che, sviluppato dal filosofo *Baias* (o *Vyassa*) in un sistema composto all'incirca nel 2000 a.C., è destinato ad essere una riformulazione delle antichissime dottrine fondamentali del Wedam, e mostra grande somiglianza col sistema platonico¹⁸⁶.

Con ciò abbiamo anche l'altro lato della medaglia, come dimostra l'*Histoire générale de la Philosophie* di Cousin: posto l'Oriente come “la culla della civiltà: perché la storia risale fin lì e non più indietro”¹⁸⁷, solo l'*Hinter-Asien* appare in possesso di filosofie: “nell'alto Oriente, in Cina, e soprattutto nell'India, la filosofia era già apparsa sotto la forma che gli è propria. Si conta più di un sistema esposto alla maniera occidentale”¹⁸⁸, come il *Sankhya*, “che contiene ad un tempo una fisica, una psicologia, una logica, una metafisica, che è un sistema universale, una filosofia completa”¹⁸⁹. *À la manière de l'Occident*: questa – si può dire – è la chiave di volta che rideclina l'atteggiamento precedente inaugurando le discussioni e le ricerche del secondo Ottocento e del Novecento.

¹⁸⁶ K. C. F. KRAUSE, *Abriss des Systemes der Philosophie. Als gedrucktes Dictat für seine Zuhörer bestimmt*, Erste Abtheilung. *Abriss des subjectiv-analytischen Haupttheiles der Philosophie*, Göttingen, gedruckt auf Kosten des Verfassers, 1825, pp. 71–74. Va rimarcata l'estrema somiglianza – quando non l'identità di molte di queste considerazioni con quelle contemporanee di Hegel.

¹⁸⁷ V. COUSIN, *Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'au XIX^e siècle*, huitième édition, revue et augmentée, Librairie académique Dider et C^{ie}, Paris 1867, p. 33.

¹⁸⁸ *Ivi*, 38. Infatti, cfr. *ivi*, 34: “tutti [*scil.*: i paesi orientali] hanno posseduto una civiltà più o meno avanzata; ma tutti hanno avuto dei sistemi filosofici? Questa è la prima domanda che si presenta allo storico della filosofia. Non esitiamo affatto a rispondere negativamente, almeno allo stato attuale delle nostre conoscenze”, giacché in tutte le idee egiziane “non notiamo che una religione della natura, assai poco raffinata”, mentre in Persia era certo presente “una teologia migliore di quella dell'Egitto; ma è una teologia, non ancora una filosofia” (*ivi*, 36–37).

¹⁸⁹ *Ivi*, 48.

CAPITOLO II

L'approccio di Hegel

“La materia stessa fa sì che sia considerato ammissibile che l'espressione di una lingua che designa qualcosa di particolare possa essere resa in un'altra con l'espressione più generale, o viceversa. È però diverso se ognuna delle due espressioni significa qualcosa di specifico, di peculiare, ed il termine generale rappresenta l'elemento ad esse comune. In tal caso l'impiego dell'espressione particolare porta nelle nostre concezioni una determinazione del contenuto che deve invece restare assente, tralasciandone un'altra che al contrario dovrebbe esserci posta di fronte” (HR, 63; 168).

ICH: [...] Uns selbst und unsre guten Bekannten,
Unsern Jammer und Noth suchen und finden wir hier.
ER: Aber das habt ihr ja alles bequemer und besser zu Hause;
Warum entfliehet ihr euch, wenn ihr euch selber nur sucht?¹

§ 1. Voli notturni: la civetta ed il pipistrello.

Fra le *ausgezeichnete Eigenschaften* del *Sakuntala* Creuzer poneva “specialmente l'intimità e l'essenza sensibile, il tenero e profondo sentimento della natura e la concezione per così dire idealizzata del mondo delle piante; inoltre la grazia della nazione mite ed amichevole; quindi l'espressione del raffinato tono mondano e della vita dei Rajah e delle loro corti”, ma anche la “rigida divisione dei ceti o delle caste” che emergeva in tutta questa grazia². I filosofi andarono ben oltre ed in un'epoca ormai lontana dalle soffuse immagini dei primissimi anni dell'Ottocento assunsero un atteggiamento più circospetto e legato alla documentazione effettiva. Schelling, convinto come Herder che il *Sakuntala* dovesse essere letto secondo le caratteristiche dello spirito indiano, nelle lezioni di filosofia della mitologia ricostruì l’“infelice coscienza indiana”³ gettando una luce ben più fosca sull'apparente grazia del dramma di Kalidasa: lo spirito indiano “accetta nella sua filosofia, che il mondo sensibile sia un'illusione, un fenomeno transitorio” in cui ogni aspetto fisico è pieno d'anima, e perciò vi congiunge “un che di inquietante, quel sentimento che ispira una bellezza che, purificata fino a farsi pura apparenza, sembra essere solo una fiamma al vento che stia per spegnersi” e che in modo pieno “si manifesta nelle morbose fantasticherie di questo poema”⁴. Proprio perciò confessava di non comprendere il senso dei celebri versi che Goethe aveva dedicato al *Sakuntala*:

Will ich die Blumen des frühen, die Früchte des späteren Jahres,

¹ F. SCHILLER, *Shakespeares Schatten*, in *Sämtliche Werke. Auf Grund der Originaldrucke*, hrsg. von G. Fricke und H. G. Göpfert in Verbindung mit H. Stubenrauch, Hanser, München 1962, Bd. I, p. 302: “Io: [...] qui cerchiamo e troviamo noi stessi e i nostri buoni amici, la nostra miseria ed il nostro bisogno. LUI: ma avete tutto questo molto meglio e più comodamente a casa; perché fuggite voi stessi se cercate solo voi stessi?”.

² F. CREUZER, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, 560.

³ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, in *Sämtliche Werke*, II, Bd. III, p. 405; *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano 1997, p. 677.

⁴ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 573; 406–407.

Will ich was reizt und entzückt, will ich was sättigt und nährt,
Will ich den Himmel die Erde mit Einem Namen begreifen;
Nenn ich Sakontala dich und so ist alles gesagt⁵.

“Per quanto siano belli questi versi”, commentava il filosofo, “me ne sfugge il senso vero e proprio. Potrei dire: *Sakuntala* sarebbe una di quelle opere eterne di cui si potrebbe dire che solo l’anima le abbia compiute, senza alcun intervento aggiuntivo dell’uomo”⁶. Hegel andò ben oltre, negando grazia e bellezza all’opera perché, letto alla luce della *Wirklichkeit* in cui si inserisce, il dramma rivela un volto completamente diverso che conferma la *Selbstlosigkeit* e la mancanza di libertà e razionalità della vita indiana⁷.

In queste prese di posizione emerge un aspetto nuovo, un rigore logico che di fronte ad un materiale variegato cerca di comprenderne razionalmente il senso senza abbandonarsi alle illusioni ottiche create dalla *Schwärmerey*, tant’è che parlando dell’*Oupnek’hat*, Schelling rimarcava polemicamente che i testi orientali furono usati “come gli scritti di J. Böhme e di altri mistici occidentali” principalmente “quali fonti da cui si credeva di poter creare addirittura la scienza superiore”⁸. Su tale atteggiamento il filosofo si era già espresso con chiarezza nell’*Introduzione storico-critica alla filosofia della mitologia*, ricordando di essersi dichiarato “contro tutte le derivazione delle rappresentazioni greche da quelle indiane nel trattato sulle divinità samotrace ben prima che coloro che “hanno delle ragioni per isolare il più possibile l’elemento greco, e per tenerlo alla larga da qualsiasi connessione generale” coniassero il termine *indomani*⁹.

⁵ J. W. Goethe a F. H. Jacobi, Weimar, 1 giugno 1791, in “*Ich träume lieber Fritz den Augenblick...*”. *Der Briefwechsel Zwischen Goethe und F. H. Jacobi*. Hrsg. von M. Jacobi. Neu Hrsg. von A. und P. Demmel. Hildesheim–Bonn, Weidmann–Bernstein, 2002, p. 127, n. 57: “se voglio i fiori della prima ed i frutti della tarda età, ciò che eccita ed incanta, ciò che sazia ed alimenta, comprendere in una parola il cielo e la terra – ti chiamo Sakontala ed allora tutto è detto”. Tale è la versione originaria di Goethe, che egli pubblicò lo stesso anno nella “*Deutsche Monatschrift*”, ma trasformando l’*Ich* soggetto dei primi tre versi in *Du* su richiesta di Herder (cfr. M. FIGUERA, *Translating Orient*, cit., p. 215), e fu soprattutto in questa veste che la poesia ebbe fortuna, tant’è che così la cita Schelling (cfr. F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 573; 407).

⁶ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 573; 407. In realtà come notava Heine, Goethe “esprime la sua più decisiva avversione nei confronti dell’India. Gli spiaceva, in questo paese, l’elemento bizzarro, confuso, oscuro, e forse la sua repugnanza ebbe origine dal fatto che egli fiutò, negli studi di sanscrito degli Schlegel e dei loro amici, un trabocchetto cattolico” (H. HEINE, *Die romantische Schule*, 59; 61). Tuttavia aveva apprezzato Kalidasa perché lui ed altri poeti “haben mit Dichterzierlichkeit/ Von Pfaffen und Fratzen uns befreit”, che riprovava sempre con particolare disgusto (J. W. VON GOETHE, *Zahme Xenien*, in *Berliner Ausgabe*, hrsg. von S. Seidel, Bd. I, Aufbau, Berlin 1960, II, vv. 88–89, p. 651. Su questo tema Goethe ritorna più volte nelle *Zahmen Xenien*, su cui cfr. F. MARELLI, *Lo sguardo da Oriente*, cit., pp. 182–183).

⁷ Cfr. *Wg*, 192; 214–215: “non si deve dunque dire che nella *Sakuntala* o in altre poesie si trovino belle e aggraziate descrizioni di sensazioni e condizioni umane, poiché si deve sapere di che mondo facciano parte gli atteggiamenti qui presentati. Tali descrizioni concernono una sfera idilliaca, in cui non entra nulla che riguardi i principi della moralità, dell’eticità, della libertà o della politica, ad esempio il comportamento nei confronti dei propri compagni di gioco. Dove si entri nella vita civile, diventa evidente come nelle poesie indiane domini la grazia. [Ma] dove entrano in gioco il principe e la vita di corte, tale grazia non ha più posto. Di fronte alla mancanza del senso del sé, del sentimento della libertà e della propria autonomia, alla totale assenza di consapevolezza di uno scopo universale, che determini le azioni e provenga dall’interno, si può già dedurre che la vita politica nel senso proprio del termine, la libertà dello Stato, non può essere presente, bensì non può che dominare soltanto un dispotismo arbitrario, talvolta crudele, talaltra più mite”.

⁸ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 477–478; 318.

⁹ F. W. J. SCHELLING, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, in *Sämmtliche Werke*, II, vol. I, p. 23; *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica. Lezioni (1842)*, a cura di T. Griffero, Guerini, Milano 1998, p. 96.

Siffatta rappresentazione dell'indomane era abbastanza diffusa all'epoca¹⁰, ed è indubbio che codesti inventori del termine, strenui difensori della greicità e fanatici classicisti, siano riassumibili nella persona di Johann Heinrich Voß, strenuo avversario dei Romantici e delle loro conversioni (che li trasformava in *Unfreier*¹¹), autore di traduzioni in concorrenza con le loro e, nel 1824, di un'*Antisymbolik* palesemente volta contro la *Symbolik* di Creuzer. Proprio attaccando quei "semidotti europei vaneggianti e bramosi di meraviglie, malati di indomania in parte frivola in parte calcolata"¹² che volevano trarre ogni cosa dall'India, Voß descriveva la genesi della 'malattia':

"prima che nell'anno 1792, il sottotenente di artiglieria *Wilford* carpisce con domande del tutto sensate al suo Pandit le più pure verità fondamentali della rivelazione simbolica chiamata Indomania, già nel 1789 il presidente *Jones* o, come lo chiama l'indomane signor A. W. von Schlegel, *Sir William Jones*, nel tempo libero dai lodevoli affari amministrativi, si era gingillato con la mitologia comparata, come dice lui stesso, con l'aiuto di *Pomey*. Jones si confessò incline a derivare dall'India gli dei della Grecia e dell'Italia, in parte attraverso l'Egitto, ed anzi perfino a non contrastare con zelo ostinato una fredda argomentazione secondo cui anche Mosè avrebbe attinto proprio da quella fonte originaria"¹³.

Se nel caso di Voß la presa di posizione dipendeva dalla condanna classicista contro ciò che potesse intaccare l'immagine stereotipata della Grecia e più in generale contro qualsiasi posizione potesse apparire 'romantica', l'accusa era tuttavia già presente almeno fin dalla pubblicazione dell'*Über die Sprache und die Weisheit der Indier* benché non *in nomine* e sulla base di ragioni più filosofiche e personali: Schelling, attaccato da Schlegel con una "descrizione crassa, estremamente generica ed incompleta del panteismo" orientale¹⁴, si augurava che si ponesse "presto fine a questi eccessi di una nuova bacchettoneria, che oggi

¹⁰ Cfr. ad esempio W. T. KRUG, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte*, Faksimile-Neudruck der zweiten, verbesserten und vermehrten Auflage 1832-1838, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1969, Bd. V, p. 563: "*Indomania* (di formazione recente, da *Ινδος*, il nome del grande fiume asiatico, da cui prendono il nome l'India [...] come pure gli abitanti di quella parte della terra, e *μανία*, demenza, furia) designa un antico pregiudizio che si potrebbe considerare anche come una specie di malattia dello spirito. Infatti già nell'Antichità esistevano persone che si erano per così dire innamorate follemente di tutto ciò che è indiano perché pensavano che l'India fosse l'unica fonte pura di ogni saggezza, cultura e costumatezza dell'uomo. Tuttavia siffatti *indomani* esistono ancor oggi, perfino fra i filologi e gli storici".

¹¹ Nel 1819 Voß scrisse un *pamphlet* contro il conte zu Stolberg, dal titolo eloquente di *Wie ward Friz Stolberg ein Unfreier? Beantwortet von Johann Heinrich Voß*,

¹² J. H. VOSS, *Antisymbolik*, Stuttgart, in der J. B. Metzler'schen Buchhandlung, 1824, p. 88.

¹³ *Ivi*, pp. 120-121. Anche Schelling tenne presente il caso Wilford e proprio contro Creuzer: "indagando da dove Creuzer abbia preso le sue informazioni, ho scoperto che egli si è limitato alla relazione di un missionario, l'inglese Ward [...]. Ora, poiché ciò che Creuzer dice dei missionari in generale è ricondotto alla sola autorità di un singolo missionario, credo bene di poter esprimere l'opinione secondo cui innanzitutto la domanda rivolta da un missionario ad un bramino o pandit [...] diede occasione ad una risposta da egli ritenuta appropriata per un missionario cristiano. Quanto spesso siano illusorie e condizionate dall'uomo che hanno di fronte le risposte di questi bramini è da lungo noto, e tra gli altri il capitano Wilford ha sperimentato come uno dei più grandi svantaggi, che costoro alle sue domande piene di desiderio di sapere, non appena intuivano dove egli volesse andare a parare, subito rispondevano secondo i suoi desideri, così come egli avrebbe volentieri voluto sentire, e falsificavano addirittura secondo il suo senso passi di scritti che gli mettevano a disposizione" (F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 442-443; 287). Sulle virulente polemiche di Voß contro Creuzer - di cui l'*Antisymbolik* fu l'atto finale -, cfr. F. MARELLI, *Lo sguardo da Oriente*, cit., pp. 165-166, e pp. 175-178 per il complesso rapporto di Schelling con Creuzer (in particolare pp. 177-178 sulla derivazione della mitologia greca da quella indiana o egizia).

¹⁴ *Schelling a Schubert*, München, 28 aprile 1809, in *Aus Schellings Leben. In Briefen*, hrsg. von G. L. Plitt, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2003, vol. II. 1803-1829, p. 153.

traffica col timor di Dio e la religione, ed a cui congiunge la vita e l'essenza più sciolta e rilassata, così come ai tentativi di preparare coi fiori dell'Antichità, coi profumi indiani e con le radici della scienza orientale un veleno narcotico e sconquassatore dei nervi che storpia tutte le forze indipendenti dello spirito"¹⁵. Quest'ultima espressione tornerà anche in Hegel ed in altri critici – e peraltro era in parte già presente in precedenza¹⁶ –, aggiungendo un interessante connotato alla “indomania”, talora desunto per opposizione alla presunta limpidezza del *logos* greco: vi si ammise cioè l'idea d'una sorta di sostituzione del rigoroso (od almeno armonico) procedere della ragione con una *Halbphilosophie* nutrita da spunti poetici e misticheggianti, adornata da riflessioni linguistiche, creata ad arte da una *Schwärmerey* incapace di tener fermo un concetto ed in definitiva disinteressata all'India *reale* in nome di un'immagine in cui sfogare ogni eccesso umorale. Nel 1810 anche Fichte – che con gli Schlegel aveva più d'un conto aperto – metteva in guarda contro la “superficialità, confusione, insensatezza, contraddizioni” esibite da chi “notoriamente non ha compreso la filosofia della sua epoca, di cui non sa parlare perché non capisce” ma che crede di filosofare “quando comincia col Greco o col Sanscrito – questo è solo il più fastidioso mezzo dell'avventatezza di allontanarsi da sé, di valere nell'ambito in cui si crede di poter valere – di distogliersi da quello che si deve studiare, una morte per la profondità”¹⁷.

Di tutte queste critiche Hegel fu il maggior alfiere, pur se in modo affatto peculiare: in lui si trovano rarissime tracce del lavoro ‘romantico’, delle sue impostazioni e soprattutto dei suoi procedimenti e, nei limitati casi in cui sono presenti, lo sono in forma trasfigurata, potentemente trasformata da una *Vernunft* che non tollera arbitrarietà e *Schwärmerey* accanto a sé e tanto meno in sé. Come gli scavi geologici sono abbandonati a se stessi in quella che molto felicemente è stata definita una “desacralizzazione dell'origine – dei popoli, delle religioni, etc.”¹⁸, così non si devono avere remore dinanzi alle grandi lotte ed alle immani tragedie: “del sangue e della sventura occorre aver smesso di preoccuparsi quando ci si accosta alla storia universale, essendo questi i mezzi grazie ai quali lo spirito universale si spinge avanti: quel che importa è infatti il concetto” (*Wg*, 386–387; 409). Questa frase può ben essere definita il simbolo più adeguato della presa di posizione (per così dire) *metodologica* di Hegel, come pure della distanza che lo separa da certi orientamenti della sua epoca, una testimonianza del suo disinteresse nei confronti di tutto ciò che non mostri un'attività del pensiero *emersa oltre* l'involucro rappresentativo: ad esempio, in filosofia non si può considerare la mitologia come portatrice di un contenuto vero, *né si potrebbe* se lo si volesse, se non per quel lato per cui vi si può far emergere un pensiero che in un qualche modo si riesce a riconoscere al suo interno *ma*

¹⁵ *Schelling a Schubert* (München, 11 marzo 1809), in *ivi*, pp. 149–150.

¹⁶ Come ricorda Halbfass, nell'articolo “Bramini” dell'*Enciclopedia*, che pescava dalla voce omonima del *Dictionnaire* di Bayle, Diderot si limitò ad una sola aggiunta: a paragonare lo stato degli indiani a quello provocato dall'oppio (W. HALBFASS, *India and Europe*, cit., p. 60).

¹⁷ J. G. FICHTE, *Wissenschaftslehre 1810*, in *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, II, Bd. XI. *Nachgelassene Schriften 1807–1810*, hrsg. von R. Lauth, H. Gliwitsky, P. K. Schneider und E. Fuchs unter Mitwirkung von I. Radrizzani und A.–M. Schurr–Lorusso, Fromman–Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt 1998, p. 306.

¹⁸ M. CRÉPON, *Les géographies de l'esprit*, cit., p. 355.

che per il fatto stesso d'essere messo in risalto *solo* dall'interprete – e quindi *non* dalla mitologia stessa – condanna quest'ultima a rimanere al di fuori della filosofia. Per Hegel vale insomma quello che sullo studio dell'India sarà dichiarato nel 1933 da Giovanni Gentile nel discorso per l'inaugurazione del comitato lombardo dell'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente:

“l'Europa prese a conoscerla [*scil.*: l'India] nella prima metà del secolo scorso, quando il romanticismo richiamò l'interesse dell'uomo alle sue origini, alle forme ingenu e primitive dell'arte, della religione e della filosofia; e, alle prime rivelazioni che i dotti inglesi fecero all'Occidente dei più antichi monumenti, poetici e religiosi, dell'India, fu come la scoperta commossa degli avi più antichi. [...] L'Oriente si idealizzò, si ipostatizzò [...] questa intuizione romantica dell'Oriente: di un Oriente di maniera, di un Oriente di dotti e di poeti, vagheggianti aspetti tramontati dello spirito umano: materia di archeologia, non di scienza utile alla vita perché rivolta al vivo. [...] Oggi invece i nostri studiosi vanno a Calcutta; percorrono faticosamente il Tibet; si recano per anni e anni in Cina, nel Giappone. [...] Il romanticismo è tramontato; è sorta, e s'impone la realtà”¹⁹.

L'attenzione deve concentrarsi su questa *Wirklichkeit*, sulla costituzione reale dello spirito orientale, non su *Vorstellungen* artefatte od astratte elucubrazioni mitologiche – che attestano più le aspirazioni di chi le utilizza che non la realtà effettiva del popolo a cui si pretende di riferirle: ogni viaggio spirituale di tal sorta si limita a riprodurre l'impresa dei crociati ed approda al medesimo risultato, trovando solo il sepolcro della vita (*PhG*, 126; 137) perché il pensiero è già oltre ciò che lì si può trovare, così come una *Wiederherstellung* di presunte *Uroffenbarungen* corrisponde *sic et simpliciter* ad una fatua e non filosofica fantasia. L'unica vera *Wiederherstellung* è quella dell'assoluto “nell'elemento più proprio, più libero del pensiero” (*Enz.*, 5–6; 90), non di immaginari saperi originari ma della comprensione platonica ed aristotelica dell'idea (*Enz.*, 20; 107) nell'unica dimensione davvero sensata – quella razionale – ma per procedere al di là della determinazione che le diedero i due filosofi, e più in generale si deve *wiederherstellen* alla coscienza tutto ciò che essa ha prodotto in modo inconscio e quindi astratto (*PhG*, 429; 491). Su questa base, è ben difficile immaginare opposizione più stridente di quello che ingenuamente può apparire solo un semplice cambiamento di segno in un percorso che rimarrebbe però fondamentalmente il medesimo²⁰: se Schlegel tornava sempre più indietro per andare avanti, per ristabilire il *Gegenbild* originario dell'umanità, Hegel andava avanti per tornare indietro – o, meglio, *addentro* – allo spirito, un

¹⁹ G. GENTILE, *L'Italia e l'Oriente*, in *Opere di Giovanni Gentile*, Vol. XLVI. *Politica e cultura*, a cura di H. A. Cavalletta, Le Lettere, Firenze 1991, pp. 442–443.

²⁰ È la tesi di Hulin, secondo cui rispetto alla posizione che egli attribuisce ai romantici, *in primis* a Schlegel ma anche a Schelling, sull'*Urvolk*, l'*Ursprache* e l'*Urreligion*, Hegel “si accontenta di rovesciarla. Tutto cambia di segno ma tutto è conservato. Il paradiso perduto diviene l'inferno dell'“esistenza bestiale” da cui un giorno – avvenimento non meno misterioso dell'“apostasia primitiva” di Schlegel – l'uomo ha cominciato a sfuggire”. Si ritrova così – ma invertita – la gerarchizzazione delle religioni e delle mitologie in funzione della loro lontananza più o meno grande da quest'evento primitivo” (M. HULIN, *Hegel et l'Orient*, *cit.*, p. 55). In realtà per Schlegel ed altri il movimento non era semplicemente di degradazione perché la Rivelazione cristiana costituiva un innalzamento rispetto a quella meramente naturale (come peraltro ricorda lo stesso Hulin a p. 52), né per Schlegel si può parlare di un andamento *nomotetico* della storia, che rimproverava a Condorcet e Herder (J. ZOVKO, *Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel*, *cit.*, p. 39) in quanto “per Schlegel lo sviluppo della civiltà non viene determinato da una sorta di necessità naturale, ma dipende dall'impegno dell'individuo” e “lo storico deve saper cogliere lo spirito nascosto nel dettaglio ed orientarsi in ciò che è internamente invisibile” (*ivi*, p. 40). Più in genere, anche se si ammette un semplice rovesciamento di segno, questo implica un'intera riconfigurazione del tutto, con una mappatura che risulta diversa perfino nei dettagli.

ritorno *logico* “al fondamento, a ciò che è la verace determinatezza”, che solo in tal modo “viene giustificato dalla filosofia” ed emerge in tutta la sua concretezza²¹. Proprio la diversa determinatezza di questi due movimenti porta a configurazioni generali assolutamente lontane.

Su questa base è solo parzialmente esatto affermare che “l’interesse di Hegel per l’India è inseparabile da quello dei Romantici”²², o che il suo rapporto con l’Oriente sia stato mediato da quest’atmosfera e che il suo disprezzo verso di esso possa almeno in parte essere spiegato con l’avversione per la *Romantik* e la volontà di demistificarne i cavalli di battaglia²³: pur prescindendo dalla massiccia presenza di temi comuni valutati spesso in modo egualmente positivo²⁴, il filosofo suole trascurare le interpretazioni romantiche dell’India, limitandosi a qualche osservazione critica in sede introduttiva per temi molto più generali, tant’è che dell’unico testo “filosofico” citato, l’*Über die Sprache und die Weisheit der Indier*, Hegel criticò non tanto le tesi sull’India ma l’idea d’una saggezza originariamente rivelata da Dio all’uomo – del “chiaro specchio della creazione di Dio”, come amava citare per diletto²⁵. Per

²¹ *Vorlesungen über die Logik (1831)*, Vorl., Bd. X, 103. Un’acuta satira di August Wilhelm Schlegel testimonia in modo eccezionale le due opposizioni nei termini corretti: “Schlegel predigt gegen Hegel./ Für den Teufel schieb’ er Kegel./ Hegel spottet über Schlegel./ Sagt, er schwatzt’ ohn’ alle Regel./ Schlegel spannt der Mystik Segel./ Hegel faßt der Logik Flegel./ Kommt, ihr Deutschen, Kind und Kegel./ Von der Saar bis an den Pregel!/ Schaut, wie Schlegel kämpft mit Hegel!/ Schaut, wie Hegel kämpft mit Schlegel!” (A. W. SCHLEGEL, *Friedrich Schlegel und Hegel*, in *Sämtliche Werke*, cit., vol. II. *Poetische Werke*, libro VI, p. 232: “Schlegel predica contro Hegel./ che gioca a birilli per il diavolo./ Hegel deride Schlegel./ dice che ciarla a casaccio./ Schlegel issa la vela della mistica./ Hegel impugna la trebbia della logica./ Venite, Tedeschi, con tutta la famiglia./ dalla Saar fino a Pregel!/ Guardate come Schlegel combatte con Hegel!/ Guardate come Hegel combatte con Schlegel!”). Sui rapporti fra i due cfr. E. BEHLER, *Friedrich Schlegel und Hegel*, “Hegel-Studien”, 1963, pp. 203–250, O. PÖGGELER, *Hegels Kritik der Romantik*, cit., pp. 121–145 ed in particolare pp. 139–141 sulle questioni di orientalistica (peraltro entrambi riportano la poesia, Behler a p. 241 e Pöggeler a p. 125), e IDEM, *Konkurrenz in Sachen Geschichtsphilosophie: Friedrich Schlegel und Hegel*, cit., pp. 165–184; J. ZOVKO, *Philosophie nach Hegels Beisetzung der Romantik*, “Hegel Jahrbuch”, 2002, pp. 279–285, soprattutto p. 282, e M. BISCUSO, *Hegel critico del mito romantico dell’origine*, “Il canocchiale”, 1994, pp.149–168.

²² H. HALBFASS, *India and Europe*, cit., p. 85.

²³ Anche Hulin è convinto che “in Hegel la determinazione metafisica dell’Oriente non è completamente comprensibile se la si separa dal suo aspetto polemico. Hegel, in effetti, non si è accontentato di “costruire” l’Oriente facendo incontrare le esigenze del concetto (che le determina) e i dati storici; ha cominciando col contrapporsi ad una teoria regnante. Così è rimasto tributario di questa teoria nella misura stessa in cui ha invertito lo schema dello sviluppo storico e religioso che essa proponeva” (M. HULIN, *Hegel et l’Orient*, cit., p. 50). A proposito della valutazione hegeliana della *Bhagavadgītā*, Bergunder scrive che essa “non è da intendere solo come critica generale alle religioni orientali, ma soprattutto diretta contro la filosofia romantica. La *Bhagavadgītā*, come tipica rappresentante di una filosofia mistica dell’unità, diviene con ciò compatibile per il fronte europeo” (M. BERGUNDER, *Die Bhagavadgita im 19. Jahrhundert. Hinduismus, Esoterik und Kolonialismus*, in *Westliche Formen des Hinduismus in Deutschland. Eine Übersicht* hrsg. von M. Bergunder, “Neue Hallesche Berichte. Quellen und Studien zur Geschichte und Gegenwart Südindiens” Bd. VI (2006), p. 191). Invece Schulin circoscrive l’influenza romantica ad alcuni aspetti specifici (E. SCHULIN, *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, cit., p. 58), rimarcando piuttosto tutt’altro lascito, generato “in ambiti lontani dal romanticismo e dal suo entusiasmo per l’Oriente: [...] gli ambiti del Settecento illuminista, di Montesquieu e Voltaire, di cui Hegel aveva conservato una buona parte in sé. Da qui egli poté vedere in modo nuovo anche l’India ed in generale rinnovare tutta la sua visione storica su un fondamento reale” (*ivi*, p. 40).

²⁴ Ad esempio, la *Naturphilosophie* venne distinta nella “considerazione della natura teoretica e precisamente pensante” (Enz., § 246, 236; 82) e nella *Schwärmerey* dei *Naturphilosophen*, senza venire *simpliciter* disprezzata, mentre Shakespeare non ricevette meno lodi da Hegel che da Tieck o dagli Schlegel.

²⁵ *Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1830–1831*, in GW, XVIII, 187. Cfr. F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 34–35: “dopo che il conflitto interno fu penetrato nella coscienza e nella vita dell’uomo e fu divenuto reale, [...] dopo che la parola interiore conferita da Dio all’uomo fu oscurata e la connessione divina andò perduta, [...] la verità semplice e divina venne ricoperta da molteplici poesie sensibili della natura, seppellita sotto immagini illusorie e fu infine deformata in un’orribile allucinazione. Anche la natura che inizialmente stava

il resto si trovano solo qualche scarna osservazione su quanto in passato si fosse fantasticato sull'India²⁶ e sulle conseguenze (nefaste) di tale fantasticare nello spirito degli interpreti: le “concezioni indiane [...] si sono insinuate nei più alti concetti della nostra coscienza”, ma dal momento che la loro determinatezza le fa cadere “allo stesso tempo al più infimo livello” (HR, 74; 181), chi ne fa un uso arbitrario va incontro ad un duplice contraccolpo, snaturando α) quelle concezioni perché le legge con tutt'altra concettualità, ma proprio perciò snaturando β) anche quest'ultima in quanto le prime mantengono almeno un'eco della loro determinatezza originaria e trascinano al loro livello i concetti moderni dell'interprete forgiando sincretismi misticheggianti – come accadrà una cinquantina d'anni più tardi con le *missions de l'Inde en Europe* ed ogni sorta di sciocchezza occultistica.

Per designare tale atteggiamento critico non v'è forse metafora più adeguata della civetta di Minerva, e non solo perché “la fredda saggezza di Minerva”²⁷ nasce dalla testa di Zeus e quindi simboleggia adeguatamente l'emergere della filosofia dall'*Erhebung* della libertà che costituisce *ipso facto* il riflettersi stesso dello spirito, né soltanto perché simboleggia la Grecia nei suoi elementi più alti: piuttosto la notte, che è il suo spazio di azione – nonché metafora prediletta per bollare i Romantici che “si ritengono i *Suoi* ai quali Iddio, durante il sonno, infonde la saggezza” e pertanto partoriscono solo sogni (PhG, 14; 6) –, è altresì il tempo in cui si aggira un altro animale alato, che in *Fede e sapere* Hegel usa come simbolo dei Romantici:

“se l'artista non può dare alla realtà effettuale la verità vera col far cadere su di essa la luce eterea e con l'accoglierla completamente in essa [...]; se in contrasto con la realtà effettuale ricorre a quei mezzi che destano la commozione, come la nostalgia e il sentimentalismo, e dappertutto mette lacrime volgari sulle guance e un «oh! Mio Dio» sulla bocca – per cui le sue figure si innalzano certamente verso il cielo e al di sopra dell'effettuale, ma al pari dei pipistrelli, che non appartengono né al genere degli uccelli né a quello degli animali, né alla terra né al cielo – e se tale bellezza non può essere senza il brutto, tale eticità senza debolezza ed infamia, l'intelletto che vi si incontra, senza banalità, se la felicità e l'infelicità che entrano in gioco non possono essere l'una senza volgarità, l'altra senza ansietà e vigliaccheria, ed entrambe senza abiezione – la filosofia non può purificare il finito e la soggettività”²⁸.

Traslandone il linguaggio ed il senso critico nei termini dello Hegel di *vingt ans après* e riportando il tutto all'ambito conoscitivo, questa similitudine non ha tanto il significato che

aperta e trasparente, come uno specchio luminosi della creazione di Dio, davanti al chiaro occhio dell'uomo, gli divenne ora sempre più incomprensibile, estranea e spaventosa. Una volta allontanato dalla divinità, egli finì sempre più nel contrasto e nella confusione anche internamente con se stesso”.

²⁶ Cfr. ad esempio *GdPh*²⁰⁻²¹, VI, 86; *GdPh*²⁵⁻²⁶, VI, 374 e soprattutto 268–269: “l'elemento orientale è in generale da escludere dalla storia della filosofia, più avanti vogliamo dare solo alcune notizie sull'elemento indiano e cinese. Del resto l'ho tralasciato perché solo da qualche tempo si è in grado di giudicare al riguardo. La saggezza indiana ha grandissima fama da alcune migliaia di anni ma solo da poco si sa qualcosa di più preciso e risulta naturalmente conforme al carattere generale. A questa vanagloria della saggezza indiana non si può contrapporre solo il concetto generale ma si deve procedere in modo storico”.

²⁷ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Kunst*, 393; 395.

²⁸ *Glauben und Wissen*, GW, IV, 323–324; *Fede e sapere*, in IDEM, *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, p. 134. È peraltro da rimarcare una peculiarità tutta italiana, che forse costituisce il più lampante esempio del circolo traduzione–tradizione–tradimento: per vezzo classicista *die Eule der Minerva* è stato tradotto prima da Messineo e poi da Marini con l'espressione “la nottola di Minerva”, benché la “nottola” sia un pipistrello (il *Nyctalus noctula*), non l'*Eule* che è unicamente la civetta e – almeno secondo i Grimm – ne ha anche la medesima etimologia: entrambe le parole derivano dal latino *ululare* come voce onomatopeica *ulula*: nell'antico alto Tedesco “iuwilâ” o “hûwelâ”, quindi nel francese “chouant” (= “huant”), donde “chouette”, e l'italiana “civetta” (*Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, fotomechanische Nachdruck der Erstausgabe 1862, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1991, Bd. III, col. 1193–1194).

oggi potrebbe apparire più ovvio, la cecità del pipistrello a paragone della visione notturna della civetta, dal momento che all'epoca il sistema di eco-scandaglio era ancora ignoto. Il vero significato della similitudine sta nella falsa *Erhebung* dell'atteggiamento romantico e nel suo carattere sincretistico, che non media gli elementi di cui si occupa ma li unisce arbitrariamente lasciandoli nella loro autonomia e limitandosi a rendere preponderante ora l'uno ora l'altro, non costituisce un innalzamento alla dimensione spirituale, né scorge la soggettività della sostanza e le determinazioni del concetto, ma si rivela una *Versenkung* che ricorre a mezzi immediati ed aconcettuali come *Sehnsucht und Sentimentalität*, riducendo il tutto al movimento di un'*Einbildungskraft* che si riversa immediata nel contenuto e lo sottomette a proprio arbitrio. In questo senso la storia delle *Denkarten* orientali di Schlegel non si diversifica punto dall'India dei versi di Novalis, “quest'anima bella” che macera non solo se stesso nella sua “nostalgia trascendente”²⁹ ma anche i contenuti oggettivi per trovarvi ciò che vi vuol trovare, dimostrando perciò – nel caso dell'India – di non aver fatto un passo al di là dell'Occidente e di essersi limitata a ‘colonizzare’ spiritualmente l'Oriente, come si direbbe oggi: in altri termini, agli autori romantici è capitata esattamente la stessa cosa del capitano Wilford, benché nessun Pandit li abbia tratti in inganno ma si siano ingannati da sé con una *Subreption* in puro stile kantiano e la costruzione d'una geografia fantastica ossessivamente costellata da termini coi prefissi in “ur-”. “Divinizzare l'amato è la natura dell'amante”, scriveva Schlegel, riconoscendo che “altra cosa è sostituirgli con tesa immaginazione un'immagine estranea e contemplare rapiti una pura perfezione che ci appare tale solo perché noi non siamo abbastanza colti per cogliere l'infinita pienezza della natura umana e per intendere l'armonia delle sue contraddizioni”³⁰, eppure Hegel avrebbe visto in questo ritratto un perfetto autoritratto del suo autore e dei suoi studi sull'India.

Ancor prima che speculativa, l'opposizione hegeliana è dunque ‘metodologica’, tocca l'approccio *generale* a testi e documenti e ne condanna l'uso arbitrario e l'intromissione di fantasie ed ipotesi infondate, spiegando così anche ciò che di volta in volta è stato visto come un “entusiasmo” hegeliano nella scoperta dell'opera di Colebrooke³¹ od una sua degenerazione in “polemica rozza ed ingiusta” contro Schlegel³², e comunque l'innegabile “tono di critica e

²⁹ *Rezension: Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, GW, XVI, 123; trad. in *Due scritti berlinesi su Solger e Humboldt*, cit., 99.

³⁰ F. SCHLEGEL, *Athenäums-Fragmente*, n. 363, 231; 72.

³¹ Cfr. R. BERNASCONI, *Whit What Must the History of Philosophy Begin? Hegel's Role in the Debate on the Place of India within the History of Philosophy*, in *Hegel's History of Philosophy. New Interpretations*, edited by D. A. Duquette, State University of New York Press, New York 2001, pp. 38-39: “non c'è dubbio che l'entusiasmo di Hegel per l'opera di Colebrooke fu in parte causata dal suo riconoscimento di poterla usare per porsi come un maggior conoscitore dell'India rispetto a Schlegel. Questo è evidente dal fatto che usò l'occasione per rinnovare la sua polemica contro il suo vecchio avversario. [...] È notevole che Hegel si giudicasse in grado di criticare l'estensione della conoscenza di Schlegel, ma il punto principale di Hegel fu che Schlegel aveva discusso la religione indiana, non la filosofia indiana”. Se proprio si vuol parlare di un ‘entusiasmo’ al riguardo, tutt'al più lo si può intendere nel senso indicato da Hulin: “l'irruzione di una larga documentazione, che per la prima volta tirava fuori l'India dalla leggenda, gli forniva l'occasione di mostrare concretamente – su questo esempio privilegiato – quanto fosse assurdo cercare in un lontano popolo orientale dei modelli per l'Europa contemporanea” (M. HULIN, *Hegel et l'Orient*, cit., p. 101).

³² Cfr. O. PÖGgeler, *Konkurrenz in Sachen Geschichtsphilosophie: Friedrich Schlegel und Hegel*, cit., p. 178: “il modo in cui Hegel confronta gli studi di Schlegel con le recenti ricerche di Colebrooke non è altro che una

perfino di cinismo”³³ che ricorre puntualmente in tutti i riferimenti a quest’ultimo ed ai romantici in generale: per Hegel le loro interpretazioni non sono nemmeno estensioni indebite della *reflektierende Geschichte*, l’assimilazione d’un intero mondo spirituale alla propria epoca o la sua lettura secondo una concettualità estranea, ma uno snaturamento ben peggiore perché l’oggetto viene assimilato al proprio arbitrario sentire, la realtà viene sostituita da una *Meinung* che è *sic et simpliciter* frutto della fantasia di coloro che – consciamente od inconsciamente – non possono che porsi come gli “eletti”, perché solo credendosi il centro ed il cardine dell’interpretazione possono operare in tal modo e deformare i materiali a proprio uso e consumo³⁴. Tale critica riluce in modo chiarissimo nella recensione alle tre conferenze *Über Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte* di Görres – o del *wahnwitzig* Görres, come scriveva Schelling³⁵ –, che tratta della mitologia nordica ed orientale in un campo – come quello della *Weltgeschichte* – che dovrebbe essere considerato con la “freddezza dell’intelletto”, e perciò perviene solo a “fantasie, ardite combinazioni, calore, eloquenza [...] allacciati a fantasticherie, a giuochi vuoti di analogie e semplici idee, di cieca passionalità e di enfasi”, messi scompostamente assieme in quel procedimento intuitivo già condannato nella *Prefazione alla Fenomenologia*: “da nessuna parte in queste lezioni è espresso il bisogno da parte dell’autore che ciò che egli spaccia per la verità, sia anche dimostrato, che sia la verità, tanto ciò che concerne la verità storico–esteriore, quanto la sostanza suprema”³⁶. Proprio perciò

polemica rozza ed ingiusta”. A dire il vero, la polemica hegeliana è da giudicare perfettamente corretta e controfirmata – ovviamente in modo assolutamente implicito! – dallo stesso Schlegel che, quando ritornerà sulla filosofia indiana (in parte già nel 1812 e poi definitivamente nel 1828), si rifarà a fonti più corrette e non alla propria sistemazione del 1808 (di cui manterrà solo i giudizi negativi su certi fenomeni).

³³ I. VIYAGAPPA, *G. W. F. Hegel’s Concept of Indian Philosophy*, cit., p. 44.

³⁴ Peraltro tali costruzioni si collegano ad interessi antispirituali che giocano a rafforzare certi stati di illibertà: “a quest’interesse [*scil.*: in campo di Orientalistica] dobbiamo molte preziosissime scoperte sulla letteratura orientale ed uno studio rinnovato di essa nei tesori già precedentemente accumulati sullo stato, la mitologia, le religioni e la storia dell’antica Asia. In paesi colti il governo cattolico non si è sottratto più a lungo alle richieste del pensiero e perciò al bisogno di mettersi in società con l’erudizione e la filosofia. Con facondia ed eloquenza l’*abbé Lamennai* [*sic*] ha annoverato fra i criteri della verace religione che essa debba essere *universale*, cioè cattolica, e la *più antica*, ed in Francia la *Congregazione* ha lavorato con zelo e diligenza perché affermazioni del genere non dovessero più passare per prediche dal pulpito e assicurazioni per autorità, come spesso bastava in altri tempi. Ha attirato l’attenzione su di sé soprattutto la religione enormemente diffusa del Buddha, di un uomo–dio; – la *Trimurti* indiana, al pari dell’astrazione cinese della trinità, era per sé più chiara secondo il suo contenuto. I dotti signor *Abel–Remusat* e signor *Saint–Martin* hanno avviato da parte loro meritevolissime indagini sulla letteratura cinese e da questa su quella mongolica e, dove possibile, su quella tibetana, come a sua volta il *barone von Eckstein* a modo suo, cioè con rappresentazioni e maniere superficiali sulla filosofia della natura prese dalla Germania alla maniera e ad imitazione di Fr. von Schlegel, tuttavia in modo più ricco di spirito di quest’ultimo, che ciò nonostante non hanno punto attecchito in Francia, nel suo giornale *Le Catholique* ha favorito quel cattolicesimo primitivo, ma in particolare ha guidato l’appoggio del governo anche alla parte dotta della Congregazione, sì da far addirittura intraprendere viaggi in Oriente per ritrovarvi alfine tesori nascosti da cui ci si ripromette ulteriori chiarimenti sulle più profonde dottrine, in particolare sulla più alta antichità e sulle fonti del Buddhismo, e promuovere la causa del Cattolicesimo attraverso questa via più larga ma attraente per i dotti” (*Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1830–1831*, 188–189). Su Eckstein – soprannominato all’epoca “baron sanscrit d’Eckstein” o, secondo Heine, “Baron Buddha” perché “tornava sempre a Buddha, e forse pronunciava questo nome in modo buffo” – si veda il formidabile ritratto che ne fa appunto Heine (H. HEINE, *Geständnisse*, in *Werke und Briefe in zehn Bänden*, vol. VII, p. 109; *Confessioni*, a cura di A. Destro, Marsilio, Venezia 1995, p. 65).

³⁵ Schelling a Windischmann, München, 8 dicembre 1808, in *Aus Schellings Leben*, vol. II, p. 137.

³⁶ *Rezension: Über Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte. Drei Vorträge, gehalten an der Ludwig–Maximilian–Universität in München von J. Görres*, GW, XVI, 290–291; *La recensione a Görres*, in G. W. F. HEGEL, *Scritti berlinesi*, a cura di M. Del Vecchio, FrancoAngeli, Milano 2001, pp. 67–68. Ancor più

Görres non fa che avvolgersi in nebulosità, mescolando mitologia, religione, storia, idee vaghe ed acritiche in cui ritornano i medesimi temi di Schlegel ed *in primis* l'idea della ragione quale immagine di Dio “rappresentata come uno *stato* presente” che “sarebbe stata condannata a causa della colpa del peccato” e che ora può essere ripristinata grazia alla “redenzione dal male mediante il sacrificio del secondo uomo”³⁷, per poi pretendere *fede* nella realtà di simili *Schwärmereyen*: insomma, scade al peggior livello intellettualistico perché “invece di penetrare nell'immanente contenuto della cosa, l'intelletto trascura sempre l'intero e si colloca al di sopra del singolo essere determinato di cui discorre: il che vuol dire che non lo vede” (*PhG*, 39; 32), ma nel presente caso il disprezzo non verte solo sull’“*horos*” in generale ma sulla *specifica* determinatezza d'una realtà, e perciò equivale all'esatto contrario di quello che in ogni ambito è il compito della filosofia: “comprendere ciò *che è*, [...] poiché ciò *che è*, è la ragione” (*Grund.*, 26; 15).

Su questa base, non stupisce che in tale ripresa della rivalutazione kantiana del lavoro aristotelico contro le pretese immaginazioni intuitive dei (falsi) seguaci di Platone ed i loro *vornehme Töne*³⁸, Hegel non sferrì simili critiche contro i *philosophes*. Pur prescindendo dal fatto che nel riconoscimento dei meriti di alcuni di loro il filosofo svevo fu un'*avis* assai *rara*, basti ricordare che Montesquieu ha “indicato la verace veduta storica, il punto di vista autenticamente filosofico, considerare la legislazione in genere e le sue particolari determinazioni non isolatamente e astrattamente, bensì invece come momento dipendente *di una* totalità, in connessione con tutte le restanti determinazioni che costituiscono il carattere di una nazione e di un'epoca; in questa connessione esse ricevono il loro verace significato, così come per tal mezzo la loro giustificazione” (*Grund.*, § 3 A, 35; 22). In tale movimento Hegel vedeva all'opera l'*Instinkt der Vernunft* od “il verace buon senso”³⁹, volto alla e contro la *Vorstellung* – il che non è poco – ma soprattutto la capacità di comprendere l'essenziale e di riferirlo *geistreich*, non solo evitando ma combattendo per principio vuote fantasie e superstizioni aconcettuali: furono “uomini pieni di spirito” in cui l'*esprit*, “raccolgendo in

chiaro più avanti: “non risulta da nessuna parte, in queste lezioni, l'accento al problema di seguire con la ragione pensante il corso della provvidenza divina [...]. Si vede che il signor Görres non conosce altro modo di procedere se non la particolarità della sua intuizione” (*ivi*, 296; 72). Sul rapporto con Görres, cfr. O. PÖGGELER, *Hegels Kritik der Romantik*, *cit.*, pp. 197–202, in particolare sulla storia IDEM, *Konkurrenz in Sachen Geschichtsphilosophie: Friedrich Schlegel und Hegel*, *cit.*, pp. 171–172, e soprattutto G. MORETTI, *Hegel recensore di Görres*, “Itinerari”, 1984, n. 3, pp. 53–74, posta però sul versante di Görres e della sua ripresa del mito contro la visione “panlogisticamente fondata” della storia di Hegel (*ivi*, p. 66): propriamente i due sembrano davvero due potestà, due potenze, due esperienze consumate che si trovavano a fronte e quasi per (dis)armonia prestabilità si situano su concezioni opposte e contraddittorie. Altri spunti interessanti si trovano in G. MORETTI, *Joseph Görres e la Sacra storia romantica*, in J. GÖRRES, *La sacra storia*, *cit.*, pp. 9–29.

³⁷ *Rezension: Über Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte. Drei Vorträge, gehalten an der Ludwig-Maximilian-Universität in München von J. Görres*, 294; 71.

³⁸ Una ripresa effettiva, peraltro, come ha dimostrato Zovko: “il ricorso di Hegel ad Aristotele è probabilmente un confronto cosciente con la concezione schlegeliana della “filosofia della vita” ed il suo netto “rifiuto di Aristotele” in questo scritto. Al “maestro dell'acutezza umana” Schlegel rimprovera che nel suo sistema si trovino “il seme e la chiara disposizione alle due forme principali dell'errore filosofico” – cioè il naturalismo ed il razionalismo. La teologia aristotelica, per come viene esposta nel suo “concetto dell'assoluta spontaneità della ragione”, rimane a giudizio di Schlegel un “punto di passaggio all'ateismo scientifico”” (J. ZOVKO, *Hegels Kritik der Schlegelschen Ironie*, “Hegel –Jahrbuch”, 2007, pp. 151–152), come ripeterà per molte altre dottrine.

³⁹ *Glauben und Wissen*, 405; 240.

unità ciò che l'intelletto separa, diviene una forma geniale di razionalità" (*Enz.*, § 394 Z, 68; 133), per quanto non siano riusciti a procedere ad esposizioni scientifiche del vero, che spesso hanno sacrificato all'arguzia del loro brillante *Geistreichum*. Per così dire, furono civette "civettuole", ma pur sempre civette⁴⁰.

§ 2. L'esempio della *Bhagavadgītā*.

La migliore testimonianza di questo 'metodo' – nel senso etimologico del termine – è fornita dal testo con cui Hegel inaugurò la sua collaborazione agli "Jahrbücher": la recensione alle due conferenze sulla *Bhagavadgītā* che Wilhelm von Humboldt aveva tenuto all'*Akademie der Wissenschaften* il 30 giugno 1825 ed il 15 giugno 1826, pubblicate congiuntamente già l'anno successivo⁴¹. Giustamente si è detto che tale lavoro non è semplicemente una recensione, ma il "testamento spirituale" di Hegel sull'India, in quanto suo unico scritto pubblicato al riguardo⁴², la sua *denkende Betrachtung* dello spirito indiano, una confutazione degli "Indiomanen"⁴³, ma soprattutto un saggio sulla traduzione "come (involontario) fraintendimento, cioè come addomesticamento (involontariamente) mistificante"⁴⁴. Se quest'ultimo aspetto costituisce indubbiamente l'apice teoretico dell'intervento hegeliano, tale merito è condiviso anche dalla prospettiva critica finora enunciata, che trova qui la sua migliore formulazione:

"quanto più il preciso lavoro critico di studiosi europei ci ha aperto l'accesso alla mentalità indiana nel suo specifico significato, tanto più perde d'importanza il dettaglio delle teogonie e cosmogonie e degli altri miti. Appare chiaro che l'arbitrio della fantasia, che è legato alla versatilità di una riflessione sottile, ha esteso questa materia in una molteplicità selvaggia e indescrivibile. Da ciò si è naturalmente portati a indagare e seguire le linee fondamentali dell'elemento comune, i principi della coscienza indiana. Ma quanto più quella ricchezza ci si offre nel suo colore originale, tanto più bisogna abbandonare quelle idee superficiali sulla religiosità indiana e sul suo contenuto che in parte hanno origine da categorie prese a caso dalla nostra cultura ed in parte da una filosofia europea spesso assai confusa. Esse devono cedere alla specificità dello spirito indiano, documentata da sempre nuove acquisizioni" (*HR*, 74; 180–181)

⁴⁰ In generale sull'interpretazione complessiva – e non solo fenomenologica – dell'illuminismo ed il suo *Geistreichum* è ancor oggi ottimo A. NEGRI, *Hegel e il linguaggio dell'illuminismo*, "Giornale critico della filosofia italiana", 1975, pp. 477–521. Si vedano inoltre gli interventi più settoriali del "Bulletin of the Hegel Society of Great Britain", n. 35 (1997), specificamente dedicati al tema, in particolare quello di Pippin (*Hegel on Historical Meaning: For Example, The Enlightenment*, in *ivi*, pp. 1–17) e di Pinkard (*Romanticized Enlightenment? Enlightened Romanticism? Universalism and Particularism in Hegel's Understanding of the Enlightenment*, in *ivi*, pp. 19–38), nonché il volume collettaneo già curato da Jacques D'Hondt su *Hegel et le siècle des Lumières*, in particolare G. PLANTY-BONJOUR, *Lo spirito generale di una nazione secondo Montesquieu e il «Volksgeist» di Hegel*, in AA. VV., *Hegel e l'illuminismo*, a cura di J. D'Hondt, ed. it. a cura di R. Racinaro, Guerini, Napoli 2001, pp. 11–28 e V. KOUZNETSOV, *La filosofia della storia in Hegel e Voltaire*, in *ivi*, pp. 29–54.

⁴¹ Dell'*Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata. Gelesen in der Akademie der Wissenschaften am 30 Juni 1825 und am 15 Juni 1826*, Hegel possedeva la prima edizione edita dall'editore berlinese Dümmler nello stesso 1826 (cfr. *Verzeichniß*, n. 614), a cui seguì immediatamente quella edita dallo stesso Dümmler nelle *Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem Jahre 1825*, pubblicata nel 1828 (le due conferenze aprivano la *Historisch-philologische Klasse*, pp. 1–64)

⁴² H. HALBFASS, *India and Europe*, *cit.*, p. 84.

⁴³ Così Niethammer: "sopra ogni altra cosa mi ha fatto piacere la gatta che avete dato da pelare agli indomani" (*I. Niethammer a G. W. F. Hegel*, München, gennaio 1828, in *Briefe von und an Hegel*, III p. 216–217).

⁴⁴ S. MARCHIGNOLI, *Che cos'è lo yoga?*, *cit.*, p. 98. Non altrettanto giustamente si può dire che esso costituisca "l'acme della personale polemica di Hegel contro il Romanticismo e perciò contro l'orientalismo" (A. GIUGLIANO, *Hegel e il problema dell'Oriente*, *cit.*, p. 386), giacché i conti veri e propri vengono fatti anzitutto nelle recensioni a Solger ed a Görres.

Assieme all’*Oupneck’hat* la *Bhagavadgītā*, il “canto del beato”, costituì il documento prediletto per la conoscenza della spiritualità indiana, eppure fra le due opere non si potrebbe immaginare più stridente contrasto, se non altro perché la discussione sulla *Bhagavadgītā* si pose fin dall’inizio sotto l’egida dell’esattezza filologica grazie alla disponibilità delle versioni originali, al punto da esser ben presto considerata l’unica fonte affidabile della filosofia e della religione indiana – anzi l’unico vero “manuale della mistica indiana”⁴⁵ –, godendo in filosofia ed in religione del medesimo favore del *Sakuntala* in letteratura, e d’un altrettanto buon numero di traduzioni: oltre a quella già citata di Wilkins del 1784 ed alle sue ritraduzioni in altre lingue europee, nell’appendice di brani poetici dell’*Über die Sprache und die Weisheit* Friedrich Schlegel ne tradusse le parti “più notevoli per la filosofia” perché “questo poema didattico è un insieme breve e quasi completo della fede indiana, e in quanto tale gode di alta considerazione”⁴⁶; nel 1823 suo fratello August Wilhelm curò un’edizione critica del testo sanscrito con annessa traduzione latina⁴⁷, che diede immediatamente origine ad un dibattito filologico: dalle pagine del “Journal Asiatique” il sanscritista francese Langlois si scagliò contro la versione di Schlegel e Wilhelm von Humboldt rispose all’attacco con un dotto articolo di difesa, pur sottolineando a sua volta i problemi di comprensione e traduzione della concettualità indiana⁴⁸.

Ci si può legittimamente chiedere la ragione del grande fascino esercitato da questo poema su autori tanto diversi. In parte la si è già vista con l’*Oupneck’hat* e la dimostra lo stesso Wilkins, che due decenni prima aveva letto la dottrina della *Bhagavadgītā* in un modo che sarebbe piaciuto a Voltaire e che si radicava nelle diatribe confessionali inglesi:

“i *Brāhmāni* più dotti dei tempi presenti sono unitariani [*Unitarians*] secondo le dottrine di *Krishna*; ma ancor oggi, nel momento stesso in cui credono in un solo Dio, in uno spirito universale, accondiscendono ai pregiudizi del volgo, eseguendo esteriormente tutte le cerimonie prescritte dai *Veda*, come i sacrifici, le abluzioni, *etc.* Lo fanno probabilmente per sostenere la propria importanza, che poté sorgere solo dalla grande ignoranza del popolo, più che per accondiscendenza verso gli ordini di *Krishna*: infatti quest’ignoranza e queste cerimonie sono il pane dei *Brāhmāni* quanto la superstizione del volto è il sostegno della preteria in molti altri paesi”⁴⁹.

⁴⁵ F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 126.

⁴⁶ F. SCHLEGEL, *Über die Sprache und die Weisheit der Indier*, 393. È interessante che nell’ultimo capoverso al posto di “della fede indiana” Schlegel avesse scritto originariamente “della superiore concezione indiana della fede secondo la dottrina Vedanta dominante” (*ibidem*). Nell’edizione originaria si apriva a p. 284 col titolo “Aus dem Bhogovotgita” e si concludeva a p. 307 (corrispondenti nell’edizione critica alle pp. 393–417).

⁴⁷ *Bhagavad-Gīta, id est Θεσπεσιον Μενοϋ, sive Almi Krishnae et Arjunae colloquium de rebus divinis, Bharateae episodium*. Textum recensuit, adnotationes criticas et interpretationem latinam adiecit Augustus Guilelmus a Schlegel. In Academia Borussica Rhenana typis regiis. MDCCCXXXIII. Prostat Bonnae apud Eduardum Weber, Bibliopolam. La traduzione conobbe immensa fortuna: nel 1846 Christian Lassen ne curò una seconda edizione rivista e nello stesso anno il reverendo Garrett la pubblicò in appendice alla sua edizione della traduzione di Wilkins, assieme ad una traduzione alquanto sommaria della prima conferenza e dell’inizio della seconda di Wilhelm von Humboldt, indicata col semplice titolo di *An Essay (The Bhagavat-Geeta, cit., pp. 125–147*; la numerazione dell’edizione e della traduzione di Schlegel è a parte, in numeri romani).

⁴⁸ W. VON HUMBOLDT, *Über die Bhagavad-Gītā. Mit Bezug auf die Beurtheilung des Schlegelschen Ausgabe im Pariser Asiatischen Journal*, in *Gesammelte Schriften*, I, vol. V, pp. 158–189. Il testo, intitolato nel manoscritto *Bemerkungen über die Langloissche Recension der Schlegelschen Bhagavad-Gītā*, fu pubblicato nel secondo volume dell’“Indische Bibliothek” (1826), col titolo *Aus einem Briefe von Herrn Staatsminister von Humboldt*.

⁴⁹ J. WILKINS, *The Translator’s Preface a The Bhagavat-Geeta, or Dialogues of Krishna and Arjoon, cit., p. XV*. Sulle idee di Wilkins e sul suo inquadramento delle opere indiane nell’ambito del deismo, cfr. W. HALBFASS,

Nell'atmosfera tedesca di alcuni decenni più tardi si è ben oltre questa prospettiva meramente teista ed entrano in gioco altri fattori legati alla struttura del poema: anzitutto si tratta d'un poema, propriamente d'una parte d'un poema (il *Mahabharata*) che è però facilmente isolabile dal resto, ed in secondo luogo è un "dialogo filosofico-teologico sull'unità eterna di Dio e la nullità di tutti i fenomeni"⁵⁰ – appunto un *dialogo* su argomenti eterni ed altamente spirituali fra un principe ed un dio in sembianze umane nell'attimo che precede una cruenta battaglia. Tutto ciò non poteva non attrarre pensatori che avevano rivolto la loro attenzione alla poesia ed alla spiritualità, fervidi entusiasti di Platone e del dialogo filosofico, teorici del dialogo dal lato teoretico e linguistico, come Humboldt, o sostenitori di quel *symphilosophieren* in cui per Schlegel doveva riassumersi tutta la filosofia⁵¹. Qui, insomma, poesia, dialogo e filosofia – ed apparentemente la più alta – si trovano avvinte ed "in der Räum' und Zeiten Ferne/ Die Dichter und die Weisen" sembrano coincidere in quella proprietà "notevole e peculiare caratteristica della formazione spirituale e della letteratura dell'India" che la differenzia completamente da tutti gli altri popoli ed in particolare dai Greci: l'"intima fusione di poesia e filosofia", fra la più entusiasmante lingua poetica e "la più profonda filosofia", che si manifesterebbe nel modo più alto proprio in questa "poesia didascalica filosofica o dialogo metafisico"⁵². Anche per Humboldt "il dialogo di Krischnas con Ardschunas corrisponde al concetto vero e proprio di poesia filosofica"⁵³, in quanto poesia e filosofia vi costituiscono un intero indissolubile ed "in ogni epoca la filosofia crebbe avvinta alla poesia più profondamente in India che in Grecia"⁵⁴: infatti nelle "antichissime poesie filosofiche della Grecia" e nel più grande poema didascalico dell'intera letteratura latina si avverte già operante quella separazione fra poesia e filosofia⁵⁵ che si farà abissale in età moderna, dove una poesia autenticamente filosofica è impossibile

India and Europe, cit., pp. 62–63. Come nota Bergunder, puntando sull'unità di dio ed il rifiuto del politeismo, "Wilkins spianò così la strada per un'appropriazione occidentale della *Bhagavadgītā* come un testo alternativo alle rappresentazioni cristiane tradizionali, leggibile nello spirito del deismo europeo" (M. BERGUNDER, *Die Bhagavadgita im 19. Jahrhundert. Hinduismus, Esoterik und Kolonialismus, cit.*, p. 190). Fra l'altro va ricordato con Schelling che il bramino Rammohan Roy – di cui Hegel possedeva l'*Auflösung des Vedant (Verzeichniß*, n. 732) – andava proprio in questa direzione, in quanto "ricusava il culto idolatra dell'India, ed in sua vece voleva far valere un puro teismo, di cui parimenti affermava, che sarebbe stato il sistema originario indiano, che solo in seguito sarebbe stato falsificato e corrotto, così come egli si pronunciò a favore di una sola parte del cristianesimo, ossia per la sola morale, mettendo da parte tutto l'aspetto storico", affannandosi "a dimostrare nei *Veda* ed in altre fonti della religione indiana un puro teismo" precisamente come i "sovrintendenti generali e pastori razionalisti [...] si affanno a dimostrare che il cristianesimo e il Nuovo Testamento non contengono che religione della ragione" (F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 476; 316–317). Ad attestarlo basterebbe già solo il sottotitolo del testo citato, pubblicato a Jena nel 1817: *Auflösung des Vedant, oder der Auflösung aller Weds, des berühmtesten und verehrtesten Werks braminischer Gottesgelehrtheit, worin die Einheit des höchsten Wesens dargetahn wird, so wie auch, dass Gott allein der Gegenstand der Versöhnung und Verkehrung sein könne*.

⁵⁰ F. CREUZER, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, 555.

⁵¹ Cfr. J. ZOVKO, *Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel, cit.*, pp. 128–131.

⁵² F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 125–126.

⁵³ W. VON HUMBOLDT, *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharat. Gelesen in der Akademie der Wissenschaften am 30 Juni 1825 und am 15 Juni 1826*, in IDEM, *Gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften I. Werke*, Bd. V. 1823–1826. Hrsg. von A. Leitzmann, B. Behr's Verlag, Berlin 1906, p. 335.

⁵⁴ *Ivi*, 340.

⁵⁵ Per Humboldt è particolarmente evidente in Lucrezio perché "una filosofia che si fa una legge di spiegare tutto sulla base di ragioni naturali, che combatte il bisogno e la necessità di andare al di là della natura [...] non

perché le due, pur avendo la medesima origine, sono elaborate in piena indipendenza e vengono congiunte solo successivamente e dunque in modo astratto, facendo della seconda la forma del contenuto offerto dalla prima⁵⁶. Ma questo accade inevitabilmente “quando la filosofia comincia a percorrere un sentiero scientifico” per cui non può non separarsi *naturalmente* dalla poesia, cosicché l’uso dei versi finisce per rivelarsi un mero orpello esteriore: “infatti la filosofia scientifica ha bisogno della dialettica, non certo per trovare la verità stessa ma per prepararle la strada e tener lontano il teoretizzare dell’intelletto e della ragione dall’ambito in cui non ha nessuna validità”, ed appunto “la dialettica contraddice l’essenza della poesia e per risplendere nella sua pienezza esige una prosa sviluppata ad abilità e raffinatezza suprema”⁵⁷.

A fronte di tutto questo la posizione di Hegel è estremamente critica. Se conviene con Humboldt nel ritenere inadeguata la forma poetica per l’esposizione d’una filosofia scientifica, ne diverge assolutamente nella valutazione, in quanto la filosofia *deve* (nel senso del *müssen*) essere scientifica e tale è la sua *Bestimmung* nel senso specifico di “determinazione” – e determinazione *intrinseca* – oltre che di “destinazione”. Inoltre la *Darstellung* della filosofia non è affatto arbitraria ma un elemento *costitutivo* della filosofia e dell’assoluto stesso: se “la vera figura della verità viene [...] posta in questa scientificità” e ciò “equivale ad affermare che solo nel *conceito* la verità trova l’elemento della sua esistenza”, questa *wahre Gestalt* “nella quale la verità esiste, può essere soltanto il sistema scientifico di essa” in cui la filosofia diviene “*vero sapere*” (*PhG*, 11–12; 3–4), ossia la mediazione in cui consiste l’assoluto, la riflessione di sé entro sé, si riflette *wirklich* solo sistematicamente, cogliendo cioè le proprie mediazioni ed articolandole in una forma che supera quella ordinaria ed intellettuale della proposizione, mentre una presentazione dialogica si rivela un artificio estetico che occulta più che rivelare la coscienza che vi è espressa, e l’esposizione poetica – in particolare in quelle prime epoche dello spirito in cui poesia, filosofia e religione sono ancora indistinte – giunge tutt’al più solo ad *Anklänge*, a presentimenti del concetto.

Ma nella *Bhagavadgītā* perfino questi *Anklänge* sembrano dubbi: con quella che non a torto Rosenkranz definiva “enorme pedanteria da maestro di scuola”⁵⁸, Hegel procede ad una disanima perfino degli elementi più esteriori per sottolinearne l’assoluta estraneità allo spirito europeo, già solo per il modo di condurre la guerra e per “la nostra abitudine di ambientare la meditazione e l’esposizione di un compiuto sistema filosofico nello studio o in qualsiasi altro

può che sentirsi estranea nel terreno poetico. Con essa la poesia non può contrarre nessun patto stretto, le può solo servire da veste casuale, da ornamento a prestito” (*ivi*, 337).

⁵⁶ Cfr. *ivi*, 335: “poesia e filosofia crescono entrambe sul medesimo terreno, discendono da ciò che vi è di supremo e di più profondo nell’uomo, e la distinzione fra l’autentico poema filosofico e quello che a torto porta questo nome consiste nel vedere se poesia e filosofia siano esposte in questo loro legame organico, oppure se, create ognuna dalla propria fonte, siano collegate in modo per così dire solo meccanico”. Humboldt non intende decidere “se in un altro tempo e specialmente nel nostro, possano ancora esistere poemi veramente filosofici”, limitandosi a citare Schiller, che in poesia “intrecciò sempre l’altissimo volo del pensiero e non ebbe timore di inabissarlo nelle sue più estreme profondità” come testimonia *die Kunstler* (*ivi*, 338–339).

⁵⁷ *Ivi*, 338.

⁵⁸ K. ROSENKRANZ, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel’s Leben*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972, p. 404; *Vita di Hegel*, a cura di R. Bodei, Vallecchi, Milano 1974, p. 420.

luogo, ma certo almeno non in bocca ad un generale e al suo cocchiere in una simile ora decisiva”, cosicché la cornice stessa non può che far presagire rappresentazioni completamente diverse dalle nostre (HR, 23; 118). Si potrebbe pensare che Hegel abbia optato per questa via obliqua onde evitare di inimicarsi l'*höchstverehrter Herr Verfasser*, ed è proprio nell'analisi di questi elementi esteriori che sembra emergere nel modo più netto l'eurocentrismo hegeliano, risolutamente attaccato perfino ai dettagli più irrilevanti. Per quanto possa essere vera, tale supposizione non coglie però l'elemento fondamentale che vi sta alla base, ossia che tali asserzioni non sono che una preparazione del principio metodologico che dovrebbe guidare ogni possibile comparazione: “quando leggiamo le dottrine ed i precetti espressi in termini generali, troppo facilmente siamo tentati di prenderli nel senso della nostra moralità”, mentre l'unica “possibilità di comprenderli risiede solamente nel loro reale contenuto” di cui fa parte anche la cornice (HR, 51; 153). E senza sprecare altre parole, è meglio procedere alla piena dimostrazione di questa *regula* seguendo l'analisi che Hegel (e lui *solo*) dedicò al primo canto.

Per Humboldt esso “è semplicemente storico e descrive il modo in cui nacque il dialogo”⁵⁹: già all'inizio della prima conferenza il *Freyherr* aveva dedicato qualche parola a questo canto, ma come se in fondo non risultasse poi molto diverso dalla manciata di righe con cui Platone descrive l'incontro di Socrate con un qualche suo interlocutore e l'esposizione della tesi di quest'ultimo. Anche Friedrich Schlegel vi si era soffermato, ma solo per evitare confusioni sui nomi e dare un'idea generale della cornice: per fornirne il riassunto con le sue parole, quando il principe “*Orjun*, che Krishno, il dio Vishnu nella sua ottava incarnazione, protegge ed accompagna” come auriga, “vede tutti gli amici ed i parenti consanguinei pronti a combattere” contro di lui nell'esercito avverso, viene colto da “una grande compassione” ed allora “Krishno lo conforta con la dottrina dell'unità eterna ed immutabile e della nullità di tutti gli altri fenomeni”⁶⁰. Eguale *incipit* si trova anche in Wilhelm von Humboldt, se non che lì il principe non è colto da compassione ma “dal *dubbio* se sia meglio sconfiggere coloro senza i quali la vita stessa non avrebbe per lui nessun valore o venir sconfitti da loro, cade in una scoraggiata pusillanimità [*zaghaften Kleinmuth*], lascia cadere arco e frecce e chiede consiglio a Krischnas”⁶¹. Con ciò l'analisi della cornice è terminata in tutti questi autori: solo Hegel la giudica “abbastanza caratteristica” (HR, 22; 118) al punto da dedicarle l'intero primo articolo

⁵⁹ W. VON HUMBOLDT, *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharat*, 328.

⁶⁰ F. SCHLEGEL, *Über die Sprache und die Weisheit der Indier*, 393.

⁶¹ W. VON HUMBOLDT, *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharat*, 190. Fondamentalmente si tratta della traduzione dell'ultima *sloka* che riassume il precedente discorso di Arjuna. Anziché “Zweifel” August Wilhelm Schlegel ha “summa miseratione” (*Bhagavad-Gita, id est Θεσπεσιον Μενος*, cit., p. 131), come al posto di “Kleinmuth” l'ultima strofa recita: “sic loquutus Arjunas in acie, in curru sedili conседit, animo moestitia conturbato” (*ivi*, p. 132), che in Friedrich Schlegel è “überwältigt im Geist von Schmerz”. In una traduzione recente, quest'ultima è resa in questo modo: “con tali parole Arjuna in [piena] battaglia, lasciò cadere arco e frecce e si sedette in fondo al suo carro, la mente turbata dall'angoscia” (*Bhagavadgītā*, a cura di A.-Marie Esnoul, Trad. di B. Candian, Adelphi, Milano 2006, pp. 26–27), mentre per la prima espressione si ha una traduzione identica a quella di Friedrich Schlegel (*ivi*, p. 24: “invaso da una profonda pietà”). In Wilkins si ha “his heart was overwhelmed with afflictions” (*The Bhagavat-Geeta, or Dialogues of Krishna and Arjoon*, cit., p. 5) e poco prima “he was seized with extreme pity and compunction” (*ivi*, p. 4). A sua volta Cousin, nell'analizzare il poema, parla di una “mélancolie profonde” (V. COUSIN, *Histoire générale de la Philosophie*, cit., p. 73). Nel riportare questo passo, Hegel segue ovviamente à la lettre Humboldt.

dei due che compongono la recensione – eppure questo canto non offre nulla di particolarmente filosofico, ma solo l’angoscia del principe ed appunto per questo Humboldt, che intendeva “fornire, nella maggior brevità possibile ed in un modo che risulti comprensibile anche ai lettori che non conoscono l’Indiano, un’immagine fedele e completa del poema sopra menzionato e specialmente del sistema filosofico che vi è esposto”⁶², passava immediatamente alla risposta di Krishna nel secondo canto, “forse il più bello e sublime fra tutti”, che appunto “presenta i fondamenti dell’intero sistema”⁶³. Ma il giudizio sulla filosoficità d’un contenuto si presta sin troppo facilmente a fraintendimenti finché quel contenuto non è determinato con precisione, e dal momento che nei diciassette canti successivi la risposta di Krishna si riferisce direttamente ai lamenti di Arjuna ed in alcuni punti ne riprende le medesime concezioni – pur se da un’angolazione diversa – e comunque vi affonda le proprie radici, è necessario soffermarsi sul *sensu* dei dubbi del principe e far emergere le “determinazioni etiche degli indiani” (HR, 20; 118) secondo quanto canta il poema stesso.

È innegabile che ad un primo sguardo questo canto presenti problemi etici per i quali non potrebbe nemmeno valere l’accusa di *Kleinmuth*: è perché vede parenti, maestri ed amici nel campo avverso che Arjuna è preso dalla riluttanza a scendere in guerra, ma per capire il senso di tale riluttanza è necessario indagare il “tipo di valore che nella mentalità [*Sinne*] dell’indiano Arjuna viene attribuito al vincolo di parentela” (HR, 24; 120), perché un Europeo leggerebbe ed interpreterebbe immediatamente tale riluttanza sulla base del *proprio* sentimento etico della famiglia. E qui si incontra il primo rovesciamento: lo sterminio dell’intera stirpe equivale alla privazione di discendenti che possano compiere le necessarie azioni religiose, con la conseguente diffusione dell’empietà su tutta la stirpe, cosicché la ragione della ‘pusillanimità’ di Arjuna non è etica ma *superstiziosa* (HR, 25; 121–122) e tale superstizione è ancor più grave perché si sostituisce *in toto* ai legami etici della famiglia: infatti l’empietà ricade sulla stirpe in quanto la morte degli uomini obbliga le donne a sposare uomini di altre caste, e siccome le offerte e le cerimonie per gli antenati devono essere compiute da persone pure e non contaminate – ed i più contaminati sono coloro che nascono da genitori di caste diverse –, se gli antenati non ricevono simili offerte sono condannati a rinascere in animali impuri. La vera ragione della pusillanimità di Arjuna si riassume quindi in una “immorale credenza nella dipendenza del destino dell’anima dopo la morte dall’offerta di dolci e dall’aspersione con acqua da parte dei parenti, e precisamente di quelli che sono rimasti fedeli alla separazione di casta”, e se a prima vista il concetto indiano di religione “suona bene alla nostra sensibilità europea, presa così in generale”, quando lo si considera nella sua realtà si riduce a pratiche “per cui non nutriamo alcun rispetto né religioso né morale” (HR, 25–26; 122).

Hegel procede nello stesso modo anche per molti altri concetti esposti nel poema, mostrando la facile equivocità dei termini impiegati nella traduzione che sviano dall’autentico significato dell’originale: così, in relazione ai compiti assegnati ad ogni casta dalla natura, mentre Wilkins parlava di *natural duty*, Schlegel traduceva con “munera, ex ipsorum indole nata”, ma pur

⁶² W. VON HUMBOLDT, *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharat*, 190.

equivalendo “a disposizione naturale”, *indoles* non corrisponde alla peculiarità dell’apparato castale indiano; anzi “che per ogni uomo sia proprio il fatto fisico della nascita a determinare completamente le sue occupazioni, è piuttosto oscurato da quell’espressione tanto che, considerando la libertà in senso europeo, si potrebbe facilmente intendere il contrario” perché “si fa dipendere dal naturale, dalla disposizione naturale, dal talento, dal genio, a quali compiti ed a qual condizione ogni individuo destina se stesso” (*HR*, 37; 136)⁶⁴. Per questo bisogna evitare di usare per questo poema – e soprattutto di vedervi espressi – concetti come “azione” o “carattere”, completamente inadeguati al contesto indiano perché comportano le idee di “imputabilità morale e specificità soggettiva” che lì non esistono (*HR*, 37; 137).

È in questo senso che l’intera recensione è un saggio sulla traduzione linguistica e soprattutto concettuale, una lezione di ermeneutica storica da parte di un dotto che non conosceva il Sanscrito a due eccellenti sanscritisti sul modo di affrontare lo studio dell’Antichità ed in generale di ogni civiltà. Peraltro non fu solo Hegel a correggere i sanscritisti sulle traduzioni da una lingua a lui ignota: Schelling criticò una traduzione di Colebrooke in cui compariva il termine *Aggregat* in riferimento all’unità delle “potenze” della Trimurti: “ciò che l’inglese traduce con «aggregato» seguendo il concetto meccanico della sua filosofia, in indù è invece espresso tramite un termine più spirituale e filosofico” e che in generale “mostra una grande coincidenza con la nostra spiegazione dell’unitotalità”⁶⁵, se non che proprio in queste parole emerge la differenza fra le critiche dei due filosofi: mentre in Hegel le contestazioni ‘filologiche’ sono per lo più sempre legate a fonti storiche, fatte scendere in campo contro proposte lessicali che ne oscurano o pervertono il senso, in Schelling sono le fonti stesse ad essere contestate in più d’un caso in nome di principi filosofici – un’operazione, però, che il suo antico condiscipolo dello *Stift* giudicava follia perché per comprendere un contenuto storico è necessario conoscerlo nella sua determinatezza, a partire cioè dalla documentazione più affidabile, possibilmente prodotta da testimoni diretti e colti. Per ritornare alle espressioni sopra citate di Gentile, Hegel non si è mai recato a Calcutta, né ha percorso faticosamente il Tibet o ha soggiornato per anni in Cina, ma le sue fonti principali – le uniche da lui considerate davvero legittime – provengono da coloro che l’hanno fatto: diplomatici, magistrati, semplici viaggiatori, funzionari della Compagnia delle Indie, tutti uomini con una conoscenza diretta della realtà orientale contemporanea, a cui si affiancano studiosi come Ritter che a loro volta hanno fatto ampio uso di tali fonti. Proprio come nella filosofia della natura i riferimenti principali furono gli scritti degli scienziati più che dei *Naturphilosophen*, e soprattutto di quegli scienziati che, come Spallanzani, incarnavano il concetto del suo procedere concreto⁶⁶, così

⁶³ *Ivi*, 328.

⁶⁴ Anche Voltaire era caduto in quest’equivoco, usando *indole* per elogiare le “quattro caste delle Indie, o piuttosto le quattro condizioni della società umana”, perché “su che può essere fondata l’ineguaglianza di queste condizioni se non sull’ineguaglianza primitiva dei talenti?” (VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, VII, 147).

⁶⁵ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 484; 324.

⁶⁶ Cfr. l’elogio in *Enz.*, § 365 A, 364; 491: “gli esperimenti di Spallanzani e di altri e la più recente fisiologia hanno mostrato anche empiricamente e in modo conforme al concetto [*dem Begriffe gemäß*] questa immediatezza, con la quale il vivente, in quanto *universale, senza ulteriore mediazione*, con il suo semplice contatto e l’assunzione dell’alimento nel proprio calore e nella propria sfera in generale, *si continua in esso*”. Cfr. su ciò L.

anche nell'ambito storico–geografico i riferimenti privilegiati (e da privilegiare) furono quelli di coloro che lavorarono “sul campo”, che – come già notava Schlegel relativamente agli Inglesi – “attingono più dalla vita e dall'osservazione pratica”⁶⁷, come “il francese abate Dubois, il quale visse vent'anni tra di loro in qualità di missionario, o anche gli ufficiali inglesi che hanno a lungo prestato servizio sul posto”, ed “a questi individui si deve credere, perché sono nobili e provengono da tutti i ceti e da tutte le occupazioni” (Wg, 190–191; 212). In altri termini, i testimoni a cui è lecito prestare fiducia devono essere coloro che presentano contenuti concreti, che a partire dalle loro osservazioni sono riusciti a cogliere l'essenziale ed a fornire un'immagine unitaria di quelle civiltà, come quel “colto, pensante uomo di mondo” che fu Hume (*GdPh*, IX, 146), filosoficamente nullo ma attento osservatore della natura umana⁶⁸. Spetta poi al filosofo scavare al di sotto del nucleo rappresentativo per coglierne gli elementi razionali, essere “un osservatore pensante del mondo che considera tutte le parti dell'universo”, come lo stesso Hegel definiva il suo predecessore di Stagira (*GdPh*, VIII, 65).

Ma proprio su questo punto emerge una difficoltà apparentemente insormontabile, che rischia di tramutare anche il volo della civetta in quello cieco ed esecrato dei pipistrelli.

§ 3. Il problema della comprensione dell'altro.

“«Esistono molte cose in cielo ed in terra», dice un poeta tanto profondo quanto ricco di spirito, «di cui nulla può sognarsi la nostra filosofia». – Questa massima geniale, buttata giù casualmente, è applicabile in massima parte anche alla nostra attuale filosofia”⁶⁹, scriveva Friedrich Schlegel traducendo assai liberamente la replica di Amleto allo stupore di Orazio “O day and night, but this is wondrous strange”:

And therefore as a stranger give it welcome.
There are more things in heaven and earth, Horatio,
Than are dreamt of in your philosophy⁷⁰.

A questo ed all'intera impostazione di Schlegel, Hegel avrebbe probabilmente risposto rielaborando Polonio: “though this be madness, yet there is *not* method in't”. Eppure proprio quella prima critica potrebbe essere – e di fatto è stata – la possibile replica di molti autori a

ILLETTERATI, *Vita e organismo nella filosofia della natura*, in AA. VV., *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, Verifiche, Trento 1995, pp. 411–412.

⁶⁷ F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, p. 72.

⁶⁸ Che le principali fonti hegeliane sull'Oriente siano inglesi e francesi è dovuto *in primis* al fatto che entrambi i popoli sono penetrati in Cina ed in India, e che dunque ne presentano l'esperienza diretta. Al contempo la loro stessa *Bildung* li rende particolarmente adatti ad osservare la molteplicità della realtà e coglierne le relazioni interne: “gli *Inglesi* ed i *Francesi* sanno come si deve scrivere la storia; essi stanno più nelle rappresentazioni di una formazione comune; [...] hanno perciò eccellenti storiografi” (*Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1822–1828*, 130) ed infatti i Francesi sono “il popolo della cultura infinita” che però “si impadronisce del concreto solo astrattamente, nella forma dell'arguzia”, mentre nello spirito inglese il principio del pensiero astratto è concreto nel senso “che ha come suo oggetto determinati diritti e l'interesse davanti a sé” (Wg, 504–505; 518).

⁶⁹ F. SCHLEGEL, *Philosophie des Lebens*, 5.

⁷⁰ *Hamlet*, I, v, vv. 164–167. Più fedele – fuorché per il termine *philosophy* – fu la traduzione del fratello, pubblicata già dal 1798: “So heiß' als einen Fremden es willkommen./ Es giebt mehr Ding' im Himmel und auf Erden/ Als eure Schulweisheit sich träumt, Horatio” (*Hamlet; Prinz von Dänemark*, in *Shakspeare's dramatische Werke*, übersetzt von Aug. Wilh. v. Schlegel und Ludwig Tieck, Bd. VI, G. Reimer, Berlin 1841, p. 35).

Hegel, ed *in primis* di Schlegel stesso, che considerava “terza regola fondamentale dello studio storico” che “in particolare dove si parli della storia più antica ed antichissima o della storia originaria, non si deve rigettare immediatamente come impossibile od improbabile ciò che ci sembra estraneo o che inizialmente ci appare strano”⁷¹, ove questo rigetto – come si evince da altri contesti – tocca anche la valutazione in cui “impossibile od improbabile” è sostituito da “irrazionale”, cioè ‘reale ma assurdo’. Perciò sarebbe proprio a causa del suo impianto filosofico che Hegel perderebbe tutto ciò che appare strano perché estraneo, in quanto il criterio di valutazione non è costituito tanto dalla ragione in quanto tale ma inevitabilmente da una specifica immagine della ragione innalzata a criterio universale e dunque, pur criticando le assimilazioni compiute dai ‘romantici’, Hegel ricadrebbe nelle analoghe operazioni dei *philosophes* già criticate da Herder, rigettando tutto ciò che sembra non esprimere una qualche forma della *sua* ragione e – si potrebbe dire anche qui – “se rimangono degli ossi che resistono al dente del concetto, vengono gettati via dall’orgogliosa ragione di Hegel come privi di valore e non venerati per la loro impenetrabilità”⁷².

Ma questo è un problema secondario, perché tale atteggiamento si esercita su un materiale che è già assunto e presupposto come affidabile e della cui affidabilità è invece lecito dubitare – non tanto per le possibili distorsioni *volute*, positive o negative che siano, quanto piuttosto perché quegli osservatori diretti hanno inevitabilmente letto e compreso le civiltà che si trovavano di fronte sulla base della propria concettualità e vi hanno assimilato i loro contenuti⁷³

⁷¹ F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 38.

⁷² E. BLOCH, *Soggetto–oggetto*, cit., p. 38. Il tutto si può sintetizzare con quanto scrive Han: “Hegel proietta sul Buddhismo la religione cristiana, dichiarata religione compiuta, e perciò lo fa apparire come imperfetto” (B.–C. HAN, *Hegel’s Buddhism*, cit., p. 299). Ben più articolata concettualmente è invece la critica di Kimmerle: “in fondo Hegel universalizza il pensiero europeo del suo tempo, come è usuale nella filosofia illuminista. Questo si manifesta nel dissidio per cui per il dispiegamento del puro pensiero universalmente valido della *Scienza della logica* (1812–16) ritiene di dover “eliminare [tilgen]” il tempo ma di poter usare per questo la lingua tedesca della sua epoca. In ciò si manifesta nel modo più chiaro il limite della possibile accettabilità del suo pensiero” (H. KIMMERLE, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel interkulturell gelesen*, Traugott Bautz, Nordhausen 2005, p. 120). In questo senso si potrebbe addirittura dire che ciò che i *philosophes* facevano inconsapevolmente, in Hegel viene svolto coscientemente e con una specifica mossa teoretica. Sull’analisi della *Tilgung der Zeit*, cfr. *ivi*, pp. 47–76, ma in particolare 73–75 per gli aspetti salienti della critica che toccano il problema dell’universalità del pensiero e della determinatezza della lingua, del suo “lato naturale” che “Hegel sembra dimenticare” (*ivi*, p. 73), ma che finisce per inficiare proprio la prospettiva intrinseca del suo sistema, perché la sua posizione assolutizzata equivale appunto all’assolutizzazione di forme culturali depositate nella lingua e quindi, come tali, particolari. Sul problema del tempo, in rapporto al linguaggio soprattutto nella sua versione della *Darstellung* filosofica, si può rimarcare una prospettiva assai lontana da quella di Kimmerle e che mette in evidenza ben altri aspetti in G. RAMETTA, *Il concetto del tempo. Eternità e «Darstellung» speculativa nel pensiero di Hegel*, pref. di R. Bodei, FrancoAngeli, Milano 1989. Si può ricordare che – come si vedrà meglio più avanti – per Hegel “ciò che il linguaggio non può fare, è fornire il criterio per la lettura e la valutazione dei contenuti che presenta, visto che in relazione al medesimo oggetto offre riscontri contraddittori e molteplici, fra i quali solo il «concetto» è in grado di determinare quelli omogenei alla verità filosofica, e quelli che invece recano e rafforzano pregiudizi contrari alla «natura della cosa»” (*ivi*, p. 180).

⁷³ Se ci si rifà alla tripartizione della storiografia in storia originaria, riflessiva o riflettente e filosofica – tralasciando quest’ultima, che Hegel rivendica a sé – e la si applica alla trattatistica sull’Oriente, questa sembra trovarsi in una dimensione affatto nuova perché i suoi autori da un lato condividono con gli storici originari il fatto di registrare “gli eventi di cui ebbero esperienza vissuta, che essi stessi videro svolgersi davanti a sé”, ma – e qui sta la differenza – non appartengono allo spirito del popolo in mezzo a cui vivono (*Wg*, 3; 3) e proprio per questo si possono considerare degli storici riflettenti, in quanto si trovano dinanzi ad una realtà che non è la loro e che cercano di comprendere e di ricostruire con una concettualità che in misura più o meno forte ne è altra: gli stessi

– un’assimilazione inevitabile ed in cui almeno fino ad un certo punto si cade senza colpa, verrebbe da dire con Kant, per semplice mancanza di *riflessione sulla propria riflessione*.

È interessante rilevare come riemerge anche qui, pur se tematizzata solo implicitamente, quell’opposizione fra riflessione speculativa e riflessione trascendentale che dal lato teoretico costituisce probabilmente l’aspetto più alto della filosofia dell’epoca, ed anche in questa sua peculiarissima declinazione la posizione di Hegel riflette appieno quella che egli mantiene nella filosofia *stricto sensu*: si è infatti vista la critica all’assimilazione di tipo ‘romantico’ e non occorre ricordare la continua critica alle “goffe mani di moderni, che, incapaci d’intendere spiritualmente ciò che è spirituale, vi hanno intruso le loro grossolane rappresentazioni”⁷⁴, criticando od elogiando contenuti dell’Antichità secondo sensi a questi completamente estranei, ma ammettere su questa base un’inevitabile incomprendibilità dell’altro – e per di più d’un altro che è *in toto spirituale* – od una sorta di sua eccedenza rispetto alla riflessione su di esso, costituirebbe una declinazione in chiave interpretativa della filosofia trascendentale, ove ciò che si presenta come altro se ne resta in un’alterità indissolubile perché ogni approccio ne implicherebbe la riduzione alla propria concettualità, e proprio tale consapevolezza e la riflessione su di essa dovrebbero rimarcare la distanza e l’irriducibilità alla propria comprensione. Hegel critica implicitamente siffatta impostazione nello stesso ed identico senso in cui critica la filosofia trascendentale *qua talis* e sulla base della medesima concezione: non v’è un altro assoluto od un che di assolutamente altro, e se vi fosse sarebbe irrilevante perché non sarebbe all’altezza di quell’universalità concreta che, sola, ha valore in sé e per sé – sarebbe cioè solo una posizione di stampo fenomenologico, ferma all’opposizione fra sé ed un altro che questo sé ha posto come altro, ed esprimente “solo un rapporto negativo, attraverso cui l’altro è per me come un negativo” e *solo* come un negativo (*Rel.*²⁴, IV, 243).

“Il *puro autoriconoscersi* entro l’assoluto esser–altro” (*PhG*, 22; 14), l’essere se stesso come altro e presso l’altro, è una delle chiavi di volta dell’intero sistema ed agisce ad ogni livello, tanto nelle vette più profondamente speculative quanto negli aspetti meramente interpretativi, e per coglierlo rispetto all’*Hinter–Asien* è necessario ribadire ancora una volta che, quando inizia ad occuparsene, Hegel aveva già alle spalle la *pars major* del suo lavoro speculativo e che la sua elaborazione fu strettamente contigua – tanto dal lato temporale che da quello speculativo – all’approfondimento berlinese del concetto di spirito⁷⁵, a sua volta congiunto allo sviluppo di

giudizi inglesi citati in precedenza sono chiare testimonianze di quest’ambiguità, al pari delle opposte posizioni dei filosofi e dei letterati tedeschi sull’argomento.

⁷⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, W²⁰, XIX, 12; *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1998, vol. II, p. 161. In tutte le successive citazioni da queste *Vorlesungen* si farà riferimento alla traduzione indicata, modificandola secondo il testo tedesco che fa riferimento alla prima edizione curata da Michelet, mentre la traduzione si basa sulla seconda.

⁷⁵ Su questo cfr. in particolare M. MONALDI, *Storicità e religione in Hegel. Strutture e percorsi della storia della religione nel periodo berlinese*, Edizioni ETS, Pisa 1996, che dimostra che nel corso di filosofia della religione del 1824 prende “avvio il faticoso tentativo hegeliano di esplicitare la storia delle religioni sulla base del concetto di *spirito*, il quale non fa altro che esprimere la totalità delle sue determinazioni interne a diversi livelli di profondità” (*ivi*, p. 44), proseguendo poi affidando sempre maggior importanza al concetto di *Erhebung*. Peraltro va ribadito che “le nuove prospettive della *Weltgeschichte* non vengono mai trasferite *automaticamente* anche alle altre *Vorlesungen* che hanno a che fare con la storia. I risultati acquisiti in un certo ambito tematico diventano produttivi anche *altrove solo se riescono a far lievitare nuovamente tutta la materia*, solo se anche in un ambito

alcune “scienze filosofiche”, come l’antropologia⁷⁶: in altri termini, quando iniziò a studiarle, Hegel leggeva già le civiltà orientali con occhi dialettici e sistematici ed il problema della possibilità d’un approccio ad un qualcosa che si presentasse come altro era già risolto sul piano speculativo. In tal modo, se si vuole intendere correttamente tale atteggiamento, conviene tenere altro viaggio ed innalzarsi anzitutto alle altezze rarefatte del puro *Schattenreich* “delle semplici essenzialità, libero da ogni concrezione sensibile” (*WdL*, XXI, 42; 41).

Com’è universalmente noto, il problema dell’altro si presenta fin dall’inizio della *Scienza della logica*: pur essendo già all’opera nel movimento fra essere e nulla, emerge in tutta la sua portata con la prima determinazione concreta, il *Daseyn*, e col suo ulteriore sviluppo come *Etwas*, in cui agiscono categorie che giungeranno a trattazione sistematica più avanti ma che ovviamente già qui risultano essenziali⁷⁷. Nella sua pura connotazione formale di essere determinato, il *Daseyn* è essere che ha un non essere, “l’essere è nell’esserci, ma essere con negazione, e questa negazione significa *determinatezza*, nulla avvolto nell’essere; è un momento negativo, e ora diciamo che questa è la *determinatezza*”⁷⁸ in quanto il *da* del *Seyn* indica semplicemente la sua qualità, la *determinatezza* isolata come *determinatezza* che è: non più l’immediatezza dell’essere e del nulla ma il loro *einsseyn* (*WdL*, XXI, 97–98; 104–105), la loro unità risultante dall’inquietudine del divenire. A questo livello l’altro si è già generato in quanto il non essere che appartiene essenzialmente al *Daseyn* è un non essere che è e che a sua volta è determinato – se non fosse, sarebbe la mera immediatezza del nulla e verrebbe meno la *determinatezza* del *Daseyn* e quindi il *Daseyn* stesso, che non sarebbe altro che l’essere immediato ed indeterminato. Infatti se nel *Daseyn* si isola l’essere distinguendolo dal non essere, diviene la vuota astrazione dell’essere, l’assoluto senza determinazioni, ossia – aggiunge Hegel nella seconda edizione del primo libro – il *Brahma* degli Indiani (*WdL*, XXI,

diverso hanno la capacità di far emergere dall’interno nuovi paradigmi interpretativi” (*ivi*, p. 46), tant’è che – ad eccezione di alcuni particolari – non v’è un effettivo mutamento delle fonti documentarie dopo il 1822 (*ivi*, p. 47).

⁷⁶ Parlando dello “spazio crescente che, in questo lavoro [*scil.*: di confronto della propria prospettiva coi più diversi aspetti della realtà], assume il confronto con le civiltà più lontane” (M. PAGANO, *Hegel: la religione e l’ermeneutica del concetto*, cit., p. 127), Pagano rileva il “più generale orientamento dello Hegel maturo, che è evidente anche nella filosofia dello spirito soggettivo e specialmente nell’antropologia. Anche lì, su un terreno sistematico, Hegel si dedica con crescente passione a studiare l’emergere dello spirito dalla sua base naturale; certo l’intenzione di fondo resta diretta a descrivere l’affermarsi dello spirito e la sua vittoria finale; tuttavia Hegel rivela un’attenzione sorprendente verso i gradi più bassi della realtà antropologica” (*ivi*, p. 150). Anche D’Angelo, a proposito dell’arte simbolica, riscontra che “per quanto esigue o distorte ci possano oggi apparire le informazioni di cui Hegel disponeva, pure non c’è dubbio che esse testimoniano un interesse assai vivo e aggiornato, segno a sua volta del fatto che in quell’arte remota e diversa Hegel cercava risposte che l’arte a lui familiare non poteva dare. L’opinione corrente si può anche rovesciare, a questo punto. Sono proprio i periodi artistici più problematici quelli per cui Hegel mostra maggiore interesse: mentre la trattazione della forma d’arte classica rimane sostanzialmente invariata da un anno di corso all’altro, quella della forma simbolica e romantica sono di continuo modificate e arricchite, di pari passo con l’acquisizione di nuovi materiali e con l’approfondimento da essa propiziato” (P. D’ANGELO, *Simbolo e arte in Hegel*, Laterza, Roma–Bari 1989, p. 45).

⁷⁷ Tale categoria è anzitutto quella della contraddizione, che perverrà a trattazione speculativa solo nella *Dottrina dell’essenza*. A parte il fatto che “una determinazione assoluta dell’essenza si deve riscontrare in ogni esperienza, in ogni reale come in ogni concetto” (*WdL*, XI, 287; 491), quella che (impropriamente) si potrebbe chiamare “anticipazione” riguarda il movimento della temporalità logica in rapporto alla *Darstellung*; sulla qual cosa cfr. G. RAMETTA, *Il concetto del tempo*, cit., pp. 78–86.

⁷⁸ *Vorlesungen über die Logik* (1831), 106.

84; 88)⁷⁹. Se quindi il non essere del *Daseyn* è un non essere che è, esso è egualmente un essere che non è ed il cui non essere è il *Daseyn* di partenza: entrambi sono esseri determinati ed ognuno non è altro che l'altro dell'altro (*WdL*, XXI, 105; 113), per cui il riferimento all'altro – o essere per altro – è costitutivo del *Daseyn* per la sua stessa struttura determinata, ma perciò anche l'altro è costitutivamente riferito a ciò di cui è altro perché entrambi hanno la medesima struttura, sono lo stesso in forma semplicemente invertita: la loro unità, ciò che generando uno genera necessariamente l'altro – quell'*unico* processo che rende *Daseyn* il *Daseyn* e altro l'altro ed al tempo stesso rende il primo *Daseyn* l'altro del suo altro e quest'ultimo un *Daseyn* pari al primo –, è la loro stessa *determinatezza*. Qui l'essere in sé del *Daseyn* è essere per altro perché il *Daseyn* ha *in se stesso* il non essere che lo fa essere ciò che è, dunque ha in se stesso l'inizio dell'altro e quindi il riferimento all'altro, e questo riferimento lo costituisce in senso assoluto: “l'esserci come unità delle due determinazioni [...] è *esserci che è* [Daseiendes] o *qualcosa*: il qualcosa è l'inizio del soggetto, è l'unità come negativa” ma appunto

“la negazione spetta al qualcosa, il qualcosa posto con la negazione è un altro, che è anche negazione. Nel qualcosa è contenuta la negazione, è un momento nel qualcosa; il qualcosa, distinguendo da lui la sua negazione, è un altro: l'essere–altro è altrettanto come qualcosa, l'essere–altro è anche esserci che è. Il qualcosa è riferito ad un altro; in quanto da lui distinto è come esserci che è, allora vi è almeno riferito; così la qualità è *essere per altro*. Ciò che *c'è* entra in molteplice relazione con altro, è così essere per altro [...]. Quando abbiamo così l'essere come essente in sé, allora l'essere–altro è immediatamente escluso, ma entrambi sono momenti del qualcosa; la negazione in generale, l'essere per altro è un momento altrettanto essenziale, appartiene al suo stesso essere in sé. Il qualcosa è solo attraverso il momento della negazione, questa negazione appartiene all'essere in sé stesso”⁸⁰.

Non a caso la più fulgida definizione dell'*Etwas* si trova nel concetto di *limite* (*Grenze*): la negazione dell'altro è la qualità del qualcosa, che è tale solo per questo togliimento, per cui il qualcosa non è altro che “la negazione, il cessare di un altro in lui”, il non essere dell'altro in sé, il non essere del non essere di sé che, ben lungi dal costituire un aspetto esteriore rispetto al qualcosa, è il cessare del qualcosa stesso in sé, ovvero il suo essere in sé limitato: il qualcosa è ciò che è – o semplicemente è –, solo grazie al suo limite⁸¹, il quale, essendo a sua volta limite

⁷⁹ Nelle lezioni di logica del 1831 il riferimento è invece al *Fo* cinese: “l'essere è l'ultima astrazione, l'interamente immediato, l'astrazione interamente vuota, quindi l'astrattamente negativo, e noi asseriamo che così è il *nulla*. Il negativo è il non essere di un qualcosa; tuttavia del tutto immediatamente, senza riguardi, è il nulla. Così l'assoluto è il nulla, come dicono i Cinesi; si dice: dal nulla è sorto tutto, ed in esso tutto ritorna, è quindi l'inizio e la fine” (*Vorlesungen über die Logik* (1831), 100).

⁸⁰ *Ivi*, 107–109.

⁸¹ Per un efficacissimo riassunto, cfr. *Rel.*²⁴, IV, 161–162: “il finito è, è qualcosa, ed al tempo stesso è un *finito*; ciò che esso è, lo è attraverso la sua negazione, attraverso il suo limite. “Finito” è una determinazione qualitativa, una qualità in generale, ed il finito è tale che è solo qualità, una determinatezza che è immediatamente identica al suo essere. Il qualcosa ha una qualità ed è immediatamente uno con l'essente, cosicché, se la qualità perisce, perisce anche il qualcosa. Diciamo “qualcosa di rosso”; qui rosso è la qualità; se questa cessa, allora esso non è più questo, e se non ci fosse una sostanza che può portarlo, allora il qualcosa sarebbe perduto [...]. Questa è la natura del qualitativo in generale. Il qualitativo è essenzialmente finito. La determinatezza è questo e non un altro; essa è essenzialmente un limite, una negazione. [...] Questa qualità costituisce quindi il limite del qualcosa, e così chiamiamo uno un finito in quanto tale; il finito è essenzialmente nel suo limite, nella sua negazione, e questa particolarità, questa negazione è con ciò essenzialmente solo in relazione ad un altro. ora questo altro è ciò che è, che deve essere, attraverso la sua essenzialità cosicché ha piuttosto la sua essenzialità nella sua negazione”. Sul concetto di limite in Hegel e la sua distinzione fra *Grenze* e *Schranke* e la sua inversione rispetto alla trattazione kantiana nel § 57 dei *Prolegomeni*, cfr. L. ILLETTERRATI, *Figure del limite. Esperienze e forme della finitezza*, Verifiche, Trento 1996, pp. 36–49.

dell'altro, è il punto in cui entrambi tanto sono quanto non sono, per cui sussistono solo come atti di limitazione necessariamente reciproci (*WdL*, 113–115; 124–127) e l'altro non può mai cessare d'essere altro nello stesso ed identico modo in cui il qualcosa non può cessare d'essere qualcosa, riferendosi ambedue necessariamente ed essenzialmente l'uno all'altro, in quanto l'altro non è altro che “il qualcosa posto come negativo”⁸².

In tutti gli ulteriori momenti in cui si articola la dottrina dell'essere, l'alterità si ripresenta in una forma determinata, ossia ogni determinazione ha sempre una *specifica* determinazione come altra (l'infinito il finito, l'uno i molti, *etc.*), e lo sforzo hegeliano consiste nel mostrare che non si dà né la possibilità d'una separazione fra le due, né d'una riduzione d'una all'altra: così “l'unità di finito ed infinito è un'espressione cattiva, giacché qui l'accento è messo sull'unità, ma la contrapposizione appartiene essa stessa a quest'unità. Finitezza ed infinità sono inseparabili, il finito è questo passare, questo tradursi nell'infinità, e quest'infinità è egualmente l'avere in lei stessa il finito, né l'una né l'altra sono il vero, ma se dico: finitezza ed infinità, allora la finitezza è da un lato l'assoluto, una colonna d'Ercole. Nulla, preso isolatamente, è qualcosa di vero”, ma nella dimensione propria della dottrina dell'essere permane un'inevitabile astrattezza dovuta al suo carattere immediato, che fa sì che “l'esserci, l'essere per altro, l'essere con la negazione”⁸³ e tutte le sue ulteriori determinazioni abbiano in sé uno spazio logico indenne dalla determinazione dell'altro, rispetto alla quale mantiene una sorta d'autonomia: la dottrina dell'essere non è ancora la sfera concreta del concetto, ma procede secondo la forma dell'*Übergang*, del passaggio o del trapasso, cosicché il *Wechselspiel* fra *Daseyn* ed altro – quindi fra il suo *Ansichseyn* ed il suo *Seyn-für-Anderes*, o la determinatezza stessa – appare un gioco fra determinazioni indifferenti⁸⁴, lontano dall'essere l'uno nell'altra che si trova solo nella Dottrina dell'essenza ed in modo concreto nella totale risoluzione di ogni determinatezza e del suo altro che si ha solo nel razionale, nel concetto:

“già nell'esser determinato [*Daseyn*] il nulla, vuoto di pensiero diventa il limite [*Grenze*], per cui qualcosa si riferisce nondimeno a un altro fuori di lui. Ma nella riflessione è il negativo, che si riferisce essenzialmente a un positivo, ed è perciò determinato; un negativo non è già più quell'indeterminato non essere; è posto come quello che è solo in quanto gli sta di contro il positivo, mentre il terzo è il loro fondamento. Quindi il negativo è tenuto in una sfera chiusa dove quello che l'uno non è, è qualcosa di determinato. – Ma più ancora nell'assolutamente fluida continuità del concetto e delle sue determinazioni il Non è immediatamente un positivo, e la negazione non è soltanto determinatezza, ma è accolta nell'universalità e posta come identica con questa” (*WdL*, XII, 67; 723–724).

Qui l'alterità viene meno *in quanto* alterità astratta, nello stesso ed identico modo in cui viene meno lo spazio d'autonomia di ogni determinazione dell'essere, che ne costituisce la condizione necessaria: nel concetto “non abbiamo più passaggio in altro, né apparire in altro,

⁸² *Vorlesungen über die Logik* (1831), 113.

⁸³ *Ivi*, 120–121.

⁸⁴ È comunque da rilevare che in queste parti Hegel continua ad utilizzare il verbo *erscheinen*, aggiungendo che le determinazioni si *accennano* l'una all'altra, pur implicandosi nella loro verità. Come sintetizza efficacemente Giuspoli, l'*Übergehen* implica l'incapacità *costitutiva* “di accogliere in sé la contraddizione assoluta del divenire”, per cui si subisce “il mutamento come un annientamento”, come un mero *Anderswerden* a cui non si è in grado di resistere (P. GIUSPOLI, *Verso la «Scienza della logica». Le lezioni di Hegel a Norimberga*, Verifiche, Trento 2000, p. 115).

non necessità, condizionare interno ed apparire esterno, ma sviluppo, in cui ogni elemento ha entro sé la natura dell'uno come sua verità⁸⁵, cosicché l'assoluto movimento di determinazione impedisce tanto il togliimento dell'alterità nel senso di un'assoluta assimilazione a sé, quanto la sua sussistenza in una sorta di territorio inespugnabile. Ma questo risultato era già implicito fin dall'inizio per la presupposizione del cammino fenomenologico: le sue figure, infatti, propugnano un altro mantenuto astrattamente come altro e questo costituisce l'inevitabile conseguenza della posizione coscienziale nella sua forma astratta. Ma nel piano in cui si sviluppa la logica, la coscienza si riconosce perfettamente come spirito, togliendo la propria struttura astratta e riconoscendo l'alterità come propria, cosicché se la cortina del reale indica tutto ciò che potrebbe celare l'alterità, la celebre conclusione della sezione "Coscienza" – "è chiaro allora che dietro la cortina che dovrebbe occultare l'interno, non c'è niente da vedere, a meno che *noi* stessi non ci rechiamo là dietro, e perché si vegga, e perché là dietro ci sia qualcosa che possa esser veduto" (*PhG*, 102; 105–106) – viene ribadita in senso affatto concreto ed estesa a tutto, mentre dall'altro lato lo stesso altro e proprio in quanto altro non è un altro se non per la sua struttura relazionale che ad un tempo fa sì I) che ciò di cui è altro sia a sua volta altro per lui, II) che in quanto tale sia parimenti determinato e determinante, III) che la determinazione reciproca fra i due non si riduca ad un'influenza astratta per cui uno semplicemente limiti l'altro, lo tocchi o non sia ciò che è l'altro (o sia ciò che l'altro non è), ma che in questo movimento sia positivo al pari del primo e da questo sia riconosciuto come tale nello stesso ed identico atto con cui esso stesso lo riconosce in tal modo⁸⁶.

Sic stantibus rebus (logicis), a livello di *Realphilosophie* – per usare un'espressione jenesa – le cose stanno precisamente nello stesso modo, ma ora le determinazioni in gioco non sono

⁸⁵ *Vorlesungen über die Logik (1831)*, 177.

⁸⁶ I due atteggiamenti estremi del semplice rinnegamento dell'altro per essere puramente in sé e dell'abbandono sfrenato all'altro, non solo hanno il medesimo esito ma anche lo stesso processo (pur se in forma capovolta). Il secondo si ritrova a livello di *Naturphilosophie* nella morte dell'individuo, quale divenire radicalmente altro dalla sua determinatezza: "quando [...] un esistente non può nella sua determinazione positiva estendersi fino ad abbracciare in sé in pari tempo la determinazione negativa e tener ferma l'una nell'altra, non può cioè avere in lui stesso la contraddizione, allora esso non è l'unità vivente stessa, non è fondamento o principio, ma soccombe nella contraddizione" (*WdL*, XI, 287; 492). A livello spirituale si ritrova nell'assolutizzazione dell'*essere per altro*, ad esempio nell'utilità e nel linguaggio dell'adulazione della *Fenomenologia*, ove Hegel parla in entrambi i casi di essenza *preisgegebene*, abbandonata, svuotata di sé – in una parola, spiritualmente morta che è meramente essere per altro. Ma questo è anche l'esito ed il processo (pur invertito) di ciò che rimane solo in sé, come dimostrano tanto i *Lineamenti* quanto la *Fenomenologia*, con la conseguente devastazione dello stesso sé, la ricaduta in una forma simile a quella naturale: quando l'intelletto recide il legame che connette una determinazione ad ogni altra, ci si trova nel terreno del contrario (*Gegentheil*) del pensiero, cioè nella *Beziehungslosigkeit* che è tutt'uno con la *Verrücktheit*, la follia (*WdL*, XXI, 206; 233), dove l'irrelatività ha sì il senso di non riconoscere l'alterità come co-essenziale, ma anche quello di sostituire alla relazione effettiva con l'altro un intervento arbitrario che gioca sull'irrigidimento d'una posizione identitaria, a sua volta costruita solo a partire dal rapporto con l'altro, e che proprio perché pretende di dissolvere l'essere-per-altro che ha necessariamente in sé, dissolve in pari tempo anche il suo stesso essere-in-sé pervenendo così all'autodistruzione. Se la coscienza "sorge come il positivo di fronte a un alcunché che è bensì, ma che per essa ha il significato di non essere un in-sé" (*PhG*, 197; 225), giudica abominevole tutto ciò che le è altro in quanto non si accorda con la propria posizione irrigidita, come l'anima bella od il Terrore. Dal punto di vista formale, non v'è differenza fra questi squilibri perché la determinazione ed il suo altro (ed entrambi lo sono) semplicemente si invertono: quella determinazione che vuole semplicemente negare l'altro diviene altra a se stessa, così come l'altro dinanzi al quale vorrebbe sottomettersi non è mai l'altro ma sempre il suo altro, sempre e solo l'altro per lei, e quindi è in pari tempo se stessa.

semplici forme logiche ma contenuti reali come la determinazione non è più solo il processo o la forma del determinarsi ma lo *specifico* determinarsi d'uno *specifico* qualcosa, e poiché quest'ultimo, “giacché determinato, sta in una molteplice relazione verso un altro contenuto”, allora non può assolutamente essere “indifferente che un certo altro contenuto, con cui sta in relazione, sia o non sia, perocché solo per via di tal relazione esso è essenzialmente quello che è” (*WdL*, XXI, 73; 74–75). Se anche qui vale pienamente il fatto che tutte le cose “consistono [...] in generale nell'esser contraddittorie in se stesse, nell'esser rotte in sé” (*WdL*, XI, 289; 494) e nel riferirsi in sé ad altro, si ripresenta nondimeno la medesima differenziazione rispetto al modo in cui si attua questo processo: mentre nei non viventi rimane un processo meccanico di azione e reazione in reciproca indifferenza, solo nella soggettività – che già s'incarna nel vivente, nonostante tutta la sua incompiutezza – il rapporto con l'alterità assume un livello più profondo, esprimendo una forma pur immediata di quell'*Entwicklung* che caratterizza *in toto* lo spirito. Nell'animale il rapporto si presenta come libero non solo per la possibilità di abbandonare il proprio ambiente ma soprattutto per il processo di assimilazione “mediante il quale l'individuo si appropria dell'oggetto in modo da levargli la sua costituzione particolare, da farsene un mezzo e da dargli per sostanza la sua propria soggettività”, cosicché “l'individuo si nutre in questo processo primieramente di se stesso, in quanto fa oggetto suo la propria oggettività” (*WdL*, XII, 189; 876). Su questa base si potrebbe dire che nella sua absolutezza lo spirito non faccia altro che digerirsi in continuazione, o che tale processo di assimilazione raggiunga la sua vera concretezza solo nello spirito e ne costituisca il movimento più proprio: non solo nella *Fenomenologia* “il Sé ha da penetrare e da digerire [*verdauen*] tutta questa ricchezza della sua sostanza” (*PhG*, 433; 496), ma propriamente “lo spirito è questo, poter sopportare, digerire [*verdauen*] l'altro, nulla v'è che gli sia ostile”⁸⁷. Infatti il sentimento della mancanza ed il conseguente impulso a soddisfarlo avvertito dall'animale (*Enz.*, § 359 ed A, 358–360; 480–483), l'“*impegnarsi* con l'esterno” che costituisce “propriamente l'oggetto e il negativo rispetto alla soggettività dell'organismo, che l'organismo deve superare e digerire” (*Enz.*, § 365, 363; 490–491), sono interni allo spirito e trasfigurati come bisogno ed impulso a conoscere se stesso, a procedere alla “conoscenza della verità dell'uomo, della verità in sé e per sé: dell'*essenza* stessa in quanto spirito” (*Enz.*, § 377, 379; 79), rispetto alla quale “ogni altra cosa non è che dipendente e subordinata” (*Geist*, 5; 93) perché corrisponde all'essenza stessa dell'assoluto, ossia all'assoluto in quanto tale.

È noto che per Hegel l'assoluto, o – in termini popolari – Dio, “lo spirito divino è uno spirito dell'uomo, vive nella sua comunità, vi è presente, e allora il singolo spirito percepisce lo spirito divino, l'essenza, la verità del suo spirito, e quest'essenza, questo sostanziale dello spirito, non è particolarità, bensì l'essere in sé e per sé, ciò che universalmente rimane” (*GdPh*, VI, 248–249). In apparenza tutto questo sembra lontano dal problema della comprensione di altre civiltà – eppure vi si situa al centro, e tanto più perché se perfino Dio non è altro rispetto all'uomo,

⁸⁷ *Vorlesungen über die Logik* (1831), 119. Sulla centralità del concetto di assimilazione e sulla sua trasfigurazione a livello spirituale, cfr. l'analisi approfondita di R. BODEI, *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975, pp. 99–112.

ben difficilmente l'uomo potrà esserlo rispetto a se stesso. Infatti lo spirito non è se non come universale concreto e quindi nella molteplicità delle sue manifestazioni: propriamente non v'è un al di là rispetto a questo manifestarsi se non come una forma astratta, come il residuo o *caput mortuum* d'un movimento di astrazione. Lo spirito – che è pensiero – è sempre “incarnato” come soggettività individuale, la quale a sua volta è sempre oltre se stessa già per il fatto d'essere immessa in una rete di relazioni spirituali che la determinano e ne costituiscono le realtà, e dalla quale sono ulteriormente determinate mediante la loro assimilazione e rielaborazione. Nelle loro elaborazioni spirituali (e quindi nella loro essenza), le grandi masse spirituali in cui si struttura il pensiero presentano differenze apparentemente insormontabili perché dettate dalla peculiare determinatezza spirituale propria d'ognuna, e che solo nella ricostruzione compiuta a livello filosofico possono essere colte e comprese come articolazioni diverse dell'unità indissolubile dello spirito, e per ciò stesso né invalicabili, né incomprensibili.

Ma a questo punto è lecito chiedersi se quest'unità possa essere qualcosa di più d'un semplice *flatus vocis*, dal momento che elaborazioni spirituali diverse costituiscono modi e principi reciprocamente irriducibili e consegnati *in primis* a linguaggi diversi: è infatti noto che “le forme del pensiero sono anzitutto esposte e consegnate nel linguaggio umano” (*WdL*, XXI, 10; 10), e che gli universali, i concetti, le stesse *Weltanschauungen* hanno realtà solo in forma linguistica, mentre inesprese (è irrilevante se esteriormente o solo internamente) non esistono, non essendo riflesse – o più semplicemente colte – dalla coscienza: l'innalzamento o la costruzione di un concetto, per quanto sia invischiato nella rappresentazione, ne implica l'enunciazione in forma universale, che è un atto linguistico, e senza di determinazione linguistica un pensiero semplicemente non è. Le parole romanticheggianti della *Prefazione* alla *Fenomenologia* – “la forza dello spirito è grande quanto la sua estrinsecazione; la sua profondità è profonda soltanto in quella misura secondo la quale esso ardisca di espandersi e di perdersi mentre dispiega se stesso” (*PhG*, 14; 6) –, una volta astratto da quell'immaginario *trauen*, indicano tanto l'insussistenza d'un al di là rispetto all'elaborazione spirituale di volta in volta effettuata, quanto la radicale differenza che si genera fra tali elaborazioni, eppure dal punto di vista filosofico quest'estrinsecazione dev'essere intesa come la determinatezza propria dello spirito d'una certa *Kultur* rispetto a quella che lo spirito stesso può giudicare come sua espansione *piena*, od almeno maggiore, allorché si trovi consapevolmente nel punto di vista di quest'ultima, ribadendo perciò la sua unità *immanente*. Tutto questo viene ribadito ed articolato concettualmente nel secondo articolo della recensione a Humboldt:

“è sicuramente contrario alla natura della cosa pretendere che l'espressione della lingua di un popolo che ha una peculiare sensibilità e cultura rispetto alla nostra, venga resa con una parola della nostra lingua che le corrisponda pienamente nella sua determinatezza, nel caso in cui tale espressione non concerna oggetti immediatamente sensibili come sole, mare, albero, rosa, *etc.*, ma un contenuto spirituale. Una parola della nostra lingua ci dà la *nostra* rappresentazione determinata di tale oggetto e proprio perciò non quella dell'altro popolo, che non solo ha un'altra lingua ma anche altre rappresentazioni. Poiché lo spirito è l'elemento comune a tutti i popoli e se la sua formazione è al tempo stesso presupposta, allora la differenza può vertere solo sul rapporto di un contenuto secondo il suo *genere* con le sue determinazioni, le *specie*. In una lingua sono presenti espressioni particolari per molte determinatezze, certo non per tutte, ma forse non ve ne sono per il soggetto universale che le comprende, oppure vi sono anche per questo ma in modo che l'espressione è ristretta soltanto all'universale oppure è usata anche per designare una specie particolare; –

così il *tempo* contiene sia il tempo pieno che il tempo vuoto, che il tempo giusto, ma perciò *tempus* dev'essere spesso tradotto con "circostanze" o con "il momento opportuno". Quelli che troviamo indicati nei dizionari come i diversi *significati* di una parola sono per la maggior parte determinatezze di un unico e medesimo fondamento" (HR, 33; 131–132).

È interessante rilevare che Hegel inizia citando implicitamente un brano di Wilhelm von Humboldt che procedeva nella posizione contraria: nell'*Introduzione* alla sua traduzione dell'*Agamennone*, il *Freyherr* scriveva che "si è già spesso notato, e la cosa è confermata sia dalla ricerca che dall'esperienza, che, appena si prescinde dalle espressioni designanti oggetti puramente corporei, nessuna parola di una lingua è perfettamente uguale a quella di un'altra"⁸⁸. Solo che per Hegel questo fatto è semplicemente "contrario alla natura della cosa", mentre in Humboldt viene assunto in tutta la sua portata sulla base d'una concezione del rapporto fra pensiero e linguaggio che, proprio puntando lo sguardo sull'unità fra i due, pone inevitabilmente l'accento sull'ultimo: la parola non è "il segno di un concetto che anzi senza essa il concetto non può nemmeno nascere", ma "un essere individuale, di determinato carattere e di determinata figura, di un'energia operante sull'animo" e perciò "deve presentare delle diversità, e se si confrontano le migliori, più accurate traduzioni ci si stupisce dell'esistenza di diversità là dove si cercava di ottenere soltanto uguaglianza e uniformità"⁸⁹. Quindi "se lo sviluppo del pensiero che ordina e costruisce il mondo e la formazione della lingua sono un'unica e medesima cosa, s'impone di forza una conclusione: la diversità delle lingue non può essere che una diversità di visioni del mondo"⁹⁰: in altri termini, la stessa differenza linguistica comporta una differenza nella costellazione concettuale delle rispettive lingue che impedisce la presenza di termini effettivamente equivalenti; anche nel caso di notevoli somiglianze, ciò che infine sfugge è la peculiare specificità del significato di un termine rispetto al suo analogo in un'altra, e se Friedrich Schlegel scriveva che "ciò che va perduto nelle comuni traduzioni, siano esse buone o persino eccellenti, è proprio il meglio"⁹¹, per Humboldt questo "meglio" è il significato dell'originale, a cui ci si può approssimare all'infinito senza mai riuscire a rendere nella sua pienezza ma tutt'al più solo a farne presagire l'estraneità, l'irriducibilità alla traduzione. In questo senso la mancanza in una lingua del termine presente in un'altra è un problema secondario rispetto all'*intrinseca intraducibilità* di mondi spirituali diversi, per penetrare i quali è necessario entrare nella loro lingua⁹².

⁸⁸ W. VON HUMBOLDT, *Einleitung zum Aeschylus Agamemnon metrisch übersetzt*, in IDEM, *Gesammelte Schriften*, I Bd. VIII. *Übersetzungen*, hrsg. von A. Leitzmann, B. Behr's Verlag, Berlin 1909, p. 129; *Introduzione alla traduzione dell'Agamennone di Eschilo*, in IDEM, *Scritti filosofici*, a cura di G. Moretto e F. Tessitore, UTET, Torino 2007, p. 706.

⁸⁹ *Ivi*, 129; 706–707.

⁹⁰ M. CRÉPON, *Les géographies de l'esprit*, *cit.*, p. 309. Ma cfr. tutto il capitolo su Humboldt (pp. 299–326).

⁹¹ F. SCHLEGEL, *Lyceums-Fragmente*, in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, I, Bd. II, p. 156, n. 73; *Frammenti critici e poetici*, *cit.*, p. 15.

⁹² Cfr. W. VON HUMBOLDT, *Über die Bhagavad-Gitâ*, 167–168: "in ogni valutazione d'una traduzione si deve anzitutto procedere dal fatto che il tradurre è in sé un compito insolubile, poiché le diverse lingue non sono sinonimie allo stesso modo di concetti formati. Solo da colui che lo capisce correttamente e ne è penetrato, ci si può attendere una buona traduzione. Ogni traduzione può essere solo un'approssimazione non semplicemente alla bellezza ma anche al senso dell'originale. Per colui che non conosce la lingua, rimane solo lei; ma per colui che conosce la lingua, essa deve offrire di più. Infatti in una buona traduzione egli dev'essere in grado di riconoscere in ogni parola della traduzione quale sia la parola che si trova nel testo. Ma questo è offerto solo dalle traduzioni

Per Hegel le cose stanno in modo affine ma da un punto di vista radicalmente diverso, per non dire opposto: come ha sintetizzato efficacemente Hösle, “di fatto Hegel rappresenta la concezione opposta rispetto a quella del suo contemporaneo W. von Humboldt [...], che non il pensiero dipende dal linguaggio, ma *al contrario il linguaggio dipende dal pensiero*”⁹³. È vero che l’elaborazione linguistica di culture e sensibilità diverse porta ad espressioni diverse dei contenuti spirituali e quindi a contenuti spirituali diversi, ed è vero che i concetti d’una lingua spesso non trovano un corrispettivo in un’altra lingua – ma è altrettanto vero che *lo spirito è l’elemento comune a tutti i popoli* e che il linguaggio è sua opera, ed opera necessaria in quanto solo per suo tramite si riflette nella propria struttura, ovvero si *genera* in quanto universalità, e l’universale è “il verace degli oggetti” (*Geist*, 230; 319), spirituali od empirici che siano, “è la prima, la più semplice forma di produzione, dell’esserci, mediante cui ciò che è in lui [*scil.*: nell’uomo] giunge a coscienza” (*GdPh*, IX, 64).

L’intrinsecità di questo rapporto è sottolineato anche a livello terminologico: il linguaggio è prodotto dell’intelligenza “in quanto questa manifesta le sue rappresentazioni in un elemento esteriore” (*Enz.*, § 459 A, 453; 322), ove il verbo impiegato per “manifestare” è *manifestieren* e nella *Scienza della logica* la *Manifestation* viene distinta accuratamente dal mero *Erscheinen* quale semplice apparire di qualcosa in un altro, che riprodurrebbe una sorta di dualismo kantianeggiante. Al contrario, come *Manifestation* ciò che si manifesta non è “il suo apparire in un altro, ma si manifesta; vale a dire che nella sua esteriorità è lui stesso” nel senso che lo è immediatamente, ma “solo come movimento che si distingue da sé e si determina è lui stesso” (*WdL*, XI, 201; 610) – appunto il ‘passaggio’ da sostanza a concetto o soggetto non è altro che la *Manifestation* della sostanza stessa, la *Manifestation* “che il concetto è la sua verità” (*WdL*, XII, 12; 654), e giova ricordare uno dei capisaldi di Hegel al riguardo: “poiché la verità è, essa deve manifestarsi ed essere manifestata; questa sua manifestazione [*Manifestation*] appartiene alla sua stessa natura eterna, la quale è da essa talmente inseparabile che questa separazione la annienterebbe, degraderebbe cioè il suo contenuto ad un vuoto abstractum”⁹⁴. Ma la manifestazione dello spirito – che è sempre manifestazione *allo* spirito, un’automanifestazione nel triplice senso di manifestazione *α) di sé*, *β) attraverso sé*, *γ) a sé* – se dev’essere concettuale, dev’essere linguistica, poiché l’elemento coscienziale è solo in quanto universalità che – prodotto del pensiero – è *ipso facto* linguistica, è il nome e tutte le articolazioni sintattiche e semantiche.

In questo senso l’unità dello spirito non solo è un ponte gettato sull’apparente abisso di *Kulturen* diverse, ma costituisce la loro autentica mediazione che permette di comprenderle *dall’interno*: il linguaggio stesso diviene rivelativo del grado di riflessione dello spirito d’un

migliori”. Su tutto questo, e sul problema della traduzione in generale in riferimento anche alla posizione di autori contemporanei a Humboldt come Schleiermacher e di altri successori come Benjamin, cfr. L. ILLETTERATI, *Figure del limite*, cit., pp. 99–115.

⁹³ V. HÖSLE, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Bd. II. *Philosophie der Natur und des Geistes*, Meiner, Hamburg 1988, p. 401.

⁹⁴ Vorwort zu: H. F. W. Hinrichs: *Die Religion*, GW, XV, p. 128; *Prefazione alla filosofia della religione di Hinrichs*, in G. W. F. HEGEL, *Scritti sulla filosofia della religione*, a cura di F. Chiareghin e G. Poletti, Verifiche, Trento 1975, p. 48.

determinato popolo perché ne esprime la struttura spirituale che costituisce *in toto* il grado di comprensione che lo spirito ha di se stesso in questa sua determinatezza storica, manifestato appunto dalla presenza di certi termini e dalla determinazione del loro significato. È il rapporto interno fra concetti, o fra un concetto e le sue determinazioni concrete, a permettere di comprendere una *Kultur* secondo le proprie concettualizzazioni, in quanto il legame di queste è costituito dall'universalità del concetto a cui tali espressioni fanno riferimento in forma più o meno astratta: perciò si possono tradurre e per tradurle basta "tutto unito a cultura, ricchezza di spirito e talento" (*HR*, 34; 132), e cioè il livello di consapevolezza e di conoscenza del mondo dell'autore che si traduce e dell'intelligenza con cui si traduce⁹⁵. Quello che davvero importa per Hegel è la dimensione *semantica*, non quella *grammaticale*, secondaria e legata tutt'al più ai problemi delle lingue non alfabetiche o, in quelle alfabetiche, alla capacità di esprimere in modo più o meno facile i movimenti speculativi: ma al di là di quest'aspetto, la determinazione del significato può travalicare le differenze linguistiche sulla base dell'unità del pensiero e delle sue determinazioni concettuali⁹⁶.

⁹⁵ Fra l'altro Hegel giunse a sostenere apertamente la traducibilità della poesia senza che ne venisse meno il valore (al riguardo cfr. P. D'ANGELO, *Simbolo e arte in Hegel*, cit., pp. 216–217), per quanto ciò non escluda un'impossibilità di comprensione di opere appartenenti ad altri tempi (o luoghi): "per noi perfino la poesia omerica non è seria" perché "non possiamo riconoscerla secondo il contenuto" perché quest'ultimo "non può essere il nostro contenuto, perché noi non adoriamo Giove, etc." (*GdPh*, VI, 370). Ma ad essere qui preclusa è una *comprensione dall'interno*, per così dire una comprensione da *ursprüngliche Geschichtsschreiber*: si può certo ammirare la bellezza delle opere orientali, ma si tratta di una bellezza più tradita che tradotta, e quando Herder elogiava sir William Jones per non avere anglicizzato il *Sakontala* "come ha fatto con altri racconti e poesie" (J. G. HERDER, *Vorrede zur zweiten Ausgabe von G. Forsters »Sakontala«*, 986), aveva certo in mente come riferimento polemico l'abitudine francese di mettere in scena opere "in abiti francesi" (J. G. HERDER, *Über ein Morgenländisches Drama*, 49), ma per Hegel quella bellezza esaltata da Herder non è la stessa bellezza che può avvertirvi un Indiano perché diversi sono i mondi spirituali che li costituiscono. Tramontato quel mondo, od essendone comunque diverso, è impossibile penetrare in quella sensibilità che lo aveva forgiato, e che comunque è inevitabilmente concretizzata in modo individuale, se non che proprio questo è ciò che *non* interessa a Hegel – almeno a livello filosofico: ciò che importa è l'universale nella sua concretezza, mentre il resto fa parte dell'irrelevante regno del *Meines*: "si parla spesso dell'inesprimibilità del sentimento, cioè di ciò che è solo nella guisa soggettiva del sentimento. Il linguaggio ha a suo contenuto solo l'universale, il verace, il concreto. Ciò che il linguaggio non può cogliere è quello che è più insignificante, più cattivo, il semplicemente soggettivo, l'astrattamente mio. Ciò che in questo è vero, è razionale, e io posso esprimere il razionale" (*Geist*, 189; 272).

⁹⁶ Proprio questo punto è al centro della critica di Menze: "Hegel fa determinare ininterrottamente la lingua dalla logica. I rapporti fra i singoli nomi si mostrano come rapporti logici. Questi si possono determinare e la traduzione va organizzata conformemente ad essi. [...] Linguaggio e pensiero non sono perciò riferiti in modo necessariamente reciproco nel modo in cui l'uno non può essere senza l'altro", cosicché la lingua è in definitiva solo "veicolo del pensiero" (C. MENZE, *Das indische Altertum in der Sicht Wilhelm von Humboldts und Hegels*, cit., p. 275). Questo è vero solo fino ad un certo punto, perché il pensiero non può essere senza quella sua opera necessaria che è il linguaggio e – dall'altro lato – si mostra irrilevante la contraddizione ravvisata da Kimmerle e precedentemente citata: il pensiero – e non solo come "spirito assoluto" – è comunque ulteriore rispetto al linguaggio perché non vi si identifica, e le articolazioni in cui si espone *tolgono* proprio quel lato di naturalità che è proprio della lingua. Su questo cfr. G. RAMETTA, *Il concetto del tempo*, cit., pp. 124–127, dove si pone in evidenza che "il linguaggio della «vita» o, più correttamente, della *rappresentazione* è il medesimo linguaggio parlato dal *concetto*, quest'ultimo non vuole né può attuare il dispositivo della sua *Darstellung* se non in quanto esso sponga, nella verità loro propria, i contenuti racchiusi in quel linguaggio puramente rappresentativo" (*ivi*, p. 125). Più in generale, però, si può ricordare quello che Hegel afferma sul rapporto fra *Bildung* e *linguaggio* parlando dei sofisti: se "è proprio della cultura che siano noti i punti di vista generali necessari per un qualsiasi argomento, per un qualsiasi problema" per cui "la cosa viene sussunta sotto determinazioni universali" e se ne è consapevoli, queste ultime sono determinazioni linguistiche che rimandano però ad un preciso contesto, che è la *Bildung* in senso generale, tant'è che la capacità di parlare bene e scioltamente "è ciò che colpisce come prima cosa in un uomo od un popolo colto [...]. Ma la prontezza nel parlare in quanto tale non significa niente. Si vuole imparare a parlare bene il Francese. Per questo è necessario accogliere anche la cultura francese. Al buon parlare

Ma proprio in quest'ennesimo aspetto “non invidioso” del concetto hegeliano di alterità⁹⁷, emerge un'ulteriore ambiguità: benché l'altro non sia affatto inaccessibile e non venga *ipso facto* ridotto a categorie che gli sono altre, ed anzi sia costante sforzo hegeliano la preservazione della – pur pienamente intelligibile – alterità, il fatto stesso che sia un'alterità solo *interna* allo spirito, o *fra* le sue determinazioni, comporta anche la rilevazione della diversa razionalità di queste determinazioni e la loro ricostruzione secondo logiche concettuali che ne sono inevitabilmente estranee. In altri termini ritorna in campo ciò che Herder massimamente aborrisce: l'idea di progresso.

§ 4. Sviluppo e ragione.

Nella seconda conferenza sulla *Bhagavadgītā* – di cui Hegel non si occupa – Humboldt trattava “tanto dell'ordine dell'esposizione che del suo rapporto con la forma poetica e filosofica” (*HR*, 74; 181), discutendo anche del diverso grado di maturità della conoscenza a cui perviene il genere umano nei diversi popoli: “la maturità della conoscenza, a cui realmente cresce, non è affatto una maturità superiore [*höhere*] ma una maturità diversa [*andre*]”⁹⁸.

Su tale giudizio il disaccordo con Hegel può ben dirsi assoluto: se nella “storia universale filosofica” – ma più in generale in ogni ambito dello spirito – la prima categoria che si presenta è quella della *Veränderung*, del semplice mutamento, “l'avvicendamento degli individui, dei popoli e degli Stati, che nascono, esistono per un lasso di tempo e attirano su di sé il nostro interesse, lo conquistano, lo perdono o lo condividono con altri, e infine scompaiono” (*Wg*, 17–18; 16–17), la seconda ne è l'approfondimento e la concretizzazione, “ossia che il mutamento, il declino, segna al contempo l'inizio e il sorgere di una nuova vita”, un inizio che innalza e trasfigura questa nuova vita in “una figura nuova e superiore” (*Wg*, 18; 17–18): il concetto di *sviluppo* su cui si concentra e riassume l'approccio di Hegel verso ogni *Kultur*, compresa la propria.

Anche qui è utile affrontare il discorso con uno slargo, a partire da chi aveva già riflettuto a lungo su tali concetti e li aveva utilizzati per criticare una storia *sensu lato* dell'umanità apparentemente non dissimile da quella che sarà propria anche di Hegel: Herder, che già nella prefazione alle *Ideen*, riprendendo polemicamente il “piccolo sentiero” polemico dell'*Auch eine Philosophie der Geschichte* “che finora era stato trascurato e che, forse, valeva la pena di percorrere” oltre alle vie già “percorse e abusate, da cui l'autore voleva allontanarsi”, faceva la seguente considerazione:

appartiene la cultura per cui lo spirito ha presente i molteplici punti di vista, li coglie subito, gli giungono a coscienza ed egli li esprime ed espone nel parlare” (*GdPh*, VII, 111–112). Ciò che conta, in definitiva, è la *Bildung* che si esprime – e che non può che esprimersi – nel linguaggio, non il linguaggio che si esprime nella *Bildung*, essendone piuttosto un risultato, la designazione di articolazioni spirituali più complesse che si sono formate *in primis* (dal lato logico) appunto come *Bildung*. Ha dunque pienamente ragione Biscuso nel ricordare “che Hegel respinge l'idea che la lingua storica possa determinare il carattere spirituale di un popolo” perché “è invece proprio “la maturità spirituale di un popolo a incidere sulla lingua” (M. BISCUSO, *Hegel critico del mito romantico dell'origine*, cit., p. 159).

⁹⁷ A. BELLAN, *La logica e il “suo” altro*, cit., p. 203.

⁹⁸ W. VON HUMBOLDT, *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharat*, 342.

“qual è il popolo della terra che non abbia una qualche civiltà? E come non considerare troppo ristretto il disegno della Provvidenza se ogni individuo del genere umano fosse creato in vista di quella che noi chiamiamo civiltà e che spesso è soltanto una raffinata fiacchezza? Nulla è più vago di questa parola «civiltà», e nulla è più ingannevole della sua applicazione a interi popoli ed epoche. Quanti sono veramente gli individui civilizzati in un popolo civilizzato? E in che cosa consiste veramente questo pregio?”⁹⁹.

Alla base di questa presa di posizione sta l'inscindibile nesso fra il plesso *Menschheit-Humanität* e la critica a quella che (assai sbrigativamente) Herder riteneva “storiografia illuminista” – una critica fondata sulla triplice impossibilità α) di *non* ritrovare in ogni popolo ed in ogni epoca la presenza e l'attività dell'umanità, β) di *non* studiare le diverse *Kulturen* a partire da loro stesse, dalla loro concettualità, dal loro ambiente e dai rapporti con altri popoli, perché il loro diverso sviluppo sempre il “risultato di mille cause concomitanti, e dell'intero elemento entro il quale esse vivono” dell'influenza ambientale, dei rapporti con gli altri popoli, e di ogni altro elemento possibile¹⁰⁰, e γ) di giudicare questa presenza (nella sua configurazione specifica) per gli apporti forniti ad altre *Kulturen* – valutazione in cui si riassume per Herder la filosofia della storia illuminista ed in particolare quella kantiana, attaccate rispettivamente nell'*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*¹⁰¹ e nelle *Ideen*¹⁰². Nonostante tutti i loro attacchi alla storiografia provvidenzialista *à la* Bossuet, limitata ad un angolo della terra gestito (peraltro assai malamente) dalla Provvidenza, per Herder i *philosophes* sarebbero caduti nel medesimo errore, leggendo e costruendo l'intera storia sulla scorta d'un paradigma interpretativo elevato a supremo presupposto, che nel loro caso esprimeva un concetto univoco e ben determinato di *civilisation*, finendo col ridurre la storia al lento progresso verso il completo dispiegarsi di quell'unica civiltà reputata tale e col misurare il grado in cui in ogni popolo ed in ogni epoca si sono presentati gli elementi ritenuti propri di essa, con l'ulteriore conseguenza di escludere dalla storia la maggior parte delle popolazioni umane¹⁰³. In altri termini, questi filosofi, convinti di formare “*toute l'Europe e tout*

⁹⁹ J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 11–12; 3–4.

¹⁰⁰ J. G. HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 66; 72.

¹⁰¹ Il testo è modellato esplicitamente sulla *Philosophie de l'histoire* di Voltaire, pubblicata nel 1765 sotto lo pseudonimo di abbé Bazin ed incorporata tre anni più tardi nell'*Essai sur les mœurs* come introduzione; ma oltre a Voltaire sono citati più o meno implicitamente altri storiografi, in particolare Montesquieu, Ferguson, Robertson, Hume (all'epoca tutti tradotti in Tedesco) ed ovviamente le *Philosophische Muthmaßungen über die Geschichte der Menschheit* di Isaak Iselin (1764) che fu alla base della rielaborazione herderiana della comparazione fra età della storia ed età dell'uomo.

¹⁰² Secondo Herder, nell'*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* del 1784 – e non occorre far notare l'assonanza del titolo con la coeva opera herderiana – Kant sostiene che “mille uomini sono stati prodotti per uno solo, tutte le generazioni precedenti per l'ultima, e, infine, tutti gli individui soltanto per la specie, ossia per l'immagine di un nome astratto” (J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 337; 160; cfr. anche 324–326; 151–152). Fra i due si sviluppò un acceso dibattito, con due recensioni di Kant (alla prima ed alla seconda parte delle *Ideen*), e le rispettive risposte di Herder all'interno delle *Ideen*.

¹⁰³ Ad esempio Montesquieu ci ha “forniti di un bellissimo modello di come misurare tutto con due o tre parole e come riportar tutto a due o tre forme di governo”, riducendo perciò la storia “ad un mucchio di rovine, a tre punte, a tre scatolette” (J. G. HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 89; 102–103). Anche nelle *Ideen* si parla dei “vuoti nomi di tre o quattro forme di governo che poi non sono né rimangono mai le stesse in nessun luogo” (J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 375; 184), ma di particolare interesse risultano i *Gedanken bei Lesung Montesquieu* del 1769, ove l'accusa al *président* è di non essersi soffermato sufficientemente sui dati: “Montesquieu non ha avuto, conosciuto e studiato sufficientemente i dati per arrivare al concetto primo e dare universalità alla sua opera” (*Gedanken bei Lesung Montesquieu*, in *Werke in Zehn Bänden*, Bd. IX, p. 205). Su quest'aspetto, che ritorna identicamente in Hegel, cfr.

*l'univers*¹⁰⁴, si sono limitati a proiettare sul passato la loro *Kultur* – o quella che ritenevano dovesse esser tale – ed in questo modo lo hanno ucciso, sostituendogli un'immagine costruita *ad hoc* a partire da concetti e criteri dell'età presente e trascurando quelli che ogni epoca ed ogni popolo hanno elaborato a partire da loro stessi nel corso della loro storia, al pari delle condizioni e dei bisogni effettivi che ne furono l'origine; Kant, poi, si rivelerebbe davvero *der alles Zermalmende* perché avrebbe sussunto ogni epoca alla successiva considerandola e valorizzandola solo per quegli apporti positivi che avrebbe arrecato all'ultima, mentre *in sé* sarebbe priva d'ogni valore, quasi un esercizio preliminare od il gradino d'una scala che, una volta utilizzata, andrebbe gettata perché ormai inutile. Con ciò Herder non nega l'idea di un progresso – che anzi decisamente afferma – ma alcune specifiche idee di progresso ed i modi d'intenderlo¹⁰⁵, in cui rientrano a pari titolo anche le idee di regresso, le idealizzazioni di età antiche e quindi la futura filosofia della storia di stampo romanticheggiante: sia “le quattro età felici che [...] segnando le epoche della grandezza dello spirito umano, servon d'esempio agli uomini futuri” dei *philosophes*¹⁰⁶, che il Medio Evo esaltato dai Romantici non sono che le due facce del medesimo errore¹⁰⁷, poiché entrambe le impostazioni presuppongono una sorta di condizione perfetta o comunque migliore a cui vanno assimilate le altre. Ma proprio la *Wiedervergeltung* impedisce che una qualche *Kultur* sia assolutamente perfetta: se è indubbio il

M. CRÉPON, *Les géographies de l'esprit*, cit., pp. 84–85: “l'opera storica di Voltaire è essenzialmente descrittiva. Non cerca tanto di spiegare la storia, di render conto della costituzione delle nazioni e della formazione dei caratteri nazionali, quanto piuttosto di offrire una testimonianza dei progressi dello spirito, di dare una ragione per credere nella ragione a dispetto degli errori, delle deviazioni dell'umanità. Ci rivela soprattutto che questa storia ha un prezzo, che la maggior parte degli storici del XVIII secolo rifiutò di vedere. Non è il minore paradosso dei Lumi – e non ci si può accontentare d'invocare i pregiudizi di un'epoca, le mancanze dell'informazione come scusa. La storia dello spirito umano trova il suo sostegno in una caratterizzazione dei popoli che ha per effetto l'esclusione della maggior parte di loro da questa storia. Dal momento che fa di qualche nazione ad esclusione di tutte le altre un modello d'umanità, essa deve giustificare la sua scelta caratterizzando, foss'anche in modo sommario, ciò che essa decide di nascondere nello spazio e nel tempo. Pertanto i quadri storici e descrittivi dei progressi dello spirito umano non ricoprono tutta la ricerca storica della filosofia dei Lumi”.

¹⁰⁴ J. G. HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 66; 73.

¹⁰⁵ Nota Bollacher che “il genio [*génie*] d'un popolo non è altro che un fine in se stesso, e la diversità non esclude assolutamente i valori universali. Herder non preconizza né un'idea progressista né un'idea ciclica della storia umana, ma cerca di mettere in relazione le due concezioni esistenti nella sua epoca. L'immanenza del momento storico non esclude la sua trascendenza, ed è per questo che Herder pone sempre l'accento sul duplice aspetti d'un fenomeno storico, che è al tempo stesso fine e mezzo, perfezione ed elemento di perfettibilità” (M. BOLLACHER, *Johann Gottfried Herder et la conception de l'humanisme*, cit., p. 298). Cfr. inoltre W. MALSCH, *Herders ambivalente Zivilisationskritik an Aufklärung und technischem Fortschritt*, in AA. VV., *Herder Today. Contributions from the International Herder Conference (Nov. 5–8, 1987, Stanford, California)*, edited by K. Mueller–Vollmer, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1990, pp. 64–84, specificamente dedicato alla ricostruzione della critica herderiana alla “superbia eurocentrica della civiltà” ed alla “fede ingenua in un progresso tecnico non problematico” dell'illuminismo (*ivi*, p. 78).

¹⁰⁶ VOLTAIRE, *Siècle de Louis XIV*, VIII, 494; 11. Si tratta della Grecia di Pericle e di Alessandro, della Roma di Cesare e di Augusto, del Rinascimento e del “secolo di Luigi XIV, e di tutte è forse quella che più dappresso tocca la perfezione” perché “la ragione umana s'è in massima fatta più perfetta” e “la sana filosofia non s'è divulgata che in quel tempo” (*ivi*, VIII, 494; 11–12).

¹⁰⁷ Ad esempio, rispetto al Medio Evo è scontata la critica alla svalutazione illuminista, Herder ne rimarca tuttavia gli aspetti negativi contro quelli “di cervello alquanto avventuroso” che “l'hanno posto altissimo, al di sopra di tutto” (J. G. HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 51; 55): “le eterne invasioni e devastazioni barbariche, le guerre feudali e le faide, gli eserciti di monaci, i pellegrinaggi e le Crociate” (*ivi*, 53; 57–58). Ma il punto è che il Medio Evo, come ogni altra epoca, “non è né più né meno che una singola condizione del mondo, inconfrontabile con qualunque delle precedenti, come quella dotata di vantaggi e svantaggi, su di quella fondata anche se in eterna metamorfosi e processo” (*ivi*, 51; 55).

procedere della *Menschheit* verso una sempre maggiore *Humanität*, altrettanto indubbio però è che questo processo non assume i connotati d'un movimento di accrescimento, né vale a classificare l'intero d'una *Kultur* all'interno d'una scala graduata: solo sui suoi singoli aspetti si possono fare comparazioni, mentre il complesso inevitabilmente ne sfugge. In tal senso l'atteggiamento illuminista non sarebbe altro che la *conseguenza* del suo peccato originale, della sua concezione della ragione come facoltà separata e disincarnata, già *fertig* ed “aggiunta a quelle di tutti gli altri animali”¹⁰⁸, “una potenza pura, originaria, indipendente dai sensi e dagli organi”¹⁰⁹ che ad un certo punto si accenderebbe meccanicamente, divenendo uno strumento eccellente sia per calcolare il grado della sua presenza in epoche e popoli diversi, sia per progettarne l'estensione ed il dominio su ogni altro aspetto umano nello stadio finale della storia, formando infine uomini à la Franz Moor e Verchovenskiĭ. Invece la *Vernunft*, che è la stessa umanità¹¹⁰, non è altro che la designazione “del complesso organismo di tutte le forze umane, del complesso governo della sua natura sensitiva e conoscitiva e volitiva, o piuttosto dell'unica forza positiva del pensiero”, è insomma “un carattere esclusivo dell'umanità, il quale consiste in ciò e in nient'altro”¹¹¹, ma per ciò stesso è un processo che *si acquisisce*, un processo collettivo che l'uomo sviluppa con l'educazione ed il complesso di rapporti sociali in cui è immerso¹¹². Già esaminando la differenza fra la ragione del bambino e dell'adulto nell'*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Herder affermava che le due sono certamente diverse, ma che tale diversità sta solo nel loro diverso *uso*: rispetto all'inezienza della ragione ciascuno manca di ciò che ha l'altro ed è assurdo rimproverare al bambino di non ragionare “come un sofista sulla sua cattedra” – buon per lui se nulla sa “di questa farragine snervante di sottigliezze [*Vernünfteleien*]” –, perché la sua è comunque ragione a pieno titolo come quella del miglior filosofo di Parigi, benché suo destino sia svilupparsi a ragione adulta in un felice equilibrio delle forze¹¹³. L'ampio uso metaforico fatto anche da Herder

¹⁰⁸ J. G. HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 718; 30.

¹⁰⁹ J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 330; 155

¹¹⁰ Cfr. *ivi*, 154; 60: “vorrei poter raccogliere nella parola *Umanità* [Humanität] tutto ciò che ho detto sinora sulla nobile conformazione [*Bildung*] dell'uomo a ragione e libertà, a sensi e istinti più raffinati”. Per il resto si può ricordare che già decenni prima Herder scriveva che la ragione è l'essenza dell'uomo “*in prima linea perché è uomo*” (J. G. HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 719; 32).

¹¹¹ *Ivi*, 717; 29–30.

¹¹² Cfr. J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 146; 56: “l'uomo l'ha ricevuta e a seconda delle impressioni avute e dei modelli seguiti; a seconda di quella che era la forza ed energia interna con cui ha connesso queste diverse impressioni in rapporto all'ordine del suo interno, la sua ragione, a sua volta, è ricca o povera, malata o sana, viziata o beneducata, come il suo corpo”. Il che, però, si espande facilmente proprio attraverso ciò che si è depositato in quello che i *philosophes* definivano “pregiudizio popolare”: già nel 1766 Herder rilevava che con lo spirito d'una nazione “sono molto strettamente congiunti anche i *pregiudizi nazionali*; opinioni del popolo su certe cose ad esso inspiegabili”, ereditate dai tempi precedenti e “che per assai lungo tempo si conservano in un popolo *sensibile* [sinnlichen], che al posto della saggezza e delle scienze ha familiarità con la vita pastorale, l'agricoltura e le arti” (J. G. HERDER, *Über die neuere Deutsche Litteratur. Zwote Sammlung vom Fragmenten*, in *Werke in Zehn Bänden*, Bd. I, Fragment III, p. 281). Questi aspetti costituiscono non solo la *Kultur* d'un popolo, ma la sua stessa vita, l'insieme dei suoi punti d'orientamento ed il suo contesto sociale: la formazione dell'individuo all'umanità avviene solo “attraverso l'educazione, con i suoi genitori, con i suoi maestri, con i suoi amici, con tutte le circostanze verificatesi nel corso della sua vita, quindi con il suo popolo e i suoi padri, anzi, in ultima analisi, con l'intera catena del genere umano che in un qualche membro ha toccato una delle sue forze spirituali” (J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 333; 157).

¹¹³ J. G. HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 719; 32.

dell'aggettivo *kindlich* per designare le realtà orientali va letto precisamente in questo senso – ove, se da un lato si lega alle concezioni già viste in precedenza sulla gioiosa infanzia e sul peculiare rapporto con la natura e la divinità, dall'altro lato rimanda però alla natura della ragione e dell'umanità ed all'impossibilità d'una sua dissezione e d'un accrescimento quantitativo da un *minimum* ad un *maximum*, cosicché anche per lui la maturità della conoscenza non è una maturità superiore ma *diversa* o, per usare le sue stesse parole, la differenza fra *Kulturen* non è mai “di specie [*spezifisch*], ma soltanto di grado”¹¹⁴.

Si può partire proprio dalla metafora del bambino per vedere quanto sia abissale la differenza con Hegel, che pur condivide non pochi punti di tale impostazione:

“il seme della pianta, il bambino, non sono che una pianta interna, un uomo interiore. Ma perciò la pianta o l'uomo, come seme, sono un immediato, un che di esterno che non si è dato ancora il riferimento negativo a se stesso, un che di passivo, di abbandonato all'esser altro. – Così anche Dio nel suo concetto immediato non è spirito. Lo spirito non è l'immediato, il contrapposto della mediazione, ma è anzi l'essenza che pone eternamente la sua immediatezza ed eternamente da quella ritorna in sé. Quindi è che immediatamente Dio è soltanto la natura. Ossia la natura è soltanto il Dio interno, non già il Dio reale come spirito, e perciò non il vero Dio. – Oppure Dio è nel pensiero, qual primo pensiero, soltanto il puro essere od anche l'essenza, l'Assoluto astratto; ma non Dio quale spirito assoluto, così com'è soltanto la vera natura di Dio” (*WdL*, XI, 367; 591).

Qui si trova l'ultima e più alta chiave per comprendere l'atteggiamento hegeliano o – se si vuole – la sua ‘stroncatura’ delle civiltà extra-europee (ed anche di alcune europee): la famigerata categoria di *sviluppo* che costituisce l'essenza dello spirito in quanto mediazione concreta. Se il vero va inteso ed espresso come sostanza che è soggetto, “mediazione del divenir–altro da sé con se stesso” (*PhG*, 18; 10) che è “il movimento del riflettersi in se stesso” (*PhG*, 20; 13), questa riflessività che costituisce la mediazione – e quindi il processo dell'assoluto, cioè l'assoluto stesso – si configura storicamente in modi diversi secondo la concretezza con cui si riflette e questa riflessione è ben lungi dall'essere relegata al solo piano filosofico, costituendo piuttosto l'unità delle determinazioni spirituali di un popolo e coincidendo *sic et simpliciter* con la sua idea di libertà. Dall'altro lato, se il vero è mediazione, riflessione di sé in se stesso, questo carattere riflessivo implica *ipso facto* il proprio riflettersi concreto e quindi un'articolazione per mediazioni di cui il sistema, vera *Gestalt* della verità, non è che la punta dell'*iceberg* rispetto al tempo di cui è *denkende Betrachtung*: il ritardo crepuscolare della filosofia non è altro che la riflessione spirituale delle mediazioni concrete che costituiscono questo mondo, la coscienza della sua coscienza generale che a sua volta è il risultato d'una sempre maggior articolazione della razionalità immanente del pensiero ed è dunque *opera* dello spirito. Perciò le diversissime articolazioni che storicamente si sono date e si daranno non possono darsi che *in virtù* della loro stessa natura mediativa e dunque riconfermare il processo nel suo nucleo essenziale, per quanto possano seguire vie diversissime a seconda della propria epoca – ma il mediarsi stesso nella sua concretezza è innegabile in quanto la sua stessa negazione non è altro che il suo agire ed è davvero in sé e per sé solo quando si riflette, quando coglie la propria riflessività immanente e “l'essere in sé e per sé

¹¹⁴ J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 335; 158.

determinato dal concetto” (*WdL*, XII, 238; 939) è *sic et simpliciter* “il concetto che si concepisce” (*WdL*, XII, 252; 956) e si sa appunto come tale; ma proprio perché intrinsecamente riflessione, e perché è autenticamente se stesso solo in quanto riflessione concreta di sé, lo spirito ha in sé l’impulso a riflettersi, il suo fine è la sua stessa realtà: l’“aut Europa aut nihil”, che sembra erompere da ogni parola di Hegel, non è che un corollario di quest’impostazione perché ciò che veramente conta è il riflettersi concreto dello spirito e se il filosofo poneva l’Europa al culmine di ogni storia, la ragione si trova solo nel fatto che in essa vedeva riflesso lo spirito nella sua concretezza e – come si vedrà meglio più avanti –, proprio perché concreta, questa riflessione in sé deve costantemente negare il proprio rinchiudersi in una qualche forma di identità astratta¹¹⁵.

Pertanto non è completamente vero che Hegel “non è affatto sensibile alla saggezza, ma solo alla scienza: la traccia di un sapere profondo ed esatto in modo semplice o esteriormente oscuro e presagito non gli fa alcuna impressione”¹¹⁶. Più avanti, trattando dell’interpretazione hegeliana delle filosofie indiane, emergeranno le ragioni speculative della sua ostilità verso una *Weisheit* che si stacchi dalla *Wissenschaft*, ma si può anticipare che un “sapere” od una “saggezza” che non siano il risultato dalla riflessione *cosciente* del pensiero su di sé, non sono che pregiudizi che non meritano il nome di sapere *stricto sensu* e che dipendono da come il pensiero è organizzato in una sua dimensione storica. Ma “ogni filosofia è comprensione dell’assoluto, quindi non di qualcosa di estraneo, per cui la comprensione dell’assoluto è un’autocomprensione dello stesso”¹¹⁷, ed in tal senso lo spartiacque è costituito da quel grado minimo di riflessività in cui “l’autocoscienza deve essersi tirata fuori dal naturale” – o più semplicemente dalla *Vorstellung* – “fino a pensare se stessa” (*GdPh*²⁰⁻²¹, VI, 93). Su questa base, è palese che l’aver posto le filosofie orientali al di qua od al di là di tale confine dipese dal fatto di avervi trovato questa riflessione, così come che tale criterio travalica ogni differenza storica o geografica e si declina in due precise modalità *critiche*.

In primis la criticità immanente del pensiero impone che ogni *denkende Betrachtung* sia una *kritische Betrachtung*: siccome nulla può esser posto al di sopra del pensiero, esso può e *deve* esercitarsi su tutto – si tratti d’una realtà propria od estranea – già solo per poterlo conoscere. Schulin lo travisa vedendo in Hegel “l’ingenua, fissa fede del diciottesimo secolo di poter intendere tutto, cogliere tutto con l’intelletto coltivato, trasposta nel suo superiore concetto di

¹¹⁵ Al riguardo si può portare un esempio per la *vollendete Religion*: Han afferma che “Hegel proietta sul Buddhismo la religione cristiana, dichiarata religione compiuta, e perciò lo fa apparire come imperfetto” (B.-C. HAN, *Hegel’s Buddhism*, cit., p. 299), il che lascerebbe supporre un privilegio assoluto del Cristianesimo – nella sua versione luterana – come criterio di giudizio; ma in verità il Cristianesimo è tale per il contenuto che esprime e che va al di là del Cristianesimo: come scrive giustamente Vannini, per Hegel “la fede è autocoscienza, ovvero farsi coscienza di Dio; perciò la fede è sempre fede cristiana, non nel senso esteriore di alcune testimonianze o contenuti da credere, ma nel senso che essa è sempre mediazione del finito e dell’infinito, dell’umano e del divino: il cristianesimo le inerisce pertanto non astrattamente, come contenuto ed oggetto, ma concretamente, nel suo stesso essere, nella sua interna vita. Sarebbe, per assurdo, possibile togliere via il cristianesimo come complesso di dottrine e di credenze, eppure la fede permarrrebbe, per sua stessa intima essenza, fede cristiana” (M. VANNINI, *Dialettica della fede*, Marietti, Casale Monferrato 1983, p. 58).

¹¹⁶ E. SCHULIN, *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, cit., p. 132.

¹¹⁷ G. W. F. Hegel a H. F. W. Hinrichs, estate 1819, in *Briefe von und an Hegel*, Bd. II, p. 215; *Lettere*, a cura di P. Manganaro e V. Spada, intr. di E. Garin, Laterza, Bari 1972, pp. 195–196.

ragione” e che questa *divora* quell’alterità che “la quieta tolleranza” di Voltaire e Herder onorava nella sua estraneità¹¹⁸. A parte il fatto che una simile “fede ingenua” – peraltro tutt’altro che aporetizzata nei *philosophes* – viene attribuita da Hegel all’*ältere* o *vormalige Metaphysik* appunto come “fede che si possa conoscere la verità mediante il riflettere” (*Enz.*, § 26, 69; 174), ma nell’esaminare una *Weisheit* il filosofo deve mostrarne l’articolazione interna e quindi anche tutti gli elementi astratti ed immediati che la costituiscono e quindi esserne la confutazione – ma non la confutazione esteriore, “dal di fuori messa in opera mediante opposte gratuite asserzioni” (*WdL*, XII, 15; 656) e che anche nei suoi esempi più elevati non differisce da quella “plebea” di Diogene (*WdL*, XII, 243; 944; cfr. anche *WdL*, XXI 226; 211; XI, 120 e *GdPh*, VIII, 63), ma deve invece trattare e sviluppare “da quel principio stesso” che confuta (*PhG*, 21; 13–14), deve costituirne il movimento dialettico come “immanente oltrepassare [*Hinausgehen*], in cui l’unilateralità e la limitatezza delle determinazioni dell’intelletto si espone per quello che è, cioè come la loro negazione” (*Enz.*, § 81 A, 119; 250), ove ‘immanente’ indica appunto che questo movimento “rimane nella determinazione stessa”¹¹⁹. La messa a nudo dell’organizzazione e dell’articolazione che il pensiero presenta in qualche proprio momento non può non essere al tempo stesso la rilevazione dei presupposti e delle aconcettualità che lo costituiscono¹²⁰.

In secundis questa criticità è il prerequisito fondamentale per studiare ogni realtà e – nonostante l’apparenza contraria – è proprio ciò che Humboldt non ha rispettato. Anzi, proprio qui emerge una singolarissima inversione dialettica¹²¹ per cui Humboldt, convinto sostenitore

¹¹⁸ E. SCHULIN, *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, cit., p. 133.

¹¹⁹ *Vorlesungen über die Logik* (1831), 86.

¹²⁰ Per dirla con Arndt, “l’illuminismo, per come Hegel lo pratica, è il trasferimento di ogni presupposto immediatamente dato ed aporetico in una intelligenza mediata” (A. ARNDT, *Die Nacht des Bewusstsein. Über die Zusammenhang von Aufklärung, Reflexion und Naturverhältnis im Ausgang von Hegels Fichte-Kritik*, “Hegel-Jahrbuch”, 1990, p. 11).

¹²¹ Si tratta di un aspetto rilevato da sempre ma non altrettanto colto nelle sue giuste implicazioni. Per Menze, ad esempio, “la scoperta di questo mondo dell’antica India significa per HUMBOLDT un’autoattestazione delle proprie convinzioni fondamentali” (C. MENZE, *Das indische Altertum in der Sicht Wilhelm von Humbolts und Hegels*, cit., p. 261) mentre Hegel si limiterebbe a rilevare nelle concezioni indiane un’incommensurabilità con la propria esigenze di inserirle nel suo sviluppo storico-sistematico e perciò le tratterebbe con disprezzo (*ivi*, p. 284). Ma già Hulin affermava che “nella sua interpretazione della Gîtâ, Humboldt crede di poter anche trascurare non solamente tutto ciò che nel testo potrebbe esprimere il punto di vista di una setta particolare ma anche tutto ciò che è specificamente indiano”, postulando che i concetti che andava interpretando “abbiano ovunque e sempre lo stesso contenuto” (M. HULIN, *Hegel et l’Orient*, cit., pp. 208–209), ma concludeva che “l’interpretazione di Humboldt [...] rispetta meglio l’equilibrio dei temi all’interno del poema e rimane sufficientemente aperta e agile da lasciar supporre l’originalità del suo contenuto” mentre Hegel “non può evitare di fare violenza alla coerenza propria del poema” (*ivi*, pp. 214–215), che contraddice in parte le sue affermazioni testé citate, dal momento che i temi trattati da Humboldt sono più humboldtiani che indiani. Solo in tempi recenti è emersa la peculiarità sopra attestata, articolata nel modo migliore da Marchignoli (cfr. S. MARCHIGNOLI, *Canonizing an Indian Text?*, cit., in particolare pp. 259–265), che sottolinea che per Hegel “non che l’India non abbia prodotto vera ‘filosofia’. Al contrario, il vero pericolo era quello di confondere la vera filosofia indiana, in quanto distinta dalla religione (che Hegel conosceva tramite i saggi di Colebrooke), con la pseudofilosofia che nel *Bhagavadgîtâ* è chiamata “*Sāṅkhya*”” (*ivi*, p. 265). Si può concludere con Hösle che “se si comparano le trattazioni della *Bhagavadgîtâ* di Humboldt e Hegel, si dovrà dire che, nonostante le incomparabilmente maggiori conoscenze indologiche di Humboldt, Hegel procede in modo più oggettivo: sulle convinzioni morali fondamentali di quest’opera impariamo cose più precise da lui che da Humboldt, il quale, nella misura in cui attribuisce senz’altro agli indiani rappresentazioni morali europee e categorie filosofiche dell’Occidente, merita di gran lunga maggiormente il

dell'incommensurabilità di *Kulturen* diverse e della necessità di far avvertire “l'estraneo”, lo assimila alla base della *propria* concettualità, nella *Bhagavadgītā* enuclea quei contenuti che *gli* stanno a cuore e corrispondono alle *sue* concezioni, quindi *disprezza* (in modo ovviamente del tutto implicito) proprio quegli elementi specificamente indiani che la costituiscono. Se la ricchissima trattazione di Humboldt non si riduce certamente a questo, è tuttavia innegabile che esso ne costituisca l'atteggiamento dominante e svolga una funzione positiva nell'immettere l'articolazione concettuale indiana – pur declinata in una forma diversissima – nel dibattito filosofico tedesco del tempo. Hegel, invece, sostenitore dell'unità dello spirituale sottesa a tutte le *Kulturen*, fa emergere la differenza e l'irriducibilità delle *Ansichten* indiane a quelle europee, preservandone l'alterità da assimilazioni indebite e criticando aspramente i tentativi d'unificazione o di *Wiederherstellung* in una dimensione spirituale ormai ulteriore: reimmettere il pensiero indiano nel flusso attuale del pensiero equivarrebbe ad abbassare quest'ultimo ad uno stadio che da lungo tempo ha superato, dissolvendo entrambi in *Meinungen* astratte. Humboldt aveva visto giusto scrivendo a Friedrich von Gentz che il fine della recensione hegeliana era di dimostrare che lui era “tutto fuorché un filosofo”¹²², solo che tale fine andava al di là di lui per stigmatizzare un intero atteggiamento e ribadire quanto scritto vent'anni prima: “urges che con la filosofia si ricominci a fare sul serio” (*PhG*, 46; 40).

Così l'accusa d'assassinio che Herder aveva formulato contro i *philosophes* è rispedita al mittente e mutata in un'imputazione di *duplice* assassinio: il vero colpevole è Herder (ed anche Humboldt) e quanti come lui sostituiscono al pensiero non solo “sentimento bello, istinto, individualità”¹²³ ma qualsivoglia presupposto, uccidendo in tal modo sia l'oggetto che considerano, sia soprattutto il pensiero stesso. Riprendendo una suggestione di Bodei per un altro tema, anche qui il rispetto reverenziale deve cedere il posto alla volontà d'esplorare ed “alla ricerca di un sapere da cui si esce rafforzati, se si possiede alla fine la determinazione di non «voltarsi» indietro”¹²⁴: chi si volta ad astrazioni ed immediatezze, “nil nisi cedentes infelix adripit auras”¹²⁵.

biasimo di procedere “eurocentricamente”” (V. HÖSLE, *Eine unsittliche Sittlichkeit. Hegels Kritik an der indischen Kultur*, cit., pp. 162–163).

¹²² W. von Humboldt a F. von Gentz, Berlino, 1 marzo 1828, in *Berichten*, n. 559, p. 379.

¹²³ *Glauben und Wissen*, 362; 185.

¹²⁴ R. BODEI, «Tenerezza per le cose del mondo»: sublime, sproporzione e contraddizione in Kant e in Hegel, in AA. VV., *Hegel interprete di Kant*, cit., p. 211.

¹²⁵ OVIDIO, *Metamorfosi*, a cura di P. Bernardini Marzolla, Einaudi, Torino 1994, X, 59, p. 389: “null'altro strinse, infelice, che l'aria sfuggente”.

PARTE II

L'INTERPRETAZIONE DI HEGEL

CAPITOLO I

“Solo la ripetizione dello stesso maestoso tramonto”

“In primo luogo l’Asia, questa vasta culla dell’umanità infante – terra di grandi rivolgimenti, ove d’un tratto questo o quel popolo si erge in terribile grandezza per venir poi cancellato da altri popoli; ove tante nazioni sono tragittate senza ritorno, una dopo l’altra, e frattanto le forme di governo e lo spirito dei popoli son sempre i medesimi [...]. E al contempo, questo continente è la terra delle stridenti contraddizioni, e d’un certo qual grandioso disordine”¹.

§ 1. Le ragioni d’una preminenza.

Fu preparando il primo corso di *Philosophie der Weltgeschichte* che sorse in Hegel l’interesse per le civiltà dell’*Hinter-Asien*², al punto che la sua esposizione risultò tanto lunga ed articolata da comprendere al proprio interno anche temi estetici e religiosi ed impedirgli di trattare adeguatamente il Medio Evo e l’Europa moderna³. Già Rosenkranz coniugava l’Oriente e la filosofia della storia fin dal titolo della sezione dedicata a quest’ultima (*Die Philosophie der Geschichte und der Orient*) aggiungendo che il corso del 1822–23 “alimentò, più di quanto non avesse fatto in precedenza con la *Filosofia della religione* e con l’*Estetica*, l’interesse per lo studio dell’Oriente” facendogli recuperare “tutto quello che fino ad allora si era lasciato sfuggire a proposito”⁴; altri hanno invece notato che la filosofia della storia divenne il *modello espositivo* seguito nei successivi inquadramenti dell’Oriente in altre “scienze filosofiche”⁵ o costituì comunque il motivo propulsore del suo studio⁶; questa peculiare declinazione viene poi

¹ N. GOGOL’, *Sull’insegnamento della storia universale*, trad. di I. Sibaldi, in IDEM, *Opere*, a cura di S. Prina, Mondadori, Milano 2006, vol. I, p. 922.

² Il 22 dicembre 1822, il filosofo si scusò con Duboc per il ritardo con cui rispondeva perché “le mie lezioni sulla filosofia della storia mi danno molto da fare. Sto ancora studiando grossi volumi in quarto e in ottavo, libri di argomento indiano e cinese” (*Hegel a Duboc*, Berlino, 22 dicembre 1822, in *Briefe von und an Hegel*, II, 367; la lettera è riportata anche da Rosenkranz, in *Hegel’s Leben*, 378; 394). Com’è noto, il corso venne tenuto nel *Wintersemester* 1822–1823 e replicato ogni due anni, sempre nel semestre invernale.

³ Nella *Vorrede* alla sua edizione della filosofia della storia, Gans ricordava che nel primo corso “Hegel dedicò un buon terzo del suo tempo all’introduzione ed alla Cina, presentata con un’ampiezza snervante. Benché nei corsi successivi sia divenuta un po’ meno prolissa rispetto a questo regno, tuttavia l’esposizione dovette venir riportata dal curatore a *quella* misura per cui la parte cinese non si rapporti a tutte le rimanenti trattazioni come una parte invadente e proprio perciò di disturbo” (E. GANS, *Vorrede a Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, Duncker und Humblot, Berlin 1837, Bd. IX, p. XVII), aggiungendo poco oltre che “solo nell’annata 1830/31 Hegel giunse a trattare un po’ più ampiamente il Medio Evo e l’età moderna, e nel libro [*scil.*: la presente edizione di Gans] l’esposizione è mutuata per la massima parte da quest’ultimo corso” (*ivi*, p. XXI).

⁴ K. ROSENKRANZ, *Hegel’s Leben*, 378; 394.

⁵ Cfr. M. HULIN, *Hegel et l’Orient*, *cit.*, p. 39: “è la filosofia della storia che ormai gioca il ruolo esemplare. Essa ordina secondo la propria prospettiva un rimaneggiamento dell’ordine fino ad allora seguito negli altri corsi. La cosa è particolarmente evidente nel caso della filosofia della religione. Nel 1824, infatti, la serie delle forme religiose si ordina su quella dei «Volksgeister»”.

⁶ Cfr. E. SCHULIN, *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, *cit.*, p. 40: “solo dall’occuparsi della filosofia della storia mondiale scaturisce il profondo interesse hegeliano per l’Oriente. Solo adesso egli si inoltra nelle fonti sulla Cina e sull’India” a partire dalla “riflessione sullo Stato e l’impero cinese”, secondo quanto già detto in precedenza a proposito del rapporto con l’illuminismo ed il romanticismo.

accentuata da quanti, appoggiandosi all'interpretazione di Theunissen, ritengono che “la filosofia della storia mondiale non sia semplicemente una disciplina fra le altre del suo sistema, ma “il” sistema nella sua interezza. Infatti la filosofia della storia mondiale abbraccia non solo uno dei molti aspetti dell'idea “storica” ma l'intero di quella dimensione”⁷.

La questione è certo complessa ma per ora basti considerare che in Hegel la strettissima interdipendenza fra le varie dimensioni spirituali ed il loro rimando reciproco, basato sull'essenziale unità di pensiero e libertà, comporta una certa indifferenza rispetto al punto di partenza, giacché una determinata religione implica una determinata organizzazione politica, nonché la presenza o l'assenza della filosofia (e viceversa). In questo senso, partire dall'etica, dalla religione o dalla filosofia per giungere alle altre dimensioni non costituisce un'effettiva alterazione interpretativa, e questo vale in modo particolare – ed anzi assoluto – per l'Oriente, che le possiede in un'unità immediata ed indistinta. Tuttavia vi sono almeno tre ragioni per prediligere la dimensione storico-politica od etica nella *Darstellung* dell'Oriente.

In primis perché è la prima in cui Hegel studia in modo serio ed approfondito l'*Hinter-Asien*: se si getta uno sguardo alle trattazioni precedenti, non si troverà nulla di simile a quanto si avrà a partire dal 1822, scorgendosi solo inquadramenti generici e generali come gli ambigui riferimenti nella sezione sulla “religione immediata” del primo corso di filosofia della religione (1821) od i brevi passaggi in quello di storia della filosofia del 1820–1821, nella cui introduzione i “modi di vedere orientali” vengono trattati fra le rappresentazioni mitiche, fra i “presentimenti dei popoli” che espongono ciò che è universale “in una serie di immagini”, o –

⁷ I. VIYAGAPPA, *G. W. F. Hegel's Concept of Indian Philosophy*, cit., p. 223. Sulla posizione di Theunissen, cfr. ovviamente M. THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Walter de Gruyter, Berlin 1970, in cui il rapporto fra spirito assoluto e spirito oggettivo assume i connotati di quello fra *Wirklichkeit* e sapere (ivi, p. 87), e nella presupposizione del termine *ad quem* finisce per ritenere che tutto ciò che precede ed in particolare le religioni all'interno della sfera ‘naturale’ od ‘immediata’ non siano effettivamente assolute, o non esprimano comunque l'assoluto che alla fine è il dio cristiano (cfr. ad esempio ivi, pp. 91–92). Sulla critica all'impostazione di Theunissen cfr. M. MONALDI, *Storicità e religione in Hegel*, cit., pp. 59–65, che riporta anche le riserve di Jaeschke. A questo proposito è altresì da osservare che già la denominazione data da Hegel porta ad una complicazione: mentre Gans e Karl Hegel parlarono sempre di *Philosophie der Geschichte*, i titoli ufficiali di tutti i corsi furono sempre “Philosophie der Weltgeschichte” (cfr. J. HOFFMEISTER, *Übersicht über Hegels Berliner Vorlesungen*, in G. W. F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, Bd. XI. *Berliner Schriften 1818–1831*, hrsg. von J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1958, pp. 745–748) ed anche nei manoscritti delle *Einleitungen* la storia è sempre chiamata in tal modo – una specificazione che va ben oltre il lato meramente biografico-filologico per presentare un significato filosofico: come nota Jaeschke, Hegel “non progetta alcuna filosofia della storia totale [umfassende], ma una filosofia della storia del mondo” e non a caso una delle maggiori difficoltà è data dal rapporto (e dal raccordo!) fra le varie ‘storie’ hegeliane dello spirito assoluto e la *Weltgeschichte*, che “Hegel non ha mai chiarito” (W. JAESCHKE, *Die Geschichtlichkeit der Geschichte*, “Hegel-Jahrbuch”, 1995, p. 369), tant'è che rispetto alle consuete accuse di *Systemszwang* si è fatta strada l'accusa opposta d'una mancanza di coordinazione fra la logica che struttura il sistema – o la *Scienza della logica simpliciter* – ed i decorsi concreti dell'arte o della religione. Sulla questione e la sua discussione cfr. M. MONALDI, *Storicità e religione in Hegel*, cit., pp. 21–106 che ripercorre la questione seguendo poi una terza via decisamente più concreta: “la storia, in Hegel, [...] abbraccia vari livelli spirituali fra loro diversi e ognuno di essi si struttura secondo la propria logica interna: fra questi livelli vi è un legame profondo e tutti assieme illustrano il movimento dello spirito in vista della sua libertà” (M. MONALDI, *Hegel e la storia*, cit., p. 27). La determinatezza di ogni livello spirituale implica una diversa articolazione che non può collegarsi meccanicamente agli altri, né – come nota D'Angelo rispetto al simbolico – a “darne una *istorica*, quanto fornirne una *logica*: cioè non illustrare la successione estrinseca dei momenti ma leggere in essi le stazioni di altrettanti possibili modi del configurarsi del problema fondamentale del rapporto che si instaura tra esteriorità e interiorità, tra sensibile e spirituale” (P. D'ANGELO, *Simbolo e arte in Hegel*, cit., pp. 131–132).

come accade a quella che già ora Hegel chiama “filosofia indiana”, che con Brahma ha reso soggetto l’universale (*GdPh*²⁰⁻²¹, VI, 84-86) – all’interno delle “grandi, immense intuizioni”, che per la loro genericità “non costituiscono ancora filosofia” (*GdPh*²⁰⁻²¹, VI, 94-95). Altre tracce si rinvencono solo nelle lezioni di filosofia del diritto quando si tocca il “regno orientale”, e quindi già all’interno della storia; ma nei decenni precedenti, se si escludono un frammento risalente al periodo bernese o francofortese e gli accenni ancor più scarni (e molto più dubbi) nella *Blumen- und Tierreligion* della *Fenomenologia*⁸, od appunti meramente biografici come l’acquisto del *Sakuntala* per il ginnasio di Norimberga, non si ha alcun riferimento diretto od indiretto all’*Hinter-Asien*.

La seconda ragione è ben più interessante: nella filosofia della storia vengono presentati i *Volksgeister* quali unità di tutte le dimensioni spirituali che li costituiscono: “tutti gli aspetti e i punti di vista, che emergono nella storia di un popolo si trovano tra di loro nella più stretta connessione” e dunque rientrano appieno nell’esposizione storica, *ma* è il punto di vista che li

⁸ Benché sia inevitabile pensare che questa rimandi alla religione indiana (per l’identificazione si potrebbe usare il corso di filosofia della religione del 1821), restano comunque grandi difficoltà ed alla fine non si può che convenire con Jaeschke quando afferma che i riferimenti storici “vanno perduti nella descrizione della religione delle piante e degli animali. La loro introduzione potrebbe essere debitrice in particolare alla costrizione metodologica autoimposta: alla strutturazione della sfera della religione naturale attraverso il paradigma dei tre primi capitoli della *Fenomenologia* [...] senza che il testo permetta di conoscere una riflessione sulle condizioni di applicabilità di questo paradigma. I tentativi di identificare storicamente queste “religioni” sono rimasti finora vaghi” (W. JAESCHKE, *Vernunft in der Religion*, cit., p. 209). È vero che il quadro sembra confermarsi se all’India non si riferisce la *Tierreligion* ma solo la *Blumenreligion* – un accostamento in nulla assurdo se si considerano le concezioni dell’epoca, l’influenza del *Sakuntala* sull’importanza del mondo vegetale per lo spirito indiano, nonché il fatto che appena tre o quattro anni prima Schelling aveva affermato che “il modo migliore per cogliere lo spirito” dell’India “è quello di assumerne come modello fondamentale l’organismo vegetale. La pianta infatti è a sua volta nel mondo organico l’essere allegorico per eccellenza. Il colore e il profumo, questo linguaggio silenzioso, sono l’unico organo, tramite cui si lascia conoscere. In tutta la cultura indù si manifesta codesto carattere vegetale” (F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Kunst*, 424; 119). Inoltre nelle lezioni di filosofia del diritto del 1819-1820, Hegel stesso qualifica il popolo indiano come “das Blumenvolk” (*Philosophie des Rechts. Mitgeschrieben von Johann Rudolf Ringier* (WS 1819/20), in *Vorl.*, XIV, 203) e nel primo corso di filosofia della storia il ‘passaggio’ dalla Cina all’India è paragonato ad un movimento “presente solo in sé, come gli animali e i fiori costituiscono un sistema ed escono dal terreno” (*Wg*, 218; 245); poi il *panteismo* attribuito nella *Fenomenologia*, “che è anzitutto il *quieto* sussistere di questi atomi spirituali”, risultato della disgregazione dello spirito “nell’innumerabile pluralità di spiriti più deboli e più forti, più ricchi e più poveri”, sembra dimostrarlo anche nel suo giungere alla lotta ed all’ostilità: “la quiete e l’impotenza dell’individualità intuitiva passa nel distruttore *esser-per-sé*”, con la presenza della morte in quella “innocente indifferenza” (*PhG*, 372; 427-428). Se questo può – *molto* alla lontana e per di più in modo assolutamente ingiustificato – ricordare il passaggio da Brahma a Shiva, il significato che Hegel gli dà lo confuta assolutamente, giacché il risultato è “una moltitudine di isolati e insocievoli spiriti patrii [*Völkergeister*], che nel loro odio si combattono e diventano consapevoli di determinate figure animalesche come della loro essenza” (*PhG*, 372; 428). Rispetto all’origine delle caste, all’epoca si pensò spesso a diversi *Stämme*, ma in ciò manca tanto la lotta reciproca e *continua*, quanto soprattutto il riferimento “totemico”, cosicché in definitiva non si può che sottoscrivere lo “sconcerto” avvertito da Hulin: “questo accostamento ha qualcosa di sconcertante. In effetti qui abbiamo a che fare con un culto degli animali associato ad una sorta di identificazione totemica delle “popolazioni isolate” con delle specie animali particolari. Per noi una tale descrizione non evoca affatto particolarmente l’India, nemmeno “primitiva”. Allora su che fondarsi per procedere a tale accostamento? Sembra che la fonte di Hegel possa esser stata un’opera apparsa poco prima di C. Meiners, quel poligrafo i cui scritti furono usati da Hegel nel periodo di Stoccarda”. Nel primo volume – edito nel 1806 – dell’opera in questione, l’*Allgemeine Kritische Geschichte der Religion*, è presente un capitolo intitolato “Storia del feticismo” in cui Meiners afferma che “l’India “in tempi antichi” e l’Africa ancora ai nostri giorni, rappresentano il luogo d’elezione di questo culto feticista degli animali”; eppure “questa descrizione non contiene nulla che si rapporti specificamente all’Oriente e non sarà ripresa nei testi successivi. Essa non è niente di più che un comodo mezzo per collegare la sostanza infinita alla negatività reale, quella in cui il soggetto si forma lavorando la natura” (M. HULIN, *Hegel et l’Orient*, cit., pp. 31-33).

articola a risultare determinato secondo la sua peculiarità, giacché il *Weltgeist* – quel “Mercurio” che costituisce l’unità dei principi spirituali dei popoli (Wg, 14; 13–14) ed è oggetto della filosofia della *Weltgeschichte* – è e rimane una forma *determinata* dello spirito: spirito del mondo è spirito *nell’elemento* mondano e quindi finito – *spiritus saecularis* dando a *saeculum* (*Welt*) quel significato spazio–temporale che gli è proprio – e benché sia certamente *Geist* e quindi infinito, non lo è se non come molteplicità di *Volksgeister* organizzati secondo rapporti *finiti*, oggettivi, molteplici tanto entro sé che verso altri spiriti dei popoli⁹. La filosofia della storia ha appunto il compito di mostrare la connessione e lo sviluppo dei diversi principi spirituali (Wg, 17; 16) e non a caso il termine usato per tali ‘incarnazioni’ è “universale concreto” (Wg, 14; 13), giacché non si tratta d’un soggetto che si estrinsechi o passi ad estrinsecarsi nei suoi fenomeni secondo una prospettiva che *de facto* e *de jure* sarebbe *fenomenista*. Ma da questo discende altresì il carattere così poco *mondiale* della *Weltgeschichte*, che considera l’elemento storico solo a partire dall’organizzazione politica già strutturata in una forma – per quanto astratta – di Stato, solo attraverso il quale un popolo entra in contatto *storico* con altri popoli e quindi partecipa alla storia, ed in tale organizzazione sono implicati i tratti essenziali della sua coscienza: la considerazione “teleologica” della storia quale storia del “modo in cui l’idea fa emergere ciò che essa stessa è e diventa progressivamente ciò che essa è secondo il suo concetto”, ossia libertà, disponendosi “in una serie di figure etiche, la cui sequenza costituisce il cammino della storia” (Wg, 25; 23), è sì in tal senso una storia rigorosamente selettiva in cui vengono scelti solo quei momenti in cui si rintracciano peculiari organizzazioni ed avanzamenti del pensiero come libertà – il che equivale però ad un *generarsi* del pensiero come libertà, o ad un suo *generarsi tout court*, in quanto lo spirito non è altro che libertà, questa è la sua sostanza che sostanzia ogni altra sua dimensione: il procedere dello spirito “non è altro che divenire cosciente della sua razionalità [...]. Questo non è altro che il fatto che lo spirito si coglie, questo è il suo essere. Lo spirito è libero in quanto sa se stesso”¹⁰. In tutto questo le varie dimensioni spirituali d’un popolo non sono uniformizzate in modo meccanico ma conoscono diversi gradi di sviluppo e l’influsso di fattori ulteriori che però sono solo “qualcosa di estraneo” rispetto a ciò che la filosofia della storia deve indagare, “l’intero sviluppo, l’anima di tutti questi diversi lati”, e cioè l’organizzarsi

⁹ Cfr. Wg, 25; 23: “il vero ha diversi elementi. La prima forma, la più pura, che gli è peculiare ed in cui l’idea si rivela, è il pensiero puro stesso, e così l’idea viene considerata logicamente. Un’altra forma è quella in cui essa immerge [*versenkt*] se stessa, la natura fisica. La terza, infine, è la forma dello spirito in generale. Ma tra le forme dello spirito, ne deve essere messa in rilievo particolarmente una, come cioè si esterna nell’elemento della libertà e della volontà umane, cosicché quest’ultima diviene la base astratta della libertà, mentre il suo prodotto è l’intera esistenza etica di un popolo”. Inoltre “la storia universale stessa è soltanto un modo in cui appare quest’unica ragione, una delle figure particolari in cui si rivela la ragione” (Wg, 21; 20). In effetti su questa base si può convenire con Jaeschke quando afferma che “la ragione *nella* storia non è la ragione *della* storia. Essa è la ragione da un’altra storia, non dalla storia degli Stati, come Hegel concepisce la storia mondiale. Infatti anche *la* libertà, di cui Hegel attribuisce alla storia mondiale lo sviluppo, non è prodotto della storia mondiale in quanto storia politica, ma prodotto della storia dello spirito assoluto ed anche della storia del diritto [...] Come la luna dalla luce del sole, così la storia del mondo come storia della libertà rifugge solo dalla luce nascosta della storia dello spirito assoluto” (W. JAESCHKE, *Die Geschichtlichkeit der Geschichte*, cit., p. 370). Su questo specifico aspetto si veda P. CESARONI, *Governo e costituzione in Hegel*, cit., pp. 78–79 e 129–132.

¹⁰ *Philosophie des Rechts. Mitgeschrieben von Johann Rudolf Ringier (WS 1819/20)*, 198.

del pensiero¹¹: in tal modo si possono trovare aspetti più sviluppati di altri, come la meccanica presso i Cinesi o la poesia presso gli Indiani, “mentre nell’arte dello Stato, della libertà, del diritto, sono rimasti infinitamente arretrati”, ma appunto “non si deve infatti intendere la connessione degli aspetti parziali come se l’un aspetto dovesse essere tanto sviluppato quanto l’altro” (Wg, 16; 15) perché l’identità alla base concerne solo la determinatezza del grado di autocoscienza dello spirito che in esse si esprime e dunque la forma specifica da loro assunta. In questo modo nella filosofia della storia sono necessariamente richiamati quegli aspetti generali che saranno poi esaminati con ben maggiore approfondimento nella filosofia della religione ed in parte anche nella storia della filosofia.

Ma la vera ragione della via agevolata, se non regia, offerta in questo caso dalla filosofia della storia, è la sua giustificazione della specifica *determinatezza* delle rappresentazioni spirituali dei *Volksgeister*, mostrando – più che dimostrando¹² – perché siano giunti ad un certo ‘grado’ di sviluppo spirituale e presentino determinate caratteristiche: in quanto *Weltgeist*, lo spirito è “coinvolto in condizioni naturali esterne e interne, le quali non fanno meramente resistenza e non creano solo ostacoli sul cammino, bensì possono anche provocare il completo fallimento dei suoi tentativi” (Wg, 19; 18), e tale coinvolgimento, il condizionamento naturale dello spirito, è quella celebre *geographische Grundlage der Weltgeschichte* che va considerata a tutti gli effetti come un’autentica *Grundlage* della *possibilità* d’uno sviluppo spirituale, in quanto il fattore ambientale lo determina e può impedirlo od agevolarlo in un senso affine all’affezione naturale dello spirito nella prima sezione dell’antropologia, ove non a caso vengono esposti i medesimi temi pur se in un’ottica radicalmente diversa¹³.

¹¹ *Ivi*, 199. Si può ricordare quanto Hegel affermava più di dieci anni dopo: “la vitalità dello Stato negli individui è stata chiamata *eticità*; lo Stato, le sue leggi, le sue istituzioni sono di loro, sono i loro diritti, la loro proprietà anche esteriore nella sua natura, nel suo territorio, montagne, aria ed acque, – come la loro terra, la loro patria; la storia di questo Stato, i loro atti e gli atti dei loro progressi sono loro, vivono nella loro memoria [...]. È questa totalità [*Gesamtheit*] spirituale che è un’unica essenza, lo spirito. [...] Questo spirito di un popolo è uno spirito *determinato* e, come testé detto, anche determinato secondo il grado storico del suo sviluppo. Questo spirito costituisce allora il fondamento ed il contenuto nelle altre forme della coscienza che sono state indicate. Esso è un’unica individualità che nella sua essenzialità viene rappresentata, venerata e goduta come l’essenza, come il dio, – nella *religione*; – viene rappresentato come immagine e intuizione, nell’*arte*, – e viene conosciuto e compreso nel pensiero – nella *filosofia*. In virtù della medesimezza originaria della loro sostanza del loro contenuto ed oggetto, le configurazioni sono in inscindibile unità con lo spirito dello Stato; solo con questa religione può essere presente *questa* forma statale, così come in questo Stato solo questa filosofia e quest’arte” (*Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1830–1831*, 172–173).

¹² Cfr. Wg, 21; 19–20, a proposito del fatto che “ci sia ragione nella storia universale”: “la storia universale filosofica è più un mostrare [*Aufweisen*] che un dimostrare [*Beweisen*] quanto detto. La dimostrazione vera e propria si trova nella conoscenza della ragione stessa; la dimostrazione è ciò di cui si è venuti a conoscenza, la ragione stessa, quale materiale di tutta la vista spirituale. Nella storia universale essa si mostra soltanto”.

¹³ Per molti aspetti l’antropologia è il luogo sistematico *par excellence* della trattazione di questi temi, in quanto *Darstellung* speculativa dello spirito ancora “immerso nella natura” che “non esiste ancora in quanto per sé, è come spirito naturale, – così è anima” (*Geist*, 20; 112), di cui espone appunto l’elevazione alla prima liberazione da questa naturalità, il divenire coscienza. Ma la trattazione a livello di filosofia della storia è *strutturalmente* diversa, perché tutt’altro è il tema ed il movimento da essa contemplati: propriamente il *Weltgeist* – nelle sue ‘incarnazioni’ – è già oltre lo stadio esaminato nell’antropologia e ritorna a queste determinazioni per indagarne l’effetto di condizionamento su intere masse spirituali, il rapporto fra i *Volksgeister* e gli ambienti in cui si sviluppano, laddove il tema (ed il problema) dell’antropologia “è evidentemente la caratteristica di confine di tale territorio tra la natura e lo spirito” che è incarnato dall’anima, già oltre la natura ma ancora immersa in essa (R. BONITO OLIVA, *La magia dello spirito e il «Gioco del concetto»*. *Considerazioni sulla filosofia dello spirito soggettivo nell’Enciclopedia di Hegel*, Guerini, Milano 1995, p. 65). Sull’antropologia hegeliana, cfr. oltre al

A prima vista la presenza d'un simile condizionamento può sorprendere in un filosofo che nella *vulgata* passa per il *princeps idealistarum* ed insiste così tanto sull'indipendenza dello spirito; ma qui lo spirito è spirito finito nella sua oggettività, in una forma determinata ed esistente nel mondo e dunque in un rapporto di determinazione reciproca con l'ambiente in cui fiorisce: in quanto spirito ha certo il suo *Grund* pienamente in se stesso al pari dell'impulso a manifestarsi, ma la possibilità di manifestarsi *de facto* e soprattutto il manifestarsi in un modo specifico anziché in un altro, dipendono dalla presenza di condizioni che possono essere offerte o ruscate dalla natura, e che comunque lo determinano nel suo sviluppo¹⁴. Non si tratta dell'effetto immediato della natura sullo spirito come nel clima di Montesquieu o di altre tesi diffuse nel Settecento¹⁵, né di un rapporto organico con l'ambiente come quello teorizzato da Herder¹⁶: piuttosto, riallacciandosi strettamente al “bel testo di Ritter” (*Wg*, 97; 90), quando

commentario testé citato, F. CHEREGHIN, *L'antropologia come scienza filosofica*, in AA. VV., *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, cit., pp. 429–454 e, dello stesso autore, *L'eredità greca nell'antropologia hegeliana*, “Verifiche”, 1989, pp. 239–281, in particolare per il tema in oggetto pp. 271– 273 sull'influenza esercitata dallo scritto di scuola ippocratica *De aere, aquis, locis* sull'idea del condizionamento ambientale elaborata da Hegel. Sul rapporto con la geografia di Ritter ed altre posizioni contemporanee o precedenti, in particolare Montesquieu e Herder, cfr. P. ROSSI, *Storia universale e geografia in Hegel*, Sansoni, Firenze 1975. Al riguardo si notino anche le interessanti riflessioni di Crépon (M. CRÉPON, *Les géographies de l'esprit*, cit., pp. 354–362) e Marzocca (O. MARZOCCA, *La stanchezza di Atlante. Crisi dell'universalismo e geofilosofia*, Dedalo, Bari 1994, pp. 82–92, anche se vanno incontro ad una conclusione affine a quella di Rossi – a cui peraltro quelle di Marzocca si riallacciano direttamente (cfr. *ivi*, p. 83) –, su cui si avrà modo di tornare in seguito. Interessanti le analisi di Bourgeois (B. BOURGEOIS, *Histoire et géographie, le destin de l'inhuman selon Hegel*, in IDEM, *Études hégéliennes, raison et décision*, Puf, Paris 1992, pp. 241–252) che toccano il problema del rapporto con la *Grundlage* naturale e la sua interiorizzazione, quindi la sconfessione di accuse di biologizzazione dello spirituale, sottolineandone il superamento (*ivi*, pp. 250–252) Brevissimi accenni alla “geostoria di Hegel” si trovano anche in S. GÜNZEL, *Philosophische Geographien. Nietzsche und Hegel*, “Hegel-Jahrbuch”, 2002, pp. 294–302, specificamente alle pp. 294–296.

¹⁴ Cfr. *Wg*, 107; 99–100: “la connessione della natura con il carattere degli uomini sembra contraddire, in un primo momento, la libertà della volontà umana, giacché l'uomo deve elevarsi al di sopra della determinatezza naturale. Definiamo questa come l'elemento sensibile e ci si potrebbe ben immaginare che il pensiero sia per sé, che l'uomo abbia la verità in sé e non la tragga dalla natura, bensì da se stesso. Non bisogna pensare la determinatezza dei popoli come indipendente dalla determinatezza naturale del terreno, così da pensare lo spirito come un qualcosa di astratto, che riceva poi dalla natura il suo contenuto. Bensì la connessione consiste in questo: i popoli nella storia sono spiriti particolari, determinati, e si deve sapere, dalla natura dello spirito, che la particolarità non offusca l'universalità, ma che l'universale deve farsi particolare per diventare vero. Essendo i popoli spiriti di una specie particolare del loro genere, la loro determinatezza è, da un lato, determinatezza spirituale, cui corrisponde, dall'altro, la determinatezza naturale, così che la relazione è reciproca. Lo spirito è in sé questa particolarità, e ciò che è soltanto in sé, esiste dapprima nel modo naturale ed è così il lato naturale”. Si tratta appunto della medesima analogia con l'ambito antropologico, in cui “lo spirito finito sta tra due mondi, uno, dal lato della natura, è il corporeo, ed è separato da quella – dall'altro lato è l'infinito, l'assoluto. – Esso si trova fra i due” (*Geist*, 5; 92).

¹⁵ Cfr. C. L. DE MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, soprattutto 474–489; 385–399 ed il commento di Robert Derathé nell'edizione italiana (pp. 599–610), che evidenzia le tensioni interne e le oscillazioni fra l'accentuazione dell'influenza climatica e la sua limitazione. Cfr. inoltre per le più ampie discussioni settecentesche sul tema, S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, pp. 435–454, e S. GÜNZEL, *Geographie der Aufklärung. Klimapolitik von Montesquieu zu Kant*, Teil I, “Aufklärung und Kritik”, 2004, pp. 66–72, per i riferimenti occasionali ad altri *philosophes* (ad esempio, pp. 80–81 per Rousseau) ed il confronto con l'Aristotele nella *Politica* e col *De aere, aquis, locis* sul clima medio (pp. 70–72). La seconda parte dell'articolo (in “Aufklärung und Kritik”, 2005, pp. 25–47) è interamente dedicata a Kant: cfr. in particolare pp. 25–31 sull'influsso *diretto* del clima sul comportamento dell'uomo e sulla sua morale (*ivi*, p. 30).

¹⁶ Infatti in Herder il clima è solo un elemento della più generale dimensione ambientale che agisce in tutte le direzioni dello sviluppo d'un popolo: la stessa *Vorstellungsart*, il modo di rappresentarsi le cose che gli è proprio, si sviluppa riflettendo le proprietà ambientali del territorio in cui quel popolo germoglia, è “connesso al suo cielo e alla sua terra, scaturito dalle sue forme di vita, ereditato dai padri e dagli antenati” (J. G. HERDER, *Ideen zur*

Hegel parla di condizionamento naturale intende *in primis* le caratteristiche *orografiche* del terreno in cui vive un popolo, che incidono sulla sua organizzazione spirituale, non l'aspetto paesaggistico (nel senso banale del termine), né il clima *stricto sensu*, dei quali avrebbe riso non diversamente da Sterne¹⁷. Simili impostazioni predicherebbero una conformazione immediata dello spirito alla natura, ossia un'influenza naturale della seconda sul primo, laddove la posizione hegeliana considera solo la ricaduta *spirituale* – e solo spirituale – della presenza di fattori naturali molto generali: la natura non ha un effetto immediato sullo spirito, ma è lo spirito che si organizza secondo le peculiari condizioni in cui si trova a vivere, interiorizzandole secondo la *propria* attività, facendo sorgere determinate forme lavorative e, per loro tramite, specifiche forme politiche e rappresentazioni spirituali, in stretta connessione con la presenza od assenza di vie di comunicazione e di scambi con altri popoli e di altri elementi che toccano il *suo* sviluppo¹⁸. In altri termini, siccome lo spirito non è mai passivo, il condizionamento naturale riguarda solo la *specificità determinatezza* del suo sviluppo, risulta cioè determinante “solo nei suoi tratti generali” nel senso in cui ad esempio l'antica Grecia è

Philosophie der Geschichte der Menschheit, 298; 133). Si tratta di un elemento presente già fin dagli inizi della riflessione di Herder, e che si ritrova ad esempio nell'*Abhandlung* a proposito del linguaggio: “ogni stirpe [Geschlecht] dà alla propria lingua il tono della casa e della famiglia [Haus- und Familienton] a cui appartiene [...]. Il clima, l'aria, l'acqua, i cibi e le bevande eserciteranno un influsso sugli organi vocali, e naturalmente sulla lingua. Il costume sociale e la potente *deus consuetudine* introdurranno presto, in forza dei gesti e delle convenienze, ora questa proprietà, ora quella disuguaglianza” e “venendo alle parole vere e proprie, al senso, all'anima della lingua, le possibilità delle differenziazioni si fanno infinite” per la diversa sensibilità di ogni popolo, tant'è che la lingua “deve cambiarsi in ogni nuovo mondo che si veda, in ogni metodo in cui si pensi e si continui a pensare” (*Abhandlung*, 793; 122–123). Infatti nella trattazione di ogni popolo Herder fa un riferimento continuo al suo clima (od a quello che considera tale), soprattutto in relazione alle creazioni artistiche e poetiche. Al riguardo cfr. S. GÜNZEL, *Geographie der Aufklärung. Klimapolitik von Montesquieu zu Kant*, Teil I, cit., pp. 73–77, che parla al riguardo di un “pluralismo climatico universale”: “La novità nella “climatologia” di Herder rispetto alla veduta “grecocentrica” di Ippocrate e soprattutto Aristotele è un'ambita relativizzazione delle diverse regioni climatiche” (*ivi*, p. 74).

¹⁷ Edward Shandy “spiegava e giustificava meravigliosamente l'acume della razza *asiatica*, e quel carattere più vivace, e un intuito più penetrante della mente nei paesi più caldi; non per la facile e comune soluzione di un cielo più limpido, e di una luce del sole più perpetua, eccetera – che, per quanto ne sapeva, avrebbero potuto benissimo rarefare e diluire riducendole a zero le facoltà dell'anima, a un estremo, – così come queste vengono condensate nei climi più freddi all'altro; – ma risaliva alle fonti della faccenda; – dimostrava che, nei paesi più caldi, la natura aveva posto un peso più leggero sulle spalle della parte più bella del creato; — maggiori i loro piaceri; – minore la loro necessità di soffrire, cosicché la pressione e la resistenza sul vertice della testa erano tanto lievi, che tutta l'organizzazione del cervello veniva preservata; – in verità, credeva che, nei parti naturali, non un solo filo della rete si rompesse o spostasse, – così che l'anima poteva agire come voleva” (L. STERNE, *La vita e le opinioni di Tristram Shandy gentiluomo*, cit., p. 149).

¹⁸ Cfr. *Wg*, 116–117; 99: “questo substrato [*Boden*] geografico non deve venire preso come una circostanza esteriore per la storia, bensì è costituzione determinata, di tipo diverso e corrispondente al carattere dei popoli. Facendo la loro comparsa su un particolare suolo [*Boden*], i popoli hanno caratteri determinati, che si connettono con le specificità fisiche [*Lokalität*]. La collocazione dei popoli è spirituale, ma la determinatezza del loro principio corrisponde alla determinatezza della regione fisica [*Lokalität*] in cui compare questo principio”. Nell'ultima parte si è sostituita la versione di Hotho (“al lato naturale del suolo [*Boden*]”) con quella di Griesheim (“alla determinatezza della regione fisica”), che sembra adattarsi meglio all'idea hegeliana. L'intero processo va comunque inteso nel senso indicato da Chiereghin: “Hegel sottolinea come le condizioni geografiche hanno indubbiamente un influsso sulla costituzione del carattere nazionale di un popolo, ma questo non è determinante come lo sono invece le condizioni politiche all'interno delle quali un popolo svolge la propria vita. Quando le determinazioni della natura esteriore diventano qualità dell'anima, questa si trova nel mezzo tra la natura che sta alle sue spalle, e il mondo della libertà interiore, etica e politica, verso cui tende. Così gli aspetti della natura, rispecchiati e raccolti nelle qualità irriflesse e istintive dei singoli individui, finiscono poi per svilupparsi nello stato come sistema di sfere distinte della libertà e come un mondo creato dalla ragione umana autocosciente” (F. CHIEREGHIN, *L'eredità greca nell'antropologia hegeliana*, cit., pp. 272–273).

l'immagine della sua terra, "una striscia di terra costiera che provoca l'isolamento individuale" (Wg, 113; 105), e perciò tocca solo gli inizi e le prime organizzazioni dello spirito. E dal momento che queste determinazioni geografiche "sono tuttavia solo i grandi tratti delle connessioni che però si deve conoscere, come per la storia si deve sempre conoscere il luogo principale" (Wg, 113; 105), è necessario procedere a conoscere le caratteristiche dei diversi luoghi in cui ha recitato il *Weltgeist*, dal momento che non tutti i palchi sono adatti alle medesime rappresentazioni.

§ 2. La dialettica materiale di Hegel.

"Siccome lo spirito determinato d'un popolo è effettivamente reale – e la sua libertà è in quanto natura – esso possiede, secondo questo aspetto naturale, il momento della determinatezza climatica e geografica" (Enz., § 548, 523; 395)¹⁹, e nella sua indagine rientra anche la sezione della fisica organica della filosofia della natura perché la conformazione della terra implica già di per sé la possibilità o l'impossibilità di determinate forme di sviluppo storico: la scarna osservazione al § 393 dell'*Enciclopedia* rimanda espressamente al "cristallo della vita, l'organismo morto della terra" (Enz., § 341, 347; 386), rifacendosi alla tesi di Treviranus sull'effetto della polarità terrestre sulle terre emerse, "più compatte a Nord, dove hanno la preponderanza sul mare, mentre nell'emisfero meridionale si disperdono in punte separate" con la conseguente "modificazione, che *Treviranus* (*Biologia*, parte II) ha messo in luce riguardo alle piante ed agli animali" (Enz., § 393, A, 392; 123). In stretta relazione con tale polarità sta soprattutto "l'ulteriore partizione in un vecchio ed in un nuovo mondo, e, ancora, la suddivisione del mondo antico in continenti mediante il loro carattere fisico, organico e antropologico l'uno rispetto all'altro e rispetto al nuovo mondo" (Enz., § 339, 346; 370), sui quali Hegel afferma nelle lezioni di *Naturphilosophie* del 1819–1820:

"l'opposizione essenziale nei confronti di questa diversità è l'opposizione di Oriente ed Occidente, ponente e levante, vecchio e nuovo mondo. C'è ovunque un ponente ed un levante, così sono relativi. Ma altrettanto essenzialmente sono anche qualcosa di determinato. Il vecchio mondo ha più la forma di un ferro da cavallo, il nuovo è lungo, allungato. Poiché il nuovo mondo viene tirato dentro più tardi nel nostro sistema, esso è nuovo – la vegetazione più rigogliosa, gli uomini nell'infanzia, destinati a divenire preda di altri. Il vecchio mondo non dominò l'altro. Ma il nuovo mondo venne dominato da quello vecchio. Per quanto riguarda il vecchio mondo, questo si distingue da se stesso. non è nemmeno un che di casuale, ma determinabile in ogni riguardo specialmente secondo l'individualità degli uomini. Nel vecchio mondo nessuno è stato dominato dall'altro. [...] L'Africa è per così dire l'elemento lunare, l'Asia quello cometario, errante. [...] L'Europa costituisce l'Occidente. In questo c'è l'equilibrio. [...] Il processo europeo è il processo dell'andare entro sé – la mancanza di forma. Questa mancanza di forma fonda la libertà dello spirito, la formazione superiore"²⁰.

¹⁹ Nella prima edizione si diceva: che lo spirito etico è "uno spirito singolo, che ha la sua realtà in atto in un popolo determinato in maniera particolare. In quanto tale esistenza, la sua totalità produce la naturalità immediata, – la determinatezza geografica e climatica; specialmente esso è anche in un particolare grado di sviluppo della sua vita spirituale e soltanto in questo si concepisce, si comprende e si costituisce" (*Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, GW, XIII, § 442, p. 237; *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (Heidelberg 1817), a cura di F. Chiereghin, Verifiche, Trento 1987, pp. 250–251).

²⁰ *Vorlesungen über die Philosophie der Natur* (Berlin 1819/20) *Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier*, Vorl., XVI, 143–144.

Ribadito l'aspetto di "novità" del Nuovo Mondo, non solo per il carattere relativamente recente della sua 'scoperta' ma soprattutto per la debolezza della sua natura animale²¹, Hegel oppone la *triadicità* del vecchio mondo alla *duplicità* del nuovo, che "espone (*darstellt*) la scissione non portata a compimento – una parte settentrionale e una meridionale come nel magnete; invece il vecchio mondo [espone] la completa scissione in tre parti" e la porta a compimento nel senso della caratterizzazione dei tre continenti testé citata: l'Africa come "il metallo compatto, il lunare, rigido per il calore, dove l'uomo è reso ottuso in se stesso – lo spirito muto che non entra nella coscienza", l'Asia come "la dispersione cometaria di tipo baccantico, il termine medio che selvaggiamente produce soltanto da sé" ed infine l'Europa come "la coscienza, la parte razionale della terra, l'equilibrio di fiumi, valli e montagne, il cui medio è la Germania" – parti del mondo, conclude il filosofo, suddivise non "in modo contingente, per comodità, ma si tratta di distinzioni essenziali" (*Enz.*, § 339 Z, 350–351; 377).

Ad uno sguardo immediato tali valutazioni e la dichiarazione finale sull'essenzialità di questa ripartizione sembrano dimostrazioni *a priori* degne di Pangloss e possono far indulgere nell'idea che la vecchia accusa di costruzione *a priori* della storia possa essere estesa anche alla geografia. Eppure questo *tour du monde* hegeliano non solo riproduce in gran parte le analoghe considerazioni di Ritter al riguardo, ma costituisce il risultato *espresso in termini speculativi* di un'analisi storico-politica: l'*Entzweyung* e le altre determinazioni concettuali non sono altro che designazioni speculative del significato storico delle peculiarità geografiche dei continenti sulla base del concetto chiave della *mediazione*, per cui in America la scissione è incompiuta per la mancanza d'un medio, mentre nel vecchio mondo è presente, realizzata e *aufgehobene* grazie alla presenza *attiva* del medio ed all'incarnazione *concreta* della scissione nella triplicità dei tre continenti che lo costituiscono: per usare le formule del 1801, la *reine Identität* dall'Africa, la *Nichtidentität* altrettanto *reine* dall'Asia, ed infine l'*Identität der Identität und der Nichtidentität*, ossia l'identità concreta, dall'Europa.

La mancanza di mediazione propria dell'America non è altro che l'impossibilità o l'estrema difficoltà di comunicazione fra le popolazioni dell'America settentrionale e meridionale e la loro conseguente relegazione in un isolamento reciproco, in cui si mantengono pure. Ma come sempre accade con la purezza incontaminata – che è solo immediatezza –, tale impossibilità di comunicare porta ad un'atrofizzazione spirituale, a popoli che, rimanendo fermi a se stessi, non conoscono un autentico sviluppo, ma un'inevitabile estinzione – se traslato in senso spirituale, vale qui quel che lamentava Lucrezio dei suoi tempi (*De rerum natura*, II, 1150–1152):

iamque adeo fracta est aetas effetaque tellus
vix animalia parva creat, quae cuncta creavit
saecla deditque ferarum ingentia corpora partu²²

²¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Natur. Berlin, 1825/26. Nachgeschrieben von H. W. Dove, Vorl.*, XVII, 172. Il nuovo mondo è assimilato alla sola America, mentre l'Oceania è trascurata in quanto "aggregato di isole disperse, che mostrano una grande immaturità" (*Geist*, 39; 128).

²² LUCREZIO, *La natura delle cose*, trad. di L. Canali, intr. di G. B. Conte, a cura di I. Dionigi, Rizzoli, Milano 1994, p. 241: "ormai la nostra età è stremata, la terra esausta produce a stento meschini esemplari, la terra che un giorno generò ogni specie e creò dal suo grembo animali dai corpi possenti".

Ulteriori determinazioni discendono poi dalle specificità dell'ambiente americano, dalla debolezza di uomini ed animali rispetto all'immensità della vegetazione, e soprattutto dal fatto che "la formazione dell'uomo è avvenuta senza l'uso delle grandi armi della civiltà nelle sue contrapposizioni, senza il cavallo e senza il ferro" cosicché il Nuovo Mondo si è ridotto ad essere solamente una "preda dell'Europa"; inoltre perfino le dimensioni orografiche di questo "contraltare del vecchio mondo" presentano una forma opposta: ad esempio, mentre nel vecchio mondo le catene montuose vanno da occidente ad oriente e da sud-ovest a nord-est, in America procedono da sud verso nord ed i fiumi scorrono verso est (*Enz.*, § 339 Z, 350–351; 377). In definitiva, al di là della sua designazione dell'America come "paese del futuro" – e già per questo è fuori dalla storia²³ –, Hegel non vi si sofferma se non in riferimento al suo carattere di "appendice" dell'Europa che, al contrario di Napoleone, non lo annoiava affatto: "l'America è una parte del mondo estremamente interessante, ma solo perché gli Europei vi si sono insediati" (*Geist*, 42; 132). Decisamente con gli Humboldt non andava d'accordo.

È naturale che il filosofo dedichi tutta la sua attenzione al vecchio mondo, quale palcoscenico della storia mondiale e quindi "mondo" in senso proprio perché possiede il medio, il Mediterraneo che ha assicurato uno stabile e facile *trait-d'union* fra i suoi tre continenti: "pensiero inesatto" (*Grund.*, § 247 A, 391; 190) sono i versi di Orazio "deus abscondit/ Prudens Oceano dissociabili/ Terras"²⁴, che per Schelling attestavano lo "spirito profetico" del poeta²⁵, al pari dell'attacco lucreziano alla "improba navigii ratio" (*De rerum natura*, V, 1006), perché senza il mare, e soprattutto senza il Mediterraneo, "la storia universale sarebbe stata impotente" e non sarebbe esistita, "come Roma e Atene non sarebbero concepibili senza il foro, senza strade che vi conducevano, così il mondo antico non sarebbe esistito senza il mare" (*Wg*, 106; 99). Qui si comprende il significato della comunicazione per lo sviluppo spirituale, nonché la sua agevolazione tramite il suo *medium* naturale più consono: l'acqua, "l'elemento della fluidità" (*Grund.*, § 247, 391; 189), che agevola le comunicazioni fra gli uomini e quindi lo sviluppo dello spirito: "il mare scinde le terre, ma unisce gli uomini" perché in esso "risiede quell'uscire da sé, assolutamente peculiare, che manca alla vita asiatica" in cui non a caso sussiste il divieto di navigare (*Wg*, 111; 103) e proprio per ciò le sue nazioni "sono ammuffite entro di sé e sono affondate nella superstizione più orribile e più abietta" (*Grund.*, § 247 A, 392; 190). Lo sviluppo legato alla vita marittima non è *in primis* speculativo – la filosofia arriva sempre troppo tardi, quando i bisogni umani sono già stati risolti ed è per certi versi una

²³ Sul ruolo dell'America nella filosofia della storia, e sulla sua inclusione proprio attraverso la sua esclusione, cfr. G. RAMETTA, *Tra America e Oriente: Hegel e l'Europa*, "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 31 (2002), in particolare pp. 791–795 e G. BONACINA, *Storia universale e filosofia del diritto. Commento a Hegel*, Guerini, Napoli 1989, pp. 294–295.

²⁴ "Nequiquam deus abscondit/ Prudens Oceano dissociabili/ Terras si tamen impiae/ Non tangenda rates transiliunt vada" (*Carm.*, I, III, vv. 21–23, in ORAZIO, *Odi – Epodi*, a cura di L. Canali, Mondadori, Milano 2004, p. 15: "invano un saggio dio/ separò i continenti dall'Oceano con essi/ inconciliabile, se ugualmente l'empie/ navi attraversano le vietate acque"). Sul terrore del mare proprio degli Antichi ed in particolare dei Romani, cfr. L. CANALI, *L'essenza dei Latini*, Mondadori, Milano 2000, pp. 28–39.

²⁵ F. W. J. SCHELLING, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, in *Sämmtliche Werke*, II, Bd. I, 508; *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, a cura di L. Lotito, Bompiani, Milano 2002, p. 499

conseguenza del modo in cui sono stati risolti (*WdL*, XXI, 12; 12) – ma anzitutto materiale, perché navigare significa commerciare e quindi assimilare principi diversi già acquisendo i linguaggi di coloro con cui si entra in contatto, instaurare rapporti giuridici e contrattuali, ma soprattutto *essere per sé*, sviluppare l'autocoscienza in indipendenza dalla natura. Qui riemerge in un senso ben diverso il fattore di isolamento dell'immersione in acqua notato già nel 1798²⁶: l'uscire da sé nel mare comporta “una consapevolezza particolare dell'autonomia individuale, di una più grande libertà”, una “audacia” che “è essenzialmente collegata all'intelletto, alla più grande astuzia” (*Wg*, 112; 104), ove il riferimento è certo Ulisse, il navigatore *par excellence*, ma non solo l'omerico bensì anche quello dantesco, pregno di desiderio di conoscenza e quindi strettamente connesso al porsi *per sé* dello spirito ed al progresso tecnico e scientifico che vi si accompagna: qui si misura la lontananza e la contraddittorietà rispetto al principio della pianura che domina in Asia e delle cui conseguenze catastrofiche e “mummificanti” s'è già fatto cenno: se in quest'ultimo, come si vedrà, la conoscenza si lega alla natura seguendone i ritmi, il marinaio ingaggia piuttosto una continua guerra d'astuzia con una natura che presenta caratteri diametralmente opposti alla massima stabilità della pianura, al punto da costringerlo a fare affidamento solo su se stesso, sulla propria capacità di governare la nave e di sfruttare “la rilevante forza del mare e dell'aria che questo muove, portando così il suo proprio mondo con sé”, portando cioè con sé il mondo *spirituale* della conoscenza pratica e scientifica, che per meglio padroneggiare l'elemento instabile spinge a tecnologie sempre più raffinate e pertanto al progresso (*Wg*, 112; 104). Questo sviluppo trova un eguale riscontro in *terra*, ove questi elementi si ripercuotono qualitativamente con la creazione di porti, arsenali, istituti di geografia e mappatura, di linguistica e perciò di ricerca teorica, ma soprattutto nello sviluppo di forme politiche che proprio per questo hanno *in sé* il riferimento all'alterità, in quanto protese verso di essa. In tal senso è forse proprio nella *List* del navigante che si manifesta massimamente la *List der Vernunft* finendo per coincidere nei due sensi di astuzia della ragione soggettiva ed oggettiva, perché il movimento posto in atto dal navigante è lo stesso movimento di *Erhebung* dalla natura e di posizione dello spirito per sé – propriamente è un essere per sé nell'altro, guadagnando la propria libertà anzitutto rispetto a quell'immediatezza tutta spirituale che consiste nell'essere meramente in sé quale identità astratta.

Da ciò si comprende una delle ragioni della “Vernünftigkeit” dell'Europa, o dell'Europa come “vernünftiges Theil” del mondo – una ragione peraltro già accennata dall'espressione “identità concreta”, identità dell'identità e della non identità, avente quindi in sé la differenza o, in termini storico-politici, quell'elemento dell'eterogeneità che è “proprio dell'essenza di un

²⁶ Cfr. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, *W²⁰*, I, 391; *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, in *Scritti teologici giovanili*, trad. di N. Vaccaro e E. Mirri, a cura di E. Mirri, Guida, Napoli 1972, pp. 432–433: “non vi è nessun sentimento che sia così omogeneo col desiderio dell'infinito, con la brama di sprofondare nell'infinito, quanto il desiderio di seppellirsi in una distesa d'acqua. Chi vi s'immerge ha dinanzi a sé qualcosa di estraneo che gli scorre tutt'intorno e che può sentire in ogni punto del suo corpo: egli è tolto al mondo e il mondo a lui; è solo senso dell'acqua che dappertutto lo tocca ed è solo là dove la sente. Nella distesa d'acqua non vi è vuoto né limitazione, nessuna molteplicità o determinazione: il sentimento di essa è il più semplice, il più continuo. [...] Nell'immersione si ha un solo sentimento, la dimenticanza del mondo, una solitudine che ha allontanato tutto da sé e si è da tutto districata”.

popolo storico–universale”: “in Europa tutte le nazioni sono sorte da un processo di fusione. [...] I Greci, i Romani, i Germani formarono un’unità soltanto a partire dalla molteplicità dell’origine. È questa la condizione necessaria per un popolo che voglia avanzare la pretesa di avere un significato storico–universale” (*Wg*, 318–319; 348–349), tant’è che nella loro storia “abbiamo dinanzi non lo sviluppo di una nazione da se stessa, bensì lo sviluppo di una nazione in quanto procede dall’opposizione, è e rimane affetta da questa opposizione, la accoglie in se stessa e deve vincerla” (*GdPh*, IX, 21). I Greci non avevano inventato nulla, assumendo tutto dall’Oriente ma reinterpretandolo o, meglio, *comprendendolo* a livello spirituale; l’Europa è sorta dalla fusione fra le popolazioni germaniche e quelle greche e latine; la Germania, poi, costituisce l’Europa vera e propria perché ha al proprio interno tutte le altre popolazioni europee: con gli Olandesi il carattere inglese, con gli Austriaci quello italiano ed il principio cattolico in generale, con gli Stati più ad oriente quello slavo *etc.*, dove l’alterità è risolta assieme al *proprium* in un’unità attiva che vive di questa costante differenziazione interna. Forse anche per questo Hegel diceva che “noi Tedeschi, che siamo in generale gli archivisti dell’intero mondo, [...] possiamo sentirci più facilmente a casa nostra in ciò che è straniero”²⁷ e non solo nella Grecia classica²⁸: infatti quest’eterogeneità fa sì che la non identità che l’identità concreta ha in sé non sia affatto un qualcosa di meramente passato od archiviato ma continui ad agire come spinta alla mediazione ed impulso ad uscire da sé, ad un continuo andare oltre di sé per cui i confini dello spirito europeo – o la sua identità nel senso astratto del termine – sono a tal punto sfumati da essere costantemente travalicati. Ma questo è il senso dell’identità od unità concreta che essa incarna, e che è tale *solo* in quanto toglie l’astrazione di un’identità astratta che rimane chiusa in sé per essere *wirklich* spirito in quanto tale: se così non fosse, non vi sarebbe nemmeno concretezza del riflettersi dello spirito perché verrebbe meno l’alterità per gettarsi in pasto alla *Verrücktheit* con la conseguente soppressione della libertà²⁹. Su questa base Hegel può certamente essere definito “eurocentrico”, ma solo se il suo concetto

²⁷ *Philosophie der Kunst oder Ästhetik nach Hegel. In Sommer 1826. Mitschrift Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*, hrsg. von A. Gethmann–Siefert und B. Collenberg–Plotnikov, u. M. von F. Iannelli und K. Berr, Fink, München 2004, p. 220.

²⁸ Cfr. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, *W*²⁰, XVIII, 173; I, 166: “al nome Grecia all’uomo colto d’Europa, e specialmente a noi Tedeschi, sembra di essere in patria”.

²⁹ *Pars pro toto*, val la pena di ricordare che con l’andare del tempo Hegel giunse perfino ad elogiare la costituzione inglese in quanto “razionale perché ha mantenuto una pratica politica che riconosce la costitutiva molteplicità delle sfere particolari e la loro autonomia relativa e in pari tempo consente e produce continuamente la loro unificazione dell’intero mediante la riconduzione di esse alla loro radice comune” (P. CESARONI, *Governo e costituzione in Hegel*, cit., p. 134). In tal senso più che l’espressione della *Differenz* sopra ricordata, è illuminante la versione del *Systemfragment: Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung*, “unione di unione e di non–unione” (*Systemfragment von 1800*, in *W*²⁰, I, 422; *Frammento di sistema del 1800*, in *Scritti teologici giovanili*, cit., p. 475), soprattutto se tradotta – sulla scorta di Kant (cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kant’s gesammelte Schriften*, Bd. III, B148; *Critica della ragione pura*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1995, p. 237) – come *congiunzione di congiunzione e non congiunzione*. Verissimo è che “le espressioni «unione dell’unione e della non unione», «identità dell’identità e della non identità» e «principio d’identità che pone in se stesso la differenza», non possono essere considerate come semplici variazioni del medesimo principio” in quanto “la differenza di formulazione implica anche sempre una differenza sostanziale” (L. ILLETTERATI, *Vita e organismo nella filosofia della natura*, cit., p. 359), che si declina altresì come differenza di prospettiva filosofica generale, ma astraendola dal contesto specifico ed intendendola in significato più generale, quell’espressione sembra perfettamente adeguata ad esprimere il senso del discorso hegeliano.

di Europa viene destituito da ogni connotazione strettamente geografica per designare solo quella forma di spirito che si è manifestato in Europa e che in tanto è concreto in quanto non si limita e non può limitarsi ad essere solo europeo: a rigore, si può sostituire un *muß* al *kann* di “l’uomo libero può sopportare l’altro, in questo rimane presso di sé, nella sua quiete”, che condensa nel modo più stringato la concezione del filosofo³⁰.

Certo, si è lontani dallo spirito d’un Voltaire che, parlando dei “selvaggi”, invitava a dare un’occhiata a quelli di casa nostra³¹ ed altrettanto da problemi non trascurabili, già denunciati da lui e da Herder, e che Hegel prende relativamente poco in considerazione, come lo spirito colonialistico degli “scaltri ed avidi Europei [...], per i quali nulla è lontano” e che, giunti in una terra, e si regalano “reciprocamente i regni” delle terre su cui approdano³². Anche le

³⁰ *Vorlesungen über die Logik (1831)*, 119. È in tal senso confutata la prospettiva di Han, secondo cui “dinanzi a Hegel aleggia uno “spirito dell’attaccamento alla patria. Il trarre a questa patria è il tratto fondamentale dello spirito. Lo spirito non è l’apertura all’interamente altro, bensì l’essere–presso–se–stessi, il riposare–presso–se–stessi. Nell’altro, nell’estraneo esso si piazza soltanto per incontrarsi con sé. La filosofia stessa è per Hegel questo tentativo di essere in patria presso se stessi: “allo stesso modo come i Greci si trovano a casa loro, anche la filosofia consiste appunto in questo trovarsi a casa propria, nel fatto che l’uomo nello spirito si trova a casa propria, è in patria presso di sé”” (B.–C. HAN, *Hegel’s Buddhism, cit.*, p. 298). Ciò che Han non coglie è che, per usare gli stessi termini di Han, il “proprio” va incontro al medesimo scacco dell’altro e nell’essere presso di sé il *Selbst* è tanto poco un’identità fissa posta come fondamento da risultarne piuttosto la confutazione continua. Va da sé che per Hegel l’unica ‘patria’ possibile è puramente spirituale e quindi ulteriore rispetto alla sua configurazione concreta come Stato particolare, tant’è che ridurre la prima alla seconda corrisponderebbe a generare proprio quella condizione che Hegel critica nell’*Hinter-Asien*, l’‘ammuffimento entro sé’: giustamente Monaldi scrive che “non si deve [...] scambiare l’esigenza dello spirito di ritrovare se stesso nell’oggettività del mondo storico con il bisogno di catalogare con categorie astratte ogni singola manifestazione concreta: in quell’esigenza risiede infatti la possibilità di un’autentica esistenza storica, il cui tratto fondamentale è per Hegel il «sentirsi a casa» in un mondo che non si oppone più alla coscienza come un’essenza estranea. Questa forma compiuta di esistenza storica, in cui lo spirito ritrova in ogni «essere» la propria «opera», è per Hegel la «storicità». [...] Nell’indigenismo dell’esistenza, nell’assimilazione creativa di ogni elemento estraneo Hegel vede il carattere peculiare della Grecità [...]. La filosofia, in quanto forma suprema dell’esser presso di sé e del sentirsi a casa propria, poteva nascere solo in un mondo che era già segnato in tutte le sue manifestazioni da questo indigenismo” (M. MONALDI, *Storicità e religione in Hegel, cit.*, p. 102–103).

³¹ Cfr. VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, VII, 14: “intendete per selvaggi dei villani che vivono nelle capanne con le loro donne e qualche animale, esposti incessantemente a tutte le intemperie delle stagioni, che non conoscono che la terra che li nutre ed il mercato ove talora si recano a vendere le loro derrate per comprare qualche abito rozzo, che parlano un gergo che nelle città non si capisce, che hanno poche idee e di conseguenza poche espressioni, sottomessi senza sapere perché ad un uomo a cui portano ogni anno la metà di quello che hanno guadagnato col sudore della loro fronte, che certi giorni si radunano in una specie di granaio per celebrare cerimonie di cui non capiscono nulla, che ascoltano un uomo vestito diversamente che non intendono affatto, abbandonano talora le loro capanne quando batte il tamburo e si impegnano ad andare a farsi macellare in una terra straniera ed a macellare i loro simili per un quarto di ciò che potrebbero guadagnare lavorando? Di questi selvaggi ce ne sono in tutta Europa. Si deve soprattutto convenire che le popolazioni del Canada ed i Cafri, che noi chiamiamo selvaggi, sono infinitamente superiori ai nostri. [...] Le popolazioni dell’America e dell’Africa sono libere, ed i nostri selvaggi non hanno nemmeno l’idea della libertà. I pretesi selvaggi dell’America sono dei sovrani che ricevono gli ambasciatori delle nostre colonie, trapiantate nel loro territorio per avarizia e leggerezza. Conoscono l’onore di cui i nostri selvaggi d’Europa non hanno mai inteso parlare”.

³² J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 458–459. In Herder la condanna del colonialismo è netta e costante, dovuta anche a questioni di natura teorica, come testimoniano i suoi attacchi alle imprese coloniali nel Nuovo Mondo: “la trasformazione violenta dei climi selvaggi, operata da mani europee” per la “brama superba, sfrontata di guadagno” anziché incivilire le popolazioni autoctone le ha condotte alla distruzione – anzi, ha condotto alla distruzione della natura stessa, che tuttavia prima o poi si vendicherà per *Wiedervergeltung*: “non si creda che l’arte e l’ingegno dell’uomo con i loro arbitri tempestosi possano d’un tratto trasformare una parte di terra straniera in un’Europa, abbattendone i boschi e coltivandone il terreno, perché invece l’intera creazione vivente sta in un rapporto di coordinazione che può essere mutata solo con prudenza” (J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 286–289; 125–127). Piace ricordare con Halbfass cosa Herder pensasse delle missioni: “non vedeva il senso dell’attività missionaria in India. Nel 1802,

affermazioni di Kimmerle sulla “giustificazione del colonialismo” presente nel § 248 dei *Lineamenti* e nel suo *Zusatz* si scontrano col fatto che lì Hegel ha in mente le colonie degli antichi Greci – a cui assimila quelle moderne del *New England*³³ – piuttosto che ciò che prenderà piede come colonialismo ben oltre la morte del filosofo, e la sua posizione può forse convenire con quella di Montesquieu:

“una conquista può distruggere i pregiudizi nocivi, e infondere a una nazione, se mi è concesso dirlo, uno spirito [*génie*] migliore.

Quanto bene non potevano fare gli Spagnoli ai Messicani? Avevano da dar loro una religione mite: portarono loro una superstizione furibonda. Avrebbero potuto liberare gli schiavi; e resero schiavi gli uomini liberi. Potevano illuminarli sull'errore dei sacrifici umani; invece li sterminarono. Non finirei mai se volessi raccontare tutto il bene che non fecero, e tutti i mali che fecero.

Spetta al conquistatore riparare a una parte dei mali che ha fatto. Definisco così il diritto di conquista: un diritto necessario, legittimo e sciagurato, che lascia sempre un debito immenso da pagare per sdebitarsi con la natura umana³⁴.

Il che ricorda certo quello che oggi si definirebbe “colonialismo culturale”, ed è innegabile che Hegel lo sostenga, tant'è che si avverte un certo senso di soddisfazione quando parla ad esempio delle mutate condizioni dei bramini sotto il protettorato britannico, che “vengono presi dagli Inglesi come segretari o per altre attività” e in caso di sommosse vengono “fucilati come gli altri” (*Rel.*²⁷, IV, 494–495). Tuttavia c'è una differenza essenziale che emerge proprio in

poco prima della sua morte, apparvero i suoi *Gespräche über die Bekehrung der Indier durch unsere europäischen Christen* (“Dialoghi sulla conversione degli Indiani da parte dei nostri cristiani europei”). In quest'opera presentò il lamento sull'ignoranza dei missionari, sull'arroganza nel voler mostrare agli Indiani [...] il “sentiero per la salvezza” usando “formule straniere” (W. HALBFASS, *India and Europe*, cit., p. 72). Per quanto riguarda Voltaire, si può ricordare quanto scrisse sulla conquista dell'India: “da quando l'India fu un po' conosciuta dai barbari dell'Occidente e del Nord, fu oggetto della loro cupidigia, e lo fu ancor più quando questi barbari, divenuti civilizzati ed industriosi, si fecero dei nuovi bisogni” (VOLTAIRE, *Fragments historiques sur quelques révolutions dans l'Inde et sur la mort du comte de Lally*, 186) per cui “i successori dei bramini, di questi inventori di tante arti, di questi amanti ed arbitri della pace, sono divenuti nostri fattori, nostri negozianti mercenari. Noi abbiamo devastato i loro paesi, l'abbiamo ingrassato col nostro sangue. Abbiamo mostrato quanto li sorpassiamo in coraggio e cattiveria, e quanto siamo loro inferiori in saggezza. Le nostre nazioni europee si sono distrutte reciprocamente in questa stessa terra in cui siamo andati solo a cercare il denaro, e dove i primi Greci viaggiarono solo per istruirsi” (*ivi*, 188).

³³ Kimmerle vede tale “Rechfertigung des Kolonialismus” costituita essenzialmente da due parti: le dinamiche della società civile che portano alla fondazione di colonie, e dall'altro quell'*Ausschließungsmechanismus* che in Hegel agisce a più livelli – dalle donne, ai bambini ed infine a tutti coloro che non sono europei (H. KIMMERLE, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel interkulturell gelesen*, cit., pp. 77–80). Ma è soprattutto “il nocciolo sistematico della fondazione dell'esclusione di grandi continenti” dalla storia a costituire la giustificazione vera e propria in quanto vengono posti “come regioni quasi vuote, all'interno delle quali l'Europa moderna può e deve espandersi”, tant'è che il fatto “che nei territori colonizzati vivano già degli uomini, a cui appartiene la terra e hanno la propria forma di vita ed il proprio modo di produzione, per Hegel non gioca palesemente nessun ruolo” (*ivi*, p. 82). Su quest'ultimo punto si fonderebbe anche “la giustificazione hegeliana della schiavitù e del commercio di schiavi” perché gli uomini venduti come schiavi – ossia gli Africani – “da un lato non hanno Stato e religione; sono come gli animali. Dall'altro lato si trova presso di loro “una specie di Stato” e la loro religione conosce le prime forme di una ‘mediazione’ spirituale mediante “oggetti naturali” rappresentati animati. Al pari della Statualità e della religiosità, l'essere umano non è presente ‘realmente’, bensì solo come ‘determinazione astratta’” (*ivi*, pp. 92–93). Il tutto è articolato in modo ancor più radicale in *Hegel und Afrika*, dove Kimmerle, oltre a ripetere questa storia della giustificazione della schiavitù (H. KIMMERLE, *Hegel und Afrika: Das Glas zerspringt*, “Hegel-Studien”, 1993, p. 313), ribadisce che “l'Africa (precisamente come l'Oceania, o la Mancinuria e la Mongolia) cade per Hegel al di fuori della storia, poiché cade al di fuori dello spirito” (*ivi*, p. 315), come gli Africani non sarebbero stati per Hegel “veri uomini, che sono solo gli Europei” (*ivi*, p. 323). Tale interpretazione è talmente falsata e non risponde a quello che Hegel ripete molte volte – o, meglio, si appoggia su alcune affermazioni isolate dal loro contesto da cui si traggono conseguenze del tutto avulse e peraltro assolutamente contraddittorie rispetto al senso esplicito – oltre che implicito – del discorso.

riferimento all'apparente ambiguità della trattazione hegeliana della schiavitù: la sua giustificazione “così come la giustificazione di un *dominio*, inteso come mera signoria in generale, e ogni veduta *storica* sul diritto della schiavitù e della signoria riposa sul punto di vista del prender l'uomo come *entità naturale*”, come *Naturwesen*, il che è ovviamente astrazione – ma Hegel accusa di astrattezza anche “l'affermazione dell'assoluta ingiustizia della schiavitù” in quanto tale prospettiva è formalmente identica alla prima e vede l'uomo libero *per natura*: al contrario, “che l'uomo in sé e per sé non sia destinato alla schiavitù” è dimostrato “unicamente nella conoscenza che l'idea della libertà è verace soltanto se intesa come *lo Stato*” (*Grund.*, § 57 A, 123–124; 60–61). Proprio in ciò Kimmerle vede la giustificazione dello schiavismo in Hegel, in quanto tutte quelle popolazioni che non hanno sviluppato uno Stato ‘razionale’ possono allora essere schiavizzate, ma tale argomento inverte la posizione hegeliana: se il diritto alla schiavitù è assolutamente illegittimo in quanto l'uomo è spiritualmente libero nella libertà incarnata come Stato, allora non v'è possibilità di schiavitù, giacché adottarla equivarrebbe *sic et simpliciter* a negare proprio quella libertà che costituisce l'essenza dello Stato – tant'è che il punto di vista che la afferma viene dichiarato coscienziale ed immediato (*Grund.*, § 57 A, 124; 61), quindi fermo ad un'opposizione fra un sé solidificato in un'identità compatta ed un altro egualmente compattato. Nello *Zusatz* a cui si riferisce Kimmerle, poi, non si dà una giustificazione storica dello schiavismo ma si mostra perché si sia presentato in determinati momenti storici; inoltre il fatto “che qualcuno sia schiavo è da imputare alla sua propria volontà, così come è da imputare alla volontà di un popolo se esso viene soggiogato” e dunque “non si tratta semplicemente di un'ingiustizia di coloro che rendono schiavi o che soggiogano, bensì anche degli schiavi e dei soggiogati” (*Grund.*, § 57 Z, 126; 301–302) dev'essere a sua volta inteso come uno stato di assoluta illegalità, reso possibile dall'accettazione degli stessi sottoposti che *diventano* davvero *liberi* non quando venga loro concesso dai dominatori, bensì quando loro stessi ne maturano la coscienza e si fanno poi anche empiricamente liberi, com'è accaduto a Haiti con la costituzione istituita da Toussain Louverture il 9 maggio 1801. Questo esclude ogni forma di colonialismo culturale perché l'idea di portare contenuti spirituali che implicano un particolare sviluppo a popoli che non l'hanno ancora percorso o ne hanno percorso uno diverso, significherebbe semplicemente imporre contenuti astratti che rimangono privi di efficacia, più o meno nello stesso senso in cui già nel 1802 Hegel affermava per la ‘divulgazione filosofica’ che la filosofia “deve bensì considerare la possibilità che il popolo si elevi fino ad essa, essa però non si deve abbassare fino al popolo”³⁵. In altri termini: le popolazioni diverse da quelle europee devono svilupparsi da sé procedendo secondo i propri caratteri e non possono essere meccanicamente uniformate a quella che si ridurrebbe ad una costruzione intellettualistica, e l'unica possibilità è la via della

³⁴ C. L. DE MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, 381; 295.

³⁵ *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*, in *Gw*, IV, 125; *Su l'essenza della critica filosofica in generale e il suo rapporto con l'attuale condizione della filosofia in particolare*, trad. di S. Baritussio, “Verifiche”, (1983), p. 125.

comunicazione e dei rapporti reciproci, che mutano e sviluppano il loro spirito³⁶: per questo, per tornare alla navigazione, Hegel vede nella nave “uno strumento che fa massimamente onore all’audacia dell’intelletto” ed “è questa audacia dell’intelletto che manca ai sontuosi edifici [*Prachtgebäude*] della vita etica in Asia” (*Wg*, 112; 104).

Oltre al mare ed alla zona costiera, vi sono altre tre dimensioni geografiche che con peso ben maggiore influiscono sulla vita asiatica: l’altopiano montano, la regione montuosa e la vallata fluviale. L’altopiano montano, chiuso da montagne e privo di corsi d’acqua o provvisto di fiumi privi di foce che rimangono asciutti per intere stagioni, impedisce lo sviluppo di un’agricoltura estesa e la limita a piccoli appezzamenti, spingendo perciò le popolazioni ad un “monotono errare in un circolo sempre eguale, ma [un] errare che rimane soltanto formale, un vagabondare” perché “un terreno non lavorato lo posso ritrovare ovunque” (*Wg*, 109; 101): la necessità di reperire il fabbisogno vitale le porta ad un’inquietudine che si manifesta nel saccheggio dei popoli vicini e nel costante ritorno nell’isolamento montano³⁷, così da non riuscire a costituirsi in un tutto statale, rimanendo frazionata in tribù chiuse in se stesse e centrate su elementi di forza e belligeranza – conoscono cioè solo il più feroce dispotismo. Il pastore errante per l’Asia che eleva inni alla luna cede il posto all’immagine assai meno poetica del predatore violento e del razziatore, più simile ad un lanzicheneco secentesco od all’astratto spirito romano, generato appunto da “un’associazione di fratellanza tra pastori e briganti” in cui è svanito il sentimento dell’eticità naturale ed al suo posto è subentrata “la durezza” (*Wg*, 395; 416–417) e la sottomissione astratta propria del dominio puramente dispotico che ne costituisce la peculiarità³⁸. Vi si ricollegano strettamente gli abitanti delle montagne, dediti alla pastorizia, che presentano fondamentalmente tratti simili ma con due importanti differenze: anzitutto – e qui Hegel ripete idealmente quanto aveva già notato quasi ventisei anni prima nella famigerata gita sulle Alpi bernesi³⁹ – un carattere più “chiuso in se stesso a seguito del carattere fisico della regione”, con la conseguenza che la loro stessa vita, “per sé tanto ristretta,

³⁶ Su quest’aspetto dell’*Entwicklung*, cfr. le interessanti riflessioni in J.-I. KWON, *Kunst und Geschichte. Zur Wiederbelebung der orientalischen Weltanschauung und Kunstform in Hegels Bildungskonzeption*, pp. 159–160 in *primis* sul fatto che “sviluppo” non va inteso “nel senso stretto d’una teleologia riferita ad un fine stabilito dal lato fattuale–contenutistico, bensì piuttosto nel senso dell’articolazione di tipo naturale (di un essere organico)” dove “il compimento è raggiunto solo laddove si uniscono il progresso principale nella coscienza della libertà ed il compimento nel senso del togliimento (cioè nuova mediazione) di quanto già raggiunto nei gradi precedenti”.

³⁷ Hegel specifica che “tali popoli vengono spinti al saccheggio, ma solo in altipiani di bassa altitudine, nella misura in cui questi confinano con paesi tranquilli, giacché gli abitanti delle terre situate più in alto confinano tutt’intorno con alte montagne, sulle quali vivono popoli forti e selvaggi” (*Wg*, 109; 102), ove il riferimento è all’Himalaya, che presenta caratteristiche completamente diverse anche grazie al Buddhismo.

³⁸ Cfr. *Wg*, 396; 418: “che i Romani, sacrificando ogni eticità naturale, concreta, si trovassero tuttavia all’interno di un legame di tipo statale rappresenta la loro grandezza. Quest’unità astratta, questa completa subordinazione con lo Stato e nei suoi confronti, come da noi più o meno avviene nell’esercito – sebbene da questa condizione noi distinguiamo ancora i rapporti civili della persona che ne fa parte – costituisce la grandezza romana”.

³⁹ “L’angustia delle valli, dove dai monti [...] è tolta ogni veduta lontana” diede a Hegel l’idea di “un che di opprimente, di inquietante” (*Bericht über eine Alpenwanderung*, *GW*, I, 390; *Relazione di un viaggio sulle Alpi*, in IDEM, *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Napoli 1993, p. 562) e nelle tristi solitudini dei monti e nei desolati paesaggi rocciosi, in “queste masse eternamente morte” la ragione non pensa ad altro che al noioso *es ist so* (*ivi*, 392; 565). Da questo giudizio venne esclusa solo l’acqua, l’immane cascata di Reichenbach, in cui lo sguardo viene trascinato nell’abisso con le onde “che pure egli non può né fissare né seguire, in quanto la loro figura e la loro forma si discioglie ogni istante e ogni momento è sostituita da una nuova, nelle onde e in questa caduta egli vede una figura eternamente uguale, e vede al contempo che non è mai la stessa” (*ivi*, 388; 560).

[...] tende tuttavia a diventare e rimanere un qualcosa di chiuso”, a cui segue l’assenza di un effettivo (od almeno continuo) stato di nomadismo: se è presente, è puramente temporaneo e “l’uscita dal suo territorio non è astratta, non è tale da non trovare mai un luogo in cui quietarsi, bensì è determinata e sceglie come ricompensa una vita più confortevole” (Wg, 109; 102). Soprattutto per i primi vale quanto Hegel scriveva sullo stato di un popolo “prima dell’inizio della storia reale”, in cui domina “da un lato l’innocenza ottusa [*dumpfe*], priva d’interesse, dall’altro lato il valore guerriero della lotta formale per il riconoscimento e della vendetta”, e giacché un simile popolo è solo *in sé* sostanza etica, manca di quell’*Objektivität* che consiste nell’avere “per sé e per gli altri un’esistenza universale e universalmente valida in leggi in quanto determinazioni pensate, e perciò non viene riconosciuto” ma rimane in una autonomia “soltanto formale, in quanto priva di legalità oggettiva e di razionalità stabile per sé” (*Grund.*, § 349, 507; 268), in un mero riversarsi all’esterno per poi ritirarsi nella propria indipendenza senza mai conoscere uno sviluppo, ma solo il continuo ripetersi della medesima irrequietezza.

Se quest’eterna oscillazione a guisa di pendolo costituisce l’essenza del movimento spirituale degli abitanti degli altipiani, un’altrettanto eterna circolarità astratta – quale perenne ripetizione dell’identico – costituisce anche il “principio” che ad esso è *astrattamente* opposto, il “principio delle pianure fluviali”, delle “ampie e fertilissime pianure fluviali, che in Asia sono il centro della cultura” (Wg, 103; 96). Queste non solo permettono, ma per la loro floridezza addirittura agevolano il sorgere dell’agricoltura e con essa di tutto il sistema sociale e politico che le è connesso: il diritto patrimoniale, una ferrea divisione cetuale, un primo e primitivo sistema dei bisogni e dunque una prima forma d’organizzazione statale in cui le famiglie si legano fra loro sotto leggi che proteggono la proprietà privata, nonché “come elemento spirituale, l’intelletto legato alla provvidenza” (Wg, 108; 100). Infatti l’attività del dar forma al terreno e la proprietà privata che ne è implicita sono considerate “a buon diritto l’inizio vero e proprio e la prima fondazione degli Stati”, perché “riconde la vita nomade del selvaggio [...] alla quiete del diritto privato e alla sicurezza dell’appagamento del bisogno” in connessione con lo stabilizzarsi della famiglia, col bisogno di curarla e di amministrarne i beni, con “assicurazione, consolidamento, durata dell’appagamento dei bisogni, *etc.*” (*Grund.*, § 203 A, 355–356; 165–166). Questo principio corrisponde al “tranquillo sviluppo dell’eticità sostanziale” e vi si arresta perché, non possedendo in sé “il risveglio dello spirito, non è ancora pervenuta all’opposizione interna”, la stessa estensione e fertilità della pianura frena le sue popolazioni alla prima forma d’organizzazione statale che è propria dell’agricoltura: lo spirito si assopisce regolandosi sui ritmi naturali e scivola nella *mera* “conservazione nell’ambito dell’universale”, nella sostanzialità semplice (Wg, 94; 97). È vero che con l’autonomia generata dal diritto patrimoniale la famiglia si spezza in quanto vi “subentra piuttosto un che di universale, una condizione che esige un universale al di fuori di tale singolarità escludente, un universale che comincia a proteggere”, e cioè un signore e delle leggi che conservino questa proprietà rendendola immutabile (Wg, 108; 101), ma questa nuova forma più universale ne reitera la forma, allargandola ad “un regno di stampo patriarcale” (Wg, 104; 97), con tutto ciò che ne consegue dal lato spirituale: “in tale condizione naturale si trova, in generale, il

contrario dello slancio verso l'esterno, si trova la tendenza alla finitezza, la limitazione a un che di finitamente determinato" (Wg, 108; 101) che si manifesta nella già citata avversione nei confronti del mare come caso particolare della massima 'catastrofe' prodotta da un'agricoltura estesa universalmente: l'*esclusione dell'altro* sia dalla propria proprietà, sia soprattutto dalla *stirpe* che di generazione in generazione possiede la terra e, per converso, l'istituirsi dell'idea di un'identità astratta in cui si ripone *in toto* la propria essenza.

In questo modo il vecchio mondo si divide secondo le diverse combinazioni di queste dimensioni geografiche e la diversa prevalenza d'ognuna di esse: "nell'Africa in senso proprio l'altopiano è l'aspetto principale, in Asia [la] pianura fertile e rigogliosa, le vallate limacciose, in Europa sono i monti, con l'avvicinarsi di vallate, colline, territori piani, dove quindi nessun momento compare singolarmente per sé" (Wg, 98; 91), e così anche qui è possibile comprendere il senso 'naturalistico' del giudizio sui tre continenti ed in particolare sull'Europa. Quest'ultima è il medio anche al solo livello geografico perché in essa questi elementi naturali si mediano, "non domina alcun principio, bensì tutto compare nella singolarità specifica" (Wg, 105; 98), nessuna configurazione naturale si presenta isolata ma ognuna "è tenuta qui a freno per mezzo dell'altra" (Wg, 110; 103), non vi sono catene montuose inaccessibili e le pianure sono "soltanto di secondaria importanza" (Wg, 103; 96) al pari degli altopiani (Wg, 105; 98), cosicché "il terreno è costituito in modo tale da portare con sé la libertà dalle forze della natura, così che può farsi avanti l'uomo universale" e questi "può vivere in tutte le zone" (Wg, 110; 103) senza doversi radicare specificamente in una soltanto. Ciò permette una circolazione costante fra i suoi abitanti, il contatto con altri popoli, l'accoglimento dei loro principi e la lenta ma inesorabile fusione in un solo popolo, assieme allo sviluppo d'un atteggiamento di apertura nei confronti dell'altro che diviene un autentico interesse conoscitivo ed una costante spinta verso l'esterno, superando l'oscillazione astratta del nomadismo per essere un vero sviluppo mediante assimilazione. Ma alla sua base sta una natura né avara né prodiga bensì moderata, che permette di raggiungere il fabbisogno vitale senza relegare ad una sola attività, ma anzi favorisce il sorgere di molteplici forme lavorative, dei conseguenti scambi commerciali e quindi l'instaurarsi di realtà politiche variegata che si confrontano senza tregua: in altri termini, in Europa l'influenza della natura è tale da non essere influenza, da non opprimere né soddisfare lo spirito, lasciandolo svilupparsi secondo la propria direzione ed è per questo che "già per quanto riguarda il lato naturale, l'uomo europeo è quindi un essere più libero, perché qui non si rivela come dominante nessuno dei principi della natura fisica" (Wg, 110; 103)⁴⁰.

⁴⁰ Una posizione affine si trova in Montesquieu: "in Europa, la ripartizione naturale forma parecchi Stati di media estensione, nei quali il governo delle leggi non è incompatibile con la conservazione dello Stato: anzi, gli è tanto favorevole che, senza di esse, quello Stato decade e diventa inferiore a tutti gli altri. Questo ha formato uno spirito [*génie*] di libertà, che rende ciascuna parte difficilissima da soggiogare e sottomettere da parte di una forza straniera, se non per mezzo delle leggi e dell'utilità del suo commercio" (C. L. DE MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, 529; 438-439). Giova ricordare non solo le tesi già aristoteliche ed ippocratiche sul clima medio e temperato, che soprattutto nello Stagirita divenivano dimostrazione dell'eccellenza della Grecia (cfr. S. GÜNZEL, *Geographie der Aufklärung. Klimapolitik von Montesquieu zu Kant*, Teil I, cit., pp. 68-72), ma altresì la riformulazione kantiana che lo riferiva - traendone più o meno le stesse conseguenze - all'Europa (cfr. di nuovo S. GÜNZEL, *Geographie der Aufklärung. Klimapolitik von Montesquieu zu Kant*, Teil II, cit., p. 28).

Opposto è il caso dell’Africa e dell’Asia, dell’elemento lunare e della dispersione cometaria di tipo baccantico. La scelta di queste metafore corrisponde appieno al senso del discorso, rimandando ai due *Körper des Gegensatzes* che presentano la medesima “peculiarità fisica” di non ruotare “intorno al loro asse”⁴¹: la luna è “l’indipendenza inceppata nell’opposizione e perciò non è individualità”, e come tale può essere solo “*suddito e satellite* di un altro nel quale ha il suo *asse*”, mentre la cometa è “il corpo della *dissoluzione*, il contrario della rigidità, è invece *dispersivo*, e rappresenta la contingenza tanto nella sua orbita eccentrica quanto nella sua esistenza fisica” ed “appare come un processo formale, una massa di vapore irrequieta; nessuno ha potuto mostrarvi qualcosa di rigido, un *nucleo*” (*Enz.*, § 279 A, 283; 179). Appunto l’*eigentliche Afrika* – termine con cui il filosofo intende tutta l’Africa subsahariana (*Geist*, 39–40; 129) – è un altopiano chiuso in se stesso ad immediato ridosso della costa, le cui popolazioni vivono in un assoluto frazionamento, come il corpo lunare ha “la determinazione dell’essere per sé, del sussistere indifferente”⁴², o – si dice in un’*Aggiunta* – “ha la puntiformità come principio; ogni punto è un singolo per sé” (*Enz.*, § 279 Z, 128; 180), dove questa puntiformità designa la particolarità astratta, non l’individualità, gettata in pasto come satellite ad una natura imperiosa. Infatti la specificità dell’altopiano riveste qui caratteri ancora più drammatici, con un’eterna lotta quotidiana per la sopravvivenza, immani difficoltà di scambi fra popolazioni e la conseguente impossibilità del sorgere di strutture statali e del correlato sviluppo d’un determinato grado di coscienza: l’individuo è mantenuto all’interno della propria famiglia o tribù con cui si identifica totalmente. A prescindere dal fatto che qui Hegel è pienamente aderente alle sue fonti⁴³, le celebri caratterizzazioni hegeliane dello spirito africano come “nazione infantile” vanno lette precisamente in questo senso: il più feroce dispotismo e la peggiore schiavitù sono dovuti al mancato sviluppo spirituale che non ha portato ad innalzarsi al concetto di uomo e quindi all’emergere della libertà anche solo sostanziale⁴⁴, ma questo è a sua volta dovuto all’influenza ambientale che in Africa opprime lo spirito costringendolo alla ricerca quotidiana del fabbisogno vitale – impedendogli in altri termini di andare oltre l’immediatezza, ma appunto perciò la causa è solo ambientale e, una volta rimossa, lo spirito può procedere nel suo sviluppo. Hegel è ben lontano dalle posizioni razziste tanto spesso rimproverategli, perché

⁴¹ Cfr. *Enz.*, § 279, 283; 178: “l’oscurità, che è dapprima il negativo della luce, è l’opposizione contro la sua idealità astrattamente identica, l’opposizione in sé medesima; tale opposizione ha una realtà materiale e si scinde in sé nella *dualità*: α) della *diversità* corporea, cioè dell’essere per sé materiale, della *rigidità*; β) della *contrapposizione* come tale, che per sé, come non trattenuta dall’individualità e sprofondata in se stessa, è la dissoluzione e la *neutralità*; il primo indica il corpo *lunare*, il secondo quello *cometario*”.

⁴² *Vorlesungen über die Philosophie der Natur* (Berlin 1825/26), 96.

⁴³ Sulle quali e sulla ricostruzione almeno parziale dei dibattiti dell’epoca, cfr. *Hegel’s philosophy of subjective spirit*, a cura di M. J. Petry, Reidel, Dordrecht–Boston 1978, pp. 447–461.

⁴⁴ Per una caratterizzazione sintetica e generale, cfr. *Geist*, 43; 133: “l’*africano* conserva questo saldo rimanere–entro–se–stesso, che non procede a uno sviluppo, gli africani sono ciò che furono mille anni or sono, essi non sono mai andati verso l’esterno, ma sono rimasti sempre presso di sé in maniera infantile, sono rimasti nella determinazione della singolarità, del desiderio, non si sono spinti fino al dissidio dell’intelletto, della legge e dell’individualità. Essi sono da un lato miti, dall’altro terribilmente crudeli. La schiavitù è di casa presso di loro, perciò non può esserci libertà dove l’uomo non si è reso consapevole di sé come di un’universalità che è in sé e per sé, si sa come pensante”.

“l’uomo è uomo, per il suo concetto la discendenza è uguale. Ma si credette che da sempre avesse avuto luogo una distinzione di razionalità e perciò una distinzione di diritti. L’uomo è razionale, l’animale no, perciò l’uomo domina su di loro e ci sono anche razze umane subordinate. Ma l’uomo è pensante e con ciò uguale. [...] Questa diversità è data necessariamente mediante la diversità di residenza. La pluralità si scinde così in grandi distinzioni; queste solo naturali e solo naturali e come tali si riferiscono alle distinzioni del corpo naturale. Queste distinzioni sono ciò che noi chiamiamo continenti. [...] Le diversità delle razze sono determinatezze naturali subordinate però alla natura pensante. Quindi le distinzioni non sono distinzioni di specie [Gattungsunterschiede]. Il pensiero è l’essere universale dell’uomo, non quelle determinatezze naturali”⁴⁵.

Ossia l’uomo è in sé razionale mentre la differenza delle razze umane è puramente naturale, è legata all’*Aufenthal*, alle “differenze geografiche del suolo sul quale gli uomini si riuniscono in grandi masse” (*Enz.*, § 393 Z, 57–58; 124), tant’è che in *altri luoghi* – ossia una volta eliminato l’impedimento ambientale – gli Africani hanno formato “uno Stato secondo principi cristiani” (*Enz.*, § 393 Z, 60; 126), e si tratta della già citata costituzione di Haiti; inoltre il nerbo della sua animosità contro la struttura castale indiana deriva appunto dal suo essere una divisione naturalistica per *Stämme*, che, in quanto classificazione dello spirito su base naturale, non è in alcun modo diversa dalle posizioni della frenologia e della riduzione dello spirito ad un osso⁴⁶.

⁴⁵ *Philosophie des Geistes nach dem Vortrage des Herrn Professor Hegel. Im Sommer 1822. Berlin. Nachschrift Heinrich Gustav Hotho*, in *GW*, 25, XXV. *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes, I. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1822 und 1825*, hrsg. von C. J. Bauer, Meiner, Düsseldorf 2008, pp. 33–34. Anche nel corso del 1825, dove le distinzioni tracciate da Hegel sembrano più marcate, ritorna comunque il medesimo concetto: “se sono diverse per natura, allora una razza ha più diritto di dominare sulle altre, una razza è più nobile delle altre. Tuttavia non è la diversità naturale ciò attraverso cui si determinano il diritto e la giustizia, questo avviene solo attraverso la ragione ed in quanto sono uomini, sono razionali, in ciò hanno diritti assolutamente uguali, l’ulteriore diversità si riferisce a rapporti subordinati e diversità particolari, si fa valere non solo nelle razze, bensì in ogni comunità ed ovunque. Questo farsi valere non si volge alla dignità dell’uomo in sé e per sé” (*Philosophie des Geistes vorgetragen von Professor Hegel. Sommer 1825*. Berlin. Nachgeschrieben durch Karl gustav Julius von Griesheim. Varianten aus den Nachschriften Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler und Moritz Pinder, in *GW*, XXV, 236).

⁴⁶ Con sintesi efficace ed ineccepibile Höhle afferma che le *Qualitäten* dell’antropologia “in quanto sono della natura logica dell’essere, non spettano al concetto dello spirito” (V. HÖHLE, *Hegels System, cit.*, Bd. II, p. 354) e con ciò si potrebbe dire che s’è detto tutto. Tuttavia in Hegel la differenza razziale “si mostra anche come una differenza psichica [*seelenhafter*] del genere umano” (*Geist*, 40; 130), dove però lo stesso aggettivo “*seelenhaft*” rimanda alla *Seele*, e quindi allo spirito come ancora affetto dalla natura e non ancora per sé. È vero che Hegel, come Goethe, affermava che “il colore bianco è da stimare il più perfetto in sé e per sé, non solo per abitudine” ma questo solo perché esso rende visibili le sensazioni interne (*Geist*, 40–41; 130), mentre per quanto riguarda la “diversa conformazione del cranio”, per la quale cita direttamente il *De varietate* di Blumenbach, il filosofo ribadiva che “non si deve determinare con tanta facilità, poiché non è così fissa come lo sono, per esempio, le cristallizzazioni” (*Geist*, 41; 130–131). Questo vale anche rispetto all’angolo di Camper ed al fatto che in un angolo vicino a quello retto “sporge maggiormente l’occhio, questo senso ideale, e ancora di più si fa valere la fronte pensosa rispetto agli organi del bisogno”, mentre di fronte ad un prognatismo accentuato “ci verrà subito in mente una fisiognomica animale, poiché questa parte pratica, che è destinata a mangiare, sporge in tal modo” (*Geist*, 42; 131): tutto ciò va considerato in relazione ai giudizi sulla fisiognomica e comunque colto nel suo giusto senso. Infatti quando Hegel afferma che il prognatismo mostra “questo insinuarsi del bisogno” e conclude: “così questo elemento fisiologico ha un significato spirituale. Allora, se si considerano le diversità delle razze, esse sono connesse con lo spirituale, non solo esteriormente, ma in maniera essenziale” (*Geist*, 42; 132), il rimando è alla determinazione geografica: in ambienti in cui si è costretti ad una lotta quotidiana per l’esistenza si sono prodotti certi tratti somatici, assenti o diversi dove invece è assente o diversa tale lotta, cosicché il legame spirituale si riferisce *non* allo spirito intrinseco che sarebbe proprio di una razza – giacché lo spirito è universale e non si ingabbia in determinazioni naturali –, ma alla mediazione di organizzazioni sociali che sono determinate dall’ambiente naturale in cui si trovano. Come nota Liedman, in Hegel è presente una forte riformulazione delle tesi illuministe assieme ad “elementi che non si ritrovano nelle tradizioni illuministe” come la disuguaglianza degli uomini per natura, che però *deve* essere superata nello spirito, per cui “l’universalismo è per Hegel non il punto d’inizio, ma lo scopo finale. Così Hegel prosegue la tradizione illuminista, ma con altri mezzi” (S.-E. LIEDMAN, *Hegel, die Ethik und das Projekt der Aufklärung*, “Hegel-Jahrbuch” 1990, p. 168). In tal senso vale

L'aspetto "cometario" dell'Asia è ancor più centrato sul modo in cui la soggettività si presenta in Oriente, come "uno strascico nell'universale senza effettivo risultato – uno stato simile a una cometa – una piena sfrenatezza nella fantasia e un assoluto assoggettamento nella realtà effettiva" (*Geist*, 44; 133): sfrenatezza d'un divenire puro che ritorna eternamente tale, opposizione irrisolta, in altri termini una contraddittorietà che non si concilia e nella quale le differenze rimangono tali in un circuito di necessità e pura arbitrarietà. Al pari dell'Europa, anche l'Asia è caratterizzata dalla presenza di altopiani e pianure fluviali, che però si rapportano in modo squilibrato, con grandezze smisurate e prive di gradazioni: fra le due dimensioni v'è solo frattura e la mancanza d'un medio implica "l'origine [e] il terreno su cui crescono disposizioni e attività umane del tutto contrapposte" (*Wg*, 103; 96) perché assolutamente opposti sono i caratteri spirituali, le condizioni di vita e le organizzazioni politiche di coloro che li abitano: il puro nomadismo degli altipiani da un lato e l'altrettanto pura stanzialità delle pianure dall'altro⁴⁷.

anche per Hegel e per tutta la sua *geographische Grundlage* quello che Landucci osservava a proposito della climatologia di Montesquieu, ossia che fungeva da alternativa al "ritrovato teorico nuovissimo: il razzismo" per rispondere al medesimo problema della diversità umana" (S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, cit., p. 445). La separazione fra spirito e natura è netta già nel senso d'una separazione fra l'ambito dell'uomo e quello dell'animale, per cui il concetto di razza riguarda non la *costituzione* dello spirito *in sé* ma la sua *riflessione su di sé*, la sua riduzione ad un qualcosa di immediatamente dato, od una qualche *Vorstellung* parimenti astratta. In tal senso si può ben concludere con Eyssidieux–Vaissermann che "se la *Sittlichkeit* in Hegel può esser designata come vita etica, è perché rinvia alla pratica effettiva dei costumi e delle consuetudini. Ciò che fa la vitalità della *Sittlichkeit* non è il riferimento alla "natura" d'un popolo come entità etnica o geografica, da cui risulterebbe il suo proprio spirito, ma il rapporto etico del cittadino alla città" (A. EYSSIDIEUX–VAISSERMANN, *La vie éthique comme seconde nature: Hegel lecteur de Rousseau*, in *Das Leben denken II*, hrsg. von A. Arndt, P. Cruysbenghs, A. Przybelski, in Verbindung mit F. Fischbach, "Hegel–Jahrbücher" 2007, p. 92). Lo stesso discorso si può fare in riferimento alle tesi di Rossi (P. ROSSI, *Storia universale e geografia in Hegel*, cit., pp. 40–45) e Marzocca (O. MARZOCCA, *La stanchezza di Atlante*, cit., pp. 82–84, 90–92), che hanno visto proprio in queste determinazioni geografiche l'esclusione di intere popolazioni dalla storia in quanto il loro ambiente non muterebbe e quindi nemmeno il loro carattere, per cui "il fondamento geografico dei caratteri delle nazioni, che Herder trasforma in incomparabile e irripetibile specificità spazio–temporale delle espressioni di civiltà, in Hegel si tramuta in limite invalicabile e fattore determinante della fissazione dei popoli extraeuropei in una condizione che è – a seconda dei casi – ineluttabilmente estranea alla storia o semplicemente preparatoria di un fine universale che solo in Europa trova la sua realizzazione" (*ivi*, p. 91). Si tratta d'una posizione comune a molti interpreti: Crépon, ad esempio, individua una sorta di circolo vizioso nell'asserzione del superamento – secondo Hegel – dell'ambiente naturale, in quanto "la capacità dei popoli di superare questa base geografica e di rientrare nella storia universale è sempre in funzione di questa base", giacché la stessa esistenza dello Stato che dovrebbe fungere da prerequisito per la storia "è condizionata dalla capacità di questo popolo di affrancarsi dalla natura" (M. CRÉPON, *Les géographies de l'esprit*, cit., p. 360). A sua volta per Hulin in Hegel "ci si trova di fronte all'assurdità di tre umanità incapaci per principio di comunicare fra loro. Inoltre, solo gli Occidentali sono 'saggi' poiché gli Africani e gli altri primitivi paiono definitivamente murati nello stato di natura e gli Asiatici da sempre prigionieri dello spirito sostanziale" (M. HULIN, *Hegel et l'Orient*, cit., pp. 139–140) ed anche Hösle afferma che secondo Hegel "l'India è costretta a rimanere sempre come è al suo tempo" per cui "l'eticità dell'Europa non potrebbe mai venire mediata" con altre realtà (V. HÖSLE, *Eine unsittliche Sittlichkeit. Hegels Kritik an der indischen Kultur*, cit., pp. 167–168). In realtà per Hegel quei popoli sono esclusi dalla storia finché essi stessi se ne escludono, nello stesso senso in cui non c'è storia delle popolazioni germaniche prima dei loro scontri con quelle latine: la peculiare condizione delle popolazioni orientali è data dall'esclusione dell'alterità – od eterogeneità – al proprio interno. Su questa base, per Hegel la cosa è chiara: lo spirito è l'elemento comune e ciò permette ogni rapporto ed ogni comunicazione, cosicché il fatto che l'India sia ferma a se stessa e non possa avere storia *in sé* non significa affatto che non possa averla una volta che avrà accolto entro sé elementi necessariamente *altri* per il proprio sviluppo, esattamente come hanno fatto tutte le popolazioni europee, che in tanto si sono sviluppate in quanto sono diventate altre rispetto a se stesse accogliendo principi che, in quel momento, erano loro estranei.

⁴⁷ Giova qui ricordare l'analisi del clima asiatico fatta da Montesquieu, che era giunta a conclusioni analoghe: "l'Asia non ha propriamente zona temperata, e i luoghi situati in un clima freddissimo vi toccano immediatamente

Delle tre regioni in cui Hegel distingue l'Asia⁴⁸, l'*Hinter-Asien* costituisce un blocco a sé, “das hinterasiatische (mongolische, chinese, indische) Prinzip” (Wg, 40; 37): “paesi dei grandi fiumi” e delle “ampie, enormi pianure” (Wg, 103; 96) create da quei fiumi – il Fiume Giallo e l'Azzurro per la Cina, il Gange e l'Indo per l'India –, essi presentano anche un immenso altopiano “circondato dalle più formidabili catene montuose, i monti dell'Himalaya, i più alti del mondo”, che grazie ai fiumi si trova in un continuo rapporto di scambio con le pianure ma “solo dopo che è stata spezzata la compattezza delle catene montuose” (Wg, 102; 96). Qui tutto è *ungeheur*: nelle “smisurate interiora dell'Asia”, come scriverà Gogol' con accenti che si potrebbero tranquillamente leggere in Hegel, ci sono “steppe che non han fine, e laghi e deserti di gigantesche proporzioni, ove tutto s'estende in larghezza e in una pianura sconfinata”⁴⁹ e tutto ciò si riflette assolutamente a livello spirituale, tanto che Hegel avrebbe sottoscritto ed assunto in modo ancor più radicale una metafora che Gogol' userà nel 1833: “soltanto qui in Asia si può trovar quella strana contraddizione che tanto ci stupisce negli alberi del meridione, su un ramo dei quali un frutto è ancora in fiore, mentre su un altro ramo i frutti van già formandosi, e su un terzo ramo son maturi, e da un quarto ramo cadono già a terra, marci”⁵⁰. Per il filosofo un simile albero non denota solo l'Asia e le differenze fra i suoi popoli, ma addirittura la vita all'interno di ognuno di questi: come la cometa è “meramente un'inquieta

quelli che sono in un clima caldissimo, cioè la Turchia, la Persia, il Mogol, la Cina, la Corea e il Giappone. In Europa, al contrario, la zona temperata è molto estesa, per quanto sia situato in climi molto differenti fra loro, non essendovi nessun rapporto fra i climi della Spagna e dell'Italia e quelli della Norvegia e della Svezia. Ma siccome il clima vi diviene insensibilmente più rigido andando dal Mezzogiorno al Settentrione, press'a poco in proporzione della latitudine di ciascun paese, succede che ogni nazione è press'a poco simile a quella che le è vicina; che non c'è una differenza notevole; e che, come ho detto, la zona temperata vi è molto estesa. Ne deriva che in Asia le nazioni forti sono opposte a nazioni deboli; i popoli guerrieri, coraggiosi ed energici, confinano immediatamente con popoli effeminati, pigri, pavid: bisogna dunque che questi siano conquistati e quelli conquistatori. In Europa, al contrario, le nazioni forti sono opposte a nazioni forti; quelle confinanti hanno presso a poco il medesimo coraggio. È questa la causa principale della debolezza dell'Asia e della forza dell'Europa, della libertà dell'Europa e della schiavitù dell'Asia [...]. Questo appunto fa sì che in Asia non avviene mai che aumenti la libertà; mentre in Europa aumenta o diminuisce a seconda delle circostanze” (C. L. DE MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, 525–526; 435–436). La vicinanza alla futura prospettiva hegeliana si accentua quando il *président* considera l'“altra causa fisica della schiavitù dell'Asia”, ossia “che l'Asia che noi conosciamo ha pianure più ampie, è divisa in zone più grandi dai mari e, siccome si trova più a mezzogiorno, le sorgenti vi si prosciugano più facilmente, le montagne vi sono meno coperte di neve, e i fiumi, meno ingrossati, vi formano barriere meno ragguardevoli. In Asia, il potere è sempre dispotico. Infatti, se la schiavitù non vi fosse estrema, si produrrebbe subito una divisione che la natura del paese non può tollerare” (*ivi*, 529; 438).

⁴⁸ Nel corso del 1822–1823, si assiste a due distinzioni dell'Asia che si susseguono immediatamente. La prima è dettata dalle regioni fisiche: I) l'altopiano dell'Himalaya, II) le terre dei grandi fiumi (Cina, India, Mesopotamia, Persia), e III) “una determinazione mista, in direzione delle coste”, l'Arabia, la Siria e l'Asia minore in generale (Wg, 102–103; 95–97). A questa distinzione puramente geografica segue la seconda, che considera i caratteri dei popoli rispetto a queste tipologie geografiche, e cioè I) il “principio delle pianure fluviali” proprio dell'*Hinter-Asien* nel suo complesso, perché alla Cina ed all'India viene unito anche l'Himalaya; II) l'“altopiano delle pianure” che caratterizza il *Mittel-Asien*, l'Asia Centrale ed in particolare la Persia, i cui abitanti hanno “il carattere dell'altopiano, ma in pianura”, ed in cui “l'opposizione è pervenuta alla sua massima libertà, come luce e tenebra, come orientalismo, sontuosità, in cui rientra, in generale, l'astrazione della pura intuizione spirituale, di questo Uno, e dove, in generale, ha la sua sede l'Islam”; ed infine III) l'Asia anteriore che consiste “in una costa variegata” con cui entra in contatto con altre regioni ed altri paesi grazie al *trait d'union* costituito dal Mediterraneo: si tratta della “costa siriana: la Palestina, la Giudea, Tiro e Sidone” a cui si aggiungono “la Colchide, attraversata dal Phasis, [questa] colonia ionica, [e] le pianure del Don e del Volga fino agli Urali” (Wg, 104–105; 97–98).

⁴⁹ N. GOGOL', *Sul medioevo*, in IDEM, *Opere, cit.*, vol. I, p. 900.

⁵⁰ N. GOGOL', *Sull'insegnamento della storia universale, cit.*, p. 923.

massa di vapore” senza *Haltung*⁵¹, una “unità priva di forza degli opposti senza essere per sé” ed “un’essenza vaporosa che si scioglie e si produce”⁵², chiusa in sé come l’infelice anima bella che “arde consumandosi in se stessa e dilegua qual vana caligine che si dissolve nell’aria” (*PhG*, 355; 407), così anche in Asia si generano assolute contrapposizioni *fra* i suoi stessi popoli ed *all’interno* di ciascun popolo.

§ 3. Le contraddizioni irrisolte dello spirito orientale.

Non è certo casuale che queste espressioni rimandino direttamente al concetto di natura, dal momento che in Asia lo spirito vi è pervaso e con la natura si trova in un complesso rapporto di negazione ed affermazione ed in un conseguente scambio continuo: mentre in America ed in Africa “le condizioni naturali della storia universale” sono “un fattore piuttosto negativo, condizionante”, nel senso di opprimente, “in Asia diventano positive” (*Wg*, 101; 94). In Europa abbiamo una natura neutrale o media, in Africa una possente ed avara che opprime ogni sviluppo spirituale: nell’*Hinter-Asien* ci si trova di fronte alla terza possibilità, ad una natura altrettanto possente ma florida, splendida ed estremamente benevola⁵³.

Questo fa sì che le espressioni spirituali dell’*Hinter-Asien* risultino *conformi* alla natura, non nel senso che siano *ipso facto* naturali, ma che lo spirito che le innerva *ricrei* alla propria altezza il procedere della natura, abbassandosi ad un livello immediato e naturale e dando origine a risultati che *solo in sé* sono *razionali*, in cui cioè la coscienza è invischiata ed alla fine sormontata dall’immediatezza della naturalità che ricostruisce inconsapevolmente in sé. Ma se lo spirito ricrea *immediatamente* in sé le forme naturali, *altrettanto immediatamente* le nega perché un’unità immediata con la natura sarebbe “solo rozza vita sensibile, ossia vita animale”, mentre “quando si dice che gli Orientali sono vissuti in unità con la natura, questa è un’espressione molto più superficiale e sbagliata, perché proprio l’attività, l’anima, lo spirito, è certamente in rapporto con la natura, l’intelligenza è unità [*Einigkeit*] con l’idea di natura, ma questa vera unità [*Einigkeit*] contiene essenzialmente il momento del rapporto negativo, l’astrazione dalla natura immediata” (*GdPh*, VI, 382) in cui l’unità non è unità con la natura *qua talis*, ma con la natura *mediata* dallo spirito, a cui lo spirito si abbassa mediandosi a sua

⁵¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Natur (Berlin 1825/26)*, 97. Sull’assenza d’un *Halt* in Oriente, Hegel ritorna più volte, ad esempio nelle lezioni sulla storia della filosofia a proposito dell’India: “per quanto concerne la cronologia degli Indiani, non c’è nulla di più confuso. Nessun popolo che si sia sviluppato nella poesia, nell’astronomia, nella matematica, *etc.*, è più incapace di storia rispetto a questo; presso di loro non c’è punto fermo, né connessione. Non si può prestar fede ad alcun dato. Hanno molte ere. Si era creduto di trovare un punto fermo nell’era di Vikramāditya, che dovrebbe esser vissuto verso il 50 a.C. e sotto il cui governo visse il poeta Kālidāsa, creatore del *Shakuntalā*. L’autore dev’esser stato una delle nuove stelle di corte. Ma ad una ricerca più approfondita si sono trovati una mezza dozzina di Vikramāditya” (*GdPh*, VI, 374).

⁵² *Vorlesungen über die Philosophie der Natur (Berlin 1819/20)*, 67.

⁵³ Già nel Settecento si era discusso ampiamente sull’effetto negativo d’una natura eccessivamente prodiga: “è la variante *soft* del primitivismo, dopo quella *hard* esemplificata dalla Siberia e dal Canada; dopo la desolazione che rende impossibile qualsiasi *industrie* di trasformazione della natura fisica, la prodigalità che all’*industrie* toglie qualsiasi stimolo: un ambiente che non presenta alcuna ‘sfida’. Uomini che non dominano natura e clima, i selvaggi che vivono in esso, ma non già perché dominarli non potrebbero assolutamente, e non solo perché non ne hanno la capacità tecnica, bensì perché [...] nemmeno ne hanno la necessità, possono vivere benissimo anche senza farlo” (S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, *cit.*, p. 443; cfr. anche pp. 453–454).

volta con essa e riducendovisi⁵⁴. Che allora Hegel veda l'Asia come "il paese dell'opposizione" in cui le differenze debbono "essere poste come relazioni di opposizioni" (*Wg*, 103; 95) e gli elementi stanno l'uno fuori dall'altro, dipende dal fatto che lo spirito è qui costantemente impegnato in una sorta d'*imitatio naturæ*, e proprio per questo non riesce a raggiungere un'autocoscienza effettiva: è questo stesso rapporto ad essere contraddittorio perché non è una sottomissione immediata dello spirito alla natura come in Africa, né la sua liberazione di tipo europeo, né infine un cosciente innalzamento della natura al di sopra di sé, che presupporrebbe un livello già *stricto sensu* coscienziale in cui la distinzione fra spirito e natura è già fissata e determinata astrattamente con un polo soggettivo di contro ad uno oggettivo.

Il tutto si comprende facendo nuovamente riferimento alla *geographische Grundlage*. La civiltà sorta in queste immense e fertillissime pianure ne mantiene l'impronta: *in primis*, la forma politica replica "lo spirito etico immediato o *naturale*; – la *famiglia*" (*Grund.*, § 157, 306; 139), ed infatti parimenti immediato è il ceto dedito all'agricoltura, il "ceto sostanziale" o "ceto immediato"⁵⁵ *per le caratteristiche stesse del lavoro agricolo*: legato alle stagioni e dipendente dai processi naturali, genera "il modo di una sussistenza meno mediata dalla riflessione e dalla propria volontà, e qui in generale la disposizione d'animo sostanziale di un'eticità immediata, che poggia sul rapporto di famiglia" (*Grund.*, § 203, 355; 165). Rispetto all'industria, "ceto della riflessione" in cui "la cosa principale è la forma, la propria abilità"⁵⁶, e la cui attività si basa anzitutto "sulla *riflessione* e sull'intelletto, così come essenzialmente sulla mediazione con i bisogni e i lavori di altri" (*Grund.*, § 204, 357; 166), nell'agricoltura "la forma è il minimo" al pari della *eigene Reflexion*: vi domina piuttosto "la semplice disposizione d'animo che ci si deve indirizzare a ciò che è" e perciò "una disposizione d'animo sostanziale – disposizione d'animo familiare, amore, fiducia", in cui un intelletto più addestrato che non rimane in tali angusti limiti, diviene solo "qualcosa di goffo, vana furberia, diffidenza"⁵⁷ – un'osservazione, quest'ultima, estremamente interessante in quanto già prelude non solo all'isolamento ed alla diffidenza verso gli stranieri che sono propri delle popolazioni agricole, ma altresì al risibile pregiudizio assai diffuso e riportato con convinzione anche da Hegel, sulla particolare inclinazione di Cinesi ed Indiani alla frode (*Wg*, 150; 155).

Alla radice di tutto ciò sta il legame con la ciclicità naturale e l'assetto familiare: è innegabile che l'agricoltura modifichi la natura, ma questa modificazione *la segue* e costituisce una limitazione dell'"accidentalità del mutamento esterno all'andamento conforme alle leggi della natura elementare" ed "alla previdenza di rendere duraturo ciò che è momentaneo"⁵⁸, cosicché

⁵⁴ Il termine *Einigkeit* impiegato da Hegel ricorre nella *Scienza della logica* in riferimento alla concretezza dell'unità del concetto rispetto alla posizione della *Trimurti* indiana: "nella vera trinità v'è non solo unità, ma unicità [*nicht nur Einheit, sondern Einigkeit*]; il sillogismo è portato fino all'unità piena ed effettiva, che nella sua interamente concreta determinazione è lo spirito" (*WdL*, XXI, 325; 367).

⁵⁵ *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft (1817/18) Nachschrift P. Wannenmann*, in *Vorl.*, I, 129; *Lezioni di filosofia del diritto secondo il manoscritto di Wannenmann, Heidelberg 1817/18*, a cura di P. Becchi, comm. di K.-H. Ilting, Istituto di Suor Orsola Benincasa, Napoli 1983, p. 154.

⁵⁶ *Ivi*, 131–132; 157.

⁵⁷ *Philosophie des Rechts. Mitgeschrieben von Johann Rudolf Ringier (WS 1819/20)*, 123–124.

⁵⁸ *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft (1817/18)*, 129; 154–155. Anche per il seguito, cfr. *ivi*, 130–131; 156: "la cosa principale per il contadino non è la forma, il fatto che il campo debba essere coltivato,

questa natura – presente nello spirito delle civiltà agricole come forma sostanziale pura – è quella che si ripete in modo costante ed eguale, con la conseguente dipendenza da questa forma di necessità naturale e l’altrettanto conseguente esclusione dell’altro dalla propria proprietà che non è solo un’esclusione esterna ma *in primis interna*, viene cioè esclusa ogni forma di autonomia individuale, ogni essere per sé. Si può essere per sé solo *facendosi altro* rispetto a quest’immediatezza: il membro della famiglia diviene tale solo quando la famiglia si dissolve, ossia quando egli ne esce – ma altrimenti ha “l’autocoscienza della propria individualità *in quest’unità* come in una essenzialità essente in sé e per sé” e vi è “non come una persona per sé, bensì come *membro*” (*Grund.*, § 158, 307; 140) che si riassume in quell’intero. Proprio quest’uscita è impedita dall’agricoltura, attraverso la quale la famiglia si radica nel territorio e rimane unita: perciò, anche se “l’uomo rende la natura omogenea a se stesso; egli se la assimila”, con l’agricoltura è inevitabilmente costretto ad assimilarsi alla natura ed ai suoi ritmi, deve aspettarne i tempi ed adeguarvisi, agevolare – più che trasformare – processi che sono e *non possono che* rimanere naturali, tant’è che gli stessi mezzi adoperati, nei quali si mostra “il carattere della razionalità dell’uomo”⁵⁹, sono solo un prolungamento della natura.

In questo modo lo spirito delle civiltà agricole è costituito da forme interiorizzate di movimenti e ritmi naturali, da una regolazione del proprio respiro su quello della natura, che esso replica a livello oggettivo ed assoluto, abdicando così alla sua “universale essenza formale” (*Geist*, 12; 105), alla libertà, che però urge a manifestarsi *proprio perché è spirito*: in questo modo l’opposizione di cui l’Asia è il paese *par excellence* è l’opposizione irrisolta *in seno allo spirito*, che non può reiterare figure naturalistiche senza disgregarsi entro sé, ossia senza ricreare in sé quella medesima opposizione e quegli stessi caratteri che sono propri della natura: l’accidentalità e la necessità, “l’esteriorità di far cadere le distinzioni l’una fuori dell’altra e farle comparire come esistenze indifferenti” (*Enz.*, § 249 A, 239; 97), la ricerca d’un centro che nella natura è al di là di sé e che lo spirito ha in sé, ma che in questa determinatezza non riesce a riconoscere⁶⁰. L’intera concettualità che caratterizza l’Oriente – la circolarità del tempo, il caos lussureggiante della sua arte, il concetto di identità vuota contrapposto immediatamente ad un mero divenire privo di scopo e di forma – non è che la manifestazione più immediata di quest’unità astratta, al pari del suo contraltare politico: l’individuo è

l’animale foraggiato: questo accade soltanto per incrementare, per facilitare, la vita propria della natura. Sono doni della natura quelli che assicurano all’uomo di campagna la sua esistenza; il vivente qui si rapporta al vivente e non all’invenzione propria dell’uomo; egli non deve tutto a se stesso, bensì intuisce la vitalità in generale. Perciò questo è piuttosto il ceto dell’innocenza, della fede [...]. È anche una scarsa mediazione quella che subentra nel sistema del soddisfacimento dei bisogni. La famiglia stessa prepara gli arnesi del mestiere, i vestiti, ecc. [...] La sussistenza non dipende dal lavoro di tutti gli altri e dal bisogno di tutti gli altri”.

⁵⁹ *Ivi*, 126; 151.

⁶⁰ Cfr. *Geist*, 23–24; 115: “la natura è il non vero, il contraddicente, essa non può rimanere così, ma il concetto in essa si spinge a farsi verace. Il concetto è un centro che si spinge a giungere in superficie, a togliere l’essere l’un l’altro esteriore, o al contrario la natura è questo andare in sé, questo raggiungere il suo centro. [...] Questo cercare il centro è però il fatto che ogni cosa cerca di giungere all’unità con se stessa. [...] La materia, tendendo a togliere l’essere l’un l’altro esteriore, a idealizzarsi del tutto, tende proprio a negare del tutto la sua realtà, infatti questo accadrebbe, se raggiungesse questa unità. Questa è l’infelicità della materia, l’eterno tendere all’unità che non raggiunge. Lo spirito nella sua libertà invece è quello che raggiunge il suo centro, in cui il raggiungere è giunto a esistenza (perciò io sono per me, io sono l’interamente universale, e mio oggetto è anche Io)”.

determinato non solo dalla famiglia a cui *de facto* appartiene ma propriamente dalla *stirpe*, che diviene l'intero di cui la famiglia è a sua volta membro, e quindi dal massimo dell'astrazione perché basata *meramente* sul sangue e dunque vincolo fittizio a cui non corrisponde alcuna realtà naturale o spirituale, mentre il legame familiare è un legame *etico* perché frutto di deliberazione *spirituale*⁶¹. Se in queste forme ricadono appieno tanto le caste indiane che il culto cinese degli antenati, la Cina ne è però l'allargamento massimo con la posizione dell'impero come unica famiglia presieduta dal grande padre imperatore: in tal modo gli Stati asiatici sono effettivamente quegli "Stati di natura" su cui si era favoleggiato per secoli in Europa, ma non i *Naturzustände* – che per Hegel sono "piuttosto lo stato dell'ingiustizia, della violenza, dell'indomito impulso naturale, degli atti e delle sensazioni inumani"⁶² –, bensì veri e propri *Naturstaaten*⁶³, quali se li immaginavano i *philosophes* e gli *Aufklärer* del secolo precedente, gli Stati regolati da una moralità naturale. Ma quest'ultima è *sic et simpliciter* un ossimoro perché in tanto si ha moralità (e Stato) in quanto questa è spirituale e non naturale, cosicché il *Naturstaat* è solo contraddittoriamente Stato, perché lo costituisce in una forma che, pur essendo necessariamente oltre il mero aspetto della naturalità, la riproduce in sé e vi rimane saldamente avvinto, dandole una sostanza che lo Stato stesso – in quanto entità spirituale – non può che rigettare, per cui l'organizzazione politica dell'*Hinter-Asien* "è solo un ordine naturale dello spirito", una *geistliche Naturordnung* (*GdPh*, VI, 268).

È interessante rilevare come questa concezione e perfino le stesse espressioni con cui Hegel la esporrà a Berlino fossero già presenti una trentina d'anni prima in un frammento pubblicato da Rosenkranz col titolo di *Geist der Orientalen*⁶⁴, che, pur inquadrandosi nell'ambito generale delle trattazioni dedicate al *Vorder-Asien* di quegli anni e limitandosi ad una caratterizzazione dell'*esprit* orientale sulla base dei suoi *moeurs*⁶⁵, presenta un'immagine più generale

⁶¹ Sul rapporto fra stirpe e famiglia Hegel è netto: "grazie a un matrimonio si costituisce una *nuova famiglia*, la quale è un qualcosa di per sé *autonomo* di fronte alle *stirpi* o casate dalle quali essa è provenuta; il legame con queste ha per base la consanguineità naturale, ma la nuova famiglia l'amore etico" (*Grund.*, § 172, 324; 147).

⁶² *Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1830–1831*, 175.

⁶³ Nell'annotazione al § 355 dei *Lineamenti* Hegel rimanda direttamente allo scritto di Stühr *Der Naturstaat*. Cfr. al riguardo E. SCHULIN, *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, cit., pp. 37–38 e G. BONACINA, *Storia universale e filosofia del diritto*, cit., pp. 199–202.

⁶⁴ Sulle diatribe fra gli studiosi riguardo l'epoca della sua composizione – comunque circoscritta fra quello bernese e quello francofortese – cfr. M. HULIN, *Hegel et l'Orient*, cit., p. 20.

⁶⁵ Hulin nota che "in queste pagine si tratteggia già quello che sarà il metodo favorito di Hegel: la deduzione delle diverse particolarità della vita di un popolo a partire dalla determinazione del suo "principio", del suo "spirito" (ivi, p. 21) che sarebbe proprio soprattutto dei corsi berlinesi. In realtà la 'deduzione' è piuttosto rovesciata, come notava già Schulin: "a prima vista qui si trova qualcosa di completamente diverso da tutte le altre fatiche storiche di Hegel: cerca più specificamente di determinare il tipo di uno spirito umano, e cioè non il tipo di un singolo popolo ma in modo del tutto generale quello dell'umanità orientale. [...] Hegel non arriva affatto a parlare di qualcosa di storicamente conforme a sviluppo; questioni religiose e statali non giocano praticamente nessun ruolo, i pochi fatti che in generale prende in considerazione, appartengono al costume degli Orientali. Dai costumi cerca di rintracciare lo spirito universale che vi sta dietro" (E. SCHULIN, *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, cit., pp. 18–19). Al di là delle questioni metodologiche, non si può non notare la piena coerenza della *Vorstellung* dell'Oriente di questo frammento con le tarde lezioni berlinesi, e non si può non convenire con Viyagappa: "un confronto di questo frammento con la sua trattazione dell'India nelle lezioni sulla filosofia della storia mondiale mostra chiaramente che queste ultime, nonostante la differenza di linguaggio e di stile, sono una continuazione del primo. Quello che il frammento dice sullo spirito orientale è meglio espresso, specificato, sostanziato e sviluppato nelle lezioni" (I. VIYAGAPPA, *G. W. F. Hegel's Concept of Indian Philosophy*, cit., p. 241). Per un giudizio identico, cfr. anche J.-I. Kwon, *Kunst und Geschichte*, cit., p. 149.

dell'Oriente in cui si possono rinvenire riferimenti impliciti all'*Hinter-Asien* o comunque a temi che Hegel prenderà in considerazione più di *vingt ans après*: già l'*incipit* del frammento, la definizione lapidaria “rispetto della realtà nella realtà e suo adornamento nella fantasia”⁶⁶, preannuncia il verdetto “una piena sfrenatezza nella fantasia e un assoluto assoggettamento nella realtà effettiva” (*Geist*, 44; 133) che chiude il breve tratteggio già citato sul carattere “cometario” degli Orientali in sede antropologica; inoltre, al pari di molti altri documenti del periodo, questo frammento prelude a figure e concezioni che negli anni a venire troveranno trattazione ben più ampia e teoreticamente articolata, come la determinazione del lavoro astratto dell'intelletto ed un primo accenno alla figura fenomenologica della signoria e della servitù, che qui ha un esito affatto peculiare: infatti il carattere proprio dell'Oriente viene riassunto nella già incontrata espressione “Festbestimmtheit”, che terminologicamente sembra anticipare le *feste, bekannte e ruhende Bestimmungen* forgiate dal *Verstand* (*PhG*, 27; 18–19) e che si ritroverà in più luoghi dei corsi berlinesi proprio a proposito dell'Oriente. A causa del suo carattere *festbestimmt*, l'Oriente non conosce *Änderung* e *Versöhnung* – ossia non concepisce la possibilità dell'altro –, si interessa solo di ciò che gli è *gleichartig*⁶⁷, “non accetta nulla al di fuori di sé, a parte ciò che egli domina o da cui, come questo da lui, viene dominato”, ed è appunto in quest'aspetto di *Herrschaft und Knechtschaft* che si ha non tanto un'anticipazione di tale figura fenomenologica quanto piuttosto una sua diversa declinazione perché il rapporto si arresta immediatamente ad una pietrificazione e ripetizione di se stesso: ben lungi dal conoscere lo sviluppo del lavoro e della *Bildung*, il servo accetta il dominatore in una “cieca passività, che arriva quasi all'annientamento”, ma questo accade perché nel mondo orientale vigono e si congiungono nel modo più stretto “due determinazioni apparentemente contraddittorie: *brama di potere su tutto* e *rassegnazione volontaria ad ogni schiavitù*”: in tale rapporto, esteso all'universo intero, lo stesso signore o dominatore “si equipara al vinto per il fatto che con lui riconosce su di sé la legge della necessità”, vedendo in se stesso “il possibile vinto” ed in colui che ha sottomesso “il dominatore possibile”, cosicché *de facto* e *de jure* sono e si riconoscono eguali, ma quest'eguaglianza non è altro che il frutto del riconoscimento di una necessaria diseguaglianza che costituisce l'intero universo: la *Macht*, che è “il concetto in cui gli esseri sono uguali”, diviene l'elemento conciliatore delle contraddizioni della realtà sotto la forma della potenza assoluta, della *necessità*, della “divinità infinita degli Orientali” che assegna ad ogni cosa il suo posto e “si manifesta nel *passaggio* del negativo a positivo e del positivo a negativo”, nel rovesciamento del dominatore in dominato e del dominato in dominatore⁶⁸. Qui l'amore non può che essere escluso perché ne manca il prerequisito

⁶⁶ *Geist der Orientalen*, W²⁰, I, 428.

⁶⁷ Cfr. *ivi*, 429: “nella fissa determinatezza del carattere orientale sono pochissime le relazioni in cui sta l'uomo, e tutto ciò che si offre, riceve presto il suo posto. L'uomo dal carattere fissamente determinato non si interessa di nulla che non gli sia omogeneo. Sa liquidare la maggior parte delle cose che possono urtarlo. Quella rimanente, la combatte e ne diviene signore o si sottomette alla violenza, ma le sue pretese rimangono le stesse”.

⁶⁸ *Ivi*, 428–430. Il concetto di potenza (*Macht*) ritornerà ampiamente nei corsi di filosofia della religione in riferimento all'*unmittelbare Religion*. Cfr. già *Rel.*²¹, IV, 11: “l'intuizione della natura, la coscienza del mondo temporale, effimero – perché infine il mondo è effimero altrettanto essenzialmente per questa coscienza –, è al tempo stesso [...] una coscienza immediata dell'essenza potente, del potente, dello spirito benefico [...].”

essenziale, il riconoscimento reciproco fra eguali: l'eguaglianza è solo una *diseguaglianza* assoluta in cui si può essere ora dominatore ora servo a seconda dei giri accidentali dell'unica sua garante, la ruota della necessità, di fronte alla quale sono tutti egualmente sottomessi⁶⁹.

Tale *Unwandelbarkeit*, che si ripete sempre identica, costituisce un dispotismo che è davvero assoluto: se da un lato verso chi gli è soggetto l'Orientale si comporta con lo stesso arbitrio della sua divinità, dall'altro il servo non gli oppone resistenza – e se il primo aspetto costituisce il carattere generale del dispotismo⁷⁰, ciò che fa sì che il dispotismo sia *de facto* dispotismo, il secondo elemento lo rende tale *de jure* per la piena accettazione e condivisione di tale *status*, in cui perfino il riconoscimento di questa legge universale è irrilevante agli occhi del servo stesso, eliminando così quell'ultimo barlume d'una propria consistenza o libertà. In tale quadro rientra anche la celebrata *Weisheit* orientale, che si riduce al mero riconoscimento di questa legge della necessità ed alla conseguente fuga dalla realtà, un processo di astrazione in cui l'ambita quiete non è altro che il risultato d'una negazione immediata d'ogni rapporto reale – nello stesso senso in cui, decenni più tardi, Hegel affermerà che “presso gli Indiani la libertà è solo il negativo, l'estrapolarsi da ogni determinazione della vita e della coscienza” (*Wg*, 205; 231) –, mentre la felicità mondana può consistere esclusivamente nell'astuzia di sottomettere il debole e sottomettersi al forte⁷¹. Inoltre, poiché sulla base di questo rapporto il mondo non è altro che un insieme di realtà prive di “un'anima ed uno spirito propri”, l'Orientale è costretto a “rimpiazzare ciò che ad esse manca nel proprio contenuto con uno *splendore estraneo*”, ad avvolgere ogni cosa in immagini, ad adornare la realtà con l'*Einbildungskraft* – un rivestimento estrinseco che, pur divenendo poetico secondo le modalità di costruzione di tali connessioni, produce solo “una parvenza di vita, che consiste nell'uguaglianza dei congiunti” e la produce violentemente, non seguendo il sentimento ma manifestandosi come “un concetto, un universale” – cioè un'astrazione nel linguaggio del periodo – e “la natura è cacciata fuori dal naturale ed appaeva per se stessa solo come comune e soggiogata” e “le preziosità, le perle

L'innalzamento dell'animo è l'allargamento della coscienza individuale ad una universale, ad un abbracciare – *devozione*; in quest'innalzamento l'oggetto determinato in cui essa vede il modo determinato di realtà [*Realität*] diviene qualcosa di universale [...] perché la potenza è proprio l'universale in quanto è negativa verso un altro e come negativa è nella forma di un qualcosa di soggettivo, che appare limitata. La potenza è la mediazione dell'universalità inghiottente e della singolarità, tanto dei singoli, distinti ed esterni dall'universale, quanto dei singoli identici all'universale. [...] L'indeterminatezza, cioè l'astrazione di questa potenza riempie l'animo di paura, presagio, nostalgia e lo spirito di congiunzioni, come si trovano in quest'oscurità del rappresentare, cioè connessioni casuali ed arbitrarie. Ma l'animo che si impegola in tali connessioni, presagi, inquietudini, è già compreso nella mobilità e nel riempimento del suo interno ed in una direzione a combinare tali singolarità”.

⁶⁹ *Geist der Orientalen*, 428. Nella seconda parte, Hegel si sofferma sull'unico tipo d'amore non inteso come un rapporto di dominio, quello per le donne, vedendovi la ragione di quel fenomeno che ha sempre colpito l'animo – e spesso le fantasie – degli Occidentali: “poiché sentono che il rapporto delle donne non può mai divenire quello che è il rapporto di tutte le altre cose, dominio o servitù, e per loro sono qualcosa che non si può trattare come cose e di cui non possono divenire certi, allora non sanno fare altro *che rinchiuderle*”, dunque riferendosi palesemente agli harem e quindi alle realtà islamiche ed escludendo gli Ebrei che “parlavano liberamente e senza problemi dei rapporti fra i sessi, ma tutto ciò che si riferiva a questo è per loro, come tutto il resto, un qualcosa di meramente reale, non penetrato dallo spirito dell'amore” (*ivi*, 430–431).

⁷⁰ Come Hegel dirà decenni dopo nei *Lineamenti*, “il dispotismo designa in genere la situazione dell'assenza della legge, ove la volontà particolare come tale, si tratti poi di un monarca o di un popolo (olocrazia), vale come legge o piuttosto in luogo della legge” (*Grund.*, § 278 A, 443; 223).

⁷¹ *Geist der Orientalen*, 428–430.

dello spirito orientale, sono soltanto mostri [*Ungeheuer*] di bellezza selvaggia”⁷². Il verdetto definitivo si riassume nella già citata espressione d’apertura: “rispetto della realtà nella realtà e suo adornamento nella fantasia”.

Per abbozzato che sia, e per di più secondo le concezioni giovanili, questo breve frammento contiene *in nuce* tutti i caratteri dell’Oriente che si ritroveranno a Berlino. L’ultimo aspetto dell’adornamento e della *Pracht*, dello “splendore”, “magnificenza” o “suntuosità”⁷³, ritorna nei *Lineamenti* quando Hegel dice che “nello splendore di questo intero [*scil.*: il *Naturganz* patriarcale] la personalità individuale scompare priva di diritti, la natura esterna è immediatamente divina o un adornamento del dio e la storia della realtà è poesia” (*Grund.*, § 355, 509; 270), così come il rapporto d’assoluta sottomissione al dominatore, e di tutti all’essere assoluto, s’incardinerà nella concezione della sostanza come assoluto immediato: nei *Lineamenti* il regno orientale, il primo dei quattro regni storico-mondiali, è caratterizzato complessivamente come “l’intuizione del mondo entro di sé indivisa, sostanziale, procedente dall’intero naturale patriarcale, nella quale il governo mondano è teocrazia, il signore anche sommo sacerdote o dio, la costituzione statale e la legislazione in pari tempo religione, così come i precetti o piuttosto gli usi religiosi e morali sono parimenti leggi dello Stato e del diritto” (*Grund.*, § 355, 509; 270). Se presa nel suo senso generale, la definizione si adatta a tutti i popoli orientali che Hegel tratterà successivamente in modo più dettagliato ma secondo una partizione già almeno in parte annunciata alla fine del corso di *Naturrecht und Staatswissenschaft* del 1817–1818, dove si susseguono a partire da “quello più sviluppato”, quello cinese e persiano, in cui “la gerarchia ed il rapporto patriarcale sono estesi fino al membro più infimo”, per passare alla divisione del popolo in caste ed alla separazione del principe dal sommo sacerdote dell’India – di cui tratteggia un aspetto fondamentale, il fatto che presso gli Indiani “la sfera della finità è soltanto un guardare verso l’aldilà, soltanto un rapporto dell’accidentalità: soltanto l’essere di nuovo accolti inconsciamente nell’infinito e non il cogliere nella sua stessa coscienza l’infinito” –, per concludere con un accenno all’Islam⁷⁴.

⁷² *Ivi*, 429–430. Si tratta di una considerazione estesa anche al corpo: “come ornano la nuda realtà delle altre cose con la fantasia, così gli orientali, che hanno una coscienza tanto incompleta di loro stessi e non possono trovare nessun accordo [*Einigkeit*] appagante nella presentazione della loro natura, debbono così tanto ingombrare se stessi con decorazioni estranee”, fra le quali rientrano anche aspetti corporei irrilevanti come la barba, su cui Hegel si sofferma a lungo (*Ivi*, 431–432).

⁷³ Nota Bonacina che “*Pracht* originariamente significa il tono, lo stile di vita in tutta la sua magnificenza esteriore, come si manifesta nel fasto delle corti, e, in senso traslato, nella solennità dell’autorità dello Stato, di cui *Pracht* può essere sinonimo” (G. BONACINA, *Storia universale e filosofia del diritto*, cit., p. 190).

⁷⁴ *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft (1817/18)*, 259–260; 289–290. Tutto ciò segue una definizione generale del mondo orientale quasi identica a quella futura dei *Lineamenti* (cfr. *ivi*, 258; 289). Quanto alle differenziazioni interne, nei *Lineamenti*, nella seconda parte del § 355, viene appena accennata la distinzione fra Cina ed India, parlando di “costumi semplici, cerimonie gravi, prolisse, superstiziose, – le accidentalità di un potere personale e di un dominio arbitrario”, con chiaro riferimento non solo alla Cina ma anche alla Persia, mentre l’articolazione in ceti diviene “una stabilità naturale di caste” (*Grund.*, § 355, 509; 270). In sede introduttiva si trova invece un’altra caratterizzazione, che poi costituirà il centro nevralgico dell’interpretazione dell’India: parlando del lato della volontà per qui questa è “assoluta possibilità di saper astrarre da ogni determinazione nella quale io mi trovi, o che io abbia posto in me, la fuga da ogni contenuto come da un termine”, ossia della “libertà *negativa*, ovvero la libertà dell’intelletto” o “libertà del vuoto”, Hegel aggiunge che questa “diviene nella religione il fanatismo della pura contemplazione indù” (*Grund.*, § 5 A, 49–50; 28).

Nei corsi successivi la descrizione generale dell'Oriente non sarà rinnegata ma articolata e declinata all'interno di ogni Stato orientale, e intesa nella sua astrattezza maggiore o minore – o totale, come in India – come l'universale stesso dell'Oriente, ciò per cui l'Oriente è oriente, oriente in sé e per sé, com'è sottolineato dalle sue caratteristiche che rimandano ad altrettanti motivi sorgivi od iniziali: anzitutto il regno orientale è “la figura dello spirito *sostanziale*, inteso come l'identità nella quale la singolarità rimane immersa nella propria essenza e per sé non investita di diritti” (*Grund.*, § 353, 508; 269) a cui si ricollega l'*Anschauung*, l'*intuire*, astrattamente congiunto a tutti quei concetti che caratterizzano anche lo spirito orientale⁷⁵. Infatti quando Hegel definisce l'Oriente come una *Weltanschauung* sostanziale ed indivisa, quest'ultima non è una “visione del mondo” nel senso ordinario del termine ma l'intuizione propria della sostanzialità, è il *modus cognoscendi* peculiare all'Oriente che si riassume *solo* nell'intuire *stricto sensu*⁷⁶ – e che proprio in quanto intuire, o fermo al solo intuire, non è vero sapere, né vero conoscere: rispetto all'unità di natura e spirito la forma dell'intuizione è “l'unità *immediata*, [...] quindi non l'unità spirituale, nella quale l'elemento naturale sarebbe posto solo come qualcosa di ideale, di superato, ed il contenuto spirituale sarebbe in relazione solo con se stesso”, col risultato in sede di eticità che, invischiata in tale immediatezza, la libertà del soggetto è solo “costume, senza l'infinita riflessione entro sé, senza l'interiorità soggettiva della coscienza morale” (*Enz.*, § 557, 544; 414). Ma questa è una semplice conseguenza del carattere proprio dell'intuire, che a livello di psicologia rappresenta il primo grado dell'attività conoscitiva del soggetto, il grado ancora immediato in cui prevale l'oggettività del contenuto, che “ha la determinazione di essere qualcosa di *razionale*, quindi non un qualcosa di *singolo* smembrato in vari aspetti, ma una *Totalität*, una *compatta pienezza* di determinazioni” (*Enz.*, § 449 Z, 254; 305) che non è il *Ganz* in cui consiste il vero in senso stretto, ma l'unità immediata, l'aspetto propriamente sostanziale a cui per sua stessa natura l'intuizione si arresta senza giungere “allo *sviluppo immanente* della sostanza dell'oggetto”, limitandosi “a cogliere la sostanza *non dispiegata*, ancora rivestita dagli *accessori* dell'*esteriorità* e dell'*accidentalità*” – i tipici attributi della storia –, cosicché “l'intuizione non è ancora un sapere conoscente” ma solo “l'*inizio* della conoscenza” (*Enz.*, § 449 Z, 255; 305–

⁷⁵ L'intuizione è una costante – o forse *la* costante – dell'Oriente. Cfr. ad esempio *Enz.*, § 276 A, 278; 171: “nell'intuizione orientale dell'identità sostanziale dello spirituale e del naturale, la pura ipseità della coscienza, il pensiero identico con sé come l'astrazione del *vero* e del *buono*, fa tutt'uno con la luce”; inoltre *GdPh*²⁰⁻²¹, VI, 94: “in Oriente e nel tempo in cui questo ha occupato la storia universale, qui sono apparse quelle intuizioni del mondo che abbiamo visto. [...] In Oriente lo spirito in generale è immerso nell'intuizione, non è raccolto e ritratto entro sé”. e questo è sottolineato dal ricorrere dell'intuizione in rapporto alla sostanzialità come concetto filosofico (*Enz.*, § 159 A, 175; 377), a quella familiare (*Grund.*, § 166, 319; 145) ed a quella politica (*Grund.*, § 185 A, 341–342; 156; ma ad esempio anche *Grund.*, § 357, 511; 272 sulla “intuizione sostanziale di un'aristocrazia di contro al principio della libera personalità” del mondo romano).

⁷⁶ Si può concordare con Bonacina che *Weltanschauung* non indica “il modo in cui una civiltà, una cultura, si rapporta alla realtà” ma invece che “è proprio dell'Oriente, al contrario, rapportarsi al «mondo» nella forma del «vedere», «intuire», «contemplare», e questo per il carattere di sostanzialità del suo principio. Non a caso Hegel si serve di tale espressione solo qui” (G. BONACINA, *Storia universale e filosofia del diritto*, cit., pp. 186–187). Tuttavia l'espressione *Anschauung* va intesa in senso tecnico e rimanda ad un preciso contesto speculativo che, per quanto declinabile secondo le due modalità del vedere e del contemplare, le fa proprie solo in rapporto a quella specifica determinatezza che esse hanno *come intuizione*, indirizzata ad una totalità onnicomprensiva ed assoluta.

306) perché in essa l'intelligenza è fuori di sé, è “*sprofondata* nel materiale esterno, fa tutt'uno con esso, e non ha alcun altro contenuto che quello dell'oggetto intuito” ed è *non libera* in massimo grado (*Enz.*, § 450 Z, 256; 307).

Tutte queste determinazioni – l'esteriorità, la totalità astratta, il riempimento della coscienza e la sua *Versenkung* in quel materiale, la sua conseguente non libertà, e perfino sfumature espressive come il rivestimento (*Umgebung*) – si trovano indissolubilmente uniti in Oriente: che l'intuizione si rapporti ad un che di posto come sostanziale è implicito nel suo concetto ed in religione ed in filosofia non può che essere intuizione di un assoluto inteso come sostanza rispetto al quale ogni particolare è posto come nulla, per cui in Oriente “si fa strada l'universale” ma quest'ultimo “si presenta come un dio oggettivo che abbraccia, domina ogni cosa, legge, diritto e Stato” ed è strettamente congiunto “con la determinazione che il soggettivo in esso è andato a fondo, e con ciò le individualità sono annientate” e, per razionale che sia, il suo mancato sviluppo è di per sé “una condizione irrazionale, non-libera” (*Geist*, 44; 133). In tal senso, quasi a ribadire le osservazioni del *Geist der Orientalen*, quest'intuizione è “schiavitù verso l'essere assoluto” e la religione che ne deriva “è perciò di per sé dispotismo, a cui si connette il dispotismo politico, da un lato dispotismo, dall'altro soggezione all'essere assoluto” (*Geist*, 6; 94). Preso immediatamente e dal lato fenomenologico in cui la coscienza si pone di fronte un assoluto che lei stessa ha posto come tale, l'impostazione sostanzialistica rimanda ad una negazione immediata, astratta, quale semplice venir meno d'un elemento di fronte ad un altro senza comprendere l'autentico movimento svolto, e nel presente caso si tratterebbe del venir meno della coscienza in un assoluto totale e totalizzante. Questo è l'atteggiamento che domina l'*Hinter-Asien* e soprattutto l'India, dove “il rapporto è ancora tale che il soggetto, l'individualità – io per me – non è come persona, ma solo tramonta, è determinato solo come negativo, come tramontante nell'oggettività in generale” mentre “la beatitudine eterna” è concepita “come un essere immersi in questa sostanza”, appunto un “tramontare nella sostanza”, un annientamento aspirituale perché “privo di spirito è il rapporto in cui la sostanza è l'essente in sé e per sé” in cui lo spirito non può che morire (*GdPh*, VI, 266). Nella sua declinazione a livello di spirito oggettivo, ciò significa che qui “manca il momento della moralità” (*Geist*, 44; 133), il ruolo della soggettività libera *individuale*.

Ora, si sa che il vero va inteso non tanto come sostanza ma altrettanto come soggetto, dove la negazione della prima affermazione viene negata dall'*ebensoehr* contenuto nella seconda. Ma concepire l'assoluto come *soggetto* non equivale a concepirlo *sic et simpliciter* come soggettività se questa è presa nel senso astratto della coscienza fenomenologica, irrigidita “nella *forma* dell'autocoscienza in contrasto alla forma della sostanzialità e dell'oggettività” (*PhG*, 432; 494)⁷⁷. Infatti lo spirito ha esistenza concreta solo nella coscienza individuale ma – proprio perché è spirito – la coscienza è ben oltre la fissa posizione di contro ad un'oggettività

⁷⁷ Peraltro è proprio questo aspetto, come rileva Pöggeler, a costituire l'architrave della critica hegeliana alla *Romantik*: “fondamentalmente fra Hegel e i cosiddetti “romantici” sussiste la differenza che per Hegel il vero non è soggettività ma sostanza divenuta soggetto” (O. PÖGgeler, *Hegels Kritik der Romantik*, cit., p. 133) mentre nel primo caso rimane una soggettività “ironica” che dissolve l'oggetto che continua a rappresentare come altro.

o la riduzione ad un polo soggettivo nel senso che il termine aveva nel primo periodo jenesse: piuttosto “noi siamo il pensiero, io sono il pensante”⁷⁸ ed “il pensiero soggettivo è il nostro più proprio ed intimo atto, e [...] noi non possiamo tirarci fuori da quell’atto, non possiamo stare al di sopra di esso”, perché è “l’universale come tale” (*WdL*, 14; 14) e dunque non v’è un soggetto a cui inerisca l’attività del pensare, ma questa è il soggetto stesso e quindi l’assoluto, e la singola ragione, la singola coscienza è *Manifestation* della ragione universale *solo se* toglie “il *fisso* del suo autoporsi” (*PhG*, 28; 20)⁷⁹. Nella dimensione dello spirito oggettivo – che è spirito finito – il soggetto è concreto solo come soggettività individuale, ma questa a sua volta è concretamente spirito solo se non è una particolarità astratta ma individualità concreta come centro di relazioni e determinazioni spirituali: “solo nella volontà in quanto volontà soggettiva, la libertà, cioè la volontà essente *in sé* può esser reale” (*Grund.*, § 106, 204; 95) perché l’azione è sempre e solo azione dell’individuo in quanto “estrinsecazione della volontà come volontà *soggettiva o morale*” (*Grund.*, § 113, 211; 99) ed appunto perciò “la libertà civile riposa sull’infinità della volontà in quanto è da rispettare assolutamente” (*GdPh*²⁰⁻²¹, VI, 93) e la coscienza individuale “è un santuario, che sarebbe sacrilego violare” (*Grund.*, § 137 A, 255; 116–117) – espressione ripetuta quali *à la lettre* trattando della Cina: “è principalmente questo principio della libertà soggettiva che si intende innanzitutto per libertà. Questa libertà soggettiva, la sfera intoccabile dell’interiorità, è una determinazione propria soprattutto del principio europeo. Da questa sorgente formale sgorga quindi tutto quanto è bello e vero” (*Wg*, 144; 149). La mancanza di moralità designa *sic et simpliciter* la mancanza di libertà perché nella sua dimensione assolutamente universale essa ha inizio solo laddove il pensiero si sia tratto fuori dalla natura e, pensando se stesso, si sappia come universale ed infinito entro se stesso, sapendosi altresì come volere infinito in cui non può irrompere *nulla* che non abbia accolto (*GdPh*²⁰⁻²¹, VI, 93), sapendosi dunque “come tale da avere un valore infinito in quanto individuo” e dunque *conservandosi* per sé come infinito nell’oggettivo (*GdPh*, VI, 265–267). “L’orientale è per natura capace di libertà” in quanto è uomo, e cioè spirito, ed in quanto tale è libero, “ma non lo sa, e quindi non lo è. In quanto uomini i popoli orientali sono liberi entro sé, ma nondimeno non lo sono; poiché non hanno la coscienza della libertà” (*GdPh*²⁷⁻²⁸, VI, 285). In altri termini, qui l’*in sich* viene considerato un mero *an sich*, un’immediatezza che non ha la forza di porsi per sé e perciò non è effettuale e soccombe dinanzi al sostanziale, “è senza sostanza, senza diritto, negativo, in rapporto di dipendenza” (*GdPh*, VI, 267). Da quest’articolazione discende il peculiare carattere politico degli Stati asiatici, il dispotismo orientale, non lo Stato in senso proprio, “la configurazione autocosciente, unicamente degna dello spirito, in diritto, libera eticità e sviluppo organico” (*Grund.*, § 270 A, 428; 215). Libero è uno solo, suole ripetere Hegel, e tanto la divinità quanto il monarca rappresentano *in toto* la

⁷⁸ *Vorlesungen über die Logik* (1831), 5.

⁷⁹ Hegel riformula il problema con rigore massimo nella prefazione alla seconda edizione del primo libro della *Scienza della logica* parlando del rapporto fra il *subjektives Denken* e le *Denkformen*, che, essendo “l’universale come tale” sovrasta ed intesse il primo, che è “il nostro più proprio ed intimo atto” e che circolarmente le produce (*WdL*, XXI, 14; 14–15). Per l’articolazione teoretica di tutta la questione, cfr. G. RAMETTA, *Il concetto del tempo*, cit., pp. 173–192.

sostanza (*GdPh*²⁰⁻²¹, VI, 95–96) nel senso del *manifestieren* immediato: il declinarsi dello spirito ad organizzazioni naturali si manifesta politicamente come un governo che fonde in sé quello patriarcale e teocratico, soggiogando completamente l'elemento mondano a quello presunto divino⁸⁰; quest'ultimo, però, in quanto sostanzialità naturale, rimanda a sua volta all'elemento mondano *ma in un senso completamente diverso*, a determinazioni arbitrarie ed esteriori come la nascita. Ma, circolarmente, questo è inevitabile in quanto la mancanza del concetto di libertà e di libera individualità implica la determinazione totale e senza resto per mezzo dei soli rapporti esteriori di tipo sostanziale ed *in primis* dalla famiglia nella forma della stirpe, sacrificando la volontà interiore “all'accidentalità interna ed esterna” (*GdPh*, VI, 267), che anche nella sua interiorità è esteriore perché legata solo all'arbitrio. Con ciò Hegel non esclude affatto che l'Orientale “sia nobile, grande e sublime”: anzi, proprio per queste sue caratteristiche lo può essere molto più dell'Occidentale⁸¹, e tuttavia questa sua nobiltà – precisamente come la *bonté* del *sauvage* – è mero arbitrio dettato della natura del suo carattere, l'altro lato della medaglia: “gli *Orientali* non sanno che lo spirito, o l'uomo in quanto tale è in sé libero; poiché non lo sanno, non lo sono; sanno solo che uno è liberò, ma proprio perciò tale libertà è solo arbitrio, sfrenatezza, ottusità della passione, o anche dolcezza, tenerezza della passione, che è essa stessa solo una casualità naturale od un arbitrio”⁸². *L'Entführung aus dem Serail* finisce bene perché Belmonte, Konstanze e gli altri si trovano di fronte il saggio Selim – ma col Mustafà di Rossini le cose sarebbero andate in tutt'altro modo⁸³.

⁸⁰ Particolarmente chiaro il corso di storia della filosofia del 1827–1828: “nella forma della teocrazia per come la vediamo in particolare in Oriente [...] la libertà come libertà soggettiva, morale, è interamente perduta assieme con il diritto, con la volontà. Qui un rapporto principale è che la religione ha posto sé ed il suo ambito per sé, ha abbassato la libertà mondana e si è comportata in modo negativo contro il suo ambito, come nella Chiesa cattolica romana l'elemento religioso si è interamente separato dai laici ed anche i patrizi romani sono stati in possesso *sacrorum* con l'esclusione dei plebei. Nella teocrazia il regno mondano, l'ambito della libertà umana, viene considerato come qualcosa di non giuridico, di non sacro, che non concorda con il religioso. Ciò che chiamiamo diritto, moralità, eticità, non ha dunque alcun valore. [...] Se quel lato religioso si tiene per sé e vede la verità come qualcosa che non può essere immanente all'ambito della libertà umana, allora questa è una posizione negativa contro la stessa libertà umana” (*GdPh*²⁷⁻²⁸, VI, 307–308).

⁸¹ Infatti “in una situazione etica sussistente, i cui rapporti sono compiutamente sviluppati e realizzati, la *virtù vera e propria* ha la sua collocazione e realtà soltanto in straordinarie circostanze e collisioni di quei rapporti – in *collisioni* veraci, giacché la riflessione morale può crearsi collisioni per ogni dove e darsi la coscienza di qualcosa di particolare e di *sacrifici* compiuti. Nella situazione non civilizzata [*ungebildeten*] della società e della comunità si presenta quindi di più la forma della virtù come tale, poiché qui l'etico e la sua realizzazione è più un libito [*Belieben*] individuale e una peculiare natura geniale dell'individuo, come invero gli antichi hanno predicato la virtù particolarmente di *Ercole*. Anche negli stati antichi, poiché in essi l'eticità non era cresciuta a questo libero sistema di uno sviluppo ed un'oggettività autonomi, doveva essere la peculiare genialità degli individui a supplire a questa mancanza. – La dottrina delle virtù, nella misura in cui essa non è meramente dottrina dei doveri, quindi abbraccia quel che del carattere è particolare, fondato sulla determinatezza della natura, sarà quindi una *storia naturale dello spirito*” (*Grund.*, § 150 A, 299; 136–137). Questa *geistliche Naturgeschichte* richiama palesemente la coeva *geistliche Naturordnung*.

⁸² *Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1830–1831*, 152.

⁸³ Indagando la ripresa e la variazione hegeliana della vecchia idea di “dispotismo orientale”, Bonacina nota che per Hegel “il dominio del sovrano orientale è dispotico” solo “per noi, dal nostro punto di vista di uomini che hanno alle spalle l'intera *Weltgeschichte*; ma il dispotismo non può essere vissuto come tale da uomini presso i quali i principi della personalità individuale, della coscienza libera, non si sono neppure affacciati” e “non può esserci arbitrio dispotico, laddove non ci sono ancora la libertà di coscienza” e che perciò – a differenza di quel che accadde con l'impero romano, in Oriente è propriamente “l'«elemento etico», non il singolo monarca, a essere despota: questo dispotismo è nella natura delle cose, non viene avvertito come tale; in altri termini, è solo per noi” (G. BONACINA, *Storia universale e filosofia del diritto*, cit., pp. 192–193). Quest'aspetto è certo innegabile, e già

Con ciò si tocca il cuore di quella che altrimenti si ridurrebbe ad una sorta di avversione idiosincratca di Hegel per l'Oriente: la critica si riassume fondamentalmente in questo non essere per sé della razionalità, nel fatto che “là anche nello Stato ciò che per noi è rettitudine, eticità, è in modo sostanziale, naturale, patriarcale, non in libertà oggettiva; non esiste la coscienza morale, né la morale. È solo un ordine naturale dello spirito, in cui la nobiltà suprema ha luogo altrettanto bene come cieco arbitrio” (*GdPh*, VI, 267–268). Infatti solo laddove la libertà è presente almeno in un certo grado – e lo è in forma istituzionalizzata, quindi non semplicemente come un concetto interiore⁸⁴ –, è possibile parlare di sviluppo spirituale *stricto sensu*: se “le leggi sono l'espressione di ciò che il razionale è rispetto alla volontà”, la loro codifica “dipende dalla conoscenza che un popolo ha della sua libertà, della sua volontà razionale, e questo a sua volta dipende dalla rappresentazione che lo Stato, il popolo ha di Dio” (*GdPh*^{27–28}, VI, 307). Questo emerge per la prima volta coi Greci perché solo con loro – secondo una metafora che Hegel impiega in molti corsi per illustrare il salto da Oriente ad Occidente – Edipo risolse il quesito della sfinge, fece “emergere il pensiero, nel quale l'uomo coglie se stesso”, e pur essendo ancora immerso in profonda ignoranza di sé, “un'ignoranza piena di atrocità”, “soltanto con la libertà politica questo antico sapere perviene alla chiarezza” e “il sapere viene dapprima purificato dalle leggi politiche” (*Wg*, 311; 342). Con questo distinguersi dello spirito dalla natura, la libertà emerge come valore infinito che si conserva nella sostanza, benché presso i Greci tale libertà fosse limitata perché “si contrapponevano ai barbari ed avevano ancora schiavi” (*GdPh*^{20–21}, VI, 97), perché limitata era la determinazione stessa dello spirito: non lo spirito in quanto tale ma una sua peculiare configurazione, per lo più identificata con l'esser greco e libero.

Il “diritto della volontà soggettiva” dev'essere mediato col “diritto del mondo” (*Grund.*, § 33, 87; 45): l'azione individuale si inserisce in una sottile trama di determinazioni positive che costituisce la sostanza etica in cui è già immersa, e la “legittimità assoluta dell'autocoscienza soggettiva” consiste nel “sapere *entro sé e da se stessa* che cosa siano diritto e dovere” (*Grund.*, § 137 A, 255; 116), ma al tempo stesso per agire bene essa deve *sapere* – e sapere in modo *vero* – cosa sia il bene, dev'essere volontà che vuole l'universale e deve quindi essere *educata* a riconoscerlo⁸⁵: è appunto non conoscendolo che l'eventuale *bonté* del *sauvage* già

in precedenza si è visto come per Hegel la strutturazione della realtà da parte dell'Oriente sia dispotica, ma è altresì vero che proprio perciò questo si ripercuote in tutti i membri dell'intero. In questo senso, la mancanza di libertà individuale si accorda appieno con un arbitrio che tanto più è arbitrario quanto più è inconsapevole di sé, per cui Hegel parlerebbe d'un dispotismo *assoluto* proprio perché solo *in sé* (o *per noi*) e non ancora *per sé*, ossia non ancora maturato nella coscienza orientale in tutta la sua potenza.

⁸⁴ In riferimento alla critica della moralità (astratta), Höhle ribadisce giustamente che “se Hegel antepone l'eticità a questa moralità, con ciò si è detto solo che uno stato di *autodeterminazione puramente soggettiva* non può costituire la struttura più affermativa dello spirito oggettivo, ma che per lui l'oggettivazione della libertà è da preferire decisamente nelle *istituzioni* – e cioè in primo luogo perché le istituzioni presentano un medio di *stabile intersoggettività*, ma l'intersoggettività è qualcosa di superiore rispetto alla soggettività, ed in secondo luogo perché soltanto in questo modo è garantita la realtà del diritto, che nello stato di moralità è sempre nuovamente rimessa alla decisione casuale di una soggettività” (V. HÖHLE, *Eine unsittliche Sittlichkeit. Hegels Kritik an der indischen Kultur*, cit., pp. 141–142).

⁸⁵ “Che cosa l'uomo debba fare, *quali* sono i doveri ch'egli deve adempiere per esser virtuoso, è facile a dire in una comunità etica, – non c'è nient'altro da fare, da parte sua, se non ciò che a lui nei suoi rapporti è tracciato,

citata è solo accidentale, arbitraria. Ma questo sapere depositato nelle leggi non è altro che il sapere d'un popolo relativamente a ciò che ritiene giusto, quindi la manifestazione della coscienza generale di quel popolo, dove la coscienza individuale ha a sua disposizione per orientarsi non solo la stella polare dello spirito ma un intero cielo stellato, incarnato almeno in parte dal *buon senso* (e non dal *sensu comune*⁸⁶), “inteso come la base etica che compenetra tutti in forma di pregiudizi”(Grund., § 317, 483–484; 250) ed istituzionalizzato nelle leggi. Senza questo contenuto etico, il *Gewissen* è vuoto, così come (per parafrasare Kant) senza la moralità della coscienza, ossia l'emergere del concetto di libertà individuale, l'eticità è cieca⁸⁷.

Nell'*Hinter-Asien* questo dilemma nemmeno si pone perché quelle leggi che dovrebbero costituire la ragione come sostanza incarnano piuttosto una sostanza senza ragione, manifestano una mancanza di coscienza dello spirituale – od una coscienza torbida e costantemente affetta dalla naturalità –, cosicché lo spirito di quei popoli non solo non si educa ma nemmeno può educarsi alla ragione perché quelle leggi che dovrebbero essere preposte a farlo conducono piuttosto nella direzione opposta: l'indistinzione della spiritualità equivale all'identità immediata fra sfera morale e giuridica propria del regime patriarcale (*Wg*, 142; 147) in cui da un lato la legge ordina ciò che è morale, pertinente solo della sfera individuale, e dall'altro i sudditi sono trattati come *naturales minores* o – per usare l'espressione letterale di Hegel – “sempre minorenni” (*Wg*, 133; 132). Inoltre quest'identità si reitera all'infinito per la piena assolutezza del potere del superiore nei confronti dell'inferiore e la conseguente

enunciato e noto”, dove però si intende “una situazione etica sussistente, i cui rapporti sono compiutamente sviluppati e realizzati [*vollständig entwickelt und verwirklicht*]” (Grund., § 150 A, 298–299; 136). Se si astrae dai “principi stabili” che sono “i doveri e le determinazioni per sé oggettivi”, il *Gewissen* è solo formale e senza alcun contenuto, cosicché solo nell'eticità sussistono “il sistema oggettivo di questi principi e doveri e l'unione del sapere soggettivo con il medesimo sistema”, perché la bontà di un principio si vede dal suo contenuto, e solo il *Gewissen* che lo riconosce è “verace coscienza morale” (Grund., § 137 e A, 254–255; 116–117), e cioè “disposizione d'animo soggettiva, ma del diritto essente in sé” (Grund., § 141 A, 286–287; 132).

⁸⁶ Le verità del buon senso – scriveva Hegel a Jena – sono “punti luminosi che si innalzano isolati dalla notte della totalità, guida razionale della vita dell'uomo” (*Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, GW, IV, 20; *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in IDEM, *Primi scritti critici*, cit., 22). Nonostante occasionali oscillazioni terminologiche, *gesunder* e *gemeiner Menschenverstand* (buon senso e senso comune) sono spesso distinti e l'ultimo costituisce in fondo i semplici pregiudizi di un'epoca (a livello filosofico emblematizzati dal signor Krug), mentre il primo è “la capacità di trattare, nel mondo colto, le particolarità della cultura in modo libero e rigoroso e avendo di mira la verità” rilevandone le contraddizioni in modo arguto od attraverso paradossi, per la quale Hegel cita espressamente Rousseau, Voltaire e Helvétius (*Aphorismen aus Hegels Wastebook*, W²⁰, 543–544; *Detti memorabili di un filosofo*, a cura di N. Merker, Editori riuniti, Roma 1986, p. 41, n. 35). Tuttavia le due espressioni vengono talora identificate e talaltra accuratamente distinte: nel § 63 dell'*Enciclopedia* si afferma che la fede ed il sapere immediato sono esattamente lo stesso di ciò che viene chiamato “sano intelletto umano [*gesunder Menschenverstand*], «*common sense*», senso comune [*Gemeinsinn*]” (Enz., § 63 A, p. 104; 80). Nella *Scienza della logica*, nonostante una tendenza più accentuata ad identificare le due espressioni (cfr. *WdL*, XI, 4; XII, 243; 944; XXI, 29–30; 26, 188; 211, 256; 286), si ritrova in un punto che il “cosiddetto senso comune [...] non è precisamente il buon senso” ma già nella pagina successiva si parla indifferentemente del “sedicente senso comune o buon senso” (*WdL*, XXI, 71–72; 73–74).

⁸⁷ A costituire la differenza è propriamente il contenuto delle leggi: “per il fatto che anche qui la volontà di un individuo sta a capo dello Stato, il dispotismo orientale viene compreso sotto il nome di monarchia, insieme alla monarchia feudale [...]. La vera differenza tra queste forme e l'autentica monarchia, si basa sul contenuto dei principi giuridici vigenti, che nel potere statale hanno la loro realtà effettiva e la loro garanzia. Tali principi sono quelli, sviluppati nelle sfere precedenti, della libertà della proprietà, e comunque della libertà personale, della società civile, della sua industria e delle sue comunità, e dell'attività, legalmente regolata, delle autorità particolari” (Enz., § 544 A, 517; 389–390). Su tutto questo cfr. comunque le chiare delucidazioni in P. CESARONI, *Governo e costituzione in Hegel*, cit., pp. 73–79.

impossibilità che il secondo rivendichi una propria autonomia rispetto al primo: anche per lo Hegel berlinese il dispotismo già denunciato nel *Geist der Orientalen* è assoluto sia perché l'inferiore è determinato *in toto* dal superiore ed in esso ha la sua completa essenza, determinando a sua volta *in toto* colui che gli è inferiore, sia perché così vuole l'inferiore stesso. A fronte di questo l'esistenza della schiavitù *stricto sensu* (Wg, 139; 142, e 146; 150) non è che un mero lemma dell'intero quadro: l'*Hinter-Asien* è letteralmente costruito sulla schiavitù *lato sensu* perché l'autorità del superiore è assoluta e l'abolizione della schiavitù (in entrambi i sensi del termine) richiederebbe proprio quel riconoscimento dell'essenza in sé della singola autocoscienza che viene invece escluso.

La naturalità che lo spirito ricrea in sé porta all'ulteriore conseguenza di non distinguere le azioni dettate dal bisogno naturale dalle azioni vere e proprie, sia a livello di vita comune – con un'infinità di cerimoniali per gli aspetti più arbitrari ed irrilevanti –, sia soprattutto nella determinazione delle pene, nei procedimenti per appurarle e nelle stesse pene contemplate. In generale il codice penale costituisce una sorta di riferimento privilegiato per comprendere il livello di autocoscienza a cui un popolo si è innalzato, appartenendo “precipualemente al suo tempo e alla situazione della società civile in quel tempo” (*Grund.*, § 218 A, 373; 176). Ora, se da un punto di vista razionale (e moderno), “l'atto può venir *imputato* soltanto come *colpa della volontà*” e questo è *das Recht des Wissens* (*Grund.*, § 117, 217; 102), e se a questo concetto non si era ancora innalzata l'autocoscienza eroica, che non riusciva a distinguere “tra *atto* e *azione*, tra l'avvenimento esteriore e il proponimento ed il sapere delle circostanze”, assumendo “su di sé la responsabilità nell'intera estensione dell'atto” (*Grund.*, § 118 A, 219; 103)⁸⁸, l'*Hinter-Asien* si trova molto più indietro perché è il concetto stesso di imputazione del crimine a risultare sconosciuto (Wg, 150; 154). *In primis* l'offesa viene intesa come qualcosa di totale perché nell'assoluta esteriorità della coscienza rispetto a se stessa, un'offesa che accidentalmente tocchi un qualche elemento irrilevante non può che toccarla interamente dal momento che quello stesso dettaglio concorre *intrinsecamente* a formarla, ed a tale offesa essa reagisce in modo altrettanto assoluto, al punto da giungere ad uccidersi per far ricadere la colpa su di un altro (Wg, 151; 154). Per la medesima ragione la colpa è estesa anche all'atto non intenzionale ed a tutte le sue possibili conseguenze secondo il modo in cui queste vengono determinate e che sfocia inevitabilmente nella superstizione –, e poiché l'individuo è membro d'una stirpe *nella quale soltanto ha la sua essenza*, l'estensione della pena tocca l'intera famiglia, compresi gli antenati ed i discendenti (Wg, 146; 150). Per la stessa mancanza di

⁸⁸ Sui vari sensi della distinzione fra *Tat* e *Handlung*, cfr. F. MENEGONI, *Lineamenti per una teoria dell'azione nella filosofia dello spirito*, in AA. VV., *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, cit., pp. 513–517, in particolare 515–516 per l'interessante analisi del mutamento “del tutto intenzionale” che Hegel fa della domanda kantiana *was soll ich tun? in nach was soll ich handeln?*, con la specificazione – da ricordarsi soprattutto per quando si giungerà all'analisi dell'interpretazione hegeliana della *Bhagavadgītā* – che mentre il *Tat* è “ogni mutamento prodotto da un'attività (*Tätigkeit*), cioè ogni trasformazione inerente all'unità di un soggetto” (*ivi*, p. 513), l'*Handlung* è “esclusivamente quella forma di fare che il soggetto ha saputo e voluto e di cui si assume la responsabilità: di conseguenza l'imputabilità dell'azione si estende solo a quanto era nelle intenzioni e nella decisione consapevole dell'agente”, ossia “solo la manifestazione della volontà «soggettiva o morale», cioè quell'azione che deve essere saputa nella sua esistenza esteriore come mia, posta in relazione con l'universale da realizzare in quanto dover essere e messa a confronto con le volontà di altri” (*ivi*, p. 516).

sentimento di sé, le pene sono regolate sulla fisicità, colpendo ciò che nell'uomo è esteriore, il corpo, e se è certo innegabile che colpendo il corpo si colpisce l'uomo stesso, nell'*Hinter-Asien* tale identità si basa su quella *immediata* fra interno ed esterno⁸⁹.

In conclusione, e per riformulare il tutto secondo l'analisi fenomenologica dell'*Antigone*⁹⁰, nell'*Hinter-Asien* non si trova quella "suprema opposizione etica e pertanto la suprema opposizione tragica" rappresentata dal dramma di Sofocle perché "la legge degli antichi dei, del regno sotterraneo, come legge eterna, della quale nessuno sa donde apparve" non si oppone alla legge diurna dello Stato (*Grund.*, § 166 A, 319; 145) ma la costituisce totalmente⁹¹, i penati non si contrappongono ma costituiscono lo spirito universale, e qui l'eticità è davvero riposta *solo* "nel comportamento del *singolo* membro della famiglia verso l'*intera* famiglia come sostanza, cosicché l'operare del singolo membro e la sua effettualità hanno per fine e contenuto soltanto la famiglia" (*PhG*, 243; 280) che è allargata ad intero Stato costituito in stirpi. Proprio perciò tale eticità immediata è immediatamente non eticità, giacché per sua stessa costituzione non può uscire da sé, o la coscienza è a tal punto fuori di sé da non poter uscire da questo stato che la costituisce: non ha una legge diurna a cui opporsi, essendo lei stessa questa legge diurna – in altri termini, l'operare all'interno della famiglia che ha per fine la sua conservazione ma che nella sua "determinazione superiore [...] mira all'universale verace, alla comunità [...] e consiste nel por fuori di lei il singolo, nel soggiogare la sua naturalità e singolarità e nell'edurla alla *virtù*, alla vita nell'universale e per l'universale" (*PhG*, 243; 280), lo fa qui ricadere all'interno della famiglia, della stirpe e dello Stato costituito a famiglia, e quindi lo riporta alla naturalità allontanandolo dalla virtù. Dal lato spirituale qui si ha solo la morte: "siccome egli è *effettuale* e *sostanziale* soltanto come cittadino, il singolo, in quanto non è cittadino e appartiene alla famiglia, è soltanto la debole ombra *ineffettuale*" (*PhG*, 244; 281).

Con ciò si capisce l'uso metaforico della polarità di oriente ed occidente e soprattutto la loro caratterizzazione filosofica come estremi assoluti: che la storia segua il corso del sole,

⁸⁹ È indubbio che "la violenza fatta da altri *al mio corpo* è violenza fatta *a me*" e precisamente "offesa personale", così come che è "soltanto intelletto privo di idea, sofisticato, che può far la distinzione che la *cosa in sé*, l'anima, non venga toccata o attaccata, se il *corpo* viene maltrattato e l'*esistenza* della persona viene assoggettata al potere di un altro" (*Grund.*, § 48 A, 111–112; 55–56), ma l'autentica offesa presente in queste punizioni è la riduzione dell'uomo immediatamente al suo corpo: "la pena corporale può essere senz'altro considerata, per un verso, come un qualcosa di insignificante, dal momento che l'essere umano viene offeso soltanto nei suoi lati peggiori, nella sua mera esteriorità, nel suo mero esserci vivente. Proprio per questo, tuttavia, essa è quanto di più umiliante esista, giacché l'essere umano, così ingiuriato, subisce una costrizione che dovrebbe indirizzarsi alla sua interiorità. Si presuppone in nesso assoluto tra l'interno e l'esterno, giacché l'uomo si sa moralmente indipendente da tale nesso. Perciò l'umiliazione è maggiore. Proprio il fatto che egli venga toccato in un suo aspetto tanto subordinato, esprime la convinzione che proprio tale aspetto, il quale deve sottoporre a costruzione la sua interiorità, sia per lui il più importante (*Wg*, 147–148; 152).

⁹⁰ Da prendere ovviamente *cum granu salis* ed in riferimento al valore metaforico a cui può assurgere e con la medesima accortezza richiesta da Chiereghin nell'analisi dell'eticità naturale della famiglia della *Fenomenologia* e la sua effettiva trattazione sistematica nei *Lineamenti*, che riguarda la famiglia nel mondo cristiano-germanico, avente già a proprio fondamento il valore infinito della soggettività (F. CHIEREGHIN, *La funzione dell'inconscio ne Lo spirito vero della Fenomenologia dello spirito e le dinamiche dell'inconscio nel simbolismo inconscio delle Lezioni sull'estetica di Hegel*, "Verifiche", 2006, XXXV, nn. 3–4, p. 148).

⁹¹ Benché Hegel non ravvisi affatto pietà presso gli Indiani, questa "viene enunciata di preferenza come legge della donna" (*Grund.*, § 166 A, 319; 145) ed è interessante rilevare che, come si vedrà meglio più avanti, "das Weibliche" (*PhG*, 247; 285) è usato assai spesso in senso metaforico in rapporto all'India.

sorgendo a sud-est e tramontando a nord-ovest (Wg, 106; 99), che in Occidente l'uomo ritorni in sé, nella sua soggettività così come vi tramonta il sole, che l'Asia sia l'Oriente assoluto come l'Europa l'Occidente ed il centro assoluti (Wg, 101; 94), dipende dallo sviluppo dell'ultima e dal non sviluppo della prima. Friedrich Schlegel metteva in guardia contro l'assolutizzazione di determinazioni meramente relative⁹² ed anche per Hegel "ogni paese rappresenta l'Oriente per un altro, ma l'Asia è la parte del globo terrestre che costituisce l'Oriente per sé, mentre l'Europa in parte è il centro, in parte è il punto finale della storia universale": l'*Hinter-Asien* dà inizio alla *Weltgeschichte* perché in esso "è sorta la luce dell'autocoscienza nella forma dello stato" (Wg, 101; 94-95), ma vi si è fermato, è "un *primum*, che però non ne rappresenta ancora l'inizio, né esce da se stesso" (Wg, 164; 177), che dunque solo contraddittoriamente può essere qualificato come un *primum* perché in se stesso non ha uno sviluppo rispetto a cui essere – o, meglio, esser *stato* – effettivamente un *primum*. Se lo è, lo è solo esteriormente, solo rispetto ad altro, ma anche questo rapporto rimane esteriore perché l'*Hinter-Asien* è e rimane "al di fuori dei nessi della storia universale" pur essendone un momento importante ed essenziale (Wg, 233; 263)⁹³, e quell'"altro" rispetto a cui esso è un *primum* non ricade nemmeno all'interno della *sua* stessa articolazione: anche il passaggio dalla Cina all'India, dall'indistinto tutto patriarcale alla differenziazione interna, "è presente solo in sé, come gli animali e i fiori costituiscono un sistema ed escono dal terreno senza che la specie appaia connessa alle altre" (Wg, 218; 245), e le stesse migrazioni partite dall'India – che, come si è visto in precedenza, per molti contemporanei di Hegel equivalevano ad una trasmissione di verità originarie – furono piuttosto "un'espansione muta e inattiva" (Wg, 221; 249) in cui "lo spirito indiano non è stato portato con sé da tali popoli" ma "fortunatamente o necessariamente abbandonato" (Wg, 222; 249), riproponendo come unico legame storico effettivo una situazione di passività: "gli Indiani non hanno conquistato, bensì sono [stati] soltanto conquistati" (Wg, 222; 249-250), come a livello culturale furono i Greci ad assimilare le culture orientali ed a rielaborarle, non uno scambio reciproco. Al pari di quelle migrazioni, anche il nesso universale dell'*Hinter-Asien* "è soltanto muto, silenzioso, interno e passa nell'inattività" (Wg, 233; 263), in una morte spirituale che si può riassumere in questo senso: "il morto, avendo isolato il suo *essere* dal suo *operare* o dal suo uno negativo, è la vuota singolarità, è solo un passivo *essere per altro*" (PhG, 245; 282).

⁹² Cfr. F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 59: "in questo sviluppo comincio secondo l'ordine geografico dato con l'Impero cinese, perché in questa linea della civiltà dei quindici paesi storici è posto all'estremità dell'Asia orientale. La denominazione di Oriente ed Occidente è solo e interamente relativa; e non è determinata in modo così fisso ed invariabile come il polo nord od il polo sud rimangono uguali in ogni direzione per l'intera terra. Rispetto al Perù la Cina sta ad occidente e per il Nordamerica od il Brasile l'Europa forma l'Oriente od il nord-est. Ma rimaniamo nel nostro uso linguistico, benché questo possa valere solo in modo relativo, ed assumiamo il nostro punto di vista od orizzonte a partire dall'emisfero euro-asiatico su cui ci troviamo".

⁹³ È vero che Hegel trova in Persia "uniti il principio cinese e [quello] indiano" (Wg, 234-235; 265), ma c'è una cesura fra il mondo al di là dell'Indo e quello al di qua: "il mondo indiano e mongolo appartiene all'Asia posteriore [e] tutte le caratteristiche del sentimento di sé nell'Asia posteriore sono del tutto diverse da quelle degli Europei. Altra è la situazione nei territori che ancora dipendono dalla Persia. [...] Elphinstone, un inglese che ha quei paesi sotto il suo controllo, [...] descrive l'impressione di quale differenza sussista tra la Persia e l'India [e] dice che gli Europei possono credere fino all'Indo di essere ancora in Europa. Non appena si passa l'Indo, cambia tutto" (Wg, 234; 264).

Per questo l'*Hinter-Asien* costituisce l'"Oriente assoluto": nella pietrificazione mortuaria, sostanziale che gli è propria, è il tempo stesso ad essere solidificato nell'eterna ripetizione del "medesimo maestoso tramonto"⁹⁴, un tramonto che mai tramonta ma rimane sempre in questo *limes*⁹⁵, illustrato nel modo migliore dall'"immagine esclusivamente orientale" della fenice che risorge "dalla sua cenere nella stessa forma" (Wg, 18; 17). Come in ogni altro luogo, anche qui si sono succeduti senza tregua rivolgimenti, guerre e cambiamenti di governo, ma si trattò solo d'"una sequela di avvenimenti orribili e ripetitivi", una "catena ininterrotta di ribellioni, congiure, atti di violenza dei membri della famiglia regnante tra di loro, di avvelenamenti dei principi, così come una sequela di congiure dei generali e dei funzionari pubblici in generale" (Wg, 206; 232)⁹⁶, perché sono stati tutti riassorbiti dalla medesima forma, replicata con la semplice sostituzione del governante in carica: i musulmani in India si comportarono come i Mancù in Cina, non ne mutarono le condizioni ma le fecero in certo modo proprie, cosicché in quest'assoluta circolarità "come la natura, così la condizione degli Stati mostra qui un continuo alternarsi fra la morte integrale e la vegetazione più fiorente" (Wg, 209; 236)⁹⁷.

Proprio in ciò riluce in massima chiarezza la contraddizione che innerva l'Asia: quelli dell'*Hinter-Asien* sono popoli senza passato perché dietro a loro sta solo la natura⁹⁸, e l'uscita

⁹⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, W²⁰, XII, 137; *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirrollo, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 92.

⁹⁵ Cfr. Wg, 114-115; 106-107: "il primo lato è lo Stato. Qui dobbiamo prendere in considerazione come esso sia fondato su rapporti familiari – un'organizzazione fondata sulla cura paterna, che conserva il tutto con le punizioni, gli ammonimenti, i castighi. È questo un mondo storico prosaico, un mondo della durata, una storia astorica, senza l'opposizione di avere in sé l'idealità, così che [una] tale condizione non si modifica in sé ["a partire da sé" secondo la versione altrettanto valida del capitano von Griesheim], bensì [soltanto] dall'esterno. Il vero cambiamento si trova [però] soltanto all'interno; solamente se questo si modifica, subentra qualcosa di esterno. La figura di [un] tale Stato è l'Asia posteriore, essenzialmente la figura dell'impero cinese. Qui c'è in primo luogo l'indifferenza dello spazio. L'oggettività dello Stato sussiste peraltro, in secondo luogo, anche nella forma del tempo, così che lo Stato non si modifica in sé ed è soltanto in conflitto verso l'esterno, così che gli Stati che sono fondati su questo stesso principio nella sostanza si occupano [di se stessi] e così si trovano coinvolti in un processo di progressivo declino. Il nuovo che subentra al posto di ciò che è tramontato, si immerge a sua volta in quanto tramonta, nella stessa decadenza. In questo cambiamento incessante non c'è procedere veritiero, bensì è un eterno permanere, sempre identico a se stesso. l'inquietudine che qui si ritrova dà luogo a una storia astorica". Quest'ultimo – il "cambiamento incessante che non produce alcunché" – corrisponde propriamente all'Asia centrale, tuttavia si lega perfettamente all'*Hinter-Asien* se lo si intende come volto all'interno, come un susseguirsi irrazionale di regni e dinastie.

⁹⁶ Anche Friedrich Schlegel notava che, nonostante la compattezza dell'impero, "l'intera storia cinese è dall'inizio alla fine una continua catena di rivoluzioni, ribellioni e catastrofi violente, usurpazioni, anarchia e cambi di dinastia" (F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 68), ma vedeva in ciò l'effetto dell'"errore pagano" della "divinizzazione politica dello Stato, la cui idea viene da loro identificata con la persona del dominatore" che costituisce il *pendant* necessario di questa "catena di violente rivoluzioni e catastrofi statali" (*ivi*, 78)

⁹⁷ Hegel considera la storiografia un elemento primario nello sviluppo dell'autocoscienza d'un popolo, perché gli dà un che di saldo e duraturo attraverso cui si fissa il suo carattere e, pur in forma astratta, la sua stessa autocoscienza (Wg, 211-212; 238). Ma anche la storiografia dei popoli dell'*Hinter-Asien* si riduce ad "una storia ordinata sistematicamente per un lasso di tempo di 5000 anni, narrazioni prosaiche, dal carattere di cronache, degli eventi esterni, delle gesta e degli avvenimenti, guarniti qui e là di suggerimenti pratici" nel caso dei Cinesi (Wg, 166; 179), mentre presso gli Indiani è addirittura assente perché "tutto sfuma per loro in immagini smisurate" con cronologie folli (Wg, 210; 238), liste di re che stanno "in grandissima contraddizione l'una con l'altra" (Wg, 214; 240), l'aggiunta di modifiche e – come testimonia Wilford – di autentiche falsificazioni (Wg, 216; 243). Anche le condizioni idilliache tracciate negli antichi poemi indiani "di una più antica condizione di splendore" e "di un impero puramente indiano esistito nel passato, il quale avrebbe preceduto le conquiste islamiche [...] si riduce a un sogno, a un'immagine poetica, o viene meno del tutto" (Wg, 208; 234).

⁹⁸ Cfr. Wg, 316; 346: "presso gli Asiatici, questa cultura [*Bildung*] è potuta cominciare soltanto con la natura, con l'immediato. Invece in un popolo che ha un presupposto penetra nel suo inizio una cultura [*Kultur*] straniera.

dalla loro condizione coinciderebbe col fare di quest'ultima il *proprio* passato, cioè con un farsi altro dello spirito che sarebbe *sic et simpliciter* la *trasformazione* di ciò che ne *costituisce l'essenza*: l'immediatezza della sostanzialità che nella sua assolutezza riassorbe costantemente in sé ogni possibilità di sviluppo impedendo un futuro – in senso empirico – che non sia la ripetizione di quell'eterno passato che costituisce il loro presente⁹⁹. In questo senso la mancanza di spiritualità in senso forte, o la presenza d'uno spirito aspirituale – *aspirituale* dal lato della sua riflessione di sé, dunque perché non innalzato a se stesso – è tutt'uno con quest'incapacità di progresso: l'attività dello spirito o, poiché lo spirito è tale attività, lo spirito stesso non è altro che “giungere all'autocoscienza della sua libertà”, e cogliendosi storicamente nelle sue modalità si fa oggetto a se stesso, “e facendosi oggetto, si è elevato sopra di sé. Cogliendo ciò che esso è, con ciò ne è al di là. È il cogliere ed il sapere di sé. Ma questo è un grado superiore; lo spirito procede così, e così non è la noiosa ripetizione come la natura”¹⁰⁰.

Fin dal principio esso ha in sé un aspetto duplice, così che il suo sviluppo risulta da un lato a partire da sé, e dall'altro dall'elemento straniero, da uno stimolo straniero, e la sua educazione si volge a condurre quest'aspetto duplice ad un'unità, ad unificazione”.

⁹⁹ Sulla dialettica *speculativa* delle dimensioni temporali cfr. G. RAMETTA, *Il concetto del tempo*, cit., in particolare pp. 90–93 e 116–117. È sulla temporalità orientale che si centra la critica di Hulin all'interpretazione hegeliana dell'Oriente in generale: non solo rimane ingiustificata la posizione dell'inizio della storia in Oriente come prima uscita dallo stato di natura, ma “ciò che gli [*scil.*: a Hegel] ha fatto difetto è senza dubbio una comprensione più radicale della temporalità storica, che l'avrebbe definitivamente dissuaso dall'interpretare la permanenza come un caso particolare del cambiamento”, mentre Hegel permane all'interno del concetto “volgare” di tempo (M. HULIN, *Hegel et l'Orient*, cit., p. 141). Al riguardo è perfettamente valida la replica di Bonacina, che nota *in primis* che “a Hegel l'uscita dallo stato di natura come evento storico non interessa, poiché è solo con essa che si apre la storia, non prima; la Weltgeschichte incomincia dall'Oriente non perché la civiltà statale abbia avuto origine per la prima volta colà – problema affatto secondario per Hegel –, ma perché l'Oriente, a differenza degli altri popoli occidentali usciti dallo stato di natura, non si è più mosso dal primo stadio storico dell'organizzazione politica” (G. BONACINA, *Storia universale e filosofia del diritto*, cit., p. 203).

¹⁰⁰ *Philosophie des Rechts. Mitgeschrieben von Johann Rudolf Ringier (WS 1819/20)*, 198.

CAPITOLO II

I mondi spirituali dell'*Hinter-Asien*

“In Cina tutto è intelletto privo di fantasia, vita prosaica, dove perfino l’animo viene determinato, fissato e regolato per legge dall’esterno. In India, invece, non esiste oggetto esterno che sia determinato saldamente, contrapponendosi così alla poesia e alla fantasia, bensì ciascun oggetto è rovesciato dalla fantasia ed è reso fonte di meraviglia” (Wg, 165; 178).

“Questo stato di veglia non viene raggiunto dagli indù. La loro religione, il loro tentativo di pervenire alla coscienza, è una lotta con questi sogni, un lottare sognante, un cercare, un anelito che giunge soltanto al risultato di proiettarsi da un estremo al suo opposto” (Wg, 194; 216–217).

§ 1. Il regno dell’intelletto.

Per prima viene la Cina, il primo Stato della storia. È “sulle pendici delle grandi montagne dell’Asia” che inizia la storia, scriveva Herder, dove “si trova un paese che per età e civiltà chiama se stesso il primo di tutti i paesi” ed “è certo uno dei paesi più antichi e meravigliosi”¹; e già Voltaire, che riteneva l’India “probabilmente il paese più anticamente civilizzato”², la poneva come *seconda* dopo la Cina dal punto di vista della trattazione storica *en suivant le cours apparent du soleil*³, mentre il secolo successivo Schelling, sulla base delle peculiarità del loro (mancato) processo mitologico, affermava che i Cinesi “non sono affatto un popolo, sono una mera umanità”, e precisamente “una parte ancora residua dell’umanità *assolutamente antecedente alla storia*”, testimoniata peraltro dal fatto che “essi stessi non si concepiscono come uno dei popoli ma come la vera e propria umanità rispetto agli altri popoli”⁴.

Anche per Hegel la Cina viene per prima, pur nel senso contraddittorio dovuto alla mancanza d’un legame con altri popoli e quindi d’un qualcosa rispetto a cui essere *internamente* prima. Peraltro proprio tale isolamento costituiva per il filosofo la causa dello stupore di cui l’Impero Celeste ha sempre riempito gli animi europei, per esser riuscito a giungere “all’alto livello della propria cultura senza contatti con estranei” ed averlo conservato in forma immutata (Wg, 121–122; 114–115), assieme alla seconda peculiarità, già notata da Leibniz, “di avere, più di tutte le altre, grandissime somiglianze con istituzioni europee, ad esempio nei costumi e nelle arti”, cosicché “il primo estremo della storia, quello dell’Oriente, assomiglia all’altro suo estremo

¹ J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 429–30.

² VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, VII, 144.

³ *Ivi*, VII, 138.

⁴ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 522; 360. Con ciò Schelling intende che “l’unità che tiene assieme questo innumerevole coacervo di uomini e popolazioni non viene sperimentata da essi stessi come un’unità particolare o individuale, ma come un’unità *universale*. Essi sono lo stesso genere umano, si sentono al di fuori e al di sopra dei popoli, questi sono loro sottoposti, anche se non effettivamente (il che i Cinesi non ritengono affatto necessario), essi sono sottoposti loro secondo l’*idea*” (*ivi*, 526; 364).

dell'Occidente, nella forma da questo assunta in tempi più tardi" (Wg, 132; 130–131). In realtà questa somiglianza cela una grande differenza: Cina ed Europa sono il risultato affine di processi assolutamente diversi e che dal punto di vista storico sono anzi *opposti*: "mentre nella storia degli Stati europei si presenta una catena continua di trasmissioni di contenuti culturali", la Cina "si è formata all'interno di se stessa seguendo un percorso tranquillo" – il placido espandersi dell'eticità delle pianure – "e non deve nulla a uomini venuti da fuori", cosicché la sua *Verfassung* è priva delle conseguenze spirituali dell'eterogeneità da cui è caratterizzata fin dal suo sorgere l'Europa, e nulla si potrebbe immaginare di più diverso di tale apparente affinità: "da un lato, quindi, in Cina gli Europei si sentono più propriamente a casa loro, dall'altro sono più forestieri che altrove" (Wg, 132; 131)⁵.

Contrariamente alla definizione del "regno orientale" dei *Lineamenti*, l'impero cinese non è "una teocrazia, come presso i Turchi, dove il Corano è codice divino e umano", né l'imperatore "esprime solo la volontà di Dio" come nell'antico regno d'Israele (Wg, 135; 136) ma un governo patriarcale: "il principio dello Stato cinese si basa totalmente su rapporti patriarcali" e "tutto viene determinato per mezzo di questo rapporto" in quanto "rapporto più semplice" (Wg, 132; 131–132), ossia più immediato e meno spirituale. Quindi Voltaire aveva ragione nei suoi giudizi ma solo sotto il lato superficiale: è verissimo che la *Verfassung* cinese è "la sola che sia tutta fondata sull'autorità paterna" e per questo il *patriarche* l'aveva giudicata "la migliore del mondo"⁶, ma solo Montesquieu ne aveva colto quelle stesse implicazioni ribadite anche da Hegel: la struttura familiare è oggettivata come assoluta, "nessun dovere è oggetto di un comandamento tanto severo quanto quello dei figli nei confronti dei genitori" (Wg, 133; 132) che si estende fino al culto degli antenati ed innerva ogni rapporto sociale, e dal momento che la sudditanza del figlio rispetto al padre è assoluta, ognuno deve un rispetto ed un'obbedienza altrettanto assoluti verso chi sta nel grado anche solo immediatamente superiore al proprio; in questo modo il regime patriarcale non è riservato solo al rapporto fra sudditi ed imperatore, che "è inteso come padre, come patriarca, e dispone di un potere illimitato" (Wg, 135; 135–136), ma si estende ad ogni possibile aspetto e costituisce l'unica determinazione effettiva del popolo cinese: per il resto non esiste alcuna articolazione interna, "non esistono caste né diritti dovuti

⁵ Nelle lezioni sulla filosofia della storia, Schlegel ha sviluppato un'argomentazione simile ma appunto come in quella fra Europa e Cina, così anche la somiglianza fra le due prospettive è apparente, giacché di contro alle analisi di tipo politico e sociale di Hegel, Schlegel si sofferma solo sugli elementi esteriori già riportati da Herder: "in qualche aspetto ed in molti dettagli di quanto finora menzionato, la loro cultura e la loro raffinatezza assomigliano quasi più a quelle europee, almeno di più rispetto a ciò che siamo abituati ad intendere per costumi orientali secondo l'Oriente islamico a noi vicino", ma in essi "si trova anche qualcosa che contrasta molto con lo spirito europeo", come le già citate unghie lunghe dei mandarini ed i piedi delle donne costretti a restare piccoli, che "servono solo ad emblema del ceto distinto solo perché la prima cosa rende completamente incapaci d'ogni lavoro fisico e duro, l'altra impedisce perfino di camminare o ha almeno come conseguenza per le donne di questo ceto un'andatura oscillante a rischio di caduta ed un'affascinante debolezza e salute cagionevole", che per Schlegel sono dimostrazioni di "come anche in generale e nei rapporti maggiori della cultura spirituale cinese si trovino ancora molte altre tracce e tratti caratteristici di innaturalità, vanità infantile" (F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 63–64).

⁶ VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, art. *De la Chine*, 564; 99. Tuttavia Voltaire, con lo spirito che lo contraddistingue, ne rilevava anche i difetti: "non bisogna essere fanatici dei meriti dei cinesi: la costituzione del loro impero è la migliore del mondo, la sola che sia tutta fondata sull'autorità paterna (il che non impedisce che i mandarini non bastonino di santa ragione i loro figli)" (*ivi*, pp. 99–100).

alla nascita eccetto il diritto di successione per quanto concerne la proprietà”, né un ceto commerciale, e nemmeno i Mandarini fanno un ceto a sé ma “chi vuol essere ammesso nella classe dei mandarini, deve segnalarsi per capacità” (Wg, 138; 141).

In uno dei suoi scritti meno seri, il severo Kant si irritava per i “complimenti iperbolici e studiati dei *cinesi*”⁷; per Hegel non si tratta di “chiacchiere insulse” ma della manifestazione della loro più grande serietà in quanto manifestazione esteriore di ciò che li costituisce nel più intimo: “tutto è etichetta determinata. Per mezzo di prescrizioni vengono regolamentati nel modo più preciso anche gli aspetti della vita più o meno indifferenti. L’essere umano è così in Cina fuori di sé, non in sé” (Wg, 149; 154). Questo è il centro dell’interpretazione hegeliana: siccome la coscienza si determina *solo* secondo il posto occupato nell’assoluta coesione *familiare* dell’impero e gli infiniti cerimoniali che regolano anche i suoi aspetti più indifferenti, essa ripone la propria essenza in un che di altro che la costituisce *in toto*.

Tale *misère* ha certo i suoi *splendeurs*: in non pochi casi queste regole presentano un contenuto ‘morale’ (nel senso generale del termine⁸), e l’imperatore è educato fin da giovane alla virtù da un’immensa mole di testi che gli indicano come vivere e ben governare, con innegabili benefici non solo sull’impero ma sullo spirito generale dei Cinesi perché queste regole riescono almeno in parte ad arginare l’arbitrio d’un assolutismo che altrimenti non solo non incontrerebbe opposizioni ma nemmeno la *possibilità* stessa di un’opposizione: Hegel ricorda che “nella lunga sequela dei suoi imperatori la Cina ha avuto nel corso di 40–50 secoli un gran numero di reggenti buoni o eccellenti”, paragonabili a Salomone per la loro “perfetta sensibilità per la giustizia e la benevolenza”, autentici esempi per gli ideali – anche occidentali – del buon governante; *plastiche*⁹ furono le loro personalità, “tutte d’un pezzo, come le opere

⁷ I. KANT, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, in *Kant’s gesammelte Schriften*, Bd. II, pp. 101–102; *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, in I. KANT, *Scritti precritici*, trad. di P. Carabellese, a cura di R. Assunto, R. Hohenemser e A. Pupi, Laterza, Roma–Bari 2000³, p. 340.

⁸ Su tale uso terminologico, abbastanza frequente nelle *Darstellungen* della Cina, cfr. una nota che il figlio Karl pose a questo punto della sua edizione: “si vede che qui s’intende il punto di vista *morale* in senso stretto, per come Hegel lo ha determinato nella filosofia del diritto, come quello dell’autodeterminazione della soggettività, come *libera convinzione* del bene. Il lettore non si faccia perciò sviare se si parla comunque ininterrottamente della morale, del governo morale, *etc.*, dei Cinesi, dove allora il morale designa la prescrizione od il comando per il buon agire e comportarsi solo nel senso lato ed ordinario del termine, senza che emerga il momento della convinzione interna” (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, W²⁰, 161). Nel corso del 1830–1831 lo stesso Hegel affermò che “da quando gli Europei l’hanno conosciuta, assieme agli scritti di *Confucio*, la *morale cinese* ha ottenuto i più grandi elogi ed il lodevole riconoscimento della sua eccellenza da quanti hanno familiarità con la morale cristiana; ed è al pari riconosciuta la sublimità con cui la religione e la poesia *dell’India* (a cui però si deve aggiungere: quelle superiori) ed in particolare la sua filosofia esprimono e richiedono l’allontanamento ed il sacrificio. Queste due nazioni però difettano – e integralmente, si deve dire – dell’essenziale autocoscienza del concetto di libertà. Ma per i Cinesi le loro regole morali sono come leggi della natura, comandi positivi esteriori, diritti e doveri di costrizione, o regole di reciproca cortesia; la libertà con cui soltanto le determinazioni sostanziali della ragione divengono disposizione etica; la morale è cosa statale, e viene applicata da funzionari governativi e da tribunali. Le loro opere al riguardo, che non sono codici legislativi ma sono diretti alla volontà ed alla disposizione soggettiva, si leggono come gli scritti morali degli Stoici, come una serie di comandi che sarebbero necessari al fine della felicità” (*Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1830–1831*, 206–207).

⁹ Per intendere adeguatamente tale plasticità facendo riferimento ad un esempio “sostanzialista” in ambito europeo, si può ricordare la descrizione degli Spartani: “i Lacedemoni, i più meridionali, sono di natura plastica, sostanziali, solidi, trattenuti in sé, poco aperti, poco mobili entro sé ed al di fuori, ma rigidamente ubbidienti alla loro eticità sostanziale, senza interiorità propria, senza storia della soggettività giunta a coscienza” (*Philosophie des Geistes* [...] *Sommer 1825*, 240–241).

d'arte degli antichi, come noi ci rappresentiamo gli ideali degli antichi, figure, in tutti i tratti delle quali sono impresse unità e armonia del carattere, dignità, accortezza, bellezza”, una compenetrazione totale “di tutti i tratti e di tutti gli aspetti della vita”, e lo stesso può valere anche per i mandarini ed i semplici uomini, caratterizzati da mancanza di multilateralità – l'aspetto già notato in generale nel *Geist der Orientalen* – e da una tale conformazione al proprio dovere da suscitare l'invidia d'un kantiano di stretta osservanza. Qui, dunque, “la saldezza orientale compare nella forma dell'eccellenza [e] della dignità morale” (Wg, 140; 143–144), ma proprio questo massimo *splendeur* della Cina torna a rivelarsi un'estrema *misère* e manifesta meglio d'ogni altro “la carenza che affligge il principio patriarcale” (Wg, 142; 146). Infatti nella rigida struttura patriarcale dell'impero cinese, in cui ogni elemento è totalmente determinato dal suo superiore, tutto finisce per dipendere dal carattere di quest'ultimo (Wg, 139; 142) e viene dunque demandato ad un aspetto meramente accidentale che porta ad una più facile disgregazione dello Stato: è sufficiente che l'imperatore accordi fiducia a ministri indegni – “e una tale fiducia può facilmente capitare quando si sia ricevuta un'educazione morale” – perché sopraggiunga la rovina, tant'è che storicamente fu proprio sotto imperatori dal carattere particolarmente mite e ‘morale’ che lo Stato cadde in preda al disordine (Wg, 141; 145–146). Inoltre, per quanto sia innegabile che l'educazione di mandarini ed imperatori miri “ad ancorare nel carattere la moralità, giacché dal carattere dipende ogni cosa”, rimane tuttavia “soltanto casuale il fatto che i principi si formino un carattere tanto eccellente” (Wg, 140; 144–145), e siccome le leggi prescrivono solo sudditanza assoluta e cerimoniali, non v'è un qualche diritto od una coscienza formata per sé che possano arginare il potere assoluto di chi si trova in una posizione superiore.

Rispetto alla condizione necessaria per una moralità effettiva – il riconoscimento del dovere da parte d'una coscienza che ne sia consapevole –, in Cina la situazione è dunque specularmente capovolta: le leggi invadono l'ambito interiore della coscienza, regolandone non solo gli aspetti indifferenti ma anche quelli che non dovrebbero e non potrebbero assolutamente toccare in quanto demandati alla decisione dell'individuo, ma proprio perciò quelle leggi non sono leggi in senso proprio ma *moeurs* e *manières* elevati a costrizione, come già notava Montesquieu¹⁰ che Hegel riprende *à la lettre*: “la dimensione giuridica non è separata da quella morale” cosicché “i costumi governano ancora e le leggi sono in parte manchevoli o si riferiscono ai costumi medesimi” (Wg, 142–143; 147) e non può sussistere una vera moralità, “che deve avere la sua sede nell'interiorità del soggetto” (Wg, 146; 150) e viene perciò soppiantata da puro e semplice dispotismo¹¹.

¹⁰ “Fra le leggi e i costumi vi è questa differenza”, scriveva il *Président*, che “le leggi regolano piuttosto le azioni del cittadino, e i costumi regolano piuttosto le azioni dell'uomo”, così come i costumi “riguardano più la condotta interiore, le altre [*scil.*: le maniere] l'esteriore”, ma in Cina leggi, costumi e maniere sono confuse in un'unità e “i costumi rappresentano le leggi, e le maniere rappresentano i costumi” (C. L. DE MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, 566; 474) a cui si aggiunge la stessa religione (*ivi*, 567; 475).

¹¹ Cfr. Wg, 144; 148–149: “non è lecito che il diritto penetri nella convinzione interiore. Se si ordina un qualche atteggiamento morale, allora le leggi possono anche avere una formulazione eccellente, adottare un linguaggio salomonico, e ciò nonostante subentra in tal modo il dispotismo, il quale è tanto più grande, quanto più eccellente è la formulazione della legge. Nello Stato cinese la dimensione etica viene resa giuridica. Quanto ha valore

A rafforzare questo stato di dispotismo ed exteriorità della coscienza contribuisce una peculiarità della Cina: la scrittura ideografica. Già Voltaire, come si ricorderà, aveva considerato la lingua cinese un ostacolo per la vera cultura, mentre il *Président* aveva notato che ad “incidere i riti nel cuore e nello spirito dei Cinesi” fu l’assoluta aspiritualità di tali precetti (*les préceptes des rites n’ayant rien de spirituel*) per cui “è più facile convincere e colpire gli spiriti che si trattasse di qualcosa d’intellettuale”, assieme però alla “loro maniera di scrivere estremamente complicata, la quale ha fatto sì che per una gran parte della vita la mente fosse occupata unicamente da quei riti, poiché bisognava imparare a leggere nei libri, e per i libri che li contenevano”¹². Anche Hegel vede nella lingua cinese “il più grande ostacolo per la promozione della scienza” (*Wg*, 153; 158)¹³ perché non esprime parole che si possano risolvere nei loro elementi semplici (i suoni) e da questi ricostruire, ma direttamente le rappresentazioni stesse (*Enz.*, § 459 A, 455; 325), creandosi inoltre un divario assoluto fra lingua scritta e lingua parlata in cui la prima costituisce il riferimento obbligato e continuo della seconda: infatti i significati delle parole sono determinati solo dalla diversa accentazione o dal fatto d’essere “pronunciati più lentamente, più rapidamente, a voce più bassa o più alta” (*Wg*, 152–153; 158) “per non dare della bestia anziché del signore e per non cadere in ogni momento nelle più ridicole confusioni”¹⁴, cosicché è necessario far ricorso alla scrittura per capire esattamente ciò che si intende affermare. E siccome il sistema ideografico cinese ammonta a 9351 segni che vanno imparati a memoria (*Wg*, 153; 159), la scrittura “può essere solo appannaggio di una minoranza, che mantiene l’assoluto monopolio della cultura spirituale” trattenendola nel suo *status* originario: in questo modo non solo si crea un’*élite* che detiene il monopolio della *Bildung*, ma si esclude altresì ogni possibilità dello sviluppo di quest’ultima già solo per la *forma* della lingua che esclude la possibilità di introdurre nuove parole e di designare il *mutamento dei rapporti spirituali* (*Enz.*, § 459 A, 456; 324). Con ciò è garantito il circolo vizioso di ripetizione d’un passato che viene costantemente reso presente proprio in quanto passato e resistente ad ogni possibile divenire, inglobante ogni futuro entro se stesso, come la

soltanto come convinzione interiore, deve qui vigere come oggetto del diritto. Viene quindi comandato per mezzo di leggi ciò che secondo la sua natura è morale, appartiene all’autodeterminazione interiore. Esso viene ordinato da parte di coloro che hanno nelle loro mani il governo. [...] Un’infinita quantità di leggi civili riguarda il comportamento dei cittadini gli uni verso gli altri, nei confronti dei superiori, o il comportamento dei funzionari nei confronti dell’imperatore. [...] La determinazione fondamentale della costituzione cinese consiste pertanto nel fatto che l’elemento morale [è] posto come qualcosa di strettamente giuridico. Un tale governo, che legifera in questo modo, si sostituisce alla mia propria interiorità e il principio della libertà soggettiva viene così tolto e non riconosciuto”. A ciò si ricollega *in toto* quanto già detto nel capitolo precedente sul diritto penale, dove l’offesa – anche per un minuto dettaglio – diviene offesa totale per l’assoluta exteriorità della coscienza a se stessa, e per questa stessa ragione il ‘colpevole’ non si riduce mai al singolo autore di un fatto ma “nel caso di un crimine viene comminata una pena a tutta la famiglia – moglie, figli, genitori, fratelli, conoscenti” (*Wg*, 147; 151) perché il singolo esiste solo come suo membro e la stessa famiglia è allargata all’intero ambito dei suoi rapporti anche dal lato genealogico con la conseguente “condanna” degli antenati.

¹² C. L. DE MONTESQUIEU, *De l’esprit des lois*, 567; 475.

¹³ A sottolinearne la convinzione, giova ricordare che pochissimo prima Hegel aveva già enunciato il medesimo giudizio ma dal lato per così dire *in sé* del sapere: “quello che ci interessa è che la lingua scritta va vista come un grande ostacolo per lo sviluppo delle scienze” (*Wg*, 152; 157–158). Nel passo successivo, citato sopra, l’accento è invece posto sulla *Beförderung der Wissenschaft*. Sulla valutazione della scrittura geroglifica egizia, che presenta invece delle differenze, cfr. M. PAGANO, *Hegel: la religione e l’ermeneutica del concetto*, cit., pp. 144–146.

¹⁴ J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 434.

forma politica della Cina ha conquistato ed assorbito in sé ogni suo conquistatore. Se si rammenta “il valore assoluto” della *Bildung* (*Grund.*, § 20, 71; 37), è chiaro che vale anche per Hegel quel che valeva già per Montesquieu: in uno Stato dispotico – già solo perché si conservi come Stato dispotico – “bisogna eliminare tutto per dare qualcosa; e cominciare col fare un cattivo suddito per fare un buono schiavo”¹⁵, ed il blocco a cui la *Bildung* va originariamente incontro in Cina non può che essere causa di schiavitù ed esterioresità. Essenzialmente per queste ragioni Hegel critica il linguaggio cinese¹⁶, non per le considerazioni alquanto superficiali espresse ad esempio da Herder o Schlegel¹⁷.

Tale condizione di schiavitù è anche il risultato della *philosophia practica* dei *lettrés* confuciani a cui Hegel ricusa il titolo di “filosofia”: Confucio “fu, in generale, un moralista, non un vero e proprio filosofo”, la sua teoria non “si muove nel pensiero in quanto tale” (*Wg*, 154; 160), e per “buone, lodevoli” che siano le sue dottrine, perfino il *De officiis* ciceroniano gli risulta superiore – deprezzamento aggravato dal disprezzo che il filosofo suole ostentare verso il *disertissimus Romuli nepos* – ed “un libro morale di prediche ci dà di più e di meglio” di questa “morale del tutto ordinaria, prolissa” (*GdPh*, VI, 371) che peraltro costituisce la morale ufficiale (*Wg*, 154; 160) e, come tale, non è *vera morale*¹⁸. Questo vale anche per l’altra

¹⁵ C. L. DE MONTESQUIEU, *De l’esprit des lois*, 266; 181.

¹⁶ Com’è noto, sull’argomento si è soffermato Derrida ne *Il pozzo e la piramide* (cfr. J. DERRIDA, *Margini della filosofia*, cit., pp. 143–148), limitandosi però a rilevare le tre tesi che “marcano i tre predicati tra i quali la scrittura cinese gira necessariamente in tondo: *immobilismo* (o lentezza), *esterioresità* (o superficialità), *naturalità* (o animalità)” (*ivi*, p. 143) e criticando “il privilegio o l’eccellenza del sistema linguistico – cioè fonico – rispetto a ogni altro sistema semiotico” (J. DERRIDA, *Margini della filosofia*, cit., p. 128).

¹⁷ Cfr. J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 434–435: “che mancanza d’inventiva nel complesso e che infelice raffinatezza per bagattelle sono necessarie per inventare per questa lingua la quantità infinita di ottantamila caratteri composti da alcuni rozzi geroglifici, con cui la nazione cinese si caratterizza fra tutti i popoli della terra per sei e più tipi di scrittura!”. Anche Friedrich Schlegel accusava la lingua cinese di artificiosità e di costringere ad impiegare “un’intera vita umana” solo per apprenderla (F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 64–65). Per il resto, citando alcuni esempi portati da Rémusat, come il fatto che “il carattere scritto che indica la felicità è composto da altri due di cui il primo rappresenta la bocca aperta, mentre l’altro una manciata di riso o riso in generale”, slegato dunque da “un’idea esageratamente e chimericamente sublime” ma fondato “semplicemente sulla rappresentazione di una bocca riempita e saziata sufficientemente sempre col buon riso”, ed “il carattere della scrittura che designa una donna, una persona di sesso femminile, posto due volte l’uno accanto all’altro significa litigio e conflitto, ma ripetuto tre volte significhi disordine o condotta cattiva e mancanza di eticità” – il che doveva certo irritare l’autore della *Lucinde* – Schlegel conclude comparando ideogrammi cinesi e geroglifici egiziani: “tali triviali ed in fondo piatte connessioni di idee stanno molto più lontani da quel sentimento sensibile per un più profondo significato naturale, per come lo si trova in qualche presentimento certo sentimentale per quanto non interamente sviluppato, e nei simboli spirituali dei geroglifici egizi, per quanto fino ad oggi possiamo decifrarli [...]. Nei geroglifici il respiro simbolico che ancora li avvolge, assieme al nudo significato della parola, è come una veste animatrice della vita, come l’essenza d’uno spirito superiore che abita all’interno e di una importanza profondamente più sentimentale della bella dote di ogni scrittura od iscrizione destinata ad uno scopo superiore che ancora sopraggiunge alla mera lettera che designa il nome od il fatto” (F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 71). Su questo – e proprio citando quegli stessi esempi, e pur asserendo anch’egli che “la scelta dei caratteri assai spesso indica tutt’altro che idee molto profonde” ed anzi “scadono del tutto nel banale” – Schelling giudica “una delle fortune del nostro tempo” che siano svaniti siffatte interpretazioni sui geroglifici egizi, “intorno a cui si affaticava inutilmente la falsa acutezza di teste povere di ingegno” (F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 552–553; 387). Sulla posizione assunta da Humboldt sulla lingua cinese e sulle differenze rispetto a Hegel, cfr. G. WOHLFART, *Hegel und China. Philosophische Bemerkungen zum Chinabild Hegels mit besonderer Berücksichtigung des Laozi*, “Jahrbuch für Hegelforschung”, 3 (1997), pp. 140–141.

¹⁸ Anche per Friedrich Schlegel “Confucio si volse interamente alla parte pratica dell’etica, con cui infatti anche l’antica istituzione statale cinese, la storia e la tradizione sacra si collegavano nel modo più preciso” (F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 75), mentre Schelling dedica alcune pagine a dimostrarne la non

parte della filosofia dei Cinesi, la loro dottrina delle “categorie pure” espressa nell’“antico Y–Jing o Yi–Jing, che passa per il più antico libro del genere” e presenta delle “linee accostate e sovrapposte”, che “sono simboli, hanno un certo significato, e sono il fondamento della saggezza cinese”, e queste linee indicano “categorie del tutto astratte, le più astratte e di conseguenza più superficiali determinazioni dell’intelletto” che permangono in tale astrazione combinandosi variamente in linee intere o spezzate sovrapposte (*GdPh*, VI, 371–372):

“il primo segno è Yang –, il secondo Yun – –; la prima linea designa l’unità e la seconda la dualità, come presso i Pitagorici. Poi le linee vengono combinate ulteriormente; anzitutto a due – così sorgono quattro immagini: —, —, —, —; sono i primi quattro concetti fondamentali. Il significato della prima è la materia perfetta e cioè come giovane e potente; la seconda è la medesima materia ma come vecchia ed impotente; la terza e la quarta sono la materia imperfetta, il negativo in generale, e cioè la prima quella potente, la seconda quella vecchia. Queste linee vengono congiunte ulteriormente a tre: sorgono così otto immagini, gli otto Gua: Tian, Tai, Li, Tschin, Sinn, Kan, Ken, Juen; poi, congiunte a quattro, danno i 64 Gua che devono essere il fondamento di tutti i loro caratteri” (*GdPh*, VI, 373–374).

Hegel indica il significato degli “otto Gua” “per mostrare quanto siano superficiali” e rimangono ad un livello astratto (*GdPh*, VI, 374) e pertanto siano assolutamente non scientifici. Al contrario Friedrich Schlegel rimarcava in più punti come “l’*Yking*, che significa il libro dell’unità o, come altri spiegano, il libro delle trasformazioni” non fosse “difficile da spiegare” ed avesse un significato “molto notevole e puramente scientifico”¹⁹: scartati come fraintendimenti moderni l’opzione di Leibniz, che lo metteva in relazione “alle recenti scoperte algebriche ed in particolare al tipo di calcolo binario”, nonché le ipotesi degli Inglesi prediletti da Hegel che vi scorgevano “una sorta di interrogazione oracolare, più o meno come da noi in Europa si usa la cartomanzia”, Schlegel lo ricollegava ai “concetti fondamentali della più antica filosofia e scienza naturale dei Greci”, al problema dell’unità e della duplicità, ma vi coglieva soprattutto l’“antico fondamento del sapere e del pensiero dinamico che procede dall’indifferenza verso le differenze”, ossia quello stesso pensiero che sarà poi sviluppato dalla deprecata *Naturphilosophie*, in quanto fondato in entrambi i casi “sulla dottrina dell’unità assoluta come sul principio fondamentale di tutte le cose e le differenze ed opposizioni o mutamenti che escono da questa unità”, di cui non solo ha colto il concetto fondamentale ma sarebbe perfino giunto alla medesima “caotica confusione d’idee”²⁰.

filosoficità e soprattutto la differenza da Socrate: gli scritti di Confucio “non contengono di fatto altro che i fondamenti originari dell’impero cinese”, che egli restaurò in un momento di crisi, trovandosi allora in una situazione teoretica opposta a quella socratica perché “prende in considerazione l’intero essere umano per lo stato e richiede e raccomanda in particolare partecipazione attiva per questo” e perciò si limitò ad esprimere “la natura di un popolo, per cui lo stato è tutto, così che non conosce né una scienza né una religione né una dottrina etica al di fuori dello stato” (F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 560–561; 394). Cousin si mostra sulla stessa linea: “ci sembra che non bisogna né troppo abbassare né troppo elevare Confucio. È un vero saggio, un legislatore, un moralista, ma non un metafisico: non appartiene alla famiglia dei grandi filosofi. Quelli che l’hanno messo a parallelo con Socrate, con Platone, con Aristotele, e gli Stoici, hanno ceduto alla somiglianza di alcune massime senza fare attenzione a questa profonda differenza, che è tutta la filosofia di Confucio mentre nei grandi spiriti a cui pretendono di comparare il principe dei letterati cinesi, la morale faceva parte d’un vasto complesso di idee. Se ci si ostina a cercare in questa filosofia qualcosa di analogo in Grecia, è a quella degli Gnomici e dei piccoli socratici che ci sembra corrisponda meglio” (V. COUSIN, *Histoire générale de la Philosophie*, 38–39).

¹⁹ F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 71. Anche qualche pagina dopo Schlegel rimarca come il suo significato sia “puramente scientifico ed assolutamente metafisico” (*ivi*, 74).

²⁰ *Ivi*, 72–75.

Ma cosa ne pensava l'accusato principale? Si già è avuto modo di ricordare che, assieme a Hegel, solo un altro filosofo si avventurò in un'interpretazione della filosofia orientale, inevitabilmente parziale ma al tempo stesso assai approfondita: anche Schelling, infatti, procede ad un tentativo di comprensione delle ragioni dello stato attuale della Cina, che fondamentalmente coincide con quello esposto da Hegel. Se infatti è vero che la Cina è ormai “divenuta un formalismo senza spirito” a causa del principio patriarcale, “tuttavia, posto che non si dia per la costituzione della Cina alcuna categoria più elevata di quella di una costituzione patriarcale, la questione sarebbe appunto questa, [...] perché il principio patriarcale affermi qui per millenni il suo influsso e la sua forza”²¹. In Hegel tale causa era dovuta ad una molteplicità di fattori materiali e spirituali, che in una sorta di circolo vizioso si chiudono e perpetuano in se stessi e di cui fa parte la stessa religione come rappresentazione dello spirito a sé. In Schelling, invece, la prospettiva è per molti aspetti rovesciata e la causa della condizione reale della Cina sta nella sua posizione assolutamente “unica” rispetto al processo mitologico: essa lo ha bloccato in partenza, non solo è anti-mitologica ma propriamente non-mitologica²². Infatti il *Thian* non è altro che la prima potenza – non a caso il cielo, perché ovunque “il cielo (e solo questo) è il concetto che tutto domina, anche la vita”²³, il greco Urano –, il principio assoluto, l'unità esclusiva da cui si diparte il processo mitologico nel conflitto con la seconda potenza che egli stesso pone, che però è proprio quanto non è accaduto nella coscienza dei Cinesi: non v'è stata rivoluzione o rimozione, né guerra fra potenze, ma solo una “catastrofe”, “un rivolgimento, una *universio*, un diventare esterno del principio dapprima interiore, che occupa dapprima la coscienza in modo esclusivo”, in cui quel principio stesso – quello che Schelling suole designare con la lettera “B” – si è riconfermato come l'*unico* principio, si è fatto esteriore non in modo *relativo*, nella lotta con un'altra potenza da lui stesso generata, ma *assoluto*²⁴, e così è rimasto l'unico assoluto per la coscienza. Ora, questa catastrofe – “un punto oscuro, che neppure il fiuto dei gesuiti ha potuto chiarire” – è rappresentata dal simbolo del drago, il “principe di questo mondo”, il “principio che già si è fatto relativo, che però vuole ancora affermarsi come assoluto”²⁵, ma che nella coscienza cinese è accolto *in toto* quale simbolo dell'impero e della sua incarnazione *reale* costituita dall'imperatore, che diviene allora lo stesso principio originario. Questo processo era sfuggito non solo al *fiuto dei gesuiti* – in fondo si è prossimi ai *Mystères de Paris* – ma anche a quello di Schlegel, stupito del “parallelismo [...] particolarmente notevole” per cui “nell'Yking” si parla

²¹ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 531; 367.

²² *Ivi*, 526; 363.

²³ *Ivi*, 528; 365.

²⁴ *Ivi*, 531; 367. Al riguardo cfr. *ivi*, 269; 130–131: “la prima potenza, dunque, quel principio uscito fuori di sé, messo fuori di sé e quindi cieco = B attraverso il processo deve ritirarsi e rientrare in se stesso, farsi di nuovo stato archetipico del tutto. Ma lo stato archetipico rientrato in sé è l'intelletto, tuttavia l'intelletto *divenuto*. B è dunque anche il principio dell'intelletto, ma dell'intelletto nella *possibilità*. Si fa intelletto attivo solo a seguito dell'azione della seconda potenza. Tutto il processo che segue è dunque per il primo principio, per B, il passaggio dalla cecità e mancanza di intelletto all'intelletto”. Il processo di B in Cina non è proceduto fino a questo punto – che per certi versi sarà quello proprio del Buddismo – ma è l'aspettarsi di B come intelletto fermo e stabilizzato, poi concretizzato nelle regole eterne che costituiscono lo spirito cinese.

²⁵ *Ivi*, 537; 372.

espressamente “del drago o dello spirito del drago caduto, come lui per orgoglio [...] proprio in quello stesso modo, od in modo simile, a come suonano nelle Sacre Scritture le espressioni sullo spirito rinnegato”, per quanto poi questo drago sia divenuto “il simbolo sacralizzato dell’impero cinese e del suo dominatore”²⁶. Per Schelling tale stranezza indica solo che l’imperatore non è altro che il principio stesso, “ciò che è subentrato al posto di Dio, anzi quel Dio originario, ma sempre con la stessa esclusività ed obbligatorietà”²⁷, non semplicemente un imperatore ma “il signore del mondo, perché in lui è il centro, il medio, la forza del cielo, e perché tutto si rapporta rispetto all’impero del medio celeste solo come passiva periferia”²⁸, cosicché l’impero non è una teocrazia, ma “una cosmocrazia, trasformata in un dominio totalmente mondano. *Un universe sans Dieu* è l’unica definizione giusta per la Cina”²⁹. Appunto per questo in Cina tutto è solo in riferimento all’imperatore, ciascuno “è qualcosa solo in quanto questi lo renda tale” ed in definitiva “ogni differenza viene prodotta semplicemente dall’impiego e dalla funzione nello Stato”³⁰, donde il carattere di “mera umanità” propria dei Cinesi, l’assoluta separazione rispetto agli altri popoli e soprattutto l’assenza d’una storia *stricto sensu*: il blocco del processo mitologico nel dominio del principio esclusivo produce l’esclusione di ogni differenza interna ed esterna, di cui è testimone perfino la lingua, dove il singolo termine è incomprensibile “al di fuori della connessione e scisso dall’intero” ed “è qualcosa solo in connessione e collegamento con il tutto”³¹.

In Hegel, invece, l’interpretazione della religione cinese è molto più legata alle fonti ed agli elementi del culto e, pur conoscendo fondamentalmente la medesima rappresentazione – peraltro corrispondente a quella già data nel 1822 come “antica religione, semplice e patriarcale” (Wg, 157; 165) –, ciò che in parte muta è solo l’interpretazione. Nel corso del 1824 la religione cinese è posta assieme a quelle degli Eschimesi e degli Africani (ma anche dei Buddhisti) all’interno della “Religion der Zauberei”, che non è ancora religione in senso puro perché il rapporto con lo spirituale “è piuttosto l’esercizio del dominio sulla natura, l’esercizio del dominio di alcune autocoscienze su altre autocoscienze ed il culto comune dei capi e dei potenti è l’esercizio del dominio sugli ignoranti”, una condizione di esterioresità “e precisamente di un essere fuori di sé sensibile, uno stordimento sensibile in cui la coscienza particolare e la volontà particolare vengono dimenticate e spente e l’astratta coscienza sensibile viene massimamente accresciuta” (Rel.²⁴, IV, 203). Questo corrisponde appieno allo stato generale della coscienza cinese, benché non figurino in essa i mezzi indicati da Hegel “per produrre questo stordimento”, danze, musiche, *etc.*, ed anzi proprio perché si presenta come “una

²⁶ F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 77.

²⁷ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 525; 362. “Dio è per loro trasformato in qualcosa di totalmente diverso, ossia appunto nel principio dello stato e della vita puramente esteriore” (*ivi*, 540; 375).

²⁸ *Ivi*, 535; 370.

²⁹ *ivi*, 538; 373. Rientra in questo quadro anche il culto degli antenati, che “non si può intendere se non si presuppone che essi fanno risalire gli spiriti dei morti ad un regno celeste, con cui secondo la loro rappresentazione l’uomo vivente è in rapporto solo tramite il sovrano visibile” (*ivi*, 540; 375).

³⁰ *Ivi*, 532; 368.

³¹ *Ivi*, 544; 380. Anche nella lingua “vi è un potere che non ammette alcuna formazione autonoma per la parola”, per cui “l’intero afferma la propria assoluta priorità rispetto alle parti” (*ivi*, 545–546; 381).

monarchia estremamente vasta ed organizzata” (*Rel.*²⁴, IV, 203), la sua religione per così dire “urge” *ambiguamente* a quell’innalzamento che, preannunciato già nel 1827, in cui figura come la sezione ultima e *separata* della *Zauberei*, perverrà a piena maturazione nel 1831³².

A prima vista può stupire che Hegel ponga la *religion des lettres* nella magia, ma ciò è dovuto al culto dei morti che, pur non essendo più nel regno della volontà cosciente “presiedono al regno naturale ed ai rami particolari del regno naturale” e sono così “innalzati a signori della sfera naturale; ma di fatto vengono abbassati a meri geni inconsapevoli del naturale”, a *shen* (*Rel.*²⁴, IV, 203). Inoltre ognuno di essi presiede non solo a potenze astratte come *la pioggia, il vento, etc.*, ma a potenze naturali *particolari*, ai *singoli* venti, alle *singole* montagne, ed è a sua volta sottomesso al vero aspetto che incatena la religione cinese alla *Zauberei*, alla “singola autocoscienza presente” costituita dall’imperatore, che è anche “il signore della natura” attraverso gli *shen* – veri e propri “pubblici ufficiali” da lui nominati, confermati o sostituiti al suo insediamento e controllati attraverso appositi mandarini (*Rel.*²⁴, IV, 203), puniti se svolgono male il loro ufficio, si verificano disastri naturali od appartengono a famiglie a lui avverse³³. Nel 1822–1823 il tutto era esemplificato nei seguenti termini:

“sono i geni di tutte le cose. Il sole, la luna, le stelle, il tempo e le ore, ogni cosa ha il suo Shen. Gli Shen amano gli uomini e hanno tra di loro un ordine gerarchico come i mandarini. Tutte le province, tutte le città hanno i loro Shen. [...] L’imperatore, il figlio di Tien, può anche assegnare agli Shen i loro posti, compiti e

³² Su questo movimento interno, cfr. M. MONALDI, *Storicità e religione in Hegel, cit.*, pp. 191–192, dalla distinzione intera alla *Zauberei* fra la sua forma diretta e quella “in cui acquistava progressivamente importanza il momento della oggettivazione del Divino. Il principio della *Zauberei*, ovvero l’autocoscienza singola vista come «Macht über die Natur», restava però congiunto all’insorgere della *Trennung* propria della coscienza come tale: lo spirito autocosciente si oggettiva infatti in un individuo sensibile, anche se di rango superiore”, ma nel 1824 Hegel intendeva “inseguire anzitutto il movimento dell’idea rispetto alla sua determinazione essenziale (l’Infinito), che restava la stessa in tutta la «religione immediata». L’idea si realizzava «cadendo» in una esistenza naturale: la coscienza in quanto rapporto con l’Altro diventava pertanto il terreno fenomenologico della «Religione naturale» in genere. Nel 1827, al contrario, la coscienza è assunta come *Erhebung*, come il rapporto che lo spirito ha con se stesso e in questo caso la *Trennung* che subentra all’unità immediata della *Zauberei* non riguarda più l’Alterità come tale della manifestazione divina, il suo darsi in una qualche forma naturale, ma il superamento della naturalità dello spirito stesso in quanto *autocoscienza singola*. [...] Di qui l’emergere di una tensione nella *Unmittelbare Religion* che mancava ancora nel 1824, in cui diversa era la prospettiva sistematica: quella frattura interna alla *Religion der Zauberei*, corrispondente all’emergere della coscienza vera e propria e quindi all’inizio in senso pieno del *sapere* religioso, acquistava infatti importanza nel 1824 non tanto per il distacco dalla prima e più immediata forma di *Zauberei* quanto per *l’instaurazione del primo livello di quell’impianto fenomenologico che nel 1824 strutturava l’intera storia delle religioni*”. Infine nel “l’attenzione non è più rivolta alla forma del Finito (soltanto singolare o assunto come concetto della riflessione) ma al fatto che di fronte alla sostanza la coscienza degli orientali concepisce ogni particolarità come puro accidente. Qui è in gioco anche la dimensione della libertà, ovvero la capacità di affermazione della soggettività rispetto alla sostanza: nel mondo orientale gli elementi particolari sono un continuo passaggio dall’essere al nulla” (*ivi*, p. 222). Per Jaeschke i mutamenti interni della visione della religione cinese “mostrano una comprensione crescente della peculiarità delle religioni cinesi” più che non una spinta dovuta a ragioni natura logico–sistematica e si possono comprendere “solo in connessione alle fonti predilette a quel tempo” (W. JAESCHKE, *Vernunft in der Religion, cit.*, p. 284); la ragione non è logico–sistematica *stricto sensu*, ma sicuramente di logica interna e di interpretazione delle dinamiche interne a figure concettuali che si ritrovano incarnate in queste religioni sì, soprattutto sulla base della continua riflessione sul panteismo e sul rapporto della sostanzialità con la soggettività, nonché secondo quel procedimento che Jaesche stesso individua come tipico di Hegel: “il metodo di Hegel non è né genetico, né psicologico. È tipicizzante, addirittura tipologizzante; i tipi vengono quindi sistematizzati – in parte secondo punti di vista esterni ad una corrispondenza di sfere, in parte secondo punti di vista contenutistici più o meno come progressi dalla mancanza di determinazione alla determinazione o secondo il rapporto di sostanza ed accidente” (*ivi*, p. 283).

³³ Hegel si sofferma nella descrizione nell’insediamento di una nuova dinastia, che peraltro costituisce la *pars major* nelle varie esposizioni della religione cinese. In generale, comunque, gli *shen* vengono revocati nel caso di disgrazie causate da ciò a cui sono preposti (*Rel.*²⁴, IV, 203–207).

uffici, e lo fa per mezzo del calendario di corte. Nella storia cinese si [ritrovano] sempre, in occasione di un cambio di dinastia, lunghi racconti relativi al fatto che l'imperatore modifica la suddivisione anche nell'ambito del mondo invisibile [e] cambia tutti gli uffici. Come Shen vengono qualificati anche i defunti che sono stati fedeli allo Stato. Gli Shen hanno ovunque i loro templi. Ci si rivolge agli Shen nella convinzione che da essi dipenda tutto ciò che è naturale. Se accade una disgrazia nella provincia, si inveisce contro lo Shen e il più alto dei mandarini può toglierlo per punizione dal calendario dell'anno successivo. (Wg, 162–163; 171–172).

Quindi l'organizzazione statale si riproduce a livello universale inglobando in sé la natura, “la signoria dell'imperatore sulla natura è una monarchia perfettamente organizzata” (*Rel.*²⁴, IV, 207) e costituisce quella forma che nel 1827 viene distinta all'interno della *Religion der Zauberei* come suo ultimo grado, “die Staatsreligion des chinesischen Reiches” – una distinzione vigorosamente sottolineata definendo la religione cinese come “una religione sviluppata della magia” (*Rel.*²⁷, IV, 445): infatti “la potenza della natura è al tempo stesso congiunta con determinazioni morali, cosicché questa potenza della natura distribuisce o ritira le sue benedizioni secondo la condotta ed il merito morale” (*Rel.*²⁷, IV, 446), e ciò corrisponde alla prosperità dell'impero secondo la condotta dell'imperatore e l'adempimento dei suoi obblighi. Ma in pari tempo la religione cinese rimane bloccata nella magia perché l'assoluto si manifesta solo come potenza sulle cose incarnata in un'autocoscienza singola, “il contenuto è ancora il mondo sensibile della coscienza completamente rozza; lo scopo è il desiderio e la cosa naturale secondo il rapporto del soddisfacimento del desiderio”, con l'oggettivazione di singole autocoscienti trapassate e sottomesse ad una presente: in altri termini, non è ancora presente un'oggettività formale posta per sé, ma viene riassunta nell'imperatore e l'infinità è la potenza su ciò che è casuale ed accidentale, non ancora la “potenza su se stessa, ma essenzialmente potenza su qualcosa” che passa a negare (*Rel.*²⁴, IV, 207–208) ed un'identificazione immediata con tale potenza: se avviene una catastrofe naturale, l'imperatore incolpa se stesso ed il malgoverno degli *shen*, che essendo però governati da lui diviene sua colpa totale, o semplicemente *suo* malgoverno.

Nel corso del 1827 si presenta anche un'altra differenza rilevante: rispetto alle brevissime trattazioni precedenti, in cui Hegel aveva già manifestato delle simpatie nei suoi confronti, viene ora esposto per la prima volta in modo articolato il Taoismo, che prende il posto occupato nel 1824 dal Buddhismo. Di quest'ultimo il Taoismo possiede la medesima “direzione verso l'interno, verso il puro pensiero astrante, che costituisce il passaggio alla seconda forma della religione della natura” (*Rel.*²⁷, IV, 456), e già nel corso di filosofia della storia del 1822–1823 Hegel aveva notato che con la “setta di Lao–Tse” inizia “un ordine del tutto diverso” perché i suoi adepti “si immaginano di conseguire il dominio sugli Shen per mezzo del ritrarsi in se stessi, dello studio, *etc.*” e di divenire “essi stessi degli Shen a seguito di un severo esercizio. Quindi qui abbiamo un inizio dell'elevazione dell'uomo al divino, dell'identificazione assoluta con l'assoluto divino” (Wg, 163; 175). Non è casuale che anche Schelling guardasse con estremo interesse alla *Lehre* esposta nel *Tao–te–king* – un “libro, che io ad esempio non avrei mai potuto rinunciare a prendere in visione personalmente” –, ritenendo peraltro che il taoismo dovesse essere trattato “da un altro punto di vista” rispetto alla

filosofia della mitologia in quanto dottrina “effettivamente speculativa” e perché Lao Tze penetra “incondizionatamente e universalmente nel profondo sentimento dell’essere”, e proprio dalla “natura della dottrina” – così fortemente filosofica – “si deve dedurre che [scil.: i seguaci del Tao] non sono né numerosi né potenti e vengono visti dai seguaci di Confucio come esaltati, mistici, *etc.*”³⁴. In queste parole è impossibile non leggere anche una critica alle prese di posizione di Friedrich Schlegel, che anche nella “setta della ragione Tao–sse”, che riteneva sviluppata dai principi dell’*Y–king*, aveva visto il solito “sistema puramente speculativo della ragione” poi sviluppato da Schelling e Hegel, che anche qui dovette ben presto convertirsi nell’“ateismo d’una scienza assoluta della ragione” – atea *proprio perché* scienza assoluta della ragione –, reso ancor più odioso ai suoi occhi dal peccato mortale d’aver aperto la strada all’“introduzione della religione indiana di Buddha o di Fo”³⁵.

Ovviamente, proprio gli aspetti del Taoismo che più ossessionavano Schlegel sono quelli che Hegel apprezzava maggiormente: il Dao “è un dio vero e proprio, la ragione” (*Rel.*²⁷, IV, 445–446) e tale è il suo significato, mostrandosi immediatamente nel suo aspetto produttivo e soprattutto nella “determinazione del ‘tre’ – il che è molto notevole –, in quanto è un razionale,

³⁴ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 562–564; 395–397. Poco oltre Schelling spiega perché vi si è soffermato così poco: al di là di questioni di tempo, “l’esposizione di un tale fenomeno puramente filosofico come la dottrina Tao, per quanto di estremo interesse, non rientra nell’ambito delle nostre ricerche”; tuttavia essa “non è un sistema elaborato” ma “più discussione di un principio, ma nelle più molteplici forme, e della dottrina pratica costruita su tale principio” (*ivi*, 564; 397).

³⁵ F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 75–76. Il trinomio taoismo–buddhismo–panteismo era già stato fatto proprio da Kant in *Das Ende aller Dinge*: la ragione dell’uomo “che si lambicca il cervello nella mistica” si perde nella *Schwärmerey* e “ne viene allora il mostruoso sistema di *Lao Tse*, per il quale il *sommo bene* consiste nel *nulla*, cioè nella coscienza di *sentirsi* trangugiati nell’abisso della divinità attraverso il confluire in essa e quindi l’annichilamento della propria personalità” e quindi “il *panteismo* (dei tibetani e di altri popoli orientali) e lo *spinozismo*, che è sorto in seguito da una specie di sublimazione metafisica di esso” e “solo perché gli uomini vorrebbero alla fine godere di un *eterno riposo*, che costituisce per loro la supposta fine beata di ogni cosa: propriamente un concetto con cui al tempo stesso l’intelletto vien loro meno e tutto il pensiero stesso ha una fine” (I. KANT, *Das Ende aller Dinge*, in *Kant’s gesammelte Schriften*, Bd. VIII, pp. 335–336; *La fine di tutte le cose*, in *IDEM, Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989, p. 225). Va inoltre ricordato che ancora negli anni Venti dell’Ottocento le fonti rimanevano inquinate anche a causa del *Sur la vie et la doctrine de Lao–tsee* di Rémusat che aveva diffuso un’immagine del Taoismo che si rivelò ben presto infondata (su questi errori, cfr. G. WOHLFART, *Hegel und China*, *cit.*, pp. 144–145), come ricorda Schelling: “ci si trovò nella penosa circostanza di dover dubitare della giustezza della sua assicurazione o perlomeno supporre che un riguardo più o meno consapevole verso i gesuiti, allora potenti in Francia, doveva aver accecato lo spirito altrimenti chiaro dell’uomo”, concludendo che “di tutto ciò che A. Remusat afferma su Lao Tze e la sua dottrina, nulla si è dimostrato vero”, che “Tao non vuol dire ragione, come si è tradotto finora” ma “vuol dire porta, la dottrina del Tao significa la dottrina della grande porta nell’essere, dal non essere, dal puro poter essere, attraverso cui ogni essere finito entra nel vero essere” – ed il filosofo aggiunge significativamente ai suoi uditori: “ricordate le espressioni del tutto analoghe che abbiamo usato per le nostre potenze” – per cui l’intero fine della dottrina è “mostrare nella grande varietà dei più ingegnosi mutamenti la grande e invincibile forza del non essere” e “preservare questo puro poter essere, che è un nulla e parimenti è il tutto” (F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 564; 396–397). Quanto a Hegel, esiste un enigma, abilmente risolto da Erb, concernente la copia del *Dàodéjīng* che avrebbe visto a Vienna: “abbiamo ancora il suo [scil.: di Lao–tse] scritto principale, ed è stato tradotto a Vienna; vi ho visto il testo medesimo” (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, W²⁰, XVIII, 145; I, 141), dove il *da* di *ich habe sie selbst da gesehen* rimanda indubbiamente al luogo testé citato. In realtà, come dimostra Erb, Hegel ha tutt’al più potuto visionare una traduzione parziale a Parigi ed il riferimento a Vienna un mero *lapsus linguae* (W. ERB, *De translationem Dàodéjīng Vindobona vidisse Hegelis annotatione*, *cit.*). Ad ulteriore conferma si può citare il fatto che Hegel partì per Parigi il 2 settembre 1827, dopo aver concluso il mese prima – il 10 agosto – il corso di filosofia della religione in cui trattava già il Taoismo, benché in modo abbastanza generale e probabilmente sulla base della lettura del *Sur la vie et les opinions de Lao–Tseu* di Abel–Rémusat, per cui non v’è nulla di più probabile che a Parigi avesse potuto chiedere di vederne una traduzione.

un concreto. La ragione ha prodotto l'uno, l'uno il due ed il due il tre, ed il tre è l'universo – lo stesso che vediamo in Pitagora” cosicché il Taoismo costituisce “l'inizio del passaggio nel pensiero, nell'elemento puro”, pur non essendo ancora pienamente spirituale perché fermo a questo livello astratto ed ancora legato ad idee di capacità magiche sulla natura (*Rel.*²⁷, IV, 455–456). Nelle lezioni sulla storia della filosofia, il Tao è presentato come “un abisso assoluto ed il nulla: il più alto, l'ultimo, l'originario, il primo, l'origine di tutte le cose è il nulla, il vuoto, l'interamente indeterminato (l'universale astratto)”, l'equivalente dell'uno dei Greci e dell'*être suprême* dei moderni, una vuotezza in cui “tutte le determinazioni sono cancellate e con la mera essenza astratta non si è espresso nulla a parte la stessa negazione, solo in modo affermativo. Ora il filosofare non è andato al di là di tali espressioni e così si trova sul primo grado”³⁶, confondendosi con quegli elementi di natura magica relativi al rapporto con gli *shen* e riecheggiando la vecchia definizione gesuitica del Taoismo come *secte des sorciers*: i taoisti “dedicano la loro vita allo studio della ragione e poi assicurano che colui che conoscere la ragione nel suo fondamento possiede la scienza interamente universale, i rimedi universali e la virtù, che questi ha ottenuto un potere sovranaturale, può sollevarsi al cielo perché può volare e non muore”³⁷, in modo simile alla *vibhūti* in cui credono gli *yogin* indiani.

L'interpretazione si rafforza e si riarticola in modo davvero interessante nel corso del 1831, dove le religioni orientali sono separate dalla magia e manifestano la scissione della coscienza religiosa entro sé: di queste la religione cinese è la prima, ancora legata in certi tratti alla *Zauberei*³⁸, ma qui è ridefinita come religione della *misura* perché in essa “la sostanza viene ancora pensata in quella determinazione dell'essere che è certo massimamente prossima all'essenza, ma tuttavia appartiene ancora all'immediatezza dell'essere e lo spirito, che è diverso da essa, è uno spirito finito particolare, l'uomo”³⁹. In altri termini, perché vi sia

³⁶ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, W²⁰, XVIII, 145; I, 143. Un passaggio ben articolato è presente nell'edizione di Bauer della filosofia della religione: “nella setta del *Tao* v'è l'inizio del passaggio nel pensiero, l'elemento puro. In questa relazione è notevole che nel *Tao*, nella totalità, compaia la determinazione della *triade*. [...] Ma con questo progresso verso il pensiero non si è ancora fondata una religione spirituale superiore: le determinazioni del *Tao* rimangono perfette astrazioni e la vitalità, la coscienza, lo spirituale, non cadono per così dire nel *Tao* ma ancora assolutamente nell'uomo immediato. Per noi Dio è l'universale ma entro sé determinato; Dio è spirito, la sua esistenza è la spiritualità. Qui la realtà, la vitalità del *Tao* è ancora la *coscienza immediata, reale*, poiché come Lao-tse esso è certo un che di morto, ma si trasforma in altre figure, è presente in modo vivo e reale nei suoi sacerdoti. Come Tien, quest'uno, è ciò che domina, ma è solo quest'astratto fondamento, e l'imperatore è la realtà di questo fondamento, che è propriamente ciò che domina, così lo stesso vale per la rappresentazione della ragione. questa è altrettanto il fondamento astratto che ha la sua realtà solo nell'uomo esistente” (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hrsg. von B. Bauer, in W²⁰, XVI, 328–329).

³⁷ *Ivi*, 144–145

³⁸ Seguendo l'edizione di Bauer, che qui riproduce il corso del 1831, la religione cinese presenta ancora alcuni caratteri della *Zauberei*: “da quella religione immediata che era il punto di vista della *magia*, siamo certamente usciti, poiché lo spirito particolare si distingue adesso dalla sostanza e sta con essa nel rapporto per cui egli la considera come la potenza universale. Nella religione cinese, che è la primissima [*nächste*] esistenza storica di questo rapporto sostanziale, la sostanza viene saputa come *la dimensione* [Umfang] *dell'essere essenziale*, come la *misura*; la misura vale come l'essente in sé e per sé, l'immutabile e *Tien*, il cielo, è l'intuizione oggettiva di questo essente in sé e per sé. Tuttavia in questa sfera rientra ancora la determinazione della *magia* in quanto *nella realtà il singolo* uomo, la volontà della sua coscienza empirica è l'elemento supremo” (*ivi*, 319).

³⁹ *Ibidem*. La misura non è solo l'espressione numerica della grandezza di qualcosa, ma va al di là di tale *Vorstellung* abituale: essa esprime “piuttosto una determinata qualità dell'essente, una sua interna specificazione: non è solo il prodotto di un atto soggettivo di misurazione della cosa, ma piuttosto il prodotto di un'attività di *autospecificazione* della cosa stessa”, esprime cioè “la capacità dell'essente di determinare la regola delle proprie

elevazione spirituale, è necessaria riflessione e quindi l'uscita dall'immediatezza dell'essere ed una sua prima anticipazione dell'essenza, come riflessione entro sé congiunta alla posizione di quei caratteri modali di necessità ed accidentalità a partire dai quali si possono presentare sia il rapporto con l'assoluto che il concetto di quest'ultimo, e che hanno la loro prima trattazione logica proprio nella *Misura*, tant'è che nella rielaborazione del primo libro della *Scienza della logica* – che Hegel sta concludendo quando tiene quel corso – la sezione sulla misura si apre con una breve digressione sul panteismo di Spinoza e sulla *ungeheure Phantasterei* del “panteismo indiano” (*WdL*, XXI, 324; 366–367). Infatti nella misura l'essenza è già presente, ma “soltanto in sé, o nel concetto”, e la misura è l'identità immediata con la propria determinatezza (*WdL*, XXI, 326; 369), che nella religione cinese viene declinata nelle “fisse determinazioni” dell'*Y–Jiing* e del Taoismo, che “si chiamano ragione”, che proprio per la loro fissità non possono essere considerate “come ragione, come principio, come spirito” (*Rel.*³¹, IV, 618–619) ma riproducono la condizione di assoluta exteriorità dell'intera vita cinese.

In definitiva, per riassumere l'intera concezione hegeliana della Cina, si può far riferimento ad un passo notevole presente nell'edizione di Bruno Bauer che riepiloga tutte le dimensioni della coscienza cinese:

“poiché l'universale è solo il *fondamento astratto*, l'uomo vi rimane senza un *interno riempito*, propriamente immanente, non ha alcun sostegno [*Halt*] entro sé. Egli ha un sostegno entro sé solo se entra la libertà, la razionalità, in quanto egli è la coscienza di essere libero, e questa libertà si sviluppa [*ausbildet*] come ragione. Questa ragione sviluppata [*ausgebildete*] dà principi [*Grundsätze*] e doveri assoluti, e l'uomo che è cosciente di queste determinazioni assolute nella sua libertà, nella sua coscienza [*Gewissen*], quando sono in lui determinazioni immanenti, ha entro sé un sostegno alla sua coscienza [*Gewissen*]. Solo nella misura in cui l'uomo sa Dio come spirito e sa le determinazioni dello spirito, queste determinazioni divine sono *determinazioni assolute* ed essenziali *della razionalità*, in generale di ciò che in lui è dovere e da parte sua gli è immanente. Dove l'universale è solo questo fondamento astratto in generale, l'uomo non ha entro sé nessuna interiorità immanente, determinata: dunque *tutto ciò che è esteriore* è per lui un *che d'interiore*; tutto l'esteriore ha *significato* per lui, relazione con lui, e precisamente *relazione pratica*. Nel rapporto universale questo è la *costituzione statale*, il venire governati dall'esterno. A questa religione non è congiunta nessuna autentica *moralità*, nessuna razionalità immanente attraverso cui l'uomo abbia valore, dignità entro sé e protezione contro l'esteriore. Tutto ciò che ha una relazione con lui, è una *potenza* per lui, poiché egli non ha alcuna potenza nella sua razionalità, eticità. Ne consegue quest'indeterminabile dipendenza da tutto ciò che è esteriore, questa suprema, casualissima superstizione. Questa dipendenza esteriore è fondata in generale sul fatto che tutto il particolare non può venire posto in rapporto interno con l'universale, che rimane solo astratto. Gli interessi dell'*individuo* stanno *al di fuori* delle determinazioni *universali* esercitate dall'imperatore. Rispetto agli interessi particolari viene piuttosto rappresentata una potenza che è presente per sé. Questa non è la potenza universale della Provvidenza, che si estende anche sui destini particolari. Questi sono gli *Shen*, e con ciò si presenta un grande regno della superstizione. Così i Cinesi sono in eterna paura ed angoscia per tutto, poiché tutto ciò che è esteriore ha un significato, è per loro potenza, il potere può volgersi contro di loro, può colpirli. In particolare là è abituale la divinazione: in ogni luogo v'è una gran quantità di uomini che si dedicano alle profezie. Trovare il posto giusto per la loro tomba, la località, il rapporto nello spazio – di ciò si occupano per tutta la vita. Se un albero affianca quello della loro casa e la facciata fa angolo con esso, si mette in atto ogni cerimonia possibile e le potenze particolari vengono rese favorevoli attraverso doni. L'individuo è privo di decisione propria e di libertà soggettiva”⁴⁰.

variazioni di grandezza in virtù della propria natura specifica” (P. GIUSPOLI, *Verso la «Scienza della logica», cit.*, p. 114). Trasportato nell'ambito cinese consiste appunto nell'autoregolamentazione rispetto al tutto secondo la propria determinatezza immanente (ovviamente posta nella sua assoluta exteriorità), agente sia a livello di imperatore per il buon governo del tutto, che a livello di singolo individuo per quanto riguarda l'intera sua vita.

⁴⁰ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, W²⁰, XVI, 329–331

§ 2. Il regno della fantasia.

Se ora si passa dalla Cina all'India, ci si trova di fronte ad un rovesciamento assoluto: “nell'elemento cinese abbiamo visto l'aspetto morale reso contenuto della legge civile, così che ciò che è più interiore viene trattato come un che di esteriore; presso gli Indiani troviamo [sì] l'unità dell'esteriore e dell'interiore, ma un'unità in cui né la natura è un intero intellettuale, né lo spirito si contrappone a quest'elemento naturale come volontà libera, bensì si è ancora l'unità immediata” (Wg, 172; 185). Eppure tale rovesciamento perviene ai medesimi risultati: come in Cina l'esteriorizzazione dell'interiore si converte *ipso facto* in un'interiorizzazione dell'esteriore – l'esteriorità della coscienza è immediatamente un'interiorizzazione di tutti gli elementi esteriori –, così in India l'interiorizzazione dell'esteriore – la ricostruzione *phantastische* della realtà – è un'esteriorizzazione dell'interiore e lo spirituale è saldamente fondato su determinazioni meramente naturali assunte arbitrariamente come assolute, per cui lo spirito è egualmente gettato in un'esteriorità tanto naturale quanto superstiziosa. Ma se la presentazione della Cina s'era mantenuta su un tono relativamente equilibrato od indifferente, riconoscendo talora anche i pregi dei suoi difetti e ricordando più il referto d'una diagnosi medica, con l'India il tono muta radicalmente in un'irritazione ed un fastidio che non trovano riscontro nelle trattazioni di altri popoli (se si eccettua parzialmente quello romano). Verso la Persia e l'Egitto Hegel esprime apprezzamento, per l'Islam grande considerazione, soprattutto per il suo lato poetico – non così per l'India dove perfino quest'ultimo viene per lo più rifiutato come impoetico⁴¹; anzi, l'India sembra davvero il luogo dove tutto si volge in un'assurdità ben al di là d'ogni immaginabile follia, dove *es geht alles durcheinander*, per usare un'espressione goethiana non rara nelle esposizioni hegeliane⁴²: il suo governo è “un dispotismo privo di principi e di leggi”, il “dispotismo più umiliante” (Wg, 173; 185), alimentato dal peggiore dei fanatismi e da una crudeltà senza pari, l'uomo è ridotto a non-uomo e le tracce di spiritualità rimangono astratte o si pervertono immediatamente in altro – un *Nevskij Prospèkt* molto più orientale dove “tutto alita inganno” e “il demonio in persona accende le lampade soltanto per mostrar tutto in aspetto diverso da com'è”⁴³.

Già nel 1820 Hegel aveva definito il popolo indiano “das erniedrigte Volk”⁴⁴ e, prendendo alla lettera l'aggettivo – diametralmente opposto alla categoria fondamentale dell'*Erhebung* –, il filosofo sembra quasi associarsi al “batticuore per il benessere dell'umanità”: in India vede

⁴¹ Fa parziale eccezione il *Ramayana*, verso il quale Hegel esprime un giudizio meno negativo: “un carattere che non appartiene all'interamente fantastico, che è più determinato, è proprio del *Ramayana*; [...] Secondo le sue descrizioni sembra essere un'opera di suprema forza poetica ed anche avere entro sé lo spirito della realtà, che altrimenti manca all'esposizione indiana” (*Ästhetik nach Hegel. In Sommer 1826. Mitschrift F. C. H. V. von Kehler*, 206). Ma quando esamina altre opere – come il *Mahabharata* – si ripresenta il giudizio d'impoeticità. Più mitigato il giudizio nelle lezioni di filosofia della religione: “presso gli Indiani troviamo le più belle poesie ma sempre col fondamento più folle; veniamo attratti dall'amorevolezza ed urtati dalla confusione e dall'insensato” (*Rel.*²⁴, IV, 253).

⁴² Si può ricordare che trattando del sintetismo di Krug nell'articolo jeneso sul *gemeiner Menschenverstand*, Hegel aveva citato il Goethe dell'*Ein Fastnachtsspiel* (vv. 182–183) nella forma “es geht alles durcheinander/ wie Mäusedreck und Koriander”: “tutto si confonde / come escrementi di topi e coriandoli” (*Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, – dargestellt an den Werken des Herrn Krug, GW*, IV, 183).

⁴³ N. GOGOL', *Il Nevskij Prospèkt*, trad. di I. Sibaldi, in IDEM, *Opere*, cit., vol. I, p. 640.

⁴⁴ *Philosophie des Rechts. Mitgeschrieben von Johann Rudolf Ringier (WS 1819/20)*, 203.

quasi solo “preti fanatici, despoti corrotti aiutati dai loro ministri che umiliando [*durch Erniedrigen*] e opprimendo” riducono l’umanità ad un’indicibile miseria (*PhG*, 206; 234). Ma siccome “un popolo non si lascia ingannare sul suo fondamento sostanziale, sull’*essenza* ed il carattere determinato del suo spirito, ma sul modo in cui lo sa e conformemente a questo modo giudica le sue azioni, i suoi avvenimenti *etc.* – s’inganna *da se stesso*” (*Grund.*, § 317 A, 485; 252), tale condizione è quella generale dell’intero popolo indiano. Eppure rispetto a tutti gli altri popoli orientali l’India occupa il posto più rilevante nelle sue riflessioni: la Cina rimane fondamentalmente pietrificata nella sua rappresentazione “classica” ed il lato descrittivo e metaforico è abbastanza modesto, almeno quanto sono limitate le sezioni sulle sue filosofie e le sue religioni; Israele ha un’immensa rilevanza nel periodo giovanile ma difficilmente può definirsi “orientale” *stricto sensu* come in generale il *Vorder-Asien*, geograficamente e spiritualmente rivolto ed *appartenente* più all’Europa che all’Asia (*Wg*, 105; 38; *Geist*, 40; 129), mentre l’antica Persia, l’Islam e l’Egitto svolgono un ruolo minore. Hulin ha parlato al riguardo del fascino esercitato su Hegel “da questa civiltà indiana che di primo acchito è portata agli estremi”, che “è essenzialmente tragica [...], una figura maledetta, un nuovo avatar della «coscienza infelice»”⁴⁵, ma, per suggestiva e non priva di ragione che sia – soprattutto per il riferimento alla “coscienza infelice”, che va però sradicata dal contesto fenomenologico ed immessa nei malumori romantici –, quest’idea è difficilmente sostenibile al pari di quella diametralmente opposta di Schulin che si concentra solo sulle circostanze esteriori dell’epoca⁴⁶.

Sicuramente alla base di tale interesse stanno le molteplici testimonianze della natura speculativa dello spirito indiano, le sue dottrine religiose, le filosofie ed i lunghi poemi, ma si trova anche uno stupore ed un’irritazione per la contraddittorietà immanente e moltiplicata all’infinito d’una realtà che proprio perciò diviene tanto interessante quanto insopportabile, da dipanare in tutti i suoi infiniti anfratti – un atteggiamento eloquentemente simboleggiato dalla domanda indiretta in cui trapela tutto il suo stupore: “ci si chiede come sia possibile che un popolo tanto vuoto di sostanzialità spirituale, di autonomia, possa divenire cosciente della vita suprema, di quanto è veramente sostanziale”, giacché ne presenta non poche tracce (*Wg*, 193; 215). A leggere queste parole, vien quasi da pensare a come Mendelssohn spiegava “lo stretto rapporto del profondo Hegel con lo scomparso Heinrich Beer” secondo quanto riportava Heine, sostenendo cioè “che Hegel non capiva Heinrich Beer”⁴⁷. *Amoto joco*, solo inteso come un

⁴⁵ M. HULIN, *Hegel et l’Orient*, *cit.*, p. 112. Hulin ripone l’interesse hegeliano anche nella posizione che affida all’India all’interno del raddoppiamento dell’Oriente in quello “estremo” – posto al di fuori della storia – ed in quello “vicino” – già tutto storico: “il problema del salto qualitativo dalla natura alla storia si porrà ormai “fra” l’estremo ed il vicino Oriente, ma sempre con la stessa acutezza. Ciò equivale all’interesse eccezionale che presenta allora l’India, figura centrale dell’Oriente sotto ogni aspetto” (*ivi*, p. 61), a cui va aggiunta, oltre alla “preoccupazione, costante in Hegel” di “demistificare la cultura indiana” (*ivi*, p. 207), il fatto che l’India gli si presentò come “una “realtà ibrida” (*Mittelwesen*) difficile da integrare in una dialettica costruttiva” (*ivi*, p. 55). Ma tali interpretazioni sono difficilmente sostenibili giacché – per non parlare che della prima – l’India è e rimane assolutamente all’interno dell’*Hinter-Asien*, né viene in alcun modo a trovarsi in una posizione centrale.

⁴⁶ Cfr. E. SCHULIN, *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, *cit.*, p. 76: “in quest’analisi accurata dell’India non sta nessuna predilezione originaria di Hegel, ma qui incontrò un tema che non era indifferente ai suoi contemporanei”.

⁴⁷ H. HEINE, *Geständnisse*, 125–126; 97–99. Peraltro una simile osservazione non è nemmeno così assurda, se si considera un’osservazione sulla *Naturreligion*: “possiamo ben capire la religione della natura, ma non possiamo

enigma da risolvere – una “orientalische Sphinx”, per citare il titolo d’una serie di articoli di August Wilhelm Schlegel⁴⁸ – si può comprendere il forte ed in molti tratti feroce interesse di Hegel. Se è pur vero che in alcuni casi l’India finì per designare l’Oriente *simpliciter*, ciò che allora designò fu – per parafrasare Severino – la *folia dell’Oriente*: dal punto di vista della geografia materiale e spirituale i confini dell’Asia sono costituiti dai due estremi della Cina e dell’Egitto, al di là dei quali v’è la naturalità africana e la spiritualità greca, ma anche l’India rappresenta un confine, e precisamente un confine spirituale svincolato dalla determinazione geografica e legato piuttosto alla salute dello spirito: essa è lo *stadio della malattia spirituale eretta a sistema*, come viene sottolineato dal continuo impiego di metafore che rimandano al lato più oscuro dello spirito, ai sogni ed ai vaneggiamenti dell’anima *fühlende*⁴⁹.

Penetrando nell’interpretazione hegeliana, già dal mero lato politico l’India si presenta immediatamente come il rovesciamento speculare della Cina: se questa è un’unità totale ed immediata, uno Stato di stampo intellettualistico dove tutto è fissamente determinato, il popolo indiano non è nemmeno uno Stato ma è dissolto “in una infinità di piccoli Stati, resi dispotici da un gran numero di cause”⁵⁰, retti dai “Raja” se indù o da “nababbi” se islamici, e possiede un’unica struttura di riferimento che rimane quasi ovunque inalterata⁵¹: l’istituzione castale.

Tale fenomeno è stato da sempre uno degli aspetti che hanno maggiormente catturato l’attenzione europea: già Herder cercò di rintracciarne l’origine storica e, nonostante ogni simpatia per i bramini, riconobbe che pur “senza menzionare la violenza infinita comportata dalla ripartizione dei tipi di vita fra stirpi ereditarie, perché esclude quasi totalmente ogni libero miglioramento e perfezionamento delle arti”, la “stirpe [*Stamm*]” dei paria è condannata alle

rappresentarcela, percepirla e sentirla dall’interno, così come possiamo ben capire il cane senza poterlo percepire dall’interno. La rappresentazione dovrebbe essere un modo del mero percepire, del mero sentire; ma il nostro percepire e sentire è spirituale, pensante, per cui interamente diverso dal percepire e dal sentire del cane; perfino la fame, la sete, *etc.*, ci è diversa da quella sua, proprio perché noi siamo spirito. Lo spirito coglie interamente solo lo spirito, e qui, dove non abbiamo a che fare con lo spirito libero, è certo che [non] possiamo capire dall’interno; perciò non possiamo renderci completamente proprio il contenuto di questa religione” (*Rel.*²⁴, IV, 176).

⁴⁸ Cfr. A. W. SCHLEGEL, *Indische Sphynx*, in “Indische Bibliothek”, vol. I, fasc. IV, Bonn bei Eduard Weber, 1823, p. 232: “il celebre padre Kircher ha curato un *Edipo egizio*; in un senso simile è inteso il presente titolo, solo che non mi impegno a risolvere enigmi, ma intendo accontentarmi di averli sollevati. Anche l’aggettivo, sfinge *indiana*, non è da intendere come se gli Indiani stessi ci avessero dato degli enigmi al pari degli Egizi coi loro geroglifici: ma deve solo indicare che attraverso la conoscenza della lingua, dei monumenti scritti ed in pietra dell’India, si presentano molti nuovi compiti da risolvere. Finché appare impossibile estendere le nostre conoscenze storiche da un lato o dall’altro, dobbiamo quietarci nella nostra ignoranza. Ma non appena un qualche raggio, anche solo unico e disperso, irrompe nell’oscurità del mondo primitivo, si desta la speranza e con essa sorge proporzionalmente l’obbligo di indagare almeno l’indagine dei fatti finora occulti”.

⁴⁹ Sotto quest’aspetto, si può dire che l’avversione hegeliana per l’India non sia che l’altra faccia della sua “simpatia” per l’Egitto: qui, infatti, emerge la lotta dello spirito con la natura e “quello che nella natura affascina Hegel non è il suo stato originario e innocente, ma proprio questa sfrenatezza, che qui è già anche sollecitata e sottoposta alla torsione dello spirito; e corrispondentemente il suo gusto per il mondo dello spirito si ispira certo, da una parte, agli aspetti di soddisfazione e di compimento, alla bellezza dell’arte e all’autotrasparenza del concetto, ma si regge dall’altra sulla sintonia con il lato sempre inquieto e combattente dello spirito stesso” (M. PAGANO, *Hegel: la religione e l’ermeneutica del concetto*, cit., pp. 151–152), laddove in India la lotta è ancora tutta interna ed al tempo stesso consegnata alla pace perpetua di un’assoluta disgregazione che mantiene il conflitto senza nemmeno rendendo cosciente.

⁵⁰ C. L. DE MONTESQUIEU, *De l’esprit des lois*, 516; 426.

⁵¹ Infatti “la differenza tra le caste non attraversa tutti gli Stati indiani, bensì ci sono ancora popoli del tutto rozzi e selvaggi, i quali non sono ancora pervenuti a tale distinzione. Presso questi non ha ancora avuto inizio alcuno sviluppo culturale” (*Wg*, 210; 237)

occupazioni peggiori ed “è addirittura privata dei diritti umani e della religione”⁵². Anche Schlegel, che peraltro attaccava quei *ganz verirrte Schwärmer* che, deducendo dal Cristianesimo l’“eguaglianza politica”⁵³, criticavano l’apparato castale⁵⁴, ne rimarcava gli aspetti deleteri, l’“insopportabile superbia” dei bramini e l’“avvilimento” delle classi inferiori⁵⁵. Per Hegel, invece, le caste sono *sic et simpliciter* il peggior fenomeno immaginabile, la causa di quella “perfetta illibertà” in cui soccombe perfino il principio patriarcale, ed esse si esauriscono e riassumono nella casualità che esclude tutto ciò che riposa sulla libera volontà personale (Wg, 204–205; 230–231). Dal lato formale la loro distinzione è “determinata per mezzo della ragione” sia perché lo Stato deve articolarsi al proprio interno – ed in India la suddivisione è la stessa che in Europa – sia soprattutto perché si basa sulle attività che costituiscono lo Stato, e dunque gli *Stände* che ne risultano sono determinati “secondo il concetto come il ceto *sostanziale* od immediato, il ceto riflettente o *formale*, e infine come il ceto *universale*” (*Grund.*, § 202, 354; 165) a cui si aggiunge quello dei servitori: in India l’articolazione distingue appunto fra α) un ceto dedito alla vita intellettuale, spirituale, religiosa, scientifica, β) uno preposto all’esercizio della forza, della difesa e del comando, γ) un terzo che svolge l’attività economica del formare (agricoltura) e del produrre (artigianato), ed infine δ) quello che presta attività di servizio nei confronti degli altri tre ceti⁵⁶ – se non che il

⁵² J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 455.

⁵³ F. SCHLEGEL, *Geschichte der alten und neuen Litteratur*, 142; 113.

⁵⁴ Cfr. F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 86–87: “certo si comportano in un modo estremamente scorretto e completamente non storico quegli scrittori degli ultimi tempi che, avversari decisi di ogni ceto e diritto ereditario, hanno sempre bollato con disprezzo e con molto odio la costituzione castale dell’India come autentico fondamento d’uno stato dispotico, e hanno perfino applicato il termine ‘casta’ ai rapporti europei, dandogli il significato di ‘fazione’; benché anche questo a sua volta si spieghi facilmente a partire dalla loro concezione assolutamente democratica, o meglio dal loro presunto principio dell’eguaglianza assoluta, giacché quest’ultimo si trova comunque sempre al seguito del dispotismo effettivo, lo provoca o ne deriva, e forma una delle sue caratteristiche essenziali”. Il riferimento alla “concezione assolutamente democratica” fa capire che senza dubbio Schlegel non si riferisce a Hegel.

⁵⁵ F. SCHLEGEL, *Geschichte der alten und neuen Litteratur*, 142–143; 113.

⁵⁶ Anche più avanti, parlando dei ceti feudali, Hegel richiama le caste indiane: “sono questi i ceti fondamentali, i quali si erano mostrati in India in forme di caste e che sono condizionati dai bisogni fisici e spirituali essenziali. Sono distinzioni in rapporto alle condizioni di vita. Quindi sono i ceti così come, nel complesso, devono emergere ovunque” (Wg, 491–492; 506). Rispetto alla divisione, bisogna ricordare che – come notava Papi – “farvi un’esatta enumerazione delle differenti *caste* cioè tribù, ordini, classi, in cui gl’Indù sono spartiti, sarebbe, io credo, un annoiarvi sicuramente; né forse io potrei riescervi senza errare su molti punti: tanto è la cosa in sé medesima avviluppata e confusa. Si dicono esse montare presso ad un centinaio, e son tante e sì varie le distinzioni che le separano, che gl’Indù e i Bràmini stessi non sanno talora assegnar con certezza i più alti o i più bassi gradini di questa intrigata e lunga scala”, e per quanto le “quattro principali” siano quelle enumerate da Hegel, “questa general divisione è assai lungi dal dare una giusta idea di questo laberinto delle caste” (L. PAPI, *Lettere sulle Indie orientali*, T. I, pp. 29–30). Papi aggiunge che al loro interno sono ulteriormente ripartite nello stesso modo ferreo (*ivi*, pp. 33–34) e che la stessa separazione ha diverso valore a seconda dei luoghi: nel “settentrion dell’India”, ad esempio, i bramini “non mi sono sembrati così tenaci dell’alta loro dignità, né così schivi delle basse caste, quanto quei del mezzogiorno” (*ivi*, p. 35). Per il resto, la critica feroce che sferra contro questo fenomeno è identica a quella hegeliana: “il sig. De Pauw deplora molto la sorte infelice de’ Parìa e de’ Pulià, e tutti coloro che hanno qualche spirito d’umanità e senso comune, si uniranno con essolui; ma il P. Paolino che non sembra avere il cuor troppo tenero, lo rimprovera di ciò acerbamente nel suo libro, e gli domanda se nel paese di lui gli scorticatori di bestie morte, i rivenduglioli e simili gente, godano d’una miglior condizione. Questa è una dimanda affatto irragionevole. Tutti coloro che in Europa esercitano i più bassi mestieri non si possono in conto alcuno paragonare ai Parìa ed ai Pulià. Son questi forzati a rimanersi nella lor casta e nella viltà senza speranza di escirne mai, mentre in Europa è libero ciascuno di esercitare quel mestiero che più gli aggrada, e col merito e colla virtù può non di rado aprirsi la strada ad una sorte migliore” (*ivi*, p. 226).

fondamento di tale differenziazione non è affatto spirituale: le caste indiane sono solo “distinzioni naturali, distinzioni di nascita” (Wg, 175; 187–188) e perciò l’individuo è determinato esclusivamente dal più accidentale degli eventi, dal mero fatto *naturale* d’essere nato da genitori a loro volta nati da altri genitori, *etc.*, in un determinato cetto, ed il tutto si aggrava per il valore *integrale* che la casta assume agli occhi dell’Indiano: questi ordina tutta la sua vita secondo le regole e le mansioni della casta a cui appartiene, mansioni che *solo* i suoi membri *possono e debbono* svolgere⁵⁷, in una tale sottomissione per cui, come notava anche Schelling, “ogni membro di una casta subordinata, ad esempio il paria, considererebbe un crimine il solo pensiero di un mezzo per elevarsi alla casta superiore”⁵⁸. In questo modo “il contenuto dei doveri” che spettano ad ogni individuo “non è determinato spiritualmente bensì naturalmente” (HR, 37; 137) ed i diritti, le pene e le leggi sono differenziati e graduati proporzionalmente all’altezza della casta e procedono dalla massima durezza per le inferiori a forme sempre più blande e congiunte a sempre maggiori privilegi per le superiori, sino allo stato di puro privilegio e di inesistenza delle pene per i bramini⁵⁹.

Un’articolazione spirituale basata su differenze esclusivamente naturali equivale ad una determinazione puramente naturale dello spirituale, in nulla diversa da una divisione per razze, e già solo questo spiega l’animosità hegeliana; ma dall’altro lato ricorda anche il sistema feudale che in Europa aveva regnato almeno fino alla Rivoluzione francese, rispetto al quale Hegel rileva delle differenze essenziali: pur riconoscendo che i ceti feudali “analogamente alle caste in India [...] si formano anche qui e vengono pure in parte trasformati in differenze naturali, in differenziazioni territoriali”, aggiunge che “in modo più essenziale essi sono stati precisati e fissati in forma giuridica” e “quanto è stabilito per via giuridica proviene dalla

⁵⁷ Sui compiti assegnati alle caste, cfr. HR, 36; 135–136.

⁵⁸ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 507; 346.

⁵⁹ Per il diritto indiano Hegel si basa sul Codice di Manu, giudicato una legislazione “assai imperfetta, incompleta e confusa” (Wg, 183; 200): il bramino non ha “i doveri politici del cittadino e neppure quello di pagare le tasse”, se uccide qualcuno “non può tuttavia esser punito per tali crimini, ma soltanto esiliato, e conserva però i suoi beni. Non valgono per lui, come in generale per l’indiano, i doveri morali dell’amore per l’umanità. Il bramino può e deve uccidere il chandala che gli si accostasse troppo e potrebbe insozzarlo col suo contatto” (HR, 51; 152–153). Hegel si sbizzarrisce nel riportare alcune leggi: nel caso di debitori insolventi, non solo il debitore può essere bastonato, ma possono essere pignorati anche la moglie ed i figli (Wg, 186; 205); non a tutti è permesso testimoniare in tribunale, mentre è lecito prestare falsa testimonianza (Wg, 185; 203), e perfino gli Inglesi, pur con tutto il loro acume analitico, non sono ancora riusciti a comprendere se esista o meno la proprietà privata (Wg, 184; 202); i principati rimangono in eterna balia del caso perché non vi sono diritti codificati di successione, che viene quindi risolta con la forza e soprattutto con l’oro (Wg, 206; 232). A ciò si aggiungono ulteriori elementi negativi, come il ridimensionamento di un aspetto celebrato da molti autori e derivante dal *Sakuntala*, “quell’alto concetto del rispetto dovuto alle donne, di cui sono pieni i codici ed i poemi antichi dell’India” (F. SCHLEGEL, *Geschichte der alten und neuen Literatur*, 127; 101): anch’essa è legata alla casta ed è equiparata giuridicamente all’uomo *solo* dopo il matrimonio e *solo* se è l’unica moglie, rimanendo comunque in uno stato di subordinazione e disprezzo (Wg, 187–188; 207–209); ha il diritto di scegliere il marito solo se il padre non lo sceglie per lei e i genitori scrivono spesso ad un bramino di avergli dato in moglie la figlia, cosicché i bramini hanno anche trenta e quaranta mogli senza mai averle viste; in occasione di grandi feste, poi, i bramini si mescolano al popolo, scelgono le donne che preferiscono, le portano al tempo per alcuni anni per poi rispedirle indietro e i mariti si sentono assai onorati; per i fachiri (i gimnosofisti dei Greci) ogni donna è a disposizione, per cui “tutti questi rapporti mostrano quanto sia bassa la condizione in cui si trovano le donne in India” (Wg, 188–189; 209–210). Invece Hegel non si sofferma sul fenomeno che spopolerà nella letteratura popolare del tardo Ottocento, “il rogo delle donne dopo la morte dei loro uomini”, e lo fa rientrare nel carattere negativo del culto e nel generale disprezzo generale indiano per la vita umana che “non vale di più di un sorso d’acqua” (Rel.²⁷, IV, 497).

volontà, non dalla natura, non da una determinazione meramente naturale, bensì da una determinazione della volontà, che viene al contempo riconosciuta universalmente, reciprocamente, dalla controparte” (*Wg*, 492; 506). Qualche anno più tardi Hegel chiarifica quest’osservazione dichiarando che “i rapporti della monarchia feudale, pur riposando sulla nascita, non sono però nulla di conforme a caste come presso gli Egizi e gli Indiani” perché il diritto era stato fissato e riconosciuto almeno in modo formale permettendo il sorgere di altri fenomeni attestanti un deciso progresso spirituale: “in Italia le città, le cittadinanze hanno affermato le loro libertà e fatto riconoscere i loro diritti contro il potere mondano e spirituale. Viene fondata la libertà di queste città. I capitani in Italia uscirono anche dal sistema feudale” (*GdPh*, IX, 46–47). Ragioni più solide si trovano dal lato religioso: pur trascurando il fatto che il Medio Evo conobbe una costante opposizione fra potere politico ed ecclesiastico mentre in India la casta dei guerrieri è completamente soggetta ai bramini⁶⁰, la differenza fondamentale è costituita dall’emergere dell’individualità concreta e dal *Grundsatz*, su cui faceva leva anche Schlegel, “che gli uomini sono tutti eguali dinanzi a Dio; principio, che fonda meglio d’ogni altro una nobile libertà della disposizione d’animo”⁶¹, per cui il sacerdozio è sempre stato aperto a tutti – “uno del ceto più basso poteva perfino raggiungere la posizione suprema nella gerarchia cattolica” (*GdPh*, IX, 46) – ma soprattutto ogni uomo non solo *può* ma anche *deve* assistere alle funzioni sacre, mentre in India il sacerdozio è riservato solo ai membri di un’unica casta, che inoltre detiene “l’esclusivo possesso ed il diritto di leggere questi libri [*scil.*: i Veda], che è per le altre *caste* qualcosa di solamente tollerato” (*HR*, 30; 128) e per l’ultima vietato al punto da non poterne nemmeno udire la lettura⁶². La stessa “esecuzione di atti religiosi è determinata dalla casta” fino alle azioni più esteriori ed irrilevanti, “ad un’infinità di insulse determinazioni di una superstizione che non ha nulla di spirituale” (*HR*, 38; 138), di gran lunga più numerose delle corrispettive cinesi e concernenti soprattutto azioni naturali, come il modo d’alzarsi dal letto, di mangiare, *etc.*, “una gran quantità di regole, che, di per se stesse totalmente prive di senso, trasformano la loro vita in una sequela di usanze insensate, tanto che essi la trascorrono in una schiavitù parimenti insensata” (*Wg*, 189; 210), per la loro sacralità e i bramini sono particolarmente tenuti a seguire “una moltitudine infinita di precetti, i più vuoti ed insulsi, e nella lettura e meditazione dei *Veda*” (*HR*, 51; 153), assieme ad altrettanto infinite purificazioni. Si tratta di un aspetto già satireggiato da Voltaire:

“lo spirito umano vi appare in tutta la sua miseria. Se i bramini osservassero tutte le leggi del loro *Veidam*, non vi sarebbe monaco che vorrebbe assoggettarsi a questo stato. Il figlio del bambino è appena nato che è già schiavo delle cerimonie. Si strofina la sua lingua con della pece inzuppata in farina; si pronuncia la parola *oum*; si invocano venti divinità subalterne prima di tagliargli il cordone ombelicale; ma

⁶⁰ Cfr. ad esempio *Rel.*²⁷, IV, 493–494: “il re deve guardarsi dal farlo [*scil.*: il bramino] incollerire, perché egli potrebbe distruggere l’intera sua potenza. Nessun re può chieder loro ragione. [...] Secondo le leggi il bramino non può venire giustiziato dal re”.

⁶¹ F. SCHLEGEL, *Geschichte der alten und neuen Litteratur*, 142; 113.

⁶² Papi riporta che in realtà la lettura dei *Veda* era un privilegio molto più esclusivo dei bramini: “n’è proibita la lettura ad ogni altra casta fuorché a’ Bràmini, che con certe regole e precauzione possono leggerli agli Csciattrìa, ma chiunque di loro ardisse profanargli con farne lettura ad altra tribù, sarebbe ignominiosamente e per sempre sbalzato dal suo nobilissimo ordine nella più bassa feccia del volgo. Sarebbe ancora irremissibil peccato alle altre caste il soddisfare in ciò la loro colpevole curiosità” (L. PAPI, *Lettere sulle Indie orientali*, T. I, pp. 35–36).

gli si dice anche: *vivi per comandare agli uomini*; e da quando può parlare gli si fa sentire la dignità del suo essere. Infatti i bramini furono da molto tempo sovrani dell'India; e la teocrazia fu stabilita in questo vasto paese più che in ogni altro al mondo. Presto si espone il bambino alla luna; si prega l'essere supremo di cancellare i peccati che il bambino può aver commesso, benché non sia nato che da otto giorni; si rivolgono *antifone* al fuoco; si dà al bambino, con cento cerimonie, il nome di *Chormo*, che è il titolo d'onore dei bramini. Da quando questo bambino può camminare, passa la sua vita a bagnarsi ed a recitare preghiere; fa il sacrificio dei morti; e questo sacrificio è istituito perché Brama dia all'anima degli antenati del bambino una dimora piacevole in altri corpi. [...] Non c'è funzione naturale, non c'è azione per i bramini senza preghiere. La prima volta che si raso la testa del bambino, il padre dice devotamente al rasoio: "rasoio, radi mio figlio come hai rasato il sole ed il dio Indro". Dopo tutto, può essere che il dio Indro sia stato rasato una volta; ma per il sole è incomprendibile, a meno che i bramini non abbiano avuto il nostro Apollo, che noi rappresentiamo ancora senza barba. Il racconto di tutte queste cerimonie sarebbe altrettanto noioso quanto le cerimonie stesse. A noi appaiono ridicole; e, nella loro cecità, loro dicono lo stesso delle nostre"⁶³.

È appunto guardando ai rituali e soprattutto ai privilegi dei bramini che lo sdegno hegeliano raggiunge le massime vette, ed al posto dei *bons bramins* pur presenti in Voltaire ed elogiati da Herder subentrano *prêtres imposteurs à la d'Holbach*, individui "estremamente freddi, superbi e arroganti" (Wg, 192; 214) che paiono tutti replicare quel che il capitano Wilford aveva rimproverato al suo pandit ed ai suoi amici: la prostituzione della propria carica sacerdotale. Detenendo un potere assoluto, il bramino è protetto dal pregiudizio e ne approfitta per esercitarlo: se decide di contrapporsi a qualcuno, minaccia di uccidersi ed inizia a digiunare – se muore, ne viene incolpato colui a cui il bramino si era contrapposto, che viene allora condannato a morte per assassinio di bramino⁶⁴; a tutto ciò si aggiungono le numerose proibizioni riguardanti le altre caste, dal divieto di mangiare in loro presenza a quello di toccarli o perfino di incrociarli per strada.

In apparenza questa *potestas* assoluta ed esercitata su ogni dimensione dello spirito sembra accomunare i bramini all'eguale potere goduto in Cina dall'imperatore ed in generale dai 'superiori'; ma questa somiglianza è solo formale perché le regole morali del Celeste Impero non solo arginano l'arbitrio individuale ma tendono anche a rendere eccellente il comportamento e ad ispirare mitezza, mentre le regole indiane *impongono* la spietatezza, la crudeltà ed il feroce dispotismo dei bramini: "l'amore per il prossimo è assolutamente proibito a una casta superiore nei confronti di una casta inferiore, e ad un bramino non verrà giammai in mente di aiutare il membro di un'altra casta, nemmeno se costui fosse in pericolo"⁶⁵. Perciò Hegel conclude che "per quanto riguarda la giustizia e la libertà personale, non ve n'è dunque ombra" (Wg, 187; 206) e gli Indiani vivono "nella più totale abiezione morale" (Wg, 191; 213).

Le caste costituiscono certamente il fenomeno più appariscente dello spirito indiano, ma ciò vale non tanto – o non semplicemente – per la loro valenza storico-politica, quanto piuttosto quale *Manifestation* diretta e macroscopica dell'*interiorità* dello spirito indiano: si è infatti visto che la loro forma sarebbe *in sé* razionale ma viene immediatamente pervertita e portata a determinazioni irrazionali, ed è appunto questo movimento a costituire per Hegel il tratto più caratteristico dello spirito indiano. In ogni possibile dimensione esso riesce a cogliere il

⁶³ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, VII, 40.

⁶⁴ Hegel riporta che perfino quando un tribunale inglese emise il verdetto contro di lui, il bramino continuò (invano) con tale comportamento (Wg, 186–187; 206).

razionale, anche al livello dell'assoluto, ma si arresta costantemente ad un mero *Anklang* del concetto, ad un presagio o presentimento, più ad un sentimento indeterminato che si disperde immediatamente nei meandri della *Schwärmerey*: se lo spirito cinese era caratterizzato dall'intelletto privo di fantasia, l'India è invece descritta come fantasia priva d'intelletto – ed in generale del ben dell'intelletto –, come la *Schwärmerey* più sfrenata e delirante in cui il contenuto esteriore viene negato assolutamente nei suoi rapporti reali e riassorbito all'interno della coscienza, trasformato senza tregua in fantasticherie e sogni (*Wg*, 168; 181).

Non a caso le descrizioni hegeliane si riferiscono con regolarità quasi ossessiva a figure e momenti del capitolo che “è in generale il più difficile, perché il più oscuro” dell'antropologia (*Geist*, 88; 170), *Die fühlende – träumende* nel 1827 – *Seele*, quale grado dell'anima che “è per sé il grado della sua oscurità, in quanto le sue determinazioni non si sviluppano in contenuto cosciente e intelletto” (*Enz.*, § 404 A, 403; 184) e, presentandosi come *stato*, sono malattie. Un simile riferimento non è presente per la Cina, a meno di non voler rintracciare artificiosamente un parallelo – di fatto inesistente o semplicemente verbale – fra l'esteriorità della coscienza cinese e l'assoluta esteriorità dell'*Empfindung*, mentre è diretto e continuo per gli Indiani: “la loro intera condizione complessiva va intesa come una fantasticheria [*Träumerei*]” che annienta la razionalità non solo nei rapporti oggettivi della realtà ma nella soggettività stessa, che continua ad oscillare fra “una selvaggia immaginazione unita al godimento sensuale da un lato, un'astrazione dell'interiorità totalmente morta dall'altro”, per cui l'Indiano è “come un uomo caduto in totale rovina che, del tutto privo di ogni spiritualità e speranza, grazie all'oppio si costruisce un mondo di sogni, un mondo che è la felicità della follia”, in cui ogni cosa sussistente “si vanifica, trasformandosi in sogni variopinti” e la loro stessa *Auffassung*, la capacità di cogliere la realtà, “è condizionata da una debolezza, da un'eccitazione dei nervi, il che impedisce loro di sopportare gli oggetti, un esserci saldo, determinato; bensì quando ciò li tocca, si trasforma per loro in un sogno febbrile. Essi non possono sopportare nessuna realtà determinata [e] non possono che sognare e mentire” (*Wg*, 165–166; 178–179). In questo senso, per citare un'altra significativa metafora, l'intero carattere indiano può esser paragonato a quella “bellezza peculiare della donna, in cui il suo viso non ha il rossore della salute, bensì compare dall'interno, come un soffio dello spirito, un rossore più fine, in cui tutti i tratti mostrano dolcezza”, che si ritrova anche nello stato magnetico, una “bellezza della debolezza dei nervi” che è “la bellezza dell'anima sensibile [*empfindlichen*], la quale soffre però di debolezza e a cui manca uno spirito libero, fondato entro sé” (*Wg*, 167–168; 180–181).

Tutte queste immagini e similitudini non sono fronzoli estrinseci ma costituiscono veri e propri sforzi per restituire una realtà che non si lascia facilmente rappresentare in concetti – quasi come nell'uso filosofico del mito ma in modo capovolto: per Hegel Platone aveva dovuto ricorrervi per l'im maturità del pensiero della sua epoca mentre qui è un modo contraddittorio e quasi mitico a costringere un pensiero ‘maturo’ a ripiegarsi sull'uso di immagini. In questo senso – al di là d'una certa sua presenza nelle fonti che Hegel aveva a disposizione – la

⁶⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, *W²⁰*, 191; 131.

bellezza femminile va riferita alla concezione hegeliana della donna che “rimane identica a sé, non procede a questa opposizione dell’universale e del singolare” (*Geist*, 56; 143), “rimane in questa mancata articolazione dell’universale” (*Geist*, 58; 145) e propriamente alla forma della sensazione⁶⁶. Anche la “debolezza di nervi” si riferisce alla maggior ricettività nei confronti di stati ed elementi naturali e costituisce “un impedimento alla connessione con il mondo esteriore” al pari del mesmerismo o magnetismo animale, “depressione dell’uomo” in cui “lo spirito ricade nel suo essere invischiato con la natura” (*Geist*, 97–101; 177–181), e che a maggior ragione si può considerare stato patologico perché in esso la volontà e la coscienza del magnetizzato sono annullate e sottoposte *in toto* a quelle del magnetizzatore⁶⁷. Ma la metafora che ritorna con più ossessiva regolarità è quella del sogno: lo spirito indiano è *träumender Geist*, spirito sognante e precisamente *idealista*, ma di un idealismo “privo di ragione, della mera immaginazione senza libertà, un mero sognare, dove la verità gioca un ruolo solo relativo e la massa del contenuto è l’immaginazione astratta” (*Wg*, 167; 180):

“la vita indiana è così una vita sognante. Proprio nel sogno si verifica infatti che l’uomo non distingue la sua realtà effettuale, che è per sé, la sua personalità che è per sé, da ciò che gli è esteriore, venendo meno in tal modo tutti i nessi dell’esteriorità, così come la comprensione del mondo esterno. Nella vita sognante degli Indiani non è presente il libero essere-per-sé del soggetto e degli oggetti esterni, l’allontanamento del soggetto da essi e di essi dal soggetto. Nei sogni, inoltre, vengono espresse le profondità più profonde dello spirito, anche se queste sono, per altro verso, folli [e] coincidono con i più grandi vaneggiamenti [*Faselei*]. Negli Indiani vediamo così la consapevolezza dell’idea suprema, delle determinazioni più sublimi, ma mescolata con i voli più arbitrari dell’immaginazione [*mit dem willkürlichsten Wolkengestalten*]” (*Wg*, 167; 180).

Anche la metafora del sogno dev’essere presa nel suo specifico senso antropologico come indicazione dell’assenza di libertà spirituale, perché nel sogno non si è per sé ma anzi “ciò che è senza forza, il fatto che ciò, che io altrimenti tengo insieme nella mia soggettività, adesso si disperde”, e la differenza fra sonno e veglia riguarda appunto solo la “forma dell’essere-per-sé” (*Geist*, 46; 150–151), che soltanto nella veglia è effettiva come “coscienza ed intelletto”, ed è esclusivamente grazie a questi che si può comprendere il mondo esterno e quello spirituale “come concreta totalità di determinazioni, nella quale ogni membro occupa il proprio posto, determinato al tempo stesso da e con tutti gli altri” (*Enz.*, § 398 A, 395; 151–152). Inoltre nel

⁶⁶ Non a caso la metafora viene utilizzata anche per gli Italiani, il cui “carattere individuale non vuole essere che come è; la sua spontaneità non è turbata da fini universali. Un tale carattere è più conforme alla natura femminile che a quella maschile. Perciò l’individualità italiana si è sviluppata al meglio della propria bellezza come individualità femminile” (*Enz.*, § 394 Z, 66; 131–132). Più in generale si può notare come in Hegel la donna figura come la forma massima dell’inconscio, esemplificata da Antigone (cfr. F. CHEREGHIN, *La funzione dell’inconscio ne Lo spirito vero della Fenomenologia dello spirito e le dinamiche dell’inconscio nel simbolismo inconscio delle Lezioni sull’estetica di Hegel*, cit., pp. 165–166).

⁶⁷ Sul mesmerismo in Hegel cfr. H. STOCKMANS, *Das Erbe Mesmers in Hegels Lehre vom subjektiven Geist*, “Jahrbuch für Hegelforschung”, 1998–1999, pp. 171–197, in particolare pp. 179–183 che illustra il mesmerismo a cui Hegel si riferiva: non la dottrina originaria ma la sua rielaborazione da parte del marchese di Puységur, “uno dei vari profani che aveva iniziato nella sua *Société de l’Harmonie* all’arte del trattamento magnetico” (*ivi*, p. 179), che aveva abbandonato il “pezzo di calamita” del *Così fan tutte* per il trattamento più tardi detto ipnotico a cui si rifarà anche Poe; altrettanto interessante, in riferimento al discorso già svolto nel capitolo I della parte I, è il destino di Mesmer fra *Aufklärung* e *Romantik* (*ivi*, pp. 182–192) e la posizione di Hegel che, ammettendone l’esistenza, lo relega però fra le malattie per cui – analogamente a quanto pensa dell’India – “in questo stato non ha luogo nessun accesso ad un mondo superiore, ma [...] è sempre il mondo proprio *individuale* della persona mesmerizzata stessa a farsi avanti in questo stato di *sapere immediato*” (*ivi*, p. 196).

sonno “mi ritraggo, sprofondo in me stesso, ma non in quanto io mi pongo di contro alla mia universalità, ma in quanto mi immergo nella sostanzialità, che è la potenza del singolo” (*Geist*, 67; 153), uno stato in cui l’anima è immersa “nella sua unità priva di differenze” e l’intelletto e la ragione sono completamente inattivi (*Enz.*, § 398 Z, 90, 93; 153, 156), tutto è privo di *Festigkeit* ed in preda ad una sfrenatezza del divenire che si risolve solo nella “esaltazione bacchica dove non c’è membro che non sia ebbro” (*PhG*, 35; 27).

In apparenza quest’assenza di *Festigkeit* sembra contraddire l’appartenenza dell’India all’Oriente, dal momento che non solo nel *Geist der Orientalen* ma anche nei grandi corsi berlinesi Hegel vede nella *Festigkeit* il suo tratto più caratteristico. Invece quest’assenza è solo il preludio d’una *Festigkeit* molto più dura e portatrice di conseguenze ben più funeste: infatti, finché l’uomo non si distingue dal mondo o non tiene fermo il determinato in quanto determinato, cogliendolo nella sua specifica determinatezza senza adulterarlo, non c’è vera coscienza⁶⁸ perché manca il passaggio essenziale attraverso l’intelletto, cosicché pur avendo il mondo di fronte a sé come ogni altro uomo, l’Indiano non lo riconosce ma lo investe e traveste con la propria fantasia, lo antropomorfizza arbitrariamente: il “meraviglioso” tanto esaltato da Herder, la *Belebung* universale della natura in cui “parlano e sentono fiori, alberi, l’intero creato” ed “il grande dramma del mondo diventa un gioco mutevole per i sensi”⁶⁹, sono liquidate sarcasticamente come assurdità della *schwärmerische Phantasie* d’una coscienza inconsapevole di sé: “notiamo certo che sono tanto generosi da comunicare il loro modo d’essere”, ma siffatta “generosità ha il suo fondamento in una cattiva rappresentazione di se stessi e nel fatto che l’uomo non ha ancora entro sé il contenuto della libertà, dell’eterno, di ciò che veramente è in sé e per sé, che egli non sa ancora il suo contenuto, la sua determinazione, come superiore al contenuto d’una fonte, d’un albero” (*Rel.*²⁷, IV, 496).

In quest’unificazione panica in cui giace per così dire malato, lo spirito è passivo nell’unico senso in cui può esserlo: è posseduto da una propria forma inferiore rispetto alla coscienza, una forma immediata⁷⁰, cioè dall’*Einbildungskraft* in quanto *Phantasie*, l’“attività che liberamente combina e sussume” (*Enz.*, § 456, 450; 316) e che al tempo stesso è “il punto mediano, nel quale l’universale e l’essere, il proprio e ciò che è trovato, l’interno e l’esterno sono fusi in unità perfetta” (*Enz.*, § 457 A, 451; 318). La fantasia è tale perché unifica ciò che è interno con l’esterno, determina l’immediato come universale e porta “il contenuto interiore a farsi immagine ed intuizione – e ciò si esprime dicendo ch’essa lo determina come *essente*” (*Enz.*, §

⁶⁸ Cfr. *Wg*, 194; 216–217: “la verità della coscienza ha infatti luogo laddove l’uomo si sa libero come autocoscienza infinita al suo stesso interno, da cui egli distingue il mondo come un qualcosa che si consolida in sé [*Befestigendes*]. Non appena egli ha conseguito libertà e saldezza [*Festigkeit*] in sé, anche gli oggetti esterni acquisiscono confini [*Grenzen*] e saldezza [*Festigkeit*], ottengono cioè una solida [*feste*] fondazione grazie allo stato di veglia da lui raggiunto. Ma proprio questo stato di veglia non viene raggiunto dagli indù”.

⁶⁹ J. G. HERDER, *Vorrede zur zweiten Ausgabe von G. Forsters »Sakontala«*, 988.

⁷⁰ Cfr. *Enz.*, § 404, A, 403; 184: “la forma più vera dello spirito, esistendo in una forma più subordinata ed astratta, racchiude un’inadeguatezza che è la *malattia*”. Cfr. altresì *ivi*, § 398 Z, 90; 153: “che però lo spirito, il quale nella sua verità va concepito come pura attività, comprenda in sé gli stati del sonno e della veglia, deriva dal fatto che esso è anche anima, ed in quanto *anima*, si abbassa alla forma di qualcosa di naturale, di immediato e di passivo. In questa figura, lo spirito non fa che *subire* il proprio essere per sé. Si può pertanto affermare che il risveglio è dovuto al fatto che il lampo della soggettività traversa la forma dell’immediatezza dello spirito”.

457 A, 451; 319). Proprio perché costituisce una prima forma di oggettività del pensiero, ancora immediata ed astratta, Hegel usa il termine *Phantasie*: in essa l'intelligenza perviene all'intuizione di sé “nella misura in cui il suo contenuto, da lei stessa ricavato, ha esistenza figurata” (*Enz.*, § 457, 450; 318), ma si tratta del riversarsi immediato dell'interno nell'esterno, della configurazione delle determinazioni della realtà in un modo che continua a mantenere l'opposizione fra universale e particolare, dove il secondo è semplicemente annullato nel primo ed incarna *sic et simpliciter* un universale che gli si è imposto. Il parossismo dello spirito indiano dipende dall'inautentica simbolicità della *Phantasie* di cui è preda: se fosse davvero simbolica, non dovrebbe scegliere “altro materiale sensibile all'infuori di quello il cui indipendente significato corrisponde al contenuto determinato dell'universale da tradurre in immagine” (*Enz.*, § 457 Z, 269; 319), mentre in India viene assunto l'intero mondo empirico⁷¹, per cui tutto diventa significativo ma secondo un significato dato arbitrariamente, imponendo sconnessamente delle relazioni a cui non corrisponde propriamente nulla di reale. Ma appunto per questo rientra in scena – e rafforzata più che mai – la *Festigkeit* che sembrava annegata nel *mare magnum* della fantasia: ciò in cui lo spirito ripone l'esistenza immediata dell'universale costituisce *ipso facto* il sottomettersi dello spirito ad un elemento oggettivo che egli stesso ha snaturato e reso essenza di sé, o di cui ha fatto l'assoluto da adorare e dinanzi a cui sottomettersi. In tal modo ogni aspetto indifferente diviene essenziale, eventi puramente naturali sono considerati configurazioni dell'assoluto ancor più essenziali e determinanti del pensiero perché quest'ultimo non si è ancora innalzato al concetto puro di sé.

Se spirito e natura vengono posti in quest'identità, la natura è immediatamente considerata spirito ma altrettanto immediatamente lo spirito è considerato natura, e dunque le differenze naturali sono poste *ipso facto* come differenze spirituali e proprietà spirituali essenziali, con una decadenza del concetto di spirito e la “più totale abiezione” che ne consegue (*Wg*, 191; 213) – in fondo, una conclusione che nei risultati non è poi troppo diversa da quella fenomenologica della frenologia: “l'essere dello spirito è un osso” (*PhG*, 190; 216): in altri termini, si tratta della naturalizzazione dello spirituale nel fenomeno delle caste⁷².

⁷¹ “Il materiale sensibile viene trasportato, nella sua forma immediata e grezza, nell'universale, non viene idealizzato tramite la forza dello spirito” ma solo immerso nell'universale ed ampliato all'incommensurabilità, “così come il divino, per mezzo di tale materiale, viene bizzarramente distorto” (*Wg*, 169–170; 182). Sul rapporto fra fantasia e simbolo, cfr. P. D'ANGELO, *Simbolo e arte in Hegel*, cit., pp. 88–122, in particolare per la peculiarità del simbolismo “fantastico” proprio dell'India ed impropriamente simbolico, dove si verifica “una fantastica, inquieta trasformazione del dato sensibile, ma in uno stadio ancora così primitivo i significati non sono che confuse astrazioni, ragione per cui ciò che propriamente avviene è un disordinato, continuo oscillare tra sensibilità e spiritualità, un movimento incessante che ad Hegel appare «un vaneggiamento senza misura del fantastico, che dal più profondo ed intimo si precipita nella presenza più banale, per subito rovesciare e distorcere l'un estremo nell'altro». È un ‘mondo stregato’, nel quale l'attività formatrice diventa subito deformazione e stravolgimento, «selvaggia orgia della fantasia»; la sensibilità più immediata e rozza deve farsi veicolo di un contenuto che è il più astratto e distante, e non può farlo se non dilatando le apparenze nello smisurato” (*ivi*, pp. 125–126).

⁷² Pur con le ovvie differenze, il movimento logico è lo stesso: in entrambi si consuma “nella più totale assenza di pensiero, la singolarizzazione del predicato provocata dall'indipendenza che il soggetto, in quanto singolare, pretende per sé. La convertibilità del predicato col soggetto, congiunta all'incapacità del primo di significare l'essenza, degrada quell'iniziale accenno a una compenetrazione reciproca dei termini di cui si compone il giudizio alla più vana delle rappresentazioni: l'essenza della ragione è l'irrazionale stesso” (F. CHIEREGHIN, *La “Fenomenologia dello spirito” di Hegel. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia, Firenze 1994, p. 107).

Più che dei sogni, l'India hegeliana è il paese degli incubi.

*

*

*

“Questo è un passaggio difficile per la rappresentazione”, commentava Hegel, in riferimento alla posizione del bramino come realtà immediata di Brahma, “ciò che è solo interiore, solo in sé, è solo esteriore; quindi quest’astrazione è ora immediatamente solo il sensibile, solo l’esteriorità sensibile; quindi, poiché il rapporto di cui qui si parla è il rapporto interamente astratto con questa sostanza interamente astratta, allora il rapporto affermativo è altrettanto astratto, di conseguenza immediato”, per cui il rapporto dell’autocoscienza con l’assoluto è immediato e naturale, ed “in quanto rapporto naturale è un rapporto innato, un rapporto posto dalla nascita” (*Rel.*²⁴, IV, 247–248). Questo processo non porta solo alle caste ma all’intera realtà spirituale indiana ed *in primis* alla sua religione, nella quale rientra appieno anche l’arte, dal momento che il suo inizio “coincide con la religione, poiché l’arte è agli inizi l’unico modo di portare l’assoluto a coscienza”⁷³ e la *Phantasie* inautenticamente simbolizzatrice che domina totalmente lo spirito indiano vi svolge il suo ruolo principale.

Già a più riprese si sono incontrati il *Glanz* e la *Pracht*, lo splendore e la sontuosità, la magnificenza – o vuota pompa –, come caratteristiche generali delle opere d’arte orientali: secondo i *Lineamenti* in essi annega la libera individualità in Oriente, e l’*incipit* del *Geist der Orientalen* – “rispetto della realtà nella realtà e suo adornamento nella fantasia” – si richiamava alla necessità avvertita dall’Orientale di adornare quella che percepisce come una realtà priva d’anima e spirito con le immagini partorite dalla *Phantasie* che, essendo a loro volta immagini di realtà, sono poetiche solo per il modo in cui vengono congiunte, ma in Oriente anche questa *Verbindung* è una parvenza di vita, risolvendo il tutto in una sontuosità fine a se stessa che non s’innalza alla bellezza ed al “libero gioco” della figura umana e, avvertendo quest’incapacità, procede a decorazione sempre più magnificenti e smisurate, a *Ungeheuer* “di selvaggia bellezza” che lasciano vuoto il sentimento e ricadono in una natura “cacciata dall’elemento naturale”⁷⁴: con la *Differenz* si potrebbe dire che cerca “di procurarsi, attraverso la molteplicità di ciò che ha, l’apparenza di ciò che non è”⁷⁵. A Berlino questo quadro non viene riferito all’Oriente in quanto tale, perché il *Glanz* della poesia islamica o dell’antico Israele ottiene un giudizio positivo mentre le *Ungeheuerlichkeiten* denunciate trent’anni prima sono ora riservate quasi esclusivamente all’India e fermamente saldate alla sua religione, dove le “determinazioni principali” degli “infiniti e prolissi avvenimenti mitologici” esposti nei poemi “hanno spesso

⁷³ *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (1823) *Nachschrift von H. G. Hotho*, in *Vorl.*, II, p. 124; *Lezioni di estetica. Corso del 1823 nella trascrizione di H. G. Hotho*, a cura di P. D’Angelo, Laterza, Roma–Bari 2000, p. 120.

⁷⁴ *Geist der Orientalen*, 429–430. È questo uno dei pochi passaggi del *Geist der Orientalen* in cui il possibile riferimento all’*Hinter-Asien* (e specificamente all’India) si fa più marcato: quando parla dello splendore accecante dei quadri orientali, Hegel non può certo riferirsi a realtà ebraiche od islamiche ed ancor meno a quelle dell’antica Persia: è piuttosto probabile che si riferisca a testimonianze indirette (ovviamente inglesi) di raffigurazioni indiane.

⁷⁵ *Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie*, 9; 9.

una figura selvaggia, rivoltante, sono trascinate giù nella trivialità”, sono “barocche” (*Rel.*²⁴, IV, 227–228) – giudizio che certamente non stona sulla bocca d’un convinto classicista⁷⁶. Come recita la definizione di arte simbolica aggiunta nella terza edizione dell’*Enciclopedia*,

“al di là della perfezione [...] della *bellezza* nell’arte *classica*, si situa l’arte della *sublimità*, l’arte *simbolica*, nella quale non è ancora stata trovata la configurazione adeguata all’idea, o piuttosto il pensiero è presentato come oltrepassante la figura ed in lotta con essa, in un rapporto negativo nei confronti della figura, nella quale pure si sforza di imprimersi. In tal modo il significato, il contenuto, mostra appunto di non avere ancora raggiunto la forma infinita, di non essere ancora saputo e di non sapersi come spirito libero. Il contenuto è solo come il dio astratto del puro pensiero, od un tendere verso di esso, uno sforzo incessante e inconciliato che, non riuscendo a trovare la propria meta, si riversa in tutte le figurazioni” (*Enz.*, § 561, 546; 416).

Se l’opera d’arte trova la sua più compiuta espressione nella figura umana, perché solo in essa un *Daseyn* sensibile riesce a vincere la propria naturalità, ossia la dispersione in parti dotate d’una connessione solo *in sé*, per essere autentica rappresentazione spirituale, e l’aspetto propriamente artistico è il soffio dello spirito, l’interno che si effonde nell’esterno riempiendolo totalmente di sé⁷⁷, l’arte simbolica si trova inevitabilmente in un gradino inferiore, incapace di sollevarsi alla bellezza per sé: è semplicemente la lotta dello spirituale per ottenere una propria configurazione⁷⁸, “l’arte nel suo inizio”⁷⁹ o meglio “il punto di partenza dell’arte”⁸⁰, con tutti i problemi e le contraddizioni degli stadi iniziali e senza un vero innalzamento all’autentica bellezza, per la quale “ci vuole la soggettività libera che al tempo stesso è libera e si sa libera nel sensibile, nell’esserci” (*Rel.*²⁷, IV, 480).

Ma l’arte indiana non è nemmeno simbolica in senso proprio: nelle varie ripartizioni dei corsi di estetica mantiene saldamente il secondo grado, immediatamente successivo all’unità immediata del parsismo, e costituisce “il passaggio al simbolo, l’inizio della distinzione, il tentativo che l’interno guadagni la sua verace determinazione e con ciò la sua verace configurazione”⁸¹. Perciò questo movimento che permane tale senza trovare un risultato, si situa solo “nel passaggio del simbolico, nella lotta, nella mescolanza dell’universale e dell’esposizione”⁸², dove la lotta che caratterizza il simbolico diviene lotta *per* il simbolico, per riuscire a sollevarsi ad una *Darstellung* simbolica che la *Phantasie* indiana non riesce a conquistare perché continua a rappresentare l’universale “del tutto casualmente come figure umane od animali” (*Rel.*²⁴, IV, 222), alle quali dà un’indipendenza propria solo dello spirituale.

⁷⁶ Non a caso un giudizio affine – dal lato del gusto – ritorna appunto trattando delle decorazioni barocche (cfr. P. D’ANGELO, *Simbolo e arte in Hegel*, cit., p. 174).

⁷⁷ “Il bello è infatti essenzialmente lo spirituale che si estrinseca sensibilmente, si mostra nell’esserci sensibile, ma in modo che questo sia completamente ed assolutamente penetrato dallo spirituale, che il sensibile non sia per sé ma abbia significato assolutamente solo nello spirituale, mediante lo spirituale, ed il segno sia lo spirituale. Che il sensibile non sia per sé, non mostri se stesso, ma rappresenti immediatamente qualcos’altro da ciò che esso stesso è, da se stesso – questa è la veridica bellezza” (*Rel.*²⁷, IV, 480).

⁷⁸ Cfr. *Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826*, hrsg. von A. Gethmann-Siefert, J.-I. Kwon und K. Berr, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, p. 114: “la cerchia del simbolico è la lotta dello spirituale col sensibile ed i diversi gradi non sono tanto specie del simbolico, quanto piuttosto gradi di questa lotta dello spirituale col simbolico, tentativi di configurazione che in questa sfera non riescono ancora veramente”.

⁷⁹ *Ästhetik nach Hegel. In Sommer 1826. Mitschrift F. C. H. V. von Kehler*, 69.

⁸⁰ *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst (1823)*, 123; 119,

⁸¹ *Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826*, 114.

⁸² *Ästhetik nach Hegel. In Sommer 1826. Mitschrift F. C. H. V. von Kehler*, 74.

Perciò, ben lungi dall'essere simbolica, la sua arte rappresenta piuttosto il “campo della fantasia, ma della più selvaggia”, che partorisce solo *Ungeheure* e *Groteske*⁸³, “un che di distorto in una smorfia che si contrappone alle nostre sensazioni e rappresentazioni”⁸⁴.

Alla base di tale giudizio non stanno semplicemente analisi di tipo storico ed estetico, come le frequenti osservazioni sull'impoeticità della *Bhagavadgītā* per le sue “tirate svolte e ripetute fino alla nausea” (*Enz.*, § 573 A, 559; 429)⁸⁵ e la mancanza di “un'individualità concreta” che volga tutta la sua energia a realizzare i suoi scopi come nei grandi personaggi shakespeariani (*HR*, 23; 118), nulla essendo in India più fluttuante ed opaco di tale individualità. È invece a livello puramente speculativo che va rintracciata la ragione della situazione artistica degli Indiani, nella loro particolare concezione dell'assoluto e del suo rapporto col finito, dove l'arte diviene *ipso facto* *Vorstellung* della religione e quindi sua parte integrante.

Già Schelling, nei primissimi anni dell'Ottocento, aveva dedicato una breve riflessione all'infinito degli Orientali parlando della simbolizzazione dei Greci: mentre “il greco calò nella finitezza non l'unilateralmente–infinito, ma l'infinito già compenetrato col finito, cioè il divino tutto quanto, il divino in quanto è totalità”, l'Oriente – in particolare nella mitologia indiana – era rimasto fermo all'infinito astratto, alla mera simbolizzazione del finito per mezzo di tale infinito, trovandosi perciò “con la sua immaginazione interamente nel mondo sovrasensibile o intellettuale, nel quale traspone anche la natura”⁸⁶. Nel complesso Hegel conviene con quest'idea, riformulata però nei propri termini: la religione indiana manifesta una maggior concretezza nello “sviluppo del divino come concreto” perché smembra l'assoluta unità del *Nichts* buddhista – che nei corsi del 1824 e del 1827 precedono il *Brahman* indiano – ma rimane ferma ad una *Gärung*, come viene definita nelle lezioni di estetica, ad una

⁸³ *Ivi*, 78.

⁸⁴ *Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826*, 122.

⁸⁵ Per ragioni affini anche Schelling considerava le *Upanishad* “globalmente una lettura poco piacevole” a causa del ripetersi delle ‘assicurazioni’ “che tutto sarebbe uno ed uno in Brahma”, “specificato molto minuziosamente in quanto ad esempio si dice: Dio è il fuoco nel fuoco, nell'aria è ciò che è respirabile, nell'acqua è l'acqua etc.” per cui si trova solo una spiegazione *negativa* dell'unità suprema “che si esprime sotto forma di una pari negazione o pari posizione di determinazioni opposte” (F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 480; 320).

⁸⁶ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Kunst*, 422–423; 118–119. Schelling si spiega anche in un articolo coevo: “tutti i simboli del Cristianesimo mostrano la determinazione di rappresentare l'identità di Dio col mondo nel formare, l'indirizzo peculiare al Cristianesimo è quello dell'intuizione di Dio nel finito, essa scaturisce dal più intimo della sua essenza e solo in esso è possibile perché la presenza di quest'indirizzo anche prima ed al di là del Cristianesimo prova solamente la sua universalità e la sua necessità, così come che anche le opposizioni storiche si fondano, come tutte le altre, soltanto su di una predominante” (F. W. J. SCHELLING, *Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt*, in *Sämtliche Werke*, I, Bd. V, pp. 117–118). Quest'apparizione precedente, secondo le lezioni sul metodo dello studio accademico, è quella induista: “che il cristianesimo sia esistito già prima della sua apparizione storica dimostra la necessità della sua idea, e che dunque anche qui non esistono opposizioni assolute. I missionari cristiani credevano di annunciare agli indigeni dell'India qualcosa di inaudito quando predicavano che il Dio dei cristiani era divenuto uomo. Quelli però non ne erano affatto sorpresi; né contestavano l'incarnazione di Dio in Cristo; trovavano semplicemente strano che quel che presso di loro era frequente e ripetuto apparisse nella dottrina cristiana come un fenomeno unico. Si deve ammettere che essi comprendevano la propria religione meglio di quanto i missionari cristiani intendessero la loro” (F. W. J. SCHELLING, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 298–299; 75). È interessante rilevare come l'interpretazione sia diametralmente opposta a quella che il filosofo darà più tardi nelle lezioni di filosofia della mitologia, dove quest'incarnazione – l'*avatar* di Vishnu – viene considerata un'aberrazione *per* la coscienza indiana, dovuta soprattutto all'influsso del Buddhismo. Oltre allo studio dei testi indiani, tale cambiamento è ovviamente dovuto al radicale mutamento di prospettiva centrata sull'elaborazione del processo mitologico.

“fermentazione” dell’unità immediata⁸⁷, un ribollire che si mantiene tale, la contraddizione astratta “che è per così dire la maledizione della natura”, avendo perciò “ovunque presentimenti [*Anklänge*] del concetto, del vero, che però nel complesso diventano tanto più orrendi proprio perché sono confuse nella determinazione della naturalità, dell’essere l’una al di fuori dell’altra, e vi rimangono” (*Rel.*²⁴, IV, 219–220). Anche gli Indiani avvertono – ed assai intensamente – il *Fluch der Natur*, ma è proprio la loro concezione di tale *Fluch* a costituire la vera maledizione, giacché nel loro spirito sussiste una contraddizione irrisolta per cui, pur esprimendo l’assoluto, il mondo fenomenico è al tempo stesso “maledetto”, null’altro che un divenire incessante reso tale dalla stessa *Phantasie* indiana: in questo modo l’assoluto *in sé* viene posto *al tempo stesso* come ciò che è indenne dal divenire – e quindi da ogni determinazione finita, che ne è inevitabilmente affetta – e solo annullando in sé ogni determinazione finita è possibile giungere all’assoluto, ma dal momento che anche questo divenire incessante è la divinità, l’unità incarnata dalla sostanza ricade costantemente al di fuori di sé, in elementi dichiarati identici eppure al contempo diversi.

A prima vista si potrebbe pensare che in questa contraddittorietà immanente Hegel avrebbe dovuto vedere il massimo *Anklang* del concetto, essendo la *contradictio lex veri*; invece proprio essa è l’elemento che glielo impedisce, essendo priva della risoluzione concreta, non è l’unità che mantiene entro sé la differenza *come attiva*, ma è pura disgregazione, un’eterna oscillazione da un estremo all’altro senza che se ne presenti la coscienza e con essa la risoluzione, risultando piuttosto ciò che degrada ogni possibile *Anklang* del concetto, “ciò attraverso cui queste essenziali determinazioni fondamentali appaiono in una modalità completamente priva di spirito” (*Rel.*²⁴, IV, 226–227).

Gli Indiani non solo hanno avuto sentore di questo loro *status* spirituale, ma lo hanno anche *rappresentato nell’assoluto e come l’assoluto* stesso nella *Trimurti* – la triade delle divinità supreme, Brahma, Vishnu e Shiva – e nella *Triguyana*, la triade di proprietà o qualità della natura corrispondenti a quelle divinità⁸⁸. Come già Kant in precedenza⁸⁹, anche Hegel giudica

⁸⁷ *Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826*, 114. Pur ad un diverso livello, la *Gärung* è stata usata da Hegel nel corso di filosofia della religione del 1831 anche per designare l’Egitto quale sfera che non introduce più il conflitto nella divinità ma lo fa fermentare e lo elabora: “l’attenzione non va più, in prevalenza, alla negatività interna al divino, ma con altrettanta frequenza viene sottolineata la stessa lotta nella coscienza soggettiva. *Gärung*, *heraus-* e *hervorarbeiten*, *Ring* sono termini che compaiono con una certa frequenza nei testi dei *Werke* che si possono attribuire a questo corso” (M. PAGANO, *Hegel: la religione e l’ermeneutica del concetto*, cit., p. 133). Qualcosa di simile si trova nel movimento indiano della lotta per la configurazione, ma ancor più nella religione, dove però il conflitto presenta tratti più naturali, la lotta si ricompone e si riapre continuamente e la divinità è intesa come il conflitto stesso ma – altrettanto immediatamente – come la sua pura quiete.

⁸⁸ Hulin nota in riferimento a Hegel che “un esempio” della confusione relativa alla religione indiana “è dato dall’interpretazione della triade delle “guna” o qualità. Hegel vorrebbe ritrovarvi l’equivalente della triade degli dei e del suo contenuto speculativo” (M. HULIN, *Hegel et l’Orient*, cit., p. 119). Tale osservazione andrebbe estesa a tutti gli autori del tempo, che non nutrivano dubbi su tale concordanza

⁸⁹ Cfr. I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in *Kant’s gesammelte Schriften*, Bd. VI, p. 140; *La religione nei limiti della semplice ragione*, trad. di G. Durante, in IDEM, *Scritti di filosofia della religione*, cit., p. 169: “non si può affatto indicare il motivo per il quale tanti popoli antichi sono stati d’accordo su questa idea [*scil.*: “la triplice qualità del sovrano del genere umano come unita in un solo e medesimo essere”], se non si ammette che essa è un’idea inerente alla ragione umana universale, che si manifesta quando si vuole concepire il governo di un popolo e (per analogia con esso) quello dell’universo”, in cui viene citata “la religione *indù*” con “Brahma, Wischnu e Siwen (con questa sola differenza che la *prima* considera la terza persona non solo

la Trimurti uno dei più importanti *Anklänge* dello spirito indiano, ritenendo “estremamente notevole che presso gli Indiani sia apparso nella loro coscienza osservatrice che ciò che è vero, ciò che è in sé e per sé, contenga tre determinazioni, e che l’idea assoluta sia compiuta solo in tre momenti” (*GdPh*, VI, 385). Questa determinazione triadica aveva colpito anche certi cultori cattolici dell’India per la sua somiglianza con la Trinità cristiana, ma Schlegel – al pari di Hegel – riteneva estremamente errato “presupporre immediatamente nell’immagine o nel simbolo e nel concetto indiano della Trimurti o della triade divina una analogia, non voglio dire col concetto cristiano ma con la dottrina del triplice essere o della triplice persona dell’unica divinità di questo o quel Platonico”⁹⁰.

Prima di giungere alla Trimurti è utile soffermarsi sulla *Triguyana*, le “tre qualità” che per i dotti dell’epoca ne costituiva il *pendant* teorico, per vedere i vari modi in cui veniva tradotta ed intesa. Per Hegel la sua rilevanza è accresciuta dal fatto di costituire l’unico *Halt* nel “mondo infinitamente colorato dell’immaginazione”, dove le potenze assolute cadono l’una fuori dell’altra come ogni altra determinazione indiana, ma soprattutto in esse “è il concetto che si mostra e presenta il suo sviluppo su questo terreno teoretico” (*Rel.*²⁴, IV, 228).

In linea di massima la traduzione di *Guna* fu abbastanza omogenea: con *qualitas* e *quality* l’avevano tradotto August Wilhelm Schlegel, Wilkins, Colebrooke e Hegel che, riallacciandosi sempre a quest’ultimo, impiegò *Qualität* come Friedrich Schlegel nel 1828, mentre nel 1808 aveva usato *Grundkraft*; Humboldt preferiva *Natureigenschaft* e Schelling *Eigenschaft und Qualität*; al di là delle parole prescelte, che comunque rimandano tutte alla medesima idea, il significato è fondamentalmente identico: si trattava delle “qualità” che costituiscono l’intera natura e determinano gli esseri secondo la maggiore o minore predominanza di ciascuna rispetto alle altre due.

La prima qualità è *Sattwa*, che rimanda non solo al concetto ma anche alla parola “essere” in quanto “originariamente è solo un’astrazione formata dal participio del verso *essere*”⁹¹. Perciò August Wilhelm Schlegel la tradusse con *essentia* e Humboldt con *Wesenheit*, rigettandone sulla base di argomentazioni filologiche la traduzione con “verità”⁹² adottata da Wilkins

come autore del *male*, in quanto è un castigo, ma anche del *male morale* che attira all’uomo questo castigo, mentre la *seconda* ce lo rappresenta semplicemente come quella che giudica e punisce”. Cfr. anche *ivi*, 19; 77: “in alcune regioni dell’Indostan, il giudice e il distruttore del mondo, *Ruttren* (detto anche *Siba* o *Siwen*) è già adorato come il Dio che ha attualmente il potere, dopoché *Wischnu*, il conservatore del mondo, stanco dell’ufficio che *Brahma*, il creatore del mondo, gli aveva dato, lo ha depresso già da parecchi secoli”.

⁹⁰ F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 99. Val la pena di ricordare che anche Voltaire aveva ritrovato la trinità indiana per giocare contro le diatribe teologiche: “tutto il mondo conviene che i bramini riconoscono sempre una specie di trinità sotto un dio unico. Sembra che su questo punto i teologi delle coste del Malabar e del Coromandel divergano da quelli che abitano verso il Gange e dall’antica scuola di Benares; ma dov’è che i teologi sono d’accordo? Tutti ammettono tre dei sotto un solo dio. questi tre dei sono Brama, Vishnou e Sib. Ma questi tre dei sono sostanze distinte o semplicemente degli attributi del grande dio creatore? È su questo che i bramini disputano. [...] Brama è il dio creatore; Vishnou o meglio Withnou è il dio conservatore, che si è incarnato molte volte; Sib è il dio misericordioso. Altre teologie indiane molto antiche lo chiamano il dio distruttore: quanto è difficile che coloro che osano dogmatizzare sulla natura divina vadano d’accordo!” (VOLTAIRE, *Fragments historiques sur quelques révolutions dans l’Inde et sur la mort du comte de Lally*, 258).

⁹¹ W. VON HUMBOLDT, *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Maha-Bharata*, 217.

⁹² Cfr. W. VON HUMBOLDT, *Über die Bhagavad-Gita*, 165–166, ove, dopo aver riportato il significato “più generale” di *sattwa*, come “forza ed eccellenza reale in generale”, il barone aggiungeva: “consiglierei pochissimo

(*Truth*), Friedrich Schlegel (*Wahrhaft* nel 1808 e più tardi *Ewige Wahrheit* nel 1828), Langlois (*vérité*) e qualche decennio più tardi Schelling (*reine Wahrheit oder reines Licht*); a ciò si aggiunge la traduzione proposta da Colebrooke con *Goodness*, “bontà”, e conseguentemente la traduzione hegeliana con *Güte*. È chiaro che queste differenze rimandano al medesimo ambito concettuale europeo, e se si considera che a *Sattwa* viene attribuita anche l’unità – per Hegel essa designa “l’unità con sé” (*GdPh*, VI, 386) –, il significato unitario di questi termini finisce per riprodurre i *transcendentalia* classici, limitandosi ad accentuare l’uno o l’altro dei diversi lati del medesimo concetto; per il resto, notava Humboldt, essa indica “letteralmente la proprietà dell’essere, ma nel senso per cui l’essere, libero da ogni mancanza o non essere, è in tutto e per tutto reale, quindi nella conoscenza diviene verità e nell’agire virtù”⁹³ – un’osservazione che in parte si trovava già in Colebrooke che, riferendosi alla sua formulazione nel *Sankh’ya*, la definiva “alleviante, illuminante, congiunta a piacere e felicità; [...] prevalente nel fuoco; perché la fiamma s’innalza e sprigiona verso l’alto. Nell’uomo, quando abbonda, come negli esseri di un ordine superiore, è causa della virtù”⁹⁴. Trasferendola in chiave speculativa, Hegel rimarcava che è “la quiete eterna dell’essere entro sé, quest’essenza essente in se stessa che è la sostanza universale” che “non è volta contro altro, come il desiderio, bensì è silenziosa, riflessa in sé, inappariscente [...] rimane chiusa entro sé” o è meramente *an sich* (*Rel.*²⁴, IV, 228).

A *Sattwa* fa seguito *Raja*, che presenta un affine problema di traduzione: a fronte d’un significato fondamentalmente unitario, venne resa con termini che accentuavano la passione o l’apparenza, i due poli che si riteneva le fossero propri. Così divenne *passion* per Wilkins, *foulness or passion* per Colebrooke e conseguentemente *Trieb*, *Neigung*, *Leidenschaft*, *Tätigkeit, die für sich blind ist* per Hegel, che mostrava di tener conto anche dell’*impetus* usato da August Wilhelm Schlegel, mentre suo fratello Friedrich e Schelling accentuarono lo *Schein* e la *Täuschung*. La traduzione indubbiamente più interessante ed articolata fu, come al solito, quella di Humboldt, che riuscì a riassumere tutti i termini nella sola *Irdischheit*, “mondanità”, presa nel suo intero spettro semantico ed offrendo la migliore spiegazione dell’epoca:

“*Radschas* [...] significa propriamente *polvere*, ma viene da una radice (*randsch*) che significa *attaccarsi, annettersi* e, attraverso una palese metafora, *colorare*. Un sostantivo derivato è *rāga*, al tempo

la traduzione con *vérité*. Infatti benché la parola indiana comprenda in sé anche verità ed eccellenza di ogni tipo, tuttavia sono rari i passi in cui si esaurirebbe adeguatamente il concetto con verità. Nella *Gitā* non me ne è noto nessuno. L’essere non è meramente l’origine ma il concetto principale della parola, che viene variamente accresciuto a seconda di come si assume nella parola in un senso sempre più pregnante, di un essere più reale, libero dal negativo. In questi accrescimenti, quando si raccolgano il participio e l’astratto, la parola significa: il semplice essere (come tanto spesso in *sad-asat*), un essere essente (creatura, cosa, XIII, 26; XVIII, 40), la peculiarità di ogni creatura (il suo essere determinato), lo stesso considerato come reale, privo di debolezza ed imperfezioni (di conseguenza verità ed eccellenza), questo accresciuto fino al supremo grado possibile nell’umanità (una delle tre proprietà della natura), infine considerato come l’essere divino reale e totale originario (XVII, 23). [...] Al concetto di verità corrisponde *tattwa*, l’ecceità [*Diesheit*] (II, 16; V, 8; XVIII, 1), da cui viene spesso anche formato un avverbio, *tattwatah* (IV, 9, VII, 3; XVIII, 55). *Sattwatah*, in quanto vero, mi è quanto meno ignoto. Tuttavia a concludere secondo l’uso della parola della *Gitā*, il sostantivo e l’avverbio vengono di preferenza applicati alla pura verità che spetta alle cose, che è raggiungibile solo dal pensiero ritratto dalla natura. Così sembra prenderla anche Colebrooke (“*Transactions*”, I, p. 114, n. 12). *Tat* è anche il questo originario, la verità originaria e totale (XVII, 23–25)”.

⁹³ W. VON HUMBOLDT, *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Maha-Bharata*, 217.

⁹⁴ H. T. COLEBROOKE, *Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus*, Williams and Norgate – B. Duprat, London – Edinburgh – Paris 1858, p. 157.

stesso *colore e desiderio*. Nella loro validità immaginifica e concettuale tutte queste espressioni hanno una stretta connessione fra loro. Per designare con questo nome la seconda delle proprietà della natura, si possono riunire molte relazioni di questi concetti, la violenza facilmente eccitabile della materia corpuscolare che, disfatta, ruota vorticosamente, lo scintillare e l'ardere del gioco dei colori che appartengono al terreno, la natura della polvere che attacca e sporca facilmente. A seconda della diversa interpretazione di questi concetti, esistono varietà più o meno nobili di questa proprietà. Energia [*Thatkraft*], il fuoco della passione e la prontezza della decisione le appartengono, re ed eroi ne sono dotati, ma le è sempre mescolato qualcosa che trascina in basso nella realtà e sulla terra e che la distingue dalla grandezza pura e silente dell'*essenzialità*. Coloro che ne sono entusiasti amano tutto ciò che è grande, potente, splendido, ma inseguono anche la parvenza, sono confusi nella variopinta molteplicità del mondo e vengono addirittura chiamati impuri (XVIII, 27), per indicare perciò al tempo stesso la contaminazione a cui non è in grado di sfuggire l'animo disposto verso il mondo. Ma per quanto la violenza sia la caratteristica principale di questa proprietà, tuttavia non vi si deve congiungere la rappresentazione di un punto di vista inferiore che non raggiunge la grandezza e la purezza dell'*essenzialità* e che può condurre fino alla contaminazione. Nella parola *mondanità* ho cercato di mettere assieme le diverse ramificazione della radice di questo concetto. In quest'espressione si trova al tempo stesso il tendere alla molteplicità e l'attaccamento al singolo. Ma ho l'impressione che questa parola sia troppo astratta rispetto a quella indiana ed anche troppo ampia e lontana dall'applicazione concreta dei concetti"⁹⁵.

Per Hegel, se “la prima qualità è l'unità con sé, la seconda è l'attività per sé, il distinguere, il manifestare, il principio della differenza” (*GdPh*, VI, 386), è cioè la manifestazione dell'unità incarnata da *Sattwa*, il distinguersi di quest'ultima, e perciò “può venire chiamata esserci, oggettività in generale, indipendenza stabile, ciò che chiamiamo conservarsi nella relazione in modo che esso appare come prodotto, come ciò che ora è”, tant'è che nel corso di filosofia della religione del 1824 Hegel impiega proprio l'espressione “eterna bontà” che più avanti riserverà solo a *Sattwa*: ma l'apparente confusione è dovuta alla dinamica fra *Sattwa* e *Raja*, ove la seconda, in quanto *Manifestation* della prima, “questa manifestazione, questo esserci in generale come manifestazione divina, diviene perciò esso stesso l'intero Dio, [...] quella potenza che è in sé, oppure questa si abbassa ad un momento particolare” (*Rel.*²⁴, IV, 229).

Infine sulla terza *Guna*, *Tamas*, vi è piena omogeneità perfino nelle parole scelte per la traduzione, perennemente resa con oscurità o tenebra (*caligo, darkness, Dunkel, Finsterniß*), e lo stesso Wilhelm von Humboldt si limita a dire che “*Tamas* (imparentata con *crepuscolo* [*Dämmerung*]), oscurità, tenebra, [...] non ha bisogno di spiegazione”⁹⁶. Perciò il suo significato speculativo è “il mutamento in generale, il divenire, la giustizia in generale, il sorgere ed il perire, il venir prodotto e annientato, l'essere che è come non essente” (*Rel.*²⁴, IV, 229) ed è pura negazione che non coglie la propria positività, “non è il ritorno al primo, non è l'unità dei primi due, come il concetto, l'idea, lo spirito” (*GdPh*, VI, 386), ma costituisce piuttosto “il non spirituale” *par excellence* della triade – sia nella *Triguyana* che nella *Trimurti* –, che la condanna a separarsi dal concetto proprio laddove sembrava massimamente unirvisi (*Rel.*²⁴, IV, 229) e divaricarlo immediatamente dalla coscienza che (non) ne hanno gli Indiani, condannando quest'ultima ad esserne solo un insieme di *Anklänge* “confusi e opachi, che li si riesce a intravedere solo se si conosce in generale l'elemento speculativo” (*Wg*, 198; 221–222). Qui si radica il *Fluch der Natur* patito dallo spirito indiano: non solo le tre *Guna* finiscono per cadere l'una fuori dell'altra per poi riconfondersi, ma l'ultima è ciò che attesta e stabilizza in

⁹⁵ W. VON HUMBOLDT, *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Maha-Bharata*, 217–218.

⁹⁶ *Ivi*, 218.

tutta la sua instabilità questo *Auseinanderfallen*, impedendone l'autentica risoluzione nella spiritualità.

Questo processo si ripresenta in forma identica nella Trimurti, i cui tre dei corrispondono alle tre *Gune*: almeno in Hegel Brahma è "l'essenza astratta"⁹⁷ ma anche "il principio creatore, Wishnu quello conservatore e Shiwa quello distruttore" (Wg, 199; 223). Quest'ultima caratterizzazione, universalmente attestata dai documenti, sgomentava Friedrich Schlegel che vedeva "il distruttore e terribile Shiva, [...] il demone ostile della rovina, che è stato anche l'inventore della morte nell'intero creato [...] insensatamente e stranamente [...] compreso nell'immagine e nella costruzione della divinità completa", e si sbalordiva per "questa mescolanza o fusione dell'eterna perfezione col principio cattivo"⁹⁸. Schelling – che sul tema aveva meditato come pochi – rimarcava però che "il pensiero indiano è assai più profondo, e questo studioso potrebbe certo aver tradotto esattamente un passo, che anche a me è ben noto, ma indubbiamente non deve averlo ben capito"⁹⁹. Ma il vero problema non fu solo la presenza e l'esatta comprensione di Siva, ma anche il posto occupato nella Trimurti, ossia l'esatta sequenza dei tre dei e la loro corrispondenza con le tre *Guna*, e le idee al riguardo dimostrarono la labilità interpretativa a cui erano esposte le figure indiane.

Per Schelling, ad esempio, che vedeva nella Trimurti il processo mitologico indiano, "la qualità di Brahma è *Raja*", che è il concetto non "dell'essere quieto, appagato, bensì dell'essere appassionato, che consiste in una potente volontà. Ora però appunto *questo* è il primo essere, e il primo essere non può esser altro [...] che un cieco volere, immediato e proprio perciò insieme violento e incosciente", cosicché *Raja* è "la prima libido, la passione creatrice di Brahma", la posizione dell'essere puramente apparente, a cui segue *Tama* incarnata da Siva, il cui rimando alle tenebre è solo "un'espressione figurata per connotare la qualità negatrice" del dio, ma tale negazione si esercita solo sull'apparenza creata da Brahma, "la negazione della falsità, dell'essere a cui propriamente non spetta di essere" – e Schelling aggiunge: "se si accetta questa spiegazione, ossia che la qualità dell'oscurità in Siva significhi solo la sua qualità negatrice, questa concezione è allora coerente con tutta la vera e propria filosofia, mentre secondo l'altra spiegazione non si vede alcuna coerenza e senso"; in tale contrapposizione Siva incarna certo *in sé* il vero essere in quanto "si contrappone a ciò–che–non–deve–essere–come–tale", ma proprio in quanto *immerso* in tale contrapposizione non è il vero essere, che è posto solo con la sua negazione dell'essere apparente e coincide con "ciò che è *conservato* dalla distruzione del primo, [...] Visnu è colui che salva il vero essere dall'apparenza e dalla sua negazione, ossia è colui che lo conserva"¹⁰⁰. Quindi la divinità della distruzione ha il suo posto nella Trimurti, senza che sia "necessario concordare con quel giudizio che vuole vedere un che di particolarmente demoniaco nella mitologia indiana"¹⁰¹.

⁹⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (1823), 134; 130.

⁹⁸ F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 99.

⁹⁹ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 449; 292.

¹⁰⁰ *Ivi*, 450–452; 292–294.

¹⁰¹ *Ivi*, 454; 295.

Anche qui, rispetto alla complessa architettura schellinghiana ed alle facili assimilazioni di Schlegel, Hegel mostra un'estrema aderenza alle sue fonti¹⁰²: alla sequenza *Sattwa–Raja–Tamas* corrisponde quella di Brahma–Vishnu–Shiva, dove Brahma costituisce l'unità *particolare* all'interno della triade e di essa Vishnu è “l'esistenza, la conservazione, la manifestazione, la manifestazione sulla terra” concretizzata dai suoi *avatar*, è “colui che si manifesta, l'uomo, quindi come uomini particolari” e “tutto ciò che può venire inteso per passioni umane viene presentato con quest'incarnazione; in generale vi è ciò che è massimamente magnifico, bello, molteplice”, dunque le proprietà attribuite alla *Raja*, mentre il terzo è il divenire astratto, “Schiwa, il corruttore ed il produttore (*Rel.*²⁴, IV, 230–231):

“nelle religioni precedenti abbiamo avuto anche presentimenti di quella triade come la vera determinazione, in particolare nella religione indiana. Questa triade è così certamente giunta alla coscienza che l'uno non può rimanere come uno, che non è come uno, come deve essere veramente, bensì come questo movimento, questo distinguere in generale e la relazione dei distinti fra loro. Tuttavia là – nella Trimurti – il terzo non è lo spirito, non la vera conciliazione, bensì sorgere e perire, la categoria del mutamento che è certamente unità dei distinti, ma una unificazione assai subordinata – una conciliazione che è ancora astratta” (*Rel.*²⁷, V, 211–212)¹⁰³.

Ma anche se Hegel avesse invertito le ultimi due divinità, l'interpretazione non sarebbe mutata: tutt'al più avrebbe giudicato un po' meno astratto quest'*Anklang* del concetto¹⁰⁴, pur dichiarando l'impotenza di Vishnu a togliere Shiva; inoltre rimarrebbero le testimonianze sullo spirito degli Indiani e comunque l'eterna confusione presente in tali determinazioni: “Brahma è l'essenza astratta, Shiva il negativo e Vishnu colui che conserva”, ma “i significati non sono fissi”, e questa mancanza di fissità non è dovuta solo al fatto che “Shiva è poi di nuovo monte,

¹⁰² Come confessa Schelling, la sua sequenza della Trimurti – per non parlare del significato che le diede – contrastava con la maggior parte delle fonti dell'epoca e rispondeva fundamentalmente solo ai suoi “assunti di fondo”: “nella maggioranza dei libri, forse in tutti ne troverete un altro [*scil.*: ordine], ossia Vishnu, prima di Siva, così che questi sarebbe la terza o ultima, Vishnu la seconda persona della triade indiana. Ma questa divergenza della posizione e della successione poggia solo su di un errore. Infatti proprio in India i seguaci di Siva e di Vishnu si contrastano; naturalmente quelli si rifiutano di riconoscere la superiorità, e viceversa i seguaci di Vishnu sostengono che questi sarebbe superiore a Siva. In una località dell'India, a Perwuttum, si trova un'immagine in cui Brahma tiene la bilancia e pesa Siva e Vishnu, ma mentre il piatto di Vishnu scende in basso, quello di Siva si solleva alto nell'aria. Perciò alcuni poterono enumerare Vishnu prima di Siva. Tuttavia di recente alcuni autori francesi hanno presentato Brahma stesso come un'emanazione di Siva e Vishnu, perché certo è subordinato a Siva e Vishnu, e quest'ultimo non solo come il dio *supremo*, ma anche come il primo dei tre. Ma questa è una totale contraffazione. Brahma resta sempre il primo, l'inizio e la fonte da cui tutto proviene” (ivi, 447–448; 291), che costituisce in effetti l'unico punto ritenuto certo da tutti gli autori dell'epoca. Già Creuzer aveva invertito Vishnu e Shiva ritenendo che il tutto fosse più logico: “ordinariamente si prende *Schiwa* come il *terzo*, ed il suo culto come la *terza* epoca. [...] Del fatto che *Brahma* nella venerazione degli odierni Indù sia finito così del tutto sia messo sullo sfondo, che non abbia alcun tempio ed alcun immagine e nel culto sia per così dire come svanito, i missionari vogliono trovare la ragione nell'opinione dominante, in quanto Brahma ha solo provvedere sulla felicità di *quella* vita [...] Preso in modo così generale, questo tentativo di spiegazione potrebbe tuttavia esser nulla di meno che felice” (F. CREUZER, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, 576; su questo cfr. F. MARELLI, *Lo sguardo da Oriente*, cit., pp. 136–138).

¹⁰³ Nel manoscritto del corso del 1821, Hegel si limitava a dire che “nelle diverse religioni troviamo o in un modo o nell'altro la forma, l'espressione di quella triade, ad esempio *nella religione indiana*. Ma diverso è se *tale determinazione è la determinazione prima ed assoluta* che sta a fondamento di tutto, o se è solo una forma che compare fra le altre – come anche Brahma è l'uno [*der Eine*] ma non è mai oggetto del culto” (*Rel.*²¹, V, 18); invece nel corso del 1824 le “tracce, accenni dell'idea di Dio, che essenzialmente è la Trinità” concernevano più le tesi filosofiche di Filone e degli Gnostici, senza riferimento all'India (*Rel.*²⁴, V, 129–130).

¹⁰⁴ Hegel manifesta spesso una maggiore considerazione per Vishnu anche per la sua presenza nella *Bhagavadgītā* come Krishna e nel *Ramayana* come Rama: “*Wischnu* è la determinazione principale; è ciò che è attivo sulla terra attraverso le sue incarnazioni” (*Rel.*³¹, IV, 622)

fiume e molto altro” per cui si intromette “la venerazione dell’immediato”¹⁰⁵, ma tocca il *significato specifico* delle figure divine. Peraltro la stessa inversione operata da Schelling è una giustificazione interna dello stato della coscienza indiana dipinto con tratti identici a quelli hegeliani perfino nelle immagini utilizzate: lo stato della coscienza indiana è paragonato “a buon diritto” con quello “di un’anima umana che, svanita l’immagine onirica di quest’esistenza materiale, non possa raggiungere la superiore unità immateriale e perciò aspiri a quella materiale o fisica”, donde quel “che di inquietante, spettrale” che “pervade l’essenza indiana ed i suoi dèi” e “quel sentimento che ispira una bellezza che, purificata fino a farsi pura apparenza, sembra essere solo una fiamma al vento che stia per spegnersi”¹⁰⁶. Le ragioni di questo *status* si ritrovano nel modo in cui vi si è svolto il processo mitologico, che nella dinamica reciproca delle potenze indiane presenta esattamente le stesse caratteristiche individuate da Hegel ed un’opposizione affine rispetto alla Cina: quel dio reale che in quest’ultima si era assestato come potenza assoluta impedendo ogni processo mitologico, ha avuto un decorso a tal punto astratto in India da venire rimosso assolutamente, da essere divenuto “un dio scomparso, dimenticato, [...] ha perso ogni significato per il presente”, come è testimoniato dall’assenza di templi e di culti, tributati solo a Shiva *od* a Vishnu; inoltre tutte queste potenze si presentano “come frammentate, l’una al di fuori dell’altra, senza essersi connesse in quell’unità”, propriamente sono “senza relazione interiore, senza loro fusione in una concreta unità spirituale donde il carattere sognante e soprattutto “la debolezza della coscienza religiosa degli indiani”¹⁰⁷ che *si dà piuttosto a Siva*, “il dio dell’orgiaismo universale”¹⁰⁸, ed è allora “abbandonata a una completa ebbrezza, e ha perduto per così dire ogni fermezza [Fassung]”¹⁰⁹. Questa conclusione non contraddice il processo mitologico della coscienza indiana ma lo conferma, perché Siva è volto contro Brahma e, in quanto distruttore dell’essere unitario ed assoluto, è generatore della sfrenata molteplicità, ma Brahma è estromesso dalla coscienza indiana per cui rimangono solo la molteplicità e la particolarità, e Vishnu, la “terza potenza (= lo spirito che è in quanto tale)”, che dovrebbe ristabilire l’essere assoluto passato per la giusta negazione di Siva, è invece bloccato dall’estromissione del primo e quindi si trova in rapporto immediato col secondo¹¹⁰. Vishnu riesce a recuperare il suo

¹⁰⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (1823), 134; 130.

¹⁰⁶ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 572; 405–406. Né manca in Schelling il riferimento al sonno in riferimento allo “spegnersi in Dio” (*ivi*, 574; 407).

¹⁰⁷ *Ivi*, 440–441; 284–286.

¹⁰⁸ *Ivi*, 444; 288.

¹⁰⁹ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, 403; 673.

¹¹⁰ Si può riassumere il tutto con un passo della filosofia della rivelazione: “la potenza che nella coscienza indiana corrisponde a quel principio dell’inizio è Brahma, il quale però, [...] è nell’India stessa comparso del tutto, [...] è il dio di un assoluto passato [...] non in modo tale che esso ancor adesso, dopo che è rientrato nell’invisibile, nel nascosto, venga ancor sempre conservato come il più profondo fondamento della coscienza religiosa, venerato con sacro timore, onorato e reso propizio con continui sacrifici, come avviene con Tifone; – Brahma non gode, nella credenza popolare indiana, di alcun tipo di venerazione, è come scomparso dalla coscienza, è un dio che è puramente stato, al di fuori di ogni relazione col presente. Al suo posto domina esclusivamente nella coscienza il secondo dio, Siva, che, in quanto è il dio della distruzione, e cioè appunto della completa distruzione di Brahma, determina attraverso un’azione affatto illimitata e per così dire spietata, la completa dissoluzione della coscienza religiosa. Ma nella coscienza indiana si trova anche la terza potenza, la potenza della saggezza, nella forma della terza divinità indiana, di Vishnù. Tuttavia 1) queste tre Dejotas (Brama, Siva e Vishnù)

autentico significato solo nel bisogno più alto – già *filosofico* – che si esprime ad esempio nella *Bhagavadgītā*, dove si avverte il bisogno “di superare o di sanare quella disgregazione della coscienza” affidando a Vishnu tutti i caratteri del dio¹¹¹, ma per il resto è e rimane “nella coscienza indiana solo come manifestazione *combattuta*”, posta al medesimo livello – quando non ad uno inferiore – di Shiva, una setta particolare contro quella che adora quest’ultimo, che peraltro è “la religione universalmente dominante, a cui è dedita in particolare la popolazione comune”¹¹². Perciò la mitologia indiana presenta “una completa dissoluzione e disgregazione dell’unità e dunque anche della coscienza spirituale” che dandosi interamente a Shiva, e quindi alla particolarità ed alla sua fissazione, costituisce una forma estrema di politeismo¹¹³, assume ogni oggetto come una divinità, moltiplica all’infinito gli dei senza un’unità che li raccolga, ed in definitiva – con parole quasi identiche a Hegel – *läuft alles durcheinander*, “tutto si confonde, come se tutto fosse degno della stessa trattazione e fosse dello stesso significato”¹¹⁴.

Anche per Hegel l’assoluto indiano è posto come sostanza assoluta e unica che viene moltiplicata in infinite figure che *dovrebbero* immediatamente esserla ma che al contempo *non possono* esserla a causa della sua assoluta divaricazione rispetto ad ogni determinazione finita: questo porta a deformare quest’ultima nel tentativo di superare la contraddizione fra unità immediata ed altrettanto immediata separazione e rappresentare in tal modo ciò che presuppone come irrapresentabile, declinando il divino in chiave animale come Hanuman o Ganesha, oppure espandendolo nello smisurato e nel mostruoso, con la moltiplicazione delle braccia di Shiva o di Vishnu, e soprattutto disgregando l’assoluto nelle 33000 divinità che presiedono – quando non incarnano – ogni possibile aspetto del reale; ma dall’altro lato permane la necessità di mantenere la sostanza nella sua unità pura e quindi di negare ogni finitezza ed ogni divenire, dando così origine alla duplice direzione già individuata nel corso di filosofia della storia del 1822–1823: o ci si indirizza all’unità che è “il terreno privo di contenuto” ed è perciò immune dal mutamento posto come perenne, oppure ci si volge al “multiforme” (Wg, 194; 216) che, per l’identificazione immediata di spirito e realtà, è immediatamente l’uno stesso; se in questo corso il primo veniva fatto corrispondere al “principio buddista o lamaista” ed il secondo a quello dell’“India del bramanesimo” (Wg, 170–171; 183), già nel 1824 questa contraddizione veniva riportata all’interno dello spirito indiano attribuendo allo *Yoga* il sentiero precedentemente riferito al Buddhismo. Infatti “ogni bramino passa per il Brahma stesso, bramino significa nato due volte, 1) la nascita naturale, 2) la rinascita dell’uomo nello spirito”,

non si legano, per la coscienza indiana, in unità, come i tre dei egizi che alla fine si unificano in una grande coscienza; 2) Visnù ha certo i suoi seguaci e veneratori, ma così come quelli di Siva non vogliono saper nulla di Visnù, i seguaci di Visnù a loro volta escludono Siva; se la grande massa è dedita al più cieco Sivaismo, le classi più alte e nobilitate dalla scienza sono allo stesso modo seguaci parziali di Visnù; e proprio per il fatto che questo fa perdere nella coscienza indiana stessa la sua vera premessa (Brama e Siva) o la esclude, invece di accoglierla in sé, la coscienza indiana non ha potuto dimostrarsi all’altezza di questa potenza spirituale, si volge alla pura favola, sorgono le leggende delle incarnazioni di Visnù, che in realtà non appartengono più alla Mitologia e sono più o meno invenzioni poetiche” (*ivi*, 403–404; 673–675).

¹¹¹ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 447; 290.

¹¹² *Ivi*, 445–446; 288–289.

¹¹³ *Ivi*, 446; 290.

¹¹⁴ *Ivi*, 456; 298.

e se questa rinascita è immediata per il bramino e coincide con la sua stessa nascita naturale, può tuttavia essere raggiunta anche dagli appartenenti alle altre caste: “questo interno è altrettanto esistente come presente in coloro che non sono bramini, ma che producono entro sé questa concentrazione”¹¹⁵.

Fra i molti fenomeni indiani che destarono la curiosità degli Europei e di cui traboccavano i resoconti, la maggiore impressione fu indubbiamente destata dalle “immani penitenze degli Indiani” (*GdPh*, VI, 378), come la pratica di farsi appendere od oscillare sopra un fuoco, farsi seppellire vivi per alcune ore, rimanere per tutta la vita in una certa posizione, *etc.* (*Rel.*²⁷, IV, 493). Friedrich Schlegel ricordava la descrizione d’uno *yogi* nel *Sakuntala*, immobile con gli occhi fissi al sole ed il corpo “mezzo coperto da un termitaio di argilla; la pelle d’un serpente sostituisce la veste sacerdotale ed in parte cinge le sue cosce; molte piante nodose avvolgono il suo collo, e tutt’attorno nidi d’uccello nascondono le sue spalle”, aggiungendo che “non si può certo considerare questa descrizione come un’esagerazione semplicemente poetica od addirittura un’invenzione arbitraria; infatti le testimonianze storiche di testimoni oculari che riferiscono la stessa cosa e la descrivono con tratti del tutto simili sono molto numerose”¹¹⁶. Voltaire – molto più pratico ed in totale consonanza con la futura posizione hegeliana – non riusciva a trattenere il proprio disgusto dinanzi a simili spettacoli: “vi sono dei fachiri nelle Indie che vivono soli, carichi di catene. Sì; e non vivono che perché i passanti, che li ammirano, vengano a donar loro delle elemosine. Per un fanatismo pieno di vanità, fanno quello che fanno i nostri mendicanti dei grandi cammini, che si storpiano per attirare la compassione. Questi escrementi della società umana sono solamente delle dimostrazioni dell’abuso che si può fare di questa società”¹¹⁷. E benché simili pratiche fossero pur note in ambito cristiano e resistessero ancora negli usi superstiziosi delle campagne, la comparazione con quelle indiane tendeva a sottolinearne la differenza: giocando anche qui sul consenso–dissenso con Humboldt – per il quale “in tali stravaganze è difficile riconoscere qualcosa di più

¹¹⁵ *Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826*, 122–123.

¹¹⁶ F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 230.

¹¹⁷ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, VII, 16. Papi ne riecheggia il giudizio definendoli “veri fanatici, aspiranti ad una fantastica perfezione, gente, a cui una immaginazione tetra e feroce ha sconvolto il cervello” che però “sotto un’apparente umiltà covano il più profondo orgoglio” (L. PAPI, *Lettere sulle Indie orientali*, T. I, p. 167). Inoltre Papi si sofferma anche sulla differenza fra *yogin* e fachiri: “gli Joghi ed i Fachiri volgarmente si confondono, sebbene i primi sieno penitenti e mendicanti indù, ed i secondi, mussulmani. Le loro maniere, la loro astuta ipocrisia, l’audace loro impudenza sono a presso a poco le stesse. Di costoro se ne incontrano frequentemente nelle pubbliche strade, ne’ bazarri o mercati, e per tutto altrove. Figuratevi un pazzo colla faccia e col nudo corpo (se non che un piccolo e stretto scrotale mal ne copre le vergogne) tutto infardato di certa polvere bianca, coi capelli che, ignoti per sempre al pettine, sonosi avviticchiati in cento inestricabili gruppi, e sembrano le serpi attorte sulla testa di Megera, gettante strani urla di tanto in tanto, con portamento e gesti d’uno spiritato, camminante con lunghi e arditi passi, con fronte incallita al pudore, con occhi stralunati e vermigli: questo sudicio e stomachevole buffone è un Fachiro”, che si fa ferite volontarie da esibire “alle donniciattole e al volgo” per “attrarre alcuno sguardo della oziosa moltitudine, e beccarsi da essa qualche moneta” (*ivi*, p. 169). La conclusione è un bell’esempio di *écrasez l’infâme*: “questa sporca canaglia, questi scioperati e robusti ipocritoni si uniscono talora in grosse bande, fino al numero di otto e dieci mila [...], e mettono a contribuzione i luoghi pe’ quali passano. Le donne hanno per essi una speciale devozione, e quando eglino entrano per le case, i mariti spinti dalla religione o dalla forza, rispettosamente si ritirano, e le lasciano con essi in misteriosa conversazione. Il governo non si oppone a questi ladri che ardiscono minacciar vendetta in nome del cielo; ma anzi rispettano la loro santocchieria: gli stupidi loro devoti muoiono di fame per nudrirli, e chiunque si butta a quella vita infingarda, è sicuro, se non di ammassar ricchezze, almeno del suo pane quotidiano” (*ivi*, p. 170).

di quello stesso misticismo visionario che in regioni, religioni e sistemi diversi assume solo altre figure”¹¹⁸ –, Hegel sottolineava che “molto di quel che è stato inventato in Europa in materia di penitenze nate dalla superstizione, è presente in India nella stessa forma o in forma simile”, come il rosario, il pellegrinaggio, il digiuno, *etc.* (HR, 43; 144), ma ne rimarcava la differenza in quanto “l’isolamento nel vuoto dell’anima indiana è piuttosto un ottundimento che forse non merita neppure il nome di misticismo e non è in grado di condurre ad alcuna scoperta della verità, in quanto privo di contenuto”, mentre “il misticismo di altri popoli e di altre religioni [...] era ricco di moltissime produzioni spirituali, spesso di grande purezza, sublimità e bellezza” e tendeva ad un’unione concreta e piena di contenuto col divino (HR, 42; 143)¹¹⁹. Anzi, la potenza acquisita dallo *yogi* è la *vibhūti*, “qualcosa che noi chiamiamo ‘magia’”, una potenza a cui credono tutti i sistemi e le rappresentazioni religiose dell’India – perfino il Samkhya e lo yoga di Patanjali (HR, 45–46; 146), ritenuta propria di bramini e *yogin* e ripartita in otto proprietà:

“1. la facoltà di raccogliersi in una figura piccolissima per la quale ogni cosa è penetrabile, 2. la capacità di estendersi in un corpo gigantesco, 3. la facoltà di assumere una leggerezza in modo da potersi elevare fino al sole in un raggio solare, 4. il possesso di un’azione illimitata degli organi, ad esempio di toccare la luna con la punta delle dita, 5. una volontà irresistibile, ad esempio di affondare nella terra come nell’acqua, 6. il dominio su tutti i viventi e i non viventi, 7. la forza di mutare il corso della natura, 8. la facoltà di realizzare tutto ciò che si desidera” (GdPh, VI, 387).

Questa padronanza sulla natura – vera e propria *Macht* della sostanza divina incarnata immediatamente in un’autocoscienza singola – costituisce però un aspetto più accessorio che essenziale della religiosità indiana¹²⁰: rientra nell’ambito delle *conseguenze* d’un atto religioso che ha però tutt’altro fine e consiste nel liberarsi dal divenire per essere il puro Brahman stesso. Che la coscienza indiana riesca a divenirlo è innegabile ma il risultato si può sintetizzare in un esempio che Hegel ripete spesso: “lo *yogi* che sta seduto, senza alcun moto interiore o esteriore, e guarda fisso la punta del suo naso” (HR, 59; 163). Infatti, essendo priva di libertà, l’autocoscienza indiana non possiede l’interiorità per potersi conservare nell’assoluto ed essere vera autocoscienza, per cui “questa negazione assoluta di se stessa è il punto più alto” che riesce a concepire (Wg, 197; 221), ed a causa dell’unità immediata fra interiore ed esteriore non può non trasformarsi in un annullamento dell’esteriore, dell’elemento finito, nella “sofferenza, l’uccisione della naturalezza, l’uccisione di se stessi per mezzo dell’astrazione, che procede fino all’uccisione reale” ed in generale “fino all’abnegazione di ogni sentimento vitale così come della vita stessa” (Wg, 202; 227). E siccome ogni determinatezza viene posta come un

¹¹⁸ W. VON HUMBOLDT, *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharat*, 224.

¹¹⁹ Anche Schlegel rimarcava che nei primi secoli cristiani “compare solo un Simone stilita [...] e peraltro gli scrittori cristiani non lo citarono assolutamente come un esempio da imitare, ma venne giudicato piuttosto una singolare eccezione, ammessa solo una volta e per ragioni affatto particolari” (F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 230), senza contare che la “vita solitaria e consacrata all’attività interiore dello spirito ed alla contemplazione”, celebrata in Occidente, è lontanissima dall’*Abtödtung* dei penitenti indiani, che “ottunde lo spirito, può condurre ai confini della pazzia, o serve spesso anche a nutrire quella specie di orgoglio e di vanità, a cui ci si voleva proprio sottrarre” (F. SCHLEGEL, *Geschichte der alten und neuen Litteratur*, 139; 111).

¹²⁰ Fin da quando la *Zauberei* è introdotta nella filosofia della religione – nel corso del 1824 –, la religione indiana ne è già esclusa: di fatto, pur nelle varie articolazioni anche dei due corsi successivi, quest’aspetto magico dello yoga e dei bramini è puramente accessorio e non tocca il carattere proprio della religiosità indiana

non–Brahma, come qualcosa di irrealmente che deve perciò essere annullato per poter essere davvero Brahma, da un lato ogni rapporto che sia altro dalla pura immediatezza del nulla non è altro che un qualcosa di negativo da sopprimere per divenire pura negazione, la negazione in quanto tale in tutta la sua attrazione, ma al contempo quest’attenzione ossessiva nei confronti di tutto ciò che viene giudicato illusorio e perciò da negare, ne dimostra invece la realtà: il duro lavoro della sua negazione e soprattutto l’importanza affidata alla sua negazione (e quindi a ciò che si deve negare), getta la coscienza in una totale dipendenza dell’esteriore, che acquista così la massima *Herrschaft* (Wg, 191; 213)¹²¹.

Peraltro lo stesso Yoga torna a legarsi alla distinzione castale, in quanto solo i bramini sono immediatamente – e contraddittoriamente – la presenza reale di Brahma, mentre gli appartenenti alle altre caste lo possono solo *divenire* e la separazione presente in questi ultimi fra nascita naturale e rinascita spirituale implica che l’ultima sopprima interamente la prima, negando perciò tutto quello che la costituisce nel suo più intimo – la casta di appartenenza –, in una cancellazione che non può non essere che una cancellazione integrale di sé, riallacciandosi così in modo perfettamente congruente con l’orientamento generale della coscienza indiana: “per loro l’Uno [*das Eine*] è l’astratto e il porsi in unità con questo è altrettanto una pura negazione. Ci si immagina che per mezzo di tale severità si sarebbe uno col Brahman. Chi nasce bramino è già uno col Brahman per la sua nascita. Le altre caste – ritengono gli Indù – divengono Brahman, il meramente negativo, il pensiero del semplice, solo per mezzo di questa astrazione infinita, per mezzo di questa uccisione, di questa negazione” (Wg, 204; 230).

§ 3. Il terzo incluso: il mondo buddhista.

“Dopo aver viaggiato [...] in Cina ed in India, voglio fare un piccolo viaggio in un angolo della Tartaria per parlarvi del grande Lama”¹²²: seguendo (idealmente) Voltaire, anche Hegel pose come appendice del mondo cinese e del mondo indiano una realtà variegata, “un gruppo di popoli e di paesi diversissimi tra di loro” uniti solo dalla comune appartenenza alla religione buddhista, che costituisce la loro *unica* caratteristica unitaria: “di questo mondo fa parte soprattutto quanto è a est, a sud, a sud–est e a nord–est dell’India: Ceylon, Ava, la penisola a Oriente dell’India, in parte della quale si trova l’impero di Ava, in parte il Siam. La penisola a Oriente dell’India, più a nord–est dell’India stessa, poi, le catene dell’Himalaia e, a nord di queste, attraverso tutta la Tartaria, fino al confine orientale dell’Asia – tutte queste nazioni ne fanno parte. Il Tibet, la Tartaria, specialmente il suo altopiano, abitato da Mongoli, Calmucchi, su fino al Mar Glaciale: tutti questi popoli ne fanno parte” (Wg, 224–225; 250–252).

¹²¹ È interessante rilevare la breve trattazione che Žižek – sulla scorta di Lacan – dedica al processo dell’asceta, che “rovescia il rifiuto del corpo nel rifiuto incorporato”, collegandola alle figure fenomenologiche ed in perfetto stile hegeliano: “nella misura in cui all’asceta risulta impossibile rifiutarsi al corpo, perché significherebbe semplicemente morire, gli rimane solo da incorporare il rifiuto, cioè organizzare la propria vita corporea come costante rinuncia e rinnegamento. Allora la propria prassi sovverte la posizione teorica secondo cui il vivere terreno e corporeo, in quanto naturale, è nulla e senza valore. Infatti è sempre indaffarato con il proprio corpo per mortificarlo e liberarsene, invece di tenere nei suoi confronti una distanza indifferente” (S. ŽIŽEK, *L’isterico sublime. Psicanalisi e filosofia*, a cura di A. Sciacchitano, Mimesis, Milano 2003, p. 15).

¹²² VOLTAIRE, *Lettres chinoises, indiennes et tartares*, à M. Pauw par un benedictin, 445.

In apparenza la collocazione non solo storica ma più in generale spirituale di questo mondo diede non poco filo da torcere a Hegel ed ai suoi contemporanei: identificato con l'allora sconosciuto o travisato Buddhismo, ancora per Schelling – che pure aveva a disposizione molte più ricerche ed in particolare il primo testo d'una certa affidabilità, l'*Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien* di Burnouf del 1844 – costituiva “il più grande enigma nella storia della cultura dell'India, su cui si sono arenati fin qui quasi tutti i tentativi di spiegazione”¹²³. Per quanto riguarda Hegel, è interessante rilevare che i suoi immediati discepoli si divisero sulla posizione assegnatagli dal filosofo, cercando di scusarne l'erroneità o di mostrarne l'esattezza: nella sua edizione delle *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, il figlio Karl – che seguì di preferenza i primi corsi – pose il “Buddhismo” dopo l'India perché “il passaggio dal Brahmanesimo indiano al Buddhismo si trova nel primo progetto di Hegel e nel primo corso così come è dato qui, e questa posizione del Buddhismo coincide maggiormente con le recenti ricerche su di esso”¹²⁴; Gans, invece, collocò “La religione di Fo o Buddha ed i Mongoli” fra Cina ed India, aggiungendo che a Hegel, come a tutti i suoi contemporanei, era ignota l'esatta sequenza fra Brahmanesimo e Buddhismo e che comunque nell'ultimo corso questa parte “non compare più”¹²⁵. Questa scissione dei discepoli trova piena corrispondenza nelle due edizioni classiche della filosofia della religione: mentre Marheineke la pose come “religione dell'essere entro sé” subito dopo la Cina, all'interno della *Religion der Zauberei*, seguendo dunque la scansione del corso del 1824, Bruno Bauer si rifece al corso del 1831 ponendo il Buddhismo come il culmine delle religioni della “scissione della coscienza entro sé”, quindi dopo la religione indiana; con esemplare spirito simmetrico, Lasson chiuse il quadro delle combinazioni possibili rifacendosi al corso del 1827, dove “la religione dell'essere in [in] sé” – e cioè il Buddhismo – è staccata dalla *Religion der Zauberei* in cui ristagna ancora la Cina, ma precede la *Schwärmerey* della religione indiana.

Posto in questi termini, il problema è irrilevante¹²⁶, e lo stesso corso di filosofia della storia del 1822–1823 lo dimostra ponendo il Buddhismo – in modo certo più breve – già alla fine della sezione sulla Cina; inoltre Hegel tratta marginalmente il problema dell'esatta determinazione storica fra questi tre mondi, perché consapevole di non disporre di dati affidabili: nonostante fossero indubbi tanto lo stretto legame del Buddhismo con entrambe quanto la sua importazione in Cina come “dottrina del Fo”, la sua relazione con la religione

¹²³ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 466; 308.

¹²⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, W²⁰, 209.

¹²⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, IX, 139.

¹²⁶ Va peraltro nuovamente ricordato che tali scansioni non hanno nulla a che vedere con la loro eventuale esattezza storica, ma concernono la maggiore o minore concretezza della razionalità che manifestano le realtà a cui si riferiscono. Anche qui vale appieno quanto scritto da Monaldi in relazione ai cambiamenti interni nelle successioni delle religioni: “ciò non significa però che Hegel assuma un atteggiamento sempre più «disinvolto» nei confronti della cronologia: l'approfondimento del carattere spirituale della religione lo induce invece a riformulare anche la sua storia come una storia *dello spirito*, tracciando un percorso variabile sulla base dell'aspetto che sembra riassumere meglio la sua intima natura” (M. MONALDI, *Storicità e religione in Hegel*, cit., p. 185). La *denkende Betrachtung* hegeliana tocca la logica interna che si esplica in queste *Vorstellungen* dell'assoluto che si caratterizzano in modo diverso anche a seconda dello sguardo peculiare con cui Hegel le considera, che a sua volta dipende dall'articolazione generale del corso di filosofia della religione.

indiana appariva confusa, per quanto altrettanto innegabile: “è una vecchia diatriba quella relativa a quale tra le due religioni sia la più antica e la più semplice. Ci sono ragioni per entrambe, ma la questione non è definibile con certezza. Evidentemente la religione buddista è la più semplice; in quanto tale può essere la più antica, ma anche il risultato della riforma di una religione precedente”, pur aggiungendo che “più probabile è tuttavia che il buddismo sia più antico”, od almeno che il principio buddista rappresenti “l’altro principio rispetto a Brahma” (Wg, 225–226; 252–254¹²⁷). Inoltre, rispetto all’India ed alla Cina, le popolazioni buddhiste sono *solo* buddhiste, non presentano cioè altre caratteristiche al di là di questa loro comunanza religiosa che ne costituisce l’unico aspetto determinante e la forma comune: Hegel non si sofferma troppo sulle distinzioni fra le varie forme di Buddhismo – che peraltro non poteva nemmeno conoscere – e riporta solo che la “religione di Fo” è “la religione dei Cinesi, dei Mongoli, dei Tibetani, inoltre dei Birmani e dei Ceylonesi, ove però ciò che presso i Cinesi si chiama Fo viene chiamato Buddha; però entrambi hanno lo stesso significato ed è la religione che conosciamo sotto la forma di religione lamaista” che “solo superficialmente si distingue dal Buddhismo cinese” (Rel.²⁴, IV, 211). Anche nel 1827, pur rimarcando la presenza di differenze, Hegel dichiara di volersi limitare al loro aspetto comune (Rel.²⁷, IV, 474), mentre nel 1831 la differenza verte sul fatto che nel Lamaismo “la presenza universale della sostanza rientra già dietro quella concreta dell’individuo, che viene venerata come potenza assoluta” mentre “la religione *buddhista* ha ad oggetto non più un vivente, come quella indiana e lamaista, bensì un maestro defunto” e come elemento supremo “l’unificazione con Buddha, che si chiama annientamento [*Vernichtung*], Nirvana” (Rel.³¹, IV, 623).

Pur appartenendo “al principio indiano” nel suo complesso (Wg, 233; 263), questo mondo se ne differenzia per alcuni aspetti fondamentali: anzitutto non possiede caste¹²⁸, poi soprattutto in

¹²⁷ La questione era ampiamente discussa, propendendo in generale per la successione Brahmanesimo–Buddhismo: così per Papi “quel che sembra probabile si è il contrario, cioè, che Buddha fosse un riformatore delle dottrine Bràmaniche” (L. PAPI, *Lettere sulle Indie orientali*, T. I, p. 118). Cousin giunse vicino alla verità: “il Buddhismo è essenzialmente una filosofia, di cui più tardi si è voluto fare una religione, contrariamente alla pratica costante dell’umanità che va dalla religione alla filosofia”, e riferendolo al cammino delle dottrine di Saint–Simon, “all’inizio semplice sistema materialista ed ateo applicato dal suo autore alla politica” che divenne “nel giro di qualche anno una setta religiosa fra le mani dei successori” (V. COUSIN, *Histoire générale de la Philosophie*, 91). Invece Schelling escluse che il Buddhismo fosse un mero prodotto della mitologia indiana od il suo vero antecedente, in quanto fra i due “vi è un totale antagonismo” (F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 507; 345), escludendo anche fosse “solo la dottrina segreta dei *Veda* resa pubblica ed essoterica” (*ivi*, 481; 321) od “il segreto della religione indiana reso pubblico e svelato” (*ivi*, 496; 336), od un’evoluzione del Visnuismo nella forma della *Bhagavadgītā* od una derivazione “dalla dottrina ateistica *Sankhya*”, perché in tal modo si immagina il Buddha come un semplice *uomo* e se “avesse creato la sua dottrina anche solo in parte dalle fonti della filosofia *Sankhya*, il buddismo sarebbe allora in generale di origine filosofica e non avrebbe potuto mai conseguire una così impressionante diffusione. [...] Meno che mai una dottrina speculativa avrebbe potuto realizzare con successo quegli impressionati templi di roccia a Kennery o quel monumento straordinario a Bamian, nell’attuale regno di Kabul [...]. Cose siffatte non nascono più nell’epoca della filosofia” (*ivi*, 485–485; 325). L’unico elemento certo è che fu “fin dall’origine nativo nella coscienza indiana e nella terra indiana” (*ivi*, 510; 347) e costituì il movimento opposto rispetto a quello da essa percorso nella mitologia: “il giusto pensiero, il solo che sveli l’enigma della mitologia e in particolare quell’oscuro rapporto tra bramanesimo e buddismo, [...] è il pensiero di due direzioni che si incrociano nella coscienza indiana, ma che sono per il resto del tutto indipendenti l’una dall’altra e provengono da lati del tutto differenti” (*ivi*, 508; 346).

¹²⁸ Hegel ne rileva l’esistenza a Ceylon, ma rimarca che sono “qualcosa d’altro rispetto all’India” perché è permesso occuparsi dei compiti delle altre caste; invece in Birmania, nel Siam, nel Tibet e presso i Mongoli non

Tibet – che costituisce la realtà buddhista a cui Hegel maggiormente si riferisce – il governo è retto dal “sommo Lama (sacerdote) colui nel quale il Dio è presente per sé” (Wg, 228; 256). Per meglio sottolineare la differenza dall’India, Hegel ricorda che con un simile potere assoluto si potrebbe ben supporre che i Lama non abbiano un atteggiamento diverso da quello dei bramini, che siano anch’essi “uomini della più grande superbia, che arrivino nella loro follia alla più estrema arroganza” – ed invece accade esattamente il contrario: non solo sono scelti fra “nature eccellenti” (Wg, 229; 258), ma si mostrano immancabilmente “di carattere opposto ai bramini, privi di qualsivoglia superbia, modesti, educati e gentili, così come il bramino è duro di cuore, superbo e scortese” e non mancano mai di soccorrere ed aiutare il prossimo, distribuendo ai poveri quanto hanno in eccesso “e ogni viandante trova ricovero presso di loro” (Wg, 231; 260). Né si tratta d’una caratteristica dei soli Lama tibetani: basandosi anche qui sulle sue predilette fonti inglesi, Hegel riporta che anche i sacerdoti di Ceylon sono “uomini quietissimi e nobilissimi” e che in generale la caratteristica principale del sacerdote buddhista – in qualsiasi luogo risieda – è sempre “la quiete, la dolcezza a cui congiunge intelligenza [*Einsicht*] ed un’essenza assolutamente nobile” (Rel.²⁴, IV, 217–218)¹²⁹. Al carattere dei sacerdoti corrisponde quello dei loro popoli, intriso “di quiete, dolcezza, ubbidienza che sta al di sopra della sfrenatezza del desiderio, del silenzio del desiderio” (Rel.²⁷, IV, 461), proprio di uomini “d’animo assai buono, aperti, fiduciosi, attenti, servizievoli, scevri di quello spirito menzognero, della vigliaccheria e della bassezza proprie degli Indiani” (Wg, 231; 261), e soprattutto “di natura più libera di quanto non lo sia la debolezza aggraziata e molle degli Indiani” (Wg, 232; 262).

È sin troppo palese il radicale mutamento di tono fra l’India ed il Buddhismo, che si presentava anche in altri autori ma in forma diametralmente opposta: per tacere di Schlegel, che nel Buddhismo vedeva il male *simpliciter*, Herder affermava della “religione mostruosa ed insensata” del Tibet che “immensi sono i racconti della creazione del mondo secondo i Lama, crudeli le contorte punizioni ed espiazioni dei loro peccati, innaturale in sommo grado lo stato a cui tende la loro santità: è una quiete incorporata, una superstiziosa mancanza di pensiero e una castità monacale”, con una confusione sin troppo evidente con l’India, tant’è che simili espressioni ricorrono spesso in *Hegel* ma riferite a *Yogin* e bramini. Inoltre proprio i tratti celebrati da Hegel erano stati denigrati da Herder, che vedeva l’origine del Buddhismo nella “creazione di semi-anime umane che amavano sopra ogni cosa la voluttà dell’assenza di pensiero nella quiete corporea” e, parlando della sua diffusione nei climi più caldi, affermava che “in Siam, nell’Indostan, nel Tonchino, *etc.*, addormenta le anime; rende compassionevoli e

esistono affatto: “ciò rappresenta già di per sé un grande elemento distintivo di un’esistenza libera, coraggiosa e gradevolmente benevola” (Wg, 230; 259)

¹²⁹ Riferendosi alla descrizione fatta da una delegazione inglese in visita ad un bambino eletto a Lama, Hegel riporta che “quel bambino veniva certo ancora allattato, ma era un bambino vivace, ricco di spirito, si comportava con ogni possibile dignità e rispettabilità e sembra già avere una coscienza della sua dignità superiore. E del reggente – e del suo seguito – gli ambasciatori non potevano celebrare a sufficienza quale nobile disposizione ed intelligenza e dignità, quale quiete priva di passioni avesse avuto. Anche il Lama precedente era stato un uomo nobile, degno, pieno di intelligenza” (Rel.²⁷, IV, 474).

pacifici, pazienti, miti e pigri”¹³⁰. Ma anche in questo caso non è per contrastare gli attacchi di personalità da lui disprezzate che il tono di Hegel spira per la prima volta una sorta di simpatia, bensì per le molteplici testimonianze sulla natura mite di quei popoli e soprattutto per i nerbi teorici che costituiscono il Buddhismo e lo differenziano dalla religione indiana¹³¹.

Con ciò emerge un problema: è vero che non esiste una versione definitiva delle “scienze filosofiche” presentate nei corsi di lezione, ma se si considera il movimento concettuale al suo interno non si può non riconoscere la superiorità di alcune versioni e soprattutto del corso di filosofia della religione del 1831 rispetto ai precedenti almeno per quanto riguarda le religioni orientali: quest’ultimo corso, infatti, sembra finalmente sviluppare quanto Hegel considerava in modo implicito e da un’altra prospettiva già nel corso del 1824, in cui il Buddhismo si trova ancora all’interno della *Zauberei* e si differenzia dalla religione cinese perché *riflette* la potenza che in quest’ultima è incarnata dall’imperatore come una “potenza sull’inessenziale” che non è ancora “potenza su se stessa, ma essenzialmente potenza su qualcosa” di altro da sé – e pertanto su qualcosa d’accidentale –, ossia nel Buddhismo è questa stessa potenza che *riflette se stessa*, che si volge e riferisce a sé “ed è dunque qui che inizia la vera universalità oggettiva, l’universalità oggettiva in sé secondo il contenuto”, solo qui l’autocoscienza inizia a riflettersi ed a sprofondare in sé distinguendo fra il suo aspetto meramente sensibile ed individuale e “ciò che dello spirito riposa e persevera in sé” e costituisce l’essenza o l’assoluto (*Rel.*²⁴, IV, 208–209). Su questa base – e soprattutto per l’assenza di elementi effettivamente magici – viene da chiedersi che senso potesse avere la posizione del Buddhismo all’interno della *Zauberei*¹³²: è infatti vero che può costituire il raccordo ed il punto d’inizio dell’introflessione dell’autocoscienza e che l’assoluto vi rimane come una determinazione astratta, ma proprio per questo e per il fatto che *solo qui* “la determinazione per la prima volta veramente divina inizia ad essere libera per sé, il sostanziale, l’universale” e costituisce “un terreno stabile, una veridica determinazione di Dio”, di gran lunga superiore alle chiacchiere sull’inconoscibilità di

¹³⁰ J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 446–447. Solo in conclusione il giudizio viene mitigato: “anche la filosofia di Buddha, è buona e cattiva a seconda di come viene usata. Essa ha pensieri tanto belli ed elevati quanto, dall’altro lato, può destare e nutrire inganno e pigrizia, come ha anche fatto in abbondanza. In nessun paese rimase interamente la stessa; ma ovunque si trova comunque sempre un gradino al di sopra del rozzo paganesimo, i primi albori di un’etica pura, il primo sogno infantile di una verità che comprende il mondo” (*ivi*, 450).

¹³¹ Ciò dimostra innegabilmente l’impossibilità di imputare a Hegel un’ostilità aprioristica nei confronti dell’Oriente: tale imputazione si reggerebbe unicamente su un’indebita estensione dei giudizi sull’India all’intero mondo orientale, o sulla mera assunzione delle definizioni generali senza considerare le trattazioni specifiche; ma queste diversità di trattamento – prima ancora che di giudizio – dimostrano quanto le manifestazioni di ostilità dipendano *in toto* dalle testimonianze di cui disponeva e dal modo in cui riusciva a ricostruirle concettualmente: la Cina è inquadrata *sanz’infamia e senza lode*, mentre l’India è attaccata da ogni lato ed il Buddhismo è riconosciuto nella sua positività.

¹³² Monaldi rimarca come sia il cambiamento di prospettiva a mutare il quadro delle religioni all’interno della *Zauberei*, che comunque già nel 1824 non presentava un quadro unitario (M. MONALDI, *Storicità e religione in Hegel*, *cit.*, p. 160): nel 1827 a marcare la differenza è “la *Trennung* dall’elemento naturale, e cioè dall’autocoscienza *singola*”, che in Cina era ancora rappresentata dall’imperatore e perciò all’interno della *Zauberei*, e per quanto l’essenza divina prenda pur forma nel Buddhismo nella singola autocoscienza del Lama, quest’ultima attua una negazione dei propri caratteri empirici (*ivi*, pp. 193–194). In tal senso nel 1824 il Buddhismo ed il Lamaismo si collocavano nella *Zauberei* “perché si fondavano entrambe sul primato dell’individuo naturale” mentre “nel 1827 il distacco dalla *Zauberei* è motivato dal profilo della Erhebung che comincia a disegnarci” (M. MONALDI, *Hegel e la storia*, *cit.*, p. 96).

Dio (*Rel.*²⁴, IV, 209), il Buddhismo dovrebbe situarsi al di fuori della *Zauberei*, come accade già nel 1827. Infatti questa determinazione veridica dell'assoluto “è il pensiero stesso, e questo pensiero è la propria essenzialità dell'autocoscienza”, dove quest'ultima si scinde fra la sua essenza pura, il suo “essere entro sé, questa pura libertà di sé” e la sua determinatezza, il suo essere “autocoscienza casuale, empirica, determinata in modo molteplice”, sprofondando quest'ultima nella prima proprio astraendo da quella determinatezza (*Rel.*²⁴, IV, 209–210). In linea di massima, è solo nel modo di raggiungere l'agognata felicità che “rientra in campo la magia, la mediazione attraverso i sacerdoti umani che appartengono al regno del sovrasensibile ma sono al tempo stesso la potenza sulle configurazioni assunte dall'uomo” (*Rel.*²⁴, IV, 216), quale potenza della singola autocoscienza che però non si esercita né sulla natura né sugli aspetti propriamente fisici dell'uomo.

La risoluzione di quest'aspetto nel 1827 con la separazione fra *Zauberei* e *Religion des Insichseins* porta alla luce il problema del rapporto fra la sostanzialità buddhista e quella indiana, che nel 1831 viene invertito rispetto al 1824 ed al 1827. Questa duplicità riflette un'ambiguità nella determinazione concettuale dei due spiriti che si ritrova già nel corso di filosofia della storia del 1822–1823: da un lato la forma buddhista “non si è articolata fino a quella differenza della forma” che è propria dell'India (*Wg*, 224; 251), e ciò implicherebbe un grado più immediato, precedente ogni articolazione e quindi più prossimo alla Cina – ma dall'altro si mostra “di natura più libera” rispetto agli Indiani (*Wg*, 232; 262). Nel 1827, il Buddhismo sembra anzi solo una forma più determinata della “modalità poc' anzi considerata di andare in sé nel Dao” (*Rel.*²⁷, IV, 459–460) e quindi fundamentalmente affine all'unità pura ed indivisa, mentre nella religione indiana l'unità presenterebbe una certa concretezza perché articolata in distinzioni; riferendosi probabilmente soprattutto all'Islam, Hegel rimarcava la superiorità dell'Europa sull'Oriente in generale proprio per l'aver fissato le differenze a livello etico, l'articolazione dei ceti e le distinzioni interne allo Stato: “l'unità in Oriente è un'unità immobile, astratta, fanatica, mentre al contrario in Europa sono state fissate le distinzioni, è avvenuta una fissazione dei rapporti permanente, duratura, permeabile all'intelletto, e per la precisione tale fissazione è stata imposta attraverso rapporti di diritto privato” (*Wg*, 493; 507), il che può in parte far comprendere il senso della superiorità dell'Induismo rispetto al Buddhismo. Ma nel 1831 il tutto viene ribaltato: nel Buddhismo “la determinazione del singolo appartiene al carattere della soggettività” e quindi alla sua dimensione pensante (*Rel.*³¹, IV, 615) e, come già individuato nel 1824, in esso l'uomo sa di essere entro sé questa sostanzialità ed “essendo il pensante, egli ha la coscienza della propria eternità del proprio invariabile ed immutabile interno che è il pensiero, la coscienza del pensiero”, per quanto questa coscienza sia ancora immediata e lo spirituale sia perciò declinato in una “determinazione dell'immediatezza, quindi una figura corporea, sensibile” (*Rel.*²⁴, IV, 212–213), da un lato nel Lama come *Manifestation* del divino e dall'altro nell'idea della trasmigrazione delle anime che, per l'indifferenza con cui l'anima può passare in qualsiasi uomo ed anche negli animali, manifesta l'indeterminatezza dello spirito. Nel Lamaismo, invece, solo l'uomo può essere Lama, cosicché il rapporto fra soggettività ed assoluto viene rinsaldato – pur in un modo

immediato – e “l’autocoscienza ha almeno un rapporto affermativo con quest’oggetto, in quanto proprio l’essenzialità dell’essere entro sé è *il pensiero stesso*, e questo è ciò che è propriamente *essenziale dell’autocoscienza*, quindi in esso non v’è nulla di ignoto, di al di là”¹³³. Dall’altro lato “il fondamento universale è ancora quello stesso che è proprio della religione indiana”, e su ciò Hegel conveniva in modo inverso anche nel 1824 e nel 1827, solo che ora il progresso dell’assoluto dei Buddhisti rispetto alla posizione degli Indiani consiste nella ricomposizione dell’*Auseinanderfallen* delle differenze che dominava quest’ultima e nella loro trasposizione “nel loro *rapporto interno*”, togliendo quello “scambio continuo dello svanire delle distinzioni nell’unità e nella loro indipendenza essente per sé” per cui l’unità viene saputa esattamente per ciò che è, “l’*essenzialità che entro sé è l’essenza*, riflessione della negatività entro sé e così ciò che *riposa e persevera entro sé*”¹³⁴ e che appare concretamente solo in quella figura umana che manifesta i suoi stessi caratteri e che è simboleggiata dall’immagine del Buddha “in questa posizione pensante, piedi e braccia uno sopra l’altro, cosicché un dito del piede entra nella bocca – questo ritornare entro sé, questo succhiare se stesso” (*Rel.*²⁷, IV, 461).

In altri termini, la superiorità della posizione buddhista dipende dal fatto che l’essere entro sé si realizza solo in quanto è un *andare* entro sé realizzando l’assoluto che, essendo determinato *positivamente* come l’indeterminato, implica un rendersi indeterminati “attraverso una continua speculazione, un’incessante meditazione e vittoria su se stesso; deve sforzarsi di non volere nulla, di non bramare nulla, di non fare nulla; deve essere senza passioni, senza inclinazioni e senza azioni” (*Rel.*²⁴, IV, 215), convertendo la riflessione della coscienza dal suo esercizio verso altro a potenza su di sé ed *interiorizzando* l’accidentalità del proprio lato empirico: se gli *yogin* prestavano attenzione anche – e soprattutto – al proprio lato fisico risolvendosi in una mera autonegazione, in una “fuga dal disgusto della naturalità, senza mai sbarazzarsi dall’opposizione e dalle catene”¹³⁵, i buddhisti si trovano su di un livello superiore perché indirizzati esclusivamente a “placare la propria sfrenatezza e rinunciare al desiderio” (*Rel.*²⁴, IV, 212), da cui discendono la loro mitezza e gentilezza, la loro volontà di non recare danno, come pure la scelta dei sacerdoti fra coloro che maggiormente dimostrano tali virtù e, con ciò, la piena aderenza fra la loro autocoscienza e la sostanzialità pura¹³⁶.

Ma qui lasceremo da parte quest’aspetto del Buddhismo: nell’assoluto che si figura, si tratta di ben altro che dei suoi tratti gentili, che delle qualità di alcuni suoi sacerdoti, che d’un solo tratto del suo spirito.

¹³³ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, W²⁰, XVI, 375.

¹³⁴ *Ivi*, 374.

¹³⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, IX, 175.

¹³⁶ A ciò si può inoltre aggiungere anche un altro aspetto di grande rilevanza: “è questa la differenza che passa tra i Bramini, che hanno ancora l’aspetto di veri e propri maghi, capaci di “scatenare uragani, uccidere re, volare, ecc.” e le figure del Dalai Lama o di Buddha: una concentrazione del potere spirituale che tende a superare la natura in maniera meno esteriore” (M. MONALDI, *Hegel e la storia*, cit., p. 105).

CAPITOLO III

Panteismo orientale e panteismo occidentale: il velo della dea

“La raison, la raison! prenez garde, encore un pas, et vous voilà panthéiste”¹.

“Qui si parla di filosofi indiani, che rivaleggiano in acutezza con i filosofi di tutti i tempi e popoli”².

“La verità della fede in una determinatezza dello spirito religioso si mostra in ciò: che lo spirito *effettuale* è costituito come la figura nella quale esso si intuisce nella religione; – così, per es., l’incarnazione di Dio che si trova nella religione orientale non ha verità alcuna perché il suo spirito effettuale manca di questa conciliazione” (*PhG*, 370; 425).

§ 1. Gli attacchi di Schlegel.

Il panteismo, che Jacobi aveva temuto che potesse entrar con Spinoza nella filosofia tedesca, c’era entrato davvero, come è noto; ed è noto parimenti che non si fermò qui, ma invase e popolò una buona parte della cultura del tempo. Su questa diagnosi convenivano molti, che procedessero *im Hausrocke* od *im hohenpriesterlichen Gewande* lungo il cammino della filosofia (*PhG*, 48; 42): grazie alla loro intrinseca “spiritualità”, i Tedeschi non potevano cadere nel “morbo gallico” di dissolutezza libertina, ateismo ed infine Rivoluzione che veniva fantasiosamente riassunto nel grande materialismo francese. Come scriveva Schlegel, “per noi non vale assolutamente quell’integrale separazione di religione e filosofia, che è piaciuta in alcune superficiali nazioni pensanti per assicurare unilateralmente entrambe le regioni”³, e già Reinhold giudicava il materialismo “un’aberrazione spirituale che non è di casa in Germania”⁴. Infatti nella loro *Selbstvorstellung* i Tedeschi cadono piuttosto nello *spinozismo*, nel *panteismo*, scrutano il rapporto non fra *physique* e *morale*, ma fra *Natur* e *Geist* e non cercano di ridurre il secondo alla prima, ma di risolvere entrambi in un’unità⁵ o di intuire Dio in una natura assai

¹ V. COUSIN, *Fragments et souvenirs*, Paris 1857, p. 75, in E. BEHLER – U. STRUC–OPPENBERG, *Introduzione a Kritische Friedrich–Schlegel–Ausgabe*, I, VIII, p. CXXXVII. Tale fu la risposta che Friedrich Schlegel – unico “spirito superiore” che Cousin incontrò a Francoforte, ma quanto mai “mistico ed illiberale” – diede al Francese che, contro i continui attacchi alla ragione, che dovrebbe prendere inevitabilmente la via del panteismo, difese la “teoria platonica della ragione”.

² F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 450; 293.

³ F. SCHLEGEL, *Stollberg–Rezension*, in *Kritische Friedrich–Schlegel–Ausgabe*, I, Bd. VIII, p. 91.

⁴ *Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie*, 79; 98.

⁵ Cfr. F. W. J. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* in *Sämmtliche Werke*, I, Bd. VII. 1805–1810, Stuttgart und Augsburg, 1860, 348; *Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, trad. di S. Drago Del Boca, in IDEM, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1987, p. 89: “resterà sempre un fenomeno sorprendente nella storia dello sviluppo dello spirito tedesco, il fatto che in un certo tempo abbia potuto essere presentata l’affermazione: il sistema che confonde Dio con le cose, la creatura col creatore (così esso fu inteso) e sottopone tutto a una cieca irrazionale necessità, è l’unico possibile per la ragione, e che dalla pura ragione si possa sviluppare! Per comprendere questo, dobbiamo farci presente lo spirito che dominava in un’epoca precedente a questa. Allora la concezione meccanica, che nell’ateismo francese raggiunse l’apice dell’infamia, aveva conquistato tutte le menti; anche in Germania si cominciò a sviluppare

diversa da quella celebrata nel *Systeme* del barone d'Holbach, assai vicina a quel "rispetto reverenziale per l'Universo"⁶ che Borges scorgeva in molti *worshippers of Nature* del tempo:

And I have felt
A presence that disturbs me with the joy
Of elevated thoughts; a sense sublime
Of something far more deeply interfused
Whose dwelling is the light of setting suns,
And the round ocean, and the living air,
And the blue sky, and in the mind of man,
A motion and a spirit, that impels
All thinking things, all objects of all thought,
And tolls though all things⁷.

Pur con tutte le innegabili differenze, questo è fondamentalmente il medesimo pensiero che si vide espresso nella *Bhagavadgītā* ed in altri testi indiani, e così venne recepito: già Anquetil du Perron, come ricorda Viyagappa, aveva posto a frontespizio dell'*Oupnek'hat* le parole "quisquis Deum intelligit, Deus fit" tratte dall'*Oupnek'hat Mandek*⁸, e Thaddä Anselm Rixner ne tradusse in Tedesco l'*Oupnek'hat Tchehandouk* (la *Chāndogya Upanishad*) per "presentare l'originaria dottrina indiana dell'uno-tutto"⁹ e *vingt ans après*, tornando sull'argomento nel suo *Manuale di storia della filosofia*¹⁰, vide nell'"Orientalismus" – l'*Urphilosophie* manifestatasi in Oriente – "l'intuizione dell'universo come rivelazione di un'unica vita infinita che si espone onnipresente per ogni elemento ed ogni forza, però in ognuno in un modo particolare", in cui la creazione del mondo è "un'autorivelazione dell'essere divino

questo modo di pensare e a considerarlo come l'unica vera filosofia. Poiché frattanto lo spirito tedesco, secondo il suo carattere originario, non avrebbe mai potuto conciliarsi con le conseguenze di quella concezione, [...] non poteva concepire la filosofia meccanicistica, se non in quella che si presumeva la sua più alta espressione, così per questa via venne enunciata la tremenda verità: tutta la filosofia, proprio tutta, purché sia strettamente conforme alla ragione, è, o diverrà, spinozismo. Ognuno era messo in guardia contro l'abisso; lo si presentava aperto agli occhi di tutti; si escogitava l'unico mezzo che sembrasse ancora possibile; quell'audace parola poteva produrre la crisi e trattenere i tedeschi dalla filosofia che porta a rovina, riportarli al cuore, al sentimento intimo e alla fede". Peraltro Schelling condivideva "il desiderio espresso da F. Schlegel [...] che la femminile mania panteistica possa cessare in Germania" (*ivi*, 409–410; 140).

⁶ J. L. BORGES, *La biblioteca inglese. Lezioni sulla letteratura*, a cura di M. Arias e M. Hadis, trad. di I. Buonfalce e G. Felici, Einaudi, Torino 2008, pp. 187–188.

⁷ W. WORDSWORTH, *Lines written a few miles above Tintern Abbey*, in *Lyrical Ballads*, vv. 94–103; *Versi composti ad alcune miglia dall'abbazia di Tintern*, in W. WORDSWORTH – S. T. COLERIDGE, *Ballate liriche*, trad. di F. Marucci, a cura di A. Brillì, Mondadori, Milano 1999, pp. 259–261: "ed ho sentito/ una presenza che mi turbava con la gioia/ d'elevati pensieri, un senso sublime/ d'un qualcosa d'ancor più profondamente infuso/ la cui dimora è il fuoco del sole declinante./ l'oceano ricurvo, l'aria vivente/ e il cielo azzurro e, nella mente dell'uomo,/ un moto ed uno spirito che s'imprimono/ in ogni essere pensante e in ogni cosa pensata/ e permeano il tutto".

⁸ I. VIYAGAPPA, *G. W. F. Hegel's Concept of Indian Philosophy*, *cit.*, p. 22. A parte la traduzione di "Brahman" con *Deus* – come si vedrà più avanti, è forse più adeguato *numen*, adottato da August Wilhelm Schlegel – la traduzione dalla *Mundaka Upanishad* risulta qui letterale: "colui che conosce questo supremo Brahman diventa il Brahman" (*Upanisad vediche*, a cura di C. Della Casa, UTET, Torino 1976, p. 325).

⁹ I. VIYAGAPPA, *G. W. F. Hegel's Concept of Indian Philosophy*, *cit.*, p. 23. Del resto, come aggiunge Viyagappa, "secondo Rixner non solo il *Chandogya Upanishad*, ma anche le scritture indiane nel complesso erano in accordo con le Scritture cristiane e la filosofia di Schelling".

¹⁰ È degno di nota rammentare che si tratta dell'unico manuale elogiato da Hegel: "va massimamente raccomandato il *Manuale di storia della filosofia* di Rixner, Sulzbach 1822 e 1823, in tre volumi; però non voglio affermare che assolvà a tutte le richieste d'una storia della filosofia; molte parti non sono da lodare, ma è un uomo di spirito, e particolarmente adeguato è un compendio dei passi principali che egli fornisce. Ma vi ha mescolato molto sulle altre scienze che non appartengono alla filosofia – v'è molto d'eterogeneo al riguardo; ma la precisione delle citazioni e di altre cose lo raccomanda molto" (*GdPh*, VI, 363).

eternamente nascosto” che “non viene ancora distinta da colui che si rivela in questa filosofia originaria infantile, ma è piuttosto intuita come identica a lui”¹¹. “Il “panteismo orientale” non era certo una novità: pur senza richiamare le già citate dichiarazioni kantiane sul Taoismo ed il Buddhismo, un secolo prima Bayle aveva dichiarato Spinoza “ateo di sistema, e d’un metodo completamente nuovo, benché il fondo della sua dottrina gli fosse comune con molti filosofi antichi e moderni, europei e orientali”, riferendo del suo *grand cours* “nelle Indie” e nella religione di *Fo*¹². Ma per comprendere lo spettro di significati generali e più diffusi del termine dopo le diatribe del *Spinozismusstreit*, le prese di posizioni dei filosofi, gli attacchi dei devoti e le suggestioni dei poeti, non è inutile riferirsi alle definizioni riprese da Krug nel *Wörterbuch*:

“*Panteismo* (da παν, tutto, e θεος Dio) è quella concezione dell’essere divino, in virtù della quale esso viene spiegato come una sola cosa col tutto delle cose. È quindi in certo qual modo un politeismo elevato all’assoluto; attraverso cui questo assume di nuovo la forma del monoteismo. Infatti esso pensa Dio anche come un molti, ma questi come uno, ed in tal senso come il tutto. Tuttavia il panteismo è suscettibile di diverse figure da distinguersi accuratamente. Esso può

1. apparire come panteismo psicologico. Esso pensa Dio come lo spirito o l’anima del mondo (mens sive anima mundi – νους η ψυχη κοσμου). Questo panteismo è molto antico; la maggior parte dei filosofi antichi gli era votata; perciò comparavano Dio ed il mondo all’anima ed al corpo dell’uomo. Come la nostra anima attraversa e domina il nostro corpo, così, dicevano, anche Dio attraversa e domina il mondo come suo corpo. Anzi, nel mondo tutte le anime in fondo non sono che secrezioni o parti di quest’unica anima del mondo (semina sive particulae aurae divinae). Va confessato che questo tipo di rappresentazione del divino ha qualcosa di accattivante; dà un’immagine bella e sublime dell’essere divino. Ma non può sussistere dinanzi alla ragione. Infatti un’anima, per quanto completamente diversa dal corpo, è e rimane comunque sempre limitata dal suo corpo, è e rimane dipendente da lui finché gli è congiunta. Questo distrugge l’idea di Dio come un essere realissimo e di conseguenza anche illimitato. Perciò altri hanno

2. preferito il *panteismo cosmologico*. In relazione al divino esso non fa alcuna differenza fra anima e corpo ma dice semplicemente che il mondo è Dio, o espresso filosoficamente: tutto è uno e questo uno è Dio. Questo panteismo è altrettanto antico. *Senofane*, *Parmenide* ed in generale i filosofi eleati gli erano votati. Ma caddero in contraddizione con se stessi. Infatti poiché pensavano il tutto delle cose come rotondo secondo il comune tipo di rappresentazione del mondo, allora pensarono anche Dio come di forma sferica, di conseguenza come un essere addirittura limitato spazialmente. [...] I filosofi successivi provocarono la sublimazione maggiore di quella concezione e così

3. formarono il *panteismo ontologico*. Questo procede dai concetti di sostanza ed accidente e dice: Dio è l’unica sostanza eterna che abbraccia tutto, che si rivela in due accidenti principali, nell’estensione e nel pensiero; tutte le cose estese e pensanti, che pensiamo di percepire nell’esperienza, sono perciò solo sostanze apparenti, in fondo solo accidenti (modi) dell’unica sostanza. Così *Spinoza* ed i panteisti moderni, che però pongono al posto dell’unica sostanza l’assoluto e, al posto dei due accidenti, l’estensione ed il pensiero, il reale e l’ideale come poli contrapposti, nei quali si differenzia l’assoluto in sé e per sé indifferente. Questo suona certamente passabile. Ma se si chiede ulteriormente il come ed il perché, o non si riceve affatto risposta, o se ne ricevono di incomprensibili e certamente anche sprezzanti. Ma per mezzo di questa sublime astrazione si sottrae al pensiero di Dio tutto ciò che lo rende così tanto un bisogno per il cuore umano. Solo uno spirito che si sia abbandonato interamente alla speculazione, può ritenersene in ogni caso soddisfatto. E nessuna dialettica può abbattere il rimprovero di divinizzazione di sé, così come di divinizzazione della natura, e così pure che in questo modo la necessità incondizionata divenga il principio dominante del mondo, con cui non può sussistere alcuna libertà ed eticità, nessuna vera distinzione del bene e del male. [...] Si potrebbe distinguere ancora un *panteismo mistico*, che vuole immergersi nel Dio-tutto e con lui identificarsi – un panteismo che è però un prodotto della fantasia e del sentimento e si ritrova spesso in Oriente”¹³

¹¹ T. A. RIXNER, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Sulzbach, in des Kommerzienraths J. E. von Seidel Kunst- und Buchhandlung, 1822, vol. I, pp. 17–18.

¹² P. BAYLE, *Dictionnaire Historique et Critique*, II, 1069–1071, voce “Spinoza”. Si ricorda che il termine “panteismo” fu coniato da Toland qualche anno dopo e finì poi per sovrapporsi ed infine sostituirsi a quello che per gran parte del diciottesimo secolo venne indicato come “Spinozismo”.

¹³ W. T. KRUG, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte*, Bd. V, 146–148. La voce non tocca Hegel perché Krug gli aveva riservato il *panlogismo* di quanti

Con questa ridda di imputati – gli Eleati, gli Stoici, Spinoza, Schelling e gli Orientali¹⁴ –, classificati secondo il tipo di panteismo che credeva di vedervi articolato, Krug si limitò per l’ennesima volta a tener fede al suo nome ed al suo *Sintetismus*¹⁵, riassumendo materiali già elaborati da altri e discussioni ben più articolate che con fasi alterne erano ciclicamente risorte in seno alla filosofia tedesca: Fichte aveva accusato a più riprese l’*Identitätsphilosophie* di “spinozismo”, ed anche su di lui si era appoggiato Schlegel per accentuare l’accusa¹⁶ e sostenere in modo esplicito e *continuo* l’idea d’un panteismo schellinghiano, per poi connetterlo *intrinsecamente* al decorso della filosofia orientale e vedere in entrambi l’*inevitabile* risultato dell’assolutizzazione della ragione. Infatti in Oriente Schlegel non vedeva altro che panteismo, seppur in gradi diversi: l’*Y–king*, il Taoismo, le dottrine Vedanta, il sistema *Sankhya* esposto nella *Bhagavadgītā* “in tutto e per tutto panteistico”,¹⁷ ma soprattutto il male *par excellence*, la “dottrina dei *Buddhisti*” che collegava direttamente alla “recente filosofia tedesca”¹⁸; dall’altro lato, nella recensione a tre scritti popolari di Fichte (*L’essenza del dotto*, i *Tratti fondamentali* e *L’avviamento alla vita beata*) pubblicata negli “Heidelbergische Jahrbücher” poco dopo l’*Über die Sprache und die Weisheit*, discettava sulla “predilezione generale per Spinoza” di Lessing e della congiunzione operata da Schelling fra i “principi metafisici” di Spinoza e “le idee dell’antichissima filosofia orientale”, concludendo che “questo può certo stupire chi ha dinanzi agli occhi solo la grande diversità e la

“pensano Dio come la ragione originaria che tutto penetra, vivifica e domina (λογος ορθος δια παντων ερχομενος – come dicevano gli Stoici). Vi si riallaccia anche il noto detto: tutto il reale è razionale e tutto il razionale reale” (*ivi*, 146). Invece il riferimento alle risposte sprezzanti al *Wie* ed al *Warum* è una sin troppo palese reminiscenza del *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme* di Hegel contro la pretesa di Krug che Schelling gli facesse “solo la deduzione d’una determinata rappresentazione, per esempio *della luna* con tutte le sue fasi, o d’una rosa, d’un cavallo, d’un cane, o del legno, del ferro, dell’argilla, d’una quercia od anche solo della sua penna” (*Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme*, 178).

¹⁴ Peraltro Krug negava *sic et simpliciter* l’idea d’una filosofia orientale: nella *Geschichte der Philosophie alter Zeit* ne tratta *en passant* nella sezione introduttiva dedicata alla “barbarische Philosophie” – a sua volta ripresa da Brucker –, che viene così caratterizzata: “ciò che si è narrato su una cosiddetta *filosofia barbarica*, cioè su una presunta filosofia degli *Indiani, Cinesi, Egizi, Caldei, Fenici, Ebrei, Arabi, Sciiti e Geti, Scandinavi e Celti*, consiste in parte in *tipi di rappresentazione mitologici*, prodotti non tanto dalla ragione filosofante, quanto piuttosto dall’immaginazione poetante, in parte in alcune *conoscenze fisico–matematiche*, non animate da uno spirito di ricerca puramente filosofico, in parte infine in *detti del buon senso e del sentimento morale*, presentati ora come regole comuni di prudenza e di saggezza di vita, ora come prescrizioni di una legislazione positiva, senza una derivazione da principi superiori” (W. T. KRUG, *Geschichte der Philosophie alter Zeit, vornehmlich unter Griechen und Römern*, Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage, Leipzig, bei Gerhard Fleischer, 1827, § 15, p. 33). Nelle ulteriori specificazioni dedicate ad ognuno dei popoli sopra citati, si trovano solo indicazioni bibliografiche (cfr. *ivi*, pp. 34–38 per l’India e 38–40 per la Cina).

¹⁵ Si rammenti il gioco di parole di Hegel nel riassumere il sistema filosofico di Krug: “il sintentismo del signor Krug deve essere pensato nel modo seguente: ci si immagini un boccale [*Krug*], in cui acqua reinholdiana, birra stantia kantiana, sciroppo illuminista chiamato Berlinismo, ed altri ingredienti del genere vi siano per un qualche caso contenuti come fatti; il boccale è il loro elemento sintetico = Io; ma ora sopraggiunge qualcuno e porta un’unità in quella brodaglia disunita [*in jenes Gesödel*] perché separa le cose, le odora e le gusta una dopo l’altra, o come si deve fare, soprattutto ascolta da altri ciò che è giunto qua dentro, ed ora ne fa un racconto; costui è ora l’unità formale, o la coscienza filosofica” (*Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme*, 184).

¹⁶ Cfr. F. SCHLEGEL, *Rezension: Fichte*, in *Kritische Friedrich–Schlegel–Ausgabe*, I, Bd. VIII, 71: “il signor *Fichte* afferma che ogni veduta e filosofia panteistica non può condurre a niente di più alto d’una siffatta ragione meramente atea, giacché l’idea fondamentale del panteismo è valida ed applicabile solo nel mondo del fenomeno e della fantasia; che identificare la natura e la divinità al mondo di Spinoza sia un sistema assolutamente riprovevole, ne converranno certo tutti coloro che sono al di là delle prime difficoltà della speculazione”.

¹⁷ F. SCHLEGEL, *Über die Sprache und die Weisheit der Indier*, 249.

¹⁸ *Ivi*, 243.

fondamentale inconciliabilità dei due sistemi ma non i molteplici passaggi ed i gradi intermedi che possono aver luogo fra i due e che hanno avuto anche realmente luogo nel progresso della filosofia asiatica”¹⁹. In tanta selva di panteisti, non è difficile capire cosa Schlegel intendesse per “panteismo”, benché già Schelling deplorasse “che questo acuto dotto non abbia creduto opportuno comunicare la sua propria concezione”²⁰: le definizioni ricavabili dai testi manifestano una *Vorstellung* non molto diversa da quelle di Krug, se non per il fatto d’essere ancora più astratta e sommaria e di ridursi spesso a quelle “untuose tirate di sentimenti eccellenti” biasimate *vingt ans après* da Hegel²¹.

Nella recensione a Fichte, Schlegel parlava della “tacita esigenza di identificare la natura e la divinità al modo di Spinoza”, che sarebbe rifiutata da “tutti coloro che a partire da Platone godono di buon nome nella filosofia, con l’eccezione dell’unica setta degli autentici panteisti”²²; questa costituisce la *Vorstellung* di base del panteismo, a cui si affiancano le ulteriori caratterizzazioni presenti nell’*Über die Sprache und die Weisheit der Indier*: anzitutto, in modo obliquo e per negazione, il sistema dell’emanazione viene distinto accuratamente dal panteismo perché non elimina l’individualità e non identifica bene e male – gli altri due tratti essenziali della *Vorstellung* di Schlegel –, a cui si aggiunge la tesi centrale che tutto è uno, ripetuta senza sosta nel capitolo dedicato al panteismo assieme ad altre considerazioni sul suo influsso corruttore sull’arte e sui costumi²³. Pertanto il panteismo afferma l’identità di Dio e natura, elimina ogni individualità, abolisce ogni differenza ed afferma che tutto è uno e da questo arriva “tanto naturalmente” alla “più chiara e decisa confessione che tutto è nulla” perché “se prima tutto il resto è annientato e sparito dinanzi al concetto meramente astratto e negativo dell’infinito, infine questo stesso sfugge e si risolve in nulla perché originariamente era vuoto e privo di contenuto”²⁴. Inoltre, continuava il “venerabile bramino e spregiator della

¹⁹ F. SCHLEGEL, *Rezension: Fichte*, 71. Tuttavia Schlegel aggiunge che “nessuno dei filosofi menzionati è o può chiamarsi un autentico spinozista nel senso più rigoroso del termine” (*ibidem*).

²⁰ F. W. J. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen*, 353; 138.

²¹ *Repliken*, 235.

²² F. SCHLEGEL, *Rezension: Fichte*, 68–69.

²³ Cfr. ad esempio F. SCHLEGEL, *Über die Sprache und die Weisheit der Indier*, 119: “il panteismo insegna che tutto è buono, che tutto è solo uno, ed ogni parvenza [*Anschein*] di ciò che chiamiamo torto o cattivo è solo una vuota illusione. Onde il suo influsso corruttore sulla vita giacché, per quanto possa attorcigliarsi nelle espressioni e seguire ovunque quanto si vuole la fede che si manifesta attraverso la voce della coscienza, tuttavia in fondo l’eterna distinzione fra bene e male, fra giusto ed ingiusto deve venire completamente eliminata e dichiarata nulla e le azioni dell’uomo dichiarate indifferenti, se si rimane fedeli al suo principio dannoso”. E ancora: “il panteismo elimina inevitabilmente la distinzione fra bene e male, per quanto possa opporvisi a parole” (*ivi*, 229), per cui dal lato morale “lusinga l’arroganza dell’uomo come pure la sua pigrizia. Una volta fatta questa grande scoperta, ritrovata questa scienza e saggezza della ragione secondo cui tutto è uno, che abbraccia ed annienta tutto e tuttavia è tanto facile, allora non si ha bisogno di altre ricerche; tutto ciò che gli altri fanno o credono per altre vie è solo errore, illusione e debolezza intellettuale, così come tutto il mutamento e tutta la vita sono una vuota parvenza” (*ivi*, 243) e “nelle nature fredde o indebolite” comporta “una falsa parvenza di allegria e di soddisfazione interiore” (*ivi*, 245). Il panteismo viene giudicato orrendo anche per le conseguenze in ambito artistico: “nella filosofia orientale lo spirito umano non è mai caduto più in basso che nel panteismo, che per la morale è dannoso come il materialismo, ed al tempo stesso corrompe anche la fantasia” (*ivi*, 253) giacché “non appena il panteismo divenne dominante, dovunque possa esser stato, la mitologia poté ancora restare solo come allegoria, come un involucro esoterico oppure come un gioco della poesia” (*ivi*, 261).

²⁴ F. SCHLEGEL, *Über die Sprache und die Weisheit der Indier*, 244

carne”²⁵ – probabilmente per critica ai ‘panteisti’ suoi contemporanei che, per dirla con Rosenkranz, vivevano con diletto fra assemblee e balli²⁶ – tutto ciò è dimostrato da “quei martiri volontari di *Yoghuis* e *Sonnyasis*” in cui il panteismo è assunto e realizzato “in piena serietà”: essendo convinti che tutto è nulla, in modo estremamente conseguente “si propongono l’annientamento di sé come bene supremo”²⁷.

A queste rappresentazioni Schlegel si attenne con fedeltà ossessiva nel corso dei successivi vent’anni della sua vita, riferendole a dottrine spesso molto diverse²⁸; eppure già l’anno successivo alla loro prima pubblicazione conobbero una rigorosa ed integrale stroncatura per mano di Schelling, che non dovette certo innalzarsi a vette speculative per rintuzzare una per una tutte quelle accuse: gli sarebbe stato sufficiente anche solo limitarsi a ribadire che “tali equivoci” sul concetto di panteismo “che, se non sono intenzionali, presuppongono un grado di inesperienza dialettica, che la filosofia greca aveva già superato quasi dai suoi primi passi, inducono a raccomandare lo studio approfondito della logica, come un pressante dovere”²⁹. Infatti, pur prescindendo da osservazioni di carattere metodologico sull’abuso di “termini generali, con i quali un’intera veduta viene indicata con una sola parola”³⁰, i vari significati del panteismo di Schlegel si contraddicono fin troppo palesemente *fra di loro*: “se panteismo non significa altro che la dottrina dell’immanenza delle cose in Dio, ogni veduta della ragione deve in un certo senso esser ricondotta a questa dottrina”, ma non per questo il fatalismo le è necessariamente congiunto ed ancor meno si può intendere l’*Immanenz der Dinge in Gott* come un’identificazione di Dio e delle cose: anzi, è proprio tale *immanenza* a negare nel modo più reciso tale identità ed affermare l’assoluta ed *essenziale* distinzione delle cose da Dio, perché se “Dio è ciò che è in sé e può esser concepito solo per se stesso: il finito, invece, è ciò che è necessariamente in altro, e che soltanto per quest’altro può esser concepito” e dunque le

²⁵ Schelling a Windischmann (München, 30 luglio 1808), in *Aus Schellings Leben. In Briefen*, hrsg. von G. L. Plitt, Olms, Hildesheim–Zürich–New York 2003, vol. II. 1803–1829, p. 128. Sulla stessa scia la definizione di Heine: Schlegel “senza dubbio rappresentava l’ascetismo gastronomico, ovvero lo spiritualismo del pollo arrosto” (H. HEINE, *Geständnisse*, in *Werke und Briefe in zehn Bänden*, vol. VII, p. 108; *Confessioni*, a cura di A. Destro, Marsilio, Venezia 1995, p. 63).

²⁶ K. ROSENKRANZ, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel’s Leben*, XIV; 9. Come si ricorderà, Rosenkranz si riferiva con vieto romanticismo a Schelling, che anziché lottare “solitario, petto a petto, con forza erculea, contro gli enigmi dell’universo” frequentava i balli e *la haute société*.

²⁷ F. SCHLEGEL, *Über die Sprache und die Weisheit der Indier*, 245–247.

²⁸ Halbfass nota in Schlegel un’articolazione più differenziata del concetto di panteismo rispetto a Hegel “contro le comparazioni astratte di fenomeni indiani ed europei” che non tengono conto dei rispettivi contesti (W. HALBFASS, *India and Europe*, cit., pp. 78–79). Ma tale differenziazione è solo apparente e si tratta piuttosto di una *declinazione* d’una medesima forma, talora più addolcita o poetica, ma mai articolata nel senso di forme radicalmente diverse.

²⁹ F. W. J. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen*, 342; 85.

³⁰ *Ivi*, 338; 82. Anche alla fine Schelling ritorna sulla “vanità di una polemica derivata da semplici concetti generici intorno a certi sistemi filosofici, contro un sistema determinato, che può ben avere con essi parecchi punti in comune, e che perciò è anche stato scambiato con quelli, ma che su ogni singolo punto ha le sue caratteristiche determinazioni” (*ivi*, 409–410; 132). Il senso dell’osservazione è chiaro: dando per assodato un significato piuttosto banale del termine, proprio quest’ultimo rimane privo d’indagine e permette solo un uso astratto. Hegel non si esprimerà diversamente in molti luoghi, come nella recensione ad Ohlert: “l’esposizione ha un piacevole tono di popolarità dove però, anche qui, come in seguito, spesso ne risente la profondità. Fra le altre cose quella esige che rappresentazioni e principi che sono ammessi e sono validi nella nostra cultura scientifica o filosofica, non siano analizzati, né vagliati in se stessi” (*Rezension: Ohlert, Der Idealrealismus*, GW, XVI, 274 ; *La recensione a Ohlert*, in G. W. F. HEGEL, *Scritti berlinesi*, cit., p. 53).

cose “differiscono da Dio *toto genere*, [...] sono assolutamente separate da Dio in ciò che esse possono essere soltanto in e per un Altro (cioè per Lui), che il loro concetto è derivato”, mentre “il concetto di Dio è il solo che sia per se stante e originario”³¹. Perciò Schlegel finisce tanto più in contraddizione con se stesso proclamando che secondo il panteismo Dio è immediatamente identico alle cose ma al tempo stesso le cose sono nulla, semplicemente non sono: “se le cose sono nulla, come è mai possibile che Dio si mescoli con esse?”³². Ciò si conformerebbe al carattere ateistico del panteismo in quanto Dio sarebbe nulla, ed in tal modo tutto sarebbe Dio perché nulla sarebbe, Dio stesso non sarebbe ed in quest’eguale nullità Dio sarebbe le cose e le cose sarebbero Dio. Se non che il nulla di Dio non è certo quello delle cose: come dovrà spiegare Hegel, il primo è il non essere nel senso α) dell’impossibilità che Dio sia alcunché di determinato e quindi β) della necessità che esso sia l’indeterminato e *solo in questo senso* qualificabile come nulla, come il non essere di qualsiasi determinazione finita in lui, che però è esattamente ciò che sogliono affermare i solerti ed ortodossi critici del panteismo già solo dicendo che Dio è l’infinito o l’incondizionato. Così anche quel “concetto meramente astratto e negativo dell’infinito” che nella sua vuotezza “si risolve in nulla”³³, riafferma la differenza fra Dio e le cose.

Schlegel affiancava panteismo orientale e filosofia tedesca contemporanea anche trattando dell’origine del panteismo: in entrambi il punto di partenza è la scissione, dinanzi alla quale la ragione avverte il bisogno di un’unificazione che può realizzare solo *sopprimendone interamente* i termini, nello stesso modo in cui la scissione fra soggetto ed oggetto si sarebbe conclusa nel “Dunkeln” in cui tutti i gatti sono bigi³⁴. Questo era già accaduto nell’Oriente

³¹ F. W. J. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen*, 339; 83. Lo stesso vale anche per le altre identità sottolineate da Schlegel, che derivano solo dalla sua “incomprensione della legge di identità”, giacché come “è chiaro anche a un bambino [...] in nessuna proposizione possibile, la quale esprima, in un certo senso chiarito a parte, l’identità del soggetto col predicato, si enuncia una medesimezza o anche soltanto una connessione immediata” ed espressioni come “il bene è il male” non significano un’immediata identità fra i due termini, ma solo che “il male non ha la potenza di essere per se stesso, e quello che è in lui, è (considerato in sé e per sé) bene” (*ivi*, 341–342; 84–85). A proposito del rimprovero dei missionari sulla confusione buddhista fra bene e male, nelle lezioni sulla filosofia della mitologia Schelling afferma che “l’imputazione poggia su una considerazione meramente superficiale e una comprensione esteriore; la vera concezione è solo che secondo la sostanza ultima proprio ciò che è il male sarebbe anche il bene e applicata ad una dottrina dualistica della creazione dice solo: il bene e il male sarebbero egualmente essenziali nella creazione, con il che il male non cessa affatto di essere il male, né il bene cessa di essere il bene” (F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 503; 341–342).

³² F. W. J. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen*, 343–344; 85. Sulle varie implicazioni della discussione del panteismo all’interno delle *Philosophische Untersuchungen*, cfr. F. FORLIN, *Limite e fondamento. Il problema del male in Schelling (1801–1809)*, pref. di X. Tilliette, Guerini, Milano 2005, pp. 274–316, che però non fa riferimento a Schlegel ma solo alle tesi di Jacobi.

³³ F. SCHLEGEL, *Über die Sprache und die Weisheit der Indier*, 244

³⁴ Steffens ricordava di aver udito da Friedrich Schlegel “la trovata altrimenti attribuita a Hegel: «al buio tutti i gatti sono grigi»” (H. STEFFENS, *Was ich erlebte*, vol. IV, Breslau 1840, p. 312, cit. in E. BEHLER – U. STRUC-OPPENBERG, *Einleitung a Friedrich Schlegels Kritische Ausgabe*, I, VIII, p. L). Giova ricordare che a questa *boutade*, dovuta con ogni probabilità alla lettura della *Darstellung* in un momento in cui lo scontro – anche personale – fra i due andava crescendo, forse Schelling rispose nelle *Fernere Darstellungen*: “i più [...] nell’essenza dell’Assoluto non vedono altro che vuota notte e non sono in grado di riconoscerli nulla; ai loro occhi essa si risolve in una mera negazione della differenza, essendo per essi un’essenza meramente privativa”, laddove l’essenza dell’Assoluto in sé e per sé non ci rivela nulla [...]. Questa forma eterna, uguale all’Assoluto, è il giorno, in cui comprendiamo quella notte e le meraviglie nascoste in essa, la luce, in cui riconosciamo con chiarezza l’Assoluto, l’eterno intermediario, l’occhio del mondo che tutto vede e tutto rivela” (F. W. J. SCHELLING, *Fernere Darstellungen*, 404; 81–82).

antico “non appena la dottrina dei due principi non fu più religione ma sistema”³⁵, perché allora emersero le contraddizioni della separazione fra bene e male ed il conseguente bisogno di riunificare i due espandendo all’infinito la figura di Ormuzd, che perse la sua peculiarità, inglobò in sé tutte le differenze e tutto si fuse “panteisticamente in un’unica essenza”, dissolvendo “l’eterna distinzione fra bene e male”³⁶. In altri termini, anche Schlegel conviene con lo Hegel jenese che “la scissione è la fonte del bisogno della filosofia”³⁷, ma non riesce a concepire altra mossa della filosofia oltre all’integrale risoluzione dei termini “in qualcosa di più alto”³⁸ – si tratti d’un terzo oppure d’uno dei due che, espanso all’infinito, perde la propria determinatezza per divenire il puro nulla. Perciò collegava il “sistema razionale del panteismo” dell’Occidente moderno al *Protestantesimo* in quanto “spirito progressivo della negazione”³⁹ come primo esito nefasto dell’assolutizzazione della ragione, secondo un movimento che dal lato *formale* è anche qui uguale ed opposto a quello hegeliano, al punto che l’*Erhebung* celebrata da quest’ultimo risulta per il primo una *Degradierung* – per usare un termine con cui si amerà bollare il filosofo svevo – in cui la “più giovane” delle filosofie o delle *Denkarten* orientali è la peggiore perché è la più scientifica, ossia perché articola in forma ancor più razionale l’eredità delle precedenti: già la filosofia esposta nell’*Y–king* contiene “un sistema panteistico più antico e completamente puro”, che Schlegel collega al Taoismo perché il “grande uno” viene “chiamato anche Tao, ragione” e “questo Tao produce l’uno, come questo uno produce il due e questo due produce il tre, e da quest’ultimo sono prodotte tutte le cose”, dimostrando con ciò che quando il panteismo “appare più o meno come sistema scientifico, allora non è mai diverso da un gioco combinatorio che procede secondo un semplice meccanismo razionale a partire da un positivo ed un negativo”⁴⁰. Sulla scia ideale del Taoismo e dell’*Y–king* si inserisce quella “che fra tutte le contraffazioni pagane della verità assunse il più infimo ed ultimo posto”⁴¹, la “contraffazione demoniaca del Cristianesimo”⁴², una “piena ed egoistica autoillusione ed una demoniaca autodivinizzazione”⁴³, la cui “dottrina peculiare, più essenziale ed esoterica” è “la più chiara e decisa confessione che tutto è nulla”⁴⁴:

³⁵ F. SCHLEGEL, *Über die Sprache und die Weisheit der Indier*, 246.

³⁶ *Ivi*, 230.

³⁷ *Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie*, 12; 13.

³⁸ F. SCHLEGEL, *Über die Sprache und die Weisheit der Indier*, 246.

³⁹ F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 377.

⁴⁰ F. SCHLEGEL, *Über die Sprache und die Weisheit der Indier*, 246–247.

⁴¹ F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 76.

⁴² *Ivi*, 81. Tale rapporto “demoniaco” è anche legato al fatto di possedere aspetti simili come l’incarnazione, i monasteri, i rosari, *etc.* – per la qual cosa Schlegel prospetta l’influsso dei Nestoriani e di “altre sette cristiane completamente degenerate” (F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 80), di cui era convinto anche Schelling: “all’epoca in cui i patriarchi buddhisti presero sede in Tibet, le regioni confinanti della Tartaria erano piene di cristiani. I nestoriani avevano fondato là metropoli e convertito intere popolazioni. [...] Ludovico il santo e il papa inviarono nella stessa epoca in quelle regioni sacerdoti cattolici, *etc.*, e celebravano le cerimonie del loro culto in presenza dei principi tartari. Cristiani scismatici, siriani, romani, musulmani e idolatri vivevano allora insieme preso la sede degli imperatori mongoli, che si dimostravano tolleranti al massimo grado. In tali circostanze fu fondata la nuova sede dei patriarchi buddhisti in Tibet. Non c’è da meravigliarsi se essi – preoccupati di elevare la gloria del loro culto – introdussero alcune usanze liturgiche, forse anche alcuni ordinamenti occidentali che i messi inviati dai papi avevano loro decantato” (F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 568; 400).

⁴³ F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 133.

⁴⁴ F. SCHLEGEL, *Über die Sprache und die Weisheit der Indier*, 244.

il Buddhismo, che portò a compimento le premesse sviluppate dalle *Denkarten* precedenti in modo assolutamente scientifico, in un “sentiero dialettico od idealistico” che alla fine giunse “in un caos di vuote astrazioni ed in modo completamente naturale nel puro nulla” ed all’ateismo⁴⁵. La trattazione di Schlegel non va al di là di siffatte concezioni generali e si può facilmente riassumere in un semplice *Anathema sit*⁴⁶.

Diverso è il caso delle dottrine indiane che, pur essendo a loro volta panteiste, lo sono solo come “un semplice modo di pensare od una semplice disposizione dell’animo”⁴⁷ rivestito di poesia⁴⁸. Anche il Vedanta “è, nel suo indirizzo predominante, un deciso sistema panteistico” ma almeno “non nella forma astratta e nel senso completamente assoluto di alcuni moderni panteisti secondo un sistema del sapere supremo che è matematicamente chiuso e negativamente annientatore [*negativ vernichtenden*]”: infatti la sua forte connessione con la “tradizione sacra” e la “mitologia antica” lo determinò come “un panteismo storicamente più mitigato, poeticamente abbellito e divenuto esso stesso per metà mitologia” che gli impedì di mutarsi in sistema scientifico; la sua stessa bellezza e soprattutto “l’elemento personale dell’antica fede” hanno tenuto lontana la dottrina Vedanta da questo pericolo – eppure, nonostante tutto ciò, “in generale non si può assolvere quest’ultima dal rimprovero di panteismo”⁴⁹.

Insomma, perfino per quelle dottrine verso cui mostra maggior simpatia, Schlegel non riesce a non assumere i toni d’una Gretchen incattivita:

Wenn mans so hört, möchsts leidlich scheinen,
Steht aber doch immer schief darum;
Denn du hast kein Christentum⁵⁰.

§ 2. Le repliche di Schelling.

“Cosa cambia il poetico nel contenuto di un sistema? Il panteismo sarebbe in qualche modo da respingere solo perché è un sistema meno poetico o del tutto impoetico?”, ribatteva Schelling, ribadendo che “con tali concetti imprecisi non si conclude nulla”⁵¹. E grazie alle carenze argomentative di Schlegel, il filosofo ebbe gioco sin troppo facile nel demolire tali

⁴⁵ F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 80.

⁴⁶ Il risvolto ironico della faccenda è che nella già citata recensione, Schlegel consigliava a Fichte “una confutazione di Spinoza fondatamente scientifica ed attuata fino in fondo” anziché limitarsi ad accuse generiche (F. SCHLEGEL, *Rezension: Fichte*, 68)

⁴⁷ F. SCHLEGEL, *Über die Sprache und die Weisheit der Indier*, 247.

⁴⁸ Per portare un solo esempio di tale apprezzamento, basti citare quanto Schlegel scriveva su Parmenide: “benché presentato inizialmente in versi, nell’essenziale e nello spirito predominante di questo modo di pensare esso non era assolutamente un panteismo poetico come quello indiano; ma, conformemente all’indirizzo intellettuale dei Greci, un panteismo interamente dialettico che alla fine dichiarava illusione e parvenza nulla e da ultimo negava decisamente ogni movimento” (F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 190).

⁴⁹ F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 134–136.

⁵⁰ J. W. VON GOETHE, *Faust*, a cura di F. Fortini, Mondadori, Milano 1997¹⁰, I, vv. 3466–3468, p. 309: “così, a sentirlo, potrebbe anche andare./ C’è sempre sotto qualcosa di storto, però:/ c’è che non sei cristiano”.

⁵¹ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 499; 338.

accuse che lo toccavano direttamente⁵²: mentre nelle *Philosophische Untersuchungen* fece letteralmente a pezzi il concetto di panteismo, nelle lezioni sulla filosofia della mitologia gli fu sufficiente presentare le dottrine indiane incriminate per concludere che Schlegel le aveva fraintese nello stesso modo in cui non era riuscito a penetrare nelle loro controparti occidentali.

Anche Schelling riconosce che filosofie come il Vedanta o lo Yoga presentano una “direzione idealistica e spiritualistica”⁵³ il cui scopo supremo è “l’unificazione dell’essenza umana con Dio”⁵⁴, ma questo non significa che siano panteiste – ed ancor meno che vi sia una relazione necessaria fra unificazione e panteismo. Queste dottrine autenticamente *filosofiche* e *speculative*⁵⁵ costituiscono piuttosto una *reazione* della coscienza religiosa all’estromissione di Brahma da sé, giacché “quanto più profondamente questa coscienza soffre la disgregazione di quell’unità materiale tanto più intenso e spirituale si fa il suo conato di raggiungere l’unità posta al di fuori di queste, al di fuori delle potenze” e, siccome una simile scissione dovrebbe dissolverla, la coscienza sente il bisogno d’una riunificazione con il divino che può avvenire “solo su un cammino pratico, sul cammino del sentimento esaltato o del misticismo”⁵⁶, trovando nella *Bhagavadgītā* il più felice od infelice degli esempi⁵⁷. Quindi il tutto si configura nei termini dell’*Immanenz* del 1809: “l’essere delle cose è affermato in Dio ma non viceversa l’essere di Dio nelle cose” e dunque “il creatore non entra mai nel processo e quindi nel mondo delle cose, sebbene esse solo in lui sussistono e sono”, cosicché non vi si trova affatto “un collegamento necessario delle cose con il creatore nel senso di un comune panteismo”⁵⁸.

⁵² Ad esempio, a proposito dell’identificazione: “chi conosce simili imputazioni, che sono state fatte a dottrine di altro genere in tempi remoti e recenti, sa già cosa significhi quando si dice che un sistema considera della stessa natura il bene e il male” (*ivi*, 502; 341), ma già in precedenza ed in diretto riferimento a Schlegel aveva asserito: “si può fornire quest’opinione di una certa verosimiglianza, se si spiega sia la dottrina dei *Veda* sia la dottrina buddista come un sistema del panteismo, per via dei concetti confusi che sono di soluto collegati con il termine panteismo. Ma così come si è addossata la definizione comune di panteismo a sistemi recenti di contenuto speculativo molto differente, lo stesso potrebbe accadere se si volesse identificare la parte mistica contenuta nei *Veda* con la dottrina buddista” (*ivi*, 481; 321).

⁵³ *Ivi*, 457; 299.

⁵⁴ *Ivi*, 490; 331. Un’identica espressione ricorre a proposito delle “sezioni mistiche dei *Veda*” in *ivi*, 478; 318.

⁵⁵ Secondo Schelling è proprio l’aspetto filosofico a distinguere i *Veda* dalla religione: “i fondamenti della religione indiana devono essere ricercati nella stessa coscienza popolare indiana. Si ha torto a definire i *Veda* i libri fondamentali della religione indiana, perché essi contengono documentazioni per i più svariati sistemi dei bramini” (*ivi*, 473; 314). Tuttavia “ci si ingannerebbe inoltre a credere di poter formare dai *Veda*, come da una fonte pura, una conoscenza esatta del vero sistema dei bramini [...]. Infatti già in parte si sbaglia soprattutto nel presupporre che ci sia un sistema generale della religione dei bramini. Se fosse così, tutti i bramini dovrebbero esser d’accordo, mentre palesano nelle loro dichiarazioni filosofiche e sistematiche le stesse divergenze dei filosofi di altre nazioni. [...] Tantomeno ci si può immaginare di possedere in essi una fonte della mitologia indiana o un monumento da cui si possa apprendere qualcosa sull’origine della religione indiana” (*ivi*, 468–469; 310).

⁵⁶ *Ivi*, 479; 319.

⁵⁷ I giudizi schellingiani sul poema sono apparentemente contraddittori: da un lato esso “indubbiamente è uno dei prodotti più profondi e raffinati dello spirito indiano” (*ivi*, 494; 334), ma dall’altro la sua dottrina “è in realtà soltanto il parto di un’immaginazione confusa e senza limiti” (F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, 404; 675). I due giudizi si compenetrano se si considera il decorso della coscienza indiana nel tentativo di recuperare Brahma.

⁵⁸ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 494; 334–335. Qui Schelling parla della *Bhagavadgītā*, ma sono parole riferibili anche ai *Veda*: “ciò che già nelle parti teosofiche dei *Veda* è presentato come meta suprema, unificazione dell’essenza umana con Dio, è [...] anche l’ultimo contenuto della dottrina Yoga, così come è riportato nel *Bhagavadgītā* sebbene formulato ed espresso variamente” (*ivi*, 490; 331).

Questa direzione verso l'unità, o questo tentativo di recuperare l'unità originaria, presenta un tratto antimitologico in quanto cerca di risolvere l'antinomia della coscienza religiosa con un movimento parzialmente contrario, teorizzando proprio ciò che questa ha eliminato da sé, ma nel farlo rientra all'interno del processo mitologico: infatti la coscienza religiosa si dà per lo più a Shiva, mentre la *Bhagavadgītā* pone come assoluto Visnu *nel suo significato comune* ma al contempo anche al di là di quello meramente mitologico, giacché ora Vishnu recupera ciò che la coscienza aveva irrimediabilmente perduto: “Visnu è l'essenza posta come tale di ciò che in Brahma non è posto come tale” ed essendo quest'ultimo “l'essenza senza essere” e Shiva “il Dio nel puro essere, dunque al di fuori dell'essenza, Visnu è l'essenza di Dio posta come essente, ossia come tale Brahm, lo stesso che è in Brahma ma posto come tale”⁵⁹ ed è così “una potenza puramente spirituale”⁶⁰ che riesce ad assestarsi come terzo principio senza rinnegare ma ricomprendendo in sé tutte le altre divinità adorate come proprie manifestazioni, assieme alle prescrizioni dei *Veda* come forma opaca e non sempre esatta della sua vera dottrina. In questo modo il tutto costituisce uno *sviluppo* della religiosità indiana, “dimostra che i primi principi che la mitologia ci ha dischiuso furono riconosciuti come tali anche dalla filosofia indiana”⁶¹, ed è il tentativo di risolvere la disgregazione rimasta aperta nel decorso mitologico: il significato più proprio di Vishnu, assieme alle dottrine dei *Veda* e perfino alla parte atea del *Sankhya*, venne ricollegato alla Trimurti, che a sua volta è risolta come semplice articolazione interna dell'unità di Brahma incarnata da Vishnu. Rielaborando un passo citato da Colebrooke – “nell'aggregato, ossia presi assieme i tre dei, il grande uno è la divinità, ma distributivamente essi sono tre essenze individuali” – Schelling vi vide “una grande coincidenza con la nostra spiegazione dell'unitotalità”:

“Dio è plurale, o precisamente tre, A, B, C, ovvero egli non è Dio come A, né come B, né come C in particolare, ma solo come A + B + C, e perciò, per quanto plurale, non è più dèi, ma è un solo Dio. [...] Il vero senso della glossa indù è: Brahma, Siva, Visnu considerati nella loro unità sono la divinità stessa, nella loro separazione (tensione) sono tre essenze individuali che, poiché tuttavia in essi esiste solo la divinità unica, possono essere considerati come tre dei”⁶².

Nella *Bhagavadgītā* questa separazione figura *sic et simpliciter* come illusione, *maja*, e perciò si riallaccia alla “dottrina tratta dalla parte mistica dei *Veda*”, che riassorbe ogni concetto nel “più estremo idealismo e spiritualismo”⁶³. Infatti *maja* – che anche su basi etimologiche Schelling interpreta come *Möglichkeit*⁶⁴ – non è altro che la possibilità originaria della prima potenza che sostanzia integralmente tutto ciò che è altro rispetto all'assoluto e proprio per questo lo condanna a “non essere mai equiparato a ciò che è da sé (*a se*)”, condannando al tempo stesso quest'ultimo – e cioè se stessa – a non essere mai altro che questa “possibilità” assoluta impossibilitata ad assestarsi come realtà: “il mondo sorge per via di una momentanea dimenticanza di sé, per una sorta di distrazione del creatore – incontestabilmente

⁵⁹ *Ivi*, 495; 335.

⁶⁰ *Ivi*, 461; 303.

⁶¹ *Ivi*, 492–493; 333.

⁶² *Ivi*, 483–484; 323–324.

⁶³ *Ivi*, 481–482; 322.

⁶⁴ Cfr. *ivi*, 482; 322.

il punto supremo a cui poteva innalzarsi l'idealismo o la convinzione della realtà meramente transeunte ed apparente di questo mondo, senza autentica rivelazione"⁶⁵. Nella *Bhagavadgītā* tutto è *maja* perché è solo in quanto separato e la separazione è *maja*, mentre la verità è solo l'assoluto, che qui è però l'assoluto reale: per dirla con Hegel, qui davvero "l'assoluto solo è vero, o il Vero solo è assoluto" (*PhG*, 54; 49), ma escludendo ogni possibile sviluppo o differenziazione reale di tale assolutezza. Forse l'immagine migliore di tale movimento è la "ruota infuocata che gira, che si può chiamare la ruota delle tre qualità, di cui predomina ora l'una, ora l'altra, così che tutta la molteplicità delle cose è prodotta solo da questa ruota che gira, che egli [*scil.*: Vishnu] fa ruotare a sua volontà e mette in moto perpetuo, senza essere egli stesso inserito in tale rotazione"⁶⁶, ed anzi rimanendone essenzialmente e necessariamente distinto proprio come la *Substantia* spinoziana.

Se del panteismo che ossessionava Schlegel non v'è traccia nei *Veda*, né nella *Bhagavadgītā*, va detto che non si ritrova nemmeno nel Buddhismo, che *non* è una dottrina dell'unità – ed ancor meno di un'unità *semplice* che identifichi bene e male: fin dall'origine esso ha in sé la scissione, come si evince dal "carattere malinconico della sua intera visione", e ne considera gli elementi "egualmente essenziali nella creazione, con il che il male non cessa affatto di essere il male, né il bene cessa di essere il bene"⁶⁷. La peculiarità che lo differenzia assolutamente dall'Induismo sta nel recupero e nella totalizzazione della prima potenza, il dio materiale, che il Buddhismo coniuga *intrinsecamente* alla seconda e trasforma in una potenza benefica che si incarna – ossia si materializza – col solo scopo di redimere tutti gli esseri ed elevarli a sé⁶⁸. È difficile immaginare un'opposizione più stridente: "da un lato abbiamo la *sospensione* totale dell'unità, il sopravvento del sivaismo, l'estremo della frammentazione del divino, in quanto Brahma, Siva e Visnu si *escludono* invece di ricomporsi sospendendosi nell'uni-totalità; dall'altro lato quel Dio totale, quel Dio che non conosce nulla al di fuori di sé, Buddha"⁶⁹ che propriamente "non ha *nulla* al di fuori di sé", è il puro produrre che non ha altri presupposti e non ha bisogno di nessuna materia perché "egli stesso è materia, in quanto è il dio che materializza se stesso"⁷⁰ e si materializza per liberare e salvare la coscienza elevandola a sé: in questo senso è analogo a Mitra e ne costituisce la traduzione indiana quale "sistema contrapposto alla mitologia" e fin dall'inizio compresente con essa⁷¹.

⁶⁵ *Ivi*, 482; 322.

⁶⁶ *Ivi*, 493; 334.

⁶⁷ *Ivi*, 501–503; 341–342.

⁶⁸ *Ivi*, 503–504; 342.

⁶⁹ *Ivi*, 510; 347.

⁷⁰ *Ivi*, 500; 339.

⁷¹ *Ivi*, 205; 71. Per l'eguaglianza con Mitra cfr. F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 235–236; 96. Il decorso si può spiegare partendo appunto da Mitra: "quel primo dio esclusivo", ossia la potenza B, si oppone al suo essere scacciato dalla coscienza, essendo "il dio non storico di natura, il dio che non vuole essere temporale – diventa storico appunto solo se è posto come passato"; a ciò non sono giunti i Cinesi che hanno semplicemente ristabilito il principio rendendolo signore di tutto, ma nel decorso mitologico "quel primo dio esclusivo, in quanto sia stato ormai dislocato dal suo posto e si sia fatto periferico, per la prima volta può essere vinto dal dio superiore, ma non è ancora sgominato. Si è solo fatto esteriore, vale a dire relativamente potenziale rispetto al dio superiore, ma in sé è sempre ciò che era prima, positivo o puro B" (*ivi*, 208; 73). Ma "appunto qui, dove ormai la coscienza degli altri popoli fu come scissa in due, nella coscienza del dio reale da un lato e dall'altro in quella del

Questa è per Schelling la vera ragione della netta e cruenta opposizione della coscienza religiosa indiana al Buddhismo: certo, il messaggio di salvezza *universale* risultava contrario ad “ogni distinzione delle caste” e dunque all’“organizzazione politica e sacerdotale”⁷², ma si tratta d’un lato secondario e derivato. Il vero sovvertimento, l’autentico ed insanabile punto di rottura è quella *materialità del dio* che da un lato informa totalmente di sé il Buddhismo ma dall’altro è particolarmente estranea alla coscienza indiana. Nei suoi momenti più alti e speculativi, quest’ultima reagì sviluppando il visnuismo e la tesi degli *Avatar* di Vishnu, tentando di riassorbire in sé il Buddhismo facendo di Buddha un ulteriore avatar del dio⁷³, benché – come notava Papi – “i Bràmini Malabarici non ammettano di buona voglia questa incarnazione di Vishnù, o almeno che sieno alieni dal parlarne molto”⁷⁴, e lo stesso Schelling riconosceva che la dottrina che ne risultò appare “una religione totalmente nuova, che propriamente non ha nulla a che fare con il primo sostrato mitologico”⁷⁵, perché Vishnu può affermarsi realmente come terza potenza puramente spirituale solo rivestendosi della materialità come se l’avesse assunta volontariamente, dunque secondo un processo che rimane estraneo alla coscienza indiana. Tuttavia anch’essa non è panteista.

Per Schelling in Oriente non si trovano concezioni panteiste, almeno nel senso di Schlegel: si trova certamente molto altro *e di più alto*, di estremamente complesso ed irriducibile a facili categorizzazioni occidentali – che peraltro si esercitano col medesimo fanatismo anche nei confronti delle concezioni europee. Ovviamente Schlegel non ebbe alcuna possibilità di udire queste lezioni, tuttavia la lettura delle critiche schellinghiane del 1809 rimase priva d’effetto ed anzi il segretario di Metternich inasprì sempre più la sua polemica contro il panteismo, in particolare quando non si trovò più di fronte ad una concezione dell’assoluto come “totalità panteistica della natura”⁷⁶ – quella che soleva attribuire a Schelling – ma ad un’altra “setta della ragione propriamente dialettica”⁷⁷ in cui “è dominante lo spirito della negazione”⁷⁸ e si permette addirittura di concepire l’assoluto “come pensiero assoluto e ragione assoluta”⁷⁹: si

dio spirituale *antagonista*, la coscienza persiana si oppose a questa spaccatura e conservò fissamente l’unità: ossia il dio fattosi materiale [...] e il dio relativamente spirituale, *contro* cui si era materializzato l’altro – il dio materializzato e il dio materializzante – divennero per essa un solo dio, che necessariamente era un dio *assoluto*, un dio – tutto, non certo un dio affiancato da un altro (A²), e questi fu Mitra” (*ivi*, 210; 75), e perciò – precisamente come nel Buddhismo – “questo dio–tutto però non poteva apparire alla coscienza che come il dio che si era fatto materia per amore della creatura” (*ivi*, 211; 76).

⁷² *Ivi*, 497; 337.

⁷³ Cfr. *ivi*, 517–518; 354: “il buddismo ha decisamente, significativamente collaborato a quel sopravvento del visnuismo che abbiamo riconosciuto in particolar modo nel *Bhagavadgita*. La dottrina di Visnu dovette innalzarsi all’unità suprema, cosicché Visnu fu rappresentato come *totum numen*, come il dio interamente indiviso. L’influsso incontestabile per la formazione della dottrina di Visnu si mostra però nella dottrina dell’incarnazione, che questa ha applicato in un’estensione così grande, non solo a Visnu ma da ultimo persino a Brahma. L’incarnazione è originariamente pensabile solo in un sistema che derivi già la creazione materiale dal concetto di un Dio che si materializza, dunque che umilia se stesso. un influsso simile se non piuttosto ancor più sconvolgente aveva esercitato probabilmente il buddismo sulla parte teosofica dei *Veda*, su quella teoria dell’unificazione delle *Upanishad* che si spinge in parte fino alla follia”.

⁷⁴ L. PAPI, *Lettere sulle Indie orientali*, T. I, p. 93.

⁷⁵ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 405.

⁷⁶ F. SCHLEGEL, *Über die Sprache und die Weisheit der Indier*, 425

⁷⁷ F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 129.

⁷⁸ F. SCHLEGEL, *Philosophie des Lebens*, 16.

⁷⁹ F. SCHLEGEL, *Über die Sprache und die Weisheit der Indier*, 425.

trattava, in altri termini, della “limitazione di un’assoluta ottusità per ogni cosa divina in un infinito flusso e riflusso del vuoto pensiero astratto, più o meno come si ritrova nel sistema e negli scritti di Hegel”⁸⁰.

§ 3. Sostanza e pensiero.

“Abitualmente le persone pie rimproverano alla filosofia d’essere panteismo” (*Rel.*²⁷, IV, 315), lamentava Hegel prima di procedere ad uno dei suoi affondi contro i soliti attacchi dei devoti, rimarcando che tutti quei teologi che non riescono a seguire le determinazioni del concetto dovrebbero “essere gli ultimi a permettersi di dare un giudizio sul comprendere concettuale ed a farne il processo con espressioni del tipo: panteismo, *etc.*” (*Rel.*²⁴, IV, 292).

Com’è noto, il periodo berlinese fu costellato da battaglie sempre più concentrate sul lato (ir)religioso della filosofia e sin troppo spesso condotte sulla base di “una comprensione ingenua, prescientifica del Cristianesimo che venne messa in campo contro il tentativo concettuale di Hegel”⁸¹: l’idea baueriana dello Hegel *Atheist und Antichrist* era già tutta presente negli anni Venti, come testimoniano non solo le prese di posizione di Schlegel, ma una miriade di scritti in cui il filosofo fu accusato d’essere panteista, di degradare la religione, divinizzare l’uomo e superare in empietà perfino le dottrine di Spinoza e di Schelling, nelle quali almeno “si trovava *una devozione* (che in Hegel è soltanto un processo)”⁸². Come si è in parte già visto alla voce “panlogismo” di Krug, le quattro accuse erano intimamente collegate e si riassumono facilmente nell’idea della filosofia hegeliana come perfetta *Weltweisheit*, “denn dieser Welt Weisheit ist Torheit bei Gott”: non solo Schlegel aveva “nuovamente rivangato il nome “saggezza mondana” come soprannome” intendendo con ciò che la filosofia “deve mettersi da parte quando si parla di cose superiore, ad esempio della religione” (*GdPh*, VI, 245), ma lo stesso Hegel aveva affermato che “a ragione si è dato il nome di *saggezza mondana* (*Weltweisheit*) alla produzione del pensiero, e più in particolare alla filosofia: il pensiero infatti rende presente la verità dello spirito, lo introduce nel mondo, e lo libera così nella sua realtà effettiva ed in se stesso” (*Enz.*, § 552 A, 534; 405). Da queste parole si comprende perfettamente il radicale significato filosofico dell’uso di tale termine:

⁸⁰ F. SCHLEGEL, *Über Jacobi*, in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, I, Bd. VIII, 595. Si può forse scorgere un riferimento a Hegel già nella recensione a Fichte quando Schlegel scrive: “l’idea dell’assoluto (per degnarci della recente terminologia) può venire afferrata in un modo duplice, nel tentativo di costruire la totalità dell’attività ideale e reale dalla prima identità fino all’ultima differenza. Come questo possa dare occasione ad una vuota essenza formale, ad una confusione metafisica ed infine ad una vuotezza perfettamente dialettica, si può ben vedere particolarmente negli imitatori, che si tengono sempre e solo alla *forma* senza cogliere lo spirito” (F. SCHLEGEL, *Fichte-Rezension*, 71–72), che fu forse ispiratrice della dichiarazione schellinghiana in apertura delle *Ricerche filosofiche* che “può anche essere accaduto che dei cosiddetti seguaci, non autorizzati, presumendo di fondarsi su principi dell’autore, abbiano esposto opinioni deformate su queste cose, come già su altre” (F. W. J. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen*, 334; 79), che può essere riferito facilmente a Hegel.

⁸¹ W. JAESCHKE, *Vernunft in der Religion*, *cit.*, p. 372. In particolare sulla “polemica triviale” – come Jaeschke giustamente la definisce (*ivi*, p. 375) – sul panteismo hegeliano, cfr. *ivi*, pp. 374–376. Va peraltro ricordato che “il rimprovero di panteismo non si appoggiò al capitolo della religione dell’*Enciclopedia*, bensì alla pretesa teologica della logica speculativa” (*ivi*, p. 375) e si mantenne sempre su livelli molto generici.

⁸² *Über die Hegel’sche Lehre, oder: absolutes Wissen und moderner Pantheismus*, p. 183, citato da Hegel stesso in *Repliken*, 226–227.

“nell’età medioevale si è avuto una religione cristiana popolare; contro i suoi dogmi l’uomo ha acquisito fiducia verso il proprio pensiero, verso la testimonianza del suo pensiero, del proprio sentimento, della propria rappresentazione, del proprio intelletto, *etc.*, in quanto è suo. Questo principio si è volto altrettanto contro il diritto statutale vigente, o almeno ha ricercato nuovi principi per il vecchio diritto statutale per rettificarlo sulla loro base. Proprio nel riguardo in cui la religione è positiva, così valgono anche i fondamenti dell’ubbidienza dei subordinati verso i principi, verso l’autorità; essi valgono anche come autorità. I re sono gli unti del Signore, come i re ebraici; l’autorità è data da Dio [...]. Contro quest’autorità si è innalzata la riflessione libera, propria. [...] Lo scopo dello Stato è stato posto più nello scopo che è immanente alla natura dell’uomo. Quindi al fondamento del riconoscimento venne data una posizione del tutto diversa. Lo si è chiamato ‘filosofare’, e perciò la filosofia anche ‘sapienza mondana’ – sapienza che sa del mondo, anche per il fatto che il contenuto è stato prodotto dall’attività dell’intelletto mondana, della ragione umana, mondana. Così la filosofia va chiamata a ragione ‘sagezza mondana’, ma la filosofia non si limita meramente al mondana, ma considera il mondana – come dice Spinoza – *sub specie aeterni*, come rimanente nell’idea divina, ma essa ha anche lo stesso scopo della religione” (*GdPh*, VI, 244–245).

Queste parole – che si potrebbero eleggere a cifra della filosofia di Hegel e preludio alle scissioni dei discepoli dopo la sua morte – riconfermarono molti nelle loro tesi e soprattutto nella loro “rappresentazione prosaica del cosiddetto panteismo, la quale piuttosto degrada il divino all’esteriore ed al sensibile” (*Enz.*, § 573 A, 564; 433).

Nel 1829 un autore anonimo riunì tutte le critiche sopra accennate in uno scritto dall’emblematico titolo di *Über die Hegel’sche Lehre, oder: absolutes Wissen und moderner Pantheismus*, che Hegel recensì negli “Jahrbücher” di quello stesso anno⁸³: anzitutto vi tornava l’accusa d’aver degradato la religione, in quanto “la meta del filosofo è superiore all’ordinaria occupazione mondana; se egli si degrada a quest’ultima, l’elemento più magnifico della scienza è per lui perduto. Ma in Hegel si dice che quando nella realtà e nella rappresentazione l’elemento spirituale degrada l’esistenza del suo cielo all’al di qua terrestre ed alla comune mondanità, l’elemento mondana forma invece il suo astratto esser-per-sé a pensiero ed a principio dell’essere e del sapere razionali, ed allora la vera riconciliazione sarebbe divenuta oggettiva”, dove “mondanità” non è l’*Irdichheit* con cui Humboldt traduceva *Raja*, ma la *Weltlichkeit*, il mondo comune, che finì per costituire il centro nevralgico del peculiare panteismo attribuito a Hegel. Siffatta rappresentazione si generò anzitutto dalla conclusione della *Weltgeschichte* nell’esposizione dei *Lineamenti*⁸⁴, a cui facevano riferimento le parole

⁸³ La recensione uscì in due articoli assieme ad un terzo su un altro libro contro Hegel, l’*Über Philosophie überhaupt und Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere. Ein Beitrag zur Beurteilung der letzteren* di Schubarth e Carganico, e che hanno ricevuto il titolo collettivo di *Repliken* (*GW*, XVI, 216–274). Il primo fu pubblicato nei n. 10–11 (pp. 77–88) e 13–14 (pp. 97–109) degli “Jahrbücher” del luglio del 1829, il secondo, nei n. 37–40 (pp. 293–308 e 313–318) di agosto ed il terzo nei n. 117–120 (pp. 936–960) di dicembre. Come si può leggere dal frontespizio del primo, Hegel aveva originariamente pensato di occuparsi di altri tre scritti che lo riguardavano – nell’ordine: *Über den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft, in besonderer Beziehung auf das System Hegels* di Weisse e poi gli anonimi *Briefe gegen die Hegelsche Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* ed *Über Sein, Nichts und Werden. Einige Zweifel an der Lehre des Hr. Prof. Hegel*, ma non continuò il suo progetto per il modo in cui vi veniva trattata la filosofia: “ci si scaglia senza pudore contro la filosofia o meglio, contro una qualche vuota immagine del tutto fantastica che l’ignoranza se ne è fatta, e di cui si è persuasa; non avendo nulla davanti a sé su cui potersi orientare, l’ignoranza si muove semplicemente nell’indeterminato, nel vuoto e nell’assurdo. – Altre volte mi sono sobbarcato il compito, sgradevole e sterile, di smascherare alcune di queste spudorate manifestazioni di passionalità e di ignoranza insieme” (*Enz.*, 27; 110).

⁸⁴ Cfr. *Grund.*, § 359, 511; 272–273: “l’interiorità del principio, intesa come la riconciliazione e soluzione d’ogni opposizione, riconciliazione e soluzione ancor astratta, esistente nel sentimento come fede amore e speranza, dispiega il suo contenuto, per innalzarlo alla realtà e autocosciente razionalità, a un regno *mondano* procedente dall’animo, dalla fedeltà e dal sodalizio di uomini liberi, regno che in questa sua soggettività è

dell'anonimo e che Hegel ribadiva nella sua replica, sottolineando quello che il suo avversario non era riuscito a capire: “l’*interiorità* del principio, in quanto *riconciliazione* e soluzione *ancora astratta* di ogni opposizione *esistente nel sentimento* come fede, carità e speranza”, si scinde in un regno mondano rozzo e barbaro ed in un mondo dell’aldilà, “il cui contenuto è certo la verità dello spirito, ma, ancora *non pensato*, è invischiato nella barbarie della rappresentazione e, in quanto potenza spirituale sull’animo, si comporta verso di esso come una violenza terribile, non libera” – quella propria del mondo cattolico, con elementi in certa misura comuni all’India, come la separazione fra sacerdoti e laici, gli aspetti dogmatici e superstiziosi, le penitenze, *etc.* –, ma quanto più con la fede riformata l’al di là diviene al di qua, tanto più lo Stato si forma “a *razionalità del diritto e delle leggi*”, sfrondando la barbarie e l’arbitrio e facendo divenire oggettiva “la verace *riconciliazione*”⁸⁵, cosicché “nello spirito dei governi e dei popoli si desta la *saggezza mondana* [Weltweisheit], cioè la saggezza su ciò che è realmente ed effettivamente in sé e per sé conforme a giustizia ed a ragione” (*Enz.*, § 552 A, 534; 405). Nella sua pienezza siffatta *riconciliazione* si esprime *solo* nella filosofia e quindi in un al di qua che ha superato la scissione fra al di là ed al di qua e costituisce un’unità articolata che supera entrambi i termini, in cui il pensiero emerge come la consapevolezza d’essere il vero assoluto. Su tale consapevolezza si affollarono le critiche perché pareva equivalere non tanto ad una comune concezione panteista ma ad una vera e propria identità fra pensiero umano e divino *e quindi* fra uomo e Dio⁸⁶: congiungendo ciò che Dio aveva separato, unificando uomo e Dio, Hegel avrebbe creato la più orrida forma di panteismo perché avrebbe abbassato – o *umiliato* – Dio all’uomo e quindi celebrato l’opera dell’antico serpente che, come scriveva Heine, in fondo non aveva fatto altro che insegnare la filosofia hegeliana “seimila anni prima della nascita di Hegel”, dimostrando “con molto acume come l’Assoluto consista nell’identità di Essere e Sapere, come l’uomo si faccia Dio attraverso la conoscenza o, ciò che è lo stesso, come Dio nell’uomo giunga all’autocoscienza”⁸⁷.

parimenti un regno del rozzo arbitrio essente per sé e della barbarie dei costumi – di contro ad un mondo dell’al di là, ad un regno *intellettuale*, il cui contenuto è bensì quella verità del suo spirito, ma come ancora *non-pensata* è involupata nella barbarie della rappresentazione, e, come potenza spirituale sull’animo reale, si comporta di contro al medesimo come una terribile non libera violenza”.

⁸⁵ *Repliken*, 222.

⁸⁶ Così l’anonimo attaccava la “comica” esposizione hegeliana “che l’infinito esca dal finito, o, com’è detto *in un altro luogo*, che Dio ci *sarebbe se soggetti finiti*, gli uomini, lo *pensassero*” (*Repliken*, 226), ma il passo incriminato, presente all’inizio della “religione immediata” dalla *Fenomenologia*, recita: “la figura della religione non contiene l’esserci [riportando questo passo nella recensione, Hegel sostituisce *Gestalt* a *Dasein*] dello spirito a quel modo ch’esso è natura libera dal pensiero o pensiero libero dall’esserci; bensì quella figura è tanto l’*esserci* mantenuto nel pensare, quanto è un pensato che c’è a se medesimo” (*PhG*, 369; 424). Questo da un lato rimarca il carattere rappresentativo della religione ma dall’altro – come spiega lo stesso Hegel – rileva l’unità fra pensiero ed essere che è propria dell’assoluto. Pertanto la religione non ha ad oggetto “né l’esserci astratto dal pensare [...] né il pensiero astratto dall’esserci [...], bensì esserci che è pensare e pensare che è esserci. Dov’è che Dio non è stato definito in questo modo (nella misura in cui interessa anzitutto una determinazione astratta), ossia che Dio, il pensiero supremo, ha al tempo stesso indivisibilmente l’esserci, è un esserci che è indivisibilmente pensiero? E di contro il finito in modo tale che, essendo pensiero ed esserci connessi anche in esso, è anche divisibile? – Ebbene, in tutto ciò com’è ora possibile leggere qualcosa di quello che l’autore indica come un *citato*, un *fattuale*, – che “Dio ci sarebbe se soggetti finiti, gli uomini, lo pensassero”? E del resto nella pagina citata non si trova nulla sull’esserci ed il pensare, e senz’altro nulla sugli uomini ed i soggetti finiti” (*Repliken*, 226).

⁸⁷ H. HEINE, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, 171; 176). Il passo ritorna identico nelle *Confessioni* (cfr. H. HEINE, *Geständnisse*, 133; 115). Com’è noto, Hegel vedeva nella “caduta” la prima vera

Per molti versi questo costituisce davvero il centro della filosofia hegeliana, ma proprio la complessa articolazione fra soggetto e soggettività nega la conclusione tratta da Heine: infatti, se è innegabile che Dio è “solo per il pensiero, tramite il pensiero, solo nel pensiero” (*Rel.*²⁴, III, 179; 227) e che secondo la versione di Hotho “la vita eterna dei Cristiani è lo spirito di Dio stesso e lo spirito di Dio è questo: essere autocoscienza di sé come dello spirito divino” (*Rel.*²⁴, IV, 213), ciò non comporta però un’identità immediata nel senso in cui la fraintesero gli zelanti difensori dell’ortodossia. Commentando gli *Aphorismen* di Göschel a cui aveva già dedicato una recensione estremamente favorevole, nell’*Enciclopedia* Hegel sembra davvero chiudere il circolo perché “Dio è Dio solo nella misura in cui sa se stesso” e questo suo sapersi non è altro che “la sua autocoscienza nell’uomo, ed il sapere che l’uomo ha di Dio” (*Enz.*, § 564 A, 550; 420), se non che proprio in questo punto il cerchio si spezza perché questo sapere che l’uomo ha di Dio “procedendo diventa il sapere di sé dell’uomo in Dio [in Gott]” (*Enz.*, § 564 A, 550; 420) e perciò non *sic et simpliciter* come Dio: poiché Dio – o l’assoluto – dev’essere concepito come spirito e quindi “non è semplicemente l’essere eterno (sostanza), bensì anche il sapere di se stesso (soggetto)”, allora “se Dio è reale in e con le sue creature, [...] lo è anche il sapere di Dio in esse – giacché egli è solo in quanto si sa – e questo sapere di Dio nell’uomo è appunto la ragione universale, la quale non è la mia ragione, né una comune o universale facoltà, bensì l’essere stesso, l’identità di essere e sapere”, il *soggetto*⁸⁸, e solo quest’identità in tutta la sua concretezza dialettica è Dio, o – in termini meno equivoci – l’assoluto. Perciò dall’eguaglianza “sapere di Dio = essere di Dio” non si può concludere “sapere Dio = essere Dio” e quindi che “se io affermo di sapere Dio, devo affermare di essere Dio”⁸⁹, ma che Dio si sa nell’uomo e l’uomo sa di essere in Dio, un’immanenza del pensiero determinato nel pensiero assoluto che equivale all’irriducibilità dell’assoluto alla sua determinazione concreta: certo, “poiché la sostanza, come sopra si ebbe a dire, è in lei stessa Soggetto, proprio perciò ogni contenuto è anche la riflessione di sé in se stesso” (*PhG*, 39; 32–33), e non v’è realtà di questo movimento al di là del risultato in cui di volta in volta si “precipita e si realizza”⁹⁰, ma proprio perciò non v’è nemmeno una mera identificazione, emergendo costantemente una frattura, un’ulteriorità rispetto alla determinazione che di volta in volta è, “una differenziazione interna allo spirito, che pure permarrebbe uno con se stesso, mantenendo pertanto la sua assolutezza”⁹¹, che è concreta solo nel suo riflettersi determinato. Si tratta del circolo fra *Denkformen* e *subjektives Denken* già precedentemente citato, ove il pensiero – in tutta la sua assolutezza ed universalità – è, per dirla con Agostino, *interior intimo meo et superior summo meo*, ma al di là di quest’articolazione speculativa, la controffensiva hegeliana concerne il senso dell’identità: se la

Erhebung dalla naturalità, solo grazie alla quale “l’esistenza immediata si volge nel pensiero, ossia la coscienza meramente sensibile si cangia nella coscienza del pensiero” (*PhG*, 412; 473).

⁸⁸ *Rezension: Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis. Ein Beitrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit von Karl Friedrich Göschel*, GW, XVIII, 199–200; *La recensione a Göschel*, in *Scritti berlinesi*, cit., 38.

⁸⁹ *Ivi*, 200; 39–40.

⁹⁰ G. RAMETTA, *Il concetto del tempo*, cit., p. 150.

⁹¹ A. STELLA, *Il concetto di «relazione» nella «Scienza della Logica» di Hegel*, pref. di G. R. Bacchin, Guerini, Milano 1994, pp. 33–34.

vera identità deve avere in sé una differenza inestirpabile e perennemente attiva, le posizioni avverse che vedono ovunque un crasso panteismo non sono altro che vuoto intellettualismo che prende “le determinazioni concettuali soltanto nella loro *astrazione*, e, quindi, nella loro unilateralità e finitezza, di quell’unità si fa un’identità astratta priva dello spirito; in tale unità, quindi, non c’è la distinzione, ma *tutto è uno*, e, quindi, anche il bene e il male sono la stessa cosa” (*Enz.*, 8; 93) secondo la concezione ordinaria del panteismo. Ma siffatte idee “non sono altro che le forme peggiori di unità, di cui non si può neanche parlare nella filosofia speculativa, ma che soltanto una forma ancor barbara di pensiero può usare a proposito delle idee” (*Enz.*, 11; 96) e con ciò il caso è chiuso.

Come si declina tutto questo col panteismo orientale? Gli anni infestati da tali diatribe sono gli stessi in cui Hegel approfondiva lo studio dell’Oriente e, ben lungi da limitarsi ad un semplice incrocio, le due ‘occupazioni’ si incardinarono l’una nell’altra nella prospettiva generale della filosofia hegeliana. Per comprenderlo ci si può riferire ad un’immagine molto diffusa e celebre all’epoca, da Hegel quasi sempre impiegata per marcare il salto fra il culmine dell’Oriente e l’inizio dell’Occidente e nella quale il filosofo vide addirittura l’“espressione più determinata dello spirito greco”: la dea di Sais (*Wg*; 310; 341). Gli Ateniesi avevano il loro dio ignoto, ed il suo svelamento costituì il *secondo* grande salto nella storia della spiritualità – ma si trattò d’un salto *già tutto interno* alla spiritualità *autocosciente*, mentre in precedenza la *dea abscondita* aveva segnato il salto fra uno spirito ancora in sé, riflesso solo in forma opaca e la sua autocoscienza: “nel tempio di Neith stava una figura femminile con un velo su cui stava: ‘io sono ciò che è ed era, e nessun mortale ha sollevato il mio velo’; i Greci hanno tolto, esposto ciò che è l’interno”⁹². Seguendo il commento al *Timeo* di Proclo, Hegel riporta anche l’altra frase scritta sotto la dea, “la prole che ho procreato è il sole Elio”: questo *Lichtgott* è “lo spirito greco, la luce greca, Febo Apollo che ha al suo seguito il sole” e nel cui tempio a Delfi aveva iscritto l’esatto contrario della scritta della dea di Sais: “uomo, conosci te stesso!” (*Wg*; 310; 340–341), il “comandamento assoluto” attorno a cui ruota l’intera filosofia dello spirito (*Enz.*, § 377, 379; 79) ed in generale l’intero spirito *simpliciter*. Come la gran parte delle altre immagini, anche questa non figura per mere ragioni ornamentali ma presenta un preciso significato teoretico congiunto a numerosi riscontri testuali: nel presente caso l’affermazione ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὄν καὶ ἐσόμενον καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδεὶς πω Θνητὸς ἀπεκάλυψεν costituisce il vessillo *par excellence* d’ogni possibile concezione panteista, rinvenibile *à la lettre* in più punti della *Bhagavadgītā* ed altri testi orientali⁹³, e la stessa frase

⁹² *Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826*, 127. Per il ricorrere della figura, con l’aggiunta del futuro alla frase cfr. anche *Wg*, 310; 340; *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst (1823)*, 139; 135; *Rel.*²⁷, IV, 531.

⁹³ Ad esempio, nel corso di filosofia della religione del 1824 e nella recensione a Humboldt, Hegel riportava un passo dall’*Oupnek’hat* in cui Shiva diceva: “io sono ciò che è e ciò che non è; sono stato tutto, sono e sempre sarò. Ciò che è, io lo sono; ciò che non è, io pure lo sono. Io sono Brahma ed altrettanto Brahm, io sono la causa causante, io sono la verità, io sono il buio e sono tutte le cose viventi; io sono più vecchio di tutto; io sono il passato, il presente ed il futuro; io sono Rudra, sono tutti i mondi” (*Rel.*²⁴, IV, 232–333). Come riporta Viyagappa, il passo è tratto dall’*Oupnek’hat Athrb Sar, ex Athrb Ban Bein*, “forma corrotta del nome “*Atharvasiras Upanishad*”, che è classificata fra le Upanishad minori dell’Atharva Veda. È di origine tarda e loda Shiva come la divinità suprema. È monistica nella sua visione del mondo e considera Shiva il fondamento e la fonte di tutto” (I. VIYAGAPPA, *G. W. F. Hegel’s Concept of Indian Philosophy, cit.*, p. 25).

su Helios – al di là del suo immediato significato storico⁹⁴ – manifesta una curiosa assonanza con un passo della *Differenza*:

“dal punto di vista della scissione la sintesi è un al-di-là, l’indeterminato ed amorfo, opposto alle determinatezze della scissione. L’assoluto è la notte, e la luce è più giovane della notte; la loro distinzione, così come l’emergere della luce dalla notte, è un’assoluta differenza – il nulla è il primo, dal quale è emerso ogni essere ed ogni molteplicità del finito. Ma in ciò consiste il compito della filosofia: nell’unificare questi presupposti, porre l’essere nel non-essere – come divenire, la scissione nell’assoluto – come manifestazione [*Erscheinung*] di esso, il finito nell’infinito – come vita”⁹⁵.

L’assoluto è la notte solo dal punto di vista della scissione, che presuppone essere e non essere come separati e fa sorgere il secondo dal primo, convertendo così l’assoluto nel non essere della distinzione e quindi in una pura indifferenza che allora per la scissione può essere solo un al di là; in questo modo finché l’una è, l’altra non è e viceversa, ed il risultato è tutt’al più una continua oscillazione fra i due termini mantenuti fissamente separati. Questa separazione non decade nemmeno nell’affermazione della loro unità immediata, perché equivale all’atto “di annientare uno degli opposti e di elevare l’altro all’infinito”⁹⁶ facendo così risorgere la scissione⁹⁷, come Schlegel *non* aveva notato quando denunciò sette anni più tardi il

⁹⁴ Declinato dal lato storico e vedendo nella luce il pensiero, il passo rammenta anche il corso della storia e l’*Abgrund* che separa la luce come posta per sé rispetto ad una notte che non è certo *sic et simpliciter* la “notte in cui tutte le vacche sono nere” giacché quest’ultima richiede una determinazione purificata del concetto dell’assoluto, ben lontana dalle forme orientali, ancora immerse nella *Vorstellung* proprie: piuttosto la notte orientale è rischiarata da bagliori che vengono più o meno riassorbiti nella notte, come nella religione indiana la luce stessa intesa come distinzione finisce per disperdersi nuovamente in un’unità immota, mentre ciò che permane è il *conatus* della riunificazione, testimoniato dagli indirizzi fondamentali delle *filosofie* indiane.

⁹⁵ *Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie*, 15–16; 17.

⁹⁶ *Ivi*, 63; 77–78.

⁹⁷ Il circolo vizioso della scissione – quando rimane ferma a se stessa – è spiegato da Stella a partire dalla proposizione hegeliana “lo spirito nega il semplice, e così pone la determinata differenza dell’intelletto” (*WdL*, XI, 7; 6): l’intelletto “opera intervenendo sull’intero *come se* quest’ultimo potesse venire scisso senza per ciò stesso venire negato. Più precisamente: l’analisi postula che il presupposto del proprio operare per un verso valga come intero, ché solo in quanto intero esso è fondamento, per altro verso funge da *composto*, ché solo in questa veste esso risulta effettivamente scomponibile” (A. STELLA, *Il concetto di «relazione» nella «Scienza della Logica» di Hegel*, cit., p. 24) per cui “l’intelletto [...] si trova, contraddittoriamente, a dover negare ciò che è stato costretto a postulare. Postula la *relazione* come intrinseca all’intero per poterlo scindere, ma poi deve negare la relazione postulata perché i *termini* (i quali sono “termini” proprio perché in relazione) devono apparire come *dati*, che per loro natura dovrebbero essere autonomi e irrelati” (*ivi*, p. 26). Ossia nell’atto stesso della scissione si presuppone che ciò che si scinde sia scindibile e quindi *già scisso*, ossia che la scissione sia *già avvenuta nel momento stesso in cui si compie*, il che costituisce il carattere riflessivo – ma qui ancora inconsapevole – della scissione, il suo essere per così dire scissa da sé o scissione di se stessa: poiché non può che presupporci prima di essere effettivamente, introducendo quindi un’ulteriore scissione di tipo temporale (*sensu logico*), è già scissa da sé. Tuttavia questo movimento non può essere inteso come il semplice venir meno della scissione per restituire un intero che si rivelerebbe giammai tolto, come sembra intenderlo Stella: l’assoluto “non può non porsi al di là della *forma*, la quale poggia sulle categorie di identità e differenza. Vero non è quell’immediato che si contrappone alla mediazione, né quella mediazione (ragione) che si contrappone all’immediato, bensì e soltanto il superamento dell’ordine in cui vige l’alternativa (dunque la contrapposizione, dunque la relazione) e che coincide con l’ordine dell’intelletto” (*ivi*, p. 79) per cui l’atto “non va inteso come lo *scindersi del pensiero*, ma come il *venir meno* dei termini che si ottengono mediante la *scissione* (di per sé non vera), sì che l’*unilateralità del pensare* viene innegabilmente restituita. Solo l’unità, del resto, è condizione effettivamente incondizionata” (*ivi*, p. 60). In realtà, come Hegel già scriveva nella *Differenza*, “la scissione necessaria è un fattore della vita, che si plasma eternamente mediante opposizioni” (*Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie*, 13; 14), per cui l’opposizione stessa è unità in sé ed il movimento di mediazione in cui consiste l’assoluto non può che essere quest’eterno plasmarsi in cui la posizione stessa della scissione è la sua risoluzione. Qui si può convenire appieno con Žižek che parla di “performatività retroattiva”: “il passaggio dalla scissione alla sintesi dialettica non è in alcun modo sintesi degli opposti né atto produttivo di conciliazione degli opposti, che cancella la scissione. Si

medesimo processo qualificandolo come panteismo: dinanzi alla scissione fra assoluto e realtà determinata, quest'ultima verrebbe risolta nell'assoluto e dunque assolutizzata (o, se si preferisce, divinizzata), in modo da essere *in toto* l'assoluto (o Dio) stesso. Nonostante la sua diffusione, una simile idea è esistita solo nelle teste di teologi poco avvezzi alla storia ed ancor meno alla filosofia, e per quanto il primo corso di filosofia della storia possa far pensare che anche Hegel ritenesse che in India ogni cosa fosse considerata immediata incarnazione della divinità, il “difficile passaggio” riportato in precedenza dovrebbe aver dissolto ogni dubbio sul senso dell’*affermazione* dell’assoluto nel finito o del rapporto affermativo della sostanza in esso: non è la cosa in se stessa ad essere immediatamente assoluta (o divina), ma la presenza in essa di Brahma – peraltro rievocando *en passant* la *querelle des rites*, Hegel mostra di concordare (implicitamente) coi gesuiti nel vedere i Cinesi parlare “del loro Dio come noi leggiamo di Jehova nell’Antico Testamento”, aggiungendo che “non si può dire per nessun popolo che abbia preso la sola realtà sensibile per il divino, giacché è necessario alla natura dello spirito non fermarsi alla sua dimensione naturale, bensì procedere alla sua interiorità”, per astratta che sia o che rimanga (Wg, 158; 167–168)⁹⁸.

In termini speculativi, la differenza fra le forme storiche del panteismo e le vuote fantasie degli zelanti difensori dell’ortodossia si pose come differenza fra Dio come *All* – il tutto, che però non è ancora *das Ganze* in senso speculativo –, e Dio come *Alles*, come *ogni cosa*, dove nel primo caso Dio è “l’unico tutto [*All*], il tutto che rimane assolutamente uno”, mentre la seconda è solo una “rappresentazione cattiva, priva di pensiero, non filosofica” (*Rel.*²⁷, IV, 469). Fra questi due sensi non v’è mediazione possibile, ed il secondo è e rimane – per usare una straordinaria espressione usata per altro ambito – “eine in Dämmerlichte der hypothesirenden Reflexion gemachte *Annahme*”⁹⁹, un’astrazione irreal frutto di un’epoca di cultura più tarda che, volgendosi all’indietro, non riesce a comprendere le precedenti *Ansichten*

riduce alla dichiarazione che, al fondo, la scissione non è mai esistita, essendo stata solo effetto di prospettiva”: infatti “proprio la scissione unifica i due poli contrapposti. La sintesi, cercata al di là di lei, è già realizzata dalla scissione” (S. ŽIŽEK, *L’isterico sublime*, cit., p. 31) ossia, per usare il vecchio formulario, “l’antitesi giunge alla sintesi constatando di essere già in se stessa la sintesi, a torto ricercata al di là di sé” (*ivi*, p. 32). In tal senso “la logica della «conciliazione» hegeliana consiste nel cambiare prospettiva” riconoscendo che “il superamento–conservazione è già da sempre lì, nella divisione antitetica. La divisione non si supera unificando i momenti contrapposti, ma verificando retroattivamente l’inesistenza della divisione. La sintesi è sempre un processo retroattivo – la temporalità è qui essenziale – in cui non si scavalca la divisione ma si arriva retroattivamente ad affermare che non esisteva già da prima” (*ivi*, p. 34) e che propriamente non è mai stata se non unità concreta di identità e differenza che non ricompono un qualcosa di andato rotto ma costituisce il ritorno su di sé come emergere o divenire di ciò che già si è in sé.

⁹⁸ Come nota Viyagappa, “perfino nella “più povera” forma di religione è presente il momento della coscienza della superiorità di ciò che è spirituale su ciò che è naturale. Perfino dove l’uomo adora la natura od oggetti della natura, gli oggetti non sono adorati come se questi oggetti naturali fossero Dio. vale a dire che gli oggetti non sono adorati come oggetti naturali, ma come qualcosa di spirituale, e come qualcosa di superiore al naturale. Questo significa solo che l’adoratore ha la coscienza dello “spirituale” in un modo “immediato e naturale”” (I. VIYAGAPPA, *G. W. F. Hegel’s Concept of Indian Philosophy*, cit., p. 114). Questo demolisce definitivamente la tesi di Kimmerle, fondata appunto sull’esclusione operata da Hegel di intere popolazioni dall’ambito dell’umanità proprio in quanto prive di aspetti spirituali (H. KIMMERLE, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel interkulturell gelesen*, cit., pp. 92–93): saranno pur presenti come *abstrakte Bestimmungen*, ma questi aspetti spirituali *sono* comunque presenti e, come tali, si possono sviluppare.

⁹⁹ *Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1830–1831*, 186.

del divino e perciò le ingabbia nella più astratta forma di universalità che riesca a concepire, quella della riflessione: l'*Allheit* (*Grund.*, § 24 A, 75; 40).

Quest'ultima, infatti, "è in generale l'universalità empirica" dove l'individuo "è presupposto come un che d'immediato, epperò vien trovato ed estrinsecamente ricevuto" rimanendo estrinseco alla riflessione che lo raccoglie in totalità (*WdL*, XII, 75; 735); nel sillogismo da essa determinato, il particolare è già totalmente (ed astrattamente) *incluso* nella sua universalità, per cui la conclusione è *sic et simpliciter* la premessa maggiore ed il sillogismo "non è se non una esteriore e vuota parvenza del sillogizzare" che "riposa sopra una individualità soggettiva" in quanto "l'individuo sta verso il suo predicato in una relazione immediata" (*WdL*, XII, 112–113; 783) perché l'*Allheit* non è vera universalità ma solo la *raccolta* di tutte le cose singole. In tal modo non può essere propria del panteismo, che inizia già da una rappresentazione forte dell'unità e dell'universalità: "solo la rappresentazione nebulosa del mondo come di *un'unica* cosa, come del *tutto*, si poteva considerare come collegabile con Dio; solo per questa via era possibile interpretare nel senso che Dio sia il mondo": infatti "se il mondo fosse stato preso come *ogni cosa*, come la moltitudine infinita delle esistenze empiriche, non si sarebbe neppure ritenuta possibile l'esistenza d'un panteismo che avesse affermato la divinità d'un tale contenuto" (*Enz.*, § 573 A, 562; 431). Se il tutto del panteismo fosse la molteplicità di singole cose, non vi sarebbe unità e ci si arresterebbe ad una molteplicità che *de jure non potrebbe* nemmeno essere saputa come molteplicità se non andandone al di là e presupponendo una totalità dominata da un uno assolutamente irriducibile alla somma di singolarità, per cui – con buona pace di Schlegel – predicare un'immanenza totale ed immediata di Dio nelle cose non può che *negare* la sussistenza *in sé* delle cose, la loro molteplicità, per rimbalzare di contraccolpo nella sola unità che caratterizza la divinità, in Dio come *All* e quindi nella negazione delle cose *in quanto cose*: "infatti, se Dio è il tutto, nella divinizzazione del tutto vi è solo Dio; nel tutto sono assorbite le singole cose, sono meramente accidentali, solo ombre, fantasmi" (*Rel.*²⁷, IV, 469). Perciò la critica di Schlegel all'unificazione che Hegel designava come astratta porta al risultato opposto: è vero che tale unificazione assolutizza ogni ente, ma nel senso che in quest'ultimo vede e riconosce solo l'assoluto, annientando quindi ogni realtà effettiva: proprio per questa ragione, e per gli eterni equivoci legati all'uso terminologico, Hegel pensò perfino di abolire la parola "panteismo" usandone un equivalente speculativo, che almeno avrebbe costretto i suoi devoti avversari ad innalzarsi ad un (minimo) livello speculativo per poterlo combattere: "lo Spinozismo è stato filosofia della sostanzialità, non del panteismo; 'panteismo' è un'espressione cattiva perché in essa è possibile l'equivoco che il $\pi\acute{\alpha}\nu$ venga preso come onnicosalità [*Allesheit*], non come universalità" (*Rel.*²⁷, IV, 471). Anzi, Hegel mostra che in tal senso Jacobi è addirittura più panteista di Spinoza e Schelling perché "questo stesso Jacobi dice: "Dio è l'essere in ogni esserci". Ma questo non è nient'altro che la sostanza. Ma proprio per il fatto che Dio è l'affermativo, la singola cosa non è l'affermativo ma solo l'ideale, il tolto" (*Rel.*²⁷, IV, 471) e si afferma solo come espressione di Dio, mentre in Spinoza – come in Parmenide e Schelling – solo la sostanza è, mentre "tutte le altre cose sono solo modi, a cui non attribuisce alcuna

affermazione, alcuna realtà [*Realität*]. Così forse si può perfino dire che la sostanza di Spinoza non sia panteista proprio come quell'espressione [*scil.*: di Jacobi], infatti le singole cose rimangono in lui così poco un che di affermativo quanto l'esserci in Parmenide"¹⁰⁰.

Questa differenza si trova anche in Oriente fra la forma di panteismo sublimato in senso filosofico presente in India e quella "più elevata" che "appare nei poeti orientali, specialmente in quelli persiani–maomettani, ad esempio Dschelal ed–Din Rumi" (*Rel.*³¹, IV, 617), in cui l'assoluto non appare solo come negazione ma, declinato come uno, è inteso in tutta la sua concretezza e si presenta "una trasfigurazione del naturale e dello spirituale, nella quale viene appunto messo da parte e assorbito quanto vi è di esteriore, di caduco tanto nella naturalità immediata quanto nella spiritualità empirica e mondana" (*Enz.*, § 573 A, 562; 431–432), ossia un'*Erhebung* al puro uno in cui l'elemento esteriore del finito sparisce e si manifesta come configurazione dell'uno stesso¹⁰¹. un quadro affine si presenta anche nella *Bhagavadgītā* quando Krishna dice di sé di essere *non* ogni cosa ma ciò che vi è di più eccellente in ogni cosa: è vero che il canto decimo, di cui Hegel riassume i momenti portanti, si riferisce a cose sensibili, ma ciò dipende dall'astrattezza dell'arte indiana, non ancora veramente simbolica, mentre la totalità con cui Krishna s'identifica è diversa dalle cose in cui è immanente "in quanto esistenze singole", e del resto vi "è già implicito che anche questi elementi sostanziali di ciò che esiste esteriormente non conservano l'indipendenza tanto da poter essere detti dei: persino Siva, Indra ecc., si dissolvono nell'*unico* Krishna" (*Enz.*, § 573 A, 560; 429).

Ecco dunque il senso del detto della dea di Sais, sintetizzato nel corso di filosofia della religione del 1827: la sostanza è "la base, il punto di partenza e di avvio" ma al contempo

¹⁰⁰ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, W*²⁰, XVI, 317

¹⁰¹ Già nel primo corso di filosofia della religione, trattando dell'"astratto concetto metafisico di Dio", Hegel scriveva che questo non è "altro che il semplice puro *essere*" e riferendolo a Dschelal ed–Din Rumi continuava dicendo che "quest'essere diviene *sublime* [...], in quanto è preso nella sua determinazione *concreta*, cioè come ciò in cui tutto il finito, il determinato è negato, perché così *sorge*, così *diviene* – come sopra – tutto. Il primo e l'ultimo sono solo *una cosa* – solo un *unico essere*. Parmenide lo esprime, rilevato metafisicamente per sé, come puro pensiero dell'*essere*. *L'uno* contiene già la *riflessione più determinata* dell'esser tolto dei *molti*. Ma non di contro ai molti, bensì che i molti sono negati in esso, che solo l'uno è" (*Rel.*²¹, IV, 5–6). Il giudizio si ripete anche altrove: lo "splendido panteismo orientale è di casa negli Orientali islamici" (*Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826*, 131), e questa forma – che è la più sublime – è "il nuovo panteismo orientale" (*Ästhetik nach Hegel. In Sommer 1826. Mitschrift F. C. H. V. von Kehler*, 74). Nell'annotazione al § 573 dell'*Enciclopedia* si trova inizialmente una diversa precisazione: "se vogliamo prendere ciò che si dice panteismo nella sua figura poetica, nella più sublime o, se si preferisce, più grossolana, è noto che bisogna ricorrere ai poeti *orientali*, che le più ampie esposizioni si trovano negli Indiani" (*Enz.*, § 573 A, 559; 428), ove l'*oder wenn man will* è una chiara presa di posizione ironica nei confronti degli avversari del panteismo, ma qualche pagina dopo Hegel ribadisce che se "si vuole vedere la coscienza dell'Uno [...] nella più bella purezza e sublimità, bisogna ricorrere ai maomettani", citando anche qui l'"eccellente poeta Gialal al–Din Rumi" (*Enz.*, § 573 A, 562; 431). Da prendere *cum granu salis* è quanto riportato da Bauer: "se si prende il finito come pensiero, allora con ciò è inteso tutto il finito, e così c'è panteismo; ma si deve distinguere se si parla del finito solo come di questo o quello o di *tutto*. Questo è già un progresso della riflessione che non rimane più ferma ai singoli; *tutto il finito* appartiene alla *riflessione*. Questo panteismo è un panteismo moderno, e se si dice: Dio è l'essere in ogni esserci, allora questo è un panteismo dei Musulmani, in particolare di *Dschelal ed–din Rumi*. Qui questo tutto [*Alles*] *per come è*, è un intero, ed è Dio, e il finito è in questo esserci come finitezza universale", e fin qui il testo corrisponde al pensiero di Hegel ma in seguito, dicendo che "questo panteismo è il prodotto [*Erzeugnis*] della riflessione pensante, che estende le cose naturali a *tutto* e ad *ognuna* e con ciò si rappresenta l'esistenza di Dio non come *universalità verace* del pensiero, bensì come una *totalità* [*Allheit*], cioè in tutte le singole esistenze naturali" (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion, W*²⁰, XVI, 317–318) l'equivalenza viene meno a causa dell'uso del termine *Allheit*, che in questo contesto è un controsenso.

“assolutamente l’unità permanente, non un semplice terreno da cui emergono le distinzioni”, ma ciò in cui tutto ritorna – e solo grazie al quale tutto è – “non è neanche un universale inerte, astratto, bensì è il grembo [*Schoß*] assoluto, la fonte infinita, da cui tutto scaturisce e a cui tutto ritorna e in cui tutto resta eternamente contenuto” (*Rel.*²⁷, III, 272; 314), appunto come Krishna dice di sé d’essere l’“uterus” di tutto (*Rel.*²⁴, IV, 232; *Rel.*²⁷, IV, 484). In altri termini, l’*Alles* è solo se l’*All* è, ma se l’*All* è, allora l’*Alles non è*, perché solo l’*All* è mentre l’*Alles* si determina solo “come l’*accidentale*, il quale non è in sé e per sé, ma ha la propria verità nella sostanza” (*Enz.*, § 573 A, 561; 430), spinozianamente è solo in altro e per altro, e dunque – come già notava Schelling – è *assolutamente* diverso dalla sostanza e, nella misura in cui la sostanza è il tutto, non può che essere nulla. Insomma, il problema di queste posizioni non è l’assenza di Dio ma la sua eccessiva presenza, al punto che “esse identificano così poco Dio con il mondo, e lo finitizzano così poco, che in queste filosofie è piuttosto questo *ogni cosa* a non avere alcuna verità, tanto che le si dovrebbe più correttamente designare [...], in relazione alla rappresentazione del mondo, come *acosmismi*” (*Enz.*, § 573 A, 564–565; 434), dissoltrici del mondo – ma al contempo dissoltrici anche del pensiero: infatti, poiché la sostanza rimane ancora “velata” e non è compresa come spiritualità, la luce del pensiero viene reinglobata nella notte della totalità e costantemente spenta in ogni tentativo di accensione, riproducendo l’eterna circolarità dell’Oriente prescritta dalla sostanzialità stessa: nella più rigorosa posizione sostanzialistica “il movimento della riflessione sta di contro alla sua assoluta identità” – qui l’*Identität* schellinghiana, incarnazione *par excellence* della sostanza – e nell’affermare l’assolutezza della sostanza è costretto a *sopprimersi*, a “toglier l’azione sua nell’assoluto” (*WdL*, XI, 189; 598), ma quest’*Aufhebung* è davvero tale nel suo significato concreto solo in quanto è l’assoluto a togliersi nella riflessione e proprio in virtù del tentativo della riflessione di togliersi nell’assoluto. Infatti, se di fronte all’assolutezza della sostanza la riflessione non può che porsi come nulla, e quindi come esterna ad essa, proprio perciò la stessa sostanza riceve un contraccolpo che la fa essere “l’assoluto di una riflessione esteriore” (*WdL*, XI, 190; 600), perché quell’assoluto è un suo risultato e dunque la riflessione non solo gli è intrinseca ma di fatto lo costituisce totalmente. Ma allora, se la riflessione è nulla, è nulla al tempo stesso anche ogni sua attività ed ogni suo risultato, compreso quell’assoluto dinanzi al quale era lei a doversi annullare e che invece, in quanto *suo* risultato, risultato della *sua* attività, va considerato a sua volta nullo. L’*Ansicht* indiana non arriva a cogliere questo movimento, non riesce ad essere effettivamente soggetto riflesso ed a vedere nella sostanza ciò che essa è, “il movimento del porre se stessa, o in quanto essa è la mediazione del divenir–altro da sé con se stesso” (*PhG*, 18; 10), retrocedendo al punto di partenza con un annullamento assoluto della riflessione nell’assoluto e *l’affermazione della necessità di tale annullamento*.

Ma in tal modo all’interno della posizione massimamente unitaria si apre di nuovo l’abisso incolmabile della scissione. Nell’*Erläuterung* al § 14 della *Darstellung meines Systems der Philosophie*, Schelling affermava che il *Grundirrthum* d’ogni opinione errata consiste nel presupporre che l’identità assoluta cessi d’essere tale per divenire un qualcosa, mentre invece tutto ciò che è, considerato in sé, non è nemmeno l’*Erscheinung* dell’identità assoluta ma lei

stessa¹⁰². Hegel ne conviene citando implicitamente queste parole nella *Prefazione* alla *Fenomenologia*: si tratta di un'idea “per sé indubbiamente vera” ma *solo se* quest'*Ausbreitung* è intesa nel senso che “un *unum atque idem* si sia riplasmato in figure diverse” e non come una ripetizione *gestaltlose* dell'identico (*PhG*, 16–17; 9), che sarebbe un *Grundirrtum* non meno grave del precedente. Infatti:

“la sostanza per sé sola sarebbe l'intuire vuoto di contenuto o l'intuire di un contenuto che, come determinato, avrebbe soltanto accidentalità, e sarebbe senza necessità; la sostanza varrebbe come l'assoluto solo in quanto essa fosse pensata o intuita come l'*unità assoluta*; e ogni contenuto, secondo la sua diversità, dovrebbe cadere fuori di lei nella riflessione che non appartiene alla sostanza, perché essa non sarebbe soggetto, non l'elemento che riflette su di sé e in sé; ossia non sarebbe concepita come spirito. Se tuttavia si dovesse parlare di un contenuto, ciò da una parte avverrebbe soltanto per precipitarlo nel vuoto abisso dell'assoluto, mentre dall'altra il contenuto sarebbe raccattato esteriormente dalla percezione sensibile” (*PhG*, 431; 493).

Questa *Substanz des Aufgangs* (*PhG*, 430; 492), che più di *vingt ans après* sarà davvero “la sostanza spinoziana orientale”, presenta dunque il medesimo movimento ma in forma ancor più accentuata, e manifesta quel medesimo scambio incessante che già costituiva la *Macht* del *Geist der Orientalen*: “il necessario in sé e per sé semplicemente [*schlechthin*] è, ma ha in sé accidenti che sono determinati come un essente che è nulla, [...] sono in costante scambio e rovesciamento dell'essere nel nulla *etc.*; [...] ciò che sussiste è solo questo scambio, e questo, pensato come unità, è il sostanziale” (*Rel.*³¹, IV, 617). Ma dal momento che il finito ha il suo vero essere solo nell'*unico* vero essere ed è quindi solo per altro – ed il suo altro è l'assoluto –, a sua volta anche quest'unica potenza che dovrebbe invece essere *in sé* è potenza sull'altro, sul suo altro, ovvero sul finito: la sostanza si annienta da sé e non tanto perché in un simile rapporto reciproco è resa un particolare, quanto piuttosto perché è *solo* attività sul finito ed essendo questo nullo, nulla è anche l'attività della sostanza, che si riduce perciò solo a “potenza vuota, priva di scopo entro se stessa, vacillante. [...] Che le cose *siano*, è la sostanza; che esse *non siano*, è altrettanto la potenza della sostanza, e questa potenza è *immediatamente immanente* alle cose”¹⁰³, per cui “abbiamo solo sorgere e perire”, attività *sul* finito e *del* finito, ma “non autoattività della sostanza; questa non è ancora soggetto, è ancora entro sé priva di determinazione” e pertanto “si rapporta passivamente e negativamente alle cose” (*Rel.*³¹, IV, 617). In tale processo la sostanza si converte in particolarità secondo quella che – trascritta

¹⁰² F. W. J. SCHELLING, *Darstellung Meines Systems der Philosophie*, in *Sämtliche Werke*, V, § 14, *Erl.*, pp. 119–120. Peraltro si può sfatare un'interpretazione diffusa secondo cui Hegel “rimproverò allo spinozismo schellinghiano di essere “orientalismo”” (E. SCHULIN, *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, *cit.*, p. 54): tale accostamento è molto più tardo e compare nelle polemiche successive alla morte di Hegel, come in Feuerbach, che designa la filosofia di Schelling come “una pianta esotica – la vecchia identità orientale su suolo germanico – per cui la propensione della scuola schellinghiana per l'Oriente è un tratto essenziale di essa, mentre al contrario la propensione per l'Occidente e la svalutazione dell'Oriente è un segno distintivo specifico della filosofia e della scuola hegeliana. Di contro all'orientalismo della filosofia dell'identità l'elemento caratteristico di Hegel è quello della differenza” (L. A. FEUERBACH, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, in IDEM, *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. Schuffenhauer, Bd. IX. *Kleinere Schriften II (1839–1846)*, Akademie Verlag, Berlin 1970, pp. 16–17; *Per la critica della filosofia hegeliana*, in L. A. FEUERBACH, *La filosofia dell'avvenire*, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1984, pp. 3–4; in una nota sulla “pianta esotica”, Cesa rimanda all'identica espressione sull'idealismo delle *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 346; 116).

¹⁰³ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, W²⁰, XVI, 316.

formalmente – è la vecchia prova cosmologica *a contingentia mundi*: “poiché c’è il casuale, allora dev’esserci *anche* un necessario”, ma poiché solo quest’ultimo è la verità, il primo è nullo, “il finito singolare è l’infinito, essendo essenzialmente riferito al negativo di sé (l’uomo all’aria, all’acqua, *etc.*), e con ciò si eleva all’infinito”, con l’inevitabile mancanza del momento del negativo perché “il finito, il punto d’inizio viene lasciato stare, e così l’infinito appare come mediato, condizionato” (*Rel.*³¹, IV, 616¹⁰⁴). Ma dal momento che la sostanza è e *rimane* attività assoluta, in posizioni che non hanno la medesima purezza filosofica di Spinoza e Schelling ma si riallacciano a rappresentazioni religiose ed esigono forme positive, si manifesta un tentativo di concretizzazione che nelle prime è affidata solo alla loro ulteriore elaborazione dialettica: proprio perché il particolare è negato immediatamente e la sua negazione è operata dall’universale, esso risorge *nell’universale* o nell’assoluto stesso, che allora si presenta in forma determinata e perciò particolare, ma al contempo opposta alla particolarità, e dunque si duplica immediatamente presupponendo quella medesima universalità assoluta che egli stesso è ma che in forma particolare *non* è.

Questo movimento si presenta in modo chiarissimo nella religione indiana, dove l’universale “rovina in quest’ambiguità per cui Brahma è una volta l’universale, il tutto, ed un’altra volta una particolarità contro la particolarità; così Brahma appare come creatore e viene poi a sua volta subordinato, parla lui stesso di qualcosa di superiore rispetto a ciò che egli è, di un’anima universale” (*Rel.*²⁴, IV, 231). Questa duplicità di Brahma – senza dubbio uno dei maggiori *Anklänge* del concetto – si manifesta nella differenza fra il maschile Brahma, il dio, ed il neutro Brahman (o Brahm), la divinità, il *numen*, come lo traduceva August Wilhelm Schlegel, “che significa τὸ θεῖον, la stessa pura divinità, di cui le tre deità devono essere solo manifestazioni o rappresentanti”¹⁰⁵. Per Schelling tale distinzione non apparteneva alla religione indiana, ma era solo “la trovata di una filosofia del tipo che si trova ad esempio nella *Bhagavadgita*” per recuperare Brahma dalla sua estromissione, giacché “in quanto personale è per l’Indiano solo un dio limitato, o solo Brahma, o Siva, o solo Visnu”¹⁰⁶. Per Hegel, invece, è una distinzione propria della religione, che esprime il bisogno della sostanza di determinarsi, di riflettersi ponendosi per sé, ed “in quanto esso [*scil.*: Brahma] è assolutamente la sostanza ed appare di nuovo solo come uno accanto agli altri, è allora bisogno del pensiero di avere ancora un qualcosa di superiore” (*Rel.*²⁷, IV, 483; cfr. anche *Rel.*²⁴, IV, 230), ponendo *ipso facto* il Brahman come sostanza assoluta.

¹⁰⁴ Per un passaggio affine discusso nelle lezioni di logica, cfr. *L*, 57–58 “poiché un mondo casuale è, allora Dio è; ma questo significa: mondo casuale, cioè, esso è [...] ciò che appare, il nullo in sé e per sé, esso non è ciò a cui spetta l’essere verace, bensì è un essere che è altrettanto non essere: quindi esprimiamo che questo essere è solo del tutto unilaterale, l’essere non ha maggior valore del non essere; ciò che è necessario *deve* essere. In questa elevazione è essenziale la determinazione della negazione, questa non appare nella forma del concludere: poiché questo mondo casuale è; in ciò abbiamo solo il lato affermativo dell’essere e non la negazione, e questo è l’unilaterale in questo passaggio: il sillogismo è propriamente: ciò che è casuale, non ha il suo fondamento entro se stesso, bensì in un altro, la sua esistenza è solo un che di nullo, questo nullo presuppone un altro essere, un essere necessario. Non è quindi un passaggio da un affermativo ad un altro affermativo; bensì da un che in sé e per sé nullo”.

¹⁰⁵ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 447; 291.

¹⁰⁶ *Ivi*, 447–448; 291.

Questo duplicarsi della sostanza rimane tale e qui s'arresta l'*Anklang*: Brahma, la *Totalität* "in generale come uno" che dovrebbe iniziare ad essere soggetto come movimento di autodeterminazione, viene abbassato a determinazione fra le altre, posto assieme a Vishnu e Shiva "e ciò che abbraccia i tre viene rappresentato come diverso da questo primo uno" (*Rel.*²⁷, IV, 482). L'assoluto in quanto assoluto rimane esteriore a se stesso in quanto determinazione – ed in generale in quanto movimento di determinazione –, ma siccome la sostanza, il Brahman, è assolutamente vuota ed immediata, ogni determinazione è identica al Brahman, dagli elementi empirici per cui "l'aria, ciò che si muove nell'atmosfera, che è aria, è Brahm; così il respiro, l'intelletto, la felicità – tutto questo viene chiamato Brahm" (*Rel.*²⁴, IV, 232), fino allo stesso Brahma che *altrettanto immediatamente* è il Brahman, ma in pari tempo – nell'eterna oscillazione della coscienza indiana – lo richiede come altro da sé. L'esito generale è un'unità aprocessuale e perciò presupposta, assolutamente vuota e perciò identica ad ogni altra determinazione.

Astraendo da tutti gli altri aspetti della rappresentazione hegeliana dall'India, questo esito appare tanto più sorprendente se messo in relazione con un altro *Anklang* del concetto, che potrebbe perfino superare quello testé esposto: almeno in apparenza la religione – ed ancor più la filosofia – indiana intende l'assoluto, il Brahman, in un senso ben più forte del *lóγος* cristiano, come puro essere presso di sé dello spirito e propriamente come autocoscienza secondo una formulazione ripetuta molto spesso da Hegel: "quando rivolgo la mia devozione all'onore d'un qualche dio, mi concentro interamente in me, allora interiormente dico a me stesso: 'sono io stesso Brahm, sono l'essere supremo'" (*Rel.*²⁷, IV, 491; *Rel.*²⁴, IV, 239, 241; *HR*, 68; 173; *GdPh*, VI, 378). In questo senso l'assoluto è il pensiero, ed un pensiero che non è scisso in uno infinito ed un altro contagiato dalla *Krätze der Beschränktheit* – ma non è nemmeno il pensiero concreto, bensì *solo* quest'essere *solo* presso se stesso, dove il se stesso è e deve essere a sua volta vuoto per essere il Brahman, astratto da ogni determinatezza, dev'essere "questo uno, l'astrazione del pensiero, dell'universale" (*Rel.*²⁴, IV, 238), il pensiero che astrae assolutamente e perciò è solo pensiero astratto. Apparentemente questi due *Anklänge* potrebbero ricordare la rappresentazione che Hegel dava della *Grundlage* fichtiana¹⁰⁷, ma tale

¹⁰⁷ Viyagappa ha accentuato la possibile somiglianza con l'Io fichtiano sulla base della riflessione priva di contenuto – e soprattutto d'una non ben determinata distinzione fra la posizione di Fichte e quella che Hegel attribuisce all'ironia degli Schlegel – ma riconosce la differenza fra la sostanzialità del Brahman e il soggettivismo delle posizioni occidentali (cfr. I. VIYAGAPPA, *G. W. F. Hegel's Concept of Indian Philosophy*, cit., pp. 108–109). Anche Hulin ritiene che l'India hegeliana "prefigura, in modo astratto, l'assoluto radicamento della soggettività in se stessa che caratterizza l'Occidente cristiano" che però al tempo stesso "può essere considerata come una ricaduta al livello dell'Africa, dello stato di natura" (M. HULIN, *Hegel et l'Orient*, cit., p. 112). In realtà non solo manca un radicamento della soggettività, ma la soggettività stessa che in India trova piuttosto il culmine della sua astrazione, e lo stesso Hegel esclude un'identità *immediata* fra la posizione indiana e quella ironica: "questo grado della riflessione moderna è più sviluppato e più libero di quello dell'Indù [...]. Questo è il mondo ingenuo dell'astrazione, accanto al quale è oggettivo anche il rimanente mondo divino, di contro al quale in quella riflessione esso è con tutto solo un qualcosa di posto da me. Questo punto di vista della filosofia moderna, questo porre, ha volatilizzato mediante la riflessione tutto il contenuto del mondo sensibile e sovrasensibile. Mentre su quel primo punto di vista quest'ultimo momento è per sé, ed al di fuori di esso esiste un altro contenuto, nella forma della riflessione moderna tutto il contenuto – sensibile e sovrasensibile in generale – è affondato come finito nell'uno, cosicché quest'unico punto affermativo esclusivo è ciò in cui è l'affermativo che rimane" (*Rel.*²⁴, IV, 244).

accostamento ne dimostra piuttosto l'opposizione: "il pensare puro di se stesso, l'identità del soggetto e dell'oggetto nella forma io = io"¹⁰⁸ posto come primo principio non è quella forma impropria di autocoscienza che l'Indiano raggiunge nel Brahman, né la "sintesi incompiuta" concludente "in un'infinitudine di finitezze"¹⁰⁹ è comparabile con la scissione fra Brahman e Brahma, la cui separatezza è negata con la stessa immediatezza con cui è affermata. È pur vero che per Hegel anche in Fichte l'io non si trova "nel suo manifestarsi o nel suo porre" e "per trovarsi come io deve distruggere la sua manifestazione", per cui "l'essenza dell'io e il suo porre non coincidono: l'io non si fa oggettivo ai suoi propri occhi"¹¹⁰ proprio come nel Brahman, se non che quest'ultimo non riesce ad oggettivarsi veramente in Brahma, né ad essere soggetto, e per il resto è egualmente considerato tutto. La somiglianza si può piuttosto rinvenire in quegli atteggiamenti filosofici desunti da Fichte ed *in primis* nel "famoso, sedicente aristocratico spiritello"¹¹¹ dell'*ironia*, la soggettività pura consapevole della vacuità e nullità di ogni contenuto finito, che se ne sta "al di sopra del determinato" ma "sapendosi" – in realtà anche qui *intuendosi* – "come al di sopra"¹¹², in cui le connessioni fra le forme esasperate di soggettivismo romantico e quelle altrettanto esasperate del pensiero indiano sono sottolineate dall'uso dei medesimi riferimenti concettuali: pur nelle innegabili differenze, la *schöne Seele*, l'"infelice *anima bella*, come la si suol chiamare" (*PhG*, 355; 407), presenta il medesimo rifiuto della finitezza e lo stesso destino della coscienza indiana, quale soggettività "consumantesi nella vanità di ogni oggettività e con ciò nell'irrealtà di se stessa" (*Grund.*, § 140 A, 279; 131) e se dal lato positivo è "il sapere che lo spirito ha di se stesso nella propria unità pura e trasparente", questo *Wissen* non è *sapere* effettivo ma *Anschauung*, e "non soltanto l'intuizione del divino, ma l'autointuizione del divino" (*PhG*, 425–426; 487), ed il divino così intuito è radicalmente separato dal finito. Tuttavia anche in questo caso si tratta solo dell'identico esito di processi affini che presentano movimenti e punti di partenza diversissimi¹¹³ e si separano per la presenza nel Romanticismo – per tacere di Fichte – sia

¹⁰⁸ *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, 6; 4.

¹⁰⁹ *Ivi*, 44; 53.

¹¹⁰ *Ivi*, 37; 44.

¹¹¹ *Rezension: Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, 114; 95.

¹¹² *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts (Berlin 1819/20)*, 76. Cfr. *Rezension: Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, 97; 76, in cui l'*ironia* è appunto definita "una posizione aristocratica, che è venuta a capo della *cosa (Sache)* e allo stesso tempo *sta al di sopra di essa*. Di fatto essa è venuta a capo della cosa nel senso che l'ha messa da parte: una posizione sta al di sopra di essa perché di fatto ne è *al di fuori*. L'autocoscienza vanificazione dell'oggettivo si è data il nome di *ironia*". Per la migliore esposizione teoretica, cfr. *Enz.*, § 571, A, 554; 432–434: "se il risultato – lo spirito *per sé* essente, nel quale ogni mediazione si è superata – è inteso in senso puramente *formale*, privo di contenuto, in modo che lo spirito non venga saputo come *in sé* essente, ed al tempo stesso come oggettivamente dispiegantesi, allora quella soggettività infinita è l'autocoscienza soltanto formale, che si sa in se stessa come assoluta: *l'ironia*. Questa ironia sa annientare e *vanificare* ogni contenuto oggettivo, ed è pertanto essa stessa assenza di contenuto e vanità, che si conferisce da sé per determinazione un contenuto: un contenuto, quindi, accidentale ed arbitrario. Un contenuto ch'essa padroneggia senza lasciarsene vincolare; e, mentre presume di stare sulla più alta vetta della religione e della filosofia, ricade piuttosto nel vuoto arbitrio". Sulla critica all'*ironia* romantica, cfr. J. ZOVKO, *Hegels Kritik der Schlegelschen Ironie*, "Hegel – Jahrbuch", 2007, pp. 148–154, O. PÖGGLER, *Hegels Kritik der Romantik*, cit., pp. 121–145.

¹¹³ Come nota D'Angelo per quanto riguarda l'arte simbolica e romantica, Hegel non riporta la seconda alla prima, ma ravvisa "una vera *omologia* tra romantico e simbolico" che riguarda "la *struttura* stessa delle due forme d'arte" (P. D'ANGELO, *Simbolo e arte in Hegel*, cit., p. 209). Quanto all'aspetto filosofico, a parte il fatto che – rispetto all'arte – il "romanticismo" dev'essere ristretto a quello che tradizionalmente si definisce tale, l'*omologia*

d'una forte autocoscienza, sia soprattutto d'una libertà che, pur essendo negativa, è una libertà della soggettività che volatilizza entro sé la sostanza, mentre il Brahman indiano procede nel movimento contrario, fagocitando l'autocoscienza con cui è pur designato, pretendendo che il pensiero “venga reso conforme al contenuto” e perciò assolutamente vuoto, il che avviene o con l'astrazione momentanea nella preghiera oppure, nell'esigenza “che quest'esistenza venga resa un'esistenza universale come è il contenuto, un'esistenza duratura” (*Rel.*²⁷, IV, 465–466) come fanno gli *yogin* od accade ‘naturalmente’ nei bramini. Nella religione indiana la stessa immortalità dell'anima, che speculativamente è l'autocoscienza dello spirituale, l'“uguaglianza con me stesso, l'Io, questo essente presso se stesso” (*Rel.*²⁷, IV, 466), ricade nel vuoto privo di coscienza o nella forma parimenti inconscia della trasmigrazione, dove “l'anima, che non è cosciente della sua condizione precedente, continua a vivere in altri corpi”, non solo umani ma anche animali (*Wg*, 195–196; 218) e rimane soggetto al criterio naturalistico delle caste.

In tal modo il pensiero è svuotato e separato dall'autocoscienza, e questa è a sua volta separata dall'assoluto perché lo diviene solo rinunciando a sé e “ad ogni vitalità, ad ogni rapporto concreto, in parte il rapporto religioso in parte i rapporti della rimanente vita reale e concreta con l'uno” (*Rel.*²⁴, IV, 244), e quindi a tutto ciò per cui è autocoscienza effettiva. Se essa è l'assoluto, non può esserlo che come il “deserto dell'infinito” da cui “ci si deve liberare”¹¹⁴, un'“unità solitaria” (*Rel.*²⁷, IV, 495) che è una *perennierende Einsamkeit*, il *leblose Einsame* con cui si chiude la *Fenomenologia*, privo – perché obbligatoriamente privatosi – d'ogni *Erinerrung* del proprio movimento.

È anche in questo senso che va letto il ribaltamento nella successione fra Buddismo e religione indiana nei tre *Stufen* del panteismo o “*tre religioni orientali della sostanza*”¹¹⁵ del corso di filosofia della religione del 1831. Non si tratta solo del fatto che l'*unendlich ausschweifender Pantheismus* si ritrae nel culto dell'unità pura dei Buddisti¹¹⁶, che è

concerne l'affine processo a cui va incontro questo svuotamento. Hegel non si stupiva come Goethe “che nella più alta luce della ragione, dell'intelletto” Friedrich Schlegel, “un talento eccellente e coltissimo sia indotto a prendere il velo” (*J. W. von Goethe a K. Reinhard*, 22 giugno 1808, cit. in E. BEHLER, U. STRUC-OPPENBERG, *Einleitung a Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, vol. VIII, p. CXXVIII), perché era il processo inevitabile della sua ironia: svuotata ogni determinazione e resa instabile dalla sua potenza, il pensiero stesso si svuota e diviene instabile, ma ha bisogno d'un *festes Punkt* in cui l'assoluto sia dato e, *non potendolo trovare dove dovrebbe trovarlo* – cioè in sé –, deve gettarsi in qualcosa che gli sembri intoccabile e perciò indenne da ogni suo movimento. Questo si traduce inevitabilmente in un'abdicazione del pensiero alla natura, per quanto la si voglia (astrattamente) spiritualizzare: in riti, oggetti da venerare, rapporti che rimangono comunque “esterni, quindi non liberi, non spirituali e superstiziosi”, ministri che impongano “la direzione della *volontà* e della *coscienza* dall'esterno” – ossia in tutto ciò che “assoggetta lo spirito ad un'*estraneità a se stesso*, che fa sì che il suo concetto venga misconosciuto e travisato nell'intimo, corrompendo “alla radice il diritto e la giustizia, l'eticità e la coscienza, la responsabilità ed il dovere” (*Enz.*, § 552, A, 533–534; 404); per cui Schlegel risolse la faccenda coi materiali che aveva a disposizione: si gettò “nella religiosità positiva, nel Cattolicesimo, nella superstizione, nel miracolo, per avere qualcosa di saldo, poiché tutto vacilla per la soggettività interna” (G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, W²⁰, XX, 418; III, II, 371) e quindi in determinazioni meramente esteriori.

¹¹⁴ *Vorlesungen über die Logik* (1831), 121.

¹¹⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, W²⁰, XVI, 255.

¹¹⁶ A questo si limita Viyagappa, che in generale tende ad accentuare il ruolo della religione indiana in Hegel come “punto focale all'interno dell'intera sfera del rapporto “sostanziale” o “panteistico”, perché solo in questa religione “la scissione della coscienza” [...] giunge in piena luce”: su questa base, “benché classificato dopo “la religione della fantasia”, il Lamaismo appare solo come un *correttivo* alla religione della fantasia, non un progresso al di là di essa” in quanto “il Lamaismo ci riporta alla stessa “base semplice” della religione cinese, da

comunque un aspetto essenziale: se infatti il Brahman è “la rappresentazione fondamentale” mentre tutto il resto è solo “una forma sparente”, “un che di indeterminato, di dissolventesi”, allora “non è presente alcuna unità nella molteplicità”, ma soprattutto “l’uomo non vi è affatto posto” ed il rapporto dell’autocoscienza con l’assoluto “degenera in questo totale vaniloquio” (Wg, 193; 215–216) che il Buddhismo riesce a togliere riaffermando il rapporto assoluto – benché ancora immediato – con la coscienza.

Ancora nel 1827 l’assoluto buddhista era inteso come il nulla, “l’indeterminato, l’essere annientato di ogni particolare, poiché tutte le esistenze particolari, le realtà, sono solo forme e solo il nulla ha veridica indipendenza, che invece non ha ogni altra realtà” (*Rel.*²⁷, IV, 461–462) e Hegel osservava che tale impostazione “non significa altro che: Dio non è assolutamente nulla di determinato, è l’indeterminato; non esiste nessuna determinatezza di qualsiasi specie che convenga a Dio; egli è l’infinito” (*Rel.*²⁷, IV, 464) – come peraltro professa ogni cristiano¹¹⁷. Ma proprio a causa di quest’indistinzione, il Buddhismo non è “ancora nel punto di vista della sostanzialità” (*Rel.*²⁷, IV, 475) perché la sostanza non è ancora posta come concetto a sé di contro al finito, quale si ha nella religione indiana e, nel 1831, già in quella cinese; eppure nel 1827 l’assoluto buddhista è qualificato come “una potenza sostanziale che governa il mondo e fa divenire e sorgere tutto secondo una connessione razionale” (*Rel.*²⁷, IV, 467–468), e viene equiparato esplicitamente al *νοῦς* anassagoreo per la sua attività priva di coscienza che diviene cosciente concretizzandosi nel Lama ed in generale nella *soggettività autocosciente*. Infatti, che l’assoluto sia “saputo come questo uomo immediato, come Fo, Buddha, Dalai Lama”, non dev’essere inteso nel senso che esso sia l’uomo nella sua empiricità “con tutti i suoi bisogni di uomo” (*Rel.*²⁷, IV, 467), bensì che solo “nella sua meditazione, nel proprio occuparsi di sé, nel suo immergersi entro sé” l’uomo è “la sostanza universale, non solo nella sua vitalità ma il *νοῦς* è posto come centro, ma in modo che non si è consapevoli del *νοῦς* in lui come nella sua determinazione, nel suo sviluppo” (*Rel.*²⁷, IV, 472), togliendo l’ambiguità propria della religione indiana, che pone come realtà effettiva del Brahman tanto gli uomini con tutti i loro bisogni di uomini (i bramini) quanto il processo dell’assorbirsi in sé (per quelli di altre caste), ma soprattutto togliendo quel “violento ritrarsi” (*HR*, 40; 140) che caratterizza la versione induista della *bloße Versenkung in die Substanz* comune ad entrambe le religioni, sforzandosi di placare – e non di distruggere – il desiderio ed i bisogni corporei

cui dobbiamo ripartire. Dal punto di vista concettuale, pertanto, la sua posizione dopo la religione della fantasia come se fosse un progresso, può difficilmente essere giustificata. Il suo ruolo è piuttosto un ‘ritorno’ alla stessa unità ‘indivisa’ della ‘base semplice’ e pertanto può essere considerato un momento di controllo sull’eccesso di fantasia” (I. VIYAGAPPA, *G. W. F. Hegel’s Concept of Indian Philosophy*, cit., pp. 179–180).

¹¹⁷ Han scrive che “in opposizione alla teologia negativa egli [scil.: Hegel] non indica il nulla buddhista come qualcosa che si *sottrae* ad ogni determinazione concreta o descrizione linguistica. Il *sottrarsi* non è il suo tratto fondamentale. Non rimanda ad alcun al di là, ad alcun ‘mistero’, ad alcuna *altezza* irraggiungibile. La sua negatività indica precisamente che non è *qualcosa*, che *anche ‘Dio’ è vuoto*. Hegel cerca continuamente di spostare questa negatività nella positività ontoteologica. Questo lavoro di trasposizione distrugge proprio la particolarità del nulla buddhista” (B.–C. HAN, *Hegel’s Buddhism*, cit., p. 299). In realtà, Hegel dice che nella sua immediatezza il *Nichts* buddhista è appunto la negazione d’ogni possibile determinatezza e che quindi è vuoto. Il fatto, poi, che tale *Nichts* sia traslato nella sostanzialità e nel concetto di *Macht*, dev’essere indagato secondo il significato che entrambi i concetti presentano nel filosofo al pari della mancanza di “positività” che egli vi critica e che non si distanzia molto da ciò che Han rimprovera a Hegel di non aver colto.

“mediante la meditazione ed il ritorno entro sé” (*Rel.*²⁷, IV, 465). Già nel 1822–1823 il filosofo notava che “questi popoli si distinguono dagli Indiani in generale per il superiore livello che in essi ha raggiunto la libertà”, in quanto “ponendolo come uomo, essi riconoscono se stessi in Dio, e hanno un’intuizione benevola del loro dio e sono così giunti ad un Dio più libero” (*Wg*, 229–230; 259), ponendo dunque un rapporto *essenziale* fra assoluto e pensiero in cui le figure-guida come i Lama sono *scelte* per le loro *caratteristiche spirituali*: in tal modo l’accento cade sulla capacità *affermativa* dell’autocoscienza, che declina in modo affatto diverso il vuoto che il Buddhismo come esito condivide con la religione indiana¹¹⁸.

Benché il rapporto permanga astratto in quanto in siffatte *Menschenwerdungen* “l’umanità è solo una maschera, nulla di essenziale; a fondamento sta la rappresentazione che lo spirito sia piombato giù nell’ύλη estranea e la sua incarnazione [*Verkörperung*] sia un imprigionamento” (*Rel.*³¹, V, 283) e manchi la concreta mediazione che permette di cogliere l’effettiva soggettività della sostanza, tuttavia nel Buddhismo il velo della dea comincia a squarciarsi, la notte non ingloba totalmente la luce ed i riverberi indiani si assestano in una forma più concreta proprio per il modo in cui tramontano nella sostanza.

§ 4. Le filosofie dell’India.

L’uso filosofico dei concetti orientali non si fermò a queste riflessioni ma si tradusse nel riconoscimento dell’esistenza della filosofia in Oriente, polarizzata sui due soli fronti della Cina e, in misura ben maggiore, dell’India. Per quanto il loro complesso sia stato spesso designato come “orientalische Philosophie”, è interessante rilevare che solo questi due popoli vi rientrarono, mentre le rappresentazioni degli altri rimasero relegate nell’ambito religioso o mitologico, né figure come Ormuzd furono considerate all’altezza speculativa d’un Brahman.

Su tale presenza della filosofia in Oriente i maggiori autori dell’epoca non nutrivano dubbi: anche tacendo delle *Denkarten* dell’*Über die Sprache und die Weisheit*, Schlegel continuò a parlare della “filosofia indiana” e degli edifici speculativi cinesi, al pari di Schelling; Cousin dichiarava che “in India c’è incontestabilmente una filosofia differente dalla mitologia”¹¹⁹, mentre Hegel, che pur la considerava “piuttosto il modo religioso della rappresentazione degli Orientali” e dunque “solo qualcosa di preliminare, di cui parliamo solo per dar ragione del fatto di non occuparcene in modo più dettagliato e del rapporto in cui si trova col pensiero, con la vera filosofia” (*GdPh*, VI, 365), la pose *all’interno* della storia della filosofia, quantunque al suo limite: ma, come insegna la dialettica del limite nella *Scienza della logica*, già il mero fatto di trovarsi *fra* filosofia e non filosofia la fa partecipare dei caratteri della prima. Inoltre, se

¹¹⁸ Così Monaldi riassume il percorso delle religioni della sostanzialità: “nel suo complesso, e in forma schematica, il cammino delle religioni orientali (cinese, indiana, buddhista–lamaista) si può riassumere nel modo seguente: dalla molteplicità delle leggi essenziali in cui la sostanza si estrinseca nella religione cinese si passa alla concentrazione della religione indiana, in cui la potenza sostanziale si interiorizza come pensiero, e di qui si concretizza infine nell’individualità del Dalai Lama o di Buddha. Si tratta perciò di un progressivo individualizzarsi del contenuto sostanziale, sempre accompagnato dall’incarnazione dello spirito finito ma a diversi livelli di intensità” (M. MONALDI, *Storicità e religione in Hegel*, cit., p. 223).

¹¹⁹ V. COUSIN, *Histoire générale de la Philosophie*, 95.

veniva *simpliciter* negata da Krug ed in precedenza già da Diogene Laerzio – ma sulle attitudini filosofiche dei due è più che lecito nutrire dubbi –, l'intero Settecento si era occupato lungamente della *philosophia* (non solo *practica*) *Sinarum*, celebrandone la morale ed il concetto di Tian, mentre gli storici della filosofia avevano disquisito sulla *philosophia barbarica* ed *exotica*¹²⁰, aggiunto Confucio alla lista dei filosofi e, grazie all'influsso di filosofie come quella di Schelling, avevano introdotto la filosofia indiana come *Urphilosophie*, in proporzione al declino d'interesse per la filosofia cinese¹²¹.

In generale, e soprattutto per quanto riguarda Hegel, che ancora nel corso del 1820–1821 affermava che “in Oriente il pensiero ha solo il modo della religione” (*GdPh*²⁰⁻²¹, VI, 95), il salto qualitativo si ebbe con una serie di conferenze *On the Philosophy of the Hindous* che Henry Thomas Colebrooke iniziò a tenere nel 1823 alla “Royal Asiatic Society” e quasi immediatamente pubblicò nelle “Transactions”¹²²: con questi articoli l'*Esquire* non solo assurse in filosofia al medesimo ruolo che sir William Jones aveva occupato nella poesia e nella linguistica, ma diede altresì una base (apparentemente) solida per discutere seriamente delle filosofie degli Indiani, in precedenza già note ma confuse e fin troppo mescolate con la religione. È difficile farsi un quadro completo dell'enorme influenza esercitata da questo *gentleman* londinese, la cui “presentazione dei sistemi classici della filosofia indiana rimase insuperata per una buona parte del diciannovesimo secolo”¹²³: nei loro viaggi (immaginari) in

¹²⁰ Su tutto ciò si veda l'eccellente ricostruzione delle fonti in I. VIYAGAPPA, *G. W. F. Hegel's Concept of Indian Philosophy*, cit. pp. 197–203, ed in particolare sulle due forme citate, presenti in Brucker, pp. 15–18. E giova rimembrare in particolare la sua posizione: “secondo Brucker, la filosofia, intesa come una scienza derivata da principi attraverso il ragionamento, è un'eredità esclusiva dei Greci. Ma si poteva dire che anche i “barbari” avessero filosofie, se la filosofia era presa come una mera conoscenza della verità, e come una conoscenza basata sulla tradizione, piuttosto che sul ragionamento e la meditazione. Le filosofie “esotiche” dell'Oriente, secondo lui, sono scoperte europee e perciò appartengono alla cultura dell'Europa, benché i contenuti di queste filosofie siano nondimeno estranei all'Europa. Gli Europei, essendo gli eredi della cultura greca, dice Brucker, sono molto più adatti al filosofare rispetto agli Asiatici. Il genio ed il clima degli Asiatici non permette loro di raggiungere quel modello di filosofia che gli Europei hanno già raggiunto. Secondo il suo punto di vista, a rigor di termini non si può imparare la filosofia dai “barbari”, benché egli citi molti autori per mostrare che la “saggezza” indiana era altamente stimata in passato, soprattutto fra i Greci” (*ivi*, p. 200).

¹²¹ Lo stesso Hegel ne è un esempio sia per il diverso spazio assegnato alle due, sia soprattutto perché iniziò a parlare di *orientalische Philosophie* in una sezione a sé, trascinandovi dentro la Cina, *solo dopo* essersi accertato della sua esistenza come filosofia indiana – essenzialmente dopo la lettura degli articoli di Colebrooke. Inoltre nella ricapitolazione finale dell'intera filosofia *orientale* si limitò a parlare solo di quella indiana: “possiamo accontentarci di queste indicazioni speciali tratte dalla filosofia indiana, ma prima di passare al mondo greco vogliamo ancora riassumere brevemente il contenuto principale di quello indiano” (*GdPh*, VI, 395).

¹²² Per rendere intelligibili i semplici dati storici, si fornisce l'elenco delle conferenze: la prima sulla *Doctrinae of the Sánc'hya*, fu tenuta il 21 giugno 1823, la seconda sul *Nyáya-Vaiséshica* il 21 febbraio 1824; la terza sul *Mímansa* il 4 marzo 1826; la quarta *On Indian Sectaries* il 3 febbraio 1827; ed infine la quinta sul *Védánta* il 7 aprile 1827. Pubblicati più o meno immediatamente nelle “Transactions”, conobbero un'altrettanto immediata fortuna, al punto che – come ricorda Cousin – Abel Rémusat ne fece subito degli estratti nel “Journal des Savants” del dicembre del 1825, dell'aprile del 1826 e del marzo e del luglio del 1828 (V. COUSIN, *Histoire générale de la Philosophie*, 41), a cui seguì poco dopo una traduzione integrale (*Essai sur la philosophie des Hindous*, par M. H.-T. COLEBROOKE, ESQ., traduits de l'anglais et augmentés de textes sanskrits et de notes nombreuses. Par G. Pauthier, de l'Académie de Besançon. Paris, Firmin Didot Frpres, L. Hachette, Heideloff et Campé, 1833). Riguardo alle edizioni inglesi – in cui l'ordine della quarta e della quinta conferenza è invertito – la prima in volume comparve nel 1837 all'interno del primo volume dei *Miscellaneous Essays* di Colebrooke del 1837, sotto il titolo già dato dall'autore alle conferenze in generale di *On the Philosophy of the Hindous*, a cui seguì nel 1858 una riedizione a sé, accludendo altri saggi sulla religione e la filosofia dell'India.

¹²³ W. HALBFASS, *India and Europe*, cit., p. 84.

India tutti – o quasi – i dotti dell’epoca procedettero come Cousin “sempre appoggiati sul grande orientalista che ci serve da guida per il labirinto della filosofia indiana”¹²⁴; lo stesso Schlegel, che nelle lezioni sulla filosofia della storia si attenne al “dotto inglese che finora è rimasto il primo ed unico informatore”¹²⁵, ammetteva che a lui “dobbiamo quasi tutte le conoscenze precise di tutta questa parte filosofica della formazione spirituale indiana”¹²⁶, come Humboldt riconosceva che ai suoi “recentissimi trattati nelle memorie della Società Asiatica Inglese dobbiamo le prime informazioni precise e dettagliate sui diversi sistemi filosofi indiani”¹²⁷. Questo non si tradusse sempre in un’adesione ingenua ai suoi resoconti: Schelling, ad esempio, metteva in luce i suoi problemi di comprensione delle profondità indiane, evidenziati dall’impiego di termini derivati *in toto* dal “concetto meccanico della sua filosofia”, ossia della mentalità inglese¹²⁸. Hegel, invece, lo seguì *à la lettre*, convinto che solo grazie a Colebrooke si avesse finalmente avuto la prova dell’esistenza d’una filosofia indiana, limitandosi in molti casi a fornire la semplice traduzione tedesca della trattazione inglese e ad accentuare alcune parti per mostrarne l’unitarietà e le connessioni interne¹²⁹.

¹²⁴ V. COUSIN, *Histoire générale de la Philosophie*, 58. Vale la pena di leggere l’intero passo, giacché Hegel l’avrebbe sottoscritto: “fino a questi ultimi tempi non avevamo fatto molti progressi sulla filosofia dell’India. Si ragionava a perdita d’occhio, senza alcuna base solidamente stabilita. Alcuni sapienti ne parlavano fra loro, per così dire, ed ancora senza avere l’aria di capirsi [...]. Infine, dopo i saggi utili ma insufficienti del signor Ward, il signor Colebrooke viene ad assolvere i desideri degli amici della filosofia. Abbandonando le dissertazioni premature, l’illustre presidente della società asiatica di Londra ci ha dato delle analisi estese e dettagliate dei sistemi indiani e ci ha permesso di apprezzarle. Dichiariamo dunque che per noi, che non possiamo leggere gli originali, la filosofia indiana è tutta intera nelle memorie del signor Colebrooke, inserite dal 1823 al 1827 nelle *Transactions della società asiatica di Londra*. Ecco l’autorità su cui ci appoggeremo costantemente” (*ivi*, 40–41).

¹²⁵ F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 132.

¹²⁶ *Ivi*, 128.

¹²⁷ W. VON HUMBOLDT, *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Maha-Bharata*, 191.

¹²⁸ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 484; 324. Hulin nota che in realtà il meccanicismo può essere piuttosto assurdo a metafora del modo di procedere comparativo di Colebrooke, che non solo nell’esposizione del Sâmkhya “seguiva soprattutto i testi dei kârîka (versetti mnemonici) attingendo negli indispensabili commentari che in un modo eclettico ed intermittente”, ma “non esitò nemmeno a far corrispondere meccanicamente il tal termine filosofico sanscrito al tal vocabolo occidentale (ad esempio prakriti–nature, purusha–soul, mana –mind, sarga–creation, etc.). non v’è dunque nulla di stupefacente che su numerosi punti particolari Hegel sia vittima di certe confusioni. V’è piuttosto da stupirsi che questi errori caratteristici non siano più numerosi e più gravi” (M. HULIN, *Hegel et l’Orient*, *cit.*, p. 118–119). Al tempo stesso però è da rimarcare la peculiarità del modo di procedere di Colebrooke che “senza prendere alcun atteggiamento polemico, espose le varie scuole della filosofia indiana al pubblico europeo. Si riferì alle fonti sanscrite e ne tradusse vari passi. All’inizio di ogni parte del saggio menzionò le principali opere disponibili sul particolare sistema trattato. Così rese i suoi lettori consci dell’esistenza dell’enorme letteratura sull’argomento così come del bisogno di studi e ricerche ulteriori. [...] Colebrooke non partì dalla definizione di ciò che o dovrebbe essere “filosofia” e “storia della filosofia”. Ma cercò di esporre i sistemi indiani così come furono esposti dagli Indù stessi” (I. VIYAGAPPA, *G. W. F. Hegel’s Concept of Indian Philosophy*, *cit.*, p. 41).

¹²⁹ Per non citare che uno dei tanti riconoscimenti basti leggere quanto scrisse nella recensione a Humboldt: “nei periodi più antichi della cultura di un popolo, è causa di difficoltà ed imbarazzo la determinazione di una linea di demarcazione tra questi modi della coscienza, cui è comune l’oggetto più alto e dunque più spirituale, che ha sede soltanto nel pensiero”, ossia fra religione, poesia e filosofia, ma “per la cultura indiana una tale distinzione ci è ora divenuta finalmente possibile grazie agli estratti da opere indiane propriamente filosofiche che Colebrooke ha presentato al pubblico europeo” (*HR*, 28; 125). Peraltro l’aderenza estrema al testo dello *Squire* è provata dagli errori di trascrizione di alcuni uditori, ad esempio quando viene riportato *Indifferenz per Inference* (*GdPh*, VI, 379–80) mentre l’accentuazione dell’aspetto sistematico si può ricapitolare con Hulin che, riferendosi ad un punto delle lezioni di storia della filosofia dell’edizione di Michelet, corrispondente a *GdPh*, VI, 382, nota che “Hegel traduce come se ci fosse ovunque *by*” (M. HULIN, *Hegel et l’Orient*, *cit.*, p. 120).

I sistemi esaminati da Colebrooke sono sei, articolati in tre coppie, in ognuna delle quali “il primo sistema contiene solo l’inizio del secondo sistema, più importante, oppure il secondo sistema contiene un’applicazione ulteriore ed il compimento conseguente del fondamento contenuto nel primo, od anche una trasformazione che conduce ad uno scopo diverso e superiore”¹³⁰. Per riassumerle con Schelling, che però le elenca in ordine inverso rispetto a quello trattato da Colebrooke e conseguentemente seguito da Hegel:

“lo stesso *Vedanta* è già un sistema filosofico. Come tale si chiama *Mimansa*. Si distingue però la prima: *purva*, che è lo stesso che *prior*, *Mimansa*; anche *Karma–Mimansa*; infatti essa si occupa in particolare dei doveri religiosi prescritti dai *Veda*, e in genere più dell’interpretazione dei *Veda*. La seconda parte è la *uttara Mimansa*, che si potrebbe tradurre: *ulterior* o anche *superior Mimansa*; anche *Brahma–Mimansa*. Questa contiene la vera parte speculativa. La cura principale degli scritti del *Vedanta* è mirata a comporre le contraddizioni apparenti o reali dei *Veda*. [...] Sono nominati in particolare ancora tre sistemi. In totale dunque la filosofia indiana conosce tre sistemi. Poiché però ogni sistema ha di nuovo in sé due distinzioni, sorgono in tal modo sei sistemi, riportati nei sei *Darsana*. I tre sistemi principali sono la *Mimansa*, la *Nyaja* e la *Sankhya*”¹³¹.

Hegel dedicò la sua esposizione solo alle due coppie del *Sânkhya* e del *Nyâya*, privilegiando in ambedue il primo sistema, ma l’esclusione del *Mimansa* rispose a ragioni di natura *non* empirica ma *logico–interpretativa*, che stanno altresì alla base dello scarso spazio riservato anche alla seconda parte del *Samkhya*, lo *Yoga*: infatti sia il *Mimansa* che lo *Yoga* si riferiscono direttamente alla religione e soprattutto il primo non è altro che una facilitazione nella comprensione e nella pratica della via prescritta dai *Veda*¹³². Gli altri due sistemi mostrano una propria autonomia almeno in quell’unico tratto per cui si può parlare d’una differenza fra filosofia e religione in India, ossia nell’elaborazione della *via* per raggiungere il fine comune ad entrambe ed in generale a tutte le altre sue manifestazioni spirituali: “fornire i mezzi per ottenere la beatitudine eterna prima o dopo la morte”, sottraendosi così “alla metempsicosi, all’immersione nella corporeità” per essere il Brahman come stato permanente (*GdPh*, VI, 377). In ciò il *Sânkhya* ed il *Nyâya* si distinguono dalla religione perché elaborano una via afferente in certo qual modo alla *ragione* e la ripongono nella “vera scienza”, cosicché ognuna delle due “è diversa dalla religione solo perché ha una dettagliata dottrina del pensiero – non fa

¹³⁰ F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 127.

¹³¹ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 483; 322–23.

¹³² Cfr. *GdPh*, VI, 376: “Colebrooke dice: gli Indiani possiedono antichi sistemi filosofici; considerano ortodossa una parte, e cioè quelle che concordano coi *Veda*; le altre passano per eterodosse se non concordano con la dottrina dei libri sacri. Quindi una parte della filosofia indiana è essenzialmente ortodossa e ha di mira solo la facilitazione o l’assistenza nella spiegazione dei *Veda* o soprattutto di ricavare dal testo di questi libri fondamentali una psicologia più sottile, più liberamente pensata. Questo sistema si chiama *Mîmânsâ* e di esso vengono citate due scuole”. Sullo *Yoga*, invece, su cui ci si soffermerà più avanti, si può anticipare un giudizio di Cousin che ricalca à la lettre tutt’altra espressione hegeliana che però è perfetta: lo *Yoga* di “*Patandjali*” – e Cousin definisce la *Bhagavadgîtâ* “un monumento patandjali” – è “il misticismo, con ciò che ha di buono, il teismo, ma anche con ciò che ha di più stravagante, la sostituzione dell’estasi ai procedimenti regolari del ragionamento e la pretesa di poteri sovrumani” (V. COUSIN, *Histoire générale de la Philosophie*, 72), dove non si può non ricordare l’analogo giudizio che Hegel diede nella *Vorrede* alla *Fenomenologia* contro i suoi contemporanei romantici, non pochi dei quali appassionati dell’India: “non il concetto, ma l’estasi; non la fredda e progressiva necessità della cosa, ma il turgido entusiasmo devon costituire la forza che sostiene e trasmette la ricchezza della sostanza” (*PhG*, 13; 5). Peraltro è da notare con Hulin che Hegel “da una parte avvicina lo *Yoga* al culto religioso in generale [...]. Dall’altra parte, intellettualizza il *Sâmkhya* riducendolo ad un inventario, più o meno sistematico, delle categorie del mondo reale. Questa dicotomia fra pratica cieca e riflessione astratta domina tutta la sua interpretazione” (M. HULIN, *Hegel et l’Orient*, cit., p. 115).

dell'astrazione semplicemente qualcosa di vuoto, ma la eleva al significato di un pensiero determinato” e lo stesso Brahman non rimane un assoluto vuoto ma riempie la coscienza di contenuto, della “conoscenza esatta dei principi che sono esteriormente percepibili o non percepibili – del mondo materiale e del mondo immateriale” (*GdPh*, VI, 379).

Se grazie a questi due aspetti Hegel ritiene che si possa parlare di una filosofia orientale a sé, questo non ne elimina l'ambiguità, giacché la filosofia non riesce a staccarsi dalla religione ma rimane “una rappresentazione, un'intuizione religiosa del mondo, che è facile scambiare per filosofia” (*GdPh*, VI, 365), dove il legame con la religione indiana si manifesta già nel fatto che in India “chiunque faccia considerazioni speculative si fa la propria rappresentazione; perciò non vi è presente nulla di stabile, ma ognuno ha un altro modo di vedere” (*Rel.*²⁴, IV, 233; cfr. anche *Rel.*²⁷, IV, 485). Ma il vero problema è proprio il rapporto troppo stretto con la religione: se “la filosofia può ben riconoscere le proprie forme nelle categorie proprie della rappresentazione religiosa, come anche riconoscere nel contenuto religioso il suo proprio contenuto” in quanto “Dio è la verità ed egli *soltanto* è la verità” (*Enz.*, § 1, 39; 123), tuttavia per essere autenticamente filosofia, deve separarsi dalla religione che rimane ferma alla *Vorstellung* e non procede nemmeno alla comprensione di sé. Pur essendo radicalmente legate, fra filosofia e religione vige una relazione asimmetrica che le sfasa assolutamente: la filosofia può – ed anzi *deve* – comprendere la religione ma “non è possibile l'inverso, poiché il modo religioso di rappresentare non applica a se stesso la critica del pensiero, e non comprende se stesso, per cui, nella sua immediatezza, è esclusivo” (*Enz.*, § 573 A, 557–558; 427) e non procede alla *reale* soggettività pensante, cosicché la *religiöse Vorstellungsweise* è e rimane *vorstellende Vorstellungsweise*, e l'aspetto che tutt'al più si può rinvenirne rimane celato nel suo involucro perché “non è ancora nel modo del pensiero. Della religione una filosofia ha infatti solo da dimostrare quali siano i pensieri che devono venire espressi in quelle immagini e che stanno a fondamento. È quindi irrilevante dire che in qualcosa si trova un grande significato; rilevante è che il significato sia partorito nel pensiero” (*GdPh*^{20–21}, VI, 82), per cui in filosofia si può iniziare solo “laddove il contenuto si è colto nella forma del pensiero” (*GdPh*^{29–30}, VI, 346). Del resto, poiché la filosofia è solo in quanto riflessione della soggettività per sé su di sé, l'autocoscienza deve conservarsi nella sostanza e sapere di conservarsi come autocoscienza: la mancanza di questo requisito è *sic et simpliciter* mancanza di riflessione e quindi mancanza di filosofia – anzi, come si è visto poc'anzi, l'assoluto indiano, il Brahman, non diviene autocosciente ma pretende che l'autocoscienza divenga Brahman, ossia inconscia e quindi di principio *antifilosofica* ed *afilosofica*. Su questa base si capisce perfettamente perché Hegel non consideri filosofie *stricto sensu* le filosofie orientali – non per fumose dissertazioni linguistiche sulla natura della filosofia o per pregiudizi di natura “eurocentrica”, bensì per il rapporto strutturale che rinvia nella riflessione del pensiero che esse esprimono.

Seguendo dappresso Colebrooke, Hegel dedica gran parte dell'esposizione al *Sânkhya*, analizzandone i punti essenziali: “il sistema *Sânkhya* si divide in tre sezioni: 1. Modo di conoscere, 2. Oggetti del conoscere e 3. poi la forma determinata della conoscenza di questi principi” (*GdPh*, VI, 379). I modi di conoscere sono riposti nella percezione, nel ragionamento

e nell'affermazione, ove il ragionamento si riduce ad inferenze da causa ed effetto, “semplici e aridi rapporti intellettuali”, e l'affermazione alla “tradizione o rivelazione vera”, e costituisce il criterio della distinzione interna al Sâṅkhya fra la sua declinazione ortodossa, che come affermazione vera assume i Veda, e quella eterodossa – impropriamente definita atea¹³³ – che guarda invece all’“assicurazione di una qualche verità (ciò che i Moderni chiamano “certezza immediata”) – l'affermazione nella mia coscienza” (*GdPh*, VI, 380). Elencando poi gli oggetti del conoscere, costituiti da venticinque principi¹³⁴, Hegel rileva come siano esposti in “una modalità molto disordinata. Sono soltanto i primi inizi della riflessione, che appaiono raccolti come qualcosa di generale, ma che non sono raccolti in modo sistematico, sensato” (*GdPh*, VI, 381), eppure al tempo stesso vi emerge una dimensione speculativa in cui sfolgora il concetto: “il fondamento, l'assoluto in generale; è la radice, l'origine plastica di ogni cosa; dicono che è la causa materiale universale, Brahmayā”, ed in quanto sostanza assoluta “è produttiva ma non produzione”: il suo primo prodotto è il secondo principio, l'intelligenza, “la prima produzione della natura ed essa stessa produttrice di altri principi”, che “può essere distinta in tre dei mediante la distinzione delle tre qualità” della *Triguyana*, dando così origine alla *Trimurti* (*GdPh*, VI, 380). Stupisce che Hegel non si sia appropriato di un'interessante comparazione esposta da Colebrooke a partire da un passo dal *Carica* che contesta tale suddivisione: “la natura, radice di tutto, non è produzione. Sette principi; il *grande* od intellettuale uno, ecc. sono

¹³³ Su questa distinzione Hegel si sofferma relativamente per la confusione di cui è preda: “Colebrooke menziona più precisamente la divisione teista ed atea del Sâṅkhya; è controverso se credano o no in un dio che regga il mondo per volontà. Nel sistema ateo si nega Īshvara, un dominatore del mondo per propria volontà. Essi ragionando al contrario. La percezione non ce lo mostra ed il pensiero non ne dà alcuna prova. Hanno anche la creazione e cose simili, ma dicono: a tale creazione giungiamo attraverso ragioni. Ma l'esistenza degli effetti dipende dalla coscienza, dall'anima – non da Īshvara, bensì dall'intelligenza, dall'anima individuale, che lo fa agire” (*GdPh*, VI, 388). Già in precedenza aveva ricordato che “il sistema teista del Sâṅkhya si distingue da quello ateo; il sistema teista determina un'anima come il veridico, come Dio, Īshvara”, mentre quello ateo pone come principio la natura ed aderisce comunque ad Īshvara, pur considerandolo prodotto della natura (*GdPh*, VI, 381–382), benché sia poi innegabile che “i Veda sono il fondamento delle filosofie degli Indiani, perfino per le filosofie atee; anche queste non mancano di dei. Ma gli atei spiegano il dio a loro modo” (*GdPh*, VI, 375). A soffermarsi su questa distinzione – e ad esagerarla – è invece Schlegel, che ponendo il *Sâṅkhya* come primo indirizzo della filosofia indiana, afferma che esso procede dalla natura perché la pone “al di sopra dell'intelletto, e cioè non solo di quello umano ma dell'intelletto affatto in generale, anche di quello infinito o dell'intelligenza” e non perché rinneghi dio – che anzi mantiene – ma solo la *creazione*, cosicché il sistema è piuttosto un “perfetto dualismo, in cui entrambi vengono pensati ed accolti l'uno accanto all'altro e per sé sussistenti: da un lato un'indipendente forza della natura derivata o continuamente derivante da se stessa, e dall'altro la verità eterna e l'essere supremo in quanto spirito infinito” (F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 128). L'esposizione di Schlegel non va oltre e richiama il vecchio sistema esposto nell'*Über die Sprache und die Weisheit*; anche nelle lezioni sulla letteratura antica e moderna, il *Sanhya*, posto come “la prima filosofia” dell'*Urwelt* è inteso come un sistema dualistico unitario, procedente cioè da due principi strettamente uniti, da non intendere come Dio e natura “bensì in un senso di universalità metafisica, come lo Spirito e l'Anima, nella cui unione ogni cosa consiste, e dal cui collegamento ogni cosa procede” per cui la dottrina sarebbe “puro spiritualismo” infine degenerato “in un poetico politeismo, il quale appoggiandosi ad un sistema astronomico sommariamente imperfetto, falsamente interpretato e quasi non più inteso, è stato nondimeno il fonte originario di ogni pagana mitologia” (F. SCHLEGEL, *Geschichte der und alten neuen Litteratur*, 136; 108–109).

¹³⁴ Ossia 1) la natura, 2) l'intelligenza, 3) “la coscienza o propriamente l'egoità, l'autocoscienza”, 4–8) gli “atomi percepibili solo attraverso i sensi di un ordine superiore”, ossia gli elementi fondamentali (terra, acqua, fuoco, aria e spazio), 9–19) “gli undici organi della sensazione”, e cioè “1. la voce, la bocca, l'organo del linguaggio 2. le mani, 3. i piedi, 4. la fine del condotto digestivo e 5. gli organi genitali”, a cui si aggiunge “l'organo interno del senso, il senso interno”, poi 20–24) “gli elementi esteriori che vengono prodotti dagli inizi citati precedentemente, cioè l'etere, l'aria, il fuoco, l'acqua ed il tangibile, la terra”, ed infine il venticinquesimo principio è l'anima” (*GdPh*, VI, 380–381).

produzioni e produttivi. Sedici sono produzioni (improduttivi). L'anima non è né una produzione né produttiva", e l'*Esquire* aggiungeva che "si noterà una forte somiglianza con questo passo in uno che ricorre all'inizio del trattato di ERIGENA De Divisione Naturæ, dove distingue questi quattro: "ciò che crea e non è creato; ciò che è creato e crea; ciò che è creato e non crea; e ciò che non crea e non è creato"¹³⁵. Hegel non accolse il suggerimento e si concentrò unicamente sulla necessità che l'anima conosca se stessa "mediante la considerazione della natura ed al tempo stesso mediante l'astrazione da essa", negando ogni determinazione naturale: "questo è un grande pensiero; nel pensare è contenuta la negazione dell'oggetto, un rapporto negativo, e questo è un momento necessario per la comprensione. Questo è già speculativo. Questo sviluppo contiene un'idea molto grande. Ha molta più profondità delle chiacchiere della coscienza immediata. È la produzione di tutti i principi" (*GdPh*, VI, 382). Questa necessità della conoscenza dell'anima è l'unico punto veramente speculativo apprezzato dal filosofo e ribadito anche oltre, parlando delle quattro determinazioni che per il *Sankhya* soddisfano l'intelligenza: esclusa la seconda e la terza – rispettivamente "la fede che le pratiche ascetiche bastino ad assicurarsi la liberazione attraverso dolori, tormenti, penitenze" e "la rappresentazione che la liberazione avvenga nel corso del tempo, senza ricercarla" –, la prima e la quarta ripresentano lo stesso concetto elogiato perché l'una "viene posta nell'opinione che la conoscenza della natura sia una modificazione del principio della natura stessa, connessa con la conseguente attesa d'una liberazione e soddisfazione mediante l'atto della natura, perché nella conoscenza filosofica la natura concederebbe la liberazione", che però è vera liberazione solo nella quarta, in cui si afferma decisamente che "non ci si può attendere la liberazione da un atto della natura; è l'anima che deve produrla mediante se stessa, mediante la propria attività pensante" (*GdPh*, VI, 384).

Cardine di questa conoscenza è il ragionamento nella forma dell'inferenza di causa ed effetto, ma in un senso assai diverso dalla sua versione occidentale: infatti in India si sostiene "che gli effetti esistano già prima dell'operare della causa" e dunque che la distinzione fra causa ed effetto sia "solo una distinzione di forma" all'interno di un'identità che rimane tale:

"il riso è già nello stelo prima d'essere battuto, il latte è già nelle mammelle della mucca prima che venga munta. Il contenuto, l'essenza della causa e dell'effetto, è lo stesso. Un capo di vestiario non è essenzialmente diverso dal filo di cui è tessuto, non così diverso come un bue da un cavallo. Gli Indiani colgono così questo rapporto. Quando si dice *ex nihilo nihil fit*, al tempo stesso bisogna dire che quindi Dio non ha creato il mondo dal nulla ma da se stesso. È la sua eterna idea che egli fa venire fuori" (*GdPh*, VI, 389).

Da questo, però, "gli Indiani concludono anche ad una causa universale, cioè che le cose, le altre cose, sono tutte finite – che le cose finite presuppongono quindi una causa universale" che non è semplicemente la natura ma "l'anima nella sua identità con la natura", da cui tutto deriva ed in cui tutto deve ritornare (*GdPh*, VI, 390). In tale distinzione la natura viene sottomessa all'anima e diviene "solo il mezzo attraverso cui l'anima viene liberata", propriamente cessa di essere per l'anima quando questa è libera e puramente a sé, nello stesso modo in cui la

¹³⁵ H. T. COLEBROOKE, *Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus*, cit., p. 154.

coscienza dello *yogi* è sprofondata nel puro Brahman, perché emerge la consapevolezza che “né io sono, né qualcosa è mio, né io esisto” per cui “alla fine l’egoità, l’autocoscienza, deve svanire”, pur rimanendo riempita dalle sue determinazioni logiche: tutto viene riflesso dall’anima “ma come un’immagine che non sporca il cristallo dell’anima e che nemmeno gli appartiene”, cosicché “quest’anima istruita”, pur essendo separata dal suo corpo, continua a viverci “solo come la ruota del vasaio gira ancora anche quando il vaso è già finito” (*GdPh*, VI, 391). Il tutto riconferma l’eterna conclusione dello spirito indiano giacché, pur mantenendo in sé tutto il suo mondo di determinazioni, l’autocoscienza è “un sapere senza egoità, senza coscienza” (*GdPh*, VI, 391) e quindi non è sapere ma intuire.

Assai più contenuta è l’esposizione della *Nyâya*, divisa nella “dialettica particolarmente sviluppata” di Gotama e nella filosofia di Kanâda, che “si occupa invece più di oggetti particolari, di principi” (*GdPh*, VI, 392). Anche il *Nyâya* condivide il medesimo fine del *Sankhya* e di tutte le altre scuole indiane, intendendo la perfezione e la liberazione da ogni male come “l’effetto della conoscenza dei suoi principi, cioè la verità e la verità ultima è la convinzione dell’esistenza eterna dell’anima come separabile dal corpo”, ma per giungere a questa verità adotta un metodo logico tripartito in enunciazione – definizione – indagine “che consiste nel ricercare ciò che è esatto della definizione” (*GdPh*, VI, 392–393). Anche qui il procedimento dimostrativo presenta i medesimi caratteri formali del *Sankhya* e le qualità dell’oggetto da conoscere, l’anima, sono elencate in un modo “del tutto privo d’ordine”; anzi, Hegel ripete praticamente *à la lettre* il giudizio già fornito sull’analogo procedimento nel *Sankhya*: “sono i primi inizi della riflessione. In queste determinazioni non si dà a conoscere nessuna connessione, così come nessuna totalità. È solo conosciuto l’essenziale” (*GdPh*, VI, 393). In tali *Anfänge* il filosofo non trova nulla dei riferimenti (europei) che ossessionavano Schlegel, per il quale il *Nyaya* era la “metafisica di tutto il sapere logico” che “procede dal sé pensante e dallo stesso atto supremo del pensiero” e perciò è “assolutamente idealista”¹³⁶ – vi trovò certamente un idealismo superiore a quello comune dello spirito indiano, un “idealismo per cui il pensiero è per sé, che il pensiero è il fondamento della verità”, la “grande scoperta dell’elemento orientale in generale” che però rimane ferma anche qui alla mera forma dell’intuizione “poiché nella sua astrazione è essenzialmente identico, immobile in sé” (*GdPh*, VI, 396). Alla filosofia di Gautama si ricollegano poi i principi di Kânada sulle sostanze e le qualità materiali legate agli organi di senso, che Hegel si limita ad elencare, per passare al verdetto conclusivo: in India è presente “il raccogliersi dell’anima entro sé, la sua elevazione all’universalità, il pensiero si costituisce per sé, e [...] questo è lo scopo ultimo e la cosa principale” che conclude astrattamente nella “sostanzialità intellettuale” (*GdPh*, VI, 395).

¹³⁶ F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 132–133. Nelle lezioni sulla letteratura antica e moderna, essa costituiva uno sviluppo del *Sankhya*: divenuto politeismo poetico considerato scientificamente e divenuto “il più deciso materialismo”, si presenta di contro il *Niaia* come “un sistema idealistico dotato di una purezza e conseguenza logica, a cui questo sistema di rado in generale e non mai presso i Greci, pervenne”, ossia “un ateismo scientifico, di una specie però intieramente astratta, e diverso in tutto da quella che volgarmente, dal punto di vista pratico, si dice ateismo; tale insomma da potersi benissimo unire colla più severa morale esteriore” (F. SCHLEGEL, *Geschichte der alten und neuen Literatur*, 137; 109).

È difficile sostenere che in questa sostanzialità Hegel vedesse un possibile correttivo all'esagerato soggettivismo dei suoi tempi¹³⁷: nonostante la sua diffusione, talora in figure così banali da fargli rimpiangere quella forma più pura che attribuiva a Fichte, l'antidoto "sostanzialistico" non poteva certo essere la sostanzialità immediata, ma solo la concretezza della soggettività della sostanza, che ormai si era fatta strada nel mondo del pensiero. Sarebbe impensabile un ritorno a forme così arcaiche ed a tal punto mescolate con determinazioni esteriori alla filosofia da scadere nell'ambito della magia ed imporre l'autodistruzione del pensiero, tanto più se si considera che il rapporto orientale fra sostanza e pensiero è e rimane sempre il solito eterno tramonto che mai tramonta, opposto – ma secondo un'opposizione già risolta – al 'vero' tramonto, il tramonto della coscienza dello spirito entro se stesso:

“come in Occidente tramonta il sole così lì anche l'uomo ritorna entro sé, nella sua soggettività. Lì la determinazione principale è la singolarità, che il singolo è l'indipendente. Mentre nella coscienza orientale la determinazione principale è che l'universale è il veramente indipendente, in quella occidentale la singolarità delle cose, delle uomini, sta per noi più in alto. Anzi, la rappresentazione occidentale può giungere al punto di affermare che il finito, le singole cose, sono indipendenti, cioè assolute” (*Rel.*²⁷, IV, 469).

Proprio per questa ragione i due tramonti si manifestano anche come un *indirizzo opposto* della filosofia. Non che manchino forme di procedimento comuni: rilevando che nella filosofia indiana la considerazione del particolare “è del tutto scialba, senza pensiero, senza sistemazione poiché la considerazione sta da questa parte, al di fuori dell'unità, mentre il sostanziale sta dall'altra”, Hegel concludeva che il particolare ha allora “solo la forma legnosa del ragionamento, del concludere, così come negli Scolastici” (*GdPh*, VI, 398–399), e già in precedenza aveva asserito che “presso gli Orientali troviamo solo riflessioni, arido intelletto – un'enumerazione del tutto esteriore degli elementi, qualcosa di estremamente misero, vuoto, pedante, privo di spirito, uno sviluppo della logica come la vecchia logica wolffiana” (*GdPh*, VI, 369). Più in generale, poiché “i libri sacri, i Veda, sono il fondamento anche della filosofia”, quest'ultima “sta all'interno della religione proprio come nel Medio Evo la filosofia

¹³⁷ Tale è la tesi di Viyagappa, che anche qui si lega all'interpretazione hegeliana del “soggettivismo” fichtiano e romantico: contro quest'ultimo “Hegel considerò l'idea indiana di sostanza come la fondazione per l'ulteriore progresso e la salvezza d'ogni contenuto”, se non che in India la sostanza non è nemmeno elevata a concetto puro – tant'è che di fronte alla domanda sul perché non abbia accettato “la teosofia indiana nella filosofia”, l'autore stesso risponde che “secondo Hegel lo spinozismo od il soggettivismo europeo, per quanto possano essere difettosi, sono prodotti di un mondo che accetta che l'uomo in quanto uomo è liberto. Mentre la percezione indiana dell'assoluto, per quanto sia sublime, giunge da un mondo che non ha ancora imparato a rispettare la libertà e l'eguaglianza dell'uomo dinanzi alla legge” (I. VIYAGAPPA, *G. W. F. Hegel's Concept of Indian Philosophy*, cit., p. 265). Kwon nota qualcosa di simile ma per l'ambito artistico: “nell'ambito di questa determinazione dell'arte come cultura [*Bildung*] storica, Hegel stabilisce anche il significato della civiltà orientale per i moderni: attraverso l'arte e la riflessione sulla religione ugualmente nel contesto della determinazione prossima della “cultura formale”, il mondo e la civiltà dell'Oriente ottiene il suo significato come materiale storicamente estraneo, che trasmette uno specifico modo di mediazione dell'idea e dell'eticità dei popoli. In quanto la “cultura formale” rimane cultura storica, Hegel fa però un passo avanti proprio nella determinazione dell'arte, perché nella poesia del suo tempo (Goethe) vede la possibilità di una rianimazione della cultura e dell'intuizione del mondo orientale che diviene uno specchio critico per i Moderni (la formalità dell'eticità nello Stato e l'interiorità soggettiva). Perciò il mondo orientale viene indagato al tempo stesso come una possibile fonte delle nuove arti nel mondo moderno” (J.-I. KWON, *Kunst und Geschichte. Zur Wiederbelebung der orientalischen Weltanschauung und Kunstform in Hegels Bildungskonzeption*, cit., pp. 157–158), che è certo innegabile rispetto alla poesia persiana ed islamica, ma altrettanto certamente negabile per quella indiana.

scolastica all'interno della dogmatica cristiana" (*GdPh*, VI, 375). Questo dimostra certamente che la valutazione delle filosofie orientali non risponde a pregiudizi ma a considerazioni strutturali sulla filosofia in sé, tant'è che si può rammentare come in definitiva anche i pensieri della Scolastica, "pensieri profondi e speculativi, non solo su singoli rapporti, bensì anche sulla natura di Dio stesso" appartengano più alla storia delle religioni (*GdPh*²³⁻²⁴, VI, 185).

Ma la differenza fra le due modalità prevalenti di filosofare si manifesta nel modo più netto nel loro diverso *fine*. In senso proprio la filosofia non è altro "che la ricerca della verità, condotta però con consapevolezza della natura e del valore dei rapporti di pensiero che connettono e determinano ogni contenuto" (*Enz.*, 7; 92), ed a questa ricerca il soggetto può volgersi solo quando sia saldamente poggiato in sé, stia per sé e desideri trovare la verità per sé sola senza altri fini, perché egli è già presente in questo radicarsi in sé:

"il terreno veramente oggettivo del pensiero si radica nella libertà reale del soggetto per cui l'universale, il sostanziale stesso deve avere oggettività. Il pensiero è solo quest'universale in generale; io sono al tempo stesso il terreno del sostanziale ed il pensiero di sé; così l'universale ha al tempo stesso anche esistenza. Il pensiero è l'universale ed esiste come Io, come soggetto libero; così l'universale ha esistenza immediata; non è meramente un fine o lo stato in cui si deve passare, ma ha esistenza immediata. L'assolutezza è presente. Cogliendomi come pensante e come universale, mi colgo come libero, e con ciò l'universale stesso ha presenza" (*GdPh*, VI, 399).

Ma questo è a sua volta il fine intrinseco dello spirituale, il comando del dio di Delfi che *storicamente* emerse successivamente a ciò che si configurò come mondo orientale nella sua totalità – il che significa, in altri termini, che solo in Grecia Hegel ravvisò un primo assestamento dello spirituale in se stesso, e siccome la *wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit* è "l'unica che può avere interesse e valore per lo spirito, una volta che si è posto sulla strada del pensiero" (*Enz.*, 5–6; 90), è necessario che ci si sia incamminati coscientemente su tale strada. La vera filosofia non è una tensione astratta ad una qualche immaginaria verità ma *wirkliches Wissen* della verità, e cioè il riflettersi dello spirito per se stesso: tale è e rimane il suo fine e proprio per questo la filosofia orientale è ambigua, in quanto suo fine primario non è la verità ma la salvezza. Benché venga certamente riconosciuta la necessità di conoscere la prima per raggiungere la seconda, ed anzi nei suoi momenti più alti la filosofia orientale proclami che l'unico vero mezzo per liberarsi sta nella conoscenza della verità¹³⁸, questa conoscenza non viene però elevata a fine in sé e per sé, e ciò significa che non è realmente emerso nella coscienza il bisogno del pensiero di riflettersi per sé. In generale l'idea di vie sotterriologiche o della *philosophie comme manière de vivre* od *exercice spirituel* è aliena a Hegel¹³⁹, è solo una vanità che non assume su di sé la fatica del concetto e risulta propria solo

¹³⁸ Lo riconosce anche Schlegel: "più o meno tutta la filosofia indiana conviene che il suo scopo è del tutto pratico; e cioè di liberare infine completamente e salvare per sempre l'anima dell'antica disgrazia, dalla fatalità incombente e dall'orrenda infelicità di dover vagare per tante oscure regioni della natura e molteplici forme animali e mutare sempre di nuovo la sua forma terrena. [...] Come piena e completa liberazione viene riconosciuta la necessità della conoscenza suprema che si eleva al di sopra della natura" (F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 136).

¹³⁹ In tal senso, usando le categorie di Hadot, si potrebbe assimilare la filosofia hegeliana al discorso filosofico, perché questo è "un'attività meramente teorica e astratta, non è più un modo di vivere" in cui dovrebbe consistere la filosofia, è il risultato della rielaborazione e dell'istituzionalizzazione della filosofia nel Medio Evo (P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. di A. M. Marietti e A. Taglia, Einaudi, Torino 2005, a cura di A. I.

dei momenti di decadenza, perché solo allora la filosofia si volge ad altro, depone la sua *Bestimmung* per porre come fine una salvezza terrena od ultramondana, ricerca una libertà “sul trono e in catene, e in ogni dipendenza del suo singolo esserci” che in tutta la sua astrattezza non può essere altro che “l’inerzia che dal movimento dell’esistenza, così dall’agire come dal patire, si rifugia sempre nell’essenza semplice del pensiero” (*PhG*, 117; 127). Questa è la meta universale dalla filosofia orientale, che certamente ricerca la verità ma solo per ottenere un altro fine, la liberazione dal ciclo delle rinascite – o più generalmente dal finito –, ed in questo modo, per contraccolpo, proprio l’esito auspicato nullifica le conquiste speculative pur guadagnate nel corso del cammino, rigettando la filosofia nelle fauci della religione¹⁴⁰.

§ 5. Il “Vertrauten Leßings”¹⁴¹: Hegel contro lo Yoga.

Parlando del *Sankhya*, si è fatto cenno alla sua seconda parte, lo Yoga, che grazie alle numerose relazioni sulla religione e sui penitenti e soprattutto alla *Bhagavadgītā*, dove è la “parola principale”¹⁴², s’impose all’attenzione dei dotti come la concentrazione delle caratteristiche dello spirito indiano, il “punto nodale della filosofia e della religione indiane” ed il “cuore della religione di questo popolo, in cui sono contenute sia la natura della sua religiosità che quella del suo supremo concetto di Dio” (*HR*, 29; 128–130). Nella sua estrema polisemia il termine diede origine ad un ampio dibattito trasversale che a giusto titolo è stato definito “il primo esempio di dibattito a tutto tondo sull’ermeneutica transculturale”¹⁴³ perché filosofia, filologia, storia, religione ed ogni altra possibile disciplina si presentarono indissolubilmente congiunte nel tentativo di trovarne un’adeguata traduzione lessicale e soprattutto concettuale, mentre il diverso peso assegnato ad uno dei vari aspetti del termine ed i

Davidson, Einaudi, Torino 2008, p. 161), ma è un discorso inautenticamente filosofico se esso è tale “solo se si trasforma in modo di vita” (P. HADOT, *Che cos’è la filosofia antica?*, trad. di E. Giovanelli, Einaudi, Torino 1998, p. 167) tant’è che dagli Antichi fu identificato *ipso facto* con la sofistica (*ivi*, p. 168) e da Hadot direttamente con Hegel (248). L’osservazione può essere accolta – pur senza aderire alla valutazione – se si ricorda l’assoluta rivalutazione che Hegel fa dei Sofisti e l’elogio implicito di Protagora, che “ha trascorso la sua vita nello studio delle scienze e nell’istruzione” (*GdPh*, VII, 122).

¹⁴⁰ Comparando la dialettica hegeliana e quella della scuola buddhista *Huayan*, Ghilardi ha giustamente notato che “è proprio nel modo di intendere il culmine della riflessione, o della pratica, oltre che nella differente importanza attribuita agli strumenti adatti a pervenirvi, che ci si imbatte in un tratto differenziante tra la speculazione hegeliana e il tracciato filosofico della scuola *Huayan*”, al punto che “l’esito dei due cammini difficilmente può essere ricompreso in un orizzonte comune” (M. GHILARDI, *La dialettica tra Oriente e Occidente. Hegel e il Buddhismo Huayan: un’ipotesi di comparazione*, in FAZANG, *Trattato sul leone d’oro*, a cura di G. Pasqualotto e S. Zacchetti, Esedra, Padova 2000, p. 258). Infatti, al di là della non equivalenza dell’idea assoluta hegeliana con la vacuità buddhista, la differenza sta proprio nel modo “di cogliere il culmine della conoscenza del reale”, perché nel Buddhismo “fa capo ad un modello di *esperienza*; si configura come una *pratica*, e solo secondariamente e in maniera accessoria mette conto a un aspetto teorico, riflessivo” (*ivi*, p. 259), mentre in Hegel la prospettiva è parzialmente capovolta: se l’accento cade certamente sul momento teorico, quest’ultimo ha entro sé quello pratico – per nulla accessorio – ed il tutto si articola secondo la riflessività immanente dello spirito: ma proprio quest’ultima destituisce la possibilità di un capovolgimento fra le due dimensioni che, pur mantenendone l’unità, assegna il primo posto alla prassi od all’esperienza nel variegato senso inteso dal Buddhismo.

¹⁴¹ F. W. J. Schelling a G. W. F. Hegel, Tübingen, 4 febbraio 1795, in *Schellings Historisch-Kritische Ausgabe*, III, Bd. I. *Briefwechsel 1786–1799*, hrsg. von I. Möller und W. Schieche, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2001, p. 22; trad. in G. W. F. HEGEL, *Epistolario*, vol. I, *cit.*, p. 115.

¹⁴² W. VON HUMBOLDT, *Über die Bhagavad-Gītā*, 168.

¹⁴³ S. MARCHIGNOLI, *Che cos’è lo yoga?*, *cit.*, p. 102.

paradigmi interpretativi di ogni autore portarono a declinazioni spesso molto diverse d'una parola di cui pur si condivideva un medesimo significato generale.

Già sir Charles Wilkins, parlando di “Yōg” in una nota della sua traduzione, rimarcava che “non v'è parola nella lingua *sanscrita* che comporti tante interpretazioni come questa. Il suo primo significato è *congiunzione* od *unione*. È usata anche per l'applicazione fisica o mentale, ma in quest'opera è generalmente usata come un termine religioso per esprimere l'applicazione della mente a cose spirituali e l'esecuzione di cerimonie religiose”, optando alla fine per la parola *devozione* limitata “all'esecuzione dei doveri religiosi e ad una contemplazione della divinità”¹⁴⁴. Da esperto traduttore, August Wilhelm Schlegel scelse invece di tradurre il termine “con *exercitatio, applicatio, destinatio, disciplina activa, devotio, mysterium, facultas mystica*, e lo stesso concetto in *yukta* con *intentus*” per restituirne adeguatamente il senso in ognuna delle sue ricorrenze, e Humboldt, pur riconoscendo una certa validità a quest'opzione, notava però che in tal modo “manca al lettore il concetto universale originario di questa parola, solo mediante il qualche si può veramente cogliere ogni singola applicazione nella sua peculiarità”, rimarcando che il termine prediletto da Schlegel, Wilkins e Langlois era *devotio* (*devotion* e *dévotion*)¹⁴⁵, a cui contrapponeva quello di *Vertiefung*, “approfondimento”:

“Yoga è un nome formato dalla radice *yudsch*, unire, legare, il latino *jungere*, ed esprime la connessione di un oggetto con un altro. Vi si possono riportare tutti i vari significati derivati della parola. In senso filosofico *Yoga* è la direzione perseverante dell'animo verso la divinità, che si ritrae da tutti gli altri oggetti, perfino dal pensiero interiore, arresta il più possibile ogni movimento ed operazione del corpo, si sprofonda solo ed esclusivamente nell'essenza della divinità sforzandosi di congiungersi con essa. Esprimerò il concetto con *approfondimento* [...]. Infatti, benché sia difettosa ogni trasposizione di un'espressione di una lingua che deriva da una visione affatto peculiare, in una singola parola di un'altra lingua, tuttavia il volgersi entro sé rimane la caratteristica più evidente in cui si riconosce lo *Yogí*, ossia colui che si dedica allo Yoga e che è compreso in esso. Nell'espressione di approfondimento si ritrova anche la disposizione mistica dell'animo che è propria dello *Yogí*, che, dove la parola sia usata in senso assoluto, viene riferita alla causa finale di tutte le cose nel più naturale dei modi. Diretto alla divinità, il concetto passa in quello di devozione [...], con l'abbandonarsi esclusivo ad un unico oggetto passa in quello di consacrazione e dedizione, e per questi due lati è adatto alla parola latina *devotio* ed a quelle che ne sono derivate nelle lingue moderne. Ma in questa trasposizione il concetto originario di connessione scompare e l'intero significato della parola viene determinato presumibilmente in modo anche troppo stretto. [...] Ma *devotio* non permette alcun uso nei passi in cui, come vedremo più avanti, lo Yoga viene descritto come un'energia ed una proprietà della divinità stessa. Come sforzo ed occupazione, la parola equivale al concetto di destinarsi a qualcosa, porsi su qualcosa, esercitare qualcosa, ed in questi molteplici significati si presentano composizioni con molte altre parole, determinando più precisamente ora lo scopo ora il mezzo da applicare”¹⁴⁶.

Richiamandosi direttamente a queste considerazioni, Schelling rilevava che “unità è in ogni caso l'elemento dominante nel concetto” e che la traduzione con *devotio* – o *Andacht*, come aveva proposto “un famoso filosofo che si è occupato anche del *Bhagavadgita*” – “corrisponderebbe ad un solo lato dello Yoga, lo Yoga pratico o Karma-Yoga”, lasciando fuori il Buddi-Yoga o “Yoga del pensiero” perché “un devoto del pensiero mi sembra quasi come un fedele del pensiero”, e si stupiva che a nessuno fosse venuta in mente la parola *Innigkeit*, che

¹⁴⁴ C. WILKINS, *Notes, with Additions a The Bhagavat-Geeta, or Dialogues of Krishna and Arjoon, cit.*, pp. 101–102.

¹⁴⁵ W. VON HUMBOLDT, *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharat*, 169–170.

¹⁴⁶ *Ivi*, 221–222.

“include in sé anche il concetto di *Innheit*, dell’essere all’interno di se stessi, nel proprio profondo – non nella periferia, nel mondo delle qualità disgiunte, ed include anche il concetto dell’unità e dell’unicità”, senza contare che lo “si può collegare con tutte quelle determinazioni che ha il termine indiano: vi è una *That–Innigkeit*, un agire intimo, con cui solo si può sciogliere la contraddizione in cui l’uomo è trascinato a causa della necessità di agire”¹⁴⁷. Friedrich Schlegel ne accentuava il lato religioso, rimarcando che “la stessa parola *Yogha* indica proprio quella perfetta unificazione dell’intera essenza e di tutti i pensieri con Dio, soltanto attraverso la quale l’anima può venire liberata, cioè salvata dall’infelice destino della trasmigrazione delle anime”, definendola pertanto “immersione contemplativa nel solo pensiero della divinità”¹⁴⁸, dove *Versunkenheit* palesa a sua volta una certa ambiguità a causa della *propria* polisemia, significando all’epoca anche “rovina”, “distruzione”, “corruzione”, che non stonano con l’interpretazione generale che Schlegel dava del fenomeno.

In ciò Hegel fu estremamente vicino all’odiato Schlegel: in precedenza si è visto che nella sua analisi le preoccupazioni di Arjuna si mostrarono mere espressioni d’una superstizione aspirituale, e fin qui non vi sarebbero stati problemi per gli estimatori della *Bhagavadgītā* in quanto l’atteggiamento del principe era colpevole se non altro di pusillanimità ai loro occhi, tutti volti all’articolata risposta di Krishna in cui sembravano convogliarsi anche forme filosofiche kantianeggianti e comunque assolutamente spirituali. Humboldt, ad esempio, la riteneva “nella sua essenza più intima, e più di ogni altra filosofia, [...] fondata sulla necessità della libertà etica, perché la fermezza e la perseveranza della volontà, che mutano l’essenza e che sono il suo fine ultimo, possono scaturire solo dalla libertà assoluta”¹⁴⁹, perché vi trovava espressa in modo mirabile la “necessità della rinuncia ai frutti delle azioni” e “dell’equanimità, anzi dell’indifferenza verso i loro risultati” assieme ad una continua sollecitazione all’azione¹⁵⁰, che riscattavano il tutto dalla possibile fuga in una sorta di misticismo quietista – già rimproverato da Bayle alla religione del Fo¹⁵¹ –, come emergeva nel secondo canto:

¹⁴⁷ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 487–488; 328–329.

¹⁴⁸ F. SCHLEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 129–130.

¹⁴⁹ W. VON HUMBOLDT, *Über die unter dem Namen Bhagavad–Gita bekannte Episode des Mahabharat*, 232.

¹⁵⁰ *Ivi*, 195.

¹⁵¹ P. BAYLE, *Dictionnaire Historique et Critique*, I, 1070, voce “Spinoza”. Ma cfr. anche *ivi*, 226, voce “Brachmanes” dove “il dogma dei bramini” è considerato “per certi versi meno spaventoso di quello dei nostri mistici”. Si tratta di ciò che anche Cousin rimproverò alla *Bhagavadgītā*: “il risultato di questa teoria morale è un quietismo assoluto, una completa indifferenza, la rinuncia all’azione ed alla vita comune, e l’immobilità della contemplazione” (V. COUSIN, *Histoire générale de la Philosophie*, 80), ponendosi in ciò in linea con “il carattere proprio d’ogni misticismo [...] di separarsi dalla scienza, di sviare da ogni studio regolare e di attirare alla pura contemplazione”, rafforzato dalla condanna dei *Vēda* e dei testi sacri: “ecco dunque la guerra dichiarata ai libri, alla scienza, all’uso metodico e regolare dei nostri mezzi di conoscenza. Questo costituisce in qualche modo i prolegomeni del misticismo” (*ivi*, 74–75). Cousin non sembra cogliere le specificità della condanna dei *Vēda*, pur presentando le medesime conclusioni di Hegel: “qual è il solo esercizio del saggio? La contemplazione, la contemplazione di Dio. E cos’è questo Dio? l’abbiamo visto: l’astrazione dell’essere. Ma l’astrazione dell’essere, senza attributo fisso, si realizza altrettanto bene in un cane che in un uomo; poiché l’essere è in tutti, è in una zolla di terra come nell’anima di Bruto minore. L’indifferenza dello yogui è allora estremamente conseguente; non cerca che Dio, ma lo trova egualmente in tutto. Solo che per trovarlo in tutte le cose, non è che la sostanza delle cose, l’essere per il quale bisogna considerare; e come il fine della contemplazione è di unirsi a Dio, il mezzo per arrivare a quest’unione è assomigliargli il più possibile, vale a dire ridursi all’essere puro attraverso l’abolizione d’ogni pensiero, d’ogni atto perfino interiore; perché il minimo pensiero, il minimo atto distruggerebbe l’unità dividendola, modificando e alterando la sostanza dell’anima. Questo stato di assorbimento dell’anima in se stessa,

la dignità del valore sia per te nell'agire, mai nei frutti.
Non sia che il frutto sia fondamento dell'agire; non sia da te cercato il non agire.
Di spirito approfondito, libero da aspirazione, così agisci, spregiatore dell'oro,
ugualmente se riuscito o fallito; l'equanimità viene chiamata approfondimento¹⁵².

Hegel concorda con l'*höchstverehrter Herr Verfasser* che in questi versi si può riconoscere “l'esigenza morale di compiere il bene solo per se stesso, di compiere il dovere solo per il dovere” (HR, 23; 119) – ma non che sia presente “in modo innegabilmente filosofico una disposizione dell'anima che rasenta il sublime e produce al tempo stesso un grande effetto poetico”¹⁵³. Un tale effetto è in sé direttamente connesso all'agire in quanto i caratteri poetici devono possedere un'individualità concreta e rivolgere ogni loro energia alla realizzazione d'uno scopo, per cui il vero effetto poetico sta “soltanto nell'unitarietà della loro forza di volontà con degli interessi che essi affermano” (HR, 23; 119), che viene apertamente contraddetto proprio dalla dottrina esposta nel poema. Tutt'al più Hegel potrebbe convenire sull'espressione usata da Humboldt in termini elogiativi: *das Erhabene*, il “sublime”, ma tale accordo non sarebbe che il travestimento d'un giudizio discorde sul concetto di sublime, e sussisterebbe comunque disaccordo sul carattere sublime della poesia indiana.

In generale, anche assumendola come posizione filosofica *stricto sensu*, Hegel non potrebbe che rifiutare ciò che Humboldt esalta e più o meno per le stesse ragioni per cui questi lo esalta: il semplice agire per agire, dettato kantianamente solo dal dovere ed assolutamente indifferente ai risultati ed alle conseguenze, è solo un'astrazione generica ed indeterminata, legata ad una rappresentazione parimenti astratta dell'*Handlung*: infatti le conseguenze, “intese come la propria configurazione *immanente* dell'azione, manifestano [*manifestieren*] soltanto la natura di essa e non sono altro che lei stessa”, cosicché non tener conto delle conseguenze equivale *sic et simpliciter* a non tener conto dell'agire, ma “dall'altro lato però è compreso in esse anche ciò che si interpone esteriormente e che si aggiunge accidentalmente, e questo non concerne per nulla la natura dell'azione”: dunque giudicare solo dalle conseguenze, assunte in tutta la loro portata empirica, è non meno astratto del principio di Krishna ma, come già si è ricordato, nel mondo indiano e nel mondo antico in generale non si è ancora giunti a distinguere fra *That* e *Handlung*, “tra l'avvenimento esteriore e il proponimento e sapere delle circostanze, così come alla frammentazione delle conseguenze, bensì assume su di sé la responsabilità nell'intera estensione del fatto” (*Grund.*, § 118 A, 218–219; 102–103). Ad ulteriore conferma delle sue eterne oscillazioni, anche qui lo spirito indiano oscilla fra queste due astrazioni assolute: Arjuna si addossava interamente tale responsabilità all'interno d'una dimensione superstiziosa e Krishna non la nega, né la limita, giudicandola indifferente e raccomandando l'agire conforme solo al proprio dovere.

questa soppressione di tutte le modificazioni interne ed esterne, e di conseguenza della coscienza, e di conseguenza ancora della memoria, è il fine della contemplazione; a questo tende lo yogui; aspira ad annientarsi in Dio” (*ivi*, p. 81).

¹⁵² W. VON HUMBOLDT, *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharat*, 195. Si tratta delle *slokās* 47–48 del secondo canto.

¹⁵³ W. VON HUMBOLDT, *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharat*, 195.

In tal modo le tesi di Krishna rimangono “assiomi che in generale si presentano bene” e che dunque sono “incerti a causa della loro stessa generalità e ricevono un senso pieno ed un valore solo attraverso le determinazioni concrete” (HR, 37; 136), e già *in sé* e senza considerarla nel contesto del poema, “la sollecitazione all’azione tanto spesso ripetuta”¹⁵⁴ da Krishna assieme al disprezzo dei frutti dell’azione si dimostrano un controsenso “poiché *agire* non significa altro che realizzare un qualche scopo: si agisce affinché *ne derivi* qualcosa, affinché si pervenga a successo” (HR, 35; 134) – che peraltro è già implicito nell’idea stessa di agire per *realizzare* il dovere. Se non che si può eseguire *un* dovere, un dovere determinato, e la determinazione dei doveri dipende essenzialmente dalla *Bildung* dello spirito in un determinato tempo, per cui resta da determinare “quali scopi debba proporsi l’agire, quali doveri debba adempiere o rispettare, di fronte ad un interesse determinato da qualsivoglia arbitrio o circostanza” (HR, 24; 120), soprattutto quando sono in gioco atti alquanto particolari come lo sterminio di tutti i propri parenti. Il fatto che siano mortali nel corpo ma non nell’anima, per cui possono tranquillamente essere uccisi nel primo senza che la seconda ne sia toccata, non costituisce una risposta ma più un tentativo di sollevare Arjuna dalla sua “pusillanimità”: “troviamo senza dubbio che ciò che dimostra troppo non dimostra nulla”, commenta Hegel, aggiungendo che “in tale rappresentazione non ci si dà gran che pensiero dell’uccidere in generale” (HR, 27; 123–124) e comunque non viene ancora stabilito *se e perché* il principe debba combattere.

La risposta a queste due domande si trova nel poema e consiste nella richiesta di Krishna di agire *in lui e per lui*. Schelling interpretava così l’insegnamento della *Bhagavadgītā*:

“l’uomo è costretto ad agire e viene spinto all’azione anche contro il suo volere. Qui la dottrina pratica dello Yoga indica la via d’uscita. L’uomo si libera da questa contraddizione allorché agisca come se non agisse, ossia senza curarsi delle sue azioni ed in completa pace riguardo all’esito. Allora egli unisce entrambi i sistemi, quello che attribuisce valore solo alla vita operosa ed attiva, e l’altro, che pone il vero valore della vita nella pura conoscenza ed innalza la vita contemplativa al di sopra di quella attiva. Non bramare i *frutti* delle azioni, ma lasciar cadere ogni fatto ed ogni agire nel seno della divinità, come accaduto da essa e per essa – chi agisce così è come se non agisse, pur nella vita più attiva e più movimentata; mentre agisce egli resta incontaminato dall’agire, come la foglia del loto, che galleggia sull’acqua senza esserne infradiciata”¹⁵⁵.

Solo in parte Hegel converrebbe con queste parole. Anzitutto “uno degli aspetti più tediosi del poema” è la continua oscillazione contraddittoria “tra esortazione all’agire ed esortazione ad immergersi esclusivamente in Krishna, nell’inazione e nell’immobilità” (HR, 39; 139), giacché librandosi al di sopra dell’agire “per attingere la pura intuizione o la pura conoscenza, nell’intimo dello spirito indiano”, lo Yoga di Krishna provoca immediatamente “un superiore conflitto tra questa astrazione e l’elemento pratico, e di conseguenza l’interesse per la ricerca del modo in cui questo conflitto possa essere mediato e risolto” (HR, 26; 123), ma trasferendo ad un livello superiore le medesime inconseguenze della Yoga dei penitenti, ossia rinunciando alla propria soggettività e ad ogni pensiero e, dal momento che tale rinuncia si trova inevitabilmente in contraddizione con l’agire, adottando “l’indifferenza, nelle opere regolate da leggi di natura, verso queste stesse opere” (HR, 40; 140) che viene estesa alle *azioni* perché

¹⁵⁴ Ivi, 195.

¹⁵⁵ F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 488–489; 329.

anche queste incatenano alla natura. Tale conclusione è del resto inevitabile perché anche lo Yoga di Krishna non è altro che la via per giungere ad unificarsi col Brahman – che è lui stesso – e nel suo grado supremo è “il compiuto essere uno con Dio e presso Dio liberato dalle opere e da ogni sforzo” (HR, 39; 139), a cui si perviene anche qui rinunciando “ad ogni coscienza, volere, a tutte le passioni ed i bisogni” e concentrandosi solo in sé (Rel.²⁷, IV, 409). In apparenza questo risultato dovrebbe rappresentare una concezione pura ed elevata: Humboldt elogiava la *Bhagavadgītā* perché in essa “non si fa cenno di giochetti superstiziosi” ma ci si concentra solo sul “divenire–Dio”¹⁵⁶; eppure – fa notare Hegel – quelle *abergläubische Spielereien* vi sono ben presenti ed operanti, tanto da riaffermare appieno la classica *vibhūti*, che nel poema è sottesa solo per ovvie ragioni di trama¹⁵⁷. Quest’aspetto meramente superstizioso reinsertisce integralmente la *Bhagavadgītā* nello spirito indiano:

“essendo l’uomo così senza libertà, non avendo in sé alcun valore, a ciò è congiunta quell’indicibile, infinita superstizione nella concreta estensione, queste enormi catene e limitazioni. Questa superstizione fa del rapporto con le cose esterne e naturali, che per l’Europeo è insignificante, un qualcosa di fisso e di duraturo. Infatti la superstizione ha il suo fondamento nel fatto che l’uomo non è indifferente nei confronti delle cose esteriori, ed egli non lo è quando non ha in sé nessuna libertà, non ha in sé la veridica indipendenza dello spirito. Si prescrive così con quale piede ci si debba alzare, come debba urinare, se verso settentrione o verso sud. Rientrano qui le prescrizioni che i bramini devono osservare (cfr. anche il racconto di Nalus nel Mahābhārata¹⁵⁸). Proprio come la superstizione è sterminata a causa di questa mancanza di libertà, ne segue altresì che non trova posto nessuna eticità, nessuna determinazione della libertà razionale, né diritti e nemmeno doveri, che il popolo indiano è affondato nella più profonda mancanza di eticità [*Unsittlichkeit*]” (Rel.²⁷, IV, 497–498).

Siccome il Brahman è pura astrazione, l’assolutamente vuoto, anche lo Yoga di Krishna è e rimane un “essere assorto *senza alcun contenuto*” (HR, 34; 133), e la differenza dallo Yoga ordinario è data semplicemente dalla traslazione delle consuete penitenze corporali al livello del pensiero, ad un rigore che anche qui “consiste nel mantenersi nella mancanza di senso” (HR, 40; 140). Appunto per questo Hegel rifiuta la traduzione di Yoga con *Vertiefung*: se il Brahman che si vuole raggiungere è “l’autocoscienza astratta verso cui lo yogi, con uno sforzo violento, dirige la propria concentrazione, facendo il vuoto nella sua mente” (HR, 68; 173), il cosiddetto “approfondimento” è solo un suicidio del pensiero, perché il fine che vuol raggiungere è il non pensare nulla, il non pensare *simpliciter* – l’equivalente metafisico delle pratiche di mortificazione e distruzione di tutti i rapporti umani e fisici dello yogi: se questi si acceca a furia di fissare il sole, lo yogi di Krishna acceca il proprio pensare, “non è più

¹⁵⁶ W. VON HUMBOLDT, *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharat*, 230.

¹⁵⁷ Cfr. HR, 46; 146: “del perché nel poema non compaiano tuttavia le caratteristiche più precise di questo potere, si può addurre a motivo il fatto che, se già il collocare questa conversazione – che è il poema stesso – nel momento in cui Arjuna deve dare inizio alla battaglia è di per sé abbastanza singolare, si sarebbe sortito un effetto di vera e propria goffaggine se Krishna, assicurando che lo yogi diviene identico a lui e dopo aver lasciato contemplare ad Arjuna in raccoglimento la totalità del suo essere (lez. XI), gli avesse anche esposto in dettaglio le caratteristiche di quel potere. Sarebbe stato troppo ovvio se Arjuna avesse atteso da Krishna la rivelazione di quel potere con cui senza combattere egli potesse annientare in un attimo l’armata nemica. Arjuna avrebbe potuto, per esser stato onorato della contemplazione di Krishna, avanzare delle pretese pienamente giustificate su questo potere e la situazione sarebbe stata più ambigua di quanto già non sia”.

¹⁵⁸ Hegel lo riporta nelle lezioni di filosofia della storia: Nala sposa una principessa che lo ha scelto fra vari geni perché aveva i piedi per terra. Ma uno spirito vendicativo lo spia e quando il re commette la mancanza di porre il piede nel punto dove aveva orinato, il diavolo del gioco lo possiede, il principe si rovina per tale peccato: “tutto l’interesse della poesia ruota dunque attorno a questa sciocca circostanza” (Wg, 190; 211–212).

coscienza, neppure un'autocoscienza piena" ma rimane "un intuire che non intuisce nulla, non sa nulla, è la pura vuotezza di sé in se stessa" (HR, 59; 161). In tal modo dal lato concettuale l'equivalente tedesco di Yoga torna ad essere la *devozione* criticata da Humboldt, ma una devozione astratta, un'*abstrakte Andacht*, da intendere come il vuoto raccogliersi entro sé: *Andacht* – che deriva da *denken* (Rel.²⁴, III, 210; 256) nel senso che "soltanto va, per così dire, verso il pensare [*an das Denken hin*]" (PhG, 125; 136) – "è l'elevazione al di sopra di tutto ciò che è limitato e finito" (Rel.²¹, III, 118; 168), in cui l'individuo è "ciò che si dimentica di sé, che rinuncia a sé nell'oggetto, come ciò che è ricolmo del suo oggetto" (Rel.²⁴, III, 245; 287–288) e solo l'oggetto, l'infinito è, mentre il finito è annullato¹⁵⁹. Già in sé quest'atteggiamento degenera sin troppo facilmente in *Schwärmerey* e *Fanatismus* in cui "animi belli, puri, pieni d'amore e di religiosità, toccano nella loro intensità la altrettanto intensa totalità, riferiscono semplicemente, astrattamente tutto a Dio" (Rel.²¹, III, 163; 212). Ma in Oriente l'*Andacht* rimane ancor più astratta perché le manca il secondo momento, "che io, in questa devozione, in questa relazione con la sostanza universale, rifletto su di me, mi distingo al contempo da questo oggetto e da questo mio rapporto puramente pensante" (Rel.²⁴, III, 210; 256–257) ed il soggetto si assorbe totalmente nella sostanza¹⁶⁰.

Appunto perciò lo Yoga di Krishna si rivela addirittura più *unsittlich* di quello comune: alla vuotezza del criterio dell'azione corrisponde quella del Brahman, cosicché in apparenza non v'è criterio per agire in un modo o nell'altro, *ma* a questo punto interviene il suo vero principio di determinazione: si agisce bene sono quando ci si immerge in Krishna (o Brahman) – e ci si immerge veramente in Brahman solo quando si segue la verità compiendo ciò a cui si è destinati e questa destinazione coincide *sic et simpliciter* col compito assegnato come legge alla propria *casta*, cosicché l'esortazione a combattere "è l'invito, poiché egli appartiene alla casta kshatriya, ad eseguire il compito che gli è assegnato per natura" ed "in luogo dell'opera della saggezza, della bontà e della giustizia, che in una religione superiore è riconosciuta come l'opera del reggimento divino del mondo, l'opera che Krishna continuamente compie è il mantenimento delle differenze di casta" (HR, 38; 138). L'invito ad agire perché si deve e sulla

¹⁵⁹ Cfr. Rel.²⁷, III, 314; 355–356: "se la nostra coscienza, il nostro pensiero è avviluppato nella forma del sentimento, del raccoglimento, il movimento del nostro spirito è che per lui il finito non ha alcuna verità, è qualcosa di contingente, e cioè un essere, che però di fatto è solo un non-essere. Questo non-essere del finito in forma positiva è affermativo in sé; questo non-finito è affermativamente l'infinito, l'essere assoluto, e per Dio abbiamo anzitutto solo questa determinazione. Qui c'è dunque mediazione tra finito e infinito. L'essenziale però è che essa, uscendo dal finito, nell'elevarsi lo nega, non lo lascia sussistere. Il finito ha una determinazione negativa; l'affermativo è l'essere infinito e assoluto".

¹⁶⁰ Sotto quest'aspetto è interessante notare l'opposizione che Hegel instaura fra l'*Andacht* indiana e quella cristiana: la religione rimane affetta dalla forma della *Vorstellung*, permanendo nella scissione in cui l'assoluto viene posto al di là mentre l'autocoscienza non è cosciente di se stessa, non sa l'essenza come "eguale a se stessa, – o che la sostanza è qui giunta ad essere autocoscienza assoluta, tutto ciò per la coscienza devota è un *Altro*", cosicché "l'operare del *Sé* mantiene di fronte alla coscienza devota questo valore negativo, perché da parte sua l'alienazione della sostanza è un *in sé* per questa coscienza che a sua volta non lo attinge né lo concepisce o non lo trova nel *suo* operare come tale" (PhG, 420; 482). Va ricordato che l'*Andacht* rappresenta – per così dire – l'ultimo limite del pensiero prima del mero sentimento e nella sua immanenza in ogni forma di religione è ciò che impedisce una mera divinizzazione del sensibile: con essa "Hegel vuole mostrare come il *Denken* sia presente in ogni aspetto della coscienza religiosa e come la sua funzione negativa verso il finito pervada già da sempre anche il livello immediato della religione" (M. MONALDI, *Storicità e religione in Hegel*, cit., p. 120).

base del mero (e vuoto) dovere manifesta anche qui tutta la sua arbitrarietà, riempiendo d'un contenuto *irrazionale* ciò che dovrebbe essere l'esempio di massima razionalità¹⁶¹: quest'impostazione, centrata unicamente sul compimento del proprio *officium* castale, manifesta una spietatezza estrema perché blocca e riassorbe in sé perfino i sentimenti più elementari, negando in tal modo quell'"umana e dolce natura"¹⁶², quella mitezza e quella compassione tradizionalmente attribuite agli Indiani¹⁶³. Per Hegel tale pietà non esiste nemmeno nei confronti degli animali, nonostante tutte le manifestazioni esteriori, essendo frutto non di sentimento o ragione ma di precetti, limitati peraltro al solo divieto di ucciderli: per il resto li trattano in modo talmente crudele da indignare perfino gli Inglesi (*Wg*, 191; 213). Verso gli uomini, invece, gli Indiani dimostrano un'assoluta mancanza delle forme perfino più elementari di pietà perché tutto dipende dalla casta d'appartenenza ed il modo di agire nei loro confronti ha come orientamento quest'unico criterio: l'uomo non è considerato uomo ma solo ciò che è nato in una determinata casta e quindi riassorbito nella *Vorstellung* derivante da essa.

In questa posizione critica emerge un tratto prettamente illuminista, che riporta il filosofo al dibattito tedesco della seconda metà del Settecento sulla *Schwärmerey* e la responsabilità ed in particolare ad uno dei suoi protagonisti: Lessing¹⁶⁴. In *Nathan der Weise*, Recha, figlia di Nathan, viene salvata da un templare e la sua serva Daja, una fanatica cattolica, le instilla nell'animo l'idea che sia un angelo. Alle fantasie della figlia Nathan replica:

¹⁶¹ Sul trionfo dell'accidentalità derivante dalla sola posizione del dovere per il dovere, cfr. F. MENEGONI, *Lineamenti per una teoria dell'azione nella filosofia dello spirito*, cit., pp. 520–522.

¹⁶² L. PAPI, *Lettere sulle Indie orientali*, T. II, p. 70.

¹⁶³ Voltaire, ad esempio, tesseva le lodi della *charité universelle* degli Indiani e, pensando anche alle abitudini dei Pitagorici, riteneva che la sua origine fosse da porre nella metempsicosi: "la paura di uccidere il padre o la madre uccidendo uomini ed animali ispirò loro un orrore per la morte e per ogni violenza, che in loro divenne una seconda natura. Anche tutti gli Indiani le cui famiglie non sono alleate con gli Arabi o coi Tartari, sono ancor oggi i più dolci fra tutti gli uomini. La loro religione e la temperatura del loro clima resero questi popoli completamente simili a quegli animali pacifici che alleviamo negli ovili e nelle colombaie per sgozzarli a nostro piacimento. [...] La trasmigrazione delle anime è un sistema tanto semplice e perfino probabile agli occhi dei popoli ignoranti; è così facile credere che ciò che anima un uomo possa poi animare un altro, che tutti coloro che adottarono questa religione credettero di vedere le anime dei loro parenti in tutti gli uomini che li circondavano. Si credettero tutti fratelli, padri, madri, figli gli uni degli altri: quest'idea ispirò necessariamente una carità universale; si temeva di ferire un essere che era della famiglia" (VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, VII, 38–39). Anche Montesquieu riteneva il popolo indiano "mite, tenero, compassionevole", vedendone l'origine ovviamente nel "clima felice, che fa nascere l'innocenza dei costumi, e produce la mitezza delle leggi" (C. L. DE MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, 489; 399), mentre Schlegel notava che "in tutte le figure che lo circondano l'Indiano non vede se non esseri della medesima sua specie, sensitivi al pari di lui" ed egualmente sofferenti, in cui "solo il balsamo dell'amore e questa compassione che tutto anima, addolciscono e mitigano" (F. SCHLEGEL, *Geschichte der alten und neuen Litteratur*, 140; 112–113). Ma perfino i più accesi sostenitori dell'India notarono il duro contraccolpo che questa compassione riceveva dalla divisione castale: Herder ad esempio, riteneva che l'eccesso d'estensione della compassione ne avesse diminuito l'intensità, annullandola nei confronti dei paria perché questi avrebbero meritato di nascere tali a causa di crimini precedenti: "in generale la dottrina della trasmigrazione dell'anima, per grande che sia stata la sua ipotesi nella mente del suo primo inventore e per benefica che sia stata per l'umanità, ha dovuto necessariamente nuocerle, come in generale ogni follia che trascende l'umanità. Destando infatti una falsa compassione verso ogni cosa vivente, diminuiva al tempo stesso la vera compassione [*Mitgefühl*] per la miseria del nostro genere, credendo che i suoi infelici fossero malfattori gravati da crimini precedenti o uomini esaminati dalla mano del destino, che avrebbe premiato la loro virtù in una condizione futura. Perciò si è notato anche nei dolci Indù una scarsità di compassione che è probabilmente conseguenza della loro organizzazione, ma ancor più della loro profonda sottomissione ad un destino eterno: una fede che getta l'uomo come in abisso e spegne le sue sensazioni attive" (J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 456).

¹⁶⁴ Su questo dibattito, cfr. L. A. MACOR, *L'agire responsabile come risposta settecentesca alla Dialektik der Aufklärung e alla Schwärmerei*, "Verifiche", 2004, pp. 25–54, sulla posizione di Lessing nel *Nathan*, pp. 38–41.

Begreifst du aber,
Wie viel *andächtig schwärmen* leichter, als
Gut handeln ist? wie gern der schlaffste Mensch
Andächtig schwärmt, um nur, – ist er zu Zeiten
Sich schon der Absicht deutlich nicht bewußt –
Um nur gut handeln nicht zu dürfen?¹⁶⁵

Dal punto di vista concettuale si tratta della medesima critica sferrata da Hegel alla dottrina esposta nella *Bhagavadgītā*, alle sue interpretazioni romantiche e più in generale allo spirito indiano: l'invito ad agire ed al contempo ad immergersi in Brahman equivale alla rinuncia ad agire veramente, non alla dissoluzione della *Kleinmuth* di Arjuna ma alla sua sostituzione con una peggiore che giustifica l'indifferenza verso i propri simili e lo spirituale in generale, assegnando piena vittoria all'*andächtiges Schwärmen* sul *gut Handeln*. Ogni eticità si dissolve nella legittimazione della non eticità sulla base di considerazioni superstiziose: l'agire è prescritto dalla casta non solo rispetto ai doveri da compiere, ma altresì nel rapporto con l'altro, scorgendovi il dio se è il bramino o l'impuro se si tratta del paria.

In breve, è la più aspirituale delle situazioni in cui lo spirito possa concretizzarsi, il completo rinnegamento di se stesso: svuotatosi completamente, il pensiero rimane occultato da quel velo che non riesce a togliere ma solo a perpetuare, non coglie se stesso e la propria attività ma si rigetta nella natura, si riempie dei rapporti tradizionali accolti per autorità – in altri termini, si getta in una totale *Entäußerung* dell'*intelligente Vernünftigkeit*, nella schiavitù, “nella superstizione, nell'autorità e nel pieno potere concessi ad altri, di determinare e di prescrivere a me quali azioni io debba compiere [...], a me, che cosa sia obbligo di coscienza, verità religiosa ecc.”, un'alienazione di ciò che è assolutamente inalienabile, di “ciò che io stesso non possedevo, e che, appena io lo possiedo, esiste appunto essenzialmente soltanto come il mio e non come un che di esteriore” (*Grund.*, § 66 A, 142; 67) e che in India e nella *Bhagavadgītā* viene trattato interamente e solo come esteriore.

¹⁶⁵ G. E. LESSING, *Nathan der Weise*, in IDEM, *Werke*, hrsg. von H. G. Göpfert, in Zusammenarbeit mit K. Eibl, H. Göbel, K. S. Guthke, G. Hillen, A. von Schirmding und J. Schönert, Hanser, München 1970, Bd. II, p. 218, I, 2, vv. 359–364; *Nathan il Saggio*, trad. di A. Casalegno, intr. di E. Bonfatti, Garzanti, Milano 1992, p. 31: “ma ora comprendi/ quanto è più facile fare sogni pii/ che buone azioni? Quanto ama i sogni pii/ anche l'uomo più inetto, pur – talvolta/ forse, senza esserne cosciente –/ di non dover fare buone azioni?”.

Conclusioni

Nel cammino finora percorso, si è cercato di seguire passo per passo Hegel nella sua interpretazione dell'*Hinter-Asien*, enucleandone la ricostruzione speculativa sulla base della documentazione disponibile, la trascrizione a livello di realtà etica degli elementi concettuali, le numerose critiche e gli scarsi elogi, assieme agli incroci ed alle divergenze con alcuni suoi contemporanei e predecessori.

Apparentemente elementare e compatta, anche a causa del mantenimento della medesima immagine di fondo, tale interpretazione si è rivelata estremamente stratificata, centrata su nerbi speculativi che ne costituiscono l'essenza e l'unica possibile ragione d'interesse: infatti, presa a sé ed indipendentemente da questi temi, essa si ridurrebbe all'immagine di un dotto tedesco del primo Ottocento che non ha mai lasciato i confini europei e non è troppo lontano dall'Averroè di Borges e da Borges che parla di Averroè: "sentii che Averroè, che voleva immaginare quel che è un dramma senza sapere che cos'è un teatro, non era più assurdo di me, che volevo immaginare Averroè senz'altro materiale che qualche notizia tratta da Renan, Lane e Asín Palacios"¹. Hegel tenne presente ben più di qualche informazione sull'Oriente, al punto da leggere quasi tutto ciò che all'epoca era disponibile sull'argomento, eppure la sua *busca* rivela formalmente gli stessi problemi di fondo di quella di Averroè, ricostruendo l'immagine di entità tanto articolate quali sono le civiltà orientali senza un'effettiva conoscenza della loro complessità ed assumendo solo alcuni elementi come determinanti; e benché sia innegabile che su alcuni punti le sue analisi si siano dimostrate d'estremo interesse – *in primis* quelle concernenti gli aspetti speculativi –, nel complesso rimangono falsate da un'inevitabile semplificazione e dalle fonti dubbie o scorrette a cui si riferiscono.

Ma per certi versi tutto ciò è irrilevante: non bisogna pretendere troppo o troppo poco da Hegel, e la sua *Philosophie der Weltgeschichte* è tanto poco un saggio di storia nel senso abituale del termine, quanto la sua filosofia della religione una storia od una sociologia delle religioni. In tal senso chiedersi cosa vi sia di giusto o sbagliato nell'Asia hegeliana non sarebbe *nothing, but to waste night, day and time*; e, per giocare un po' coi termini, questa stessa ricerca sull'interpretazione hegeliana dell'*Hinter-Asien* si è rivelata in fondo una ricerca su ciò che v'è *hinter dem Asien* in tale interpretazione, ossia Hegel: concentrandosi su di essa per cogliere *in concreto* le ragioni storiche e soprattutto filosofiche che la animano, sono emersi temi e problemi che vanno ben oltre l'Oriente per riflettersi sulla sua filosofia, non tanto per metterla alla prova o farne un anello rilevante nella storia dell'immagine europea dell'Asia, bensì come ricostruzione interna d'un determinato percorso di pensiero *justa sua principia*. Di fatto, tutte le determinazioni, le ricostruzioni e le critiche hegeliane vanno considerate da quel lato speculativo a cui costantemente rimandano e, se proprio si volessero stabilire confronti,

¹ J. L. BORGES, *La ricerca di Averroè*, in IDEM, *L'Aleph*, a cura di F. Tentori Montalto, Feltrinelli, Milano 1997, p. 100.

questi potrebbero centrarsi unicamente sulla coerenza interna di tale interpretazione con l'immagine dell'Oriente su cui essa si basa, senza mai smettere di sottolinearne la differenza rispetto alla realtà effettiva di ciò che si suole chiamare "Oriente".

In tutti gli ambiti esaminati Hegel esercitò una *denkende Betrachtung*, dove il *Denken* dev'essere inteso – come sempre – in senso soggettivo ed oggettivo: il pensiero considera se stesso ed il modo in cui si trova determinato nelle sue configurazioni precedenti, ed è su questa base che il tutto si ricostruisce in una scala progressiva che dalle varie storie estrae quel progresso del riflettersi entro sé dello spirito che è insito nel suo concetto ma che dal lato della *Realität* è abbandonato a molteplici condizioni accidentali, come testimonia eloquentemente la *geographische Grundlage*. Intere parti del mondo non presentano questo processo a causa degli impedimenti naturali e della peculiare determinatezza con cui si sono sviluppate le loro *Kulturen* a contatto con quegli ambienti, e nel suo sforzo di inseguire ovunque la ragione nel *Kreuz der Gegenwart* (e *der Vergangenheit*), la civetta di Minerva non ha tempo di soffermarvisi, né d'indulgere nei voli caotici e fantasiosi dei pipistrelli romantici perché "dobbiamo accogliere ciò che si è già prodotto da se stesso nella forma del pensiero" (*GdPh*²⁹⁻³⁰, VI, 347). Questo è il caposaldo che governa l'intero sguardo di Hegel, che si tuffi nella *Weltgeschichte*, nelle religioni o nelle filosofie, ed è accomunato allo sforzo costante di enucleare gli aspetti spirituali di ogni momento in cui si soffermi.

Tuttavia proprio questo sforzo costituisce il *malum discordiæ*, giacché non si può fare a meno di ravvisarvi delle ambiguità ed uno spirito assimilatore che presuppone già il termine a cui intende giungere e perciò si limita a sezionare le *Kulturen* precedenti per vedere se ed in qual misura esso sia presente *in nuce*, né più né meno di quanto facevano i *philosophes* col loro *Talglicht* secondo certe interpretazioni romantiche: in tal senso, la civetta di Minerva pare levarsi in volo sulle rovine d'un mondo ucciso per estrarne la "fredda e progressiva necessità della cosa" (*PhG*, 13; 5) quale supremo criterio di verità, rigettando ogni *Weisheit* primordiale e tutto ciò che costituiva il diletto di quella *Biegsamkeit der Phantasie* e quel *Sinn für das Poetische* che Schlegel esaltava in Herder. Anzi, la capacità stessa di riconoscere l'altro come altro sembra sacrificata ad un riconoscimento di sé – e di un sé molto determinato – nell'altro, alla macerazione di quest'ultimo per estrarne solamente uno scheletrico *Begriff* che nella sua *Wirklichkeit* è proprio solo dell'Europa moderna ma pretende di ridurre ogni altra *Kultur* al proprio riflesso più o meno sviluppato. Eppure è proprio attraverso il confronto coi lavori di Schlegel od anche di Humboldt che emerge non solo il tentativo hegeliano di preservare ogni configurazione spirituale per come essa è in sé, ma anche lo sforzo altrettanto continuo di non fermarsi ad aspetti che possono apparire riprovevoli per comprenderne invece l'esatto significato concettuale, "per riconoscervi i tratti del concetto" (*Rel.*²⁴, IV, 214). Da questo lato ed in senso molto generale non si è lontani dall'intento herderiano di cogliere in ogni *Kultur* una diversa configurazione della *Menschheit*, giacché anche Hegel cerca di enucleare la peculiare determinatezza con cui la *Vernunft* si è riflessa in un popolo particolare, come testimoniano soprattutto le sezioni della religione della natura dei corsi di filosofia della religione, letteralmente costellate dalla richiesta di non fermarsi a giudicare in modo dogmatico

à la Schlegel e di non adottare i *Pfiffe* della *Weisheit* già condannata nella prefazione alla *Fenomenologia*, che di fronte a contenuti diversi si limita ad applicare estrinsecamente il medesimo schema:

dobbiamo imparare a capire questa rappresentazione e capendola la giustifichiamo. Mostriamo come abbia il suo fondamento, il suo aspetto razionale, un posto nella ragione. Ma è anche necessario intendere ciò che le manca, l'assurdo. È facile dire che tale religione è semplicemente priva di senso ed irrazionale. Il difficile sta proprio nel riconoscere la necessità di tali forme di religione, riconoscere la verità per come si connette alla ragione, e questo è più difficile che dichiarare qualcosa come privo di senso" (*Rel.*²⁷, IV, 427).

A sua volta Humboldt aveva mutato Krishna in una sorta di Kant misticheggiante, all'interno di un'interpretazione certamente geniale e *geistvolle*, ma molto più rivelatrice delle sue predilezioni filosofiche che non dei contenuti effettivi della *Bhagavadgītā*; anzi, il *Freyherr* ha talora eluso proprio quei passi che potevano smentirla con maggiore evidenza e più direttamente rimandano al contesto religioso "popolare" dell'India. Fu invece proprio la ricerca dell'elemento concettuale nella molteplicità delle sue configurazioni a preservare Hegel da indebite assimilazioni, imponendogli piuttosto la precisa enucleazione della peculiare determinatezza con cui di volta in volta si presentava la riflessione dello spirito: al di là dei vari sguardi ordinatori delle singole "scienze filosofiche" e dei mutamenti interni, si può dire che sia precisamente questa riflessività immanente a costituire il criterio dell'ordine in cui il filosofo fa rientrare le varie *Kulturen* nelle dimensioni spirituali, classificandole in una linea progressiva di approfondimento concreto entro sé. Così, per quanto riguarda l'elemento strettamente filosofico, egli lo colse e lo espose solo quando lo rinvenne come riflessione autocosciente, come ragione che già si pone per sé e *sa* di porsi per sé, abbandonando le rappresentazioni generali all'ambito che ad esse è proprio, quello delle *Weltanschauungen*: "pensieri universali non costituiscono ancora filosofia" (*GdPh*²⁰⁻²¹, VI, 94), più o meno nello stesso senso per cui "se io dico «tutti gli animali», queste parole non potranno mai valere come una zoologia" (*PhG*, 19; 11), giacché in entrambi i casi – pur con tutte le innegabili differenze – ci si arresta alla mera enunciazione d'una *Meinung* priva di sviluppo e ferma ad una *Vorstellung* da cui si può trarre qualsiasi conclusione.

È solo tenendo presente questo quadro che si può comprendere l'interpretazione dell'*Hinter-Asien*, e per riassumerla nel modo più sintetico con le parole stesse di Hegel, si può ricorrere ad un'espressione particolarmente pregnante, formulata a proposito del rapporto fra il nascente Cristianesimo e la realtà che lo circondava: "opposizione assoluta all'*orientalismo*, si fece nemico quest'orientalità; quindi valore infinito *entro sé*, nell'interno. La più dura fissità [*Festigkeit*] ed il togliimento di questa fissità" (*Rel.*²¹, V, 72). La *Festigkeit* – il grande imputato dell'Oriente – è trascritta in modo pressoché immediato in Cina, ove ogni uomo si considera semplicemente membro d'una struttura spirituale naturalizzata quale è la famiglia nella forma della stirpe, eletta ad unica determinazione dell'intero; è vero che in India la *Festigkeit* sembra sostituita da un "delirio baccantico" che dissolve ogni stabilità (*GdPh*²⁰⁻²¹, VI, 87), ma tale apparente assenza non è altro che la *Wiederherstellung* d'una *Festigkeit* più dura, o semplicemente *della Festigkeit* più dura, che salda ancor più fortemente lo spirituale alla

natura, l'individuo alla stirpe, anche qui eletta a suprema ed unica articolazione dell'intero ma in modo ancor più accentuato che in Cina, dove è almeno presente la possibilità d'un innalzamento dell'individuo grazie ai propri meriti.

Tale "fissità" in un'identità astratta che esclude o riassorbe entro sé l'altro impedisce il sorgere della soggettività autocosciente e poggia non solo su organizzazioni politiche che perpetuano tale *status*, ma soprattutto sulle religioni e le filosofie che ne forniscono circolarmente la giustificazione: lo stesso Yoga, che in apparenza dovrebbe negare una simile condizione in quanto via all'assoluto aperta a chiunque, si esercita solo come annullamento di sé al fine di annientare α) la propria condizione di non bramino e quindi riconfermare la presupposta verità delle caste, e β) "tutto ciò che è umano, sacrificandosi per una silenziosa astrazione" (*GdPh*, VI, 246), per cui nell'India hegeliana il destino dell'uomo è di annientarsi assolutamente per fare in sé il puro nulla oppure di annientarsi per essere un mero *Naturwesen*, il semplice membro della casta in cui accidentalmente è nato. Anche quelle posizioni spirituali che, come la *Bhagavadgītā*, rielaborano lo Yoga rigettandone le penitenze fisiche, sono poi costrette a propugnare la tradizionale legge della casta in quanto le esortazioni ad immergersi in un assoluto inevitabilmente vuoto richiedono delle determinazioni positive per la vita, che vengono allora assunte a partire dalla religiosità tradizionale.

Come si è avuto modo di ribadire più volte nel corso dell'esposizione, la critica che percorre queste trattazioni costituisce più una *diagnosi* della peculiare determinatezza dello spirito orientale che non una presa di posizione polemica da *reflektierender Geschichtsschreiber*. Tuttavia tale diagnosi non può non essere al tempo stesso critica perché enuclea tutti gli elementi astratti e le immediatezze presenti nella realtà che considera, pur rifuggendo dai giudizi tipici degli esaltatori delle "magnifiche sorti, e progressive" per concentrarsi unicamente sullo sviluppo o sulla mancanza di sviluppo dello spirituale in una certa configurazione. Fa eccezione l'*Erniedrigung* dell'India, dinanzi alla quale lo sdegno hegeliano assume toni à la Giovenale e ha a sua volta suscitato lo sdegno di non pochi interpreti, assieme ai famigerati giudizi su altre popolazioni – *in primis* sugli Africani – che però non sono state sempre intese nel senso in cui le intendeva Hegel. Eppure quest'ultimo è ben lungi dall'essere irrilevante, convogliando entro sé quello più generale della sua filosofia.

Come nota giustamente Bodei, "lo 'spiritualismo' o l'idealismo' di Hegel sono [...] una difesa della civiltà contro le tentazioni a regredire nella natura"², contro il *marcher à quatre pattes* per dirla metaforicamente con Voltaire, dove però queste regressioni si possono presentare anche in seno a quello che Hegel considera il massimo sviluppo spirituale, l'Europa, assumendo la fisionomia di tesi astratte e nondimeno dotate d'un notevole potere d'azione: non si tratta semplicemente di posizioni come la frenologia o la fisiognomica, che regrediscono l'uomo alla sua dimensione meramente fisica, ma vi rientra lo stesso interesse per l'India quando si lega – come si è visto – ad interessi di natura politica, come la promozione della

² R. BODEI, «Tenerezza per le cose del mondo»: sublime, sproporzione e contraddizione in Kant e in Hegel, cit., p. 214.

causa del Cattolicesimo da parte della *Congrégation*³ od il tentativo d'innalzare l'apparato castale ad emblema del giusto ordinamento politico in congiunzione col feudalesimo, e più in generale la sottomissione del pensiero ad una qualche immediatezza innalzata astrattamente a verità. Ma nel suo senso più concreto l'idealismo è la tesi "che il *finito è ideale*", ossia non è "un vero essere" (*WdL*, XXI, 142; 159), che l'immediato è il non vero o l'astratto, ivi comprese soprattutto quelle concezioni ingenuie che intendono il pensiero come un'attività inerente ad un soggetto precostituito o ridotta naturalisticamente ad una parte minoritaria della totalità degli uomini. Questo dimostra l'erroneità delle tesi di Kimmerle e di quanti ritengono che Hegel avesse escluso dalla spiritualità quelle popolazioni che egli escluse dalla *Weltgeschichte*, e a dimostrarlo sarebbe bastato già solo il fatto che le loro religioni rientrano nella trattazione della filosofia della religione, per quanto siano denunciate come immediate e non pienamente religiose. Ma è soprattutto il rapporto con la natura a chiarire l'intero discorso: anche Hegel afferma l'unità fra uomo e natura ma solo se tale unità è "intesa correttamente" come "unità dell'uomo con la sua natura" ed a sua volta questa natura come "ciò che è veramente sua natura, questa sua natura, questa è la libertà, la spiritualità; è un sapere pensante dell'universale in sé e per sé" (*Rel.*²⁴, IV, 148–149). Intesa in altro modo o nel suo significato più immediato, si rivela un'astrazione perché lo spirito è spirito solo in quanto nega ogni forma di naturalità, come peraltro dimostra ogni idea d'unità di spirito e natura: la naturalezza predicata ed esaltata da alcuni estimatori settecenteschi della Cina era semplicemente la *raison naturelle* nel senso di "non pregiudicata", di *unbefangene Vernunft* – prendendo l'aggettivo in tutto il suo spettro semantico –, e perfino le sue forme più ingenuie ed a filosofiche non si sono mai riferite ad una natura immediata, ma ad una particolare *Vorstellung* universalizzata, che già solo per questo è un concetto, "immediata proprietà del *Sé*" (*PhG*, 27; 18), sua produzione irriflessa, né più né meno del *Ding an sich* di kantiana memoria. Se questo ribadisce da un lato l'abisso fra spirito e natura, dall'altro ricorda che proprio perciò non v'è popolazione che non sia spirito, nonostante ogni sua immersione nella natura e nell'immediatezza, e che la differenza sta tutta nel modo in cui lo spirito *si riflette* in questa sua configurazione determinata e nella concretezza con cui riesce a cogliersi come l'universale.

Nel corso di storia della filosofia del 1827–1828 Hegel formula in modo chiarissimo la distinzione speculativa fra pensiero e concetto, dove quest'ultimo "consiste solo in un ulteriore sviluppo del primo":

"la prima cosa è il pensiero del tutto universale, astratto, e come tale non appartiene ancora propriamente alla storia della filosofia. È il pensiero, come si mostra in Oriente e si connette alle religioni orientali ed alla coscienza orientale in generale. Qui il pensiero è del tutto astratto, sostanziale, senza progresso, senza sviluppo, e cioè adesso esattamente ancora come prima, molte migliaia di anni fa. Perciò questo non è tanto la nostra prima parte quanto piuttosto qualcosa di preliminare, da toccare solo brevemente. La seconda cosa è il pensiero che si determina, il concetto; lo vediamo presentarsi nel mondo greco. Qui, come già notato, si presenta la libertà, la libertà personale, la libertà soggettiva, cosicché il pensiero può determinarsi per sé, sapere e volere le determinazioni come sue determinazioni" (*GdPh*^{27–28}, VI, 310).

³ *Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1830–1831*, 188–189.

Per quanto riguarda il discorso fin qui ricapitolato, va ribadito che la differenza si pone a livello di ‘ritorno’, della riflessione immanente dello spirito su di sé e nel fatto che esso si concepisca come spirito, oppure che tale coscienza non si sia ancora formata e perciò rimanga preda di pregiudizi ed astrazioni – in altri termini, che dal lato della riflessione di sé non si concepisca come spirito e dunque non lo sia *per sé* pur essendolo *in sé*. Nell’*Hinter-Asien* manca precisamente questo *Bewußtsein* e perciò nella configurazione da esso mantenuta si condanna da sé a rimanere mero pensiero ed a non procedere verso la dimensione del *Begriff*. Ciò non significa che ogni Orientale sia in tale condizione – una simile posizione sarebbe sostenibile solo se l’universalità dello spirito fosse la forma astrattissima dell’*Allheit*, da Hegel costantemente criticata, che ridurrebbe ogni individuo alla replica meccanica del medesimo *status*. Piuttosto il filosofo avrebbe dichiarato come il principe Myškin nella sua analisi del Cattolicesimo: “io non ho mai parlato dei singoli rappresentanti della Chiesa. Io mi riferisco al cattolicesimo di Roma nella sua essenza e parlo di Roma. D’altronde può una Chiesa scomparire completamente? Non l’ho mai detto!”⁴. Il problema si pone a livello della riflessività dello spirito *generale* d’un determinato popolo, che può riassorbire in sé ogni possibile sviluppo ulteriore, rideclinandolo secondo la propria determinatezza: in Oriente possono ben sorgere autocoscienze che riescono a procedere oltre la sua coscienza generale, ma tale ulteriorità rimane confinata in un ambito individuale ed accidentale, è *seine einsame Sache* priva d’universalità (*PhG*, 49; 43) ed è inoltre consegnata a rappresentazioni generali che la riassumono in sé ed in alcuni casi – come nella lingua cinese – le impediscono perfino di esprimersi. Ciò è particolarmente chiaro se si considera il “mito notevole e significativo” (*Rel.*²⁷, IV, 532) che Hegel non manca mai di richiamare quando tratta il passaggio “interiore” dal culmine dell’Oriente incarnato dall’Egitto all’inizio dell’Occidente rappresentato dalla Grecia: quello di Edipo e la sfinge. Per la sua duplice figura umana ed animale, la sfinge simboleggia che in Oriente “l’enigma appare come posto e non risolto” (*Wg*, 268; 302) e viene risolto solo dalla Grecia, da Edipo, dal “passaggio al chiarir-se-stessi, allo spirito come libertà”⁵, al “pensiero, nel quale l’uomo coglie se stesso” e che, pur essendo ancora avvolto dalla “più profonda ignoranza su se stesso” (*Wg*, 311; 341), si muove già nella dimensione dell’autocoscienza: non fu solo “al cospetto del Santo Sepolcro” che “l’Oriente si è allontanato dall’Occidente” (*Wg*, 493; 507), ma per Hegel la cesura fra i due mondi costituisce l’origine stessa della Grecia, che si separa da un passato che per lei è definitivamente passato, da un altro che è sì suo fondamento ma in una forma essenzialmente diversa perché già insufflata da un’autocoscienza pur rozza dello spirituale ed avente il suo nerbo nella soggettività che si conserva e viene conservata di contro ad ogni potenza sostanziale. In tal senso Socrate è già implicito nello spirito di Atene, è lo sviluppo di ciò che in sé ne costituisce l’essenza, e dal lato concettuale l’ulteriore decorso della Grecia non è che il movimento del pensiero che si manifesta implicitamente nell’autocoscienza dello spirituale. Invece nell’*Hinter-Asien* simili coscienze vengono semplicemente cancellate o riassorbite entro sé, risultano “uomini inutili”

⁴ F. DOSTOEVSKIJ, *L’idiota*, trad. di E. Maini ed E. Mantelli, intr. di I. Sibaldi, Mondadori, Milano 2000, p. 744.

nel senso di Turgenev, perché ciò che lo spirito orientale esclude *ab initio* è la possibilità d'una *Selbstständigkeit*, e quindi d'uno sviluppo che avrebbe come requisito fondamentale l'infrangersi della sostanza entro se stessa. Questo rimanere *hinter dem Selbstbewußtsein* condanna inevitabilmente l'*Hinter-Asien* all'eterna ripetizione del medesimo *status*, alla *Wiederherstellung* di ciò che viene posto come essenza e che impedisce ogni movimento diverso da tale ripetizione, in modo da essere puro passato che rimane passato ed il cui futuro è egualmente la ripetizione di quest'identico passato, mentre l'unica possibile uscita da tale condizione – che è *in unum* l'unico possibile sviluppo dell'*Hinter-Asien* – può consistere solo nel proprio spezzarsi per farsi assolutamente altra, per divenire un passato che è sì il proprio passato ma che rimane inesorabilmente tale rispetto ad una configurazione diversa sulla base dell'*assimilazione di altri principi spirituali*, precisamente come è accaduto ad ogni popolo autenticamente storico, dai Persiani, ai Greci, alle popolazioni germaniche. Ma tale sviluppo può toccare le popolazioni orientali solo se queste assumono e riescono a sopportare entro sé principi e movimenti estranei, se riescono cioè a superare quella chiusura meramente *an sich* e quell'esclusione dell'altro che le costituiscono nei loro tratti generali e si riproducono al loro stesso interno con la netta separazione e differenziazione fra uomini per mere astrazioni naturalistiche.

Ora, in quanto spirito, l'*Hinter-Asien* non può che accogliere e sopportare in sé questo altro, ma la determinatezza che lo caratterizza gli impedisce *in toto* di incarnare tale movimento, e siffatta condizione è indubbiamente la più dura ed astratta contraddizione dello spirito con se stesso, perché gli impedisce di divenire effettivamente ciò che è e lo mantiene in un'immediatezza che *in sé* è già superata: in questo quadro la negazione permane immediata ed irriflessa e lo spirito si nega in quanto spirito, riflettendosi in una sostanzialità panica che ha come esito il puro vuoto. È proprio a quest'altezza che si trova la radice speculativa della peculiare posizione dell'*Hinter-Asien*, che non solo sembra presentarsi – per così dire – come il 'contrario' della prospettiva hegeliana, ma pare addirittura richiederlo: se “la differenza se l'assoluto sia determinato come *sostanza* o come *spirito*, consiste poi soltanto nella differenza se il pensiero che ha annullato le sue finitezze e mediazioni, che ha negato le sue negazioni e che quindi ha compreso l'unico assoluto, possiede la coscienza o meno di ciò che ha già fatto nel conoscere la sostanza assoluta”⁶, nella prospettiva orientale – ed in particolare in quella indiana – manca proprio questa riflessione su di sé e sul proprio atto, sul *bereits getan*, finendo per pietrificarsi in un rapporto con l'assoluto che si blocca al punto di partenza, sia che si tratti dell'articolazione dell'individualità in determinazioni poste come fisse, sia che si rinsaldi in un'immediata identificazione fra soggettività autocosciente e sua sostanza, sia infine che decada nella duplice contraddittorietà indiana che da un lato vede in ogni determinazione solo la realtà del *Brahman* ma dall'altro con eguale immediatezza la nega in quanto il *Brahman* nella sua purezza può essere solo il vuoto di determinazioni. In tutti questi casi il movimento

⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (1823), 139; 135.

⁶ *Rezension: Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, in *GW*, XV, 11; *La dialettica di Jacobi*, a cura di M. Del Vecchio, Franco Angeli, Milano 1984, p. 44.

consiste in un riassorbimento totale e senza resto della riflessione all'interno dell'assoluto che essa stessa ha prodotto – consiste cioè in un suo annullamento che non comprende d'essere per ciò stesso l'annullamento di quello che ha posto come assoluto. In tal modo i non pochi *Anklänge* del concetto, che emergono soprattutto nell'impostazione indiana, sono solo “bei riverberi speculativi” svolti arbitrariamente, “confusi e mescolati con rappresentazioni di carattere sensibile” (Wg, 193; 215) e “nel complesso diventano tanto più orrendi proprio perché sono e rimangono confusi nella determinazione della naturalità, dell'essere l'una al di fuori dell'altra” (Rel.²⁴, IV, 220). In tutti questi *Anklänge*, ed in particolare nella Trimurti e nel rapporto fra Brahman e Brahma, si può facilmente riconoscere “l'inconsequenza di questa sfera, ma al tempo stesso l'inconsequenza della ragione di fronte all'intelletto” (Rel.²⁴, IV, 229) perché quest'ultimo ha “buon giuoco nel mostrare che tutto, quello che viene detto dell'idea, è *contraddittorio in sé*” (Enc., § 214 A, 216; 439), ma nel caso dell'Oriente l'inconsequenza diviene tale agli occhi della ragione stessa, perché “da un lato è posto lo spirituale, che è essenzialmente libero, e dall'altro lato è poi rappresentato in una determinatezza naturale, in una singolarità, con un contenuto che ha la particolarità fissa, che quindi è interamente inadeguato allo spirito, poiché questo è essenzialmente libero” (Rel.²⁴, IV, 175). L'unico risultato possibile è una *geistliche Naturordnung*, uno stato d'incoerente disgregazione che immediatamente si nega nel momento stesso in cui con altrettanta immediatezza si afferma, permanendo un tutto compatto come il *Tian* e l'impero cinese oppure cercando di fuggire la maledizione che percepisce in questo *status*, ricreando con questa *Flucht* l'autentico *Fluch der Natur*: l'indistinzione posta fra natura e spirito comporta che la negazione del finito tocchi ogni possibile determinazione affinché ne risulti il puro non finito, una potenza inerte da cui si retrocede nel peggiore naturalismo spirituale, con distinzioni spirituali basate sulla nascita, l'avvilimento del bisogno dello spirito di conoscere se stesso e conseguentemente una filosofia che non è *in toto* filosofia perché si destina inevitabilmente al vuoto ed al non vero: “il suo scopo non è, come da noi, l'intellezione concreta di Dio, del mondo, *etc.*, bensì il ritrarsi dal contenuto concreto” (Rel.³¹, IV, 621), il “raggiungere già in vita codesta morte della vita”⁷. Droit scrive che Hegel fu indiscutibilmente un nemico dell'India, ma “un nemico filosofico”: conscio della “quantità di rischi che l'irruzione dell'India poteva far pesare sul pensiero occidentale”, le negò “ogni universalità, facendo di quest'ultima l'appannaggio della sola Grecia, cercò di salvare l'intelligibilità della storia, l'effettualità del reale e l'interiorità dello spirito, la moralità e la libertà”, per cui “se Hegel combatte l'India è per salvare il pensiero”⁸. Per suggestiva e non del tutto priva di verità che sia quest'interpretazione, non fu certo per “salvare il pensiero” che il filosofo interpretò in tal modo l'India e più in generale l'intero *Hinter-Asien*: semplicemente non vi trovò che poche tracce confuse del concetto, raffrenate in un pensiero in preda all'astrazione, non solo prive di libertà ma addirittura ostacolo all'emergere concreto dell'autocoscienza..

⁷ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, W²⁰, XII, 195–196, 134.

⁸ R. P. DROIT, *L'oubli de l'Inde*, cit., p. 190.

Ma proprio dal centro dell'interpretazione hegeliana emerge un nucleo concettuale che per singolare contraddizione sembra riscattare il filosofo dallo scacco a cui sembra votato proprio nelle interpretazioni degli autori più attenti alla valorizzazione dell'alterità. Di fatto, qualora si stacchi la *Vorstellung* che Hegel ebbe dell'Oriente dalla sua complessa realtà effettiva, è estremamente difficile criticare le critiche che rilucono dalle trattazioni del filosofo o, meglio, risulta *paradossale*, perché la critica all'impostazione hegeliana risulterebbe in tal modo identica alla critica hegeliana all'Oriente: il nerbo centrale di entrambe è lo stesso, la critica al misconoscimento, all'esclusione ed al disprezzo dell'alterità, alla sua iscrizione in un naturalismo che permette ogni violenza ed ogni arbitrio e che costituisce il fondamento d'una classificazione degli uomini secondo scale di superiorità ed inferiorità concernenti proprio il loro essere uomini, all'assolutizzazione della propria *Ansicht* che per ciò stesso diviene un mero *an sich*, un'immediatezza, null'altro che un presupposto, una ricostruzione arbitraria che poggia *in toto* su una pretesa identità astratta, già per questo morta entro sé. Da questo lato fra Hegel che critica l'*Hinter-Asien* e ad esempio Kimmerle che critica Hegel non v'è alcuna differenza, ed il tutto sembra assumere la forma d'una sorprendente *negatio negationis* che stabilisce implicitamente la piena ragionevolezza delle critiche hegeliane in quanto volte contro quello stesso che ad esempio critica Kimmerle. Tuttavia ciò non significa che in Hegel vi sia posto per prospettive che oggi verrebbero definite multiculturali: le avrebbe considerate mere cristallizzazioni atomistiche di opinioni che sopravvivono più o meno indifferentemente l'una accanto all'altra. Anzi, propriamente parlando in Hegel non v'è nemmeno posto per una valorizzazione dell'alterità in quanto mera alterità, che sarebbe l'esatto equivalente della valorizzazione d'un *proprium* altrettanto astratto e, posta in questi termini, tale alterità sconterebbe l'identico peccato di rifiutare la *propria* alterità. Perciò essa non è semplicemente soppressa in un'impostazione "monoculturalista" – per continuare ad utilizzare la terminologia contemporanea –, in quanto l'*Aufhebung* dell'altro è al contempo *Aufhebung* di un sé egualmente astratto, che toglie solo l'astrattezza con cui si considerano entrambi per farli essere ciò che concretamente sono: non due entità che, pur intrattenendo alcune relazioni reciproche mantengono quegli spazi d'immediatezza propri della logica dell'essere, ma elementi del medesimo processo.

Da questo lato, più che di *Hegel interkulturell gelesen*, si dovrebbe parlare di *Hegel als Bedingung der Möglichkeit einer jeden künftigen interkulturellen Lesung*, dal momento che ci si trova dinanzi ad un radicale interculturalismo se per quest'ultimo non s'intende la mera attestazione e valorizzazione delle differenze, ma il pieno riconoscimento delle interazioni fra *Kulturen* diverse come elemento costitutivo ed essenziale del loro sviluppo, e della necessità che vi sia assimilazione dell'altro come motore del progresso spirituale. Nei rapporti che le popolazioni dell'*Hinter-Asien* hanno intrattenuto con altri popoli Hegel vide solo un non mescolamento, una reciproca indifferenza che si è riassorbita all'interno della medesima forma, mentre in Europa quella metamorfosi che "spetta soltanto al concetto come tale" (*Enz.*, § 249, 239; 97), quell'"assimilare quest'elemento straniero ed espellere da sé quanto deve restare straniero" (*Wg*, 316; 346) che costituisce il *proprium* d'ogni popolo autenticamente storico, ed

in cui l'espulsione concerne unicamente ciò che deve rimanere estraneo *allo spirito*, ossia le astrazioni e le immediatezze. Proprio questo progresso che si nutre di eterogeneità e del rapporto con l'altro senza ridurlo a mero riflesso di sé, è il senso della sopra citata *difesa della civiltà contro le tentazioni a regredire nella natura*, dove la civiltà in questione non è mai immediatamente identificabile con una realtà storica empiricamente determinata ed ancor meno con un qualche *White Man's Burden*, ma è la concretezza del riflettersi entro sé dello spirito che si coglie in tutta la complessità della propria identità, come un'identità che ha ed è differenza, senza però mai ridurvisi astrattamente.

Nella misura in cui ci si limita a constatare in Hegel una sorta di "eurocentrismo" nel senso ordinario del termine, ci si condanna ad un inevitabile fraintendimento, né più né meno se si ritenesse lo Stato dei *Lineamenti* la mera trascrizione filosofica di quello prussiano. Si è visto in precedenza come l'unità fra pensiero e linguaggio, condivisa da Hegel e Humboldt, portasse a due posizioni opposte a seconda di quale dei due termini venisse posto a fondamento: in questo stesso senso l'unità che Hegel scorge fra civiltà – nel senso sopra citato – ed Europa assume due significati molto diversi se s'intende lo spirito come il mero risultato dalla storia europea o l'Europa come il risultato di processi spirituali che l'hanno determinata nella sua configurazione attuale. In apparenza l'alternativa è astratta, ma osservata con più attenzione emerge con particolare chiarezza che astratta è la prima prospettiva, che esprime una di quelle unità "crasse" in nulla diversa dalla forma astrattissima dell'*Allheit* con cui taluni malaccorti *defensores fidei* pretendevano di bollare il pensiero di Spinoza: per comprenderlo, si potrebbe riformulare il tutto chiedendosi se per Hegel lo spirito sia una determinazione dell'Europa oppure l'Europa una determinazione dello spirito. Ammettere il primo caso equivarrebbe a negare l'ulteriorità dello spirito rispetto ad ogni sua determinazione, il suo stesso essere universale concreto, sacrificando l'universalità ad un'apparente concretezza che non è altro che *Realität* assolutizzata e svuotata del suo senso. Indubbiamente alcune affermazioni hegeliane sembrano attestare una simile interpretazione, come l'immagine della storia che segue il movimento del sole e tramonta in Occidente, ma a simili metafore non dev'essere data maggiore importanza del quadro concettuale in cui si inscrivono e sulla cui base devono essere interpretate: ciò per cui l'Europa è *wirklich*, è ciò che ha di razionale si esprime in essa, non la sua mera *Realität* immediata, e Hegel la celebra perché in essa vede una configurazione dello spirito che si manifesta come autocoscienza concreta e libertà.

Ciò su cui cade l'accento è lo spirito, ed il valore d'una configurazione sta tutto e solo nella sua strutturazione razionale, nel fatto che essa manifesti concretamente lo spirituale e non si blocchi in posizioni astratte: la sua perenne sfasatura rispetto ad ogni determinazione ne implica un'ulteriorità che dev'essere saputa come tale per cogliersi come universalità concreta e quindi irriducibile ad una sua sola manifestazione, comunque finite. In questa riflessività immanente sta per Hegel l'autentico progresso, e questo solo conta: "è quindi irrilevante dire che in qualcosa si trovi un grande significato; rilevante è che il significato sia partorito nel pensiero" (*GdPh*²⁰⁻²¹, VI, 83) e che il pensiero sappia di averlo partorito.

Appendice

Nota preliminare

Si presentano qui le traduzioni delle parti dei corsi di filosofia della religione del 1824, 1827 e 1831 e delle introduzioni ai corsi di storia della filosofia che concernono la Cina, l'India ed il Buddhismo, assieme alla trattazione dell'*orientalische Philosophie* del corso di storia della filosofia del *Wintersemester* 1825–1826. L'edizione di riferimento è ovviamente quella usata finora, le *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, e precisamente il vol. IV per la filosofia della religione ed il volume VI per la storia della filosofia, a cui rimandano i numeri di pagina posti fra parentesi quadre.

A queste traduzioni si è poi aggiunta anche quella delle due conferenze di Wilhelm von Humboldt sulla *Bhagavad-Gita*, anche qui con riferimento all'edizione usata finora (W. VON HUMBOLDT, *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Maha-Bharata*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. V, pp. 190–232, 325–344), aggiungendo in un'apposita appendice la versione originaria tedesca dei versi che il *Freyherr* tradusse dal Sanscrito in comparazione a quella di altre traduzioni.

I

Traduzioni dai corsi di filosofia della religione

SEMESTRE ESTIVO 1824

In questa forma immediata della magia in cui l'autocoscienza singola è la potenza universale, in cui la spiritualità viene intuita solo nella sfera di un'autocoscienza singola, non si può propriamente parlare d'un culto come adorazione libera di ciò che è essenzialmente spirituale. Qui questo rapporto è piuttosto l'esercizio del dominio sulla natura, l'esercizio del dominio di alcune autocoscienze su altre autocoscienze ed il culto comune dei capi e dei potenti è l'esercizio del dominio sugli ignoranti. Quindi il culto comunitario è proprio una condizione dell'essere fuori di sé e precisamente d'un essere fuori di sé sensibile, uno stordimento sensibile in cui la coscienza particolare e la volontà particolare vengono dimenticate e spente e si accresce massimamente l'astratta coscienza sensibile. I mezzi per produrre questo stordimento sono la danza, la musica, le grida, il divorare¹, addirittura la mescolanza dei sessi; questo viene rappresentato come la condizione suprema ed è la modalità suprema di ciò che si può chiamare culto. Ha un significato astratto e quindi un significato sensibile. [203]

Questa sfera della magia è presente nella rappresentazione come una monarchia vastissima, organizzatissima, e la sua intuizione ha qualcosa di grandioso e maestoso. In essa sono presenti tutti i momenti; ma in particolare si presenta la modificazione per cui i morti, che non sono più fra gli uomini, non sono più nel regno della volontà cosciente ma come morti presiedono al regno naturale ed ai rami particolari del regno naturale. Si potrebbe dire che vengano innalzati a signori della sfera naturale; ma di fatto vengono abbassati a meri geni inconsapevoli del naturale.

Nel suo grandioso esercizio questa rappresentazione è presente od è stata presente in Cina, perché più tardi in Cina si è aggiunto anche dell'altro. Intendo dunque riassumere quest'esposizione.

Il contenuto del principio è che la potenza divina è ancora la singola autocoscienza esistente, e questa è l'imperatore della Cina, il signore e padrone, mediante il quale tutte le leggi sono nel mondo esistente, ma che è anche il signore della natura. Questi governa attraverso i geni e questi sono i morti; ma sono tali solo in quanto sono insediati da lui. All'insediarsi d'una nuova dinastia si lega la descrizione di quanto segue, che mostrerà più precisamente tutto questo.

Nell'anno 1122 a.C. – un tempo che nella storia cinese è ancora completamente determinato – la dinastia Zhou si è impadronita del potere. Wu-wang fu il suo primo imperatore; l'ultimo della dinastia precedente si chiamava Zhou-xin. Costui aveva governato male come i suoi predecessori, cosicché i Cinesi si immaginarono che avessero governato dei cattivi geni. Quando una nuova dinastia giunge sul trono, in terra ed in cielo va tutto rinnovato; vennero date nuove leggi, una nuova musica, nuove cerimonie, nuovi funzionari *etc.*, e furono rinnovati non solo i [204] funzionari della realtà ma anche quelli che sono morti.

L'imperatore domina la natura e insedia tutto questo. Una delle principali necessità al riguardo è che le tombe della dinastia precedente vengano distrutte e sia tolta la carica ai funzionari. Poi un'altra circostanza è che nel nuovo regno siano presenti le famiglie che erano attaccate alla dinastia precedente, i cui parenti erano stati in carica, avevano cariche superiori, in particolare cariche militari ed erano state in guerra con la nuova dinastia e sarebbe però impolitico offenderle; così si deve trovare un mezzo per lasciare l'onore ai loro parenti defunti. Il nuovo monarca Wu-wang lo realizzò nel modo seguente. Dopo che nella capitale, Beijng² non la era ancora, le fiamme erano state spente – fiamme che l'ultimo principe della precedente

¹ *Fressen*. All'epoca indicava propriamente il mangiare come le bestie.

² Pechino.

dinastia aveva fatto accendere per incenerire il palazzo imperiale in cui aveva abitato con tutti i tesori, le mogli, *etc.* –, il regno e la signoria furono assoggettati alla nuova dinastia e così giunse il momento in cui Wu-wang doveva entrare nella città imperiale, presentarsi e dare leggi al popolo. Tuttavia rese noto di non poterlo fare finché tutto non fosse messo adeguatamente a posto fra lui ed il cielo. Si diceva che questa costituzione imperiale [*Reichskonstitution*] fra lui ed il cielo fosse contenuta in due libri che erano depositati in una montagna presso un antico maestro. Uno dei due libri conteneva le nuove leggi da rendere note e l'altro i nomi e le funzioni dei geni, chiamati Shen, che dovevano essere i nuovi custodi imperiali del mondo naturale, i funzionari invisibili del naturale come i mandarini [lo sono] del mondo cosciente. Il generale di Wu-wang fu inviato a prendere questi libri dalla montagna; costui era già lui stesso uno [205] Shen, un genio vivente; vi era arrivato già durante la sua vita grazie a più di quarant'anni di studi e di esercizi. Quindi egli arrivò coi libri e si fece una cerimonia per renderli noti. L'imperatore si purificò, digiunò per tre giorni ed al sorgere del sole del quarto si presentò nella sua veste imperiale col libro delle nuove leggi in mano; lo depose sull'altare ed offrì un sacrificio. Poi ringraziò il cielo per la comunicazione di questo libro. Dopo di che vennero rese note le leggi, che ogni volta sono quelle vecchie con poche variazioni. Importante era l'altro libro; questo non venne rivelato ma il generale venne inviato con esso su un'altra montagna (vi sono quattro montagne) per comunicarlo lì agli Shen, ai geni, ed informarli di ciò che ordinava l'imperatore. Su quella montagna il vecchio aveva convocato gli Shen, ordinando loro di apparire; questa montagna si trovava nel territorio da cui discendeva la casata della nuova dinastia. Si racconta anche quel che sarebbe avvenuto. Ora i trapassati si erano riuniti; nella montagna ognuno aveva preso un posto più alto o più basso secondo il suo rango; il generale, che rappresentava l'imperatore, si era messo al centro su di un trono, eretto e splendidamente adornato a questo scopo, dinanzi al quale si trovava un altare. Il trono era stato decorato con gli otto Gua (i segni di Fo) e tre diversi segni sacri. Sulla tavola che aveva dinanzi erano posti lo stendardo reale della nuova dinastia e lo scettro, il bastone del comando che esercita il potere sugli Shen; ed al centro dell'altare il diploma del vecchio maestro, che autorizzava il generale a comunicare agli Shen i nuovi comandi. Per prima cosa il generale sacrificò [206] e poi lesse il diploma del vecchio maestro; poi si rivolse ai geni; biasimò la trascuratezza di quanti avevano governato fino ad allora – dichiarò che erano indegni di governare ancora e vennero licenziati dalla loro funzione. Venne detto loro che potevano andarsene dove volevano. Erano liberi di ritornare nella cerchia della vita umana per espiare i loro errori. Dopo che questi furono licenziati in tal modo, il generale chiamò i nuovi Shen che dovevano essere promossi e diede loro le istruzioni sulle loro mansioni. Si mise sul trono e chiamò coloro che dovevano essere promossi. Insediò il primo come signore della montagna – un generale d'un precedente imperatore – e gli altri come signori delle altre quattro montagne. Questa quattro montagne sono propriamente le quattro parti del mondo e questi Shen presiedono anche alle quattro stagioni. Infatti per i Cinesi la Cina è l'intero mondo. Venne nominato un quinto genio per la montagna centrale. Poi venne chiamato un principe della dinastia precedente, che sotto l'ultimo principe aveva giocato un ruolo importante; in pace si era distinto per la sua rettitudine ed in guerra aveva dimostrato coraggio e valore, aveva compiuto grandi azioni ed aveva posto i maggiori ostacoli alla nuova dinastia per far cadere quella vecchia, finché era perito in guerra. Il suo nome era il successivo e come carica gli venne affidata l'ispezione su tutti gli Shen incaricati della pioggia, del vento, del tuono e delle nuvole; doveva venire insediato in questa carica, e chi lo insediò fu il generale della nuova dinastia che aveva condotto con lui la guerra. Quindi questo principe venne chiamato dinanzi al nuovo generale. Il suo nome dovette essere chiamato due volte e gli si dovette mostrare il bastone del comando prima che si portasse ai piedi dell'altare; giunse con un'espressione di disprezzo e rimase orgogliosamente in piedi. Come il generale vide che assumeva questo contegno, disse: “tu non sei più ciò che fosti nel corpo tra gli uomini; non sei altro che un comune Shen che non ha ancora una carica; io devo affidartene una dell'antico maestro. [207]

Ascolta questi comandi con tutta la venerazione che devi loro”. A queste parole lo Shen si inginocchiò dinanzi all’altare e gli venne tenuto un lungo discorso; egli si è dedicato a lungo agli studi, poi alle armi *etc.*, e dunque venne nominato, come detto, capo di tutti gli Shen che comandano sulla pioggia, sulle nuvole, sul vento e sul tuono. Il generale gli assegnò il potere di far piovere al tempo giusto, di disperdere le nuvole quando potevano causare un’alluvione, di non permettere che il vento divenga tempesta e di far ruotare i tuoni solo per spaventare i malvagi ed indurli a rientrare in sé. Ottenne ventiquattro assistenti, ognuno dei quali ottenne la sua particolare ispezione, che cambiava ogni quattordici giorni; altri fra questi ottennero altri dipartimenti. In tal modo, dunque, ci si immagina che siano state gradualmente ripartite tutte queste funzioni. I Cinesi hanno cinque elementi; il primo è il fuoco, ed anche per esso venne posto un particolare Shen per gli incendi; per le epidemie vennero posti sei Shen ed ottennero il compito di purificare la società umana per alleggerirla talvolta dal superfluo di uomini. Una volta ritornato nell’esercito, il generale riconsegnò il libro all’imperatore ed istituì anche la parte astrologica del calendario. In Cina appaiono annualmente due calendari [*Adreßkalendar*], dei quali uno riguarda i mandarini, l’altro i funzionari invisibili, gli Shen; nel calendario viene poi indicato quale sia lo Shen che ogni volta governa. Se in un luogo avviene una disgrazia, in una cattiva annata, incendi, alluvioni, *etc.*, si revocano, si licenziano gli Shen preposti. Vengono venerati in immagini e le loro immagini vengono distrutte e viene nominato un nuovo Shen. Qui, quindi, la signoria dell’imperatore sulla natura è una monarchia perfettamente organizzata. Abbiamo visto che l’oggettività è sorta solo nell’universalità formale; il contenuto è ancora il mondo sensibile della coscienza del tutto rozza; lo scopo è il desiderio e la cosa naturale secondo il rapporto del soddisfacimento del desiderio. [208] L’oggettività formale non è ancora oggettività essente in sé e per sé; non è ancora contenuto che possiamo riconoscere come vero; è solo la potenza dell’uomo sul naturale. La religione è l’unità di finito ed infinito, di concetto e realtà [*Realität*]. Questi due momenti sono ciò che dobbiamo considerare essenzialmente nell’idea per vedere come Dio si determini. Il finito è l’autocoscienza immediata – questo uomo, questi uomini; è il lato della determinatezza del contenuto; l’altro lato, l’infinito, è la potenza in generale dello spirito sul casuale, su ciò che è sensibilmente esteriore; quindi la potenza è qui la determinazione fondamentale; essa è ciò che è il lato dell’infinito, dell’essenziale in generale, potenza sull’inessenziale; ma il contenuto di questa potenza non è ancora oggettivo ed essenziale in sé e per sé, ma desideri sensibili *etc.* sono il contenuto e lo scopo, sui quali la potenza è maestra. La potenza in quanto tale è negatività, essenzialità, ma solo in relazione ad altro che essa nega; è negatività dell’altro; non è libera in se stessa, non è potenza su se stessa, ma essenzialmente potenza su qualcosa, cosicché è sempre presente la relazione ad altro.

Si deve ora considerare il progresso successivo. Questo progresso è anzitutto questo, che il lato dell’infinito, dell’essenzialità viene colto in modo più profondo e veridico che in quello precedente, ossia che alla coscienza, allo spirito soggettivo, diviene oggettivo un momento spirituale diverso da quello che abbiamo visto finora. Questa determinazione non può essere altro che quella della coscienza che si coglie, che coglie l’essenza come indipendente, come essenzialità essente entro se stessa, essenzialità che si riferisce a sé, questa riflessione della negatività in sé ed è dunque qui che inizia la vera universalità oggettiva, l’universalità oggettiva in sé secondo il contenuto. Quindi la vera universalità oggettiva comincia nell’essere entro sé in generale; è necessario che l’autocoscienza si rifletta e sprofondi in sé, che il pensiero giunga a se stesso; il pensiero come potenza è solo in relazione ad altro; quindi il pensiero deve cogliere l’essenzialità che è libera dalla determinatezza del sapere e del volere; l’essenzialità deve venire costituita come ciò che è veridico. Qui [209] l’autocoscienza determinata naturalmente e casualmente – questa rozzezza, la sfrenatezza del desiderio, che giunge solo alla potenza – si distingue da ciò che dello spirito riposa e persevera in sé, e dunque in questo essere entro sé sorge il luogo in cui è presente la divinità in generale. Propriamente, la sfera precedentemente chiamata magia non va ancora chiamata religione; la

quale inizia solo qui, perché solo qui la coscienza di ciò che è entro sé, di ciò che riposa stabilmente, eternamente entro sé, la determinazione per la prima volta veramente divina, inizia ad essere libera per sé, il sostanziale, l'universale. All'inizio questa determinazione è ancora astratta; ma perché lo spirito sia determinato, riconosciuto e saputo nella sua verità, ci vuole ancora molto di più; per quanto cattive possano essere le ulteriori determinazioni, nondimeno qui c'è un terreno stabile, una veridica determinazione di Dio che costituisce il fondamento. E per quanto la si possa considerare cattiva e bassa, tale religione è tuttavia superiore a quella forma di religione che afferma che non sappiamo nulla di Dio; infatti in quest'ultima non può addirittura trovar posto nessuna venerazione, giacché si può venerare solo ciò che è qualcosa per noi. Con ciò si è quindi ottenuto un terreno stabile, una determinazione stabile, e qui l'autocoscienza ha un rapporto affermativo con quest'oggetto perché proprio l'essenzialità, questo essere entro sé, è il pensiero stesso, e questo pensiero è l'essenzialità propria dell'autocoscienza. Quindi non è un al di là, non v'è nulla di ignoto in essa. Essa ha la propria essenza dinanzi a sé e con questa ha un rapporto affermativo, ma si rappresenta quest'essenzialità [*Wesenhaftigkeit*] anche come oggettiva, perché distingue l'essere entro sé, questa pura libertà di sé, da quest'autocoscienza, perché quest'autocoscienza è un'autocoscienza casuale, empirica, [210] determinata in modo molteplice. Quindi è questa la determinazione fondamentale che abbiamo qui.

Il secondo aspetto è poi che l'infinito, che è l'essere sprofondato entro sé del pensiero, è anzitutto solo astratto, ma deve essere determinato anche essenzialmente, perché il vero è concreto; la determinatezza non può mancare ed il problema è solo come qui possa esserci ancora la determinatezza. Ma qui ci troviamo ancora nel punto di vista della religione della natura in generale, ed al suo interno nel punto di vista in cui la figura, la determinatezza dello spirituale in generale, è ancora la figura immediata dello spirituale o ha la forma di questa autocoscienza. Questa è ancora la forma prossima per quest'oggettivo in sé. Quest'infinito si riferisce a sé, non è più determinato semplicemente come potenza, quest'inquietudine della potenza che può operare solo sull'esterno. Questa è la prima determinazione; la seconda è diversa da questa, cioè anche il secondo momento, il lato dell'esistenza, la figura, viene innalzata a forma infinita; questa è però successiva e diversa dalla prima. L'innalzamento dell'esistenza all'infinito della forma è sapere spirituale, intelligenza libera in quanto tale; questo è qualcosa di ulteriore; qui la forma è ancora immediata ed anzitutto quella per cui essa è quest'autocoscienza. Infatti, poiché entrambe, la determinazione dell'infinito e la realtà, come detto, sono distinte, anche qui è necessario che in questo modo anche la forma costituisca una religione peculiare e lo spirito si fissi su questo grado. Da questo lato siamo usciti dalla cerchia della magia, [211] della potenza; ma entrambe possono sussistere benissimo l'una accanto all'altra: la potenza terrena (l'imperatore) e lo spirituale.

Per cogliere l'elemento storico, esistente, con ciò è ora determinata la religione di Fo in Cina; è la religione dei Cinesi, dei Mongoli, dei Tibetani, inoltre dei Birmani e dei Ceylonesi, ove però ciò che per i Cinesi si chiama Fo viene chiamato Buddha; però entrambi hanno lo stesso significato ed è la religione che conosciamo sotto la forma di religione lamaista. La lieve distinzione fra la religione di Fo ed il Lamaismo è solo superficiale. Nella religione del Lama la figura, il lato della realtà, questa autocoscienza, è un uomo reale, vivente, ma esistono molti di questi Lama superiori, specialmente tre – il Dalai Lama nel Tibet settentrionale, il Lama nel Tibet meridionale, e poi anche dietro, nella Mongolia russa, in Siberia, c'è un capo – che vengono venerati come dei. Invece Fo e Buddha sono anche simili individui umani che vengono però rappresentati come defunti. Ma giacché sono individui umani viventi, rimane la casualità che possono esserci ancora molti Lama; e così si dice che Buddha dev'essere oggi venerato come Gautama nell'impero birmanico, e perciò esistono molti Lama. Gautama deve esser vissuto circa quarant'anni prima di Cristo; viene chiamato salvatore delle anime, così già in questa religione l'accento cade sull'anima, sullo spirituale. Viene rappresentato

conformemente a Buddha, cosicché si sono succeduti molti Buddha come sua incarnazione e così viene oggi venerato.

Va ancora considerato il rapporto delle altre autocoscienze inessenziali a confronto con questa, od il rapporto che riguarda la religione soggettiva della comunità. Per quanto riguarda quest'ultima, qui inizia la libera venerazione perché la comunità ha riconosciuto d'essere l'essenza, la quiete eterna della considerazione entro sé; qui inizia il teoretico; non più il pratico della potenza è il primo momento, non l'essere contro altro, questa negatività contro altro; e nemmeno il pratico il cui contenuto è il [212] desiderio che richiede d'essere soddisfatto. Qui la determinazione per la coscienza è il quieto essere in sé, e la sfrenatezza è placata; qui è presente il desiderio dell'assenza di desiderio, della rinuncia senza sacrificio. Quindi il carattere della comunità è questo tono di silenzio, questo tono di quiete, di mitezza, d'obbedienza, l'assenza di desiderio o ciò che sta al di sopra del desiderio, e la vita di questi uomini è dominata da questo essere silenzioso, mite. Ma anche all'individuo è aperto questo culto peculiare di abbandono della vita esteriore, mondana, e di fare di questo silenzio uno stato duraturo, di affondare in questa considerazione priva di esistenza, e dunque quest'unione con la sostanzialità teoretica passa per il perfezionamento supremo. Il tono fondamentale del carattere della comunità è la mitezza, la quiete, così sorge poi una gran quantità di monasteri, di grandi sacerdoti che vivono nella considerazione silenziosa dell'eterno, senza prender parte ad occupazioni ed interessi mondani.

Rispetto all'autocoscienza soggettiva si deve osservare anche una seconda determinazione, ossia che è specialmente qui che ha il suo posto la dottrina della trasmigrazione delle anime. Essendo passato al teoretico, l'uomo sa d'un essente quietamente in sé, d'un veramente essenziale e, giunto a questa intuizione, si sa come il pensante, sa se stesso come quest'elemento teoretico, fisso, duraturo, sostanziale, e qui inizia ciò che in un senso ulteriore viene chiamato immortalità dell'anima; essendo il pensante, ha la coscienza della sua eternità, del suo invariabile ed immutabile interno che è il pensiero, la coscienza del pensiero. Ma poi il secondo aspetto è che la figura di quest'eterno, questa soggettività eterna è ancora una figura immediata, questo pensiero non si è ancora liberato a spirito ed a rappresentazione dello spirito. Lo spirito è ciò che si libera in generale. Qui l'eterno non ha ancora una determinazione entro sé; non è ancora spirituale; la sua determinazione è la determinazione [213] dell'immediatezza, quindi una figura corporea, sensibile. Inoltre questa figura corporea è anche accidentale, una configurazione umana od una figura animale; infatti che la figura corrisponda anche alla determinatezza del contenuto è già qualcosa di assai ulteriore, una determinazione assai superiore; l'essere in sé, l'eterno non ha ancora un contenuto, quindi non ha alcuna misura per la figura, e quindi non si può ancora dire che la figura corrisponda alla determinatezza interna. Qui questa non è ancora presente. Quindi vi è congiunta la dottrina della trasmigrazione delle anime, quest'indifferenza della figura. Lo spirituale, in quanto si è configurato ad esistenza esteriore vivente, sensibile, può avere solo una figura, e questa è la manifestazione umana, la manifestazione sensibile dello spirito. ma se l'interno non è ancora determinato come spirito, allora la figura è accidentale, indifferente.

Qui l'indifferenza della figura si estende anche all'oggettivo, all'eterno, al dio. Buddha è in più figure, ed altrettanto il Lama; non appena un Lama muore ne sorge un altro, cosicché l'essenza è la stessa in entrambi; la morte non è un'interruzione rispetto all'essenza sostanziale. Il resto è accidentale e ha una molteplicità infinita; la determinazione non procede oltre. Quindi nel popolo, nei Mongoli, nei Birmani, nei Cinesi, è presente questo arbitrio rozzo, questa stranezza, *etc.*

Si può notare che questa religione è la più diffusa e ha il maggior numero di fedeli; i suoi adoratori sono più numerosi di quelli dell'Islamismo, che a sua volta conta più fedeli della religione cristiana. È come nella religione musulmana; anche così c'è un eterno semplice che costituisce l'intuizione fondamentale e la determinazione dell'interno, e [214] questa

determinatezza è principalmente quella della figura umana, che viene rappresentata in parte come attualmente vivente in parte come già esistita in precedenza.

Si darà una rappresentazione più precisa quando esamineremo ciò che è noto sull'essenza della religione del Fo e di Buddha.

La vera e propria religione di Fo è di casa in Cina, ed è un fatto storico che sia qualcosa di più tardo rispetto alla forma in cui la potenza è ciò che domina. I missionari francesi indicano un editto dell'imperatore Xian-Zong che sopprime molti monasteri e costringe quanti vi vivono a ritornare nel mondo proprio perché questi monasteri, questi preti non coltivavano la terra e non pagavano le tasse; all'inizio dell'editto l'imperatore dice: "sotto le nostre tre dinastie non si udì parlare della setta del Fo, solo a partire dalla dinastia Han è sorta". – È il necessario progresso storico. Dobbiamo indicarlo più chiaramente per riconoscervi i tratti del concetto.

La dottrina principale della religione di Fo è il dogma della trasmigrazione delle anime o metempsicosi, e questa dottrina è il fondamento, l'origine dell'infinita quantità di idoli, immagini, che vengono venerati soprattutto dove domina la venerazione di Fo. Quadrupedi, uccelli, rettili, in una parola le peggiori configurazioni animali hanno templi e vengono venerate poiché nelle sue rinascite il Dio può abitare in individui di tutte le specie ed ogni corpo animale può essere abitato dall'anima dell'uomo.

Nella religione di Fo il principio è che il nulla è il principio, l'inizio e la fine di tutto ciò che esiste. Dal nulla sono usciti i nostri genitori e nel nulla [215] sono tornati. Ogni cosa esistente si distingue dall'altra solo per la forma, per la qualità. Si può egualmente dire che dallo stesso metallo io posso diventare un uomo, un animale, *etc.*; la determinazione fondamentale è un modo, si usano solo qualità diverse, servono solo qualità diverse per giungervi. Quindi, nonostante la diversità di uomini e cose, v'è solo un principio da cui provengono, di cui consistono ed in cui ritornano; questo è il nulla; è perfettamente sottile, completamente semplice e puro; non che esso non sia, ma è l'unico sostanziale, indeterminato, puramente identico a se stesso; è quindi completamente puro, perfettamente semplice, in eterna quiete; non ha né virtù né potenza, né intelligenza; gli mancano queste distinzioni determinate; è completamente privo di determinazione. Per quanto riguarda il rapporto dell'uomo con questo principio, vale il fatto che, per essere felice, l'uomo deve sforzarsi di rendersi uguale a questo principio attraverso una continua speculazione, un'incessante meditazione e vittoria su se stesso; deve sforzarsi di non volere nulla, di non bramare nulla, di non fare nulla; dev'essere senza passioni, senza inclinazioni e senza azioni. Quando è giunto in questa condizione di perfetta assenza di parzialità e di interessi, allora qui non si parla più di virtù e vizio, di ricompensa e punizione, di conciliazione, di immortalità dell'anima, di venerazione *etc.*; tutto questo è svanito e la santità dell'uomo consiste nell'unificarsi col dio in questo silenzio. La felicità consiste nella cessazione d'ogni movimento e moto del corpo, d'ogni movimento dell'anima, e quando l'uomo si è innalzato a questo grado di perfezione non esistono più trasformazioni e la sua anima non deve più temere le trasmigrazioni perché è divenuta completamente identica [216] col dio Fo. Questo è l'essere entro se stesso, questo momento puramente teoretico è espresso e così è giunto ad intuizione in questo popolo; questa è l'intuizione e la coscienza fondamentale.

A ciò è congiunta la rappresentazione della trasmigrazione delle anime; se nella sua vita l'uomo non è giunto a questa felicità attraverso la rinuncia e lo sprofondare entro sé, questa felicità è certo in lui, in quanto il suo spirito è quest'essere entro sé; ma egli ha bisogno ancora della durata; non è soggetto alla trasmigrazione, ma ha bisogno del corporeo, e così sorge la rappresentazione della trasmigrazione delle anime. Dello stesso dio Fo dicono che sia trasmigrato mille volte mille volte e che sia finito nelle figure di uomini ed animali, e l'uomo che si è portato a questa quiete assoluta è entro sé sottratto dalla morte alla trasmigrazione; per raggiungere quella felicità deve attraversare una serie di configurazioni ed è qui che rientra in campo la magia, la mediazione attraverso i sacerdoti umani che appartengono al regno del

sovrasensibile ma sono al tempo stesso la potenza sulle configurazioni assunte dall'uomo; così con questa rappresentazione si congiunge nuovamente il lato della potenza e della magia. Al riguardo questi popoli sono estremamente superstiziosi. Immaginano che la nostra figura trapassi in tutte le possibili figure, nella figura d'un gatto, d'un serpente, d'un mulo. Un missionario racconta che un [217] uomo, che era in punto di morte ed aveva sentito parlare della religione cristiana, lo aveva fatto chiamare e si era lamentato che un bonzo – questi sono i preti, i sapienti; ad essi è noto ciò che capita nell'altro mondo – gli aveva detto che come si trovava adesso al servizio dell'imperatore, così sarebbe rimasto anche dopo la sua morte; la sua anima trapasserebbe in un cavallo della posta imperiale; dunque doveva compiere fedelmente il suo servizio, non tirare calci, non nitrire, non mordere, non inciampare, ed accontentarsi di poco foraggio.

La trasmigrazione delle anime si fonda sulla rappresentazione dell'essere entro sé dello spirito, che è elevato al di sopra della trasmigrazione ed a ciò si congiunge la magia.

I Buddhisti sono di casa specialmente nell'impero birmano, in India ed a Ceylon; il loro dio Buddha viene venerato come Gauthama. I bramini indiani rappresentano questo Gauthama anche come la nona incarnazione di Wischnu, ma non lo venerano. Buddha è ancora l'universale, il bene; è Gautama secondo l'attuale figura presente in cui oggi dovrebbe essere venerato. La sua immagine si trova nella posizione dell'essere immerso entro sé, rannicchiato con le braccia incrociate sul petto. I suoi sacerdoti sono i Rahân; i sacerdoti vengono descritti dagli Inglesi come uomini calmissimi e nobilissimi che vivono assieme, ma tratteggiati assolutamente come uomini silenziosi, liberi da particolari desideri. Presso i Buddhisti la condizione rappresentata come il fine dell'uomo si chiama Nirvana e viene descritto così: quando l'uomo non è più soggetto alle gravezze del peso, della vecchiaia, della malattia e della morte, ha raggiunto il Nirvana; poi è identico a dio ed è considerato identico a dio, è divenuto Buddha.

Anche del Lama fanno una descrizione più o meno simile. Ogni capo d'un monastero si chiama Lama; ma i più importanti sono solo tre, nel piccolo e nel grande Tibet. I Mongoli [218] ed i Tibetani li venerano; anche i Cinesi rispettano i Lama. Gli Inglesi, che hanno conosciuto il Dalai Lama – l'ambasciatore lo ha visto spesso –, hanno la massima venerazione per lui; il suo carattere principale è la quiete, la dolcezza a cui congiunge intelligenza [*Einsicht*] ed un'essenza del tutto nobile. I popoli lo venerano egualmente, in quanto lo considerano nella bella luce in cui vive nella considerazione pura e questo è il sostanziale che venerano come eterno, assolutamente eterno. Se il Lama viene chiamato a rivolgere la sua attenzione a cose umane, si occupa solo della funzione benefica di dispensare consolazione ed aiuto con la sua benedizione ed esercitare il primo di tutti gli attributi, cioè l'oblio e la compassione.

Questo è il contenuto necessario dei primi modi della religione della natura; in essa si presentano i due momenti che abbiamo visto, se mettiamo in risalto le determinazioni astratte. L'un momento è la potenza per cui l'autocoscienza spirituale in quanto immediata è questa potenza; la seconda è la riflessione entro sé, l'essere entro sé. Quest'essere entro sé è il fondamento in generale di ogni idea divina; l'identità con sé è la determinazione fondamentale; solo qui c'è il terreno veridico per la religione, e così è ora che, riassumendo queste due determinazioni, passiamo alla seconda forma della religione della natura. [219]

β) La religione della fantasia.

La seconda forma della religione della natura può essere chiamata la religione della natura della fantasia. In essa il problema è come si possa determinarla più precisamente. Anzitutto vi dobbiamo considerare Dio; il secondo aspetto è il culto, il lato del rapporto del soggettivo, del soggetto, dell'autocoscienza esistente, con questo Dio.

[α)] La determinazione a cui siamo giunti è il primo momento della verità, la determinazione fondamentale, l'essere presso se stesso, questa quiete eterna entro sé, quest'infinità, quest'assoluta riflessione entro sé, dove tutto ciò che distingue, ogni negazione, è risolta entro

sé – un comportamento puramente teoretico; la distinzione, il rapporto con l'altro, la potenza – tutte le distinzioni del pratico si determinano come risolte nel teoretico. Quest'essere entro sé, quest'essere presso se stesso è anzitutto l'indeterminato, e quindi è chiamato anche nulla, l'indeterminato in generale, come viene rappresentato il dio Fo. Ciò che adesso deve accadere è che la determinazione vi penetri, si sviluppi nella forma e questa si determini come forma divina non più come potenza, come autocoscienza immediata, bensì in quanto su questo terreno teoretico, sul terreno dell'essere entro se stesso, dello sviluppo dell'essenza, del sorgere d'un mondo divino in generale. Qui l'essenza non è ancora veramente Dio; il principio dell'essenza è certamente essere entro sé ma ancora indeterminato, non ancora veridico. Solo l'unità con la forma, quest'unità dell'infinito e del finito è il veridico. L'essere entro sé deve sviluppare se stesso secondo il concetto, la vita deve sorgere, deve riempirsi, il riempimento deve accedere ad una concreta vita divina. L'essere entro sé è la prima determinazione; la seconda è poi lo sviluppo del divino come concreto; questa seconda determinazione, questo sviluppo appartiene ancora alla religione della natura. Infatti la prima modalità immediata dello sviluppo è che i momenti vengono negati interiormente dal concetto, che questi momenti cadono l'uno fuori dell'altro, rimangono separati come reciprocamente indipendenti; questa è per così [220] dire la maledizione della natura. Così in questo sviluppo troveremo ovunque presentimenti del concetto, del vero, che però nel complesso diventano tanto più orrendi proprio perché sono e rimangono confusi nella determinazione della naturalità, dell'essere uno fuori dall'altro.

Questa è la seconda determinazione. La divinità è oggettiva con tutto il suo riempimento. Come prima cosa abbiamo visto l'oggettività casuale come vuota forma, poi l'oggettività dell'essere entro sé. Alla determinazione dell'essere entro sé dell'identità assoluta con sé si aggiunge adesso la determinazione del concreto. Il secondo aspetto è che il mantenimento della separazione di questi momenti diviene duraturo: il terzo è poi lo spirituale, che il concreto si riassume in sé, viene posto al tempo stesso conformemente al concetto come un ideale e viene saputo come tale. Qui i momenti sono ben presenti, ma cadendo l'uno fuori dell'altro nella determinazione della necessità; i momenti vengono quindi intuiti teoreticamente come indipendenti, sono sottratti al desiderio, come indipendenti, oggettivi nella loro particolarità.

Il terzo è ora la domanda: quali sono le forme, le figure di quest'indipendenza? Noi siamo anche in un tale mondo, in un tale mondo disperso [*außereinanderseienden*], in un mondo sensibile, e così la coscienza esteriore sensibile ha a che fare con un mondo di variopinta molteplicità, che è esistente e collegata. In generale i 'questi' sono così; questa è la determinazione fondamentale; chiamiamo 'questi' le cose e questa è la determinazione più precisa che diamo all'oggettivo. Allo stesso modo interiormente abbiamo a che fare con molteplici forze [*Gewalten*], distinzioni spirituali, sentimenti che l'intelletto egualmente isola di nuovo. La natura ci ha posto nel cuore questa o quell'inclinazione, quella passione, questa forza della memoria, quella del giudizio *etc.* Allo stesso modo quando passiamo alla determinazione del pensiero abbiamo anche tutte queste determinazioni, ognuna delle quali è per sé, positiva, negativa, essere, non essere – questa è l'indipendenza, il tipo d'indipendenza per la nostra coscienza che coglie in modo sensibile, per il nostro intelletto. [221] In questo modo abbiamo una visione del mondo, un'intuizione, che però è prosaica perché l'indipendenza ha la forma della cosalità, delle forze, delle forze dell'anima *etc.*, di conseguenza una forma astratta. Qui il pensiero non è ragione ma intelletto, essendo presente in questa forma.

Il problema è il mondo, il concreto, i molti che quindi qui hanno indipendenza, vengono saputi teoreticamente, ed il problema è la forma di quest'indipendenza. Qui questa forma d'indipendenza non può ancora essere la nostra, perché alla nostra intellettualità prosaica occorre qualcosa di più – un progresso della formazione spirituale attraverso la quale tali astrazioni siano divenute stabili. L'oggettività della nostra coscienza è l'oggettività dell'intelletto. Il fatto che noi consideriamo il mondo in questo modo è riflessione

dell'intelletto e qualcosa di molto più tardo; secondo i momenti ulteriori l'intelletto non può trovar posto qui.

Dapprima diciamo che le cose sono; in secondo luogo che stanno in molteplice relazione fra loro, che hanno una connessione causale, che sono reciprocamente dipendenti; qui il secondo momento dell'intellettualità non può essere presente – questa dipendenza prosaica, questa connessione oggettiva in cui l'oggettività ha il senso di quest'indipendenza astratta. Quindi questa forma non ha quest'indipendenza. E allora qual è la forma d'indipendenza da assumere qui? La sola forma d'indipendenza qui esistente non è altro che la forma di ciò che è la forma di ciò che per gli uomini è concretamente indipendente, e questa prima modalità apparsa nell'indipendenza, è perciò la modalità umana ed anche animale; quindi si connette immediatamente. In questo punto di vista è [222] presente il riempimento; il concreto entra come un oggetto intuito come essente, non più come oggetto della potenza; nella potenza tutto questo è posto solo come negativo, come sottomesso alla potenza; nella potenza è oggettivo solo il pratico, non il teoretico; qui invece il teoretico è lasciato libero.

La prima modalità concreta di libertà è l'essere umano o la vitalità animale. Qui l'essere ha la forma della figura umana e con ciò si presenta il regno della fantasia, perché gli oggetti vengono rappresentati del tutto casualmente come figure umane od animali, di questa configurazione si fa un uso ricchissimo. [223]

Ci troviamo sul grado dell'elemento teoretico; qui tutte le determinazioni che sono momenti assolutamente necessari del concetto ed altrettanto quelle che sono come oggetti sensibili, ottengono l'indipendenza; poiché il teoretico è la determinazione fondamentale, tutto il contenuto è rappresentato come indipendente. Qui quest'indipendenza, oggettività non è ancora una categoria durevole, non è una determinazione di forze, di cause, non è una determinazione dell'oggettività a cui siamo abituati a pensare grazie alla nostra formazione pensante, ma qui l'indipendenza ottiene la forma di quello che nella e per la rappresentazione è l'indipendente, e questo è specialmente l'umano e poi anche il vivente in generale, l'animale. L'animale è vita, ha anima, ancor più l'umano che è l'indipendente di contro al non indipendente. Se abbiamo una rappresentazione di qualcosa d'indipendente, ci accontentiamo di un'immagine, che rappresentiamo così, e non ci serve aggiungere nulla d'eterogeneo ad un'immagine, ad un oggetto, ad una determinazione fondamentale. Così appare. Se abbiamo un'immagine d'un qualsiasi oggetto, dell'oggetto sensibile, d'un albero, d'un fiume *etc.*, o ci facciamo un'immagine, – se quest'oggetto deve valere per noi – non ci serve altro che esprimerci e rappresentarci che esso è, e non ci serve nessun'altra determinazione per dargli la determinazione dell'indipendente. Ma giacché poi per noi è così un'immagine, allora le diamo un'indipendenza per il fatto che la presentiamo come una forza. Qualsiasi sia il contenuto, per noi la sua indipendenza ha sempre la forma della categoria dell'intelletto. Ma qui il punto è che qui non ci sono categorie ma ciò che per la rappresentazione è reciprocamente indipendente deve assumere il ruolo delle categorie. Quindi il fiume per se stesso o l'immagine del fiume, l'albero o l'immagine dell'albero, la sua intuizione sensibile, se devono valere come indipendenti, devono ottenere la modalità della forma sotto la quale per la rappresentazione dell'indipendente in quanto tale è rispetto ad altra esistenza. Di fatto il sole, il mare, l'albero *etc.*, non sono indipendenti rispetto al vivente, al libero; quindi queste [224] forme sono quelle che costituiscono i veicoli in quest'elemento teoretico dell'indipendenza, prendono il posto delle categorie per qualsiasi contenuto. Di fatto la libera coscienza umana e la vita sono l'indipendente fra le cose e questa poesia è razionale in quanto un contenuto del pensiero deve venire rappresentato indipendente e dunque la figura umana od animale rappresenta l'indipendente. Queste categorie, che in generale sono momenti posti dal concetto, allo stesso modo delle cose concrete della natura in generale – sole, cielo, terra, montagne *etc.* – ottengono in questo modo questa figura della libera indipendenza, ed in secondo luogo vi si congiunge il fatto che tutta la connessione razionale è risolta ed annientata in questo contenuto. Infatti il necessario è l'intellettuale; i rapporti universali del necessario costituiscono l'intellettuale;

posto il primo, è posto anche l'altro; la dipendenza reciproca delle cose secondo la loro qualità, la loro determinatezza essenziale è ciò che costituisce la connessione intellettuale in generale. Quindi qui è l'arbitrio a dominare, ad avere interesse per l'immaginazione; questo è il pensiero fondamentale. La storia, gli avvenimenti non sono legati e limitati da nulla; tutto il contenuto si offre all'immaginazione; essa può collegare ogni cosa, [225] accumulare ogni ornamento, ogni sontuosità, nella forma che le interessa perché non è presente l'oggettività; ed è altrettanto sciolta nel suo progresso perché può andare di qua o di là.

Ciò che chiamiamo necessità riposa sulla connessione intellettuale del contenuto molteplice; questa connessione è ciò che chiamiamo veicolo del contenuto particolare delle cose particolari; essa costituisce la veridica oggettività di tutto ciò che è ed appare. Qui non è presente quest'oggettività; la connessione intellettuale è sciolta, e poiché quest'oggettività della connessione non è presente, allora quell'indipendenza non è una realtà, non è la modalità della realtà oggettiva, ma l'indipendenza ottiene la determinazione della completa casualità ed il mondo col suo contenuto è posto perciò al servizio dell'immaginazione; il mondo divino è nel regno dell'immaginazione, che è una molteplicità infinita e diviene tanto più grande quanto più è sviluppato il sentimento umano, l'animo. In questo sviluppo sta il fatto che tutte le distinzioni vengono particolarmente rispettate e mantenute fisse, e questo lato della formazione è qui presente nel campo teoretico. Il desiderio ha minore scopo, minore interesse e nega ciò per cui ha interesse; trascura tutto ciò che è senza interesse e perciò rimane incolto. Attraverso la forma dell'indipendenza queste determinazioni [226] ottengono la determinazione della casualità, attraverso la quale vengono invece poste piuttosto come non indipendenti. Il contenuto è determinato, è un contenuto particolare; questo ottiene in modo falso ed unilaterale la forma dell'indipendenza; ma giacché questo contenuto determinato non è posto nella vera oggettività particolare, riceve la determinazione della casualità e perciò perde l'indipendenza, il suo appoggio, è abbandonato all'immaginazione, sta al suo servizio. Questa è la determinazione fondamentale astratta di questa sfera.

Così abbiamo davanti il mondo infinitamente colorato dell'immaginazione, senza la connessione oggettiva, un delirio privo di appoggio di tutto questo contenuto; ciò che introduce ancora un qualche appoggio in questo guazzabuglio, [227] in questa casualità, sono le universali determinazioni fondamentali del concetto; esse sono le potenze assolute in cui tutto ritorna. Queste determinazioni fondamentali sono ciò che è interesse considerare.

Da un lato queste determinazioni fondamentali vanno conosciute attraverso la modalità sensibile stravolta dall'arbitrio dell'immaginazione ed in ciò si dà all'immaginazione il suo diritto; ma dall'altro lato si deve cogliere come queste determinazioni fondamentali siano degradate perché ottengono la parvenza dell'indifferenza dell'essere una al di fuori dell'altra e mediante la loro forma si corrompe la figura esteriormente sensibile. Questa forma è ciò che le degrada e per suo tramite queste essenziali determinazioni fondamentali appaiono in una modalità del tutto priva di spirito.

Per come sono state indicate, queste determinazioni dell'essenza divina, del mondo divino hanno ora la loro esistenza nella religione indiana. Tuttavia dobbiamo astrarre da questi infiniti e prolissi avvenimenti mitologici e limitarci solo alle determinazioni principali. È interessante considerarle [228] perché appartengono al concetto; sono barocche e hanno spesso una figura selvaggia, rivoltante, sono trascinate nella trivialità; ma qui è il concetto che si mostra e che presenta il suo sviluppo su questo terreno teoretico. Il primo aspetto è la sostanzialità di questa riflessione entro sé; il secondo è la forma, le determinazioni dell'assoluto; questi momenti sono quelli che si segnalano qui, e poiché presentano questa determinazione della forma, ci ricordano l'aspetto più alto dell'idea. Quindi questi momenti vanno considerati più precisamente.

Il primo nel concetto, il veridico, è questa sostanza universale, come abbiamo visto – la quiete eterna dell'essere entro sé, quest'essenza essente entro se stessa che è la sostanza universale. Essendo l'universale, è al tempo stesso la potenza che è in sé, ma che non è volta

contro altro come il desiderio, bensì è silenziosa, riflessa entro sé, inappariscente. Nella forma dell'universalità questa potenza che rimane chiusa entro sé deve venire distinta dalla sua manifestazione, da ciò che è posto da essa, e si distingue dai propri momenti. La potenza è l'ideale, il negativo, per cui tutto il resto è solo come tolto, negato. Alla potenza appartiene già questo autodeterminarsi, produzione, momenti che appaiono ma, nella misura in cui viene designata come potenza universale che è in sé, essa si distingue dai suoi stessi momenti e perciò questi momenti appaiono da un lato come essenzialità indipendenti e dall'altro come tali da svanire nell'uno. Essi le appartengono, sono solo suoi momenti; ma in quanto momenti distinti sorgono in indipendenza ed appaiono come persone completamente indipendenti, come persone della divinità, [229] ed al tempo stesso come persone che sono l'intero stesso, cosicché quel primo svanisce in queste figure particolari come una totalità che non ha bisogno di nulla oltre a sé; ma dall'altro lato svaniscono di nuovo nell'unica potenza. Tale avvicendamento – che una volta è l'uno, l'altra volta è la distinzione in quanto intera totalità – questo è proprio l'inconsequenza di questa sfera, ma al tempo stesso l'inconsequenza della ragione di fronte all'intelletto.

Se lo consideriamo ancora in modo astratto, allora per prima cosa abbiamo quest'uno, l'universale, il concetto assoluto; il concetto assoluto è il manifestarsi. La sua manifestazione può venire chiamata esserci, oggettività in generale, stabile indipendenza, ciò che chiamiamo conservarsi nella relazione in modo da apparire come prodotto, come ciò che è ora. Questo è ciò che può venire designato con l'espressione 'eterna bontà', cosicché il determinato, benché sia solo posto, solo una parvenza, conserva tuttavia il modo di essere, riceve l'essere momentaneo; ma è assorbito nella potenza. È solo la bontà della potenza a conferirgli sussistenza, benché sia solo un particolare, un determinato, un finito. Questa manifestazione, quest'esserci in generale come manifestazione divina, diviene perciò esso stesso l'intero Dio, la totalità, e gli compare di contro quella prima unità, quella potenza che è in sé, oppure questa si abbassa ad un momento particolare, cosicché al di sopra di quell'uno assoluto deve venire subito posto di nuovo un uno superiore, che può anche venire chiamato Dio. Il terzo momento è poi il mutamento in generale, il divenire, la giustizia in generale, il sorgere ed il cessare, il venir prodotto ed annientato, l'essere che è come non essente. Queste sono le tre determinazioni fondamentali del concetto. Il non spirituale di questa determinazione, della forma della distinzione, pur essendo la determinazione pura del concetto, sta nel fatto che il terzo è determinato immediatamente come divenire o mutamento, anziché esser determinato nell'idea assoluta proprio come lo spirito, non un trapassare, un ritorno entro sé, ove [230] le distinzioni sono determinate in modo immediato come essere e non essere. Queste sono le tre forme fondamentali.

Dobbiamo riconoscere nella mitologia indiana che sono contenute proprio queste determinazioni fondamentali del concetto, lo sviluppo del concetto. Questa triade è la forma fondamentale, la forma fondamentale astratta dello spirito; questo è ciò che gli Indiani rappresentano come Trimurti. Murti significa anima in generale, ogni emanazione dell'assoluto, manifestazioni particolari. Così le tre essenze sono la Trimurti. Il primo uno vi sorge esso stesso come una delle tre, è abbassato, e l'uno, l'unità delle tre, viene di nuovo rappresentato come diverso da questo primo uno.

Il primo si chiama Brahm, l'assolutamente uno come neutro, come padre, come attivo; come ciò che è un particolare fra questi tre, si chiama specialmente Brahma; ma ha anche altri nomi, come Parabrahma, espressione dell'anima universale. V'è infatti quest'inconsequenza che è fondata razionalmente; non appena l'uno è espresso come uno dei tre, è allora particolarizzato e si richiede qualcosa di superiore; questo è Brahm.

Il secondo è poi l'esistenza, la conservazione, la manifestazione, la manifestazione sulla terra che poi è sviluppata in modo del tutto completo – l'incarnazione di Wischnu *etc.*, colui che si manifesta, l'uomo, quindi come uomini particolari. A quanto pare, fra le sue incarnazioni sono compresi, contenuti principi, re potenti che hanno compiuto grandi conquiste; ideali umani in

generale, da un lato conquiste ed innumerevoli amori sono le intuizioni principali dell'incarnazione; quel che presso di noi sono romanzi, là sono incarnazioni. Tutto ciò che può venire inteso per passioni umane viene presentato con quest'incarnazione; in generale vi è ciò che è estremamente magnifico, bello, molteplice, ma nessun giudizio.

Il terzo è poi il mutevole, il produttore ed il distruttore; questo terzo, che in sé secondo il concetto veridico è il ritorno nell'unità, nella sua più concreta determinazione è lo spirito, viene qui colto meramente nel modo essente, come il divenire, il sorgere ed il perire di sé; questo è lo Schiwa, il [231] corruttore ed il produttore. Quindi sono queste tre forme a stare all'apice.

Sono determinazioni che derivano dal concetto; la loro rappresentazione più concreta è ancora da mostrare ed altrettanto l'altro aspetto, il rapporto della coscienza con questa oggettività ossia la natura del culto.

La determinazione fondamentale della coscienza teoretica è, come detto, la determinazione dell'unità, la determinazione di ciò che si chiama Brahma, Bruhma, *etc.* A proposito di quest'unità, ho osservato che essa rovina in quest'ambiguità per cui Brahma è una volta l'universale, il tutto, ed un'altra volta una particolarità contro la particolarità; così Brahma appare come creatore e viene poi nuovamente subordinato, parla esso stesso di qualcosa di superiore rispetto a ciò che egli è, di un'anima universale. Questa confusione dell'esposizione indiana ha questo di notevole, che quest'inconsequenza ha la sua ragione nel contenuto di queste stesse determinazioni, nella loro dialettica necessaria; non è presente lo spirito che ordina tutto; perciò le determinazioni sorgono una volta in questa forma, poi devono venire di nuovo tolte come unilaterali, poi irrompe un'altra forma. L'aspetto necessario del concetto appare quindi anzitutto solo come divergenza, come una confusione, come qualcosa che in se stesso non ha appoggio, e la natura del concetto è di mettere un fondamento in questa confusione.

Quindi la prima determinazione fondamentale è l'assolutamente uno, che viene chiamato Brahm. L'uno appare fissato per sé, come l'eterno stesso in sé con sé, ma giacché quest'uno deve venire sollevato alla determinazione che qui rimane invece priva di spirito, allora qui queste determinazioni significano e sono tutte a loro volta Brahm, sono esse stesse quest'uno entro sé ed assumo quindi in sé l'epiteto dell'uno; si suppone che tutti quelli che sono poste come dei particolari siano Brahm, cosicché un Inglese che aveva cercato nel modo più accurato da diverse esposizioni che cosa si pensasse con Brahm, giunse a questo, che Brahm è un vuoto epiteto di lode, poiché non viene mantenuto per sé come quest'uno, bensì ogni cosa dice di sé [232] d'essere Brahma (storia dell'India di Mill). A partire da molti scritti indiani egli dimostra che Brahma è in generale un epiteto di lode privo di significato, che viene impiegato da diverse divinità e non esprime affatto i raffinati concetti della perfezione, dell'unità, che noi ci rappresentiamo e che in altri ambiti compaiono anche presso gli Indiani. Dice che Wischnu viene chiamato anche il Brahm supremo; è citato anche Krischna come il grande Brahm: "questo è il mio utero, in questo mio utero pongo il mio prodotto e da esso faccio uscire la natura". Proprio perciò il grande Brahm è l'elemento produttore in tutte le configurazioni naturali: "io sono il padre di tutti i semi, di tutto ciò che ha in sé un impulso a divenire". Così anche l'acqua si chiama Brahm, ed anche il sole è Brahm. Ad esempio negli antichi Veda indiani si dà particolare risalto al sole e se si prendono singolarmente le preghiere a lui indirizzate si può credere che gli antichi Indiani avessero visto il Brahm semplicemente nella forma del sole e che in tal modo avessero un'altra religione rispetto ai loro discendenti. Anche l'aria, ciò che si muove nell'atmosfera, che è aria, è Brahm; così il respiro, l'intelletto, la felicità – tutto questo viene chiamato Brahm. In particolare esso è poi Schiwa o Mahadewa o Rudra, e anche di questo si dice che è Brahm. Schiwa dice di sé nell'Oupnek'hat: "io sono ciò che è e ciò che non è; sono stato tutto, sono e sempre sarò. Ciò che è, io lo sono; ciò che non è, io pure lo sono. Io sono Brahma ed altrettanto Brahm, io sono la causa causante, io sono la verità, io sono il bue e sono tutte le cose viventi; io sono più vecchio di tutto; io sono il [233] passato, il presente ed il futuro; io sono Rudra, sono tutti i mondi", *etc.*

Così Brahm è l'uno; ed anche ogni cosa indipendente che viene rappresentata come Dio è a sua volta Brahm. Poi si dice che anche la coscienza dica a sé: "io sono Brahm". Fra l'altro compare anche una preghiera alla lingua, in cui essa dice di sé: "io sono il Brahm, l'anima suprema universale". Quindi Brahm è l'uno, che però non viene tenuto fermo esclusivamente come l'uno; qui tutto ciò che è indipendente, identico con sé, dice: "io sono Brahm". In secondo luogo Brahm viene rappresentato specialmente come il creatore del mondo, così vedremo più precisamente il significato di Brahm ed al tempo stesso il rapporto degli altri dei, Wischnu e Schiwa, con Brahm.

La rappresentazione della creazione del mondo non è una storia determinata come l'abbiamo dai libri ebraici, ma presso gli indiani chiunque faccia considerazioni speculative si fa la propria rappresentazione; perciò nulla è presente di stabile, ma ognuno ha un diverso modo di vedere.

Il colonnello Dow ha tradotto dal Persiano una storia dell'India; in una dissertazione che vi è presente fornisce una traduzione dai Veda ed in essa una rappresentazione della creazione del mondo. Vi si dice: Brihma esisteva da tutta l'eternità nella forma dell'estensione smisurata; quando gli piacque di creare il mondo, disse: "sorgi, o Brihma!" (il desiderio, l'appetito, il volere interno è così stato il primo; egli lo dice a se stesso). Quando lo disse, uscì da una nuvola uno spirito di fiamme che aveva quattro teste e quattro mani. Questo fuoco era a sua volta lui stesso e ha solo sé per oggetto come smisurato. [234] Brihma si guardò attorno e non vide altro che la sua immagine smisurata da cui era uscito. (Il rapporto con se stesso e la sua produzione è in particolare una delle determinazioni fondamentali che compaiono. In altri luoghi si dice che il mondo è creato dalla meditazione, da questo pensiero quieto, rapporto con se stesso). Egli viaggiò per millenni per sperimentare, capire la sua estensione. Dopo il viaggio millenario Brihma ne sapeva quanto prima; sprofondato nella meraviglia, rinunciò al suo viaggio, si prosternò e considerò quello che aveva visto in queste quattro lune. Si dice che ora l'onnipotente, qualcosa di diverso da Brihma, abbia detto: "hai fatto bene, Brihma, tu [235] non mi puoi creare. Va', Brihma, e crea il mondo; tu non puoi comprenderti, fa qualcosa di comprensibile". Brihma ha chiesto: "come posso creare un mondo?". L'onnipotente ha risposto: "chiedimi e ti darò il potere". Poi dalla figura di Brihma uscì di nuovo il fuoco, e lui si immaginò, vide le idee di tutte le cose che adesso oscillavano dinanzi ai suoi occhi, e disse: "fa che tutto ciò che vedo divenga reale; ma come posso conservare le cose affinché non sprofondino [*zu Grunde gehen*]?" Allora dalla bocca di Brihma uscì uno spirito di colore blu, che è a sua volta lui stesso, Wischnu, Krischna, il principio conservatore. A costui Brihma ordinò di creare tutte le cose viventi e, per la loro conservazione, il mondo vegetale. Ma mancavano ancora gli uomini per cogliere questo tutto. Su comando di Brihma Wischnu diede inizio al suo lavoro, ma gli uomini fatti da Wischnu erano degli idioti con grandi ventri, privi di conoscenza come gli animali da pascolo; non avevano passioni e volontà da soddisfare oltre al desiderio sensibile. Brihma si adirò per gli uomini e li distrusse. Ora credè egli stesso quattro persone dal proprio soffio ed impartì loro l'ordine di dominare sulle creature; tuttavia questi non volevano dominare il mondo; si rifiutarono di fare qualsiasi altra cosa oltre a lodare Dio proprio perché erano stati creati puri dal soffio di Brihma e non avevano in sé nulla delle qualità mutevoli e corruttibili, nulla dell'essenza caduca. Brihma si infastidì ed il fastidio era uno spirito bruno che scaturì fra gli occhi di Brihma: questi si pose in basso davanti a lui con gambe e braccia incrociate ed iniziò a piangere; egli chiese: "chi sono e quale dev'essere la mia dimora?". Brihma disse: "tu devi essere Rudra (Schiwa) e sarà tua dimora tutta la natura; vai, e fa' gli uomini". Egli li fece; [235] ma gli uomini che produsse erano più selvaggi delle tigri, giacché non avevano in sé altro che la qualità distruttrice; perciò si distrussero presto, perché le loro passioni erano solo ira e fastidio. Vediamo così i tre dei che operano separatamente l'uno dall'altro; il loro prodotto è solo unilaterale senza verità. Infine Brihma, Wischnu e Rudra hanno unito il loro potere e così hanno creato gli uomini, e precisamente dieci. Dunque in quest'esposizione sono necessariamente espressi tutti i momenti ed è espressa la loro

manifestazione. La rappresentazione della creazione del mondo nelle leggi di Manu è diversa da questa e così ognuno ha una rappresentazione particolare.

Possiamo accontentarci di Brahma in generale, ed abbiamo visto la congiunzione di Rudra e Wischnu. Wischnu è colui che si incarna, come detto, questo che appare come uomo – principi reggenti, in particolare quelli che suscitarono rivoluzioni, fecero conquiste o ebbero amori.

Il terzo è Mahadewa o Schiwa; dovrebbe propriamente essere lo spirito che ritorna entro sé; ma qui i momenti cadono l'uno fuori dall'altro, per cui è solo il divenire, il mutamento in generale, e più precisamente la vita, la facoltà procreatrice.

Nei Veda non compare ancora nulla di Wischnu e di Schiwa; sono determinazioni che sono penetrate solo più tardi. Inoltre si può osservare che gli Indiani sono divisi in molte sette sotto i diversi dei; alcuni venerano Schiwa, altri Wischnu; perciò si sono condotte guerre sanguinose ed ancor oggi in occasione di grandi feste, nelle quali si riuniscono spesso molti milioni di uomini, scoppiano ogni anno conflitti e risse sulla preferenza dell'uno o dell'altro dio. In particolare è molto diffusa l'adorazione di Mahadewa ed è l'adorazione della forza vitale, quest'adorazione oscena il cui simbolo è esposto nella maggior parte dei templi. La rappresentazione è che Brihma nel primo desiderio, nel primo volere, si sia diviso in maschile e femminile; questo maschile è Mahadewa, il femminile Yoni; questo desiderio di Brihma ha prodotto le determinazioni che [237] costituiscono il maschile ed il femminile in generale. Quest'adorazione della forza procreatrice ed il suo simbolo è l'adorazione di Phallus che è durata a lungo in India, in Egitto ed in Grecia. Per quanto riguarda la rimanente schiera degli dei – India, il dio del cielo, del fuoco, della creazione, *etc.*, inclusa quest'adorazione della vacca, dell'elefante, del cavallo, *etc.* – essa va messa nella sfera della mera forza dell'immaginazione, della confusione, in cui non si può più riconoscere nulla di determinato a partire dal concetto ed attraverso di esso, ma in cui viventi come la scimmia, la vacca, sono presi e sono innalzati ad universali, a dei; questo va messo nella determinazione dell'immaginazione.

[β]) Il secondo aspetto è ora il rapporto dell'autocoscienza con questo suo oggetto, il culto che qui vogliamo ancora considerare. Questo rapporto ha le medesime determinazioni fondamentali che abbiamo visto in questo suo mondo divino, cioè il cadere dei momenti l'uno fuori dall'altro. [238]

1. L'autocoscienza va considerata in rapporto a Brahma stesso, a questa determinazione fondamentale. Rispetto a questo rapporto si devono distinguere tre forme. Per prima cosa ogni individuo è momentaneamente lui stesso Brahma; Brahm è quest'uno, l'astrazione del pensiero, dell'universale; in quanto un uomo si trasporta su questo grado, [239] si raccoglie in sé, è allora Brahm. Questa è una determinazione particolarmente notevole. Brahm stesso non viene venerato. Brahm non ha templi; l'unico Dio non viene venerato non viene pregato, non viene adorato. Un Inglese, autore d'un saggio sull'idolatria degli Indiani, presenta molte riflessioni al riguardo e dice: se chiediamo ad un Indiano se veneri e preghi Brahm come l'essere supremo, se gli faccia sacrifici, egli dirà: “mai! Non gli facciamo sacrifici”. Se inoltre gli chiediamo che cosa sia allora questa silenziosa devozione, questa tacita meditazione che vi è ordinata e viene tanto esercitata, allora replicherà: “quando rivolgo la preghiera ad un qualsiasi dio, quando mi pongo a terra, incrocio le gambe, congiungo le mani e guardo il cielo e raccolgo il mio spirito ed il mio pensiero senza muovere la lingua, allora dico a me stesso che sono Brahm ossia l'essere supremo”. [240]

Se confrontiamo questa determinazione con altre configurazioni, ad esempio col dio ebraico, anche questo è l'uno, l'universale, questa sostanzialità in tutto e per tutto non sensibile che è assolutamente solo per il pensiero, non per la rappresentazione sensibile, ma [241] per la rappresentazione solo in quanto essa è pensante. Qui l'oggettività è determinata anche per il pensiero oggettivo, ma questa sostanzialità puramente identica a sé non è ancora il concreto entro sé [241] che è lo spirito. Brahm ed il dio ebraico hanno così eguale determinazione, ma sono anche distinti perché il dio indiano, il dio nel punto di vista della coscienza è solo l'unica

cosa [das *Eine*]; non è *l'uno* [der *Eine*], è il neutro. Brahma determinato come *l'uno*, come soggetto, è determinato come uno dei tre, delle tre persone della Trimurti; invece Brahm come ciò di cui l'Indiano dice: "io sono Brahm", non è ancora determinato come soggetto; al contrario il dio ebraico è determinato come *l'uno*, esclusivamente come il soggetto che non ha accanto a sé nessun altro dio. Questa è una distinzione molto essenziale, ma che sta solo nella libera distinzione pura del pensiero. Brahm è solo *l'in sé*, non come *l'essere per sé*. Abbiamo visto la bontà, la giustizia in relazione a Brahm; queste determinazioni con un concetto valido [243] sono nell'uno, che è soggetto, sono proprietà o nomi secondo l'espressione dei dotti ebrei; esse non divengono figure indipendenti per sé contro la soggettività dell'uno. Invece questo Brahm è proprio l'astratto, non soggettività che conserva un'esistenza soggettiva solo nell'autocoscienza, nell'autocoscienza umana; invece *l'uno*, il soggetto è in sé e per se stesso, non usa per la sua esistenza la coscienza soggettiva di un altro; è per sé ed esclusivamente contro altro e con ciò anche contro l'autocoscienza. In secondo luogo possiamo anche confrontare queste determinazioni con ciò che contiene la moderna fede della riflessione. Questa riflessione moderna si attiene al sapere immediato e questo ha la determinazione che Dio è per me un qualcosa di sconosciuto, un ignoto, cioè che egli ha per me la determinazione d'un negativo, d'un al di là. Si riconosce certamente che Dio è fuori di me, sopra di me, ma questo esprime solo un rapporto negativo, attraverso cui l'altro è per me come un negativo. L'essere astratto è proprio il negativo stesso, come ad esempio l'astrazione che Brahm è, ossia tale essere astratto ha la sua esistenza nell'autocoscienza, solo nel mio intelletto astraente. Credere d'aver determinato qualcosa oggettivamente dicendo che Dio è sopra di me, fuori di me, significa far buchi nell'acqua³. Quest'astrazione dell'intelletto è posta solo da me; l'affermativo, ciò che vi è presente, è solo Io, e così questa determinazione coincide con la moderna rappresentazione che io sono l'universale, che io sono padrone di tutte le determinazioni, che io solo le pongo e le rendo valide. [244] Questo grado della riflessione moderna è più sviluppato e più libero di quello dell'Indù, che nel suo pensiero silenzioso dice: "io sono Brahm". Questo è il grado ingenuo dell'astrazione, accanto al quale è poi oggettivo anche il rimanente mondo divino, di contro a cui in quella riflessione esso è con tutto solo un qualcosa di posto da me. Mediante la riflessione questo punto di vista della filosofia moderna, questo porre, ha volatilizzato tutto il contenuto del mondo sensibile e sovrasensibile. Mentre in quel primo punto di vista quest'ultimo momento è per sé, ed al di fuori di esso esiste un altro contenuto, nella forma della riflessione moderna tutto il contenuto – sensibile e sovrasensibile in generale – è affondato come finito nell'uno, cosicché quest'unico punto affermativo esclusivo è ciò in cui c'è tutto ciò che rimane di affermativo.

[2.] Il lato del culto, il rapporto dell'autocoscienza con *l'uno*, ha ancora altre due forme. Infatti con ciò il primo rapporto è solo nel momento della preghiera singola, della devozione singola, cosicché quest'esistenza di Brahm è solo un'esistenza momentanea, o quest'esistenza è inadeguata a tale contenuto, a tale universalità. Si presenta immediatamente l'esigenza che quest'esistenza venga resa un'esistenza universale come è il contenuto, un'esistenza duratura. Il momentaneo del tempo è la mancanza. Infatti l'Io astratto in quanto tale è l'universale, solo che questo stesso è solo un momento in quest'esistenza dell'astrazione: l'esigenza successiva è quindi che quest'astrazione, questo Io, venga reso conforme al contenuto, che questo singolo sguardo venga innalzato a vedere duraturo, ad intuizione duratura. Ma innalzare questo sguardo ad intuire duraturo non significa altro che interrompere il passaggio dal momento della solitudine silenziosa alla vita, al presente concreto, all'autocoscienza concreta. Con ciò si deve rinunciare ad ogni vitalità, ad ogni rapporto concreto, in parte al rapporto religioso in parte ai rapporti della rimanente vita reale e concreta con *l'uno*. [245]

Questo è ciò che vediamo presso gli Indiani, cioè gli Indiani che non sono bramini intraprendono a rendersi un perfetto Io astratto e lo compiono in sé. A ciò appartengono le infinite storie di uomini che si mettono a sedere, rinunciano ad ogni movimento, trascurano

³ *Leeres Stroh dreschen*, lett. "trebbiare paglia vuota".

ogni interesse, ogni inclinazione, ogni legame con la famiglia – tutto ciò che è umano, sacrificandosi per una silenziosa astrazione; poi vengono venerati e nutriti dagli altri, ma perseverano senza parlare in questa fissa stupidità, con gli occhi chiusi o con gli occhi rivolti al sole, perché la luce li accechi. Alcuni rimangono così l'intera vita, altri venti, trent'anni o per un qualche altro tempo sacro. Un Inglese narra di uno di questi Indù che ha viaggiato per dieci anni senza riposarsi, avendo dormito in piedi; i successivi dieci anni ha tenuto le mani sopra la testa e poi gli è ancora saltato in testa di farsi appendere ad un piede – con la testa in basso, in modo che il corpo possa venire girato – e farsi oscillare sopra ad un fuoco per tre ore e tre quarti ed alla fine farsi seppellire per tre ore e tre quarti. Se poi esce vivo, allora ha raggiunto il supremo. Esistono anche altre trovate del genere di siffatto rigore. In tal modo è opinione degli Indiani che colui che porta a compimento tale assenza di movimento e di vita, è affondato nell'interno ed esiste continuamente come Brahm. Va osservato che austerità del genere non devono venire considerate come espiazioni per crimini commessi; attraverso di esse nulla viene reso buono. L'uomo che ha commesso un crimine ha reso valida la sua volontà particolare contro l'universale; dunque deve negare la sua volontà particolare. Queste non sono espiazioni in questo senso, ma sono austerità per raggiungere la condizione di Brahm. [246]

A ciò è congiunta la rappresentazione che l'uomo che si è reso così durevolmente Brahm, abbia con ciò acquisito e sia la potenza assoluta sulla natura. Ci si immagina che Indra, dio del cielo e della terra, abbia angoscia ed affanno dinanzi ad un simile uomo e corra dal grande Brahm e si lamenti [247] del fatto che gli si minaccia il tramonto. In un episodio della *Crestomazia* di Bopp si narra la storia di due giganti che pregavano l'onnipotente per l'immortalità; ma siccome avevano compiuto solo quegli esercizi per giungere a tale potenza, egli la concesse loro solo se si fossero uccisi da se stessi. Essi esercitarono allora ogni potere sulla natura. Quando l'ottennero tralasciarono tutti i possibili divertimenti. Indra si angosciò a causa loro ed usò il solito mezzo per allontanare da tale esercizio: fece venire una bella donna; ognuno dei giganti la vuole per moglie; poi, in conflitto per questo, si uccisero e con ciò si è soccorso la natura.

[3.] Una determinazione affatto peculiare rispetto all'autocoscienza è poi in terzo luogo che ogni bramino, ogni membro di questa casta, passa per Brahm; per ogni altro Indù egli è il Dio. Ma questa modalità particolare si connette con tutte le altre determinazioni. Infatti le due forme che abbiamo visto sono per così dire sono un astratto rapporto separato con Brahm; il primo solo momentaneo, il secondo solo la fuga dalla vita, il distogliere lo sguardo dell'autocoscienza, una rinuncia. Perciò la terza esigenza è che questo rapporto con Brahm non sia semplicemente fuga, rinuncia della vitalità, ma sia anche posto in modo affermativo. La domanda è ora: come dev'essere costituita la modalità affermativa di questo rapporto? Non può essere altro che la forma dell'esistenza immediata. Questo è un passaggio difficile per la rappresentazione. Ciò che è solo interiore, solo in sé, è solo esteriore; quindi questo solo astratto è ora immediatamente solo il sensibile, solo l'esteriorità sensibile; quindi in quanto il rapporto di cui qui si parla è il rapporto interamente astratto con questa sostanza interamente astratta, allora il rapporto affermativo è in ciò altrettanto un rapporto interamente astratto, di conseguenza immediato – questo, che contiene il passaggio, la necessità della [248] determinazione; è quindi il passaggio astratto. Con ciò è posta la concreta manifestazione che il rapporto con Brahm, dell'autocoscienza con lui, sia un rapporto immediato, naturale, quindi come un rapporto naturale è un rapporto innato, un rapporto posto dalla nascita.

L'uomo è in generale pensante, ed in quanto rimaniamo fermi a questo, si dice che l'uomo lo è per natura; questa è una qualità naturale dell'uomo, ma il fatto che egli sia in generale pensante è ancora diverso dalla determinazione di cui si parla qui, dalla coscienza del pensare naturale in generale con un assolutamente essente. In questa forma abbiamo in generale la coscienza del pensiero; io sono questa coscienza, io sono pensante, e qui il pensare è posto come l'essere assoluto. Questa coscienza del pensiero, ed io sono pensante – questo è ciò che qui è posto come esistente in modo naturale, ossia viene affermato e pensato come un qualcosa

d'innato, ed il fatto che appaia così in questa forma riposa sulla connessione dell'astrazione pura con la determinazione dell'immediatezza della naturalità.

Ora, in quanto l'uomo è in generale pensante e da ciò si distingue la coscienza del pensiero in quanto universale, essente in sé, ed entrambi sono un qualcosa di innato, ne segue che esistono in generale due classi di uomini: gli uomini come uomini semplicemente pensanti, come uomini in generale, e gli altri in quanto sono la coscienza del pensiero in quanto essere assoluto. Questa è la casta dei bramini, dei rinati, nati due volte per la nascita, nati una volta in modo naturale, l'altra volta pensando, che perciò possono essere considerati ed appellati anche come rinati. L'interno, il sapere, è per l'uomo [249] fonte della sua seconda vita, radice della sua esistenza veridica che egli si dà mediante il pensiero, mediante la libertà.

Perciò i bramini si chiamano in tutto e per tutto nati due volte, ed ai bramini capita quest'immensa venerazione, mentre tutti gli altri uomini non hanno affatto valore. Se qualcuno d'una classe inferiore tocca un bramino, paga con la morte. Nel codice di Manu si trovano molte punizioni per i crimini contro i bramini. Se ad esempio uno Schudra (della quarta classe) urta un bramino con un discorso insolente, allora a questo Schudra deve venire conficcata in bocca una sbarra di ferro rovente lunga dieci pollici, e se osa voler consigliare un bramino, allora gli si deve versare olio bollente nella bocca e nelle orecchie. Ai bramini viene attribuita una potenza segreta; si dice nel Manu: nessun re irriti un bramino perché egli può distruggere immediatamente un regno, un re con tutte le sue piazzeforti, la sua schiera, coi suoi carri e gli elefanti.

Il terzo, il rapporto concreto della coscienza nei confronti di Brahm si configura di nuovo in modo proprio. Questo Brahm, questa coscienza suprema dell'assolutezza del pensiero è per sé; è isolato, non come un concreto spirito efficace; perciò non è nemmeno presente nel soggetto una connessione vivente con quest'unità, ma il concreto dell'autocoscienza è divisa da questa religione, la connessione è interrotta; questo costituisce il carattere di quest'intuizione religiosa in generale, che ha certo lo sviluppo dei momenti ma in modo da rimanere l'uno fuori dall'altro. Ora, poiché nell'autocoscienza soggettiva questa regione dell'uno è così separata, allora è priva di spirito, è presente in modo privo di spirito, cioè in modo naturale, come qualcosa d'innato. Così quest'autocoscienza innata è un'autocoscienza naturale, particolare, diversa da quella universale. Perciò si addice solo ad alcuni che per nascita si trovano su questo punto di vista. [250] Si deve cogliere precisamente che questa regione è qualcosa di privo di spirito. Questo si chiarisce se lo si confronta con le religioni in cui questo non avviene. Se infatti la coscienza dell'universale in generale, dell'essenziale, appare nel particolare, è in ciò efficace nel particolare, determina il particolare, sorge in generale la libertà dello spirito, ed a ciò si connette il fatto che il particolare è determinato dall'universale, giuridicità, eticità. Ad esempio nel diritto privato la libertà dell'individuo è la sua estrinsecazione in applicazione al possesso della cosa; così è presente la giuridicità privata. In questa particolarità dell'esistenza io sono libero; la cosa vale come mia cosa particolare, [come quella] d'un soggetto libero, e così l'esistenza particolare è determinata dall'universale; la mia esistenza particolare si collega con questa universalità. Altrettanto nei rapporti familiari. L'eticità è solo in quanto l'unità è ciò che determina il particolare; ogni particolarità è determinata dall'unità sostanziale. Nella misura in cui questo non è posto, la coscienza dell'universale è essenzialmente un qualcosa di separato, d'inefficace, di non libero, di privo di spirito. Quindi quest'isolamento rende il supremo qualcosa di non libero, soltanto un qualcosa di nato naturalmente. Con questa terza determinazione siamo giunti più vicini al culto vero e proprio, in cui il rapporto non viene posto solo in una fuga dalla vita concreta.

Infatti il culto vero e proprio è il rapporto dell'autocoscienza con l'essenziale, con ciò che è in sé e per sé, coscienza dell'uno in quest'essenza, coscienza della sua unità con lui. Per quanto riguarda il secondo, questo è il rapporto della coscienza molteplice con gli oggetti essi stessi molteplici; questi sono poi le molte divinità. [251]

A Brahm, l'universalità astratta, non viene mostrata alcuna riverenza; egli non ha nessuna adorazione, nessun tempio od altare; l'unità di Brahm non viene posta in relazione al reale, all'autocoscienza vivente, efficace. Per quanto riguarda più precisamente la natura del culto: da quanto detto, cioè che la coscienza dell'uno è così isolata, segue che qui nel rapporto col divino nulla è determinato dalla ragione, perché significa che le azioni, i simboli *etc.* particolari sono determinati dall'unità; ma qui la regione del particolare è qualcosa che non è determinato da quest'unità; ha così il carattere dell'irrazionalità e dell'illibertà in generale. Il culto non è culto di Brahm; esiste solo un rapporto con divinità particolari e queste, abbandonate dall'unità, sono naturalità slegate; certo i momenti più astratti sono determinati in sé dal concetto, ma l'unità è solo formale, non spirituale, ed il suo significato è perciò solo nella modalità di un materiale [*Stoff*] particolare. La determinazione principale è la forza vitale in generale, ciò che produce e ciò che perisce, il divenire ed il mutarsi del vivente, a cui si collegano poi gli oggetti della natura, gli animali, *etc.*, come oggetti di venerazione. Quindi il culto è qui un rapporto con questi particolari; poiché sono separati unilateralmente, è anche un rapporto con un essenziale solo in sé che è posto solo in forma naturale, in modo naturale. Il fare religioso in generale, cioè un fare essenziale, questa modalità universale essenziale della vita viene con ciò rappresentata, compiuta, viene così qui saputa, sviluppata, e qui è il fare religioso; questo ha al tempo stesso un contenuto che è inessenziale, è senza ragione. Poiché questi materiali [*Stoffe*] in generale in parte sono oggettivamente l'intuizione di Dio, in parte soggettivamente sono ciò che va essenzialmente compiuto, poiché la cosa principale diviene inessenziale, allora il culto ha un'estensione infinita; vi rientra di tutto; non si tratta affatto del contenuto; questo è più o meno qualcosa di senza senso in generale, e se [252] il contenuto è un contenuto naturale, esteriore, allora non ha alcun limite in sé secondo l'estensione, e così le azioni religiose in generale – poiché sono prive di ragione entro sé – sono determinate senza ragione, determinate in modo del tutto esteriore. L'agire religioso, che deve essere essenziale, è fisso, è preso immutabilmente nella sua forma, l'opinione soggettiva, l'arbitrio. Qui la figura è dunque proprio questa casualità senza senso, ed il fare è un fare semplicemente essente, una consuetudine che non può venire intesa poiché in essa non v'è intelletto; al contrario in essa è posta da ogni lato un vincolo morto. Al di là di questo ed in quanto nelle azioni religiose deve esserci anche soddisfazione, godimento, al di là di questo vincolo, questo godimento è solo per un rozzo stordimento sensibile. L'un estremo è la fuga dell'astrazione, il centro è la schiavitù d'un fare sensibile, l'altro estremo è la dissolutezza selvaggia. Questi sono gli elementi di questa religiosità, la più deplorabile depravazione. Poiché in questo culto è posta la fuga, allora il fare presente è solo un'azione puramente esteriore che viene compiuta. Il culto consiste di mera esecuzione di opere, a cui si aggiunge il più selvaggio stordimento, vino, donne, mescolanza dei sessi, le cose più brutte. Questo è il carattere necessario di questo culto, che esso conserva perché la coscienza dell'uno è così separata dall'unità dell'universalità, in quanto la connessione con le altre concretezze è interrotta ed ogni cosa cade al di fuori dell'altra. Poi nell'immaginazione sono posti arbitrio e libertà; è poi nell'immaginazione che la poesia ha il suo campo. Così presso gli Indiani troviamo le più belle poesie ma sempre col fondamento più folle; veniamo attratti dall'amorevolezza ed urtati dalla confusione e dall'insensato.

Se ora vediamo fin dove siamo giunti nella natura di Dio, allora Dio è adesso il vero contro la molteplicità, il rozzo essere entro sé del pensiero, questo fondamento dell'universalità; in parte la potenza cade all'interno ed in parte all'esterno di quest'essere entro sé. Il secondo è il venir fuori da questa prima unità astratta, [253] il dispiegarsi dei momenti dell'idea perché l'essenza deve dispiegarsi, il pensiero della sostanza assoluta deve distinguersi, ma questa figura rimane conficcata in questa distinzione; ora la fuga è ciò che giunge all'unità, o le distinzioni in quanto accidentali vengono anche immerse di nuovo in quest'unità, ma solo in modo da esservi svanite. Il terzo è infine la riflessione entro sé, il fatto che il pensiero contiene l'autodeterminazione, non solo la determinazione entro sé, ma è determinarsi in generale, ed il

fatto che il determinare ha valore e validità solo in quanto è riflesso in quest'unità. Con ciò è posto in generale il concetto della libertà. Proprio quest'essere entro sé, questo determinarsi, ma non lasciar sussistere le sue determinazioni in configurazioni particolari, ma riprenderle entro sé, questo è il principio della libertà, del bene. Attraverso ciò Dio è determinato come il bene; qui 'bene' non è posto solo come predicato, ma egli è il bene. Questa è una determinazione veridica. La dimostrazione, cioè lo sviluppo logico, viene qui presupposto. Così il concetto divino è a sua volta anche unità del finito e dell'infinito. Il pensiero che è in sé e per sé, la sostanza pura è l'infinito, e secondo le determinazioni del pensiero i molti dei sono l'infinito; l'unità è l'unità negativa, l'astrazione che fa immergere i molti nell'uno; ma perciò l'uno non ha conquistato nulla; quest'uno è indeterminato come prima, od in tal modo il finito è affermativo solo al di fuori dell'infinito, non in esso; non appena si afferma il finito, esso è un finito privo di ragione, sciolto dall'unità. Qui il finito, il determinato in generale, è [254] accolto nell'infinità; la forma è adeguata alla sostanza; la forma infinita è posta identica alla sostanza, che si determina in sé – forma che è sostanziale, che non è semplicemente la potenza astratta. Quindi questa determinazione è la religione della natura del bene.

SEMESTRE ESTIVO 1827

La religione di Stato dell'impero cinese.

Questa sta ancora all'interno di questo principio; è una religione sviluppata della magia.

Nell'impero cinese esiste una religione di Fo o di Buddha; questa venne introdotta nell'anno 50 d.C. Esiste poi l'antica religione cinese di Dao – questo è un vero e proprio dio, la [446] ragione. Ma la religione di Stato, la religione dell'Impero cinese, è la religione del Cielo, ove il cielo, Tian, viene riconosciuto come il dominatore supremo. Questo, che qui è chiamato 'cielo', non è semplicemente la potenza naturale, ma potenza naturale congiunta al contempo con determinazioni morali, cosicché questa potenza naturale distribuisce o ritira le sue benedizioni secondo la condotta ed il merito morale.

Ci sembra così di penetrare in una sfera completamente diversa, superiore. Da noi il cielo significa 'Dio' – senza mescolanza d'un qualcosa di fisico. In questo Tian, che è anzitutto la potenza fisica, ci sembra ora d'essere usciti dalla sfera della religione della natura e della magia, giacché si determina anche moralmente. Ma se consideriamo le cose più da vicino, ci troviamo ancora completamente all'interno di questa sfera, in cui il singolo uomo, la coscienza empirica, la volontà dell'individuo sono la cosa più alta.

Tian significa 'cielo' e si sono avute molte discussioni, specialmente fra gli ordini cattolici che erano stati inviati in Cina come missionari. Erano molto graditi a corte; si sono occupati della confezione dei calendari che allora i Cinesi non conoscevano. I missionari (gesuiti) vi diffusero la religione cristiana, ma concessero ai Cinesi di usare il nome 'Tian' per Dio; perciò sono stati duramente biasimati presso il papa da altri ordini (cappuccini e francescani), poiché 'Tian' designa la potenza fisica e non un dio spirituale. Il Tian è il supremo ma non solo in senso morale, spirituale. Questo Tian designa l'universalità affatto indeterminata, astratta, è l'insieme affatto indeterminato della connessione fisica e morale in generale. Tuttavia reggitore della terra è l'imperatore e non il cielo; non quest'ultimo ha dato o dà le leggi rispettate dagli uomini, le leggi della religione, dell'eticità. Non Tian governa la natura, ma l'imperatore governa tutto, ed egli soltanto è in connessione con questo Tian. Egli solo offre a Tian le offerte della quattro feste principali dell'anno; [447] solo l'imperatore s'intrattiene con Tian, rivolge a Tian la sua preghiera. Egli soltanto sta in connessione con lui, e così è l'imperatore che governa l'intera terra. Presso di noi il principe governa ma anche Dio; il principe è legato ai comandi divini. Ma qui è l'imperatore che ha la signoria anche sulla natura e governa le sue potente e così sulla terra tutto è ciò che è.

Noi distinguiamo il mondo, la manifestazione mondana cosicché al di fuori di questo mondo governa anche Dio. C'è un cielo che è abitato dalle anime dei defunti. Invece il cielo dei Cinesi, il Tian, è qualcosa di completamente vuoto. Le anime dei defunti certo anche esistono, sopravvivono alla separazione dal corpo, ma appartengono ancora al mondo e l'imperatore governa anche su di esse, le insedia e le revoca nelle loro funzioni. È questa singola autocoscienza che porta in modo cosciente la regalità perfetta. [448]

Dalle *Mémoires* dei Gesuiti, dai più antichi libri di storia ci è giunta una rappresentazione del tutto propria, che ha in sé qualcosa di grandioso, degli avvenimenti nel cambiamento di dinastia [449] – come la dinastia Zhou sia giunta al potere ed abbia scacciato la precedente. Così si narra dettagliatamente l'insediarsi di questa dinastia, come il nuovo principe Wu–Wang abbia dato le leggi alla sua [450] dinastia ed abbia organizzato l'impero. Questa dinastia è giunta al potere nel 1122 a. C. La storia cinese ha documenti dal 2300 a. C. Poiché questa descrizione è molto caratteristica, intendo presentarne un estratto. Questo nuovo principe giunse al trono. La residenza non era ancora Beijing. L'ultimo principe della dinastia precedente era bruciato nel suo palazzo – che era addirittura una città – con tutte le sue ricchezze, i mandarini, *etc.* Quando le fiamme furono spente, il nuovo principe fece il suo ingresso ma annunciò che non avrebbe preso solennemente possesso del trono prima che tutto fosse regolato fra lui ed il cielo, cioè prima che le leggi e l'amministrazione dell'impero fossero messe in ordine. Questa regolamentazione consistette nel fatto che l'imperatore fece rendere noti i due libri fino ad allora conservati da un vecchio su di un'alta montagna. Un libro conteneva le nuove [451] leggi, benché fossero pressappoco le vecchie; queste vennero promulgate. L'altro libro conteneva i nomi dei funzionari dell'impero; delle due classi [una è quella] dei mandarini; l'altro tipo di funzionari sono i defunti, gli Shen. Questi Shen vengono designati dall'imperatore proprio come i funzionari viventi del nuovo governo. Ancor oggi l'imperatore è il governatore dei geni del suo impero, che sono morti, ed il calendario statale consiste di queste due sezioni. Si narra poi di come il generale dell'imperatore abbia proceduto nella distribuzione delle funzioni secondo la volontà dell'imperatore. Il generale che andò a prendere i libri ed era incaricato della creazione degli Shen, narra ora la sua spedizione nel suo insediamento dei geni nelle loro funzioni, che è la cosa principale.

Il riconoscimento dei defunti, dei distinti dell'impero precedente, onorava ora al tempo stesso le loro famiglie e le legava alla nuova dinastia. Il generale fu inviato in una delle montagne sacre; vi edificò un altare, si pose su un trono, posò dinanzi a sé il suo bastone del comando e fece venire dinanzi a sé tutti i defunti. Dopo il sacrificio il generale rese universalmente noto l'ordine dell'imperatore; essi devono accogliere reverenzialmente i decreti del cielo da render loro noti ad mediante l'imperatore e qui mediante il generale. Egli rese note le funzioni date a questi spiriti dall'imperatore. Inoltre espose di aver fatto grandi rimproveri per la loro negligenza ai geni che erano funzionari. Gli Shen vennero biasimati, particolarmente gli ultimi, a causa della cattiva amministrazione dell'impero, [452] per cui rovinarono l'impero. Poi disse loro che erano le cause del disordine dello Stato, che ora erano indegni del cielo e potevano andare ovunque volessero – anche entrare in una nuova vita per correggere le loro mancanze. Qui si ritrasse l'intero coro degli Shen; il generale indossò la sua corazza, la bandiera gialla nella mano sinistra. Quindi ordinò dal trono ad un certo Bo–Qian di leggere il registro delle promozioni imperiali. Per primo stava il nome Bo–Qian; egli divenne quindi il primo Shen. Il generale si congratulò con lui, che aveva allontanato tanto grande infelicità dallo Stato con la sua vittoria. I favoriti della precedente dinastia vennero promossi. Fra questi stava Wen–Zong, il nome dello zio e del generale [*Feldherr*] della precedente dinastia; subito non volle apparire; ma poi venne ma non volle inginocchiarsi; solo lui rimase in piedi. Il generale gli parlò: tu non sei più quello che fosti nel tempo della vita; ora non sei nulla; quindi devi ascoltare i comandi del cielo con ogni deferenza. Poi questi si piegò sulle ginocchia, e venne nominato supremo ispettore sulle nuvole, le tempeste e la pioggia. Poi vennero nominati altri ventiquattro geni sul fuoco, le malattie epidemiche – in breve per tutto ciò di cui l'uomo naturale più aver bisogno.

Questa è l'organizzazione del regno rispetto alle potenze invisibili. L'imperatore è signore sul mondo visibile dei mandarini come sugli Shen invisibili. Gli Shen della pioggia, dei fiumi *etc.* sono i custodi generali che hanno sotto di sé particolari geni locali che sorvegliano la pioggia, i fiumi nei piccoli distretti. Quasi ogni singolo monte, cespuglio, villaggio ha il suo Shen particolare. Gli Shen vengono certo venerati; ma non si ha un particolare rispetto verso di loro. Essi stanno sotto i mandarini, a cui l'imperatore fa giungere immediatamente i comandi. Questi [453] devono aver cura che essi governino bene; se no, tanto i mandarini quanto gli Shen vengono revocati. Questa è la forma della religione della natura in cui l'imperatore soltanto conosce i comandi del cielo, egli soltanto si trova in congiunzione col cielo e la sua signoria si estende sul visibile e l'invisibile.

Va ancora menzionata una circostanza particolare nella costituzione narrata di Wu-Wang. Infatti dopo aver fatto rendere noto al suo popolo il diploma rivelato prima agli Shen, l'imperatore fece il suo grande ingresso, compì un sacrificio a Tian ed elevò l'intera sua famiglia defunta alla dignità imperiale, per cui godette di particolare onore. Poi ricompensò tutti i suoi generali ed ufficiali. Riempì tutti di benefici – solo una classe di uomini rimase esclusa dalle sue ricompense, cioè coloro che erano noti per la particolare fede nel Dao, i seguaci della setta del Dao.

Dao significa la via in generale, la retta via dello spirito, la ragione. A quanto pare, la setta del Dao comparve già nel dodicesimo secolo a.C. Fu qualcosa di sorprendente che l'imperatore tralasciasse stimati ufficiali nelle sue ricompense; la sua intenzione era di metterli da parte in modo raffinato, di separarli dagli altri sudditi. Tra questi valorosi si trovavano sia i maestri della dottrina che gli iniziati di grado inferiore. Sette nobili ufficiali si erano distinti per speciali atti di valore; agli occhi dei soldati passavano per Shen che avevano solamente assunto un corpo umano ed essi stessi si dichiaravano tali. In un giorno di cerimonia l'imperatore tenne loro il suo discorso: non li aveva dimenticati, riconosceva molto bene il valore dei loro meriti. "Voi siete Shen", proseguì, "che però hanno un corpo. Di ciò non si può dubitare. Le grandi azioni che avete compiuto sotto i miei occhi sono per me una prova sufficiente. La vostra intenzione, poiché siete tornati sulla terra, non può esser altra che di acquistare nuovi meriti, svelare nuove virtù. Io non posso fare di meglio che mettervi in grado [454] di esercitare queste virtù, mettendovi al sicuro contro la corruzione del tempo". Perciò ha destinato loro come dimora le montagne, in cui possono trascorrere tutto il resto del loro tempo in rapporti familiari con gli Shen che non hanno più figura umana. Dovevano prendersi con sé tutto ciò che apparteneva alla loro setta e dovevano preoccuparsi soltanto di ottenere la vita immortale. Egli fece di questi sette i capi di tutte le montagne dell'impero e diede loro tutti i diritti per dominare sugli iniziati. Così dovevano dedicarsi allo studio del Dao ed allo sforzo di rendersi immortali; dovevano anche istruirsi con gli altri Shen sui misteri della natura, che sono impenetrabili per gli altri uomini. Così furono separati dalla società reale.

In ciò vediamo che già allora esisteva una classe di uomini occupati interiormente, che non appartenevano a quest'universale religione statale ma formavano una setta che si dedicava al pensiero, si ritraeva entro sé e cercava di portare alla coscienza ciò che è il vero.

Quindi il grado successivo di questa prima configurazione della religione naturale – che è appunto questo, che l'autocoscienza immediata si sa come il supremo, come ciò che domina, quest'immediatezza, questa volontà immediata di ritenersi il supremo – è il ritorno della coscienza entro se stessa, l'esigenza che la conoscenza sia meditatrice entro se stessa, e questa è la setta del Dao. A ciò è comunque collegato gli uomini che ritornano nel pensiero, nell'interno, che vivono nell'astrazione del pensiero, hanno in pari tempo l'intenzione di divenire immortali, d'essere essenze pure, in parte essendo solo iniziati, in parte avendo raggiunto il magistero, la meta, e si [455] ritengono già degli esseri superiori anche secondo l'esistenza, la realtà.

Nei Cinesi troviamo già nell'Antichità questa direzione verso l'interno, verso il Dao, verso il puro pensiero astrante, che costituisce il passaggio alla seconda forma della religione della

natura. Un rinnovamento ed un miglioramento della dottrina del Dao avviene in tempo successivo e viene attribuita specialmente a Lao-Zi, un saggio un po' più vecchio di Confucio ma che è vissuto contemporaneamente a questi ed a Pitagora. Confucio è in tutto e per tutto morale, non un filosofo speculativo. Il Tian, questa potenza universale della natura, che è realtà attraverso il potere dell'imperatore, è congiunto con la connessione morale, e Confucio ha sviluppato specialmente questo lato morale. Tutti i mandarini devono aver studiato Confucio. Ma la setta del Dao si riferì soltanto al pensiero astratto.

Dao è l'universale. Immediatamente si trova subito la determinazione del 'tre' – il che è molto notevole –, in quanto è un razionale, un concreto. La ragione ha prodotto l'uno, l'uno il due ed il due il tre, ed il tre è l'universo – lo stesso che vediamo in Pitagora. L'universo riposa sul principio oscuro ed al tempo stesso è abbracciato dal principio chiaro, la luce. Uno spirito, un respiro li unisce e fra loro produce e ottiene l'armonia. La prima determinazione della triade è l'uno e viene chiamata J. La seconda determinazione è il Chi, od il soffio luminoso, la terza è Wei, l'inviato, il messo. Forse questi tre segni non sono cinesi; in essi si vedono le tre lettere J, H, W e si incontra col tetragramma ebraico Jehova e col trigramma Yao degli Gnostici. L'uno è l'indeterminato, il privo di determinazione, la prima cattiva astrazione, l'intero vuoto. Se questo dev'essere concreto entro sé, se dev'essere vivente, [456] allora dev'essere determinato, allora c'è il due, ed il terzo è la totalità, il compimento della determinatezza. Quindi vediamo questa necessità nei primi tentativi dell'uomo di pensare in questa forma di trinità. Se in Dio non vengono riconosciute tre determinazioni, Dio è una parola vuota. Immediatamente all'inizio del pensiero vi sono le più semplici e più astratte determinazioni del pensiero; questo è originariamente del tutto vuoto ed astratto. Appartengono alla letteratura cinese ulteriori sviluppi di questa relazione. Il segno del Tao è in parte un triangolo, in parte tre tratti uno sotto l'altro, di cui il medio è più corto, ed un tratto verticale attraverso tutti e tre a segnare che questi tre sono da cogliere essenzialmente come uno. In Cina questi segni si chiamano Gua. Gli otto Gua contengono gli elementi della riflessione cinese superiore.

Così nella setta del Dao v'è l'inizio del passaggio nel pensiero, nell'elemento puro; ma con ciò non si deve credere che qui si sia fondata una religione superiore, spirituale. Le determinazioni del Dao rimangono perfette astrazioni, e la vitalità, la coscienza, lo spirituale non cadono per così dire nel Dao stesso, ma ancora del tutto nell'uomo immediato. Infatti Lao-zi è anche uno Shen od è apparso come Buddha. La realtà e la vitalità del Dao sono ancora la coscienza reale, immediata, giacché anch'egli è un morto come Lao-zi, ma si è trasformato in altre figure, in un altro uomo, è vivente e presente nei suoi sacerdoti. In quanto Tien è quest'uno, questo dominatore, ma come questo fondamento astratto, mentre l'imperatore è la realtà di questo fondamento, il dominatore vero e proprio, lo stesso accade nel Dao, nella rappresentazione della ragione. Questa è altrettanto il fondamento astratto, che solo [457] nell'uomo esistente ha la sua realtà. Poiché l'universale, il superiore, è solo il fondamento astratto, allora l'uomo vi rimane senza un interno davvero immanente, riempito; non ha alcun appoggio entro sé. Ha un appoggio entro sé solo dopo, quando si presenta la libertà, la razionalità, in quanto l'uomo ha la coscienza di essere libero e questa libertà si sviluppa come ragione. Questa ragione sviluppata dà i principi assoluti, i doveri, e l'uomo che è cosciente di questi principi nella sua libertà, nella sua coscienza [*Gewissen*], in quanto sono determinazioni immanenti, ha un appoggio solo entro sé, nella sua coscienza [*Gewissen*]. Ma nella misura in cui l'uomo si trova in quel rapporto citato – in cui l'assoluto è solo un fondamento astratto – allora non ha entro sé alcun appoggio, alcuna interiorità immanente, determinata. Perciò per lui tutto l'esteriore è un interiore; tutto l'esteriore ha significato per lui, relazione con lui, e cioè relazione pratica. Nel rapporto universale questa è la costituzione statale, il venir governati dall'esterno.

Alla religione cinese non è congiunta alcuna autentica moralità, nessuna razionalità immanente mediante la quale l'uomo abbia valore e dignità entro sé, ma tutto l'esteriore, tutto ciò che ha una relazione con lui è per lui una potenza, poiché non ha nessun potere nella sua

razionalità, eticità, entro se stesso. Ne consegue questa indeterminabile dipendenza da tutto l'esteriore, questa suprema [458] ed estremamente casuale superstizione. I Cinesi sono il popolo più superstizioso del mondo, in eterna paura ed angoscia dinanzi a tutto poiché tutto l'esteriore ha per loro un significato, è una potenza su di loro, qualcosa che può usare violenza contro di loro, che li può affiggere. Là è di casa soprattutto la divinazione; ve li spinge l'angoscia dinanzi ad ogni condizione casuale. In ogni luogo c'è una quantità di uomini che si dedicano al profetare; a trovare il posto giusto per la loro dimora e la loro tomba, la località, il rapporto nello spazio – i Cinesi se ne occupano per tutta la loro vita. Se nella costruzione d'una casa un'altra fiancheggia la loro, la facciata ha un angolo contro questa, vengono compiute tutte le possibili cerimonie, e così via.

b) La religione dell'essere entro sé.

Così la seconda forma della religione della natura, connessa con la modalità poc'anzi considerata di andare entro sé nel Dao, che è ancora completamente astratto e non si separa dalla personalità immediata, [459] è l'essere entro sé più determinato e più intensivo, il fatto che la potenza suprema, l'assoluto, viene colta non in quest'immediatezza dell'autocoscienza ma come sostanza, come un'essenza che però al contempo conserva ancora quest'immediatezza, il fatto che esiste in uno o più individui, e questa sostanza con l'esistenza in questi individui è la potenza, la signoria, il creare ed il conservare il mondo, la natura e tutte le cose – la potenza assoluta sul mondo.

Questa forma ha molteplici configurazioni prossime, sulle cui distinzioni non intendiamo soffermarci. Ne fa parte la religione del Fo – o di Buddha in India –; questo Buddha si chiama anche [460] Gautama. A ciò si connette la religione lamaista. In India Buddha è una persona storica. Questi defunti vengono venerati ma rappresentati al contempo in modo da essere presenti tanto nelle loro immagini che nei loro sacerdoti. Nella religione lamaista ci si immagina che determinati individui siano Dio, che siano questa sostanza come vivente, esistente qui sensibilmente. Questa presenza sensibile in un uomo è il tratto principale duraturo. Questa religione è la più estesa sulla terra – in Birmania, Cina, Mongolia *etc.* I popoli che appartengono a questa religione sono più numerosi dei Musulmani, come questi sono ancor più numerosi dei Cristiani.

Qui compare questa forma della sostanzialità per cui l'assoluto è ciò che è entro sé, quest'unica sostanza che però non viene colta come sostanza unica per il pensiero e nel pensiero soltanto, come in Spinoza, ma al tempo stesso ha esistenza nella presenzialità sensibile, in singoli uomini. Per quanto riguarda il carattere dei popoli che appartengono a questa religione, questa sostanzialità contiene l'elevazione al di sopra della coscienza immediata, singola, per come si presenta nella magia, dove proprio la singola coscienza è la potenza, il desiderio che è ancora rozzezza indomita. Nel grado che qui consideriamo, il supremo viene invece saputo come l'uno, il sostanziale, ed in ciò sta l'elevazione al di sopra del desiderio, al di sopra del singolo volere, il freno del desiderio sfrenato, l'essere [461] immerso in questa interiorità, unità; l'immagine del Buddha è in questa posizione pensante, piedi e braccia uno sopra l'altro, cosicché un dito del piede entra nella bocca – questo ritornare entro sé, questo succhiare se stesso. Così il carattere dei popoli di questa religione è quello della quiete, della dolcezza, dell'ubbidienza che sta al di sopra della sfrenatezza del desiderio, del tacere del desiderio. Fra questi popoli sorgono grandi associazioni religiose; queste vivono in comune, nella quiete dello spirito, in quiete e silenziose occupazioni dello spirito, come i Bonzi in Cina, gli Sciamani nella Mongolia. Come meta suprema per l'uomo viene espressamente dichiarata il raggiungimento di questo puro silenzio entro sé.

Poiché questo silenzio viene espresso anche come principio, allora particolarmente nella religione del Fo il nulla, il non essere, è l'elemento ultimo e supremo. Si dice che tutto sia uscito dal nulla e tutto ritorni nel nulla. Questo è il fondamento assoluto, l'indeterminato, l'essere annientato d'ogni particolare, poiché tutte le esistenze particolari, le realtà, sono solo

forme e solo il nulla ha veridica indipendenza, che invece ogni altra realtà non ha; esse valgono solo come qualcosa d'accidentale, una forma indifferente. [462] Per gli uomini questa condizione di annientamento è il supremo: sprofondarsi in questo nulla, nella quiete eterna del nulla in generale, nel sostanziale in cui cessano tutte le determinazioni, in cui non vi sono virtù ed intelligenza, ove si toglie ogni movimento. Tutte le determinazioni della naturalità, come pure dello spirituale, sono svanite. Per essere felice l'uomo deve sforzarsi attraverso il senso eterno di nulla volere, nulla desiderare e nulla fare. Quando vi è arrivato non si parla più di qualcosa di superiore, di virtù ed immortalità. La santità dell'uomo è che in questo annientamento egli si è unificato col nulla ed altrettanto con Dio, con l'assoluto. Se l'uomo ha raggiunto questa santità, questo grado supremo, allora è indistinguibile da Dio, eternamente identico a Dio, allora cessa ogni mutamento; l'anima non deve più temere la trasmigrazione. Quindi qui si esprime il momento teoretico che questo puro nulla, questo silenzio, questo vuoto è l'assolutamente supremo; l'assoluto è qualcosa di formale. Il lato pratico è che [463] l'uomo vuole agire dove egli è la potenza. L'uomo deve fare il nulla da sé. Si deve mantenere nel suo essere [464] in questo modo negativo, deve difendersi non contro l'esteriore, ma contro se stesso. Nei Buddhisti la condizione presentata come meta dell'uomo, questa condizione d'unità e purezza, si chiama Nirvana e viene descritta così, che quando l'uomo non è più soggetto alle seguenti gravezze: peso, vecchiaia, malattia e morte, ha raggiunto il Nirvana; è allora identico a Dio, va considerato come Dio stesso, è divenuto Buddha.

A prima vista deve sembrare sorprendente che l'uomo pensi Dio come nulla; dev'essere la massima stranezza. Ma considerando le cose più da vicino, questa determinazione non significa altro che Dio non è assolutamente nulla di determinato, è l'indeterminato; non esiste nessuna determinatezza di qualsiasi specie che convenga a Dio; egli è l'infinito. Infatti quando diciamo: Dio è l'infinito, allora questo significa: Dio è la negazione d'ogni particolare. Quando prendiamo le forme correnti al giorno d'oggi: "Dio è l'infinito, l'essenza, la pura e semplice essenza, l'essenza delle essenze e solo l'essenza", allora questo ha necessariamente e del tutto o per lo più lo stesso significato che Dio è nulla. Ma ciò non significa che Dio non sia, bensì che egli è il vuoto e che questo vuoto è Dio. Quando diciamo: "non si può sapere e non si può conoscere Dio, non si può avere una sua rappresentazione", questa è [465] un'espressione più contenuta per dire che per noi Dio è il nulla, il vuoto; questo significa che si deve astrarre da ogni determinazione di qualsiasi specie. Vi rimangono il nulla e l'essenza, e solo l'essenza, senza nessuna determinazione ulteriore, è appunto il vuoto, l'indeterminato. – Questo è un grado determinato e necessario della rappresentazione religiosa: Dio come l'indeterminato, l'indeterminatezza, questo completo vuoto in cui è tolta e svanita la prima modalità dell'immediatezza.

Il culto principale dell'uomo è di unificarsi con questo nulla, sbarazzarsi d'ogni coscienza e di tutte le passioni. Qui il culto consiste nel trasportarsi in quest'astrazione, in questa perfetta solitudine, in questo completo vuoto, in questa rinuncia, nel nulla. Se l'uomo lo ha raggiunto, è allora indistinguibile da Dio, eternamente identico a Dio.

Nella dottrina del Fo si presenta il dogma della trasmigrazione delle anime. Questo punto di vista è superiore a quello per cui i seguaci del Dao vogliono rendersi Shen, immortali. Poiché come suprema destinazione dell'uomo si indica il giungere all'immortalità mediante la meditazione ed il ritorno entro sé, con ciò non si esprime che l'anima, perseverando in sé, sia in quanto tale essenziale, che lo spirito sia immortale, ma solo che l'uomo si rende immortale e deve rendersi immortale attraverso l'astrazione. Il pensiero dell'immortalità sta proprio nel fatto che l'uomo pensando è presso se stesso nella sua libertà; così è assolutamente indipendente; un'altra cosa non può irrompere nella sua libertà – egli si riferisce solo a se stesso, ed un'altra cosa non può rendersi valida in lui. Quest'uguaglianza con me stesso, l'io, questo essente presso se stesso, questo è veramente immortale, non è [466] soggetto ad alcun mutamento; esso stesso è l'immutabile, l'essente solo entro sé e che si muove solo entro sé. L'io non è morta quiete, bensì movimento, ma movimento che non è mutamento, bensì eterna

quiete, eterna chiarezza entro se stesso. In quanto adesso si inizia a sapere Dio come l'essenziale ed a pensarlo nella sua essenzialità, è l'essere entro sé, l'essere presso di sé, è la determinazione veridica, così quest'essere entro sé è in riferimento al soggetto, quest'essenzialità è saputa come natura del soggetto, che spiritualmente è entro sé. Quest'essenzialità spetta anche al soggetto, all'anima; si sa che è immortale, che ha entro sé l'esistere puramente, l'essere puro entro sé, ma non ancora di esistere in senso autentico come questa purezza, cioè non ancora di esistere come spiritualità. Ma a questa essenzialità è congiunto anche che la modalità d'esistenza è ancora l'immediatezza sensibile, che però è solo accidentale. Questa è l'immortalità, il fatto che questa è l'anima che è presso sé come essenziale ed al contempo come esistente. L'essenza senza esistenza è una semplice astrazione; l'essenzialità, il concetto dev'essere pensata come esistente. Quindi all'essenzialità appartiene anche la realizzazione. Ma qui la forma di questa realizzazione è ancora l'esistenza sensibile, l'immediatezza sensibile.

Tale è quindi la rappresentazione dell'immortalità dell'anima, del suo perdurare ancora dopo la morte, ma viene sempre saputa in un altro modo sensibile, e questo è la trasmigrazione delle anime. Poiché viene colta astrattamente al pari di Dio come essere entro sé, è allora indifferente in quale forma sensibile trapassi l'anima dopo la morte, se in una umana od animale; lo spirito non viene saputo come il concreto. È saputa solo l'essenzialità astratta e l'esserci, la manifestazione, è solo la figura immediata, sensibile. Ma se l'uomo raggiunge l'annientamento di se stesso, quest'astrazione, è allora esentato dalla trasmigrazione delle anime; è liberato dal riprendere quest'esistenza, dalla rinascita un questa figura esterna, sensibile.

Dio è colto come nulla, come essenza in generale; questo va spiegato più precisamente, [467] ma in particolare anche il fatto che questo Dio essenziale viene tuttavia saputo come quest'uomo immediato, come Fo, Buddha, Dalai Lama. Quest'unificazione per cui un uomo con tutti i suoi bisogni di uomo può venire considerato come Dio, come colui che crea, conserva e produce eternamente il mondo, può sembrarci la più ripugnante, indegna ed incredibile. In questa rappresentazione un Dalai Lama è venerato come tale da sé e dagli altri. Dobbiamo imparare a capire questa rappresentazione e capendola la giustifichiamo. Mostriamo come abbia il suo fondamento, il suo aspetto razionale, un posto nella ragione. Ma è anche necessario intendere ciò che le manca, l'assurdo. È facile dire che tale religione è semplicemente priva di senso ed irrazionale. Il difficile sta proprio nel riconoscere la necessità di tali forme di religione, riconoscere la verità per come si connette alla ragione, e questo è più difficile che dichiarare qualcosa come privo di senso.

L'essere entro sé è il grado essenziale, perché dalla singolarità immediata, empirica, si procede alla determinazione dell'essenza, dell'essenzialità, od alla rappresentazione, alla coscienza della sostanza, d'una potenza sostanziale che governa il mondo e fa divenire e sorgere tutto secondo una connessione razionale. Di questa potenza sostanziale sappiamo solo che opera senza coscienza; proprio perciò essa è efficacia indivisa, ha in sé la determinazione dell'universalità, è la potenza universale. [468] Per chiarirci quest'aspetto dobbiamo qui ricordarci dell'efficacia della natura, dello spirito della natura, dell'anima della natura; non crediamo che lo spirito della natura sia spirito cosciente; in esso non pensiamo nulla di cosciente. Le leggi naturali delle piante, degli animali, della loro organizzazione e della loro attività sono qualcosa di privo di coscienza. Queste leggi sono il sostanziale di quegli esseri viventi, della loro natura, del loro concetto. Ciò che essi sono in sé è la loro ragione immanente, l'anima vivente ma priva di coscienza.

L'uomo è spirito ed il suo spirito si determina come anima, come quest'unità del vivente – questa sua vitalità, che nell'esplicazione dell'organizzazione è solo una, che penetra e conserva tutto. Quest'efficacia è presente nell'uomo finché vive; senza che egli la sappia o la voglia, e tuttavia la sua anima vivente è la causa, cioè la cosa originaria che lo fa. L'uomo, che è proprio quest'anima vivente, non ne sa nulla, non vuole la circolazione sanguigna e non le impone

nulla, e tuttavia la compie ed essa è suo fare; l'uomo è la potenza attiva ed operatrice di ciò che procede nella sua organizzazione. Gli Antichi hanno chiamato *νοῦς* questa razionalità che opera inconsciamente, od efficacia razionale inconscia, efficacia naturale. Anassagora dice che il *νοῦς* governa il mondo. Ma questa razionalità non è conscia. Nella nuova filosofia si è chiamato anche intuire quest'efficacia razionale; in particolare Schelling designa Dio come intelligenza intuente. Dio è l'intelligenza; la ragione come intuente è l'eterna creazione della natura – ciò che si chiama conservazione della natura, poiché creare e conservare non vanno separati. Nell'intuire finito siamo immersi nelle cose; esse ci riempiono. Quest'essere immersi negli oggetti prima d'ogni rappresentare, riflettere, giudicare, è il grado inferiore della coscienza. Riflettere su di esse, giungere a rappresentazioni, produrre da sé punti di vista e rivolgerli agli oggetti, giudicare – questo non è più intuire come tale.

Questo è quindi il punto di vista della sostanzialità o dell'intuire – quello che al presente abbiamo dinanzi; esso è lo stesso [469] che va inteso come punto di vista del panteismo nel suo senso esatto – questo sapere orientale, questa coscienza e questo pensiero di quest'unità assoluta, della sostanza assoluta e della sua efficacia entro sé, un'efficacia in cui tutto il particolare ed il singolo sono solo un qualcosa di transeunte, di svanente, non veridica indipendenza. Questa rappresentazione orientale è contrapposta a quella occidentale: come in Occidente tramonta il sole così lì anche l'uomo ritorna entro sé, nella sua soggettività. Lì la singolarità è la determinazione principale, che il singolo è l'indipendente. Mentre nella coscienza orientale la determinazione principale è che l'universale sia il veramente indipendente, in quella occidentale la singolarità delle cose, delle uomini, sta per noi più in alto. Anzi, la rappresentazione occidentale può giungere al punto di affermare che il finito, le singole cose, sono indipendenti, cioè assolute. L'espressione 'panteismo' ha l'ambiguità che in generale ha l'universalità. *Ἐν καὶ πᾶν* significa l'unico tutto [All], il tutto che rimane assolutamente uno; ma *πᾶν* significa anche 'tutte le cose' [alles] ed è così che si passa nella rappresentazione cattiva, priva di pensiero, non filosofica. Poi si intende per 'panteismo' che tutte le cose [alles] siano Dio, la divinizzazione di tutte le cose [Allgötterei], non la divinizzazione del tutto [Allgötterei]. Infatti, se Dio è il tutto, nella divinizzazione del tutto vi è solo Dio; nel tutto sono assorbite le singole cose, sono meramente accidentali, solo ombre, fantasmi. Ma si pretende che la filosofia sia panteismo in quel primo senso. Questa è proprio l'ambiguità dell'universalità. Se la si prende nel senso dell'universalità della riflessione, allora c'è la totalità [Allheit]; la si immagina anzitutto in modo che la singolarità rimane indipendente. Ma l'universalità del pensiero, l'universalità sostanziale è unità con sé in cui ogni singolo, ogni particolare è solo qualcosa di ideale, non ha un essere veridico.

Da un lato questa sostanzialità comincia qui. Essa è la determinazione fondamentale, ma anche solamente la determinazione fondamentale del nostro sapere di Dio. Ma il fondamento non è ancora il vero. Noi diciamo: "Dio è la potenza assoluta, tutto l'essente è solo ideale [470] nella potenza assoluta di Dio". Tutto ciò che di sé si permette di dire d'essere realtà, di avere realtà, è solo un momento nella potenza assoluta del Dio assoluto. Solo Dio è, solo Dio è l'unica, veridica realtà. Anche nella nostra religione questa rappresentazione della sostanzialità, benché non sia ancora l'Idea, sta alla base della rappresentazione di Dio. L'onnipresenza di Dio, quando non è una vuota parola, esprime con ciò la sostanzialità; questa vi sta alla base. Ma queste espressioni vengono usate in senso stupido, vi si chiacchiera continuamente solo nella memoria; con ciò non vi è proprio nulla di serio, perché è serio solo ciò che è nel pensiero, e quando Spinoza lo coglie nel pensiero come sostanzialità, allora gli si rimprovera il panteismo mentre si dimentica che se Dio viene colto come sostanza, come onniattività [Allwirksamkeit], cioè come operante in tutto, proprio perciò le cose sono annientate, in quanto è proprio Dio l'efficace in esse. Non appena si attribuisce un vero essere al finito, non appena le cose sono indipendenti, Dio è escluso da esse, ed allora Dio non è affatto onnipresente; infatti se si dice che è onnipresente, allora al tempo stesso si dirà che è reale. Ma non è accanto alle cose, nei pori come il dio di Epicuro, ma è reale nelle cose; ma così le cose non sono reali.

Questa è l'idealità delle cose; ma in questo pensiero debole si conclude: quindi le cose sono Dio, cioè sono e rimangono invincibili, una realtà invincibile. Quindi si fa sul serio quando si dice che Dio è onnipotente, [471] che allora egli deve avere una verità per lo spirito, per l'animo, per il pensiero, e lo spirito deve avere interesse per essa.

Jacobi ha detto che lo Spinozismo è ateismo, ha polemizzato estremamente contro di esso, eppure questo stesso Jacobi dice: "Dio è l'essere in ogni esserci". Ma questo non è nient'altro che la sostanza. Ma proprio per il fatto che Dio è l'affermativo, la singola cosa non è l'affermativo ma solo l'ideale, il tolto. Lo Spinozismo è stato filosofia della sostanzialità, non del panteismo; 'panteismo' è un'espressione cattiva perché in essa è possibile l'equivoco che il $\pi\acute{\alpha}\nu$ venga preso come onnicotalità [*Allesheit*], non come universalità.

In tutte le religioni superiori, ma in particolare in quella cristiana, Dio è la sostanza unica ed assoluta; ma al tempo stesso è anche soggetto e questo è ulteriore. Come l'uomo ha personalità, si presenta in Dio la determinazione: soggettività, personalità, spirito, spirito assoluto. Questa è una determinazione superiore, ma lo spirito rimane tuttavia sostanza, la sostanza unica. Questa sostanza astratta, l'elemento ultimo della filosofia di Spinoza, questa sostanza pensata che è solo per il pensiero, non può essere il contenuto d'una religione popolare, né la fede d'uno spirito concreto. Lo spirito concreto supplisce alla mancanza e la mancanza è che manca la soggettività, cioè la spiritualità. Ma qui, sul grado della religione della natura in cui ora ci troviamo, questa spiritualità non è ancora come tale, non è ancora pensata, non è spiritualità universale, ma sensibile ed immediata. C'è un uomo come spiritualità immediata, esteriore, sensibile: un uomo.

Questa sostanzialità saputa nella sua verità, è soggettività entro sé e perciò è spiritualità in questa pura sostanzialità; ma dal punto di vista dell'immediatezza non è ancora la spiritualità che sa se stessa, bensì la spiritualità in modo immediato, [472] ma nella figura di un questo uomo. Se ora quest'uomo rimane entro sé, in contrasto con questa sostanza, con questa sostanza universale, allora se si domanda come si possa rappresentare questa sostanza universale, dobbiamo rammentarci quanto detto sopra, che l'uomo come sostanzialità vivente è in generale entro sé questa realtà sostanziale, che è determinata dalla sua corporeità. Bisogna poter pensare che questa vitalità è in lui vita efficace in modo sostanziale.

Questo punto di vista contiene la sostanzialità universale nella figura reale. Qui c'è quindi la rappresentazione che un uomo nella sua meditazione, nel proprio occuparsi di sé, nel suo immergersi entro sé, sia la sostanza universale, non solo nella sua vitalità ma il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ è posto come centro, ma in modo che non si è consapevoli del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in lui come nella sua determinazione, nel suo sviluppo. Questa sostanzialità del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, quest'immersione rappresentata in un individuo, non è la meditazione d'un re che ha dinanzi a sé nella sua coscienza l'amministrazione del suo regno; essa va rappresentata in modo che quest'immersione entro sé, questo pensiero astratto in sé, sia la sostanzialità efficace, la creazione e la conservazione del mondo. Questo è il punto di vista della religione buddhista e lamaista.

I Dalai Lama sono tre: nel piccolo Tibet, nel grande Tibet ed a sud-est della Siberia, nelle valli montuose degli altipiani dell'Asia da cui proveniva Dshingis-Khan. Non è pregiudizievole il fatto che esistano molti di tali Lama superiori, che siano anche a capo di tali comunità, che si dedichino ad una vita ritirata, che vengano pensati in dignità simile al Dalai Lama. Qui la figura soggettiva non è ancora esclusiva; solo nella penetrazione della spiritualità, della soggettività e della sostanza Dio è essenzialmente l'uno. Così la sostanza è qui certo una, ma la soggettività, le configurazioni sono molte, e [473] sta immediatamente in esse che siano molte. Infatti questa configurazione è rappresentata essa stessa in rapporto con la sostanzialità precisamente come un qualcosa d'essenziale, ma anche al tempo stesso come un qualcosa d'accidentale. L'opposizione e la contraddizione appaiono solo nella coscienza, nella volontà, nell'intelligenza [*Einsicht*] particolare; perciò non possono esserci molti governatori mondani in un paese, ma certo molti Dalai Lama. Ma quest'efficacia spirituale, sebbene abbia una forma

spirituale come sua esistenza e sua figura, è tuttavia solo efficacia della sostanza, non come efficacia cosciente, volontà cosciente.

C'è una distinzione fra il Buddhismo ed il Lamaismo; ma quanto indicato è il loro aspetto comune. Di Fo viene detto che si è incarnato 8000 volte per esistere come uomo. Difficilmente gli Europei sono arrivati dove vive il grande Lama in Cina, [474] mentre invece gli Inglesi hanno visitato quello nel piccolo Tibet (circa nel 1770). Abbiamo una descrizione dell'ambasciatore inglese Turner del Lama del piccolo Tibet; questi era un bambino dai due ai tre anni, il cui predecessore era morto di vaiolo durante un viaggio verso Beijing, ove era stato chiamato dall'imperatore cinese; venne ritrovato in un bambino di due anni. Nelle occupazioni di governo il posto di questo bambino era tenuto da un reggente, il ministro del precedente Dalai Lama, che è chiamato il portatore della sua coppa. Pur venendo ancora allattato, quel bambino era un bambino vivace, ricco di spirito, si comportava con ogni possibile dignità e rispettabilità e sembrava aver già coscienza della sua dignità superiore. E del reggente – e del suo seguito – gli ambasciatori non potevano celebrare a sufficienza la nobile disposizione d'animo, l'intelligenza e la dignità, la quiete priva di passioni. Anche il Lama precedente era stato un uomo nobile, degno, pieno di intelligenza.

Che in un individuo sia per così dire particolarmente presente la sostanza, che in lui si sia concentrata per mostrarsi all'esterno, ha la connessione che è stata mostrata. Quest'efficacia sostanziale è ciò che è universalmente efficace nel mondo, questa sostanza è il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ universale ed il fatto che questo abbia [475] la sua esistenza in particolare in un uomo, che sia presente dinanzi ad altri e per essi in modo esteriore, sensibile, non scompare poi molto. Qui lasciamo stare queste determinazioni. Non siamo ancora nel punto di vista della sostanzialità, che è certo necessariamente congiunta con la soggettività, con la spiritualità, ma qui lo spirituale è ancora in esistenza immediata, sensibile, e questa soggettività è ancora quella immediata. Il punto di vista della sostanzialità costituisce anche il fondamento ulteriore e di esso non ci libereremo tanto presto, ed ora passiamo alla terza forma.

c) La religione indiana.

Questa terza forma di religione si determina in modo che qui la sostanzialità è nella totalità della sua esteriorità, che entro questa ed in questa viene rappresentata e saputa, nella totalità del mondo. Quindi la prima cosa che troviamo qui è la medesima sostanzialità in cui tutto il [477] resto, il determinato, il particolare, è solo un qualcosa d'accidentale, che è anche mortale. Ma la seconda cosa è ciò che qui si aggiunge, il concreto, la ricchezza del mondo, la particolarizzazione di quella sostanza universale che in relazione alla sostanza, [477] alla potenza universale, si rappresenta anche per la coscienza la potenza spirituale e quella naturale, cosicché quelle distinzioni vengono sapute anche come appartenenti all'assoluto, quelle potenti appaiono da un lato come particolari, indipendenti, ma al tempo stesso spariscono, vengono consumate e stanno sotto quella prima unità, l'universale essere entro sé della prima sostanzialità.

Quindi qui l'orizzonte è ampliato; qui abbiamo la totalità. Il punto di vista è concreto; è il progresso necessario. [478] Qui abbiamo la sostanza come quest'unica potenza essenziale; l'altro è il concreto che finora era solo più un qualcosa di casuale in questo o quel modo. Il concreto più determinato è in primo luogo questo, che l'idea è una, è immediata ed identica a sé. Ma proprio come l'uno è Dio, potenza assoluta, altrettanto in secondo luogo l'idea si distingue anche entro sé, si particolarizza e queste particolarizzazioni danno configurazioni, potenze, distinte e particolari. Il terzo è che queste configurazioni particolari, potenze spirituali della natura, vengono rappresentate come ritornate e trattenute dall'uno. Qui abbiamo un regno intelligibile che si particolarizza, giunge a sussistere ma non diviene libero assolutamente per sé, bensì è trattenuto dalla sostanza universale. Qui è presente il fondamento dello sviluppo razionale, ma solo nelle determinazioni più universali.

[1.] Per conoscere più da vicino questo punto di vista, questo è il punto di vista della religione indiana. Proprio nella religione indiana è presente quest'unica sostanzialità, e precisamente come puro pensiero, puro essere entro sé, e questo è distinto dalla molteplicità delle cose, è al di fuori della particolarizzazione, cosicché non ha la sua esistenza, la sua realtà [*Realität*] nelle cose particolari in quanto tali. Non è come Dio che ha la sua esistenza, il suo esserci, nel figlio, bensì l'essere entro sé rimane astrattamente entro sé, puramente per sé, come potenza astratta, ma al tempo stesso come potenza su ogni cosa, e la particolarizzazione, la distinzione, cade al di fuori di quest'essere entro sé. Ma questo, poiché è così astratto, deve avere a sua volta un'esistenza e questa, nella misura in cui essa stessa è ancora immediata, al di fuori della distinzione, non è la veridica esistenza divina, è di nuovo l'esistenza immediata nello spirito umano immediato ed esistente. [479]

[2.] Questo il primo punto; il secondo è poi la distinzione come molte potenze e queste molte potenze come molti dei – un politeismo slegato che non è ancora progredito fino alla bellezza della figura. Non sono ancora gli dei belli della religione greca; ed altrettanto poco è presente la prosa del nostro intelletto. Le potenze sono in parte oggetti – sole, luna, montagne, fiumi, o qualcosa di astratto, il sorgere, il perire, il mutamento delle figure. Queste sono le potenze particolari che si tengono fuori dall'essere entro sé e quindi non sono ancora accolte nello spirito, non sono poste in modo veramente ideale, ma nemmeno sono ancora distinte dallo spirito. La sostanza non è ancora spirituale, ma le potenze non sono ancora poste al di fuori dello spirito; esse non vengono ancora considerate con l'intelletto, né sono immagini d'una bella fantasia, ma sono solo fantastiche. Sono potenze particolari, ma una selvaggia particolarità in cui non v'è sistema, solo presentimenti dell'intellettuale, del necessario, di momenti intellettuali, ma non ancora totalità e sistematizzazione intellettuali ed ancor meno razionali, bensì una pluralità in variopinta quantità. Non è ancora presente la determinazione per cui il particolare viene colto con l'intelletto.

Degli oggetti naturali diciamo che sono, che sono cose essenti esteriormente come il sole, la luna, il mare, *etc.* Ma qui il puro [480] essere è ancora concentrato in quell'essere entro sé. Il pensiero non ha ancora penetrato l'intero pensiero, l'intero spirito. Di cose universali parla solo la prosa in cui il pensiero è universale. Quando consideriamo il mondo, lo pensiamo; diciamo che gli oggetti sono; questa è la loro categoria, che essi sono cose esteriori; così vengono colti prosaicamente. Ma qui il pensiero è questa sostanza, l'in sé. Il pensiero non è ancora applicato; le potenze naturali non vengono ancora colte in categorie; queste categorie come indipendenza, cosa, non hanno ancora il potere.

Ma inoltre il contenuto oggettivo non è nemmeno colto nella modalità della bellezza, queste potenze, oggetti naturali universali o le potenze dell'animo, ad esempio l'amore, non sono ancora colti come figure belle. Per questo, per la bellezza della figura è necessaria la soggettività libera che al tempo stesso è libera e si sa libera nel sensibile, nell'esserci. Infatti il bello è essenzialmente lo spirituale che si estrinseca sensibilmente, si mostra nell'esserci sensibile, ma in modo che questo sia completamente ed assolutamente penetrato dallo spirituale, che il sensibile non sia per sé ma abbia significato assolutamente solo nello spirituale, mediante lo spirituale, ed il segno sia lo spirituale. Che il sensibile non sia per sé, non mostri se stesso, ma rappresenti immediatamente qualcos'altro da ciò che esso stesso è, da se stesso – questa è la veridica bellezza. Nell'uomo vivente, nel volto umano vi sono molti effetti esteriori che frenano questa pura idealizzazione, questa sussunzione del corporeo, del sensibile, allo spirituale. [481] Qui questo rapporto non è ancora presente, e non lo è proprio perché lo spirituale è ancora presente solo in questa determinazione astratta della sostanzialità, quindi si sviluppa ben anche a queste particolarizzazioni, a queste potenze particolari; ma la sostanzialità è ancora per sé, ha questa particolarizzazione, queste sue particolarità e l'esserci sensibile, naturale, non è ancora penetrato, superato. La sostanza è per così dire uno spazio universale che non ha ancora organizzato, idealizzato e sottomesso a sé ciò di cui è riempito, la particolarizzazione che è scaturita da essa. Ma in quanto queste potenze non vengono

rappresentate e pensate al tempo stesso in modo universale, ma esistono solo per la rappresentazione come indipendenti, allora si attribuisce loro quest'indipendenza che in generale ha l'uomo. La determinazione suprema che si coglie è quella spirituale; quelle potenze vengono personificate ma in modo fantastico, non in modo bello.

La sostanza è il fondamento, cosicché le distinzioni scaturiscono dall'uno, appaiono come divinità indipendenti, potenze naturali, ma in modo che questi dei si risolvono di nuovo nell'unità proprio come sono indipendenti. Qui è presente questa mostruosa inconseguenza, attraversa l'intero mondo delle rappresentazioni. Da un lato è rappresentata l'indipendenza degli dei e dall'altro lato ci si rappresenta che essi siano l'uno, ed attraverso ciò svanisce nuovamente la loro figura e natura particolare, la loro particolarità. Al tempo stesso quest'uno, questa sostanza, non viene saputa in modo semplicemente oggettivo, essa non ha ancora quest'oggettività per il pensiero, ma l'uno ha esistenza essenziale come uomo che si eleva a quest'astrazione, come coscienza umana.

L'aspetto successivo è la rappresentazione del contenuto oggettivo di questo punto di vista. Quindi il contenuto fondamentale è la sostanza unica, semplice ed assoluta; questa è ciò che gli Indiani chiamano 'Brahm, Brahma, Brahman'; 'Brahm, Brahman' è il neutro, la divinità come diciamo noi; 'Brahma' esprime l'essenza universale più come persona, come soggetto. È del resto una distinzione che non viene applicata costantemente e già nei diversi casi svanisce [482] da sé, giacché il maschile ed il neutro hanno molti casi uguali.

In questa sostanza semplice appaiono anche le distinzioni, e queste distinzioni compaiono in modo da essere determinate secondo l'istinto del concetto, in modo cioè da essere presente proprio quella determinazione fondamentale, quello sviluppo del concetto. La prima è la totalità in generale come uno, presa in modo interamente astratto; qui sorge come uno, è abbassato, e ciò che abbraccia i tre viene rappresentato come diverso da questo primo uno. Il secondo è la determinatezza, la distinzione in generale, e secondo la veridica determinazione il terzo è che le distinzioni vengono ricondotte nell'unità, l'unità concreta. Quest'unità priva di forma è Brahm; secondo la sua determinatezza esso è tre nell'unità. Se lo esprimiamo più precisamente, il secondo sono potenze distinte. Questa triade è solo un'unità; la distinzione non ha alcun [483] diritto contro l'unità assoluta, e così può venire chiamata la bontà eterna; a questa giunge la giustizia per cui l'essente non è, ottiene il suo diritto di venire mutato in generale, di divenire determinatezza particolare. Presso gli Indiani quel tre come totalità che è un intero ed unità, si chiama Trimurti. Murti significa anima, in generale ogni emanazione, ogni spirituale; Trimurti sono le tre essenze.

Il primo, che è la sostanza semplice, è ciò che si chiama Brahma, Brahman; ma compare anche Parabrahma, ciò che è al di sopra di Brahma – questo si confonde disordinatamente. Di Brahma, in quanto è soggetto, vengono narrate storie d'ogni sorta; ma il pensiero, la riflessione, va a sua volta immediatamente al di là d'una tale determinazione come Brahma, in cui viene colto così un determinato, al di là di ciò che or ora veniva determinato come uno di questi tre, si fa quel superiore che è determinato nella distinzione rispetto all'altro. In quanto è assolutamente la sostanza ed appare di nuovo solo come uno accanto agli altri, il bisogno del pensiero è allora di avere ancora un qualcosa di superiore, Parabrahma – ma in questo non si può dire quale sia il rapporto determinato di simili forme.

Brahma è ciò che è colto come la sostanza, da cui tutto è scaturito, è prodotto, questa potenza che ha prodotto e creato tutto. Ma in quanto è l'unica sostanza, in quanto è l'uno, è allora la potenza astratta, [484] appare subito anche come l'inerte, come la materia inerte priva di forma. Qui abbiamo in particolare l'attività formante, come la esprimeremmo. L'unica sostanza, poiché è solo l'uno, è ciò che è privo di forma – così anche questo è un modo in cui viene alla luce che la sostanzialità non è soddisfatta, cioè perché la forma non è presente. Così il Brahm, l'uno, l'essenza uguale a se stessa, appare a se stesso come l'inerte, precisamente il produttore, ma al tempo stesso ciò che si rapporta passivamente, per così dire come il femminile. Wischnu dice: Brahm è il mio utero in cui pongo il mio seme, cosicché tutto venga

prodotto. Da Brahma scaturisce tutto, dei, mondo, uomini; ma al tempo stesso viene alla luce che l'uno è inattivo, l'inerte.

Questa distinzione si presenta anche nelle diverse cosmogonie, rappresentazioni della creazione del mondo; peraltro non si deve pensare che di essa gli Indiani abbiano una storia determinata, una rappresentazione fissa come la possediamo noi dai libri ebraici, bensì lì ognuno, un poeta, un veggente, un profeta, si fa la propria rappresentazione a suo modo, immergendosi speculativamente entro sé. Per ciò non è presente nulla di fisso, bensì ognuno ha un altro modo di vedere. Nel codice di Manu questa creazione è in un modo, nei Veda ed in altre opere religiose in un altro – questo è qualcosa di particolare. In generale non si può dire che gli Indiani pensino questo e questo della creazione; infatti tutto è sempre semplicemente la rappresentazione d'un saggio; l'aspetto comune è dato solo dai tratti fondamentali che abbiamo indicato. Così nei Veda compare una descrizione della creazione del mondo in cui Brahma soltanto è interamente per sé in solitudine ed in cui un'essenza, che è poi rappresentata come un'essenza superiore, gli dice che deve estendersi e produrre se stesso. Ma per millenni Brahma non è stato in grado di cogliere la sua estensione; qui è [485] ritornato di nuovo entro sé. Qui Brahma è certo rappresentato come creatore del mondo, ma giacché è l'uno, in quanto inattivo, in quanto tale da venire chiamato da un altro che è superiore, è rappresentato come ciò che è privo di forma. Quindi c'è il bisogno di un altro. In generale Brahma è questa sostanza unica, assoluta. [486]

Il secondo è poi Wischnu o Krischna, cioè l'incarnarsi di Brahm in generale; è l'esserci della conservazione, la manifestazione, la manifestazione sulla terra che è completamente sviluppata, ciò che appare, l'uomo, uomini particolari. Di queste incarnazioni gli Indiani ne enumerano molte e diverse. In generale accade che Brahma appare come uomo. Ma si può tuttavia anche non dire che sia Brahma ad apparire come uomo; infatti quest'incarnazione non è posta come mera forma di Brahm. In quest'ambito rientrano gli immensi poemi degli Indiani. Le rappresentazioni di queste incarnazioni sembrano in parte contenere presentimenti di qualcosa di storico; sembra che fra essi via siano principi, re potenti, grandi conquistatori, [487] che hanno dato una nuova figura alle condizioni, che sono dei, come vi appartengono anche gli amori.

Il terzo è Schiwa, Mahadeva; questo è il mutamento in generale; la determinazione fondamentale è da un lato l'immensa forza vitale, dall'altro ciò che corrompe, che distrugge, la selvaggia forza vitale della natura. Perciò il suo simbolo principale è il bue per la sua forza, l'immagine della forza procreatrice naturale, ma al tempo stesso anche ciò che corrompe; ma la rappresentazione più universale per questo è il Lingam, che presso i Greci venne venerato come Phallus, questo segno che ha la maggior parte dei templi – il sacrario più interno racchiude questa rappresentazione. – Quindi il terzo, come detto, è qui solo il mutamento in generale, la procreazione e la distruzione. Il veridico tre nel concetto profondo è lo spirito, il ritorno dell'uno a se stesso, il suo giungere a sé, non solo il mutamento ma il mutamento attraverso il quale la distinzione viene portata alla conciliazione con il primo e la dualità è tolta.

In questa religione, che appartiene ancora alla natura, questo divenire è concepito ancora come mero divenire, mero mutamento. Questa [488] distinzione è essenziale ed è fondata sull'intero punto di vista – è necessaria proprio nel punto di vista della religione della natura.

Le distinzioni esposte vengono ora colte, come detto, come unità, come Trimurti, e questa a sua volta come il supremo, non come Brahma stesso. Ma anche ogni persona viene presa a sua volta soltanto per sé, in modo da essere essa stessa la totalità, l'intero Dio.

Si può osservare che nelle parti più antiche dei Veda non si parla di Wischnu ed ancor meno di Schiwa; c'è soltanto Brahma, l'uno, Dio in generale. Quelle distinzioni sono determinazioni che sono state introdotte solo più tardi. Sono anche caste; gli uni venerano solo il Krischna, gli altri lo Schiwa e da questo sorgono grandi battaglie.

Ciò che si chiama Wischnu dice a sua volta di sé d'essere tutto, d'essere l'assoluta attività della forma, Brahm il grembo materno, in cui produce tutto, anzi, inoltre dice anche: "io sono

Brahm". Qui la distinzione è tolta. Altrettanto quando Schiwa comincia a parlare, è la totalità assoluta, il fuoco dei gioielli, lo splendore nel metallo, la forza nell'uomo maschile, la ragione nell'anima; a sua volta anch'egli è Brahm.

Oltre a queste distinzioni, le manifestazioni particolari, [489] le potenze vengono poi rappresentate altrettanto liberamente e per sé come essenti, ma come personificate. Qui il sole, la luna, l'Himalaya, il Gange e gli altri fiumi vengono rappresentati come persone e vengono egualmente personificate le particolari sensazioni soggettive, ad esempio la vendetta, o le potenze come il male; tutto si confonde. Il loro essere è una personificazione anche quando vengono rappresentati come animali; [490] di essi si parla in modo umano, in modo vivente in generale. Un qualunque uccello su di un ramo è il dio dell'amore; la vacca, la scimmia godono di grande venerazione. Non hanno ospedali per gli uomini malati ma per le vacche malate. Anche il dio del cielo, Indra, sta molto più in basso sotto Brahma, Schiwa, Wischnu; e sotto di sé ha a sua volta molti dei, anche gli astri. Tutte le potenze particolari nella loro particolarità giungono a quest'indipendenza, che è anch'essa svanente.

[3.] Adesso vogliamo parlare del culto, della relazione dell'uomo con Brahm. Il culto assoluto, supremo, è quel perfetto svuotamento dell'umano, quella rinuncia, in cui gli Indiani rinunciano ad ogni coscienza, ad ogni volere, a tutte le passioni ed i bisogni (Nirvana), o quest'unificazione con Dio nel di concentrarsi con sé (Yoga). Un uomo che vive solo di contemplazione, che ha rinunciato a tutti i desideri del mondo, si chiama Yogi. Intanto per l'Indiano la devozione, quand'egli si concentra entro sé, è da un lato qualcosa di solo momentaneo, come la nostra devozione, ma dall'altro lato l'Indiano fa di questa devozione il [491] carattere della sua coscienza, della sua intera esistenza; perfetta indifferenza nei confronti di tutto, e continenza. Una determinazione essenziale è che mentre per noi la devozione è un'elevazione momentanea da cui ritorniamo a tutta la nostra attività rimanente, ai nostri interessi, questo accade da un lato anche per gli Indiani, ma dall'altro lato quest'astrazione appare anche come continua per l'intera vita, cosicché domina la perfetta indifferenza per tutto l'etico, per tutto ciò che per gli uomini è degno d'occupazione. In quest'assenza di pensiero, in quest'egoità pura, l'uomo è allora Brahm stesso. Ma un Inglese chiese ad un tale: che cos'è Brahm, questa meditazione? Avete templi per Brahm? – Allora lui disse: veneriamo un solo Brahma; non abbiamo templi per lui, solo per Wischnu e Krischna proprio come i Cattolici non hanno nessuna chiesa per Dio ma sempre e solo per un qualche santo. – Canova aveva destinato il suo grande patrimonio alla sua città natale affinché si edificasse una chiesa sontuosa in onore di Dio; il clero non lo concesse: essa doveva spettare ad un santo. – Ma se gli si chiede: "che significa questo approfondimento?", allora lui risponde: "quando rivolgo la mia devozione all'onore di un qualche dio, mi concentro interamente in me, allora interiormente dico a me stesso: 'sono io stesso Brahm, sono l'essere supremo'". Il puro essere presso di me è Brahm.

Quell'essere morto per il mondo, quest'assenza di movimento di sé entro se stesso, resa carattere, principio fisso, è l'aspetto supremo di questo culto. Coloro che l'hanno raggiunta vengono [492] chiamati Yogi. I gradi di Yogi sono diversi. Un Inglese che aveva fatto un viaggio dal Dalai Lama, narra di averne conosciuto uno che era al primo grado e per dodici anni aveva dormito in piedi. Il secondo grado doveva consistere nel fatto che volle tenere le mani sopra la testa di nuovo per dodici anni. Quando qualcuno sopporta questo, allora seguono altre prove, come sedere per tre ore e tre quarti fra cinque fuochi. Uno giunse al punto di volersi appendere ad un piede sopra il fuoco per tre ore e tre quarti, ma non lo ha potuto sopportare. Il culmine è farsi seppellire vivi e resistere per tre ore e tre quarti. Se ha sopportato tutto questo, allora è perfetto, ha potenza assoluta sull'intera natura, su tutti gli dei; è Brahma stesso, passa per ciò che in precedenza abbiamo visto come mago, come potenza sui poteri della natura. Da un'epopea sappiamo che uno, Visvamitra, voleva raggiungere questa dignità (per cose del genere si veda il poema Râmâyana). [493]

I bramini hanno per natura la dignità degli Yogi; essi si chiamano nati due volte – in primo luogo naturalmente, in secondo luogo attraverso l’astrazione dello spirito. Si dice: quando è nato un bramino, è nato un dio potente; il re deve [494] guardarsi dal farlo incollerire, perché egli potrebbe distruggere tutta la sua potenza. Nessun re può chieder loro ragione. La venerazione di questi bramini da parte delle altre caste è sconfinata. Secondo i codici indiani il bramino passa per quest’uomo elevato, benché sia solo un uomo come ogni altro. Adesso la vita dei bramini è molto cambiata; vengono presi dagli Inglesi come segretari o per altre attività. Nell’ultima sommossa dei Birmani fra i catturati c’erano [495] anche bramini; essi vennero fucilati come gli altri – ma secondo le leggi il bramino non può venire giustiziato dal re.

L’apice supremo è così il pensiero separato come Brahm interamente per sé, che giunge ad esistere in questo sprofondarsi nel nulla, in questa coscienza, quest’intuizione interamente vuota. Ma il rimanente contenuto dello spirito e della natura è lasciato selvaggiamente separato. Quell’unità che sta al di sopra, è certo la potenza da cui tutto scaturisce ed in cui tutto ritorna; ma non diviene concreta, non diviene il legame delle molteplici forze della natura, né diviene concreta nello spirito, non diviene il legame delle varie attività dello spirito, delle sensazioni. Nel primo caso, se l’unità divenisse il legame delle cose naturali, parleremmo di necessità; questa è il legame delle forze e delle manifestazioni naturali. Così consideriamo le proprietà e le cose naturali, che nella loro indipendenza sono essenzialmente connesse l’una all’altra. Le leggi e l’intelletto sono nella natura perché connettono così le manifestazioni. Ma quell’unità di Brahm rimane da sola, per sé; perciò qui il riempimento è selvaggio, sfrenato. Né qui il concreto è nello spirituale; nello spirito l’universale, il pensiero, non divengono un concreto, un qualcosa che si determina entro sé. Che il pensiero si determini entro sé ed il determinato sia tolto in quest’universalità, il pensiero puro come concreto, questo è ciò che chiamiamo ragione. Il dovere ed il diritto sono solo nel pensiero. Queste determinazioni, poste nella forma dell’universalità, sono razionali rispetto alla verità ed all’intelligenza coscienti, ed altrettanto rispetto alla volontà. Ma quell’uno di Brahm, quell’unità solitaria, non diviene nemmeno una tale unità concreta, la ragione, la razionalità. Perciò qui non è nemmeno presente nessun diritto, nessun dovere. Infatti la libertà della volontà, dello spirito, è proprio l’essere presso di sé nella determinatezza; ma quest’essere presso di sé, quest’unità, qui è astratta, priva di determinazione. [496]

Questa è da un lato la fonte del politeismo fantastico degli Indiani. Abbiamo osservato che qui non esiste la categoria dell’essere. Per ciò che chiamiamo indipendenza nelle cose o per il fatto che diciamo: “esse sono”, “esiste”, essi non hanno alcuna categoria; ma di indipendente l’uomo conosce anzitutto solo se stesso. Perciò egli si rappresenta un qualcosa di indipendente della natura come rivestito della sua indipendenza, dell’indipendenza dell’uomo, che egli porta in sé nel suo essere, nella sua figura umana, nella sua coscienza. Perciò qui la fantasia rende tutto dei. È ciò che a suo modo vediamo anche nei Greci, per cui tutti gli alberi sono resi Driadi e tutte le fonti ninfe. Qui diciamo che la bella fantasia dell’uomo vivifica ogni cosa, anima ogni cosa, rappresenta ogni cosa spiritualizzato, che l’uomo vaga fra i suoi simili, antropomorfizza ogni cosa, con la sua bella simpatia dà ad ogni cosa il modo bello che egli stesso ha. Invece presso gli Indiani c’è questo modo selvaggio e sfrenato. Osserviamo che sono tanto generosi da comunicare il loro modo d’essere; ma dobbiamo dire che questa generosità ha il suo fondamento in una cattiva rappresentazione di se stessi e nel fatto che l’uomo non ha ancora in sé il contenuto della libertà, dell’eterno, di ciò che veramente è in sé e per sé, che non sa ancora il suo contenuto, la sua determinazione come superiore al contenuto d’una fonte, d’un albero. Nei Greci questo è più un gioco della fantasia; negli Indiani non è presente nessun sentimento più alto di se stessi. La rappresentazione che hanno dell’essere è solo quella che hanno di sé; si pongono allo stesso livello con tutti i prodotti della natura. Questo accade perché il pensiero cade interamente nell’astrazione.

Inoltre le potenze naturali, il cui essere viene saputo e rappresentato come antropomorfo, sono al di sopra dell'uomo concreto, che in quanto fisico è dipendente da loro e non distingue ancora la sua libertà rispetto a questo suo lato naturale. A ciò si connette il fatto che la vita dell'uomo non ha un valore superiore all'essere [497] degli oggetti della natura, la vita d'un qualcosa di naturale. La vita dell'uomo ha valore solo quando egli stesso è superiore entro se stesso; ma presso gli Indiani la vita umana è qualcosa di spregevole, di poco apprezzato – non vale più d'un sorso d'acqua. Qui l'uomo non può darsi valore in modo affermativo, solo in modo negativo: la vita ottiene valore solo attraverso la negazione di se stessi. Tutto il concreto è solo negativo rispetto a quest'astratto. Da ciò segue quel lato del culto indiano per cui gli uomini sacrificano se stessi, i genitori i loro figli; a ciò appartiene anche il rogo delle donne dopo la morte dei loro uomini. Questi sacrifici hanno un valore superiore quando accadono espressamente nei confronti di Brahm o d'un qualsiasi dio; infatti anche questo è Brahm. Vale come alto sacrificio salire alle rocce innevate dell'Himalaya, ove vi sono le fonti del Gange, e gettarsi in queste fonti. Questi non sono sacrifici a causa di crimini, non sono sacrifici per riparare a qualcosa di cattivo, ma sacrifici solo per darsi un valore. Questo valore può essere ottenuto solo in modo negativo.

Essendo l'uomo così senza libertà, non avendo in sé alcun valore, a ciò si congiunge quell'indicibile, infinita superstizione nella sua estensione concreta, queste enormi catene e limitazioni. Il rapporto con le cose esterne e naturali, che per l'Europeo è insignificante, è reso da questa superstizione un qualcosa di fisso e duraturo. Infatti la superstizione ha il suo fondamento nel fatto che l'uomo non è indifferente nei confronti delle cose esteriori, e non lo è quando non ha entro sé nessuna libertà, non ha entro sé la [498] veridica indipendenza dello spirito. Si prescrive così con quale piede ci si debba alzare, come si debba urinare, se verso settentrione o verso sud. Rientrano qui le prescrizioni che i bramini devono osservare (cfr. anche il racconto di Nalus nel Mahâbhârata). Proprio come la superstizione è sterminata a causa di questa mancanza di libertà, ne segue altresì che non ha luogo alcuna eticità, alcuna determinazione della libertà razionale, né diritti e nemmeno doveri, che il popolo indiano è affondato nella più profonda assenza d'eticità [*Unsittlichkeit*].

L'essenza è unità assoluta, immersione del soggetto entro sé. L'immersione entro sé ha la sua esistenza nel soggetto finito, nello spirito particolare. All'idea del vero appartiene l'universale, l'unità sostanziale e l'eguaglianza con sé, ma in modo da non essere solo l'indeterminato, l'unità sostanziale, ma da essere determinata entro sé. Ciò che si chiama Brahm ha la determinatezza al di fuori di lui. La determinatezza suprema di Brahm è e può essere solo la coscienza, il sapere della sua esistenza reale [*realen*] e questa determinatezza, questa soggettività dell'unità è qui l'autocoscienza soggettiva in quanto tale. In altra forma la determinatezza è la particolarità dell'universale, le particolari potenze spirituali e naturali. Anche questo particolare si presenta al di fuori dell'unità ed in esso è presente solo il vacillare, cosicché queste potenze particolari che valgono come dei sono una volta indipendenti e l'altra sono come sparenti, sono il tramontare nell'unità astratta, nella sostanza, ed il risorgere da essa. Così gli Indiani dicono: “vi furono già molte migliaia di Indra e ve ne saranno ancora”. Egualmente le incarnazioni sono poste come qualcosa di transitorio. Quando le potenze particolari ritornano nell'unità sostanziale, questa non diviene però concreta ma rimane astratta unità sostanziale, e nemmeno quando ne escono [499] l'unità diviene concreta, ma sono manifestazioni poste al di fuori di lei con la determinazione dell'indipendenza.

SEMESTRE ESTIVO 1831

La scissione della coscienza religiosa entro sé.

La coscienza si scinde entro sé ed in quanto naturale e casuale si contrappone una potenza sostanziale, contro cui essa stessa si rapporta in quanto singola solo come che d'accidentale, di

nullo. Questa potenza è il sussistere di tutto, ma altrettanto il cessare di tutto; questa è la forma che viene chiamata panteismo. Questa potenza è certo un che di pensato, ma non viene ancora saputa come spirituale entro sé. Qui dobbiamo considerare diversi lati.

1. L'*elevazione* della coscienza. Quest'*elevazione* non è semplicemente nostro pensiero, ma appartiene alla coscienza di questa stessa forma religiosa, che si eleva come pensiero ma senza averne alcun pensiero. La considerazione pensante di quest'*elevazione* pensante è nostra aggiunta.

2. Ma si deve considerare anche il rapporto di questa potenza col casuale. Poiché questo per sé è nullo, la sostanza è immediatamente presente, e questa è la determinazione del panteismo.

3. Poiché alla sostanza manca ancora d'essere determinata come spirito, essa cerca di darsi questa configurazione, ma in modo che questa entra solo esteriormente e non viene saputa come determinazione dell'essenza. Qui la fantasia eccede in molteplici forme.

4. L'ultimo punto della determinatezza è l'uno, il questo; la determinazione del singolo appartiene al carattere della soggettività. Ma questo viene saputo esteriormente in modo che un uomo presente sensibilmente viene saputo come la potenza universale.

5. Ciò che l'uomo deve fare per tenersi in unità [*Einigkeit*] con la sua essenza, è il culto.

Di questi punti solo i primi due universali devono venire considerati per sé, gli altri nelle concrete forme della religione.

1. *L'elevazione della coscienza dal finito all'infinito.*

Questo è il movimento più essenziale dello spirito; è espresso nella *dimostrazione cosmologica*. Non come se gli uomini, [616] elevandosi in questo modo a Dio, facessero questo sillogismo formale o come se la convinzione degli uomini riposasse su questo sillogismo. La coscienza delle singole parti di questo sillogismo appartiene alla coscienza formata. Quest'*elevazione* procede certamente nel pensiero, ma non si può mai ripetere a sufficienza che una cosa è il pensiero, un'altra averne coscienza. L'uomo è cosciente di se stesso e del mondo ma, trovandoli entrambi solo come casuali, non gli bastano ed egli si eleva ad un essente in sé e per sé, ad un necessario che è la potenza su questa casualità. Questo può avvenire nella forma più semplice del sentimento, come quando l'uomo guarda verso il cielo.

La descrizione del tutto formale di questo cammino è ora la dimostrazione cosmologica come sillogismo: tutto il casuale deve avere a suo presupposto un necessario; ma ora questo mondo è un che di casuale, un mero aggregato: di conseguenza ha un necessario a suo presupposto. Questa dimostrazione va dal casuale al necessario; ma al suo posto si possono porre anche il finito e l'infinito, l'uno ed i molti. La comprensione comune di questo sillogismo è ora questa: poiché c'è il casuale, allora deve esserci *anche* un necessario. Ma la verità è che il casuale, i molti, *etc.*, non sono nella verità, ma solo l'uno. Si può coglierlo astrattamente anche così: la verità in ogni cosa è l'essere. Il finito singolare è l'infinito, essendo essenzialmente riferito al negativo di sé (l'uomo all'aria, all'acqua, *etc.*), e con ciò si eleva all'infinito. Nella coscienza ordinaria di questa dimostrazione manca il momento del negativo: il finito, il punto d'inizio viene lasciato stare, e così l'infinito appare come mediato, condizionato. Ma in quanto i molti vengono posti piuttosto come il non essente, anche il trapasso e la mediazione vengono abbassati a una parvenza.

L'altro lato è ora

2. *Il rapporto della sostanza con gli accidenti.*

La sostanza si volge agli accidenti dimenticati nell'*elevazione*. Lo spirito non rimane fermo al risultato, bensì [617] comprende l'intero. Il necessario in sé e per sé è semplicemente, ma ha in sé accidenti che sono determinati come un essente che è nulla, come un che di nullo. Questi accidenti sono in costante scambio e rovesciamento dell'essere nel nulla *etc.*; la nascita è morte e la morte nascita. Ciò che sussiste è solo questo scambio, e questo, pensato come unità, è il sostanziale. Questa è la sostanza spinoziana orientale.

La mancanza è ora questa: abbiamo solo sorgere e perire non autoattività della sostanza; questa non è ancora soggetto, è ancora entro sé priva di determinazione. Le figure vanno e vengono, ma senza scopo. Tutto entra nella sostanza, ma nulla ne ritorna fuori, cioè nulla di determinato, bensì solo un che di vacillante (un contenuto immaginifico [*Bilderinhalt*] negli Indiani). Di solito il sistema viene chiamato panteismo. La sostanza si rapporta passivamente e negativamente alle cose: da un lato consiste solo attraverso di esse e dall'altro lato la sostanza è la purificazione dell'essere da questa limitazione, cioè l'annientamento del finito. Proprio per questo è assurdo interpretare il panteismo come divinizzazione di tutte le cose. Nella figura più elevata il panteismo appare nei poeti orientali, specialmente in quelli persiani–maomettani, ad esempio Dschelal ed–Din Rumi di Rückert.

Il rapporto essenziale della sostanza con l'accidentale è di esserne la potenza. Qui il pensiero astratto della sostanza può forse rimanersene fermo unilateralmente, ma alla religione, in quanto idea compiuta, non può mancare il momento dello spirito che ancora manca nella mera sostanza, anche nei suoi gradi subordinati. Poiché ora la sostanza stessa non è spirito, lo spirito è al di fuori della sostanza, e precisamente come spirito finito, un uomo, è l'esecutore di quella potenza della sostanza. Ma questo è solo l'un lato, che l'uomo in questo o quell'individuo è presente come colui che ha il potere; l'altro lato rimane il fatto che l'uomo è un che di nullo di contro alla sostanza; così giunge all'identità con quella potenza solo attraverso sottomissione e rinuncia. Quindi la sostanza è da parte sua reale come spirito finito, ma di contro a questo stanno altri, non indipendenti. [618]

Questo è l'universale in questa forma della religione. Essa è entrata in modo determinato nell'esistenza nelle tre forme delle religioni orientali:

1. Religione *cinese*. In essa la sostanza viene saputa, ma come fondamento determinato entro sé, come misura.

2. *Religione indiana*. La sostanza come unità astratta, affine allo spirito; l'uomo si eleva a quest'unità astratta.

3. *Religione lamaista–buddhista*, trova in un particolare individuo questa concretazione della sostanza, a cui si elevano anche altri uomini, che poi è annientamento.

I. La religione cinese.

Secondo il suo fondamento, la religione di Stato cinese è egualmente un tale panteismo. La sostanza viene saputa come la misura e queste fisse determinazioni si chiamano ragione. Queste leggi e misure sono anzitutto figurazioni – dunque categorie colte astrattamente, ad esempio – sì, — no. Queste categorie hanno il loro significato concreto in riferimento alla natura, nelle regioni terrestri, negli elementi, anche in riferimento agli uomini, nelle cinque leggi fondamentali: rapporto coi genitori, gli antenati, l'imperatore, fratelli, sposi e tutti gli uomini. Molti dedicano tutta la loro vita allo studio di questa ragione; ma l'aspetto principale è che nell'impero queste leggi vengono applicate per la vita quotidiana, altrimenti allo Stato tocca come punizione la sventura. La salvaguardia di queste misure spetta all'imperatore, il figlio del cielo, di Tian, cioè del cielo visibile con le sue misure. Solo l'imperatore venera e sacrifica alla legge, al cielo; gli altri venerano l'imperatore. Quando si presenta sventura pubblica, guerre, inondazione, colera, l'imperatore espia il fatto di non aver tirato appropriatamente le redini dell'impero, e chiede di ravvedersi anche ai suoi funzionari.

Nella religione cinese tutto si riduce ad una vita cinese, perciò la si può chiamare un ateismo morale. Questi doveri e queste determinazioni della misura, nonostante [619] la loro più antica origine, sono contenute particolarmente nell'opera di Confucio.

Ma queste determinazioni fisse sono un aggregato di molte determinazioni particolari che vengono egualmente sapute come attività e potenze, ma sottomesse all'imperatore. Vengono rappresentate particolarmente come antenati defunti, ma anche come creazioni della fantasia, geni. Una nuova dinastia introduce una nuova cerchia di geni; contemporaneamente vengono distrutte le tombe degli avi che fino ad allora erano state le potenze, ed ai geni un generale

legge la nuova organizzazione in cui i nominati vengono vigorosamente ripresi. Così alla deposizione della dinastia Zhou nel 1142 a. C. – Anche le determinazioni particolari dell'individuo vengono determinate da potenze particolari, specialmente dagli Shen o geni. Con ciò si apre un ampio regno della superstizione; gli uomini trovano la loro libertà in quanto non imputano a sé tutto ciò che accade loro, bensì a questo genio. I Cinesi si fanno anche dei feticci, hanno indovini, ed il profetare avviene per mezzo del lancio di bastoncini che corrispondono a quelle linee universali.

II. La religione indiana.

Se nella religione cinese la potenza viene saputa come aggregato di determinazioni fondamentali, quindi non come ragione, come principio, come spirito: nella religione indiana questa pluralità viene riassunta nell'unità, e questa concentrazione è l'inizio della spiritualità, è pensiero che è l'uno, ciò che determina se stesso. L'inizio del panteismo indiano è il fatto che la sostanza è un pensare ed esiste nel nostro pensare. Ma con ciò lo spirito non è ancora quest'assoluto. Il pensiero rimane chiuso all'interno di sé; è certo la fonte d'ogni potenza, ma resta in questa rappresentazione. In secondo luogo il pensiero è in sé e per sé lo sviluppo della distinzione a sistema dell'apparenza; ma poiché il principio indiano non è ancora ampiamente cresciuto, questo sviluppo cade al di fuori di quel principio ed è abbandonato a selvaggia infinità. La spiritualità dell'idea viene in terzo luogo compiuta attraverso ciò, attraverso la [620] ripresa dei distinti nell'unità; questa riconduzione è presente nella religione indiana, ma in modo privo di spirito. – Tutti i momenti della spiritualità sono presenti, e tuttavia non costituiscono lo spirito. Si deve quindi considerare per prima cosa quest'astratto uno, poi il carattere selvaggio della fantasia sfrenata e quindi in terzo luogo la ripresa nell'uno, a cui si collega il culto.

1. Qui un universale determinato e determinante se stesso è il principio, ma rimane a questo sapere formale.

Questo primo si chiama Brahm, di cui si dice che pensiamo questo universale, ed il nostro stesso pensare è quest'universale. Brahm giunge ad esistere come questo pensare. Questo principio ed il nostro pensiero astratto sono la potenza. Questa pura potenza ha creato il mondo; questo viene esposto in modi molto diversi nelle esposizioni indiane, tuttavia sempre col tratto fondamentale che l'attività pura del pensiero che si riferisce a se stessa è produrre se stessa. quest'attività pura viene chiamata anche la parola. In una rappresentazione Brahm creò l'acqua, in questa pose un seme da cui si formò un uovo; in quest'uovo nacque Brahma, si divise mediante il suo pensiero e produsse tutte le altre forze mediante la sua parola. In un'altra esposizione in principio non era nulla a parte l'uno, che mediante la forza del pensiero creò per prima cosa il desiderio [*Verlangen*], etc.

Ma questo pensiero viene saputo come pensiero nell'essere autocosciente, nell'uomo, cioè Brahm ha la sua esistenza nella casta dei bramini; la loro lettura dei Veda è Dio stesso. In quanto nella sua astrazione l'autocoscienza è Brahm stesso, il culto di Brahm coincide con Brahm stesso, ed egli non ha alcun culto diverso. Nel culto l'uomo si riempie del contenuto dell'essenza divina, che però egli distingue ancora molto bene da sé: in Brahm questa distinzione è soppressa e così anche il culto. I bramini devono produrre quest'autocoscienza astratta. Quando l'Indiano prega in onore di qualche dio, chiusi gli occhi, a mani giunte e senza pensiero, allora questo è Brahm. L'aspetto supremo del culto è proprio questo, uno scioglimento dalla finitezza non affermativo ma puramente negativo, un ottundere ed annientare la coscienza; al posto della liberazione solo la fuga dalla particolarità. [621]

I bramini sono nati dalla bocca di Brahma, sono immediatamente questa potenza assoluta. Le caste rimanenti possono elevarsi a quest'altezza solo attraverso la mediazione di penitenze infinite. Ma la penitenza non è peraltro da prendere in senso cristiano; qui sono il cammino della perfezione senza il presupposto del peccato. Altrettanto astratta è la filosofia indiana; il

suo scopo non è, come da noi, l'intellezione concreta di Dio, del mondo, *etc.*, bensì il ritrarsi dal contenuto concreto.

Ma ora l'autocoscienza astratta viene saputa come la potenza assoluta. Chi l'ha raggiunta attraverso quei rigori, si chiama Yogi. Lo Yogi, il bramino, può causare il temporale, annientare re, volare, *etc.* Ma quest'autocoscienza viene saputa in generale come la potenza della natura; il bramino conserva il mondo – ma in modo privo di coscienza, proprio come in generale questo pensiero assoluto è privo di coscienza.

Presso gli indiani si trova anche il culto degli animali; in particolare la mucca è molto venerata: l'uomo in quell'ottundimento della coscienza che è il divino, non sta affatto lontano dall'animale. In quanto l'attività determinata dell'uomo passa per un che di nullo, non c'è libertà in India; infatti per questa è necessario che gli scopi particolari degli uomini vengano rispettati come essenziali.

2. In quanto l'unità viene saputa solo come astratta, con ciò la *pluralità cade al di fuori di essa*. Qui inizia la mitologia. Come il primo è il senza figura, così questo secondo è una molteplicità di figure. In questa mitologia si mostra il contenuto raddoppiato, in primo luogo questo contenuto molteplice che non viene saputo come dispiegamento del primo entro sé ma ne cade al di fuori. Ma in secondo luogo queste molteplicità non vengono considerate come cose al modo prosaico secondo le loro determinate categorie, ma la fantasia accorda loro la spiritualità in generale, l'anima. In quanto il contenuto è un che d'interamente limitato, ad esempio l'Himalaya od il Gange, il soggetto è in esso vuota forma. Nella religione della bellezza la forma spirituale del soggetto ha sempre anche un contenuto spirituale, nella religione indiana uno naturale. Da quest'inadeguatezza del contenuto alla forma discende poi la mancanza di forma delle figure mitologiche – Dio con testa di elefante, *etc.* [622]

Nella mitologia indiana la cosa principale è la *Trimurti* – *Brahma*, *Wischnu* e *Schiwa*. Qui *Wischnu* è la determinazione principale; egli è ciò che è attivo sulla terra attraverso le sue incarnazioni. Sono descritte le sue incarnazioni, come egli giunge come pastore innamorato, *etc.*, dipinto con tutta la fisicità vegetale indiana. *Schiwa* o *Mahadewa* (magnus deus). Questo terzo momento dovrebbe essere il ritorno dell'intero entro sé, se lo spirito volesse avere la sua dignità e la dignità della Trinità cristiana. La prima unità astratta di Brahm, essente solo in sé, dovrebbe perciò divenire un'unità concreta, posta. Ma al suo posto questo è

Terzo solo la determinazione aspirituale del sorgere e del perire. In particolare *Schiwa* viene rappresentato nel simbolo della generazione, come maschile e femminile. La *Trimurti* si trova poi esposta anche con tre teste. Così la sua configurazione ha il presentimento dello spirituale ma in modo aspirituale; è solo un selvaggio gettare qua e là in questo essere al di fuori di sé. *Krischna* e *Schiwa* sono solo produzioni più tarde della fantasia sospinta dalla ragione e dall'istinto; nei libri più antichi dei Veda non si trovano. Una parte degli Indiani venera *Krischna*, l'altro *Schiwa*, e così si giunge spesso a guerre di religione. In sé entrambi sono *Brahma*.

Ma oltre a questi fondamenti universali anche ogni cosa possibile viene personificata in modo così superficiale: il Gange, l'Himalaya, l'amore, l'astuzia dei ladri, *etc.* All'apice di questo mondo di dei subordinato sta *Indra*, il dio del cielo. questi dei sono effimeri; tremano dinanzi a *Visvamitra*.

Il culto consiste in usi, detti, il cui scopo è l'ottundimento. Ad esempio la maniera diversa di leggere i Veda, all'indietro, raddoppiando ogni seconda parola, *etc.* L'elemento supremo è quest'annientamento, anche corporeo; annegare nel Gange, farsi stritolare dalle ruote del carro di *Schiwa* – anche stordimento attraverso lo smodato godimento sensibile. [623]

III. Il Buddismo ed il Lamaismo.

Queste religioni sono molto imparentate con quella indiana.

Il *Lamaismo* è egualmente panteismo, tuttavia la presenza universale della sostanza rientra già dietro a quella concreta dell'individuo, che viene venerata come potenza assoluta.

Quest'individuo mangia e muore come gli altri, tuttavia è la potenza della sostanza, che è priva di coscienza. Esistono tre lama, quello supremo è il *Dalai Lama* a Lasa sotto il dominio Cinese; il secondo a Tashilumpo, quando lo visitarono gli Inglesi era un bambino di tre anni; il terzo nella Tartaria settentrionale. Se il lama muore, si deve cercarne uno nuovo, per la qual cosa ci sono segni di riconoscimento nei lineamenti del volto.

La religione *buddhista* ha ad oggetto non più un vivente, come quella indiana e lamaista, bensì un maestro defunto, Buddha, che anche gli Indiani venerano come incarnazione di Wischnu. Ma la sua presenza sensibile viene assicurata dalla religione. Questa religione è molto diffusa a Ceylon, in Cina, fra i Birmani, *etc.* Similmente a quella indiana, l'elemento supremo in questa religione è l'unificazione con Buddha, che si chiama annientamento, Nirvana. Ma se l'uomo non ha raggiunto questo Nirvana nel corso di questa vita, è soggetto alla trasmigrazione delle anime.

II

Traduzioni dai corsi di storia della filosofia

SEMESTRE INVERNALE 1820/1821

Questo ci conduce a menzionare soprattutto le concezioni orientali. C'è un'antica leggenda sull'elevata saggezza orientale. Il primo rapporto che vi si trova è la proposizione che Dio è uno. "Dio" è la rappresentazione ed "uno" il pensiero. Quindi quest'ultimo ha anzitutto la forma del predicato. Diverso è dire: Dio è l'uno. Qui "l'uno" è espresso come soggetto. Ma per prima cosa il pensiero è predicato. Se dico che Dio è infinito, incommensurabile, anche qui ho pensieri, ma questo non è ancora filosofia. Quando dichiaro qualcosa di Dio, giungo al sapere solo esprimendo il predicato. Dio stesso è solo ancora un nome, di cui non so nulla se non ciò che è espresso nel predicato. La filosofia non ha a che fare con altro se non con Dio; tuttavia non lo nomina perché il nome comporta la rappresentazione. Quindi il pensiero è posto ancora come predicato e non è espresso come ciò che è indipendente. Il pensiero è solo una determinatezza nel soggetto, che può avere ancora molte altre determinatezze. Così il pensiero non sviscera ancora quello che abbiamo nella rappresentazione. Può esserci stato un tempo in cui si è fatto passare per filosofia l'aver tali pensieri su Dio. Il rapporto superiore è ora che l'universale stesso venga reso soggetto. Questo è ciò che possiamo vedere specialmente nella filosofia indiana. È noto che presso gli Indiani questo supremo si chiama Brahma. Secondo tutte le esposizioni indiane, questo va colto come l'essenza pura, cosicché in esso non s'intende una rappresentazione di un contenuto determinato, bensì ciò che chiamiamo l'essenza pura, l'essere in ogni essere, al di là di ogni determinatezza. Quindi Brahma è l'uno e ciò che è senza figura; lui stesso nella [87] verità. Infatti ogni altra configurazione è un che di altro. Quindi il pensiero puro è determinato qui come l'essenza prima e fondamentale, in quanto il soggetto stesso determina. Così ciò che gli Indiani dicono di Brahma esprime certamente il pensiero puro, l'astrazione assoluta; tuttavia la ricchezza del mondo cade al di fuori di quest'essenza assoluta. Brahma è il pensiero degli uomini. Infatti presso gli Indiani questo grado supremo dell'elevazione è il modo di darsi un valore infinito, di ritrarsi e di mantenersi entro sé nella pura astrazione. Così esistono Indiani che vivono per sé interamente in solitudine e che vengono nutriti miseramente da coloro che venerano la loro santità. Altri sono rimasti per dieci, vent'anni, con le braccia in alto, ad osservare la punta del loro naso, *etc.* La vita santa consiste specialmente in questo raccoglimento entro sé. Quindi Brahma in generale è ora questo; qui l'assoluto è espresso come il soggetto astratto, del tutto universale; invece il cielo e tutta la forza finita cadono al di fuori di questo Brahma. Così, secondo i resoconti dei missionari, gli Indiani hanno oltre a Brahma 333000 dei. Ciò che nell'esposizione indiana appare poi come individuo umano, svanisce presto in questa configurazione e diviene dio. Le stesse figure divine determinate assumono poi a loro volta il carattere universale di Brahma. I Greci dicono che Bacco giunse dall'India; proprio questo delirio baccantico, questa mescolanza di finito ed infinito, costituisce il carattere principale dell'elemento indiano. Il pensiero soggettivo, il pensiero della coscienza, appare egualmente presso gli Indiani in quest'infinità. Considerato per sé, questo è di suprema importanza. Filosofando, io mi rapporto ad un oggetto e pensandolo lo trasformo in me, gli prendo la sua estraneità. Questa è la liberazione che sta nel filosofare; infatti noi siamo non liberi se stiamo in una relazione essenziale con qualcosa che ci sta di fronte come un che di altro. Così nel pensiero in generale si trova la liberazione dalla paura, dalla superstizione e [88] così via. Il negativo di me viene tolto dal momento del pensiero, dall'universale. Quando penso qualcosa, io schiaccio, per così dire stritolo la sua indipendenza. Quindi nel pensiero io sono immanente nel mio oggetto. Quando dico 'Io', vi sta

un'ambiguità: mi penso [*meine*] una volta con l'intera particolarità, ma poi abbandono tutta la particolarità nell'Io puro, nel pensiero. Quando dico 'Io', dico 'Io' e con ciò 'ogni Io'. A causa di questo doppio senso che sta nell'Io, Fichte è stato accusato di ateismo.

Ora il pensiero non è l'universalità in quiete, ma attività assoluta. Ma a ciò appartiene il rapporto al mio altro. L'uomo non è immediatamente pensante ma è anzitutto senziente. Essendo il movimento, il pensiero ha qualcosa contro cui si pone. Spetta alla fisica speculativa considerare ulteriormente dove sorga questo contrapposto. Che così il pensiero sia una riflessione entro sé, questa soggettività del pensiero, compare anche presso gli Indiani e addirittura nella rappresentazione di Brahma stesso. Nel *Râmâyana* (vol. II, p. 77) si trova questa rappresentazione. Il *Râmâyana* è un'opera importante per la conoscenza dell'intera antichità indiana. Râmâ, il protagonista, appare come un'incarnazione di Vishnu. Qui si dice che in principio erano l'acqua e la terra; poi Brahmâ; questi nella figura d'un orso ha divorato la terra e poi l'ha nuovamente prodotta da sé. In ciò è certamente accennata la natura del pensiero. Nel codice di Menu l'acqua è esposta come la prima cosa, in cui c'è un uovo da cui è nato Brahma. Del resto nell'elemento indiano domina assolutamente la divinizzazione mediante il pensiero, mediante il ritrarsi entro sé. Così gli Indiani considerano anche i Bramini come coloro che vivono in quest'astrazione integrale. L'indiano si getta ai piedi del suo bramino e gli può dire: tu sei un dio. Un [89] episodio importante del *Râmâyana* è quello di Vishvâmitra. Costui è anzitutto un semplice accompagnatore di Râma. Era stato un re e vuole divenire un bramino. Alla fine si sottomette alle penitenze più dure. Per prima cosa rimane 1000 anni in solitudine. Così gli appare Brahmâ e lo loda come un re saggio. Questo non gli basta e vi rimane altri 1000 anni; ora viene lodato da Brahmâ come saggio importante; vi rimane ancora una volta per 1000 anni e perciò turba gli dei nel cielo. Così contro il volere di Indra, il re del cielo, giunge alla potenza estrema. Quindi mediante l'astrazione si ottiene la dignità divina di Vishvâmitra. Nel *Mahâbhârata* si dice che ogni bramino è una divinità importate e lo è solo in quanto gli viene attribuito questo raccoglimento.

In generale il pensiero è attività dell'universale. Dunque, ponendo l'universale, il pensiero toglie immediatamente la particolarità e la soggettività. Che l'idea filosofica sia mia, è un momento essenziale. La filosofia ed il suo contenuto non sono un che di positivo, un che da accogliere per autorità. L'esigenza universale è che quel che abbiamo di più intimo debba trovarsi nel contenuto del pensiero.

In una religione positiva devo accogliere come vero semplicemente ciò che viene rivelato; lo stesso con le leggi positive. Invece già nella rappresentazione della filosofia abbiamo che noi stessi dobbiamo esaminare; il pensiero filosofico dev'essere prodotto del mio pensiero e con ciò del pensiero in generale. Di tanto in tanto si è inteso per filosofia in generale nient'altro che il ragionare a partire da sé.

Ancora ai nostri giorni in Inghilterra la fisica sperimentale è chiamata filosofia. Si è giunti a questa determinazione perché [90] ciò che nella natura doveva valere come il vero, è stato preso in precedenza da determinati presupposti sulla natura di Dio e la sua saggezza, *etc.* Invece si è chiamato filosofare l'osservare immediato, il trarre conclusioni e così via. In questo significato del filosofare l'unico momento vero è che la propria coscienza è attiva. In quanto ora il proprio pensiero è anzitutto solo un momento formale, assolutamente privo di contenuto, questo contenuto ne cade al fuori nella sua molteplicità infinita. Così la particolarità, la particolarità [*Partikularitât*] della configurazione, è al di fuori dell'unico Brahma. Inoltre alla filosofia spetta di non essere soltanto un fondamento così universale, ma di pensare lo stesso contenuto molteplice nella sua molteplicità e di raccogliere la distinzione in una distinzione universale. Questa è quindi la determinazione ulteriore. Vediamo anche questo momento nella filosofia orientale, cioè in quanto anima di quella saggezza o religione, che è designata secondo Zoroastro. La distinzione compare già anche nell'elemento indiano, ma lì rimane priva di figura determinata. Invece nella dottrina di Zoroastro la distinzione universale costituisce il fondamento. Questi due principi sono il bene ed il male. Questo dualismo costituisce

l'elemento dominante. Qui non c'entra l'aspetto storico di questa saggezza zoroastriana. I libri religiosi degli antichi Persiani ci sono giunti solo in tempi recenti grazie alla nobile fatica del francese Anquetil du Perron. Quei libri sono una raccolta di preghiere ed invocazioni alle diverse essenze. Zoroastro, che in questi libri è chiamato Zeretoschtro, chiede a Ormuzd e questi gli risponde. Il dualismo costituisce il fondamento principale di quel modo di vedere. Ormuzd e Ahriman. Ma questi due principi non sono ancora presentati nella forma dell'universalità, [91] bensì in modo del tutto cieco, al modo orientale. Come ha un significato morale, così il bene ha anche un significato fisico ed appare così come principio del calore, della luce, *etc.* Invece Ahriman viene rappresentato come principio delle tenebre, dell'inverno. Poi le esposizioni ulteriori hanno in parte un carattere interamente locale. Il bene è poi esteso al religioso ed al santo in generale. L'intera esposizione è tale che l'elemento fisico che per noi costituisce l'immaginario, non è ancora completamente separato dall'universale. Vengono citate le sette forze di Ormuzd, fra le quali sono menzionate le stelle. Una di queste potenze è Mitra, che quindi qui non è ancora caratterizzato nel modo in cui più tardi è stato presentato in epoca romana. Poiché l'impero persiano doveva essere una esposizione dell'impero del bene, così i sette principi corrispondevano ai sette spiriti celesti ed alle sette stelle. Mitra è una mediazione fra l'elemento celeste e quello terrestre.

Ora la distinzione è certamente una condizione, un momento dell'idea assoluta.

Purché sia giunto ad una certa riflessione, l'uomo considera l'immediato, il singolo, non più come il vero bensì come qualcosa di passeggero, di temporaneo, di svanente. Quando si dice che la filosofia deve conoscere i fondamenti delle cose, questo è l'universale della variopinta molteplicità delle cose. Ma quest'universale è anzitutto solo un che di astratto. Ora l'idea filosofica può venire espressa in modo da essere l'universale in quanto universale, il puro pensiero, ma in modo che la realtà [*Realität*] in sé e per sé sia solo quest'universale. Questa è l'idea della verità e della filosofia in generale. Lo si trova anche nella nostra rappresentazione d'un fondamento assoluto a cui si riconduce tutto il particolare. Si dice anche che le filosofie siano destinate a spiegare il particolare; questo significa precisamente che il [92] particolare deve venire conosciuto per come è contenuto nell'universale stesso. Abbiamo visto l'universale come fondamento nell'intuizione indiana del mondo, ma le altre figure si trovano al di fuori di esso. Anche in tutte le teogonie vediamo l'universale all'apice, da cui poi scaturisce tutta la rimanente molteplicità. Spesso s'intende per assoluto semplicemente l'astratto. Quando si dice l'assolutamente universale, si può intendere per esso l'astrattamente universale; ma l'assolutamente universale è di fatto l'unità di due universalità, di due lati.

Quindi l'universale che ha per sua esistenza l'universale è il vero. Ora, l'universale è solo nel pensiero, non nella percezione sensibile, nella quale c'è sempre semplicemente il singolo; anche la riflessione è sempre e solo nel finito e non va al di là di esso. Così l'universale non è né per la percezione sensibile né per l'intelletto. Il pensiero del pensiero è l'universale che ha l'universale a suo oggetto.

Se vogliamo determinare più precisamente quanto detto sopra, allora l'universale nella sua esistenza è proprio il pensiero. L'universale, l'essenza, l'eterno in sé e per sé, ha un'esistenza in tutto e per tutto degna di sé solo nel pensiero. Nella natura l'universale, il genere, è sempre solo come singolare. Invece nello spirito l'universale ha l'universale a sua stessa esistenza. Quindi io sono l'universale, sono pensante, ed in quanto ho ad oggetto l'universale, allora sono pensante. Se esco da me stesso, allora penso se considero l'universale. Non mi rappresento l'universale in immagini. L'idea accennata è anzitutto interamente astratta, ed il suo sviluppo si mostra nella storia della filosofia. All'inizio si può dire che non si sa cosa sia l'idea, che si vuole conoscerla nella sua determinatezza. A questo si riallaccia la domanda su dove si debba far iniziare la storia della filosofia. Per prima cosa si deve [93] osservare a questo riguardo che la filosofia è solo una, benché costituisca le parti estreme della realtà dello spirito autocosciente. Quel che è principio della filosofia è egualmente principio di tutto il resto del mondo nelle sue diverse epoche. Ora l'idea non deve apparire solo nel modo dell'idea

filosofica, ma dev'essere altrettanto presente come principio d'un periodo storico. La filosofia può presentarsi solo dove appare il principio produttivo di un periodo del mondo. Nella coscienza concreta quell'idea è nella figura empirica determinata come una condizione, come un volere e così via. Se chiediamo quale sia il grado dell'autocoscienza dell'uomo in cui questo principio è divenuto la sua anima, allora non c'è altro grado che quello in cui l'uomo ha colto nella storia la sua libertà. L'autocoscienza si deve essere tirata fuori dal naturale fino a pensare se stessa. Pensando pensa se stesso, il soggetto si sa come universale, e così si sa come infinito entro se stesso. Se seguo il mio impulso, *etc.*, mi so solo secondo una singola determinazione. Se penso, mi so invece come un che di universale, non ho a mio scopo un lato limitato, finito. Ho a mio scopo il puro e mi so così come infinito. Qui mi rapporto a me stesso. Questa è la libertà dell'idea; non appena si sa come universale, l'uomo è un che di libero. Questa coscienza della libertà è anzitutto formale, astratta. 'Io' contiene il principio dell'infinità dell'autocoscienza entro sé. A questo principio dev'essere conforme ogni altra cosa. In questa pura autocoscienza io mi sono come fondato in me, come indipendente. Così mi so come volere infinito, in cui non può irrompere nulla che io non abbia accolto. Nella storia questo principio soggettivo è lo stesso che abbiamo conosciuto come idea della filosofia, e la filosofia può presentarsi solo dove sia presente questo principio della coscienza. La filosofia poteva apparire solo laddove è fiorita la libertà civile. La libertà civile riposa sull'infinità della volontà in quanto è da rispettare assolutamente. L'intera condizione politica si configura secondo quel principio. Quindi nella storia del mondo l'inizio della filosofia è dove sono comparsi popoli liberi. Questo è accaduto per la prima volta nel popolo greco, in Occidente. In Oriente la soggettività della coscienza spunta soltanto; solo in Occidente lo spirito tramonta in se stesso. Questa è l'essenza di sé in quanto universale, questo raccoglimento dello spirito entro sé che è il principio della libertà. Così non ci sono semplicemente un levante ed un ponente relativi, ma è una distinzione essenziale del mondo. Così l'Asia è l'Oriente vero, oggettivo. In Oriente e nel tempo in cui questo ha occupato la storia universale, qui sono apparse quelle intuizioni del mondo che abbiamo visto. La cosiddetta 'filosofia' orientale è liquidata con quanto visto finora. Dio è uno – questo è l'immane fondamento, che appartiene specialmente all'Arabia. In Oriente lo spirito in generale è immerso nell'intuizione, non è raccolto e ritratto entro sé.

La condizione del popolo asiatico in generale è quella del dispotismo. Qui manca quel grado dell'autocoscienza per cui l'uomo si sa assolutamente come libero. Ma questo è il punto d'inizio della filosofia. Pensieri universali non costituiscono ancora filosofia. In Oriente il pensiero ha solo il modo della religione. Qualsivoglia siano peraltro le rappresentazioni della saggezza degli Orientali, oggi queste rappresentazioni diventano sempre più chiare perché ci sono divenute accessibili le opere originali. Riguardo agli Indiani ed agli Egizi, si può osservare ancora questo. Com'è noto l'intera condizione politica di questi popoli riposa su una distinzione di caste. Qui ognuno è ciò che è non secondo il proprio volere ma semplicemente ed assolutamente per nascita. Anche nelle costituzioni europee esistono una nobiltà e dei [95] principi ereditari; che anche qui la nascita trovi il suo posto, è da sviluppare nella teoria delle costituzioni statali; ma questo fenomeno non è assolutamente comparabile all'essenza delle caste. Laddove la nascita è qualcosa di assolutamente decisivo, la personalità liberà non può essere il principio della condizione [politica]. Proprio perciò nell'elemento orientale vediamo queste grandi, immense intuizioni a cui si rapporta l'individuo, ma in modo che in esse la personalità è qualcosa che sparisce. La sostanza universale, assoluta, rappresentata come la divinità od il monarca, è ciò in cui la personalità semplicemente tramonta.

Sappiamo poi che il culto degli Orientali consta di un'indicibile quantità di usanze che sono qualcosa d'arbitrario e tuttavia al tempo stesso un comando assoluto; particolarmente evidente è poi la venerazione degli animali da parte degli Indiani e degli antichi Egizi; la degradazione della nazione indiana nel suo stato attuale è comunque qualcosa di noto. Forse lo si potrebbe ascrivere al suo destino politico. Tuttavia sappiamo che fin dai tempi antichi hanno venerato gli animali; se venera l'animale, l'uomo non si è colto come spirito. Sul Gange c'è ancora una città

in cui vengono curate e venerate molte centinaia di scimmie. Quella condizione era presente anche negli antichi Egizi. Anche qui venivano venerati gli animali. Ogni città aveva in parte degli animali particolari che venerava. Gli animali venivano imbalsamati e custoditi come mummie. In tempi recenti si sono trovate immense caverne con mummie di ibis e di gatti. Ossa di bue in uno sfarzoso sarcofago. Il racconto di Diodoro di una carestia in cui si curarono solo gli animali. È solo nel popolo greco che si presentò il principio dell'autocoscienza e con ciò fu presente per la prima volta la possibilità della filosofia. Questi popoli hanno espresso tale distinzione nel modo più lampante. Com'è noto, a Sais veniva mostrata una statua di Iside, la cui iscrizione era: io sono ciò che c'è, che c'era e che ci sarà, e nessuno ha sollevato il mio velo. Sul tempio del dio di Delfi c'era [96] l'iscrizione: conosci te stesso. Questo comando di conoscere se stessi viene spesso abbassato al comando morale di fare attenzione alle proprie inclinazioni ed a cose del genere; tuttavia in esso si trova la legge universale di conoscersi nella propria essenza. In quanto il pensiero è reso principio, con ciò è sollevato il velo da cui il pensiero era ancora coperto presso gli Egizi.

Divisione della storia della filosofia. Se vogliamo determinarla secondo il principio che abbiamo indicato come il principio della condizione concreta delle nazioni, secondo il principio della libertà, allora possiamo indicare questo. Nell'elemento orientale uno solo è libero, Dio od il despota. Il principio greco riceve l'estensione che alcuni sono liberi. I Greci si contrapponevano ai barbari ed avevano ancora schiavi. Il terzo è poi che l'uomo è libero. Questo principio si è presentato essenzialmente con la religione cristiana. Questa ha la rappresentazione che attraverso Cristo gli uomini sono liberati e che ognuno ha accesso alla libertà. Qui tutta la casualità esteriore della nascita, della ricchezza e cose del genere cade giù. L'uomo è in sé e per sé infinito entro sé. La prima idea della filosofia deve essere necessariamente ancora del tutto astratta. Si sviluppa e si determina dopo.

[...] [103] [...] Per quanto riguarda il tempo impiegato dallo spirito del mondo per portare l'idea alla sua determinatezza in cui è nel nostro tempo, questo tempo abbraccia circa tre mila anni e mezzo. Abbiamo quindi 1. il periodo della filosofia greca, 2. il periodo di mezzo, nel quale cade il logorio del pensiero formale, 3. il periodo in cui l'idea si è presentata nella sua determinatezza.

Quindi ci lasciamo alle spalle l'intuizione del mondo asiatica ed iniziamo laddove si presenta il pensiero libero per sé, che coglie il suo oggetto come pensiero. Quell'altro pensiero non merita il nome di filosofia. In riferimento a quanti mitologizzano, Aristotele dice che non vale la pena di considerarli seriamente. L'inizio è ora il semplice presentarsi del pensiero che esso è l'assoluto, la conclusione è il regno assoluto del pensiero.

SEMESTRE INVERNALE 1825/1826

Ora la domanda è: dove dobbiamo iniziare la storia della filosofia? Questa domanda è già contenuta immediatamente in quanto precede. [265] La storia della filosofia inizia dove il pensiero si presenta libero per sé, dove il pensiero giunge ad esistenza nella sua libertà, dove si strappa dal suo essere immerso nella natura, da questa sua unità con la natura, e si costituisce per sé – dove va entro sé, è presso sé. Al fatto che il pensiero si presenti nella sua libertà, si riallaccia secondo il lato pratico il fatto che fiorisca libertà reale, libertà politica. La libertà contiene questo in generale. Il suo inizio è solo laddove l'individuo come soggetto per sé si sa come universale, come individuo nell'universalità, come essenziale, come tale da avere un valore infinito in quanto individuo, ossia dove viene alla luce la coscienza della personalità. La "persona" consiste nel fatto che io mi so come questo soggetto di avere un valore infinito, quindi in quanto io mi pongo semplicemente ed assolutamente per me e voglio valere semplicemente ed assolutamente.

Essendo principio della libertà politica che il soggetto vale per sé, vi è allora contenuto anche il pensiero libero dell'oggetto, dell'oggetto assoluto, universale, essenziale. "Pensare" significa portare qualcosa nella forma dell'universalità; "pensarsi" significa quindi sapersi entro sé come un che di universale – sapere che io sono un che di universale, che mi relazionano a me stesso, quindi infinito, libero. In ciò è contenuto l'elemento della libertà pratica. Con essa il pensiero filosofico ha questa connessione, che il pensiero in quanto pensante pensa l'oggetto universale – che esso fa dell'universale il suo oggetto o l'oggettivo si determina come l'universale. Determina la singolarità delle cose naturali, che sono nella coscienza sensibile, come un che di universale, come un pensiero, come un pensiero oggettivo, ma oggettivo in quanto pensiero. [266]

La seconda determinazione aggiunge che io adesso conosco, determino, so quest'universale. Un rapporto del sapere, del conoscere, con l'universale entra in scena solo se mi tengo, mi conservo per me, se l'oggettivo che ho di contro mi rimane al tempo stesso come oggettivo ed io al tempo stesso lo penso, attraverso la qual cosa esso è ciò che è mio. Nonostante sia oggettivo, è da me pensato; ho me stesso in esso, sono conservato in quest'oggettivo, in questo infinito, vi ho una coscienza e rimango fermo al punto di vista dell'oggettività. Io serbo di contro la posizione del sapere. Questa è la connessione universale della libertà politica con il presentarsi della libertà del pensiero; perciò la filosofia entra quindi in scena nella storia solo laddove e se si formano libere costituzioni.

Per primo nella storia ci appare il mondo orientale. Ma qui non può essere presente nessuna autentica filosofia. Infatti per indicare in breve il carattere di questo mondo, lo spirito può ben sorgere in Oriente, ma il rapporto è ancora tale che il soggetto, l'individualità – io per me – non è come persona, ma solo tramonta, è determinato solo come negativo, come tramontante nell'oggettività in generale. Nel carattere orientale ciò che domina è il rapporto sostanziale; la sostanza viene rappresentata come sovrasensibile, come pensiero, od anche più sensibilmente, ed il rapporto dell'individuale, del particolare, è allora che questo è solo un che di negativo di contro al sostanziale, e la cosa suprema a cui può giungere l'individualità sarebbe la beatitudine eterna come un essere immersi in questa sostanza ed un cessare della coscienza e così della distinzione fra sostanza ed individualità – tramontare nella sostanza, di conseguenza annientamento. Privo di spirito è il rapporto in cui la sostanza è l'essente in sé e per sé; quindi l'aspetto supremo del rapporto è la mancanza di coscienza. [267]

Ora, l'uomo esiste di contro a questa sostanza, si trova come individuo; ma la sostanza è l'universale, l'individuo il singolare. Se gli Indiani non hanno ottenuto questa beatitudine ma sono ancora individui, sono al di fuori di quest'unità del sostanziale e dell'individuale e dunque non hanno alcun valore; sono solo il negativo, ciò che è senza diritto, sono determinati solo come finiti. Da parte solo sono le determinazioni di ciò che è privo di spirito, in quanto coloro che sono essenti per sé esistono come senza sostanza, accidentali e rispetto alla libertà politica vengono determinati come senza diritti. Qui la volontà non è volontà sostanziale, ma arbitrio, accidentalità, l'uomo di trova determinato dalla natura, ad esempio nelle caste. La volontà è sacrificata all'accidentalità interna ed esterna.

Questo è quindi in generale il rapporto fondamentale nel carattere orientale. L'affermativo è solo la sostanza; l'individuale è senza sostanza, senza diritto, negativo, in rapporto di dipendenza. Ma perché si presentino la libertà politica, il diritto, l'autentica eticità e con essi il pensiero libero, è necessario che anche il soggetto rimanga per sé di contro alla sostanza, da essa diverso in quanto coscienza – si ponga come sostanziale, essenziale, infinito entro sé e vi sia così riconosciuto. Ma così per sé – ciò che si sa per sé –, esso non vale nel carattere orientale; non si sente come coscienza. Con ciò non è escluso che il soggetto orientale sia nobile, grande e sublime. La determinazione principale è solo in generale che il singolare sia senza diritto e che ciò che esso si rende sia determinazione della natura o del suo arbitrio. Il senso nobile, la magnanimità, la sublimità, il suo modo indipendente di pensare, è il suo arbitrio o l'arbitrio del suo carattere.

Diversi sono il diritto e l'eticità che sussistono in determinazioni oggettive o positive, che sono da rispettare di tutto, che valgono in ogni cosa ed in cui proprio perciò tutti sono riconosciuti. La magnanimità dell'orientale è la casualità del carattere particolare, [268] non è eticità, non è diritto. Così il soggetto orientale ha il vantaggio della perfetta indipendenza; nulla v'è di fermo e nulla è determinato, tanto libera ed indeterminata è la sua sostanza, tanto indeterminato, libero ed indipendente è anche il carattere, ma questo non ha come la sostanza il carattere dell'oggettività, della legalità, per valere tutta in universale. Là anche nello Stato ciò che per noi è rettitudine, eticità, è in modo sostanziale, naturale, patriarcale, non in libertà oggettiva; non esiste la coscienza morale, né la morale. È solo un ordine spirituale della natura, in cui la nobiltà suprema ha luogo altrettanto bene come cieco arbitrio.

Come conseguenza è da notare che qui non può aver luogo alcuna conoscenza filosofica, perché per essa è necessario il sapere della sostanza e dell'universale, che sono oggettivi e così rimangono, che, se li so e poiché li penso, li sviluppo in me, li determino, rimangono per sé, cosicché nella sostanza ho al tempo stesso la mia determinazione e vi sono conservato come affermativo, cosicché non sono solo mie determinazioni soggettive, miei pensieri, di conseguenza mie opinioni, ma come sono come miei pensieri, così sono anche pensieri dell'oggettivo, quindi del sostanziale – sono pensieri oggettivi.

Quindi l'elemento orientale è in generale da escludere dalla storia della filosofia, più avanti vogliamo dare solo alcune notizie sull'elemento indiano e cinese. Del resto l'ho tralasciato perché solo da qualche tempo si è in grado di giudicare al riguardo. La saggezza indiana ha grandissima fama da alcune migliaia di anni ma solo da poco si sa qualcosa di più preciso e risulta naturalmente conforme al carattere generale. [269] A questa vanagloria della saggezza indiana non si può contrapporre solo il concetto generale ma si deve procedere in modo storico.

L'autentica filosofia si presenta in Occidente; qui sorge lo spirito, lì tramonta entro sé, sprofonda entro sé, lì si pone come libero, è per sé; solo così è possibile che la filosofia esista. A ciò è connesso che in Occidente vi siano costituzioni libere; infatti perché ci sia filosofia è necessario che il soggetto perseveri nel sostanziale, che non si sminuisca, che l'assoluto sia oggettivo ma che io non mi rapporti ad esso solo come un servo, come dipendente, votato all'annientamento per abbandonarmi totalmente solo con l'assoluto, bensì la beatitudine occidentale è determinata in modo tale che il soggetto in quanto tale vi perduri e perseveri nel sostanziale.

In Occidente siamo sull'autentico terreno della filosofia.

SEMESTRE INVERNALE 1827/1828

Quindi lo spirito è portarsi all'esistenza, cioè alla coscienza. Come coscienza in generale io ho un oggetto; ci siamo io e ciò che mi è di contro. Ma essendo l'io l'oggetto del pensiero, lo spirito è proprio questo: prodursi, porsi fuori da sé, sapere ciò che è. In ciò sta una grande differenza. Lo spirito è solo se sa di essere. Senza questo la libertà è nulla. È la possibilità data nel bambino; solo l'adulto sa di essere mediante l'educazione, e solo allora è un autentico uomo.

Così l'Oriente è per natura capace di libertà; ma non lo sa, e quindi non lo è. In quanto uomini i popoli orientali sono liberi entro sé, ma nondimeno non lo sono; poiché non hanno la coscienza della libertà, sopportano il dispotismo della religione e quello politico. L'Europeo sa [286] di sé, è oggetto a sé; la determinazione che egli sa è la libertà; egli si sa come libero. L'uomo ha la libertà a sua sostanza. Se gli uomini parlano male del sapere, allora non fanno quello che fanno. Sapersi, rendersi oggetto, questo lo fanno certo in pochi. Ma l'uomo è libero è libero solo se si sa. Quindi in generale si può parlar male quanto si vuole del sapere, e tuttavia è solo questo sapere che fa l'uomo libero. Quindi solo il sapere rende l'uomo ciò che questi è. Quindi l'esistenza per lo spirito è la coscienza.

[...]

Ci sarebbe ancora da parlare della connessione della filosofia con lo Stato. Anche religione e Stato si connettono essenzialmente. Nella storia della filosofia dobbiamo menzionare sotto determinate circostanze la storia politica. Ma religione e Stato si connettono anche essenzialmente, necessariamente. La costituzione statale si fonda su un determinato principio dell'autocoscienza dello spirito, sul modo in cui lo spirito si sa rispetto [307] alla sua libertà. Nello Stato la libertà va distinta dall'arbitrio. L'essenza dello Stato è che la volontà razionale in sé e per sé, che è in sé e per sé universale – che quest'aspetto universale, sostanziale della volontà sia reale. Le leggi sono l'espressione di ciò che il razionale è rispetto alla volontà. Quindi dipende dalla conoscenza che un popolo ha della sua libertà, della sua volontà razionale, e questo a sua volta dipende dalla rappresentazione che lo Stato, il popolo ha di Dio. (La verità universale è che c'è un unico Dio; la rappresentazione della libertà sembra avere entro sé questa verità universale.)

Connettendosi la costituzione dello Stato con la religione, anche la filosofia si connette con lo Stato attraverso la religione. La filosofia greca non poteva sorgere in Oriente. Gli Orientali erano popoli in cui certo sorgeva la libertà; ma in Oriente il principio della libertà non era ancora il principio del diritto. Né la filosofia moderna è potuta sorgere in Grecia od a Roma. La filosofia germanica è sorta nel Cristianesimo; ha il principio cristiano a suo fondamento in comune con la religione. Quindi questa connessione è importante.

Ma poi la filosofia ha anche un rapporto più determinato con lo Stato e col rapporto esteriore, storico, fra lo Stato e la religione. La religione è il pensiero del divino. L'ambito della religione è separato dall'ambito dello Stato. Quest'ultimo può infatti venire considerato in opposizione alla religione in quanto ambito mondano e così in certo qual modo come qualcosa di non divino, di non sacro. Ma il razionale, il diritto, il diritto razionale si riferisce alla verità e deve quindi riferirsi anche alla verità religiosa, anzi deve concordare proprio con ciò che è la verità nella religione ed in filosofia. Religione e Stato, regno spirituale e mondano, devono essere reciprocamente in armonia.

Questa mediazione può aver luogo in molti modi, ad esempio nella forma della teocrazia per come la vediamo in particolare in Oriente. Qui la libertà come libertà soggettiva, morale, è interamente perduta assieme con il diritto, con la volontà. Qui un rapporto principale è che la religione ha posto sé ed il suo ambito per sé, [308] ha abbassato la libertà mondana e si è comportata in modo negativo contro il suo ambito, come nella Chiesa cattolica romana l'elemento religioso si è interamente separato dai laici ed anche i patrizi romani sono stati in possesso *sacrorum* con l'esclusione dei plebei. Nella teocrazia il regno mondano, l'ambito della libertà umana, viene considerato come qualcosa di non giuridico, di non sacro, che non concorda con il religioso. Ciò che chiamiamo diritto, moralità, eticità, non ha dunque alcun valore. Solo la legge mondana, l'ordine mondano può essere al tempo stesso in tutto e per tutto un ordine divino. Ma se quel lato religioso si tiene per sé e vede la verità come qualcosa che non può essere immanente all'ambito della libertà umana, allora questa è una posizione negativa contro la stessa libertà umana.

La filosofia è un pensare immanente, esistente, presente, contiene la presenza nella libertà nel soggettivo. Ma ciò che viene pensato, conosciuto, appartiene alla libertà umana. In quanto il principio della libertà è così presente nella filosofia, essa sta sul lato del mondano. Essa ha il mondano a suo contenuto; così la si è chiamata saggezza mondana. (Friedrich Schlegel ed i suoi pappagalli hanno rievocato di nuovo questo nome come un soprannome). Certamente la filosofia esige che il divino sia presente nel mondano, che l'etico, il giuridico, abbia e debba avere la sua presenza nella realtà della libertà. Non può lasciare che il divino fluttui nel sentimento, nei fumi della devozione. Finché i comandi, la volontà di Dio sussistono nel sentimento umano, sono contenuti anche nella volontà umana, nella volontà razionale dell'uomo. La filosofia conosce il divino, ma conosce anche come questo divino è applicato, realizzato sul lato mondano. Così la filosofia di fatto è anche saggezza mondana; ed a questo

riguardo appare dal lato dello Stato contro le presunzioni del dominio religioso sul mondo. Ma dall'altro lato è altrettanto contrapposta all'arbitrio ed all'accidentalità del dominio mondano.

Questa è la posizione della filosofia nella storia secondo questo lato. Essa porta l'essere divino nell'ambito del [309] pensare e del volere umani, cioè porta a coscienza il sostanziale della costituzione statale, in particolare di recente, giacché lo Stato deve essere fondato sul pensiero.

Partizione generale e tipo di trattazione.

La prima domanda è dove dobbiamo iniziare con la storia della filosofia. Essa inizia laddove il pensiero si presenta puro, dove esso è universale e dove questo puro, quest'universale è l'essenziale, il veridico, l'assoluto. La scienza in cui abbiamo ad oggetto il pensiero puro, universale, è la logica. Ordinariamente nella logica si suole certo considerare solo il pensiero soggettivo, il pensiero nella forma del pensare cosciente; si crede che il valore del pensiero stia dal lato del soggetto. Nella filosofia si ha certo ad oggetto il pensiero, ma non semplicemente come qualcosa di soggettivo, come un'attività interna in noi, bensì il pensiero nel senso che esso è oggettivamente universale; quindi il pensiero astratto e l'universale sono uno. Vogliamo sapere come qualcosa sia costituito, come sia in verità, allora riflettiamo su di esso, produciamo pensieri su di esso, conosciamo l'essenza, conosciamo qualcosa di universale. La produzione del pensiero è precisamente la conoscenza dell'essenza; è l'universale considerazione pensante che ha per fine l'essenza. Ora nella filosofia i pensieri stessi valgono come l'essenza. Quindi la filosofia inizia solo laddove l'essenza delle cose giunge alla coscienza nella forma del puro pensiero; e questo accade nel mondo greco. Così escludiamo i miti, essi debbono solo essere spiegati; se si considera il loro significato, si estrae il pensiero astratto, universale, ma assumiamo il pensiero solo laddove il significato è già fuori, dove il vero è già saputo nella forma del pensiero. Perciò non iniziamo nemmeno da proposizioni religiose. La religione non ha la verità nella forma del pensiero puro, bensì essenzialmente nella rappresentazione, mescolata con ingredienti sensibili, senza coscienza – quindi lasciamo da parte la morale – ad esempio quanto è noto sotto il nome dei [310] detti aurei di Pitagora, poiché dall'animo dell'uomo deve venire riconosciuto chiaramente espresso come dovere.

Già in precedenza si è indicato che la distinzione fra pensiero e concetto consiste solo in un ulteriore sviluppo del primo nel secondo; questo costituisce la formazione progressiva anche nella storia della filosofia.

La prima cosa è il pensiero del tutto universale, astratto, e come tale non appartiene ancora propriamente alla storia della filosofia. È il pensiero, come si mostra in Oriente e si connette alle religioni orientali ed alla coscienza orientale in generale. Qui il pensiero è del tutto astratto, sostanziale, senza progresso, senza sviluppo, e cioè adesso esattamente ancora come prima, molte migliaia di anni fa. Perciò questo non è tanto la nostra prima parte quanto piuttosto qualcosa di preliminare, da toccare solo brevemente.

La seconda cosa è il pensiero che si determina, il concetto; lo vediamo presentarsi nel mondo greco. Qui, come già notato, si presenta la libertà, la libertà personale, la libertà soggettiva, cosicché il pensiero può determinarsi per sé, sapere e volere le determinazioni come sue determinazioni. Qui infatti sussiste anche una determinata connessione nel progresso delle sue categorie. Vediamo lo sviluppo ingenuo del pensiero, la filosofia disinvolta che non è ancora giunta alla coscienza della distinzione di pensiero ed essere. Vediamo il pensiero determinarsi, distinguersi, raggiungere le sue distinzioni e cogliere ed unificare queste determinazioni distinte. Questo è anche lo sviluppo ingenuo del pensiero, la metafisica disinvolta dell'unità del concetto con se stesso. La distinzione successiva è quella fra pensiero ed essere, fra soggettivo ed oggettivo, e poi l'aspetto più profondo della coscienza di quest'opposizione. Nella metafisica disinvolta questa distinzione non è presente. È presente la fede che, in quanto si pensa così, si abbia anche realmente la cosa.

SEMESTRE INVERNALE 1829/1830

Lasciamo da parte la religione in quanto tale, il mitologico, *etc.*, ed iniziano laddove il contenuto si è colto nella forma del pensiero. Non consideriamo tutto ciò che è simbolico come qualcosa di elevato, ma come qualcosa che sta più profondamente contro la forma del pensiero. Se ne siamo fuori ci interessa il pensiero. Dunque in quanto determiniamo il pensiero, incontriamo per prima cosa l'Oriente. Manca la forma della libertà, la libertà soggettiva rispetto allo Stato ed alla libertà. Troviamo il sostanziale che domina sull'individualità e questa solo come arbitrio. Qui gli inizi della filosofia possono essere certamente solo scarsi e del tutto astratti.

Quindi per prima incontriamo la filosofia orientale. Possiamo considerarla come la prima parte, quindi come filosofia reale, ma possiamo considerarla anche come preliminare, come presupposto della filosofia, ed iniziare solo con la filosofia greca. L'altra parte è poi la filosofia germanica.

Nell'elemento orientale abbiamo immani configurazioni di Stati e religioni, di scienze e conoscenze elaborate dinanzi a noi. Ma nello Stato orientale l'universale, il [347] puro sostanziale è a tal punto ciò che domina e predomina, che il pensiero libero, la soggettività, la libertà soggettiva, la libertà dell'individuo è un che di messo da parte. In Oriente la sostanzialità sta da un lato e dall'altro lato sta certamente anche qui la soggettività, ma come arbitrio sfrenato del singolo, del despota, la volontà dell'individuo; ma questo lato che costituisce il concreto, è poi essenzialmente nella forma dell'esteriorità, nella forma della casualità, nell'accidentalità di contro alla sostanza. Qui abbiamo la vertigine, l'immagine contrasto di ciò che è più profondo, più universale, con dall'altra parte ciò che è più esteriore. Questa quiete che è nella misura, per cui l'universale limita se stesso e così si mostra nell'esistenza come concreto – questo concreto, il veridico medio è proprio ciò che qui manca. Nello sviluppo del mondo orientale troviamo certo anche il pensare ed il filosofare, anzi il più profondo filosofare. Troviamo il pensiero nella sua estrema astrazione muoversi e trarre le sue figure. Ma in quanto rimane così solo la cosa più profonda, rimane del tutto astratto. In Oriente si trovano tali astrazioni del tutto universali e sono anche da far notare; ma non penetrano in ciò che esiste, non animano, non fecondano ciò che esiste. Ma con ciò rimangono del tutto astratte, non ottengono dal mondo le determinazioni e la configurazione. Quindi si può dire: qui in generale non si comprende; il pensiero rimane astratto non procede al comprendere. Qui menzioneremo la filosofia cinese ed indiana, ma solo in breve.

L'autentica filosofia inizia per noi in Grecia. Qui inizia misura e chiarezza – l'universale che determina se stesso, e proprio attraverso ciò diviene concetto. Questo concetto che si unifica con l'esistenza, si mostra così come unificantesi col concreto del mondo spirituale e naturale, come comprendente attraverso concetti.

SEMESTRE INVERNALE 1825/1826

FILOSOFIA ORIENTALE

La prima cosa è la filosofia orientale; ma non rientra nel corpo dell'intera esposizione; è solo qualcosa di preliminare, di cui parliamo solo per giustificare il fatto di non occuparcene in modo più dettagliato ed il rapporto in cui si trova col pensiero, con la vera filosofia. Parlando di filosofia orientale dovremmo parlare proprio di filosofia, ma a questo riguardo va subito osservato che in generale ciò che si denomina 'filosofia orientale' è piuttosto il modo religioso della rappresentazione degli Orientali – una rappresentazione, un'intuizione religiosa del mondo, che è facile scambiare per filosofia. Abbiamo già separato la configurazione in cui il vero mantiene la forma della religione e la forma da lui raggiunta nella filosofia attraverso il pensiero. La filosofia orientale è quindi filosofia religiosa, rappresentazione religiosa, e si deve

indicare perché la rappresentazione orientale della religione venga considerata tanto facilmente anche come filosofia.

La religione romana, quella greca e quella cristiana ci ricordano assai meno la filosofia; le sono meno appropriate; gli dei greci e romani sono configurazioni per sé, ed altrettanto Cristo ed il Dio degli Ebrei; così in generale possiamo fermarci qui; non abbiamo bisogno di considerarle subito come filosofemi, ma interpretare le configurazioni della mitologia greca e della religione cristiana e delle altre religioni e mutarli in filosofemi sarebbe un'occupazione a sé. Invece la religione orientale ci ricorda immediatamente una rappresentazione filosofica; è più facile. [366]

Tale distinzione è fondata sul fatto che il principio della libertà e dell'individualità si presenta nell'elemento greco ed ancor più in quello germanico. Perciò già gli dei greci appaiono subito più individualizzati, più nel modo di persone. Ma nel carattere orientale, dove non si è ancora presentato il momento della soggettività, le rappresentazioni non sono individualizzate ma hanno ancora il carattere di rappresentazioni universali, per cui è facile che appaiano subito come rappresentazioni filosofiche, pensieri filosofici, perché sono più nell'elemento dell'universalità, e questo ottiene la prevalenza per la riflessione.

Le rappresentazioni orientali hanno certo anche figure individuali, come Brahma, Vishnu, Shiva, ma qui l'individualità è solo qualcosa di completamente superficiale, al punto che se si crede di avere a che fare con persone del tutto determinate, questo a sua volta si perde immediatamente e si espande nello smisurato. Due persone si salutano, parlano fra loro, ma improvvisamente notiamo di avere a che fare con dei, con essenze completamente universali. L'individualità non è ferma perché mancando la libertà, e laddove le rappresentazioni universali sono dipinte in modo individuale, si tratta tuttavia solo di una forma superficiale.

È questa la ragione principale per cui le rappresentazioni religiose orientali appaiono subito come pensieri filosofici e la religione [orientale] sembra tanto prossima alla filosofia. Se sentiamo parlare di Cristo, abbiamo davanti un carattere individuale, determinato. Il greco Χρῖστος è già individualizzato, benché sia ancora un titano; presso gli dei orientali finiamo subito in determinazioni astratte. Ma il persiano Zurvan Akaren è il tempo illimitato. Presso i Persiani abbiamo Ormuzd e Ahriman; Ormuzd è la luce e il bene, Arimane è la tenebra ed il male. Qui [367] abbiamo egualmente a che fare con modi del tutto universali, rappresentazioni del tutto universali che sembrano principi universali imparentati con la filosofia od essi stesse filosofemi.

Di filosofia orientale si parla in particolare per il periodo della storia in cui questa grande ed universale intuizione orientale ha toccato l'Occidente – la terra dell'isolamento, della limitazione, dove è prevalente lo spirito della soggettività. In particolare nei primi secoli a.C. queste grandi intuizioni orientali sono passate in Italia e – nella filosofia gnostica – hanno iniziato a instillare lo smisurato nello spirito occidentale, finché quest'ultimo è ritornato a prevalere nella Chiesa e ha determinato in modo fermo il divino e la figura storica. È del resto importante l'epoca in cui la filosofia orientale inizia a penetrare in Occidente. Questo carattere duraturo dell'universale nella rappresentazione religiosa degli Orientali è il primo aspetto.

Il secondo lato è ora il contenuto più preciso delle religioni orientali e specialmente di quella indiana. Queste religioni sono allegoriche, a parte quella degli Ebrei. Qui, come in tutte le religioni, l'aspetto principale è l'essente in sé e per sé, l'eterno, l'uno, Dio. Il quale è preso in Oriente più nel carattere della sostanza universale. Si deve considerare il rapporto dell'individuo con essa. In Oriente il rapporto principale è questo, che solo la sostanza unica in quanto tale è il vero e l'individuo non ha e non può ottenere alcun valore entro sé, se si conserva contro l'essente in e per sé; piuttosto si può avere un valore vero solo attraverso il porsi all'interno con questa sostanza, in cui poi si cessa di essere coscienza, di essere soggetto per sé – dove si svanisce nell'incoscienza. [368] Questo è il rapporto fondamentale nelle religioni orientali.

Se invece nello spirito greco e germanico il soggetto si sa libero, allora deve anche conservarsi, non semplicemente togliersi. In quanto l'individuo così si separa per sé, è per sé, poi è allora certamente molto più difficile che il pensiero si separi dalla personalità e si costituisca per sé. Il punto di vista in sé più alto della libertà greca dell'individuo, la vita più libera e più felice rende al pensiero gravoso il suo lavoro di far valere l'universale. Invece nell'elemento orientale il sostanziale per sé è la cosa principale, ed a questo sono immediatamente legate la mancanza di diritto, di volontà, di coscienza degli individui, e l'immersione nel sostanziale. Nella religione il sostanziale è posto subito come l'essenziale. Questa sostanza è certamente un'idea filosofica, ed il rapporto dell'individuo con essa e la negazione dell'individuo sono punti importanti.

Ora, nella misura in cui nello spirito orientale la riflessione, la coscienza giunge anche alla distinzione, alla determinazione mediante il pensiero, alla determinazione di principi, *etc.*, allora tali categorie e tali principi determinati non sono unificati col sostanziale. O è presente un'immersione nel sostanziale, la distruzione di tutto ciò che è particolare, uno smisurato, la sublimità orientale, oppure, se viene riconosciuto anche ciò che è posto per sé in modo determinato, allora è a sua volta qualcosa di arido, intellettuale, privo di spirito, che proprio perciò non può accogliere in sé il concetto speculativo. [369] Questo finito può divenire qualcosa di vero solo immergendosi nella sostanza; mantenuto separato da essa, rimane misero, secco, solo intellettuale. Di conseguenza presso gli Orientali troviamo solo riflessioni, arido intelletto – un'enumerazione del tutto esteriore degli elementi, qualcosa di estremamente misero, vuoto, pedante, privo di spirito, uno sviluppo della logica come la vecchia logica wolffiana. Così le cerimonie degli Orientali.

Questo è il carattere generale della filosofia e delle rappresentazioni religiose degli Orientali. Come nel loro culto, si ha da un lato è un essere immersi nella devozione, nella sostanza, e poi la singolarità pedantesca del culto – un'immensa quantità di insulsissime cerimonie, di azioni religiose, e dall'altro lato la sublimità, lo smisurato in cui tutto trapassa.

Vi sono solo due popoli orientali che voglio menzionare – i Cinesi e gli Indiani.

1. I Cinesi.

Presso i Cinesi troviamo lo stesso caso degli Indiani: hanno gran fama di cultura ma tanto questa fama quanto i grandi numeri della loro storia, *etc.*, si sono abbassati di molto grazie ad una conoscenza migliore. La loro grande cultura concerne la religione, la scienza, l'amministrazione statale, l'ordine giuridico, la poesia, l'aspetto tecnico ed artistico, il commercio e così via. Ma è solo formalmente che si può confrontare la costituzione statale della Cina con una europea; [370] il contenuto è molto diverso; lo stesso se si confronta la poesia indiana con quella europea.

Si può trovare la poesia indiana tanto sviluppata, splendida e ricca come la letteratura poetica di qualsiasi altro popolo. Si può certo equipararla assieme con l'arte politica a quelle europee secondo il lato formale. Ma secondo il contenuto, secondo lo spirito sono del tutto diverse. Si può considerare il contenuto dell'antica poesia orientale come un mero gioco della fantasia, e come tale è splendido in sommo grado, ma nella poesia tutto dipende essenzialmente dal contenuto, dal fatto che venga trattato seriamente; perfino la poesia omerica per noi non è seria, non possiamo riconoscerla secondo il contenuto; non è mancanza di genio; possono esserci stati geni della medesima grandezza, ma il contenuto non può essere il nostro contenuto, perché noi non adoriamo Giove, *etc.* Così anche la poesia indiana, orientale, può essere molto sviluppata secondo la forma, ma il contenuto rimane ad un livello molto basso e non può soddisfarci.

Nelle istituzioni giuridiche, nelle costituzioni statali e così via, si trova subito che, benché siano già ben sviluppate formalmente, non le accetteremmo e non ci piacerebbero; al posto del diritto sarebbero piuttosto una repressione del nostro diritto e della nostra libertà. Questa è anzitutto un'osservazione in generale riguardo a tali comparazioni. Anche nelle altre branche

della cultura si deve guardare al contenuto. Non ci si può far sedurre dalla forma fino ad equiparare od addirittura preferire la cultura orientale alla nostra.

Le due circostanze che vogliamo menzionare dei Cinesi sono 1) Confucio, che ha antica fama di filosofia, 500 anni [371] a. C. Presso i Cinesi i suoi libri sono annoverati fra le cose più riverite. Confucio ha commentato opere fondamentali, in particolare opere storiche e ha scritto una storia. Gli altri suoi lavori concernono la filosofia: sono egualmente dei commentari ad opere più antiche, tradizionali. Lo sviluppo della morale lo ha reso un'autorità assoluta presso i Cinesi. I missionari francesi hanno tradotto e curato da opere originali cinesi la sua vita e la sua dottrina, con estratti della sua dottrina. Una delle sue opere più celebri è stata tradotta dal Cinese in Inglese.

Visse all'incirca nel sesto secolo a. C., contemporaneo di Talete. In lui troviamo eccellenti opere storiche. Fu a lungo ministro, poi lasciò il servizio ed in seguito visse filosofando coi suoi amici. L'aspetto principale delle sue opere è costituito dalle dottrine morali senza ulteriore speculazione filosofica – dottrine morali buone, lodevoli. In lui non si deve cercare una profonda ricerca filosofica. Non abbiamo nulla da guadagnare da lui. Per noi il *De officiis* di Cicerone è forse migliore di tutte le opere di Confucio. Riguardo alle traduzioni, i giudici competenti giudicano che per la fama di Confucio sarebbe stato meglio non tradurlo; si tratta di una morale del tutto ordinaria, prolissa. Un libro morale di prediche ci dà di più e di meglio.

Una seconda circostanza da menzionare è che i Cinesi si sono occupati anche di pensieri astratti, di categorie pure; giacché hanno un antico Y–Jing o Yi–Jing, che passa per il più antico libro del genere. Esistono quattro Jing del genere, che hanno l'autorità più assoluta, uno dei quali comandava poi anche il comportamento a corte. Esso contiene la saggezza dei Cinesi, e la sua origine viene ascritta all'antico Fu o Fu–xi. Questo [372] racconto di Fu–xi si perde completamente nel mitologico e nel favoloso; la cosa principale è che gli si attribuisce l'invenzione di una tavola su cui si sono trovati impressi certi segni. I Cinesi dicono che Fu avrebbe avuto il corpo di un drago e la testa di un toro e avrebbe avuto questa mappa sulla schiena (di una tartaruga). Questa tavola contiene figure, linee accostate e sovrapposte, queste sono simboli, hanno un certo significato, e sono il fondamento della saggezza cinese. Questi significati sono categorie del tutto astratte, le più astratte e di conseguenza più superficiali determinazioni dell'intelletto.

È certamente da apprezzare che anche i pensieri puri siano dunque portati alla coscienza, ma solo fino all'intelletto più astratto. Poi si procede verso il concreto, ma questo concreto non viene compreso, non viene considerato speculativamente, bensì preso a partire dalla rappresentazione ordinaria e narrato secondo le intuizioni della percezione ordinaria e della determinazione ordinaria dell'intelletto, cosicché in questa risoluzione dei principi concreti non è riconoscibile l'impulso del concetto – non è mai rinvenibile un coglimento sensato delle potenze naturali o spirituali.

Per curiosità voglio indicare più dettagliatamente questo fondamento. Il primo segno è Yang –, il secondo Yun – –; la prima linea designa l'unità e la seconda la dualità, come presso i Pitagorici. Poi le linee vengono combinate ulteriormente; anzitutto a due – così sorgono quattro immagini: ==, =–, –=, – –; sono i primi quattro concetti fondamentali. Il significato della prima è la materia perfetta e cioè come giovane e potente; la seconda è la medesima materia ma come vecchia ed impotente; la terza e la quarta sono la [373] materia imperfetta, il negativo in generale, e cioè la prima quella potente, la seconda quella vecchia.

Queste linee vengono congiunte ulteriormente a tre: sorgono così otto immagini, gli otto Gua: Tian, Tai, Li, Tschin, Sinn, Kan, Ken, Juen; poi, congiunte a quattro, danno i 64 Gua che devono essere il fondamento di tutti i loro caratteri.

Voglio indicare il significato degli otto Gua per mostrare quanto siano superficiali. Yang è l'unità, la perfezione, il padre, il maschile, l'origine di tutte le cose, anche la ragione, il vuoto, il nulla. Yin è il femminile, l'imperfetto, la madre, la dualità. Il primo segno è Tian, il cielo. Nella religione dei Cinesi il cielo è l'elemento supremo, e c'è stato un gran conflitto fra i

missionari se si dovesse o no chiamare Thian il dio cristiano. Il secondo segno è l'acqua pura, il terzo il fuoco puro, il quarto il tuono, il quinto il vento, il sesto l'acqua in generale, il settimo i monti e l'ottavo la Terra. Noi non metteremmo sullo stesso piano il cielo, il tuono, il vento ed i monti.

Nello Shu–Jing compaiono anche le antiche rappresentazioni dei Cinesi, specialmente i cinque elementi: fuoco, legno, metallo, acqua e terra; noi non faremmo valere nemmeno questi come principi. Quindi questo è il modo dell'astrazione universale. Presso i Cinesi questa procede al concreto, benché solo secondo un ordine esteriore e senza contenere qualcosa di sensato. Questo è il fondamento di tutta la saggezza cinese e di tutto il loro studio. [374]

2. *Gli Indiani.*

Per quanto riguarda l'antichità della saggezza indiana, molti hanno ripetuto i grandi numeri degli Indiani, e soprattutto di recente si sono conosciute le loro opere astronomiche ed in esse si è visto che i loro grandi numeri non sono cronologici nel nostro senso. Per quanto concerne la cronologia degli Indiani, non c'è nulla di più confuso. Nessun popolo che si sia sviluppato nella poesia, nell'astronomia, nella matematica, *etc.*, è più incapace di storia rispetto a questo; presso di loro non c'è punto fermo, né connessione. Non si può prestar fede ad alcun dato.

Hanno molte ere. Si era creduto di trovare un punto fermo nell'era di Vikramâditya, che dovrebbe esser vissuto verso il 50 a.C. e sotto il cui governo visse il poeta Kâlidâsa, creatore del Shakuntalâ. L'autore dev'esser stato una delle nuove stelle di corte. Ma ad una ricerca più approfondita si sono trovati una mezza dozzina di Vikramâditya. Altre ricerche hanno spostato l'origine dell'opera al nostro undicesimo secolo d.C. Gli Indiani hanno un'immensa serie di re ed un'immensa quantità di nomi; ma tutto è indeterminato.

La cultura degli Indiani è molto sviluppata e grandiosa; ma la loro filosofia è identica alla religione, cosicché gli interessi della religione sono gli stessi che troviamo nella filosofia. La mitologia ha il lato dell'incarnazione, dell'individualità, del quale si potrebbe credere che sia contrario all'universale, al tipo di idee della filosofia, ma non bisogna sottilizzare troppo su quest'incarnazione. Tutti coloro che sono famosi come re, *etc.*, passano per incarnazione di Brahmâ, Vishnu, *etc.*; e ciò che [375] sembra determinarsi come individualità si dissolve completamente nel vapore dell'universale.

È da notare che come le rappresentazioni religiose hanno il medesimo fondamento universale della filosofia, così accade anche che i libri sacri, i Veda, siano il fondamento anche della filosofia. Colebrooke ce li ha fatti conoscere più approfonditamente. Essi contengono principalmente preghiere alle molte rappresentazioni di Dio e prescrizioni per le cerimonie, i sacrifici, *etc.* Sono tratte in modo sconnesso dai tempi più diversi; molte parti sono sorte dalla remota antichità, altre sono più tarde, ad esempio quella sul culto di Vishnu. I Veda sono il fondamento delle filosofie degli Indiani, perfino per le filosofie atee; anche queste non mancano di dei. Ma gli atei spiegano il dio a loro modo. La filosofia indiana sta quindi all'interno della religione proprio come nel Medio Evo la filosofia scolastica all'interno della dogmatica cristiana; vi si presupponeva la fede della Chiesa cristiana.

Poi la rappresentazione indiana è più precisamente questa: c'è una sostanza universale che può essere colta ora più astrattamente ora più concretamente, dalla quale tutto sorge, e queste produzioni sono poi dei, forze naturali, configurazioni, manifestazioni, e dall'altro lato animali e la natura inorganica. Tra i due sta l'uomo. L'aspetto supremo nella religione come nella filosofia è che l'uomo in quanto coscienza si rende identico alla sostanza attraverso la devozione, il sacrificio, la dura penitenza ed occupandosi del puro pensiero, cioè della filosofia.

Solo da poco abbiamo acquisito una conoscenza precisa della filosofia indiana; per la quale s'intendevano in generale le rappresentazioni religiose; ma in tempi recenti si sono [376] fatte conoscere alcune opere filosofiche degli Indiani; specialmente Colebrooke, presidente dell'"Asiatic Society" di Londra, nelle "Transactions of the Asiatic Society" ha comunicato

degli estratti da due opere filosofiche indiane, e questa è davvero la prima cosa che abbiamo sulla filosofia indiana. Quel che Friedrich von Schlegel dice sulla saggezza degli Indiani è tratto piuttosto dalle rappresentazioni religiose; egli è uno dei primi Tedeschi ad essersi occupato della filosofia indiana; ma questo non ha giovato; è palese che egli ha letto semplicemente un pezzo dell'indice del Râmâyana.

Colebrooke dice: gli Indiani possiedono antichi sistemi filosofici; considerano ortodossa una parte, e cioè quelle che concordano coi *Veda*; le altre passano per eterodosse se non concordano con la dottrina dei libri sacri. Quindi una parte della filosofia indiana è essenzialmente ortodossa e ha di mira solo la facilitazione o l'assistenza nella spiegazione dei Veda o soprattutto di ricavare dal testo di questi libri fondamentali una psicologia più sottile, più liberamente pensata.

Questo sistema si chiama Mîmânsâ e di esso vengono citate due scuole. Ne differiscono altri sistemi, di cui i due sistemi principali sono il Sâmkhya ed il Nyâya; il primo si divide a sua volta in due parti, che tuttavia sono diversi solo rispetto alla forma. Per creatore del secondo passa Gotama; è particolarmente complicato – un sistema che sviluppa le regole del ragionamento, e Colebrooke dice: può venire adeguatamente comparato alla logica aristotelica. Si divide in due sezioni, di Gotama e Kanâda ed è atomistico. Di questi due sistemi Colebrooke ci ha dato degli estratti, e dice: [377] sui due sistemi si hanno opere molto antiche ed i Kârikâ, in particolare i *versus memoriales* su di essi sono molto diffusi, e questi sono stati commentati.

1. Il creatore del sistema dello Sâmkhya viene chiamato Kapila, un antico saggio. Per quanto riguarda le circostanze della vita, gli Indiani dicono che fosse un figlio di Brahma, uno dei sette grandi santi, Rishis; gli altri dicono che fosse Agni, un'incarnazione di Vishnu ed identico col fuoco (*ignis* vi è collegato). Anche il suo discepolo Âsuri era a sua volta un'incarnazione di Vishnu o di Brahmâ. Sull'età degli aforismi attribuiti a Kapila e chiamati anche Sûtra, Colebrooke non sa dire nulla; menziona soltanto che vengono citati già in altri libri molto antichi, ma da questo non si può ricavare nulla di preciso.

Il Sâmkhya si divide in diverse scuole, due o tre, che però divergono fra loro solo in pochi dettagli. Il Sâmkhya viene ritenuto in parte ortodosso, in parte eterodosso. Colebrooke dice: lo scopo di tutte le scuole ed i sistemi filosofici dell'India, di quelli teisti e di quelli atei, è di fornire i mezzi per ottenere la beatitudine eterna prima o dopo la morte. I Veda dicono che ciò che va conosciuto è l'anima; deve venire separata dalla natura, così non ritornerà, così è cioè sottratta alla metempsicosi, all'immersione nella corporeità; poi non appare di nuovo come un altro individuo. La liberazione da questa metempsicosi è lo scopo essenziale presente in tutti i sistemi teisti ed atei.

Ora essi dicono che solo attraverso la scienza si può raggiungere una liberazione integrale dal male; i mezzi terreni di procurarsi piacere o di allontanare da sé i mali spirituali e corporei – ad esempio la medicina – non sono sufficienti. [378] Perfino i mezzi spirituali indicati dai Veda non sono completamente efficaci, cioè anche il modo rivelato non è sufficiente. Esso consiste nell'adempimento di cerimonie religiose secondo le indicazioni e gli ordini dei Veda; a questo riguardo i Veda non valgono per i Sâmkhya.

Di queste cerimonie fa parte specialmente il sacrificio degli animali. Questi sacrifici sono ambigui, perché sono congiunti alla morte di animali ma un importante comandamento è che non si deve ferire od uccidere nessun animale; quindi il mezzo del sacrificio non è completamente puro. Così dice il Sâmkhya e quindi non riconosce interamente i Veda. Altre modalità di liberazione dal male sono le immani penitenze degli Indiani, per cui un uomo tiene ad esempio per dieci anni le braccia ritte in alto e così va in giro. Un Inglese ne trovò uno che girò così gran parte dell'Asia. Oppure per dieci anni non ci si corica ma sta sempre in piedi, oppure rimangono per un anno seduti immobili in una posizione e fissano la punta dei loro nasi. In questo ritiro in se stessi trovano la beatitudine.

La rappresentazione di Brahma consiste nell'essere in generale questo uno, l'assolutamente non sensibile, questo essere supremo, l'*être suprême*, come lo chiama l'intelletto. Quando essi

si raccolgono nel pensiero e nella devozione e si concentrano fissi in sé in immobilità, allora il momento di questa pura concentrazione è Brahma – allora io sono Brahma. Ottenere la beatitudine attraverso il pensiero è uno degli scopi principali della filosofia indiana. Di questa [379] beatitudine, che l'uomo si guadagna, dicono che è la cosa suprema – che a questo stato sono sottomessi perfino gli dei. Tutti gli altri dei, ad esempio Indra, il dio del cielo visibile, che è solo passeggero, è di gran lunga inferiore all'anima in questa vita contemplativa entro se stessa; molte migliaia di Indra sarebbero passati, ma l'anima sarebbe sottratta da ogni mutamento, sarebbe perfetta, durerebbe.

Quindi la beatitudine dell'Indiano è la liberazione completa da ogni specie di male, e secondo il Sâṅkhya viene raggiunta mediante la vera scienza; per cui è diversa dalla religione solo perché ha una dettagliata dottrina del pensiero – non fa dell'astrazione semplicemente qualcosa di vuoto, ma la eleva al significato di un pensiero determinato. Questa scienza consiste, come dicono, nella conoscenza esatta dei principi che sono esteriormente percepibili o non percepibili – del mondo materiale e del mondo immateriale.

Il sistema Sâṅkhya si divide in tre sezioni: 1. Modo di conoscere, 2. Oggetti del conoscere e 3. poi la forma determinata della conoscenza di questi principi. Del primo dicono: esistono tre specie di evidenza: a) percezione, *perceptio*, b) indifferenza⁴ o ragionamento, c) affermazione. Invece lasciano completamente da parte il confronto, l'analogia, *etc.* L'attenzione, l'apprendimento, la tradizione, *etc.*, si lasciano ricondurre tutti a quelle tre, dice il Sâṅkhya.

La prima, la percezione, non ha bisogno di spiegazioni. La seconda, il ragionamento, è una conclusione di causa ed effetto; in essa si passa solo da una determinatezza all'altra. La conoscenza mediatrice ha tre forme: α) dall'effetto alla causa o β) dalla causa all'effetto, oppure conclude γ) dai diversi rapporti delle [380] cause e degli effetti ad altre cause ed effetti. Si prevede pioggia quando si addensa una nuvola, o fuoco quando si vede fumare un colle, oppure si conclude che la luna si muove quando la si vede in tempi diversi in luoghi diversi. Sono semplici e aridi rapporti intellettuali.

La terza è l'affermazione. Per 'affermazione' si intende la tradizione o rivelazione vera. Per essa gli ortodossi intendono i Veda; altrimenti si intende semplicemente l'assicurazione di una qualche verità (ciò che i Moderni chiamano "certezza immediata") – l'affermazione nella mia coscienza. È un'assicurazione per comunicazione orale o tradizione. Queste sono i tre modi della conoscenza.

In secondo luogo, per quando riguarda gli oggetti del conoscere od i principi, il Sâṅkhya indica 25 principi; voglio nominarli per mostrarne la mancanza d'ordine.

1. La natura, il fondamento, l'assoluto in generale; è la radice, l'origine plastica di ogni cosa; dicono che è la causa materiale universale, Brahmaya (che alcuni vogliono mettere in relazione con Mâyâ, maja, 'illusione', 'principio del mutamento'). Ad essa è unita Brahmi, la forza di Brahma – la materia eterna, l'indistinto che non ha parti. La natura è produttiva ma non produzione – la sostanza assoluta.

2. L'intelligenza, la prima produzione della natura ed essa stessa produttrice di altri principi. Dicono che può essere distinta in tre dei mediante la distinzione delle tre qualità della bontà, della passione od efficacia e della tenebra. Sono una persona e tre dei. Quest'unica persona si chiama Mûrti e così l'unica Trimûrti viene chiamata anche trinità. Nella mitologia è Brahmâ, Vishnu e Mahâdeva (Mahadöh). [381]

3. La coscienza o propriamente l'egoità, l'autocoscienza – una fede che in ogni percezione, in tutte le meditazioni io sono compreso, vi sono presente come gli oggetti dei sensi, poiché mi riguardano – l'io. La coscienza procede dalla potenza dell'intelligenza e produce i principi seguenti.

I cinque principi seguenti sono inizi liberi, rudimenti, atomi percepibili solo attraverso i sensi di un ordine superiore, non attraverso i sensi dell'uomo; procedono dal principio della

⁴ Errore di trascrizione per *inference*: cfr. H. T. COLEBROOKE, *Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus*, cit., p. 151.

coscienza e sono essi stessi produttivi; sono produttivi dei cinque più grossi elementi: 4. terra, 5. acqua, 6. fuoco, 7. aria ed 8. spazio.

I prossimi principi sono undici, cioè gli undici organi della sensazione, anch'essi prodotti dall'Io. Dieci sono esteriori, e cioè i cinque organi sensoriali ed i cinque organi dell'azione: 1. la voce, la bocca, l'organo del linguaggio 2. le mani, 3. i piedi, 4. la fine del condotto digestivo e 5. gli organi genitali. L'undicesimo è l'organo interno del senso, il senso interno.

Infine i 20–24 sono gli elementi esteriori che vengono prodotti dagli inizi citati precedentemente, cioè l'etere, l'aria, il fuoco, l'acqua ed il tangibile, la terra. Il venticinquesimo principio è l'anima.

È una modalità molto disordinata. Sono soltanto i primi inizi della riflessione, che appaiono raccolti come qualcosa di generale, ma che non sono raccolti in modo sistematico, sensato. Dell'anima indicano le seguenti determinazioni: non è prodotta e nemmeno produttiva. È individuale – così esistono quindi molte anime; è senziente e tuttavia eterna, immateriale, immutabile. Su ciò il sistema teista del Sâkhya si distingue da quello ateo; il sistema teista determina un'anima come il veridico, come Dio, [382] Īshvara. L'anima è la cosa più importante che si deve conoscere, elevare. Questo deve avvenire mediante la considerazione della natura ed al tempo stesso mediante l'astrazione da essa; perciò si produrrebbe l'unità dell'anima con la natura, e questa unità prodotta dall'anima è poi il punto di riferimento in sé e per sé – per ciò che è in generale, per la produzione e la creazione di ciò che è, e per la sua conservazione.

Questo è un grande pensiero; nel pensare è contenuta la negazione dell'oggetto, un rapporto negativo, e questo è un momento necessario per la comprensione. Questo è già speculativo. Questo sviluppo contiene un'idea molto grande. Ha molta più profondità delle chiacchiere della coscienza immediata. È la produzione di tutti i principi.

Quando invece si dice che gli Orientali sono vissuti in unità con la natura, questa è un'espressione molto più superficiale e sbagliata, perché proprio l'attività, l'anima, lo spirito, è certamente in rapporto con la natura, l'intelligenza è unità [*Einigkeit*] con l'idea di natura, ma questa vera unità [*Einigkeit*] contiene essenzialmente il momento del rapporto negativo, l'astrazione dalla natura immediata. Tale unità [*Einigkeit*] immediata con la natura è solo rozza vita sensibile, ossia vita animale, percepire. Lo spirituale è uno con la natura solo in quanto è al tempo stesso per sé e ha posto il naturale come negativo. Quindi l'idea che è presente presso gli Indiani, è l'unità [*Einigkeit*] della natura e dell'anima e questa unità [*Einigkeit*] è poi creatrice.

Dicono che il desiderio, lo scopo dell'anima è il piacere od anche la liberazione. Così per questo scopo l'anima è rivestita di una persona sottile, di un ambiente sottile. In questa sono contenuti tutti i principi che abbiamo avuto, ma nello sviluppo essi procedono [383] solo fino allo sviluppo elementare, iniziale; in quest'idea è presente qualcosa del nostro ideale, dell'in sé, idealmente. [Il dispiegato] non è affatto presente, se non in modo ideale, come il fiore è già nel germe in modo ideale ma efficace e reale. Nel sistema questa persona, la sottile configurazione, ha l'espressione del 'Lingam', della forza procreatrice, della potenza efficace del naturale, che viene onorata in tutte le rappresentazioni indiane. Dicono che la figura sottile è ciò che assume poi la corporeità più grossolana e così attraversa una dopo l'altra molte corporeità particolari, come un commediante che indossa diverse maschere. La contemplazione, la filosofia, il pensiero, si presenta come il mezzo per togliere la caduta nella corporeità più grossolana. Questi sono i principi astratti.

Si deve indicare anche qualcosa di più sulla creazione, sulla realtà concreta dell'universo. La creazione corporea consiste nelle anime che sono rivestite di corpi grossolani. Essa contiene otto ordini di esseri superiori e cinque ordini di inferiori, e con l'uomo questi formano i quattordici ordini che sono ripartiti in tre mondi. Agli otto ordini superiori di esseri appartengono ad esempio Brahmâ, Indra, *etc.*, e gli dei ed i demoni subordinati. Ma Brahmâ si trova anche nel primo ordine delle creature. I cinque ordini inferiori sono 1. e 2. gli animali quadrupedi in due classi, 3. gli uccelli, 4. gli anfibi, i pesci, gli insetti ed infine 5. la natura

vegetale. Notiamo che è un ordine sensato. La residenza delle otto classi superiori è in cielo; godono della virtù, della bontà, della felicità, che tuttavia è solo imperfetta e passeggera.

Ora questo sistema contrappone a questi tre mondi ancora un'altra creazione, la creazione intellettuale, che [384] contiene le determinazioni dell'intelletto, la facoltà della sensazione, e queste sono a loro volta ripartite in quattro ordini: 1. le determinazioni che sono impedimenti dell'intelligenza, 2. che rendono incapaci, 3. che soddisfano e 4. che perfezionano l'intelligenza. Di queste determinazioni se ne enumerano cinquanta.

Le determinazioni che impediscono l'intelligenza sono l'errore, l'illusione, la passione, l'odio, la paura; enumerano otto classi dell'errore e dell'illusione, dieci della passione, diciotto specie dell'odio, ognuna delle quali si divide a sua volta in numerose parti. È più un modo di osservare psicologico, empirico.

Seconda è l'incapacità dell'intelligenza. Questa consiste nella mancanza o nel danneggiamento degli organi e ha venti classi particolari.

In terzo luogo, la soddisfazione. Questa è interna o esterna. Per la soddisfazione interna vengono indicate quattro classi; la prima soddisfazione concerne la natura, il sostanziale del tutto universale, e viene posta nell'opinione che la conoscenza della natura sia una modificazione del principio della natura stessa, connessa con la conseguente attesa di una liberazione e soddisfazione mediante l'atto della natura, perché nella conoscenza filosofica la natura concederebbe la liberazione.

La vera soddisfazione cade nella quarta. Non ci si può attendere la liberazione da un atto della natura; è l'anima che deve produrla mediante se stessa, mediante la propria attività pensante. La seconda soddisfazione è la fede che le pratiche ascetiche bastino ad assicurarsi la liberazione attraverso dolori, tormenti, penitenze. La terza soddisfazione concerne il tempo – la rappresentazione che la liberazione avvenga nel corso del tempo, senza ricercarla; la quarta soddisfazione concerne la rappresentazione della fortuna; ha per presupposto che la liberazione dipenda dal destino. La modalità esteriore della soddisfazione si riferisce all'astinenza nel godimento od all'avere a che fare con la sensibilità e da motivi mondani, se il sensibile si modera ad esempio dall'avversione nei confronti [385] dell'inquietudine di guadagnare, dalla paura del lavoro e delle conseguenze nocive del godimento.

Quarto è il perfezionamento dell'intelligenza; a questo appartengono di nuovo molte specie, in parte molto comode, fra le altre anche la modalità psicologica diretta di perfezionare lo spirito, ad esempio il ragionare, l'insegnamento orale, la conversazione amichevole, l'attenzione, così come si possono certo trovare anche nella nostra logica applicata. Queste sono così le rappresentazioni delle due creazioni.

Si deve osservare ancora qualcosa sul punto principale del sistema. I sistemi indiani si occupano in particolare della considerazione delle tre qualità, momenti dell'idea assoluta, che si chiamano Guna e vengono esposte come modificazione della natura, ora come sostanza, ora come personificazione mitologica. È estremamente notevole che presso gli Indiani sia apparso nella loro coscienza osservatrice che ciò che è vero, ciò che è in sé e per sé, contenga tre determinazioni, e che l'idea assoluta sia compiuta solo in tre momenti. Questa triplicità, questa coscienza è una grande coscienza; la ritroviamo in Platone e peraltro in forme molto diverse.

Questa coscienza è stata provocata dall'osservazione meramente sensibile e poi si è andata più o meno smarrita nella regione della considerazione pensante, e così questa determinazione della triplicità è conservata solo nella religione ma come un al di là, come qualcosa di positivo; poi è arrivato l'intelletto e l'ha dichiarata assurda, e Kant ha richiamato l'attenzione solo formalmente sulla triplicità delle determinazioni. Tutto ciò che è una essenzialità in cielo e terra, la totalità del concetto di ogni cosa, considerato nella sua sostanza, viene portato a compimento dalla triplicità delle determinazioni, e riportarla alla coscienza è l'interesse del tempo moderno.

Presso gli Indiani è già stata presente la coscienza, ed ora determinano più precisamente queste tre qualità in questo modo: il sistema Sâmkhya dice: la prima e suprema è la bontà,

Sattva; essa [386] eleva, illumina, è congiunta a gioia, felicità, virtù; predomina nel fuoco; dove s'innalza la fiamma, lì interviene. Quando ha il predominio nell'uomo, come lo ha negli otto ordini superiori, è causa della virtù. È ciò che è in tutto e per tutto affermativo sotto ogni riguardo, è l'universale nella forma astratta.

La seconda qualità è l'impulso, l'inclinazione, la passione, l'attività che per sé è cieca, l'impuro, il nocivo (foulness) – Rajas, Tejas. Questo principio è attivo, impulsivo, mutevole, congiunto al male ed all'infelicità, ha il predominio nell'aria ed è causa del male negli esseri viventi.

La terza qualità è l'oscurità, Tamas; è congiunta alla preoccupazione, all'ottusità, alla corruzione ed all'illusione; ha il predominio nella terra e nell'acqua, poiché queste si dirigono verso il basso, e nelle cose viventi è causa dell'ottusità.

Così la prima qualità è l'unità con sé, la seconda è l'attività per sé, il distinguere, il manifestare, il principio della differenza; ma poi la terza è meramente negazione, il negativo. Nel concreto della mitologia questo è rappresentato come Shiva, Mahâveda (Maheshvara), dio della distruzione, del mutamento, anche del produrre. La distinzione importante è ora che il terzo principio non è il ritorno al primo, non è l'unità dei primi due, come il concetto, l'idea, lo spirito. L'affermativo è il mediarsi con se stesso per mezzo del togliere della negazione. Queste tre qualità vengono rappresentate come le essenzialità della natura. Il Sâmkhya dice: ne parliamo come degli alberi d'una foresta. Ma questo è un cattivo confronto; la foresta è solo un universale astratto perché i singoli (ad esempio gli alberi) sono indipendenti.

Queste determinazioni compaiono anche nei Veda, nelle rappresentazioni religiose, dove di essi si parla come di modificazioni successive, cosicché in principio tutto era tenebra, che poi [387] ricevette l'ordine di mutarsi ed assunse la figura ed il colore della passione, dell'impulso, dell'efficacia, il che però era ancora peggio, e solo su comando di Brahmâ assunse la forma della bontà.

L'intelligenza contiene otto specie di effetti o proprietà, quattro dei quali appartengono alla bontà: 1. virtù, 2. scienza, conoscenza e cose del genere, 3. Assenza di passioni, che può essere anche esteriore se proviene da un motivo esterno, ad esempio dall'avversione per l'inquietudine, o ha un impulso spirituale, ad esempio se sorta dalla convinzione che la natura sia un mero sogno, una mera illusione; 4. la potenza; questa è di otto specie, e vi vengono poi indicate otto proprietà singolari della potenza: 1. la facoltà di raccogliersi in una figura piccolissima per la quale ogni cosa è penetrabile, 2. la capacità di estendersi in un corpo gigantesco, 3. la facoltà di assumere una leggerezza in modo da potersi elevare fino al sole in un raggio solare, 4. il possesso di un'azione illimitata degli organi, ad esempio di toccare la luna con la punta delle dita, 5. una volontà irresistibile, ad esempio di affondare nella terra come nell'acqua, 6. il dominio su tutti i viventi e i non viventi, 7. la forza di mutare il corso della natura, 8. la facoltà di realizzare tutto ciò che si desidera.

Il Sâmkhya attribuisce questa potenza all'uomo. Se attraverso la formazione del suo pensiero l'uomo si eleva all'indipendenza dell'interno, allora l'uomo ha questa potenza. Però questa rappresentazione è propria di tutti i sistemi e le rappresentazioni religiose, non solo del Sâmkhya, e tale potenza viene narrata e creduta per molti santi e bramini che se la solo acquistata attraverso il rigore e la penitenza – così è qualcosa che noi chiamiamo 'magia'. L'evidenza sensibile, le leggi della natura e l'esperienza non servono a nulla presso gli Indiani. Per gli Indiani non è affatto presente ciò che chiamiamo 'percezione sensibile'. L'intuizione sensibile si traveste in immagini della fantasia; [388] per loro ciò che questa produce passa per verità e realtà. Menzionano una quantità di pratiche attraverso cui si ottiene tale potenza; ad esempio attraverso la meditazione profonda, attraverso il mormorio continuo del nome mistico di Dio, Om, l'uomo ottiene entro sé la beatitudine e la potenza di sapere ogni cosa, il passato come il futuro, di avere la forza dell'elefante, il coraggio del leone, la velocità del vento, la leggerezza dell'aquila, di nuotare nell'acqua, di volare sul sole, di vedere in un istante tutti i

mondi e di possedere tutte le otto proprietà nominate – di potere ogni cosa. Questa è una rappresentazione del tutto generale.

Colebrooke menziona più precisamente la divisione teista ed atea del Sânkhya; è controverso se credano o no in un dio che regga il mondo per volontà. Nel sistema ateo si nega Îshvara, un dominatore del mondo per propria volontà. Essi ragionando al contrario. La percezione non ce lo mostra ed il pensiero non ne dà alcuna prova. Hanno anche la creazione e cose simili, ma dicono: a tale creazione giungiamo attraverso ragioni. Ma l'esistenza degli effetti dipende dalla coscienza, dall'anima – non da Îshvara, bensì dall'intelligenza, dall'anima individuale, che lo fa agire.

Quindi la prima cosa della filosofia indiana è stata la forma della conoscenza, la seconda l'oggetto della conoscenza, la terza la modalità più determinata della conoscenza dei principi; su questo voglio fare ancora alcune osservazioni, che possano essere interessanti.

Per quanto riguarda la modalità della conoscenza, se ne è già parlato; è la percezione [*Wahrnehmung*], la percezione [*Perzeption*], poi la conclusione od il ragionamento ed infine una verità che viene conosciuta immediatamente senza percezione, senza ragionamento, cioè la rivelazione immediata. Qui il momento principale è la conoscenza [389] del ragionamento, della connessione nel concludere. Qui la determinazione principale è il rapporto fra causa ed effetto, e voglio indicare come essi colgono questo rapporto. L'intelligenza o l'intelletto e tutti gli altri principi sono effetti. Da essi concludiamo alla loro causa, che in alcuni riguardi è analoga all'effetto, in altri divergente.

Qui una proposizione principale in questa rappresentazione è che gli effetti esistano già prima dell'operare della causa. Ciò che non esiste non può in alcun modo venire prodotto; una conseguenza di ciò è l'eternità del mondo. Ex nihilo nihil fit – a questa proposizione è congiunta l'eternità del mondo. Questa proposizione contraddice la creazione del mondo dal nulla nella nostra forma religiosa. Qui le cose sono rappresentate in modo tale che l'effetto sia già nella causa – l'olio è già nel seme di sesamo prima d'essere spremuto. Il riso è già nello stelo prima d'essere battuto, il latte è già nelle mammelle della mucca prima che venga munta. Il contenuto, l'essenza della causa e dell'effetto, è lo stesso. Un capo di vestiario non è essenzialmente diverso dal filo di cui è tessuto, non così diverso come un bue da un cavallo. Gli Indiani colgono così questo rapporto. Quando si dice ex nihilo nihil fit, al tempo stesso bisogna dire che quindi Dio non ha creato il mondo dal nulla ma da se stesso. È la sua eterna idea che egli fa venire fuori.

Quindi la distinzione fra causa ed effetto è solo una distinzione di forma, ma l'identità fra causa ed effetto ci è evidente; l'intelletto li separa, non la ragione. La pioggia è causa di umidità. L'umidità è acqua – la stessa acqua che chiamiamo 'pioggia'. Il contenuto è lo stesso. In meccanica parliamo di 'movimenti diversi', ma il movimento ha la stessa velocità prima e dopo l'urto. [390] Nella coscienza ordinaria non si ha ancora quest'intellezione. Dall'effetto si conclude alla causa.

Ora gli Indiani concludono anche ad una causa universale, cioè che le cose, le altre cose, sono tutte finite – che le cose finite presuppongono quindi una causa universale. Perfino l'intelligenza è effetto di una causa, e questa è l'anima in quanto è creatrice in quest'identità con la natura; essa è identica a quest'ultima e così la natura o – forse ancor meglio – l'anima nella sua identità con la natura è la causa di ogni cosa. Quindi gli effetti procedono dalla causa, non sono nulla di indipendente, ma tornano nuovamente nella causa universale. Viene fuori la creazione dei tre mondi, ma con essa è posta al tempo stesso la distruzione universale, il ritorno agli elementi – una tartaruga che distende le membra e le ritira nuovamente in sé –, ogni cosa ritorna in ordine inverso rispetto a come è uscito.

La prima cosa da cui ogni cosa proviene è la natura; della natura si è osservato che le vengono attribuite tre qualità: la bontà, la passione e la tenebra. Il vero rapporto di queste determinazioni sarebbe molto interessante, ma è concepito solo molto superficialmente. Si dice: la natura opera attraverso il miscuglio di queste tre qualità. Ogni cosa le ha tutte e tre in sé

e in generale, come tre correnti che scorrono in un fiume costituiscono assieme una sola corrente; è così presente la categoria della mescolanza, della modificazione.

La terza cosa è il rapporto della natura con lo spirito. Dicono che la natura ha queste tre qualità nel proprio diritto; ma nelle altre cose sono solo come effetto. Benché [391] sia inanimata (la natura è per sé, non è oggetto di godimento, né produttiva né prodotta), la natura svolge tuttavia l'ufficio di preparare l'anima alla sua liberazione. Come il latte, che non ha sensazione, nutre il vitello, così la natura serve l'anima. Fanno la seguente comparazione: la natura è simile ad una baiadera che si rappresenta all'anima come in uno spettacolo. Viene biasimata, vituperata per la sua impudicizia di abbandonarsi allo sguardo rozzo del pubblico. Ma lo fa finché è stata vista a sufficienza, finché ha piacere di farsi vedere. Smette quando è stata vista. Il pubblico si ritira poiché l'ha vista; non ha nessun altro uso per il mondo. Così la natura e l'anima. Quella si espone all'anima e poi si ritira; altrettanto l'anima.

Quindi la natura è solo il mezzo attraverso cui l'anima viene liberata. Ciò che si apprende consiste in questo: né io sono, né qualcosa è mio, né io esisto. L'egoità è distinta dall'anima, dalla soggettività in generale. Quindi alla fine l'egoità, l'autocoscienza, deve svanire. Tutto ciò che compare nella coscienza, nell'intelletto, viene riflesso dall'anima, ma come un'immagine che non sporca il cristallo dell'anima e che nemmeno gli appartiene. In possesso di questa conoscenza di sé ma senza egoità, l'anima considera la natura, ma libera da ogni altra forma ed effetto, dalla determinazione dell'intelletto; è il sapere salvato e liberato del contenuto, e così questo contenuto è esso stesso spiritualizzato – un sapere senza egoità, senza coscienza. Quando l'anima lo raggiunge, rimane certo ancora rivestita del corpo, è ancora per la forza dell'impulso, ma solo come la ruota del vasaio gira ancora anche quando il vaso è già finito; essa non ha [392] più a che fare col corpo; è un rapporto superfluo. Ma poi quando avviene la separazione di quest'anima istruita dal suo corpo e la natura cessa di essere per l'anima, la liberazione completa è infinita è compiuta. Questa è l'esposizione dei momenti principali del sistema Sânkhya.

2. Filosofia di Gotama e Kanâda, che appartengono allo stesso genere.

La filosofia di Gotama si chiama Nyâya ed è razziocinante, quella di Kanâda si chiama Vaisheshika ed è più una filosofia del particolare. La prima, la Nyâya di Gotama, è una dialettica particolarmente sviluppata, la seconda si occupa invece più di oggetti particolari, di principi. Colebrooke dice che nessuna parte della scienza ha attirato su di sé l'attenzione degli Indiani più del Nyâya; la conseguenza è un'innumerabile quantità di scritti che vi si riferiscono.

L'ordine in cui le materie sono poi trattate, si fonda su un passo dei Veda in cui sono indicati come gradi dell'indagine questi tre: 1. enunciazione, pronuncia del nome, ed il nome è un che di rivelato; il 2. è la definizione, l'indicazione di una determinatezza particolare che costituisce il carattere essenziale di una cosa; 3. l'indagine, che consiste nel ricercare ciò che è esatto della definizione. La considerazione filosofica viene fatta secondo questo metodo. Viene pronunciato il nome, data la definizione, l'indagine è la comparazione della definizione con la rappresentazione del nome. Seguono poi gli oggetti che si devono considerare; fra questi il primo è la dimostrazione, l'evidenza, quindi il formale, ed il secondo ciò che è da dimostrare.

Questi due punti sono i punti principali, ad essi ne seguono molti che però sono solo sussidiari per la conferma della verità. Il Nyâya dice che la beatitudine, la perfezione finita, la liberazione da ogni male finito è l'effetto della conoscenza dei suoi principi, cioè la verità e la verità ultima è la convinzione dell'esistenza eterna dell'anima come [393] separabile dal corpo – lo spirito per se stesso. Quindi l'anima è ciò che deve venire conosciuto e dimostrato.

Questo va indicato più precisamente. Il primo punto principale: la dimostrazione, l'evidenza ha quattro specie: 1. la percezione, 2. la conclusione, l'inferenza, e questo è di triplice specie a) la conseguenza (dalla causa all'effetto), b) l'antecedens (dalla conseguenza alla causa) e c) per analogia. 3. La comparazione, 4. l'assicurazione, l'affermazione; ad essa appartengono la tradizione dei concetti e la rivelazione [*Revelation*] (rivelazione [*Offenbarung*]). Le diverse

specie di dimostrazioni sono svolte a lungo nell'antico trattato che si attribuisce a Gotama e da innumerevoli commentatori.

La seconda cosa è l'oggetto che si deve dimostrare, che dev'essere evidente. Qui Gotama indica dodici oggetti. Ma l'oggetto principale è l'anima, che è sede della sensazione e della scienza, si distingue dal corpo, dai sensi. Dimostrano l'esistenza dell'anima. Conoscenza, avversione, volere e determinazioni simili sono poste a fondamento. L'anima ha quattordici qualità: 1. numero, 2. grandezza, 3. particolarità, [4.] congiunzione, [5.] intelletto e [6.] intelligenza, [7.] piacere, [8.] dolore, [9.] brama, [10.] avversione, [11.] volere, [12.] merito, [13.] colpa e [14.] la capacità dell'immaginazione. Notiamo che questo è del tutto privo d'ordine; sono i primi inizi della riflessione. In queste determinazioni non si dà a conoscere nessuna connessione, così come nessuna totalità. È solo conosciuto l'essenziale.

Il secondo oggetto della conoscenza è il corpo, il terzo gli organi della sensazione, come si chiamano i cinque organi esterni. Dicono: la pupilla dell'occhio non è l'organo della vista, né l'orecchio quello dell'udito, bensì quest'organo della vista è un raggio di luce che esce dalla pupilla verso l'oggetto visto; così l'organo è il raggio; così [394] l'etere nella cavità dell'orecchio, comunica con l'oggetto che viene udito attraverso l'etere che si trova in mezzo; questo etere è l'organo dell'udito. Ordinariamente il raggio di luce non è visibile, al pari di una fiaccola al sole, ma in certe circostanze risplende, come gli occhi dei gatti di notte; dunque l'organo stesso risplende. L'acqua, la saliva è l'organo del gusto. Affermazioni simili a queste sulla vista, si trovano nel *Timeo* di Platone e nella *Morfologia* di Goethe, in un saggio del signor consigliere aulico Schultz sul fosforo dell'occhio, si trovano interessanti chiarimenti sul fatto che un principio materiale è qualcosa che illumina. Vi è una gran quantità di esempi di uomini che hanno veduto di notte, cosicché il loro occhio illuminò l'oggetto, ma il fenomeno richiede circostanze particolari.

Il terzo oggetto della conoscenza è – in terzo luogo – l'organo della sensazione, ed il quarto oggetto di dimostrazione sono gli oggetti dei sensi – l'olfatto, il gusto ecc.

Qui vengono ora inseriti i principi di Kânada, in cui gli oggetti sono trattati maggiormente. Il primo di essi è la sostanza; vengono enumerate nove sostanze: terra, acqua, luce, aria, etere, tempo, spazio, anima, intelletto. Queste sono le sostanze materiali; i loro elementi fondamentali sono gli atomi. La filosofia di Kânada è atomista. Molto viene poi addotto sul modo di congiungersi degli atomi, in cui compaiono anche i corpuscoli solari.

Il secondo dei principi di Kânada è la qualità; ve ne sono ventiquattro specie: colore, gusto, olfatto, tatto, il numero, grandezza, individualità, congiunzione, separazione, priorità, posteriorità, peso, fluidità, viscosità, suono, intelligenza, piacere e dolore, brama ed avversione, volere, virtù e vizio, ed il 24. ne comprende in sé tre: velocità, elasticità e movimento. [395]

Il terzo principio è l'azione, il quarto la comunanza, il quinto la distinzione, il sesto la congiunzione ed il settimo secondo alcuni la negazione. Questo è il modo in cui la filosofia appare presso gli Indiani.

Nella filosofia di Gotama sono messi in risalto due punti: l'evidenza e ciò che è interessante sapere; il terzo è il dubbio. Un'altra categoria è – in quarto luogo – la dimostrazione vera, il ragionare formale; questo non è altro che il sillogismo formale. Si indicano cinque proposizioni: la collina è in fiamme perché manda fumo. Ciò che manda fumo presuppone fuoco. Prima: la collina è in fiamme, 2. poiché manda fumo. 3. Ciò che manda fumo è in fiamme; 4. ma ora la collina manda fumo, 5. quindi è in fiamme. Questo viene presentato come da noi i sillogismi, ma così risulta che ciò di cui si tratta è posto prima; invece noi inizieremmo con l'universale, *etc.*, questa è la forma ordinaria. Possiamo accontentarci di queste indicazioni speciali tratte dalla filosofia indiana, ma prima di passare al mondo greco vogliamo ancora riassumere brevemente il contenuto principale di quello indiano.

Abbiamo dunque visto nell'elemento indiano che il pensiero, il raccogliersi dell'anima entro sé, la sua elevazione all'universalità, il pensiero si costituisce per sé, e che questo è lo scopo ultimo e la cosa principale. Quest'astrazione ed il divenire dell'anima per se stessa nel modo

più astratto è lo scopo; in quanto lo spirito è così per sé, ma è per sé in modo del tutto astratto, possiamo chiamare tutto questo “sostanzialità intellettuale”, ma non nel senso in cui si chiama “sostanziale” la filosofia che dice che la materia [396] è una; ma non un’unità dello spirito con la natura, non la materia è lo scopo principale, ma abbiamo visto che è presente proprio il contrario: lo spirito si eleva a se stesso, considera certo la natura ma questa considerazione è solo il mezzo di liberare lo spirito; è una pratica del pensiero che ha per fine l’essere per se stesso dello spirito.

Questa sostanzialità intellettuale è il fine; ma nella filosofia è in generale il fondamento essenziale, l’inizio; è questo idealismo per cui il pensiero è per sé, che il pensiero è il fondamento della verità. È una grande scoperta dell’elemento orientale in generale. Così l’elemento orientale è essenzialmente in questa intuizione universale – intuizione poiché nella sua astrazione è essenzialmente identico, immobile in sé; quindi alla filosofia è essenziale giungere su questo terreno. La riflessione europea, l’intelletto è da annegare in questa sostanzialità in cui svanisce l’Io in quanto tale. Nella filosofia europea è il contrario, cioè la soggettività riflettente. Questa soggettività vale in Europa secondo la sua accidentalità dove l’Io – il fatto che io creda, voglia, sappia, pensi – si trova tanto in alto, dove si chiedono le ragioni, la volontà che ho al riguardo; tale è questa soggettività europea, in cui mi viene attribuito valore infinito.

La sostanzialità intellettuale è qui l’estremo; qui sparisce tutta la soggettività dell’Io. Questa soggettività è la vanità soggettiva per la quale tutto ciò che è oggettivo è divenuto vano, in cui tutto ciò che è oggettivo è vero solo secondo la mia riflessione, è oggettivo solo secondo il mio arbitrio. [397] Dunque non esiste alcuna verità oggettiva, alcun dovere, alcun diritto in sé e per sé, bensì solo in me, e così la vanità soggettiva è l’unica cosa che rimane. Questa vanità soggettiva si muove, ha delle trovate, motivi, riflessione, ma questi sono dipendenti solo dalla soggettività del singolo. L’interesse è giungere alla sostanzialità intellettuale per annegarvi quella vanità soggettiva; vi tramonta con tutta la sua interiorità, con tutta la sua riflessione. Questo è il vantaggio di questo punto di vista.

Ma la seconda cosa è poi la carenza di questo punto di vista; essa consiste nel fatto che la sostanzialità intellettuale viene rappresentata solo come un fine, uno scopo per il soggetto, solo come stato soggettivo che deve venire prodotto per l’interesse del soggetto. Quindi vi manca l’oggettività in generale. Se questa soggettività intellettuale è in sé ciò che è più oggettivo, nondimeno è solo l’astrattamente oggettivo e le manca la forma oggettiva, la forma essenziale dell’oggettività. Proprio quella sostanzialità intellettuale, che così rimane nell’astrazione, ha per sua esistenza solo l’anima soggettiva. Perciò la fuga, il vuoto, mancano di determinazione, non sono organizzati, sono indeterminati; tutto deve tramontare nella sostanza; così come tutto tramonta nella vanità in cui rimane soltanto la potenza soggettiva del negare, tutto tramonta, così anche in questa intellettualità sostanziale tutto deve tramontare, ma questa vana soggettività non contiene alcuna forma entro sé.

Ed quest’astrazione della sostanzialità intellettuale non contiene egualmente nessuna determinazione, è vuota. Quindi le manca [398] l’oggettività formatrice entro se stessa, ed ora ciò che preme è che esca questa determinazione, questo terreno, la forma infinita che è ciò che si chiama pensiero, l’oggettività che determina se stessa. Questo pensiero è dunque il mio; la mia anima pensa, il pensante è l’Io – che poi è anche soggettivo; io devo essere presente. Ma poi – in secondo luogo – questo pensiero è anche l’universale; è l’universalità in esso che contiene la sostanzialità intellettuale.

Ma in terzo luogo il pensiero è l’attività formatrice, il principio del determinare. Se abbiamo chiamato sostanzialità intellettuale quella prima unità, ora abbiamo il pensiero. Abbiamo così un secondo modo dell’oggettività, che entro sé è forma infinita. Il pensiero è il vero terreno che si deve raggiungere, che dispiega e determina se stesso ed in questo modo dà un posto al contenuto particolare e lo lascia agire entro sé, lo contiene in sé. Nell’intuizione orientale il particolare vacilla solamente; presso gli Indiani è determinato ad andare oltre. Nel terreno del

pensiero, invece, poiché esso è formatore, anche il particolare ha il suo posto; può radicarsi entro sé, può divenire fisso, e questo è il duro intelletto europeo; per disfarsene servono tali rappresentazioni orientali, ma nel terreno del pensiero esso è conservato fluidamente, non deve divenire per sé. Così quel particolare è contenuto nel pensiero, ma è solo un momento dell'intero sistema, che non sussiste per sé. Che il pensiero diventi il terreno che si dispiega – questo è l'interesse.

Nell'elemento indiano abbiamo trovato anche un contenuto determinato – intelligenza, coscienza, *etc.* – che viene considerato; anche questo contenuto determinato viene considerato, ma nel modo in cui viene considerato, la considerazione del particolare è del tutto scialba, senza pensiero, senza [399] sistemazione poiché la considerazione sta da questa parte, al di fuori dell'unità, mentre il sostanziale sta dall'altra; di qua è dunque scialbo e misero. Così il particolare ha solo la forma legnosa del ragionamento, del concludere, così come negli Scolastici. Ma su questo terreno del pensiero il particolare può conservare il suo diritto; può venire considerato, compreso come momento dell'intera organizzazione. Così ad esempio la natura dev'essere per l'anima solo un mezzo, un motivo per raccogliersi entro sé, per determinarsi. Il che esprime l'idea – ma dev'essere solo uno stato, che non venga considerato in sé e per sé. Quindi il contenuto non è divenuto oggetto per se stesso. Egualmente ciò che è esteriormente oggettivo – l'acqua, *etc.* – non è di conseguenza considerato nell'idea, non è stato compreso. Tale è quindi ciò che nell'elemento orientale è da onorare massimamente e ciò che è manchevole.

Il terreno veramente oggettivo del pensiero si radica nella libertà reale del soggetto per cui l'universale, il sostanziale stesso deve avere oggettività. Il pensiero è solo quest'universale in generale; io sono al tempo stesso il terreno del sostanziale ed il pensiero di sé; così l'universale ha al tempo stesso anche esistenza. Il pensiero è l'universale ed esiste come Io, come soggetto libero; così l'universale ha esistenza immediata; non è meramente un fine o lo stato in cui si deve passare, ma ha esistenza immediata. L'assolutezza è presente. Cogliendomi come pensante e come universale, mi colgo come libero, e con ciò l'universale stesso ha presenza.

Questa determinazione è ora quella che troviamo nel mondo greco ed il cui sviluppo è oggetto della nostra considerazione ulteriore. Dapprima l'universale si presenta come del tutto [400] astratto – così è di fronte al mondo concreto –, ma vale per il terreno comune di entrambi, per il mondo concreto e per l'essente in sé. Questo non è un al di là, ma il presente vale appunto perché sta nell'in sé, o l'in sé, l'universale, è la verità degli oggetti.

Wilhelm von Humboldt

Sull'episodio del Mahá–Bhárata noto come Bhagavad–Gítá⁵

I.

(Letto all'Accademia delle Scienze il 30 giugno 1825)

Secondo il poema del *Mahá–Bhárata*, il dio Krischnas, l'autentica e piena incarnazione di Vischnus, accompagna come auriga Ardschunas, il terzo e più eccellente figlio di Pándus, in verità generato dal dio Indras, nella battaglia [191] contro i figli del re Dhritaráschtras, parenti stretti di Ardschunas. Quando Ardschunas scorge nelle schiere dei nemici la sua stessa stirpe, i suoi maestri di religione ed i suoi amici, è colto dal *dubbio* se sia meglio sconfiggere coloro senza i quali la vita stessa non avrebbe alcun valore per lui, oppure venire sconfitto da loro, cade in una scoraggiata pusillanimità, lascia cadere arco e frecce e chiede consiglio a Krischnas. Il dio lo incita a combattere sulla base di ragioni filosofiche, e dinanzi ai due eserciti si sviluppa fra i due un dialogo che in diciotto canti (circa settecento distici) attraversa un sistema filosofico completo.

Colebrooke, ai cui recentissimi trattati nelle memorie della Società Asiatica Inglese dobbiamo le prime informazioni precise e dettagliate sui diversi sistemi filosofi indiani, non ha menzionato quest'episodio del *Mahá–Bhárata*, probabilmente perché intendeva fornire estratti solo da testi effettivi di filosofia (che però, secondo il costume indiano, anch'essi composti in versi) e dai loro commentatori. Ora, nel complesso la dottrina di Krischnas sembra certamente concordare col sistema di Patandschalis esposto da Colebrooke, ma si sviluppa in modo affatto peculiare e, a quanto [192] ne posso giudicare, è più pura da cavillosità e misticismo e merita una particolare attenzione già per il fatto d'essere intessuta come un'opera poetica libera in uno dei due grandi e più antichi poemi epici indiani.

⁵ La presente trattazione non ha altro scopo che fornire, nella maggior brevità possibile ed in un modo che risulti comprensibile anche ai lettori che non conoscono l'Indiano, un'immagine fedele e completa del poema sopra citato e specialmente del sistema filosofico che vi è esposto. Perciò solo di rado mi sono permesso una comparazione fra la dottrina della *Bhagavad–Gítá* e le tesi indiane note da altre fonti. Un'opera così ricca di idee filosofiche merita di venire trattata isolatamente per sé come un intero, e credo inoltre che per spiegare le molteplici oscurità che rimangono ancora nella mitologia e nella filosofia indiane, sia difficile trovare un mezzo diverso da quello di estrarre singoli brani da ognuna delle opere che si possono considerare loro fonti principali e di trattarli anzitutto ognuna completamente per sé, prima di istituire comparazioni con altre opere. Le elaborazioni complete e precise di tutte quante le opere principali della letteratura indiana, dei *Vedá*, del codice di Manus, dei due grandi poemi epici, dei diciotto *Puráná* e dei più eccellenti testi filosofici, semplicemente nel senso di un'esposizione precisa e completa del contenuto mitologico e filosofico, fornirebbero una base per poter comparare fra loro tutti i sistemi filosofici e mitologici indiani senza rischiarare di confonderli, e poter aprire al pubblico tutti gli scritti ed i monumenti che restano. [191] Ma pur essendo già stato fatto e per quanto gli eccellenti estratti di Colebrooke dai *Vedá* e dalle più importanti opere sui diversi sistemi filosofici siano di valore inestimabile, questo indispensabile e necessario lavoro preliminare è evidentemente ancora ben lungi dall'essere completo, e nell'esposizione della filosofia e della mitologia dell'India si è ancora costretti eccessivamente a dover collegare materiali da tutte le fonti senza esser certi della completezza della loro disponibilità, e senza conoscerle sufficientemente ognuna per sé nella sua peculiarità. Si deve anche confessare che, almeno nella maggior parte dei casi, si dovrebbe essere in grado di comparare gli estratti e le traduzioni esistenti con gli originali, cosa che fino ad oggi è in parte ancora impossibile ed in parte estremamente difficile. Quindi le esposizioni generali dovranno precedere ancora per molto tempo le traduzioni, le elaborazioni e specialmente le edizioni dei singoli scritti.

A causa dell'accentazione delle parole e dei nomi indiani, ricordo qui che ho indicato le *a*, *i*, *u* lunghe con un accento, mai invece le *o* e le *e*, perché in Sanscrito non possono mai essere brevi. [Nota di Humboldt]

Voglio qui cercare di riassumerlo in breve senza vincolarmi all'ordine dell'originale e per ora senza interessarmi ai punti di comparazione offerti da questa dottrina coi sistemi filosofici greci noti.

Le due tesi principali attorno a cui ruota il sistema contenuto in questo poema, sono che lo spirito, in quanto semplice ed incorruttibile, è per sua intera natura separato dal corpo composto e corruttibile, e che chi tende alla perfezione deve compiere ogni azione senza alcun riguardo per le sue conseguenze e con piena equanimità nei loro confronti.

Sono questi i due più naturali punti di riferimento all'intenzione di Krischnas per muovere alla battaglia il suo eroico amico. Infatti la morte e le azioni perdono il loro potere e diventano in certo qual modo indifferenti se la prima riguarda solo il corpo, comunque corruttibile, e le seconde, libere da passione ed intenzione, sono semplicemente opera della natura o comando del dovere. Ma per mezzo della netta separazione dello spirituale e del corporeo e l'inutilità delle azioni che viene esortata senza tregua, la pura intellettualità diviene il fondamento dell'intero sistema e, come mostrerà con maggior precisione quanto segue, la conoscenza viene posta all'apice di tutte le aspirazioni umane.

I corpi in cui abita l'anima sono finiti e mutevoli come gli elementi eternamente fluenti da cui sono costituiti (II, 14–18), l'anima è eterna, non annientabile, ferma ed immutabile (II, 24–25). Si congiunge ad un nuovo corpo come l'uomo indossa un abito nuovo (II, 22), come nel corpo stesso si avvicendano infanzia, giovinezza e vecchiaia (II, 13). Quest'incorruttibilità è la vera eternità, senza inizio come senza cessazione. Infatti l'impossibilità di un passaggio dall'essere al non essere, e viceversa, è un caposaldo della filosofia indiana⁶. [193] Propriamente nessun fondamento è produttivo, in ognuno l'effetto è presente coeternamente con lui stesso.

Del non essente è non essere; non essere non è dell'essente.

La separazione dei due viene intuita dal conoscitore della verità. (II, 16)

In ciò Krischnas si dichiara, in quanto Dio, uguale all'uomo.

In nessun tempo non fui, né tu, né questi capi di popoli,
e mai non sarò; d'ora innanzi tutti siamo. (II, 12)

A questo tipo di rappresentazione si ricollega il fatto che all'inevitabile necessità della morte corrisponde l'altrettanto inevitabile necessità della rinascita, e che ciò che è morto non può rimanere morto. A questo riguardo è perciò indifferente se si pensi l'anima come incorruttibile o come sempre morente ed in continuo divenire.

Ma anche se la pensi sempre in divenire, e di nuovo sempre morente,
anche allora, o eroe dalle grandi braccia, non devi mai compiangere.
Infatti al diveniente sta sempre morte, e sempre nascita al morente.
Perciò non devi mai compiangere la sorte per un destino mutevole.
Le creature sono di origine invisibile, poi di medio visibile,
e d'uscita invisibile; perché lamentarsi, Bháratas?
Qualcuno la vede come un prodigio, un altro ne parla come d'un prodigio,
come d'un prodigio l'ode un altro ancora; ma nessuno, anche udendolo, la sa, né la conosce.
Nel corpo d'ognuno l'anima è sempre invulnerabile, o Bháratas,
perciò non devi mai compatire tutti gli esseri. (II, 26–30)

Lo spirito è invisibile, irrepresentabile, penetra ovunque (II, 25), il corpo ha la natura opposta. Ma alla semplicità ed invisibilità dello spirituale ritorneremo nuovamente in occasione della natura della divinità. Infatti lo spirito che ovunque domina è uno e lo stesso (VIII, 20–21; XIII, 27).

⁶ *Et plures non scientes dicunt, quod mundus cum artifice primum non-est fuit et deinde e τῷ non-est ens (existens) factus est. O purum desiderans, ex hoc non-est ens quomodo possit fieri? Hoc omne primum ens unicum, sine simili fuit. Oupnek'hat op. Anquetil Duperron. Oupu. 1. Brahma. 16. p. 52. [Nota di Humboldt]*

L'agire incatena lo spirito, in quanto lo sottomette alle condizioni della realtà e lo distoglie dalla riflessione pura. Perciò dai tempi antichi ci sono stati nel mondo due sistemi, quello dell'agire e quello della conoscenza (III, 3), e l'osservazione del giusto nell'intenzione di agire è difficile perché si deve rispettare tanto l'agire quanto il non agire (IV, 17). Si è preferito ora l'uno ora l'altro (XVIII, 2–3). [194] Ma la verità è che il primo merita la preferenza rispetto al secondo (III, 8; V, 2). Tutto dipende dal liberarsi dalle catene delle azioni (II, 39). Ma questo accade quando si abbandona ogni riguardo per il risultato e si agisce soltanto per agire. Non appena si unifichino questi due sistemi, si annientano in certo qual modo le azioni perché le si priva della loro natura incatenante ed in mezzo all'agire propriamente non si agisce (IV, 20; XVIII, 17). Infatti questo è necessario perché rimane sempre vero che l'agire è di gran lunga inferiore alla conoscenza (II, 49).

Ma vano è cercare di eliminare interamente l'agire. Non c'è istante in cui l'uomo possa rimanere senza azioni, queste procedono indipendentemente dalla sua volontà e sorgono dalla natura e dalle sue proprietà (III, 5). Il saggio lascia che la natura agisca in esse e le guarda semplicemente come separate da sé, procedenti nella natura (IV, 21; XIV, 19; XIII, 19; III, 28; V, 8–10). Quest'affermazione dell'inevitabilità delle azioni si fonda sul fatto che in questo sistema s'intende per azione ogni operazione corporea, propriamente ogni mutamento della materia, ed a sua volta si collega al fatto che, come presto vedremo, la perfezione del saggio viene posta nella quiete suprema, nell'approfondimento e nel passare nella divinità. Un'altra necessità delle azioni sorge dai diversi doveri ripartiti dei ceti, a cui ognuno deve rimanere fedele perfino se vi fosse congiunta una colpa (XVIII, 47–48). Infine in questa dottrina si trova un fatalismo necessario perché la natura coeterna con la divinità deve girare inarrestabilmente la ruota di quei mutamenti e perciò, a rigor di termini, la divinità che comprende in sé ogni singolo essere diviene l'unico che agisce veramente. Perciò a ragione Krischnas può dire ad Ardschunas:

Dunque ora al campo di battaglia! Conquistati gloria! Trionfando sui nemici, godi pieno di dominio!
Già prima furon da me battuti; divieni solo lo strumento, o abile nella mano sinistra!
Dronas, Bhíschmas e Dschayadreathas, Karnas, tutti gli altri eroi della battaglia,
che ho colpito, colpiscili intrepido! Su, combatti, tua sarà la vittoria nel conflitto. (XI, 33–34) [195]

Solo quelli che sono abbagliati mondanamente⁷ pongono entro sé il fondamento delle loro azioni, il saggio moderato non si considera mai colui che agisce (XVIII, 16; XIV, 19; XIII, 29).

La rinuncia ai frutti delle azioni viene espressa anche col deporre le azioni nella divinità (XII, 6; III, 30; XVIII, 57). Ci si libera dalle catene delle azioni (IV, 41) e chi lo esercita rimane incontaminato dal peccato, come la foglia di loto che galleggia sull'acqua non si bagna (V, 10).

In più di un punto di quasi ogni canto il poeta ritorna sulla necessità della rinuncia ai frutti delle azioni e sulla necessità dell'equanimità, anzi dell'indifferenza verso i loro risultati e, congiunta con la sollecitazione all'azione tanto spesso ripetuta, indica in modo innegabilmente filosofico una disposizione dell'anima che rasenta il sublime e produce al tempo stesso un grande effetto poetico.

I seguenti versi potrebbero contenere l'espressione più semplice dell'adempimento della rinuncia:

la dignità del valore sia per te nell'agire, mai nei frutti.
Non sia che il frutto sia fondamento dell'agire; non sia da te cercato il non agire.
Di spirito approfondito, libero da aspirazione, così agisci, spregiatore dell'oro,
ugualmente se riuscito o fallito; l'equanimità viene chiamata approfondimento. (II, 47–48)

⁷ *Irdisch*. Per esigenze di uniformità della traduzione, questo termine con tutte le sue variazioni verrà sempre reso con "mondano", perché più avanti il barone caratterizzerà *Raja* con *Irdischeit*, rimandando ad uno spettro semantico che in italiano può trovare forse un equivalente in "mondanità" se al significato abituale si aggiunge quello – per così dire – da predica quaresimale.

In questo modo per lo spirito l'agire ed il non agire si risolvono nel medesimo concetto.

chi nell'agire vede il non agire, nel non agire l'agire, costui
fra gli uomini è il saggio, è approfondito nel fine di tutto l'agire. (IV, 18)

L'equanimità è caratterizzata con una parola propria, con la libertà dalla duplicità, dall'esito buono o cattivo. L'accecamento di questa duplicità, il quale scaturisce dal desiderio e dall'avversione, produce tutti gli smarrimenti fra le creature (VII, 27). Il saggio se ne libera e non si può trovare espressione abbastanza forte per la sua equanimità. Non solo per lui caldo e freddo, piacere e dolore, successo e fallimento, fortuna e sfortuna, vittoria e sconfitta, onore e disonore devono essere la stessa cosa, ma egli deve rimanere imparziale anche fra amici e nemici, bene e male, rispettare egualmente la terra, le pietre e l'oro (II, 38; [196] VI, 7–9; XII, 17–19). Questo suo ritrarsi dal movimento dell'essere mondano, dall'opposizione in cui si trova con la grande massa, viene descritto in molte immagini in questo poema, peraltro povero d'immagini.

Chi, uguale alle membra della tartaruga, ritrae ovunque i sensi
dal materiale che stimola i sensi, esiste fermo nella saggezza dello spirito, (II, 58)

Come il quieto oceano, in cui fluisce copia d'acqua, mai si riempie e mai si svuota,
ottiene quiete colui a cui così fluisce copia d'ogni desiderio, non chi desidera il desiderio. (II, 70)

Quale è la notte per ogni creatura, in questa veglia colui che è raccolto,
quella in cui veglia ogni creatura, è la notte del saggio veggente. (II, 69)

La separazione pura dello spirituale dal corporeo e l'annientamento delle azioni conducono entrambi – la prima positivamente, uniformando tutto ciò che è puramente spirituale, ed il secondo negativamente, allontanando i turbamenti in cui l'agire impiglia l'uomo – alla conoscenza ed all'intuizione della divinità, da cui risulta la perfezione suprema. Perciò è necessario cogliere immediatamente in modo corretto il concetto della divinità esposto da Krischnas, la cui dottrina non è semplicemente filosofica ma in modo del tutto proprio religiosa.

Anche qui cercherò di dimostrare le tesi principali con passi dallo stesso originale. Ho usato intenzionalmente grande cura nella loro scelta e desidererei molto che coloro che dedicano una maggiore attenzione ad argomenti di questo tipo non vogliano scansare la fatica di controllarli, e per questo la traduzione latina di A. W. von Schlegel annessa alla sua edizione della *Gîtâ* offre un'eccellente opportunità anche a chi non conosce il Sanscrito. Questa traduzione è così magistrale ed al tempo stesso tanto coscienziosamente fedele, così piena di spirito nel modo di trattare il contenuto filosofico del poema e possiede una latinità così pura, che sarebbe senz'altro infinitamente deplorabile se venisse usata solo per una migliore comprensione del testo e non venisse letta con la giusta diligenza da [197] tutti coloro che si occupano di filosofia e di scienza dell'Antichità.

Devo pregare di giudicare con indulgenza laddove ho cercato di tradurre singoli passi in modo metrico, perché le peculiarità e le raffinatezze della metrica indiana non sono ancora conosciute sufficientemente, ma solo la sua misura sillabica e le sue principali interruzioni, per cui di rado si è avuta un'imitazione davvero riuscita di un metro. Per quanto riguarda i passi in sé, non ho scelto i più belli e gradevoli, su cui il giudizio potrebbe comunque risultare diverso, ma, conformemente allo scopo di questa trattazione, quelli da cui risulta nel modo migliore la peculiarità del sistema filosofico. Per la stessa ragione ho cercato di rendere ogni parola con la maggior precisione possibile ed avrei rinunciato completamente alla metrica se una traduzione metrica, anche se meno riuscita, non fornisse sempre un concetto più intuitivo dell'originale. Anche nella nostra lingua una traduzione metrica può guadagnare appunto in fedeltà. Il ritmo trasporta il traduttore in una disposizione simile all'originale, le leggi vincolanti del numero e

della lunghezza delle sillabe rendono impossibili strascicate trascrizioni prosaiche e tagliano in modo benefico quell'indecisione sulla scelta delle espressioni, che altrimenti procederebbe facilmente troppo oltre. I nomi di Bháratas, Párthas, Kaunteyas, che nei versi compaiono come titoli ufficiali, sono appellativi di Ardschunas, formati in Sanscrito e derivati dai suoi antenati.

Per la comprensione dei passi che presto qui seguiranno, devo osservare che quando Krischnas parla di sé, e nella maggior parte dei casi è lui il soggetto del loro discorso, vi si intende la divinità suprema o, cosa che meglio corrisponde alla purezza di questa dottrina, la divinità in senso assoluto. Krischnas accompagna Ardschunas come uomo (IX, 11), come uno dei discendenti dell'antico re Yadu, ed Ardschunas, conoscendolo come dio, lo prega (XI, 41–42) per la confidenza ed il perdono con cui lui lo ha trattato. Secondo la mitologia indiana Krischnas⁸ è l'ottava delle dieci mondanizzazioni o [198] discese (Avatárás) di Vischnu⁹. Di queste apparizioni della divinità in diverse figure umane ed animali nulla compare nel nostro poema, che in generale è libero da invenzioni mitologiche, ma Krischnas tuttavia menziona il fatto di ritornare di epoca in epoca sulla terra (IV, 6–8). Ma siccome Krischnas è un'emanazione della divinità, quest'ultima rimane – o piuttosto lui rimane in essa – nel suo essere eterno, ed in questo senso parla certo di sé e di Dio come di due essi diversi, ma a quanto ho potuto vedere solo in quest'unico passo del poema, in cui dice:

A questo primo spirito originario mi rivolgo, da dove fluì l'antico fiume d'ogni creatura. (XV, 4 b)

Dio è il principio eterno, invisibile, indivisibile e perciò semplice, diverso da tutti gli esseri corruttibili, visibili e ripartiti negli individui (XII, 3; VII, 24–25).

Diverso è da quello visibile un essere invisibile, eterno,
che non viene annientato se annientata è ogni creatura,
l'invisibile indivisibile, che essi lodano suprema via,
ottenendolo, non si ritorna, laddove è la mia dimora. (VIII, 20–21)

Sappi che non è annientabile ciò che ha dispiegato questo tutto.
Nessuno può annientare quest'eterno originario. (II, 17)

Dio è onnisciente, penetra ogni cosa, non è passibile di accrescimento, è infinito, è il signore di tutte le cose; nulla v'è al di sopra di lui; egli è unico e deve venire adorato nell'unità (VII, 26; III, 15, 22; XI, 19–20; IX, 11, 17–18; VII, 7; VI, 31). Di lui dice Ardschunas:

Né fine, né mezzo, né inizio vedo in te, signore di tutto e onniforme. (XI, 16)

Del mondo, fermo e attivo, tu sei padre, il maestro più degno di venerazione e supremo;
nulla ti è eguale, incommensurabile signore, chi può essere superiore a te nei tre mondi? (XI, 43) [199]

Il luogo in cui dimora Dio è al di là di tutto il creato ed al di fuori di esso.

Là non il sole, non il disco lunare, non il fuoco illuminano il luogo,
in cui andando non si ritorna, la mia dimora suprema. (XV, 6)

Dio è il creatore del mondo, ogni cosa è solo attraverso di lui, egli è l'origine incorruttibile di tutte le cose (IX, 4, 10, 13; VII, 6, 7, 10).

Io sono il seme per ogni creatura, o Ardschunas;
senza di me nessuna cosa, né fissa, né in movimento, è nel mondo. (X, 39)

Colui da cui gli esseri sono fluiti, che ha dispiegato questo tutto,

⁸ Molte sue rappresentazioni si possono controllare in *Réligions de l'antiquité* di Guigniaut, IV, 13, n. 61–66. Si confronti anche I, 210–211. [Nota di Humboldt]

⁹ Guigniaut, *l.c.*, I, 181–193. [Nota di Humboldt]

adorandolo nel suo modo, l'uomo tende alla perfezione. (XVIII, 46)

Come ha prodotto ogni cosa, così Dio è anche ogni cosa ed ogni cosa è in lui. Questo è un caposaldo di questa dottrina, che viene svolto nel modo più vario. Da un lato sembra collegarsi al concetto dell'infinità divina che comprende in sé ogni cosa, e dall'altro al modo peculiare con cui la filosofia indiana si rappresenta l'origine d'una cosa da un'altra. Giacché, come abbiamo visto in quanto precede, non v'è alcun passaggio dall'essere al non essere o viceversa, ma entrambi formano una linea che procede all'infinito, ogni creazione dal nulla è impossibile; quindi ogni effetto dev'essere già presente nella sua causa e coeterno con essa (Colebrooke nelle *Transactions of the Royal Asiatic Society*, vol. I, parte I, p. 38). Perciò se Dio è il creatore di tutte le cose, allora tutte le cose devono essere state presenti in lui già prima del suo creare. Nel nostro poema non si esprime questa conseguenza, ma se ne presenta solo il principio (II, 16) in modo chiaro e determinato, tanto è evidente da se stessa.

Tutto ciò che è spirituale è affine ed è uno e lo stesso, ed entro sé, cioè nel suo sé spirituale (giacché la lingua congiunge nella medesima parola il concetto di *spirito* e di *ipseità*), l'uomo può conoscere tutte le altre creature ed in esse Dio. Ma giacché nella separatezza è ripartito nei singoli individui, lo spirito divino è presente al tempo stesso nell'unità come invisibile, incorruttibile ed inseparato, [200] e questa sua natura inseparata è la vera fonte originaria di ogni esistenza.

È Dio che dà ad ogni cosa la prerogativa che le è peculiare, lo splendore delle stelle, la lucentezza della fiamma, la vita dei vivi, la forza dei forti, l'intelletto degli intelligenti, la conoscenza dei sapienti, la santità dei santi (VII, 8–11; X, 38). Qualsiasi sia il modo in cui si pensi il suo rapporto col mondo, come padre, madre, conservatore, rifugio, *etc.*, egli è la dottrina, la purificazione, le sacre scritture, il silenzio del segreto (IX, 16–18; X, 38), il tempo incessante (X, 33). Nel decimo canto Krischnas percorre l'intera creazione (19–42), dai pesci dell'acqua fino agli dei, alle montagne, ai mari, ai venti, alle stagioni ed alle epoche, ai condottieri, ai saggi, ai santi, ai poeti, alle stirpi degli eroi, ed in ogni genere egli si nomina come quella cosa o come colui che in ognuno di essi è il più eccellente, fra gli eremiti come Vyásas, fra i poeti come Usanas, *etc.* Non si tralasciano nemmeno le lettere e le forme grammaticali. Fra le parole composte egli è il genere che congiunge i due concetti e che da essi è indipendente, fra le lettere è la *a*, in cui, se non indica semplicemente la reverenza con cui si considerava l'invenzione della scrittura, stavano probabilmente alla base delle rappresentazioni mistiche. Ma metto espressamente in risalto questo passo perché dimostra che esisteva già un alfabeto al tempo in cui sorse il poema, qualora questo distico (X, 33) non sia un'interpolazione posteriore. Infatti è difficile che il netto isolamento d'una vocale dinanzi alla riflessione sia separato da un qualche periodo di tempo dalla sua designazione. Ma in conclusione Krischnas dice di aver citato tutte le cose elencate solo come esempio, perché nominare l'intero numero degli esseri in cui egli appare per la sua forza prodigiosa, non avrebbe fine. Ciò che è grande, ottimo ed eccellente, partecipa del suo splendore ed egli ha dotato quest'intero mondo d'una parte della sua natura (X, 40–42). Da ciò risulta ancor più chiaramente in che senso egli si definisca in unità con le cose della natura.

Ciò che nei passi qui citati viene indicato in modo dettagliato, viene composto in un altro (VII, 19) nella breve espressione [201] *Vásudevas* (cioè *Krischnas*, il figlio di *Vasudevas*) è *il tutto*.

In questo modo l'essere divino deve comprendere entro sé proprietà che sono reciprocamente contrapposte, e la loro contraddizione si risolve solo nella totalità [*Allheit*] della sua natura. Nel medesimo distico Krischnas dice di sé:

Sono la forza dei forti, libera da desiderio e passione, nelle creature
sono il desiderio che non ostacola il giusto, o Bharatás. (VII, 11)

Un dio che congiunga entro sé la furia della natura indomita con la quiete che si libra nel puro dominio dello spirituale al di sopra di tutto ciò che è finito, stimola nella fantasia tutte le immagini che sono capaci di produrre un grande effetto poetico.

A questo corrisponde anche la figura corporea attribuita a Dio. Essa non è altro che una trasposizione sensibile del suo concetto, secondo il quale egli, comprendendo entro sé tutti gli esseri, si riversa in tutti i singoli e tuttavia rimane al tempo stesso nella sua unità come vera monade. Questa rappresentazioni di un corpo divino non può essere scambiata con la figura umana che la mitologia di altri popoli ed in un altro senso gli stessi Indiani introducono nei loro dei. In questo sistema filosofico e non mitico, l'intero mondo corporeo diventa il corpo dell'infinito, cioè non nel senso che si sviluppi gradualmente e singolarmente nei suoi effetti ma nelle sue forze originarie, che in sé comprendono al tempo stesso tutto il passato, il presente ed il futuro.

Ardschunas prega Krischnas (XI canto) di mostrarglisi così come gli si è descritto (secondo la sua essenza, perché finora non si parla di forma corporea nel poema). Krischnas acconsente alla sua preghiera, gli fornisce un occhio divino perché quelli umani non sono in grado di guardarlo, e gli si rivela nella sua figura formata da splendore, che abbraccia tutto, infinita, originaria, che fino ad allora nessuno ha scorto. Ora Ardschunas lo vede innalzarsi al cielo, senza inizio, mezzo e fine, con molte teste, occhi e braccia, lo vede unificare entro sé migliaia di figure divine diverse nei colori e nei profili, ed infiammare del suo splendore l'universo, ed in esso tutti gli dei di Brahmá, che siede in una coppa di loto, [202] tutti i saggi e l'intera moltitudine delle creature d'ogni specie.

Se alta nel cielo fiammeggiasse improvvisa la luce di mille soli in cerchio
i suoi raggi eguaglierebbero lo splendore di questo sublime.
Il cosmo, restante come unità e pur molteplicemente diviso,
vide il figlio di Pándus nel corpo del dio degli dei. (XI, 12–13)

Krischnas si era annunciato anche così,

il cosmo, restante come unità, ciò che si muove, ciò che non si muove,
guarda nel mio corpo, eroe dai capelli ricci, e ciò che altrimenti desideri vedere. (XI, 7)

E chi fa proprio questo modo di vedere, raggiunge la perfezione suprema.

Chi vede l'essere diviso delle creature come restante in unità
e da essa esteso, costui si eleva alla divinità. (XIII, 30)

Il grado più infimo della conoscenza è quello in cui il singolo, separato dalla sua origine, è considerato come se fosse l'intero; quello medio se nel singolo si vede solo il singolo senza innalzarlo all'universale (XVIII, 20–22).

Ma è degno di nota che Krischnas dica espressamente (XI, 47) di aver mostrato ad Ardschunas questo suo potere supremo *attraverso l'efficacia di se stesso*, cioè attraverso la forza prodigiosa¹⁰, di cui si parlerà in seguito, in virtù della quale Dio e gli uomini, in quanto sprofondano nel loro interno astraendosi e fissandosi su di un unico punto, devono essere in grado di trasformare la loro essenza e produrre l'impossibile. Forse se ne può concludere che volontà del poeta sia che questa manifestazione di Krischnas sia effettivamente presa solo come una parvenza, giacché il suo sistema, penetrato da vero spiritualismo, non ha bisogno di questa rappresentazione di variegati elementi, dello splendore del sole, *etc.*, e, come abbiamo visto, [203] egli peraltro descrive l'essere divino semplicemente come invisibile ed indivisibile.

¹⁰ Questa forza viene descritta come una vera magia (*máya*) e questa *Brahmamáyá* si trova esposta in opere illustrate cosicché il duplice essere che essa in sé unifica non indica meramente mediante il suo potere ermafrodito, ma anche da un lato il piede sollevato verso la luna accenna a Brahma che medita su se stesso, dall'altro il movimento di danza accenna all'ingannevole *Máyá* creatrice. [Nota di Humboldt]

Ma Dio non abbraccia semplicemente tutte le specie dell'essere ma è anche il non essente.

Io sono l'immortalità e la morte, ciò che è e ciò che non è, o Ardschunas. (IX, 19)

In modo completamente simile, nel codice di Manus (I, 11) l'eterna ed invisibile causa fondamentale da cui è scaturito tutto, anche lo stesso Brahmá, viene chiamata insieme essente e non essente. Non credo che questo, come è certo accaduto, sia da intendere nel senso che con l'essere si pensi all'essenza di Dio in sé e col non essere alla nostra impossibilità di percepirlo sensibilmente. Se ci si immedesima completamente nel tipo di rappresentazioni qui dominante, in questa determinazione viene in certo qual modo abbattuto l'ultimo limite della totalità di Dio, l'essenza totale [*Allwesen*] non abbraccerebbe il tutto, non sarebbe infinita se al suo essere si potesse contrapporre ancora un non essere. Anche in un senso filosofico superiore e più puro è giusto che, per il fatto di comprendere entro sé il fondamento di tutto l'essere, la divinità debba necessariamente contenere entro sé anche il fondamento del non essere. Ma in generale un essere che si ripartisca individualmente in innumerevoli creature ed al tempo stesso le unifichi tutte entro sé in quanto universale, non è comparabile con nessun altro essere, e perciò in un altro passo si dice:

La divinità suprema, senza inizio, non si dice né non essente né essente. (XIII, 12)

che in fondo è lo stesso pensiero dei versi sopra citati, solo preso da un altro lato.

Il non essente viene preso in un altro senso quando deve indicare il contrario dell'essente considerato come puro essere, essenzialità pura. Poi viene contrapposto alla virtù ed alla verità (XVII, 28).

Le creature sono entro Dio (VII, 12).

Aspira allo spirito supremo, o Párthas, adorazione, guardando imperturbabilmente a lui, in cui dimorano le creature, che questo tutto ha dispiegato. (VIII, 22)

Avendo a dimora la tua natura, si rallegra il mondo ubbidendoti, o sovrano dei sensi. (XI, 36) [204]

Ma lui non è in esse (VII, 12; IX, 4).

Con quest'ultima proposizione viene però espresso solo la sua indipendenza, il fatto che egli certamente le abbraccia con la sua natura infinita ma che non è confuso nella loro natura finita. Infatti in quelle altre relazioni che non lo limitano, egli è certamente in esse, penetra nei loro corpi e le costituisce, ed abita nel cuore d'ogni uomo (XV, 7–11; XIII, 15, 17). Tuttavia questo suo essere in loro non viene assunto come assoluto e reale al pari del loro essere in lui, ma solo con la limitazione, come un *certo per così dire abitare* (XIII, 16). Questa dottrina si premunisce accuratamente anche contro il fatto che l'essere delle creature finite nel creatore infinito non abbassi la natura di quest'ultimo. In un passo, alla proposizione che le creature sono in Dio segue immediatamente quella esattamente opposta e si richiama l'attenzione su questo essere e non essere al tempo stesso come forma prodigiosa suprema dell'essenza divina, e con questo si deve intendere – in analogia con altri passi – lo sforzo dello spirito divino attraverso cui egli congiunge a sé tutti gli esseri e tuttavia toglie tutte le conseguenze limitatrici di questa congiunzione (IX, 4–5). Questa contraddizione viene risolta poeticamente col seguente paragone.

Come l'ampia aria riempie lo spazio dell'etere, tutto penetrando, così considera che la totalità delle creature dimora in me. (IX, 6)

Ciò che congiunge le creature con Dio è la natura spirituale. È la medesima in ogni cosa. Dio è propriamente lo spirito che anima ogni cosa (X, 20). Perciò ognuno può conoscere entro sé tutte le altre creature e queste in Dio.

Nell'accecamento non tornerai, figlio di Pándus, conoscendo questo,
se la totalità degli esseri vedi in te, dunque in me. (IV, 35)

Chi vede se stesso in ogni creatura, e le creature tutte in sé,
nello spirito devotamente approfondito, uno e lo stesso ovunque,
chi ovunque vede solo me, e vede il tutto solo in me,
in costui io non sono perduto, ed egli non è perduto in me.
Chi mi onora come dimorante nelle creature, fermamente attaccato all'unità,
questi, ovunque si trattenga, si trattiene comunque approfondito solo in me.
Chi vede sempre lo stesso nell'uguaglianza del sé, o Ardschunas,
che senta piacere o dolore, è il più profondamente approfondito. (VI, 29–32) [205]

Quella forza prodigiosa di Dio viene chiamata anche forza magica, forza che produce una parvenza, ed è dichiarata tale perché l'unico vero essere è comunque solo l'incorruttibile, eterno, mentre tutto il resto è soggetto allo scambio, è solo illusione prodotta dalla divinità. Ma dal momento che è difficile riconoscere che Dio non viene ristretto da questa partecipazione alla finitezza, ed è difficile non scambiare il suo essere autentico ed invisibile con quell'essere della parvenza (VII, 25), allora ogni forma prodigiosa illude gli uomini. In un altro passo si dice che il signore delle creature dimora nella regione del cuore e che con la sua magia confonde coloro che sono attaccati a questa ruota mossa della finitezza. Ma chi arriva a Dio, sconfigge questa magia (VII, 14–15; XVIII, 61).

Questi infatti non solo riconosce la duplice natura che, secondo questo sistema, dev'essere assunta in Dio, ma nemmeno si illude sul loro rapporto reciproco.

Terra, acqua ed il divampare della fiamma, aria ed etere, animo, ragione,
sentimento di sé, così in otto parti la mia natura è separata;
quella inferiore, perché sappi che da essa divisa vi è l'altra, quella mia suprema,
che soffia la vita, o eroe dalle grandi braccia, per la quale questo mondo perdura;
infatti considera tutte le cose come germogliate da questo grembo. (VII, 4–6.a)

Per spiegare questo passo devo osservare che in generale nella filosofia indiana le tre facoltà spirituali associate alla natura inferiore di Dio vengono in certo qual modo equiparate ai sensi.

L'animo (*manas*, la latina *mens* secondo l'etimologia) è la forza che nell'anima corrisponde al percepire ed all'agire corporeo. Infatti, oltre ai cinque strumenti dei sensi, gli Indiani ipotizzano cinque strumenti dell'agire e pongono questi dieci in una sola classe assieme a *manas* come undicesimo.

Il sentimento di sé (*ahankāra*, letteralmente ciò che forma l'io) applica le impressioni esterne ed interne alla personalità e quindi include entro sé l'autocoscienza e l'egoismo.

La ragione (*buddhi*) decide.

Al di sopra di queste tre sta il puro spirito (*ātman*, da cui il nostro *athmen* [= respirare], *puruscha*), affine all'autentica natura divina. [206]

(Si veda *Colebrooke*, *l.c.*, pp. 30–31 e gli estratti di *Burnouf* dal *Padmapurāna*, "Journal Asiatique", VI, 99–101). Questo sistema non viene spiegato espressamente nel nostro poema, ma l'inizio del tredicesimo canto e molti altri passi mostrano che era proprio anche del poeta.

Da ciò è evidente che la natura umana è solo un'imitazione, una singolarizzazione di quella divina, e quando crea questi corpi o li fa sprofondare nell'annientamento, penetra in essi o vi si separa, e si serve degli strumenti che congiungono all'anima al mondo esterno.

Infatti nel mondo della vita, respirando vita, la mia propria parte
attira a sé dal grembo della natura l'animo ed i sensi, sei di numero.
Ove entra nei corpi, ove il signore di nuovo li lascia,
lì egli si unisce strappandoli, come il vento il profumo dei fiori dal campo.
Così abbracciando insieme orecchio, occhio, sentimento, gusto, odorato
e l'animo nel dominio, opera il materiale dei sensi. (XV, 7–9)

Quindi Dio si congiunge coi corpi mortali ed agisce producendoli e fondando le istituzioni umane. È addirittura costretto ad agire se la ruota del mondo non può quietarsi. Ma la congiunzione con la finitezza non lo contamina, l'agire non lo incatena, egli fa solo agire la natura. Qui ritorna, riferita a Dio, la medesima dottrina sopra ingiunta agli uomini, secondo cui si deve agire e solo la dipendenza dal risultato lega la libertà dello spirito e turba la sua quiete mentre la piena equanimità risolve anche l'agire reale nel non agire (IX, 8–9).

Nulla, o Párthas, mi rimane da fare nei tre mondi,
Nulla di aspirabile a cui aspirare, ma vivo nel fare.
Se infaticabile incessante una volta non vivessi nel fare –
infatti, o Párthas, gli uomini seguono ovunque l'impronta del mio passo –
questi mondi sprofonderebbero nel nulla, se non fossi atto per gli atti,
e attuerei la confusione, e ucciderei questa stirpe. (III, 22–24)

Io fondai le quattro caste, ripartite per proprietà e occupazione,
ma colui che così agisce vede in me l'eterno, il non agente.
Infatti l'azione non mi contamina, in me non c'è brama per il frutto dell'agire.
Quindi chi mi conosce nello spirito, costui agendo non è incatenato. (IV, 13–14)

Sotto di me la natura produce ciò che si muove e ciò che non si muove.
Per questa ragione, o Kaunteyas, il mondo ruotando gira. (IX, 10) [207]

Infatti senza inizio, libero da materiale naturale, lo spirito supremo, l'eterno,
trattenendosi nel corpo, o Kaunteyas, non agisce, non viene contaminata.
Come la sottigliezza dell'etere, tutto penetrando, non viene contaminata,
così abitando ovunque nel corpo lo spirito non viene contaminato. (XIII, 31–32)

Nella finitezza ciò che esiste non deve semplicemente tramontare, anche ciò che tramonta deve a sua volta rinascere. Questo lo abbiamo visto sopra. L'universo segue lo stesso circolo in intervalli temporali di determinati millenni, chiamati il giorno e la notte di Brahmá, ed è Dio a crearlo ed a distruggerlo.

Infatti chi conosce il giorno di Brahmá, comprendente mille epoche,
la notte, che in sé ne comprende mille, costui conosce il giorno e la notte nello spirito.
Dall'invisibile germoglia il visibile quando giunge il giorno;
quando giunge la notte, sparisce in ciò che si chiama invisibile.
Svanisce la congiunzione di tutte le creature, dopo esser state,
quando giunge la notte; da sé sorge, o Párthas, quando giunge il giorno. (VIII, 17–19)

Tutte le creature, o Kaunteyas, ritornano nella mia natura,
quando un'epoca tramonta, quando una ne inizia, le faccio essere,
Infatti raccogliendo la propria natura, faccio essere, creando,
la congiunzione di tutte le creature da sé, come la riceve la natura. (IX, 7–8)

Sono l'origine di quest'intero mondo, ed anche la sua distruzione.
Nessuno esiste più sublime di me, o spregiatore dell'oro.
In me questo tutto è legato come una serie di perle oscilla nel filo. (VII, 6b–7)

La filosofia sembra aver preso quest'ultima parabola dalla mitologia, se non è stata questa ad impadronirsi dell'espressione poetico-filosofica per il suo scopo ultimo. Infatti anche nelle opere figurative (Guigniaut, *Réligions de l'Antiquité*, IV, p. 1, n. 2, pl. 1, fig. 2, ed altri luoghi) la serie delle cose create è presentata come un filo di perle. È interessante vedere un geroglifico decifrato in questo modo in poesia od una poesia trasportata in geroglifico. A ciò vanno collegate anche le ripetute apparizioni mondane dell'essere divino, che in ogni caso rigenera e produce sempre se stesso. Di fatto il pensiero, ed in generale tutto lo spirituale, non può continuare a sussistere per quiete ma solo per autoattività, quindi per una produzione che si rinnova eternamente. [208]

Di me sono già molte le nascite, come di te, o Ardschunas,
 e tutte le conosco nello spirito; tu, rovina del nemico, non le conosci.
 Sono immutabile, senza inizio e signore delle creature,
 ma raccogliendo la mia natura divengo per la mia parvenza di magia.
 Ogni volta che qui comincia l'indebolimento del giusto, o Bháratas,
 ed il sorgere del torto, mi produco di nuovo.
 Per baluardo dei devoti, per distruzione dei senza Dio,
 per il rafforzamento del giusto eterno sorgo di nuovo di tempo in tempo.
 Chi così conosce il mio agire divino ed il mio divenire nella verità pura,
 questi nella morta non va a nascere, viene a me, o Ardschunas. (IV, 5–9)

L'origine degli esseri viene descritta anche nel seguente modo. Al posto della solita, il poeta impiega un'altra espressione per i corpi (*kschetra*) che si può tradurre come 'il mondano', ma che in modo ancor più generale vogliamo chiamare *materiale*, *materia*. Come sue parti costitutive egli elenca i cinque elementi, i cinque oggetti dei sensi, gli undici strumenti corporei, il sentimento di sé, la ragione, il piacere ed il dolore, il desiderio e l'avversione, la molteplicità, la capacità di pensare, la solidità e, cosa assai sorprendente, l'invisibile (XIII, 1–7). A questo materiale mutevole contrappone *il conoscitore del materiale*. Krischnas lo chiama una stessa cosa con sé. Ogni produzione consiste nella sua congiunzione col materiale.

Ciò che ovunque, immobile o mobile, sorge veramente, o Bháratas,
 sappi che è per l'unione del materiale e del conoscitore del materiale. (XIII, 26)

Come un solo sole fa risplendere ed irradiare su quest'intero mondo,
 così il conoscitore del materiale fa irradiare l'intero materiale, o Bháratas. (XIII, 33)

Nel sistema del nostro poema non si produce nessuna lacuna, se tralasciamo completamente questo tipo di rappresentazioni esposto solo nel tredicesimo canto, e confesso che non mi è affatto chiaro. Mi confondono soprattutto le parti costitutive elencate, fra le quali si ritrovano per la maggior parte i soliti materiali fondamentali dei venticinque sistemi filosofici indiani (*Colebrooke, l. c.*, p. 30–31), ma anche altri materiali, che in parte sono già contenuti in altri, come il desiderio e l'avversione nell'animo, ed in parte sembrano estranei al materiale mondano. Così avrei pensato che l'invisibile ed il conoscitore del materiale fossero la stessa cosa. In un passo altrettanto oscuro del codice di Manus (XII, 12–15), [209] quest'espressione compare in un altro senso, più subordinato.

Dio guarda solo alla disposizione. Accoglie tutto ciò che gli è offerto con venerazione, l'acqua, un fiore, una foglia. È disposto in modo eguale verso tutto. Chi si rivolge a lui, il bramino od un servo, tutti possono imboccare il sentiero supremo. Ma fedeli gli sono coloro che sono pienamente ben disposti verso tutte le creature, i virtuosi, gli equanimi, i devoti (IX, 26, 32–33; XII, 13–20).

Dio è l'autentico oggetto di tutta la vera conoscenza, ciò che dev'essere conosciuto nell'intelletto assoluto. In quanto il poeta lo svolge ed ancora una volta riassume in breve le proprietà di Dio, la sua vera essenza risulta dal fatto che, nella contraddizione risolvibile solo dalla sua natura, egli include entro sé tutto il finito, ed in quanto infinito ne è tuttavia libero (XIII, 12–17).

Nell'esposizione di un sistema che non è esposto dogmaticamente ma intessuto in un dialogo e che, oltre ad essere destinato a contenere un insegnamento etico-religioso sul raggiungimento della perfezione suprema, si inserisce un determinato momento di una poesia, mi è sembrato doppiamente necessario imboccare un sentiero il più semplice possibile. Perciò in quanto precede ho accuratamente messo assieme solo quei passi in cui si parla risolutamente della divinità suprema, o meglio del concetto assoluto della divinità. Mi sono servito ancor più della semplice espressione *Dio*, perché nella maggior parte di essi Krischnas parla di sé, quindi di un essere personale. Ho allontanato quel che poteva momentaneamente oscurare od apparentemente confondere questa rappresentazione, per farvi ritorno adesso.

Il concetto più importante da spiegare è quello di *Brahma*, o della sostanza divina. Per prevenire fraintendimenti, devo osservare anzitutto che questa parola che finisce con una *a* breve è il neutro della forma fondamentale *Brahman*, che per desinenza e genere è diverso da quello maschile che finisce con una *a* lunga.

Qui il neutro non è scelto a caso. Infatti anche nel nostro poema sembra che, laddove i due concetti non coincidano, la distinzione fra Krischnas, Dio, ed il Brahma, la divinità, [210] sia la distinzione fra una sostanza divina in certo modo universale ed un essere divino personale. Si parla anche dell'intero Brahma (VII, 29) e la maggior parte delle volte l'espressione è accompagnata dall'aggettivo di *supremo* (VIII, 3; XIII, 12), perché il concetto permette estensione e gradi.

Da molti passi risulta chiaro che il *Brahma* e *Dio* sono lo stesso concetto. Esso penetra tutto (III, 15); nella descrizione sopra citata della divinità come di ciò che dev'essere conosciuto, è usata proprio l'espressione *il supremo Brahma* e nessun'altra assieme ad essa (XIII, 11–17); la perfezione ultima è passare nel Brahma, vale a dire nella divinità (II, 72).

Krischnas è la stessa cosa con lui (X, 11), è lo stesso supremo Brahma.

Ma la proposizione non può affatto essere capovolta, ed è qui che sta la differenza. Brahma è l'originaria forza divina in generale, che in certo qual modo riposa nella sua eternità; in Dio, qui Krischnas, sopraggiunge la personalità. Perciò Krischnas viene nominato accanto a Brahma.

Colui che, dicendo monotono Ohm¹¹, chiama la divinità pensando a me,
e poi lascia separando il corpo, costui cammina sulla via suprema. (VIII, 13)

In un altro passo si indicata inconfondibilmente anche una serie di gradi fra Brahma e Krischnas sulla via della perfezione. Dopo un'ampia descrizione del saggio devoto si dice: colui che è così disposto,

ottiene la forza di divenire la divinità,
divinità divenuta, emanando quiete, non desidera e non si affligge,
con eguale sentimento per tutti gli esseri, mi eleva il culto supremo,
adorandomi mi conosce veramente, conosce quanto sono grande e chi sono,
poi conoscendomi, senza indugi entra veramente in me. (XVIII, 53b–55)

Qui il trapasso in Krischnas è quindi esposto come l'ultimo e supremo trapasso, dopo che l'uomo si è già precedentemente formato nell'essere divino.

Nel passo seguente i due gli esseri vengono distinti in modo ancora più preciso come la divinità creatrice e quella ricettiva: [211]

il mio grembo è la grande divinità, in cui metto il mio frutto,
e l'origine di tutti gli esseri fluisce solo da essa, o Bháratas.
Infatti qualsiasi sia il grembo da cui scaturiscono i corpi, o figlio di Kunti,
il grande grembo è la divinità, il padre, colui che dà il seme, io. (XIV, 3–4)

Questo corrisponde pienamente ai concetti orientali della divisione della forza divina, dell'uscita da essa e del ritorno in essa. Questo tipo di rappresentazione, che si trova solo in questo passo, sembra invece estraneo al sistema di tutto il resto del poema.

Come nei versi sopra citati sulle singole forze ricettive si assume un'universale forza originaria ricettiva, così capita anche in altri casi simili. Infatti lo si dice anche per un agire assoluto (*karma*), per ciò che è semplice (*akschara*) e per gli esseri che sono al di sopra dello spirito, delle creature, degli dei e del sacrificio (*adhyátman*, *adhibhúta*, *adhiveiva*, *adhiyadschna*). Sembra dunque che dove la filosofia indiana percepisce singole forze o proprietà ripartite negli esseri, colga il loro concetto nella sua purezza, lo estenda ad

¹¹ Di questa parola parlerò immediatamente sotto. [Nota di Humboldt]

un'universalità illimitata e non rimanga ferma alla formazione del concetto dinanzi allo spirito, ma le ponga effettivamente come materiali originari reali. Poi ne risulta da un lato che questi materiali fondamentali od originari sono l'origine delle singole forze ripartite, e dall'altro che nella loro purezza ed infinità appartengono interamente od in parte alla natura della divinità.

In una definizione particolare, l'agire assoluto viene chiamato (VIII, 3) il *far essere* od il *creare* che opera la generazione dell'esistenza delle creature. Infatti la lingua congiunge questi due concetti nel medesimo verbo (*sridsch*) ed in ciò rimane fedele al dogma filosofico secondo cui ogni effetto, già contenuto nella sua causa, ha bisogno di abbandonarla per sorgere. Perciò il concetto di agire viene accolto nell'agire più originario, nella creazione. Sotto di sé comprende le singole azioni ed a maggior ragione il sacrificio (III, 14), ma scaturisce dall'essere divino (III, 15) in quanto autore originario di tutte le cose. In conformità a questa connessione, non appare più sorprendente quando si pone e si dice, in congiunzione immediata con la divinità ed il sovraspirituale, che [212] questi due e l'intero agire sono conosciuti quando ci si volge a Krischnas per liberarsi dalla vecchiaia e dalla morte (VII, 29).

Krischnas definisce il sovraspirituale (*adhyátman*) (VIII, 3) con un'espressione che alla lettera significa l'*essere proprio*, ed ordinariamente la natura che si annette inseparabilmente ad un essere designa il suo carattere, la sua personalità (così V, 14; XVIII, 60). Quindi questo concetto è qui esteso all'universalità assoluta, nella quale si addice all'essenza divina che contiene in sé tutti i fondamenti del suo essere ed è la personalità originaria. Ma non si può scambiare col concetto dello spirito supremo, per il quale esiste un'altra espressione (*paramátman*) che compare anche nel nostro poema (XIII, 31).

Krischnas chiama 'essere diviso' ciò che è al di sopra delle creature (VIII, 4). La peculiarità degli esseri finiti riposa sulla loro personalità separata, quindi sull'indipendenza e la singolarizzazione. Per la prima valeva il concetto testé menzionato. La seconda sta in ciò che esiste. Ma questo materiale fondamentale universale – in cui interviene la possibilità di ripartirsi singolarmente – deve esistere perché in un sistema come questo tutti gli esseri sono una cosa sola senza pregiudicare la separatezza.

Il semplice, l'invisibile, forma l'opposto dell'essere diviso. È una e medesima cosa con la divinità e con Krischnas, perché entrambi sono il semplice (VIII, 3; XI, 37). Ma il semplice è in certo modo il materiale originario divino supremo e più universale. Infatti è l'origine della divinità stessa; secondo la rappresentazione spesso citata del rapporto dell'effetto con la causa, la divinità è *con* esso e *da* esso, cosa che la lingua esprime in modo completo e preciso in un'unica parola (*Samudbhavam*) (III, 15).

Sorge anche la domanda su chi siano quelli più devotamente sprofondati che adorano Krischnas in generale o lo adorano come il semplice, e si risponde che entrambi raggiungono la perfezione ma il lavoro degli ultimi nominati è più difficile perché l'uomo dotato di corpo si eleva con difficoltà ad una rappresentazione dell'invisibile (XII, 1–6). Probabilmente il santo nome mistico della divinità *Om!* è sorto dall'intenzione di esprimere in modo ancor più significativo la semplicità della divinità, racchiudendo in un'unica lettera i tre suoni *a*, *u* ed un suono nasale, [213] perché *a* ed *u* confluiscono in una *o* qui nasale.

Sul sacrificio, in modo oscuro e mistico (VII, 2, 4) Krischnas nomina se stesso in questo suo corpo, quindi un corpo umano, e l'espressione non compare in altri passi che vi getterebbero più luce (cfr. VII, 30). Ma forse bisogna considerare questo stesso mondanizzarsi come un sacrificio, e di conseguenza come il sacrificio supremo che comprende in sé tutti gli altri.

Secondo i sistemi filosofici degli Indiani, gli dei (*deva*) sono solo esseri di specie superiore, i primi e supremi (XVII, 4), ma essi stessi creati e non comparabili col vero essere divino, la fonte originaria di tutte le cose (Colebrooke, *l. c.*, p. 33). Sono soggetti alle proprietà limitatrici della natura allo stesso modo degli uomini (XVIII, 40) e con tutte le altre creature dimorano in Krischnas (X, 14–15). Ad essi sacrificano coloro che, non altrettanto puri nel loro essere come i veneratori del dio supremo, sono attaccati ai risultati delle azioni (IX, 12), che però dopo la morte non giungono alla divinità suprema ma solo a quegli dei (VII, 23).

Anche Brahmá si trova in Krischnas. Questi dice di sé:

Infatti sono la dimora di Brahmá e dell'eterna bevanda degli dei,
del giusto decreto mai alterabile e della beatitudine smisurata. (XIV, 27)

Ed Ardschunas di lui:

Nel tuo corpo vedo gli dei, o Dio, e tutte le specie animali fittamente radunati,
seduto su una coppa di loto Brahmá, il signore, e tutti i saggi devoti ed i serpenti divini. (XI, 15)

Krischnas è più grande di lui (XI, 37). Ma, come mostrerò più avanti, il primo e l'ultimo dei passi qui citati fanno parte di quelli in cui dal punto di vista grammaticale rimane dubbio se si pensi al dio Brahmá od alla sostanza divina e può decidere solo il contesto.

Ciò che è al di sopra degli dei viene chiamato di preferenza *spirito* (*Puruscha*) e poiché il concetto legato a quest'espressione gioca un ruolo importante in una parte del poema, dobbiamo cercare di spiegarlo in poche parole.

Il significato preciso ed autentico della parola [214] designa l'*umano* [*Männliche*]. Significa quindi *uomo* [*Mann*] e *uomo*. Ma tutto il resto del suo uso mostra che originariamente designava l'uomo solo per il lato in cui è affine all'essere supremo ed a tutto lo spirituale¹². Infatti ci si serve di quest'espressione addirittura per il creatore. Questa parola si trova in due passi sopra tradotti (VIII, 22; XV, 4) sullo spirito che ha creato l'universo e contiene entro sé tutte le creature, ed in cui Krischnas si rivolge a lui. Krischnas viene chiamato così da Ardschunas (X, 12; XI, 18, 38). In questo significato *puruscha* compare abitualmente con gli aggettivi di supremo (VIII, 22), eterno, divino (X, 12), antichissimo (XI, 38), originario (XV, 4), ma anche in modo assoluto, come lo spirito (XI, 18). Già da questo si vede che non si tratta semplicemente di un nome diverso per la divinità, e se si indaga il suo uso con maggior precisione, si scopre che possiede una maggiore estensione e che anche nella divinità indica una determinata proprietà o, meglio, un'efficacia. Infatti è il principio operante, che, benché comunque spirituale, riposa nella natura dominando e subordinando tutto a sé, introduce le congiunzioni anche con la sua essenza finita e perciò produce e crea mondanamente. Nemmeno la divinità può astenersi dal farlo nella filosofia indiana, e proprio da ciò deriva il fatto che Dio e le creature si unificano in questa relazione e l'uomo può vedere in sé lui e tutto, e da quest'idea, dalla penetrazione divina della natura per la creazione, deriva la sua applicazione alla divinità, per quanto posso capire dall'uso della parola. Perciò lo spirituale che nella natura è produttivo, è universale e quando Krischnas si nomina (VII, 9) come il più nobile e raffinato in ogni genere di cose, fra gli uomini si nomina come la loro *forza puruscha*, che la lingua indiana indica con *Pauruscham* semplicemente nella desinenza del neutro e declinando la vocale della radice. In un passo davvero notevole del codice di Manus (XII, 118–125) si dice che i bramini possono vedere in se stessi l'intero tutto. Secondo una facile [215] modalità rappresentativa (da cui, per osservarlo di passaggio, il nostro poema è assolutamente libero), gli dei e gli esseri naturali vengono ripartiti in singole parti del corpo umano. Poi si dice: ma tutti li domina lo spirito supremo, che è più sottile di un atomo – espressione che compare con le stesse parole anche nel nostro poema in un passo immediatamente seguente – e che alcuni chiamano la divinità eterna (Brahma). Ma il modo in cui ora viene descritto il suo creare, si accorda completamente col modo detto.

penetrando tutti gli esseri con materiale quintuplicemente ripartito, uguale a ruota di fiamme¹³,

¹² Il signor Guigniaut (*Réligions de l'Antiquité*, I, 618) indaga in un altro modo questa congiunzione dell'umanità con la divinità nel concetto di *puruscha*, spiegando la parola indiana con *l'homme-dieu*. Ma non posso assentire a questa opinione. [Nota di Humboldt]

¹³ Letteralmente come in *tschakra*. Così viene infatti chiamato il disco o la ruota da cui escono fiamme sopra ed in ognuno dei due lati, e nei quadri e nelle rappresentazioni è l'attributo consueto di Vischnu e di Krischnas. Inoltre *tschakra* significa anche ruota in generale, e Vishnus porta spesso anche una ruota e senza fiamme. Riguardo a

sempre gira ruotando nella nascita, nella crescita e nel declino. (Codice di Manus, XII, 124)

Dal nostro poema voglio estrarre qui due passi particolarmente dimostrativi, benché compaiano in quegli stessi concetti che solo più avanti trovano la loro piena spiegazione. Nel primo la divinità viene rivestita col nome di poeta. Nella freschezza giovanile di un popolo che fiorisce alla scienza, il poetare non appare come un'arte umana ma come un creare reale, ed anche la molteplice, varia, variopinta creazione suscitata dalla forza magica della divinità, che sta di fronte all'animo giovane come una meraviglia, può ben essere comparata ad una poesia che passa frusciando dinanzi alla fantasia.

Rivolgendo incessantemente la mente, approfondendosi senza errare,
verso lo spirito, il supremo, eguale a Dio, o Párthas, l'uomo giunge a lui.
Chi rammenta l'antico saggio poeta, supremo governatore, che più sottile è dell'atomo,
nutritore dell'universo, di forma inconcepibile, lucente come il sole, lontano dall'oscurità,
chi lo adora con mente ferma nell'ora della morte, fermo nella forza del solido approfondimento,
al centro delle sopracciglia raccogliendo il respiro, costui entra nel supremo spirito divino. (VIII, 8–10)

[216]

Sappi che lo spirito e la natura, entrambi, sono senza inizio ed eterni.
Sappi che proprietà e trasformazioni sono unite alla natura.
La natura viene chiamata causa dell'operare di ciò che deve avvenire;
lo spirito viene chiamato causa nel godimento del piacere e nel sentimento del dolore.
Lo spirito, trovandosi nella natura, gioisce delle sue proprietà.
Il suo attaccamento ad esse produce nel buono e nel cattivo grembo.
In questo corpo lo spirito supremo viene chiamato guida ed anche spettatore,
colui che gode, nutritore, alto signore, spirito originario.
Chi conosce la natura e lo spirito, conosce insieme anche le proprietà,
costui, ovunque si trattenga, non nascerà più. (XIII, 19–23)

Come abbiamo visto sopra, lo spirito che si estende per il tutto ammette gradi secondo la misura della sua diversa limitazione. Krischnas ne distingue uno triplice, quello divisibile, identico con tutte le creature; quello indivisibile che sta all'apice; ed un terzo, chiamato supremo o spirito originario, che, penetrando i tre mondi, li nutre e li domina. Nel mondo e nelle Scritture viene chiamato il supremo perché, aggiunge, si innalza al di sopra del grado divisibile ed è più eccellente di quello indivisibile, (XV, 16–18). Qui si riconosce nuovamente il metodo di porre realmente concetti universali. All'essere spirituale ripartito nelle creature, all'essere più composto da ripartire in tal modo come facoltà, ne viene opposto un secondo di natura opposta e superiore; ma per la perfezione del concetto anche questi due devono a loro volta venire composti in uno ancora più alto che unifichi in sé le loro proprietà opposte. Manus (I, 19) fa consistere l'universo dei sottili elementi corporei di sette spiriti smisuratamente forti, *Puruscha* (secondo lo scoliaste, i cinque elementi, il sentimento di sé e la grande anima), ed aggiunge: il corruttibile consiste dell'incorruttibile. Quindi la parola "forze originarie" è qui usata in generale, ma vi si trovano sempre i concetti del creare e di ciò che va al di là della natura finita, sopra indicati come suoi criteri.

Come abbiamo visto, secondo la dottrina di Krischnas la natura è coeterna con la divinità (XIII, 19). Essa possiede tre proprietà, *guna*, che formano lo spirito, non appena esso si unisce alla divinità. Con questo legame si intende tutto l'intrecciarsi nelle cose terrestri e mondane che distolgono l'uomo dal pensiero rivolto esclusivamente alla divinità, impedendogli perciò di raggiungere il fine ultimo, la quiete suprema. In [217] questo senso può legare anche la cosa può nobile, ad esempio la conoscenza. Le proprietà della natura, chiamate anche

questo attributo si veda Guigniaut, *Réligions de l'Antiquité*, IV, p. 4, nr. 18, pl. III, fig. 18, p. 11 m nr. 48, pl. IX, fig. 48, p. 13, n. 66, po'. XII, fig. 66. Il vero e proprio *tschakra* rivestito di fiamme sembra esser immaginato sempre come un disco senza raggi. [Nota di Humboldt]

semplicemente la triade delle proprietà, sono diverse perfino secondo il grado, perché in ogni vincolo il grado è più o meno nobile.

La prima e più nobile è *Sattwa*, letteralmente la proprietà dell'essere ma nel senso per cui l'essere, libero da ogni mancanza o non essere, è in tutto e per tutto reale, quindi nella conoscenza diviene verità e nell'agire virtù. Infatti la parola, che originariamente è solo un'astrazione formata dal participio del verso *essere*, viene usata per questi due concetti. Per conservare nel modo migliore la connessione di questi significati, traduco questa proprietà della natura con *essenzialità*.

La seconda proprietà è *Radschas*. Questa parola significa propriamente *polvere* ma viene da una radice (*randsch*) che significa *attaccarsi, annettersi* e, attraverso una palese metafora, *colorare*. Un sostantivo derivato è *rāga*, al tempo stesso *colore* e *desiderio*. Nella loro validità immaginifica e concettuale tutte queste espressioni hanno una stretta connessione fra loro.

Per designare con questo nome la seconda delle proprietà della natura, si possono riunire molte relazioni di questi concetti, la violenza facilmente eccitabile della materia corpuscolare che, disfatta, ruota vorticosamente, lo scintillare e l'ardere del gioco dei colori che appartengono al terreno, la natura della polvere che attacca e sporca facilmente. A seconda della diversa interpretazione di questi concetti, esistono varietà più o meno nobili di questa proprietà. Energia¹⁴, il fuoco della passione e la prontezza della decisione le appartengono, re ed eroi ne sono dotati, ma le è sempre mescolato qualcosa che trascina in basso nella realtà e sulla terra e che la distingue dalla grandezza pura e silente dell'*essenzialità*. Coloro che ne sono entusiasti amano tutto ciò che è grande, potente, splendido, ma inseguono anche la parvenza, sono confusi nella variopinta molteplicità del mondo e vengono addirittura chiamati impuri (XVIII, 27), per indicare perciò al tempo stesso la contaminazione a cui non è in grado di sfuggire l'animo disposto verso il mondo. Ma per quanto la violenza sia la caratteristica principale di questa proprietà, tuttavia non vi si deve congiungere la rappresentazione di un punto di vista inferiore che non raggiunge la grandezza e la purezza dell'*essenzialità* [218] e che può condurre fino alla contaminazione. Nella parola *mondanità* ho cercato di mettere assieme le diverse ramificazioni della radice di questo concetto. In quest'espressione si trova al tempo stesso il tendere alla molteplicità e l'attaccamento al singolo. Ma ho l'impressione che questa parola sia troppo astratta rispetto a quella indiana ed anche troppo ampia e lontana dall'applicazione concreta dei concetti.

La terza ed infima proprietà della natura è *Tamas* (imparentata con *crepuscolo* [Dämmerung]), oscurità, tenebra, e non ha bisogno di spiegazione.

Nei già sopra menzionati (p. 202) livelli di conoscenza (XVIII, 20–22), si mostra nel modo più filosofico la distinzione fra questi tre gradi della confusione finita nella natura. L'essenziale vede in tutte le creature solo l'uno, ed in quelle divise l'essere indiviso. Al mondano appare in esse solo la loro separatezza in molteplici individui. Gli anebbiati dall'oscurità si attaccano al modo limitato che disconosce l'essenza delle cose, al singolo, senza arrivare al fondamento, e lo ritengono l'intero. Quindi l'essere reale ed indiviso conoscibile solo dal primo viene ignorato dal secondo e misconosciuto dal terzo.

Krischnas dà ad Ardschunas questa spiegazione generale delle tre qualità:

Essenzialità, mondanità, oscurità sono proprietà della natura;
nel corpo, eroe dalle grandi braccia, legano lo spirito, quello eterno.
Qui l'essenzialità splende vigorosa in immacolatezza,
lega con la tensione al dolce piacere, alla conoscenza, o puro.
Sappi che la mondanità, aspirando di desiderio per sete di passione,
con la tensione agli atti, o Kaunteyas, lega lo spirito nel corpo.
Mancanza di conoscenza mostra l'oscurità, stordendo i mortali,

¹⁴ *Thatkraft*. Il termine 'energia' tradurrà sempre questo termine, sulla base della medesima scelta metodologica di Lidia Procesi nella traduzione di un punto della filosofia della mitologia in cui Schelling si riferisce a questo passo di Humboldt (cfr. F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 449; 292).

Nel diciassettesimo e nel diciottesimo canto, Krischnas determina poi una quantità di oggetti: azioni, sacrifici, offerte, fede, ragione, *etc.*, secondo la differenza che vi pongono coloro che sono dotati di quelle proprietà, ed è facile immaginare tale applicazione. Ciò che per il supremo si compie con intenzione pura, dominio di sé ed equanimità, è ovunque proprio degli essenziali; ciò che si fa verso i singoli oggetti limitati in modo sfrenato, per [219] falsi moventi, per il godimento passeggero, per calmare il desiderio momentaneo, è proprio dei mondani; ciò che è confuso nell'errore, nell'insensatezza e nell'inerte ostinazione è proprio dei tenebrosi.

È innegabile che in questa ripartizione si trovi una visione corretta e filosofica della natura, che vi distingue anzitutto ciò che è puro e reale da ciò che è manchevole e meramente apparente, cerca le fonti del manchevole nei due limiti di tutta la finitezza, la mancanza di forza e la mancanza di equilibrio, ed a sua volta interpreta di nuovo come una limitazione naturale anche ciò che è puro, perché è comunque reale solo in modo finito.

Secondo un passo citato da Colebrooke da un commentatore di un'opera filosofica (*l. c.*, p. 40), si dovrebbe credere che le tre proprietà della natura siano ripartite secondo i loro gradi fra dei, uomini ed animali, e di conseguenza che la mondanità spetti indistintamente a tutti gli uomini¹⁵. Ma questa non è l'opinione del nostro poema. Dagli ultimi due canti risulta chiaro che le proprietà sono ripartite fra gli uomini in modo diverso. È dubbio che determinino i confini della differenza di casta. Ma certamente si dice che sono ripartite secondo le loro proprietà, *guna*, derivanti dal loro essere peculiare (XVIII, 41; IV, 13), e che l'essenzialità potrebbe cadere nei bramini e la mondanità nei guerrieri ma, essendoci quattro caste, se ne dovrebbero riunire due, ed è facile che l'espressione *proprietà* qui possa avere un significato più generale.

Le azioni derivano dalle tre proprietà ed anche se l'uomo se ne considera autore, sono invece propriamente le proprietà ad essere efficaci (III, 27–29).

Le cose stanno in modo simile in Dio. Tutto l'essere delle tre proprietà discende da lui, la sua forza magica sopra citata [220] ne è composta ed illude gli uomini proprio per il fatto che costoro non si rendono conto che Dio ne è superiore ed è incorruttibile (VII, 12–14). Ma le proprietà sono solo in lui, poiché la natura è in lui, infatti esse appartengono immediatamente a quest'ultima (XII, 21) e non legano affatto la sua libertà, come non la legano la natura ed il suo agire. Perciò egli viene chiamato al tempo stesso *senza proprietà e colui che gode delle proprietà* (XIII, 14).

La vittoria su queste proprietà conduce all'immortalità (XIV, 20) e benché non esista essere né in cielo né in terra, né fra gli dei né fra gli uomini, in cui non siano presenti, tuttavia si deve tendere a liberarsi da esse (II, 45). Ma da esse ci si può considerare liberati quando, in perfetta equanimità nei confronti ogni risultato mondano, rimanendo a guardare l'azione delle proprietà in sé senza alcuna partecipazione, solo come qualcosa di estraneo, ci si dedica soltanto alla meditazione sulla divinità ed al suo culto (XIV, 22–26).

Il sistema della filosofia indiana a cui appartiene la dottrina sviluppata nel dialogo di Krischnas, di cui ho cercato di presentare i dogmi teoretici, è in generale il sistema Sánkhyā, cioè quello che tende a portare la completezza e la precisione dell'aritmetica nella ricerca della natura delle cose, enumerandone i principi. Si divide in diversi rami, ma tutti hanno come principio comune l'idea che si debba combattere il male futuro e che il sentiero per questo fine sia la conoscenza chiara della verità puramente separata. Una prima dottrina di questo sistema si ferma all'applicazione dell'intelletto raziocinante e nega che ci sia una dimostrazione

¹⁵ Secondo la dottrina dei *Vedā* Vischnus deve dimorare nella proprietà dell'essenzialità, Brahmá in quella della mondanità, Rudras in quella della tenebra. Guigniaut, *Religions de l'Antiquité*, I, 239, nota 270. Un passo simile compare anche in Colebrooke (*l.c.*, p. 30, nr. 2), dove però le proprietà appaiono diversamente ripartite. [*Nota di Humboldt*]

dell'esistenza di Dio in quanto essere infinito. Il suo creatore è finito ed è sorto dalla natura. Una seconda dottrina di questo sistema, la dottrina Yoga, non solo mette Dio in una infinità indipendente all'apice delle cose, ma ripone il vero mezzo per raggiungere la beatitudine eterna nella considerazione più profonda e più ritirata del suo essere (Colebrooke, *l. c.*, p. 20, 24–26, 37–38).

Krischnas distingue le due dottrine con molto precisione, dicendo già nel secondo canto che ciò che finora ha dimostrato attraverso fondamenti razionali (*Sánkhya*), ora Arschunas deve udire accordando la sua mente allo *Yoga* (II, 39). In tutto il resto del suo discorso si ferma evidentemente a quest'ultimo. [221] La sua dottrina è quindi la dottrina Yoga¹⁶. Già una volta l'ha rivelata e si era diffusa fra i saggi del passato attraverso la tradizione, ma nel corso dei tempi era tramontata, per cui la spiega nuovamente ad Ardschunas (IV, 1–3). Ma è una dottrina segreta che può essere comunicata solo a chi sia degno (XVIII, 67–69). Coi brevi accenni di Colebrooke non si può decidere se e in che modo il nostro poeta concordi qui con l'opera sopra citata di Patandschali. La comparazione precisa fra le due sarebbe estremamente notevole ed avrei rimandato ancora il presente lavoro se non si dovesse temere che i dotti inglesi non abbiano intenzione di ritornare ancora una volta sull'argomento. Il concetto di Yoga è uno dei caratteri distintivi di questa filosofia e secondo i nostri concetti appartiene alla sua parte pratica. Perciò ora passerò al suo sviluppo, vi collegherò la dottrina del bene supremo e dei mezzi per raggiungerlo e con questa parte pratica chiuderò l'intera esposizione della dottrina di Krischnas.

Yoga è un nome formato dalla radice *yudsch*, unire, legare, il latino *jungere*, ed esprime la connessione di un oggetto con un altro. Vi si possono riportare tutti i vari significati derivati della parola. In senso filosofico *Yoga* è la direzione perseverante dell'animo verso la divinità, che si ritrae da tutti gli altri oggetti, perfino dal pensiero interiore, arresta il più possibile ogni movimento ed operazione del corpo, si sprofonda solo ed esclusivamente nell'essenza della divinità sforzandosi di congiungersi con essa. Esprimerò il concetto con *approfondimento* e l'ho già fatto in alcuni passi sopra tradotti (p. 27, VIII, 8–10). Infatti, benché sia difettosa ogni trasposizione di un'espressione di una lingua che deriva da una visione affatto peculiare, [222] in una singola parola di un'altra lingua, tuttavia il volgersi entro sé rimane la caratteristica più evidente in cui si riconosce lo *Yogí*, ossia colui che si dedica allo Yoga e che è compreso in esso. Nell'espressione di *approfondimento* si trova anche la disposizione mistica dell'animo che è propria dello *Yogí*, che, dove la parola sia usata in senso assoluto, viene riferita alla causa finale di tutte le cose nel più naturale dei modi. Diretto alla divinità, il concetto passa in quello di devozione (II, 61; VI, 47; IX, 14), con l'abbandonarsi esclusivo ad un unico oggetto passa in quello di consacrazione e dedizione, e per questi due lati è adatto alla parola latina *devotio* ed a quelle che ne sono derivate nelle lingue moderne. Ma in questa trasposizione il concetto originario di connessione scompare e l'intero significato della parola viene determinato presumibilmente in modo anche troppo stretto. Infatti secondo un passo di Colebrooke (p. 36) in cui parla della dottrina Yoga di Parandschalis, la rigorosa meditazione dello *Yogí* (perché egli parla espressamente di *meditation on special topics*) sembra potersi dirigere anche su altri oggetti oltre alla divinità. Ma *devotio* non permette alcun uso nei passi in cui, come vedremo più avanti, lo Yoga viene descritto come un'energia ed una proprietà della divinità stessa. Come sforzo ed occupazione, la parola equivale al concetto di destinarsi a qualcosa, porsi su qualcosa, esercitare qualcosa, ed in questi molteplici significati si presentano composizioni con molte altre parole, determinando più precisamente ora lo scopo ora il mezzo da applicare.

¹⁶ Mi sono rallegrato nel vedere che il signor Burnouf ha la stessa idea sul rapporto della *Bhagavad-Gítá* con la filosofia *Sánkhya*. Si veda il secondo dei suoi interessanti saggi sul *Bhágavata Purána* nel "Journal Asiatique" VII, 199. Con l'occasione devo osservare che la mia trattazione è stata elaborata e presentata prima dell'apparizione di questi saggi. Lo stesso vale per molti passi citati in queste note. La concordanza fra i due, indipendentemente dalle concezioni acquisite l'uno dall'altro, diviene perciò una dimostrazione tanto più forte dell'esattezza dell'affermazione. [Nota di Humboldt]

Il primo requisito dell'approfondimento è la repressione di tutte le passioni, il ritirarsi da ogni potere dei sensi, anzi da tutti gli oggetti esteriori che li eccitano. L'approfondimento può avere forza solo quando la spiritualità ha ottenuto il dominio.

Gli approfonditi che si sforzano lo¹⁷ vedono riposare in se stessi, ma, anche sforzandosi, non lo vedono coloro che non hanno spiritualità perfetta. (XV, 11)

In tal modo vi coincide quanto sopra detto sull'annientamento delle azioni per mezzo dell'indifferenza per le loro conseguenze, e certamente ancor più il fatto che, come abbiamo visto sopra [223] (p. 195, II, 47–48), equanimità ed approfondimento sono usati come sinonimi. In questo sentiero è cancellata ogni pioggia della passione, anzi della più leggera inclinazione, e l'anima è accordata alla piena imparzialità (VI, 9), così la riflessione e la considerazione ritirata diventano dominanti. Così lo spirito, non turbato da nulla di estraneo, solo raccolto in sé, deve sprofondarsi nel pensiero della divinità ed attaccarsi alla verità originaria con una perseveranza più costante che non devia. Ma ora, come abbiamo visto anche in altre occasioni, il sistema pone nuovamente il suo dogma all'apice. Si deve reprimere anche il pensiero interiore, eliminare ogni mutamento interno ed esterno che disturbi la quiete perfetta e l'esistenza eternamente uguale a sé dell'incorruttibile. Questo viene espresso con lo spegnere ed il far sparire lo spirito mondano. Si è propensi a prendere il non pensare solo dalla repressione di ogni pensiero rivolto agli oggetti mondani. Nel codice di Manus (XII, 122) si dice che si può raggiungere lo spirito supremo solo con la riflessione assopita. Ma lo scoliaste lo spiega solo per la chiusura dei sensi esterni. Dubito però che questo tipo di spiegazione, con la quale affermazioni evidenti e davvero stravaganti vengono abbassate a concetti comunissimi, corrisponda al vero senso del sistema.

Nel nostro poema un passo importante sull'approfondimento è il seguente:

Come la lampada, libera dal soffio del vento, non si muove,
tale è il paragone per l'approfondito, di mente ferma, approfondito nell'approfondimento di sé.
Laddove, ostacolato, riposa il pensiero dello spirito per l'esercizio dell'approfondimento,
l'uomo gioisce solo dove vedendo da se stesso in sé il suo essere, ,
delizia infinita, sensibile solo allo spirito, sovrasensibile
conosce e, perseverando fermamente, mai vacilla dalla verità eterna,
ove, raggiungendolo, null'altro stima a questo,
e dove l'infelicità, anche dura, non scuote più quanti vi sono,
sappi che questo scioglimento dal sentimento del dolore viene chiamato approfondimento.
Nell'approfondimento l'uomo deve così approfondirsi, estraneo ai sensi,
cancellando ogni tensione del desiderio generato dalla bramosia del proprio volere,
sottomettendo completamente con l'animo l'insieme dei sensi.
Così tendendo, a poco a poco ha pace, ottenendo fermezza nello spirito,
fissando l'animo a se stesso e non pensando ad alcunché;
da dove vagabonda irrequieto e facilmente movibile,
da lì lo riporta nel potere del sé interiore.
Poi delizia suprema visita l'approfondito, di mente quieta,
la mondanità non turba la quiete al puro, divenuto dio. (VI, 19–27) [224]

In altri passi (V, 27–28; VI, 10–15; VIII, 10–14) vengono aggiunte altre prescrizioni mistiche che suonano superstiziose, ma che riposano sempre sulle idee fondamentali di questa dottrina. Chi si dedica all'approfondimento deve avere come domicilio un luogo puro e lontano dagli uomini, non troppo alto né troppo basso, coperto di pelli animali e con l'erba del sacrificio (*kusa, poa cynosuroides* secondo Wilson), deve tenere immobili collo e nuca ed il corpo in equilibrio, trattenere il respiro nella testa ed ispirare ed espirare regolarmente attraverso le narici, rivolgere gli occhi allo spazio fra le sopracciglia e la punta del naso senza mai guardarsi attorno e pronunciare il nome misterioso sopra menzionato (p. 212) della divinità: *Om!*

¹⁷ Cioè il reggitore supremo. [Nota di Humboldt]

È da questa dottrina e da questa scuola che sono incontestabilmente usciti gli Yogi ancor oggi presenti in India. In una lettera scritta nel 1784 e premessa alla traduzione di Wilkins del nostro poema (pp. 8–9), il governatore Warren Hastings ne diede una descrizione degna d'esser letta, e l'uomo che ha visto in quest'esercizio spirituale gli aveva fatto una tale impressione da non ritenere impossibile che mediante questa separazione dell'anima dai moti dei sensi, esercitata secondo l'insegnamento, da una fonte così libera da ogni mescolanza arbitraria, siano scaturite nuovissime direzioni e congiunzioni del sentimento interno (*new tracks and combinations of sentiment*) e nuove dottrine di una verità profonda pari a quelle nostre più semplici. Ma, quand'anche dovessero essere vere e non simulate, in tali stravaganze è difficile riconoscere qualcosa di più di quello stesso misticismo visionario che in regioni, religioni e sistemi diversi assume solo altre figure.

Per quanto riguarda il nostro poema, perlomeno non si promuove quest'esercizio come esercizio continuo e costante di una vita completamente oziosa e solo contemplativa. Sopra abbiamo visto come si insista sull'agire, e precisamente sull'agire più movimentato e vivo in battaglia e nella mischia, e come si descriva come illusione la volontà di arrestare col non fare la tensione delle forze mondane all'azione ed al cambiamento, come ognuno debba assolvere il dovere di agire secondo le regole del suo ceto ma mantenersene al di sopra con lo spirito senza riguardo per il risultato. [225]

Come riflessione e ricerca della verità, la dottrina di Krischans procede evidentemente dal principio che la pura verità, quella che conosce o presagisce (*tattwa*) le cose in sé, non può essere trovata lungo il sentiero dell'intelletto discorsivo e raziocinante, che l'animo dev'essere preparato per essa, va depurato da tutte le impurità e le piccolezze, vi si deve rendere dominante la conoscenza e poi animare il sentimento interiore della verità, si deve rivolgere lo spirito al punto in cui l'Io si connette alle cose in sé perché appartiene anche a loro. Riconoscendo l'uniformità di tutto lo spirituale e dell'individualità (*prithaktva*) come il vero e proprio limite nell'uomo, questa dottrina fa una separazione molto netta del finito dall'infinito.

Sembra addirittura che la verità venga considerata come posta originariamente nell'uomo e solo a poco a poco venga assopita nell'oblio. Almeno quando alla fine del dialogo Krischnas chiede ad Ardschunas se ora gli sia giunta la conoscenza ferma, questi dice:

Svanito è l'errore per me, da te *diretto al ricordo*,
libero dal dubbio, sono fermo e voglio compiere ciò che dici. (XVIII, 73)

Poiché conclude nella conoscenza immediata attraverso l'intuizione interna, questa dottrina esige dallo spirito soprattutto la fermezza e la costanza, da cui dipende necessariamente la riuscita come dalla direzione perseverante verso il punto da ricercare. Perciò fa della formazione del carattere un mezzo della ricerca della verità e concentra tutte le forze dell'animo su quest'unico punto. Perciò il senso che viene prodotto in questo modo, è sempre e solo uno, giacché coloro che non si accordano così, cioè coloro che ragionano in ricerche che sono mediate da ragioni, e nell'agire seguono inclinazioni ed intenzioni, si scindono in molti sensi ed opinioni (II, 41–44). Perciò nulla si contrappone in modo tanto avverso a questa dottrina quanto il dubbio, trattato come un crimine.

Senza fede e conoscenza si perde colui che respira il dubbio,
di colui che respira il dubbio non è questo mondo, non quello, non la felicità.
A chi rinunciando *agisce* approfondito, cancella il dubbio con la conoscenza,
le azioni non legano *lo spirituale*, o spregiatore dell'oro. (IV, 40–41) [226]

Dall'opposizione dell'ultimo verso si vede in qual senso sia qui preso *spirito*, cioè non semplicemente come facoltà del pensiero, che di preferenza è attiva proprio nel dubbio, ma come fonte del sapere immediato.

Il grado necessario per l'approfondimento è la conoscenza. Infatti per raggiungere l'approfondimento l'uomo deve essersi innalzato alla suprema fra le tre proprietà della natura, all'essenzialità (XVIII, 33–35), ma per questo serve la conoscenza.

Quando introduce la conoscenza in tutte le porte di questo corpo, riempiendole, di splendore, sappi che allora l'essenzialità raggiunge la maturazione. (XIV, 11)

Per conoscenza si intende quella che in certo modo collega assieme le estremità di tutte le singole ricerche, la distinzione del corruttibile dall'incorruttibile, l'intellezione del materiale e della conoscenza del materiale (pp. 19–20) e del conseguimento della perfezione ultima (XIII, 27, 2; XVIII, 50). Nella misura in cui essa opera al tempo stesso sullo spirito e sul carattere, tutte le virtù del saggio e del santo vengono accolte nella sua descrizione (XIII, 7–11). Viene raccomandata e lodata come il fuoco che tramuta in cenere le azioni che vincolano l'uomo, come il sole che illumina la via suprema, come la purificazione che il saggio trova in se stesso. Krischnas dice che considera colui che la possiede come il suo proprio sé (IV, 33–38; V, 16–17; VII, 15–20).

Suo fondamento è la libertà da ogni moto sensibile; non appena domina la serena quiete che da essa fluisce, lo spirito occupa l'intero uomo (II, 65).

Alla conoscenza immediata ed a quello stato dell'animo che è stato descritto in colui che è approfondito, deve necessariamente riallacciarsi anche la fede (VI, 47; XII, 2). Essa salva dalla rovina anche colui che, sedotto dai desideri, devia dalla costante ricerca del supremo (VI, 37–45). La fede viene presentata come ciò che precede la conoscenza e che ad essa conduce, essendo cioè un sentimento interiore della verità a designare ciò su cui la conoscenza riversa poi la sua piena luce (IV, 39). La fede è tripartita secondo le proprietà della natura perché scaturisce dal carattere dell'uomo. In ognuno questo carattere e l'oggetto della fede si trovano in congiunzione immediata. [227] Infatti la fede è l'immagine del carattere ed il credente è uguale a ciò a cui crede (XVII, 2–3).

Ma fede, conoscenza, approfondimento e tutti gli altri esercizi spirituali hanno come scopo supremo la liberazione dalla necessità della rinascita dopo la morte terrena (p. 19, IV, 9; p. 27, XIII, 23). Rinascendo, l'uomo può passare in esseri più nobili e felici (VI, 41–42), nel frattempo può godere della gioia terrena (IX, 20–21), ma il fine ultimo è l'integrale trarsi fuori da questa vicissitudine del ripetersi della nascita che ruota eternamente, lo scioglimento dai legami della nascita (II, 51). In una filosofia che ritiene che tutte le azioni, tutti i moti sensibili, e perfino le indispensabili operazioni corporee turbino, incatenino ed insudicino lo spirito, la vita terrena può apparire solo come instabile e priva di gioia (IX, 33). Il mondo viene considerato come una macchina in eterna rotazione su cui sale chiunque vi entri (XVIII, 61). Felicità suprema dev'essere quindi la quiete (II, 66). Ma dal momento che, nei limiti della finitezza, alla morte deve seguire immancabilmente la nascita (p. 4, II, 27), per raggiungere la quiete perfetta non rimane altro che passare nella divinità, la dimora di tutta l'incorruttibilità e l'immutabilità (VI, 15, p. 13; XIII, 30; p. 22, XVIII, 55). Questo è possibile grazie all'affinità di tutto ciò che è puramente spirituale, che l'approfondimento separa da tutto ciò che è corporeo. Così tutte le parti di questo sistema si connettono fra loro nel modo più fermo e preciso.

In quasi ogni pagina del nostro poema viene più volte promesso ai devoti ed ai credenti il raggiungimento di questo fine ultimo; è stato già raggiunto anche dai santi, *Muni* (XIV, 1). Viene chiamato semplicemente la cosa suprema (III, 19) e la liberazione (III, 31; IV, 15), il supremo (VI, 45) l'eterno (XVIII, 56), il sentiero che mai riporta indietro (V, 17), la perfezione (XII, 10), per quanto in un altro passo (XVIII, 50) la perfezione venga distinta dal raggiungimento della divinità ed indicata come un grado superiore; viene inoltre chiamata la quiete suprema (IV, 39), l'andare a Dio, a Krischnas, ed alla divinità, a Brahma (IV, 39), il contatto con essa (VI, 28) l'unirsi nell'esistenza di Dio (IV, 10), il soffiare via (*nirvána* da *vá*,

soffiare¹⁸) nella divinità (II, 72), la capacità di divenire divinità (XIV, 26), la trasformazione nella divinità (V, 24). [228]

Vi giungono coloro che si dedicano esclusivamente al supremo, che non servono nessun essere inferiore e rivolgono il loro pensiero solo a lui. Infatti dopo la morte l'uomo raggiunge colui a cui si dedica (p. 22, VIII, 13; IX, 25; XVI, 19). Particolarmente decisiva è la direzione del pensiero nell'ora della morte (VIII, 5–6). Coloro che imboccano il giusto sentiero si liberano anche dai rivolgimenti delle epoche, non rinasciranno in un nuovo creato, non muoiono con la distruzione del mondo (XIV, 2).

Il mondo di Brahmá è il confine dei rinati.

I mondi fino al mondo di Brahmá sono di nuovo soggetti al ritorno, o Arschunas, chi viene a me, o Kaunteyas, a costui non appare di nuovo la nascita. (VIII, 16).

Ma anche questo è uno dei passi già sopra citati (p. 25), in cui rimane dubbio se si pensi al neutro *Brahma*, la sostanza divina, od al dio personale *Brahmá*. Secondo il contesto accolgo quest'ultimo.

Infatti, per grande che sia la determinatezza grammaticale delle parole nella lingua sanscrita, tuttavia la declinazione del maschile e del neutro coincide in molti casi (VIII, 17; XI, 37; XIV, 27), e così la lingua ha delle peculiarità che non permettono di distinguere grammaticalmente il genere in ogni caso. Infatti questo accade quando il maschile ed il neutro o, come capita talvolta, tutti e tre i generi hanno la stessa forma fondamentale, e quest'ultima diviene elemento di parole composte (II, 72; III, 15; IV, 24–25; VIII, 16; XIII, 4; XVIII, 53–54; Codice di Manu I, 97) e quando nelle contrazioni sonore una vocale uguale si forma dalla congiunzione di una vocale che termina lunga o breve con quella che dà inizio alla parola seguente (IV, 24; Manu I, 11). Da tutti i passi qui citati del nostro poema mi sembra che solo in quattro (VIII, 16–17; XI, 37; XIV, 27), dove si parla del domicilio, del giorno, del mondo, *etc.*, di Brahmá, si pensi al dio mentre in tutti gli altri, cioè in quelli in cui compare il passare ed il trasformarsi nella divinità, si pensi all'essenza divina, al neutro *Brahma*. Con ciò si accorda anche la traduzione estremamente precisa di Schlegel, ad eccezione di un unico passo (XIV, 27). Essa esprime il neutro con *numen* od un altro sostantivo e Dio col suo nome.

Tuttavia anche chi vuole raggiungere la suprema [229] permanenza della quiete, qui caratterizzata in modo immaginifico come mondo di Brahmá, prima deve avere attraversato molte rinascite, depurando sempre più il suo essere (VI, 45; VII, 19). Questo destino che segue alla morte è diverso secondo le tre proprietà. Coloro che muoiono nell'oscurità cadono in basso e rinasciranno da creature ottuse; quanti periscono nella mondanità si mantengono nel mezzo, e fra i desideri di agire vanno nuovamente verso la luce; coloro che abbandonano la vita nella più matura essenzialità si innalzano ai mondi immacolati di coloro che conoscono il supremo (XIV, 14, 15, 18). Questa destinazione sembra uguale a quella ordinata al credente, ma non completamente a quella ordinata al perfetto che, prima di rinascere nuovamente, deve trascorrere infiniti anni nei mondi di coloro che sono stati di condotta pura (VI, 41–42). Anche il godimento della gioia celeste nel mondo di Indra (contrapposto al mondo di Brahmá), che forse vi è similmente connesso, è solo una ricompensa effimera: infatti una volta consumato il merito acquisito sulla terra, coloro che ne sono partecipi devono ritornare in questo mondo di morte (IX, 20–22). Questo viene descritto come il destino di coloro che si sono tenuti in modo limitato ai testi sacri ed alle cerimonie che vi sono descritte.

Infatti il nostro poema combatte peraltro anche la dottrina dei Vedá e la teologia scientifica, non rigettandole interamente ma esponendole come prive della ricerca del fondamento ultimo, del possesso della vera purezza dei sensi e del raggiungimento del fine supremo (II, 41–53).

Avendo come scopo ultimo la trasformazione dell'essere umano in quello divino, l'approfondimento non può essere solo intellettuale ma deve avere al tempo stesso in sé

¹⁸ Rispettivamente *verwehen* e *wehen*.

un'energia reale, tale cioè da essere in grado di produrre qualcosa che si trovi al di fuori del corso della natura e di mutare il modo ed i limiti dell'esistenza. Questo è comprensibile anche in uno sforzo dell'animo basato specialmente sulla ferma perseveranza della volontà ed a cui l'animo viene preparato vincendo le passioni, reprimendo i moti dei sensi ed allontanando tutte le impressioni esterne, anzi eliminando ogni operazione corporea.

La dottrina Yoga di Patandschalis contiene un capitolo particolare su quest'energia, *vibhúti*, letteralmente il *divenir-altro*, quindi la *trasformazione*. [230] Egli la pone nella variegata potenza magica di poter suscitare pensieri, raggiungere la forza degli elefanti, volare attraverso l'aria, vedere tutti i mondi in un unico sguardo, *etc.* Perciò presso la popolazione indiana Yogí e mago sono concetti equivalenti (Colebrooke, *l. c.*, p. 36).

Nel nostro poema, più puro anche a questo riguardo, non si fa cenno di giochetti superstiziosi di tal sorta, quell'espressione indiana non è usata affatto per i mortali, e addirittura non si pensa espressamente all'energia dello yoga in loro ma solo in quanto si parla del divenire-Dio ed essa si diffonde sul proprio animo recidendo il dubbio e vincendo i sensi. In questa relazione all'approfondimento volto alla vittoria di sé viene attribuito un fuoco infiammato di conoscenza (IV, 27), una metafora molto significativa che corrisponde alla natura dell'approfondimento che abbraccia l'intero uomo.

Ma come abbiamo già visto sopra (p. 14), quella forza prodigiosa (*vibhúti*) viene attribuita alla divinità e poiché non può trasformare la natura divina in qualcosa di superiore, si riferisce all'unirsi dell'infinito nel finito che è opposto e che anche contraddice in sé la natura degli esseri. Si tratta quindi della sua facoltà di creare (X, 6-7), di assumere una figura (XI, 47), di lasciare e non lasciare riposare in sé le creature (IX, 5). Questo avviene mediante la congiunzione della divinità con la natura, ed anche qui ritorna il concetto originario di connessione.

Nel corso del dialogo Krischnas menziona anche altri mezzi per raggiungere la beatitudine, cioè il sacrificio e le penitenze. Del sacrificio e della venerazione di Dio enumera molte specie, ma dà la preferenza al sacrificio della conoscenza (IV, 25-33). Chi legge il suo santo dialogo con Ardschunas, dice Krischnas, può venerarlo con questo sacrificio (XVIII, 70). Infatti, come abbiamo visto, la conoscenza deve preparare l'animo all'approfondimento.

La penitenza è subordinata all'approfondimento (VI, 46). Krischnas contesta con molto durezza i tormenti che i penitenti si infliggono per ipocrisia, stolta follia od altro per danneggiarsi, secondo il costume ancor oggi esistente in India. Accomuna questi uomini a quelli in cui predomina la proprietà naturale dell'oscurità (XVII, 5, 6, 19). [231]

Assumendo come fondamento la vittoria sulle passioni e l'inutilità delle azioni, sollecitando ovunque la distanza dallo stimolo sensibile, il dominio della conoscenza, la direzione dell'animo verso la divinità, la dottrina Yoga è per se stessa una dottrina della virtù. Ma in alcuni passi la schiettezza dell'agire e la virtù vengono anche intessuti nel sistema. Lo sprofondato non odia nessuno, è amico di tutte le creature, mira al bene di tutte (XII, 4, 13). Chi conosce la divinità che opera ovunque, non offende se stesso (XIII, 28). I mali non arrivano a Dio (VII, 15); pur non avendo purezza perfetta, nessuno che abbia agito rettamente si perde (VI, 40). Può apparire sorprendente la prescrizione che ognuno debba assolvere il proprio compito ereditario corrispondente al suo ceto anche se congiunto ad una colpa, a cui segue immediatamente la massima:

infatti ogni fare è avvolto dalla colpa, come il divampare del fuoco dal fumo. (XVIII, 48b)

Certo in questo verso si trova anche una profonda verità universale, specialmente secondo il concetto delle azioni che è peculiare a questo sistema (cfr. pp. 4-5), ma nell'intero passo si deve ricordare al tempo stesso che secondo le idee indiane, ed in particolare quelle che stanno a fondamento della divisione in caste, venivano considerate come colpa molte cose che, secondo idee etiche universali, non appaiono affatto tali. Così era proibito uccidere animali ed anche

solo ferire un essere senziente, per cui gli stessi sacrifici, che erano congiunti alle uccisioni degli animali, non venivano considerati del tutto puri (Colebrooke, *l. c.*, p. 28).

Nel fatto che la nascita condanni l'uomo in certo modo irrevocabilmente al modo di sentire peculiare del suo ceto, si trova una predestinazione che è indipendente dal suo volere, e questa viene espressa soprattutto dove si presenta una distinzione fra i nati al destino divino e quelli al destino demoniaco. Ai primi vengono attribuite tutte le virtù ed agli ultimi tutti i vizi, dopo la loro morte Krischnas li getta nuovamente in un concepimento demoniaco, e così alla fine cadono sul sentiero infimo (XVII, 5, 6). A rigor di termini, in tutti i sistemi filosofici l'unificazione della libertà etica con la concatenazione degli avvenimenti della natura e delle azioni reciprocamente determinantisi, è un compito irrisolvibile. [232] Si può solo sentire ed esigere la libertà, non dimostrarla nell'esperienza, la si può porre solo all'apice del cammino della natura, come primo fondamento, non la si può ricercare nel suo centro. È questo il modo in cui vanno considerare anche nel nostro poema quei passi che si trovano in contraddizione fra loro. In sé la libertà etica è perfettamente salvata. La divinità non è causa in nessuna azione umana, né buona né cattiva, le azioni sorgono dal carattere di ognuno. Passione ed errore avvilluppano la conoscenza e per questo il genere umano pecca. Ma questi nemici possono e devono essere vinti, il dominio dev'essere assicurato alla conoscenza (III, 37-43; V, 14-15). Se invece l'uomo viene descritto sopra (pp. 5, 31) da un lato come strumento della divinità, la quale è ciò che propriamente agisce, dall'altro come trasportato dall'operare della natura, allora nel primo caso si parla in generale della concatenazione della natura, nel secondo di singole azioni e della disposizione dell'animo di coloro che agiscono. Perfino nella sua essenza più intima, e più di ogni altra filosofia, la dottrina Yoga è fondata sulla necessità della libertà etica, perché la fermezza e la perseveranza della volontà, che mutano l'essenza e che sono il suo fine ultimo, possono scaturire solo dalla libertà assoluta che si contrappone ad ogni moto finito.

Krischnas raccomanda di onorare lui solo e di tralasciare ogni altra regola ritenuta santa (XVIII, 66). Perciò innalza la sua dottrina ad unica dottrina vera ed unica dottrina che conduca alla perfezione. Ma con ciò non respinge completamente i sacrifici ad altri dei ed agli dei inferiori. Quelli che li fanno, al tempo stesso sacrificano comunque anche a lui, solo non nel modo giusto. Egli rimane il signore e colui che gode di tutti i sacrifici, solo che costoro non possono conoscerlo nella verità (IX, 23-24). Nemmeno giudica sempre con tagliente severità i diversi sistemi filosofici, ma li lascia sussistere l'uno accanto all'altro (V, 2), ma non in modo scelto o mediato, che si opporrebbe assolutamente all'essenza dell'approfondimento, rivolta irrevocabilmente ad un unico fine, bensì perché la divinità, il fine ultimo della sua dottrina, può venire raggiunta da ogni lato e per ogni sentiero. Così sull'intero poema si diffonde un mite e benefico spirito di tolleranza.

II.

(Letto all'Accademia delle Scienze il 15 giugno 1826)

L'ordine del discorso del sistema qui presentato in un estratto il più possibile coinciso, è rigorosamente sistematico e non può esserlo maggiormente. È un saggio che parla dall'abbondanza e dall'entusiasmo della sua conoscenza e del suo sentimento, non un filosofo esercitato da una scuola e che divide il suo materiale secondo un determinato metodo ed arriva ai principi ultimi della sua dottrina sul filo di un'artificiosissima concatenazione di idee. Questa si dispiega piuttosto come l'organismo della natura. In ogni sezione, e nella maggior parte addirittura più volte, la singola proposizione viene connessa ogni volta immediatamente alla conclusione e si domina il tutto con lo sguardo sempre in una brevità semplice. Senza preoccuparsi se quanto detto sia già perfettamente chiarito da ciò che procede, il poeta esprime interamente il suo senso in ogni passo importante, e quasi in ognuno ciò che è chiaro è accompagnato da qualcosa di ancora enigmatico. Su quest'ultimo prima o poi ritorna. Così il

tutto non è composto gradualmente da parti, ma può essere comparato ad un quadro che si abbraccia in una volta sola con lo sguardo ma come avvolto in una nebbia che viene scacciata da un'illuminazione che gradualmente si accresce, finché [325] ogni figura appare in netta chiarezza. A questo riguardo le ripetizioni sono inevitabili, ma ogni materia toccata più volte viene esposta accuratamente in ogni passo oppure mostrata da un lato nuovo od in una nuova congiunzione. La ripetizione delle ingiunzioni può anche non sorprendere in un poema che esorta assolutamente ed insiste sulla disposizione dell'animo, la fede e l'agire. Ma nonostante la scioltezza del contesto, tutto si dirige al fine ultimo solo lungo un sentiero naturale che non è pensato intenzionalmente ma disegnato dalla disposizione dell'animo del maestro e dall'impressione prodotta sull'allievo.

In tale ordine le diverse parti del sistema devono necessariamente disperdersi in molti passi del poema, e l'estratto precedentemente fornito lo dimostra, perché le dimostrazioni della maggior parte delle proposizioni sono fornite da canti molto lontani fra loro. Questo rende in un certo grado difficile un simile estratto; ma se si adottasse il sentiero più comodo della sequenza dei canti non si avrebbe una rassegna generale del sistema. La prova più evidente è il fatto che l'ultimo canto inizia dalla questione della preferenza del disprezzo delle azioni e della rinuncia ai loro frutti come se fosse assolutamente nuova, benché sia già stata trattata nel primo canto. Ma qui viene considerata rispetto alle tre proprietà della natura e con una distinzione più precisa fra i diversi momenti che compaiono nell'agire.

La divisione in canti o sezioni, perlomeno secondo la mia impressione, non è un ordine posteriore ma opera del poeta stesso. Egli abbraccia sempre e solo una certa massa non troppo grande del suo materiale ed in questo modo intesse discorso su discorso. Perciò ogni canto forma a sua volta in sé un più piccolo intero, che per lo più inizia con una domanda dell'allievo o con l'annuncio del punto che ora verrà trattato dal maestro, e finisce quasi senza eccezione con un'esortazione od una promessa o con una proposizione che riassume in modo diverso la somma della dottrina.

Se nel tutto si cercano maggiori ripartizioni e più lontani punti di vista, mi sembra che se ne trovi uno alla fine dell'undicesimo canto. Certo nei canti seguenti, come quello sullo spirito (*puruscha*), molti punti già fin lì toccati vengono [327] posti più chiaramente in una luce, e addirittura solo più avanti compare la tesi importante sulla mancanza di inizio della natura (XIII, 19). Ma per il resto i primi undici canti abbracciano completamente l'intera dottrina, l'apparire di Krischnas nella sua figura originaria conclude il discorso sulle idee con un'immagine immensa che cattura la fantasia, e se all'ultimo verso dell'undicesimo canto fosse seguita la conclusione annessa al diciottesimo (dal passo 63), allora mi è difficile credere che il poema apparirebbe imperfetto, benché alcune dottrine, come quella delle tre proprietà, siano accennate solo in modo breve ed a tale riguardo incompleto. Invece nessuno negherà facilmente che al diciottesimo canto potrebbero seguirne molti altri ancora, perché in quelli precedenti non mancano principi, concetti ed espressioni che si vorrebbe trattati con ben maggiore ampiezza. Qui ricordo solo la presentazione della divinità come sostanza semplicemente ricettiva (XIV, 3) e quanto si dice *sullo spirito* e *sul sacrificio* (VIII, 3-4).

In queste due parti del poema emerge una differenza anche nell'ordine. Nei primi undici canti domina maggiormente e per quanto lo rende possibile l'intera natura sopra descritta di questo discorso poetico, un percorso che tende ad innalzarsi ad una conclusione a partire dai presupposti assunti. Infatti nella conclusione la fine del sesto canto forma a sua volta un certo punto di vista, perché finora si sono sviluppate principalmente la natura dello spirituale in generale e quella delle azioni e della disposizione dell'animo che è loro congiunta, ma a partire dal settimo canto vengono discussi soprattutto il concetto e l'essenza della divinità. Ma secondo quanto detto in precedenza, si ha appena bisogno di notare che la divinità è menzionata fin dall'inizio (II, 17) e che la disposizione dell'animo da serbare nelle azioni viene spesso nuovamente raccomandata anche dal settimo canto. Questo sta in un dispiegamento di idee conforme alla natura, non intenzionale.

Negli ultimi sette canti il poeta preferisce trattare esclusivamente un singolo punto in ognuno di essi; nel tredicesimo la dottrina del materiale e del conoscitore del materiale, nel quattordicesimo la dottrina delle tre proprietà naturali, nel quindicesimo quella dello spirito, *Puruscha*, nel sedicesimo quella della destinazione al [328] destino divino ed a quello demoniaco. Nei canti precedenti non si fa cenno né di questi né del concetto di materiale, altrimenti si potrebbe chiamare questi ultimi sette 'recuperatori'.

A queste osservazioni generali sarà forse adatto far seguire in brevissimi accenni un'indicazione di ciò che in ognuno dei diciotto canti viene esposto in particolare.

Il primo è semplicemente storico e descrive il modo in cui nacque il dialogo.

Il secondo, forse il più bello e sublime fra tutti, presenta i fondamenti dell'intero sistema: l'incorruttibilità dello spirituale, l'impossibilità di un passaggio dall'essere al non essere e viceversa, l'indifferenza che ne deriva per la morte così come per tutte le conseguenze delle azioni, l'opposizione fra la conoscenza meramente razionale e l'approfondimento religioso, il volgersi ritirato entro sé di coloro che si dedicano a quest'ultimo. A tutti questi fondamenti viene ripetutamente legato l'incoraggiamento ad Ardschunas a combattere.

Terzo canto. Ardschunas non riesce ad accordare queste esortazioni con l'elogio dell'approfondimento semplicemente contemplativo. Nel modo caratteristico dell'intero sistema, richiede la verità precisa che conduce allo scopo.

Col raggio d'un discorso oscillante mi stordisci la ragione,
dimmi, stabilendo quest'unica cosa, com'io possa raggiungere la salvezza. (2)

Krischnas scioglie questa contraddizione apparente, contrappone il sistema della conoscenza di quanti si sono formati solo scientificamente e quello delle azioni di quanti sono religiosamente approfonditi, e mostra la necessità di congiungere l'agire alla rinuncia a tutti i frutti dell'agire.

Nel quarto canto Krischnas narra come abbia già rivelato in precedenza la dottrina Yoga e mostra la necessità del suo agire. Da qui passa un'altra volta alla natura dell'agire in generale ma conclude che la conoscenza occupa un grado ancora superiore e che l'uomo deve dedicarsi ad essa, e per suo tramite sciogliere le catene delle azioni e spezzare il dubbio.

Quinto canto. Ripetuta ingiunzione che l'agire è migliore del disprezzo delle azioni. La dottrina della [329] ragione e quella dell'approfondimento (*Sánkhya* e *Yoga*) sono propriamente un'unica e medesima dottrina, senza approfondimento non è facile disprezzare le azioni; ma il vero disprezzo non consiste nel fare a meno di agire ma solo nella rinuncia ai suoi frutti.

Il sesto canto tratta le proposizioni del quinto e si sofferma più a lungo sulla descrizione di colui che è approfondito.

In tutti questi sei canti si pensava certamente a Dio come alla prima fonte originaria ed al fine ultimo. Ma il settimo canto tratta per la prima volta espressamente ed esclusivamente dell'esposizione della sua natura, di quella inferiore, ottuplice, spaccata, e di quella superiore. Come si è mostrato in precedenza, Negli ultimi versi del canto si menzionano i concetti universali posti come reali: della divinità (*Brahma*), dell'agire, di ciò che sta al di sopra dello spirituale, degli dei e dei sacrifici.

All'inizio dell'ottavo canto, su preghiera di Ardschunas Krischnas spiega questi concetti con brevi definizioni. Qui vengono introducono ancora quelli del semplice, a cui però si era già accennato prima, e dello spirito, *puruscha*. Tutto il resto del canto si occupa della rinascita e della sua liberazione, del mondo, del giorno e della notte di Brahmá.

Il nono canto aggiunge in particolare alle idee precedenti un'esposizione più precisa del rapporto dell'essere divino con le creature e descrive come la totalità delle cose ritorni in Dio nel corso delle epoche e venga di nuovo fatta essere da lui.

Decimo canto. Enumerazione di ciò che l'essere divino è e di ciò che si trova in lui, in generale ed in particolare.

Undicesimo canto. Ardschunas desidera vedere Krischnas così come si è presentato in concetti. Questi adempie la sua preghiera. Descrizione della sua figura. Insistente esortazione ad Ardschunas ad iniziare la battaglia.

Il dodicesimo canto discute più precisamente come si debba venerare Dio e si possa partecipare del suo amore. Il poeta ritorna al tempo stesso sul concetto del semplice.

Il tredicesimo canto sviluppa i concetti del materiale, del conoscitore del materiale, della conoscenza, di ciò che si deve conoscere, della natura e dello spirito nell'intelletto assoluto, *puruscha*. [329]

Quattordicesimo canto. Distinzione della divinità, *Brahma*, e di Dio in quanto ricettivo ed autoattivo. Nei canti precedenti si è già fatta più volte menzione delle tre proprietà naturali, ma solo occasionalmente. Qui vengono spiegate completamente. Si mostra il loro rapporto con la conoscenza, il destino di coloro che ne sono affetti ed il modo di liberarsene.

Il quindicesimo canto inizia con l'allegoria del sacro fico, che compare spesso anche nella mitologia indiana. Pur non essendo qui chiamato espressamente così, secondo le rappresentazioni indiane esso è l'albero della vita ed un simbolo della forza riproduttiva diffusa su ogni cosa. Nel passo in oggetto si dice che i suoi rami vengono nutriti dalle proprietà naturali e spuntano dagli oggetti dei sensi, le sue radici sono piantate nel mondo degli uomini per mezzo delle azioni. Le sue foglie sono *tschhandás*, cioè versi di quel genere, il cui nome viene attribuito anche ai versi dei *Vedá* e addirittura ai *Vedá* stessi, il che deve certo indicare che non è solo l'albero della vita fisica ma anche di quella spirituale e soprattutto di quella religiosa. Esso spinge i suoi rami e le sue radici al tempo stesso verso l'alto e verso il basso, e con questo, alludendo alla proprietà dell'albero per cui dai rami pendenti spuntano le radici che si radicano nella terra per produrre nuovi alberi, si accenna probabilmente al concetto di riproduzione e di eternità¹⁹. Chi conosce quest'albero sacro, è il conoscitore dei *Vedá*; ma per quanto siano estese, si deve tagliarne le sue radici con l'arma dell'equanimità [331] e dunque ricercare il sentiero da cui non c'è ritorno. Quindi anche in questo passo si indica che i *Vedá* non appartengono alla conoscenza suprema. Tutto il resto del canto si occupa del modo in cui Dio opera nelle creature creando ed animando, a cui si ricollega la sopra discussa dottrina dei tre spiriti, *puruscha*, cosicché anche questa congiunzione conferma la spiegazione che sopra si è fornito di quest'espressione.

Il sedicesimo canto è interamente dedicato alla discussione della predisposizione dei nati al destino divino ed a quello demoniaco. Il desiderio, o più precisamente il piacere dei sensi, la collera e l'avidità sono chiamati le tre porte dell'inferno, del *Náraka* già occasionalmente menzionato nei canti precedenti, del luogo infimo in cui giungono alla fine le nature demoniache. Il canto si chiude con una raccomandazione a seguire la legge positiva.

Il diciassettesimo canto applica la dottrina delle tre proprietà della natura principalmente alle disposizioni dell'animo ed alle azioni degli uomini in relazione con la divinità, alla sua venerazione, alla fede (sulla quale compare qui il passo più importante), ai sacrifici, alle espiazioni, ai doni. Da ultimo vengono spiegati i tre nomi sillabici dell'essere divino: *om*, *tat*,

¹⁹ Si veda la *Simbolica* di Creuzer (I, 642–644) ed il suo rifacimento arricchito da aggiunte molto interessanti di Guigniaut, I, 150, nota 178. Nella descrizione della *Bhagavad-Gítá* rimane sempre sorprendente il fatto che l'albero venga descritto prima come spingente le radici verso l'alto ed i rami verso il basso (s. l. 1.a), e poi si dica (s. l., 2.a) che i rami sono estesi verso l'alto e verso il basso e le radici verso il basso, benché tutto questo si possa accordare molto bene con la proprietà costitutiva reale dell'albero. Anche nell'*Oupnek'hat* curata da Anquetil Duperron si parla di quest'albero, e la descrizione inizia proprio come nella *Bhagavad-Gítá*, con l'andare verso l'alto delle radici e l'andare verso il basso dei rami. Ma qui come radice viene indicato Brahma, il che non si accorda con la descrizione di Krischnas. I rami vengono presentati come in movimento continuo e l'albero viene chiamato il mondo. *Mundus arbor est cet*. L'*Oupnek'hat* parla sempre e solo di un'unica radice. *Opnek'hat* 37. Brahma 154. Sulla proprietà costitutiva dell'albero e le informazioni degli scrittori greci e romani su di esso, si veda G. H. Noehden, *Account of the Banyan Tree or Ficus Indica*, nelle *Transactions of the Royal Asiatic Society*, vol. I, parte I, pp. 119–132. La natura delle radici che spuntano dai rami viene descritta in particolare alle pp. 121–128. [Nota di Humboldt]

sat. Di *om* si è già parlato sopra; *tat*, letteralmente *questo*, qui designa la cosa in sé, donde *tattwa*, cioè la verità delle cose in sé; *sat*, letteralmente *essente*, designa l'essere reale.

L'ultimo canto, il diciottesimo, ritorna al concetto dell'agire ed entra in una più precisa discussione di esso e dei momenti che vi compaiono. Si applica la dottrina delle tre proprietà naturali all'agire e ad altri concetti: alla conoscenza, alla ragione, alla perseveranza, al piacere, e si discutono le quattro caste, i loro doveri e la loro professione, e la necessità di mantenersi nei confini di ognuna. Segue la conclusione, l'elogio della dottrina presentata come dottrina segreta, e l'indicazione della fonte da cui ha tratto l'intero dialogo colui a cui è fatto raccontare. [331]

È naturale che in coloro che si sono spesso occupati dell'esame delle opere antiche d'un qualche popolo, debba sorgere la domanda: l'intero poema precedentemente descritto spetta ad un solo poeta, ad un solo tempo ed anche ad un solo sistema? E se è così, il poeta lo ha pensato e composto come un'unità, oppure lo ha composto successivamente o a partire da singoli insegnamenti separati?

Mi sembra troppo presto voler rispondere a queste domande in modo decisivo, considerando la situazione in cui si trova ancor oggi la critica della letteratura indiana. Sono ancora troppo pochi i lavori portati ad una conoscenza più generale. Perciò in quanto precede mi sono sforzato di raccogliere tutte le circostanze presenti nel poema stesso che possono condurre ad una precisazione su quelle domane, e qui aggiungo ancora alcune singole osservazioni.

L'ordine del poema sopra descritto, in cui non si segue metodicamente un solo cammino ma le discussioni di singoli punti vengono infilate una nell'altra in una connessione spesso molto sciolta, dovrebbe aver assai favorito singoli inserimenti da pezzi estranei di altri poeti ed altre epoche. Lo stesso si può dire per l'indirizzo metrico del poema. Infatti certo non tutti ma la maggior parte dei distici abbraccia una proposizione che in sé è completa, e molto spesso distici diversi sono legati fra loro solo da concetti molto lontani. Un esempio evidente è dato dalla spiegazione introdotta nel diciassettesimo canto (dal passo 23) dei tre nomi dell'essere divino. Spesso si ripresenta anche la medesima idea, ma con un'espressione diversa. Considerando questa proprietà del poema, ci si dovrebbe dunque meravigliarsi se tutto fosse rimasto così come poté essere uscito dal cantore originario.

Secondo la mia impressione, nella differenza precedentemente indicata fra i primi undici e gli ultimi sette canti si può anche annoverare il fatto che gli ultimi contengono teorie più artificiali e discussioni in parte più dogmatiche, che appartengono più alla filosofia divenuta scienza. Fondo quest'affermazione specialmente sul tredicesimo canto, sull'inizio del diciottesimo e sulla dottrina del triplice spirito, *puruscha*. Ma, di nuovo, non si può porre un [333] peso decisivo sull'intera distinzione di queste due parti del poema, perché tutti i concetti presenti nell'ultima vengono menzionati già nella prima, a parte le poche eccezioni sopra citate, e nulla dà ad intendere che nella prima fossero presi in modo diverso da quello esposto nell'ultima.

Se i diversi canti non discendessero effettivamente dallo stesso autore, allora nell'esposizione sopra tentata del sistema forse si sarebbero poste l'una accanto all'altra affermazioni che non appartengono allo stesso genere. Ma mi è difficile credere che lo si possa obiettare a ragione. Infatti mi sembra che nell'intero poema non compaia nulla che si trovi davvero in contraddizione.

Tuttavia la rappresentazione di *Brahma* come divinità semplicemente ricettiva sembra strana al pari della predestinazione al destino demoniaco, perché non si vede se l'idea alla base di tutto il resto del poema per cui la ferma direzione alla divinità può condurre alla perfezione da ogni condizione, possa essere applicata alle nature demoniache, e sembra anzi essere il contrario. Ma forse in ciò si esprime solo il fatalismo necessariamente presente nella concatenazione della natura, ed un fatto, di conseguenza un'impossibilità condizionata piuttosto che una incondizionata che riposi sull'essenza delle cose stesse. Invece per quanto riguarda il *Brahma*, dal momento che qui Dio viene pensato come Krischnas, la distinzione fra autoattività e ricettività non è affatto incongrua, non reca danno nemmeno all'unità di

Krischnas e del *Brahma* perché due capacità diverse possono venire pensate in un'unica essenza.

Conoscitori più profondi della lingua possono certo giudicare se nelle singole parti del poema si riesce a notare una differenza nella lingua. A me sembra di no. Ma questo da solo potrebbe decidere poco a favore della sua unità. Infatti non solo il linguaggio filosofico della poetica indiana si era già sviluppato in modo chiaro prima della stesura del nostro poema, ma è anche evidente che esistevano già connessioni di concetti impresse in modo metrico e divenute consuetudine, che potevano essere usati come materiale in certo modo già pronto. In questo modo per l'intero poema ritornano parti dei versi (VIII, 21b, e XV, 6b), [334] metà versi (VI, 8b, e XIV, 24a, VI, 31b e XIII, 23b) e perfino, benché raramente, interi versi (solo III, 23b e IV, 11b; III, 35a e XVIII, 47a) e si trovano grandi concordanze anche fra i versi del codice di Manus e quelli del nostro poema, benché non del tutto alla lettera (*Bhagavad-Gîtâ*, VIII, 9; Manus, XII, 122). Non dev'essere dunque stato difficile fare aggiunte ed inserimenti posteriori senza perdere il suono della poesia più antica. Che una grandissima quantità di questi detti filosofici (*Sûtra*) fosse in circolazione, è dimostrato dall'*Hitopadesa*, la cui parte metrica è composta completamente in questo modo.

Così si possono supporre con grande probabilità inserimenti e aggiunte, pur non essendo in grado di indicarli uno per uno; ma forse rimarrà sempre impossibile decidere con una certa sicurezza al riguardo. Benché, come si è detto sopra, i canti traggano origine uno per uno dal poeta originale nella loro figura odierna, possono certamente essere stati composti ed infilati successivamente uno sull'altro come singoli insegnamenti. Con ciò è possibile spiegare perché nel loro insieme tutti i canti non diano l'immagine di una completezza conclusa, inducendo piuttosto a pensare che il poema potrebbe anche venire ulteriormente proseguito. Se il primo abbozzo fosse già stato dominato dall'idea di un intero, probabilmente anche la connessione delle singole dottrine sarebbe stata più ferma.

Considerandolo dal lato poetico, potrei affermare che il dialogo di Krischnas con Ardschunas corrisponde al concetto vero e proprio di poesia filosofica più di ogni altra opera di questo tipo che ci sia giunta da qualsiasi nazione, ma in quanto effettiva poesia della natura esso è integralmente separato dalla classe delle cosiddette poesie filosofiche ed ancor più da quelle didattiche, in cui predomina già una forma d'arte pensata intenzionalmente.

Poesia e filosofia crescono entrambe sul medesimo terreno, discendono da ciò che vi è di supremo e di più profondo nell'uomo, e la distinzione fra l'autentico poema filosofico e quello che porta questo nome a torto consiste nel vedere se poesia e filosofia siano esposte in questo loro legame organico, oppure se, creata ognuna dalla propria fonte, siano collegate in modo per così dire solo meccanico. [335]

Prerogativa della poesia è richiedere l'intera, indivisa essenza dell'uomo e portarla ogni volta fino al punto in cui la sua natura finita si perde nel presentimento di un infinito. Merita il nome di poesia solo se raggiunge questo fine. È per questo che dal suo ambito non sono esclusi nessun tema e nessun genere, non la più semplice effusione elegiaca, quella più leggera gioiosa o quella più spavalda spiritosa e comica. Infatti in parte già nella sua tendenza in sé, ma specialmente quando è purificata dal senso artistico, il cui sentimento che sempre riposa nell'uomo viene stimolato dal primo suono musicale, la sensazione porta in sé un'affinità con l'infinito. La forma artistica non conosce altri limiti che quelli che sono posti dal suo stesso concetto. Ma il vero segreto sta nella fantasia creatrice, nella quale tutta l'arte domina e forma e che attraverso la sua forza magica, in un modo assai corrispondente alla dottrina sopra presentata, riesce a distruggere la natura finita nella sua essenza ed a conservarla nella sua forma, cosicché vivendo ed agitandosi in mezzo al mondo sensibile, risolve ogni moto sensibile nell'intuizione puramente ideale, non diversamente da come la dottrina della rinuncia e dell'approfondimento risolve l'agire più movimentato in non agire. Quello che Krischnas dice delle creature, cioè che si incontrano come improvvisate figure prodigiose e rimangono reciprocamente ignote (p. 4, II, 29), vale in modo del tutto proprio per ogni vera poesia. Essa

rimane, senza che si possano seguire le impronte da dove è giunta. Perciò ha bisogno di un'autenticazione da un altro ambito ed il richiamo ad una potenza superiore è il bisogno naturale di ogni poeta laddove egli non abbia il sentimento, come il poeta di cui qui ci occupiamo, di portarla già entro sé.

Perciò se la poesia deve congiungersi in modo degno ad idee filosofiche, queste devono essere tali da non poter nemmeno sorgere senza una simile potenza invisibile dell'entusiasmo interiore. È necessario che il fuoco e l'elevazione della poesia sembrino estrarre la verità dalla profondità dello spirito, che la dottrina filosofica non ricerchi la veste poetica come un ornamento a prestito, ma che dalla spinta interiore si riversi in un ritmo spontaneo, muoversi nella poesia come in una forma naturale e congenita. Ma questo può accadere solo se le [335] idee filosofiche ritornano fino al punto in cui l'intelletto raziocinante deve rinunciare a sviluppare gli effetti dalle cause, ed in cui la verità divampa dall'elevarsi dell'autocoscienza pura mediante la mera purificazione e direzione dello spirito, mediante l'eliminazione di ogni parvenza dialettica. Solo in quest'ambito, in cui il poeta sente in sé la forza di conservare alla verità la sua essenza anche in mezzo allo slancio dell'immaginazione poetica, si trova la poesia veramente filosofica.

Può apparire strano voler congiungere proprio alle idee più semplici e ritratte la poesia, che ovunque si rallegra della figura, del colore e della molteplicità; ma non è per questo meno corretto. In sé e secondo la loro essenza, poesia, scienza, filosofia, conoscenza dei fatti [*Thatenkunde*] non sono divise; sono una sola cosa in cui l'uomo è ancora uno nel suo cammino di formazione o si trasferisce nuovamente in quell'unità mediante una disposizione veramente poetica. Anche la storia si trova più pura e piena nell'epopea originaria piuttosto che nella trattazione scientifica posteriore, perché vi lega in modo più evidente le estremità, percorre in modo più facile ed intuitivo il circolo in cui gli eventi collegati apparentemente da un urto casuale e dalla concatenazione naturali si rivelano come dispiegamenti di idee ed impulsi da un altro ambito. La separazione della poesia comincia solo dove le diverse aspirazioni dello spirito iniziano ad imboccare sentieri individuali, e benché sia possibile un successivo ricongiungimento con più piena coscienza, e rimanga addirittura un comando eterno, benché vi tendano sempre coloro che portano in sé il sentimento della necessità del ristabilimento dell'unità originaria, tuttavia risulta difficile e per questo poesia e filosofia assumono subito un'altra figura.

Nella dottrina di Krischnas tutto ruota attorno al contatto del finito e dell'infinito. Vi sta a fondamento la loro separazione come una verità eterna, incontestabile, data da sé. Ma il poema autenticamente filosofico deve sempre trovarsi su questo punto, da qualsiasi lato vi si giunga, si esponga la verità come divampante dall'infinito o troppo strettamente i limiti del finito attraverso la visione delle antinomie della ragione. Infatti anche la disperazione dello spirito confuso nella finitezza ed in [337] essa intricato è un'idea poetica. Ma per anelito o per effettiva ed audace autodeterminazione, la poesia filosofica, se deve meritare questo nome, non può che essere fuori dalla mera concatenazione naturale, dalla fondazione dell'agire mediante gli impulsi ed il successo, dal solo infilare cause su effetti, dall'intera limitazione della verità solamente mediata.

Per citare un esempio, Lucrezio, peraltro così riccamente dotato di genio poetico, non regge quest'esame. L'idea del suo poema mi sembra sbagliata nella sua prima impostazione. Una filosofia che si fa una legge di spiegare tutto sulla base di ragioni naturali, che combatte il bisogno e la necessità di andare al di là della natura ed inoltre mette assieme le sue osservazioni della natura in lunghe e quasi pedanti discussioni, che cerca di spiegarle in un modo acuto, spesso cavilloso, talora addirittura senza sforzo, non può che sentirsi estranea nel terreno poetico. Con essa la poesia non può contrarre nessun patto stretto, le può solo servire da veste casuale, da ornamento a prestito, ed anche Lucrezio non lo nasconde (I, 932-949). Donde la ricchezza di immagini accuratamente presentate, le descrizioni lungamente digressive, come quella della peste in Attica, perché il nostro antico poema non si allontana un

istante dal suo oggetto e rimane sempre puramente filosofico. Questo, che in un certo senso si potrebbe chiamare arido, la *ratio tristior* secondo l'espressione lucreziana²⁰, qui è evidentemente ciò che è più poetico. Quanto si è detto si vede anche in alcuni passi eccellenti dello stesso Lucrezio. Dove il suo sistema confina in proposizioni del tipo sopra descritto, come quando parla della necessità e dell'universalità della morte, della nullità della paura della morte, della tormentosa insaziabilità dei desideri sfrenati, della potenza della coscienza della colpa, della corruttibilità di tutto il finito, egli stesso si pone palesemente ad un livello superiore (si confronti tutta l'ultima parte del terzo libro, inoltre V, 92–97, 374–376, e molti altri passi). Qui osservo solo di passaggio che pur trovandosi peraltro in ambiti assolutamente opposti, nondimeno in questo sistema atomistico ed in quello indiano ci sono e debbono esserci alcuni [338] punti di contatto, come l'assunzione dell'impossibilità di un passaggio dall'essere al non essere e viceversa (Lucrezio I, 151–159).

Col poema di Empedocle ed ancor più con quello di Parmenide, per quanto permettono di concludere i pochi frammenti, le cose stanno già in modo completamente diverso, pur essendo anch'essi composti già con la coscienza dell'arte. Forse il detto di Plutarco (*De audiendis poëtis*, cap. 2), secondo cui avrebbero recuperato dalla poesia solo il metro e la solennità come un ausilio per addolcire il tono prosaico, potrebbe essere solo l'idea di una critica posteriore che non riconosce più in modo puro l'essenza della poesia precedente.

Quando la filosofia comincia a percorrere un sentiero scientifico, si separa naturalmente dalla poesia, e per quanto conservi ancora la veste poetica, come sembra comunque accadere del tutto in India, si tratta evidentemente di un errore. Infatti la filosofia scientifica ha bisogno della dialettica, non certo per trovare la verità stessa ma per prepararle la strada e tener lontano il teoretizzare dell'intelletto e della ragione dall'ambito in cui non ha nessuna validità. Ma la dialettica contraddice l'essenza della poesia e per risplendere nella sua pienezza esige una prosa sviluppata ad abilità e raffinatezza suprema. Perciò non si può dire che solo nella sua infanzia la filosofia fosse unita strettamente alla poesia. Nella forza della sua prima freschezza, che distrugge, scompiglia ed isola ancora poco di quel che ha appreso, la saggezza del genere umano va piuttosto chiamata saggezza divina, che disdegna di aprirsi la strada con dimostrazioni e confutazioni dove non sia soccorsa dalla sensibilità spontanea; sicuramente non è un balbettio infantile.

Se in un altro tempo e specialmente nel nostro, possano ancora esistere poemi veramente filosofici, coi quali intendo solo quelli in cui la poesia non si limiti ad accompagnare la filosofia ma la esiga, non potrei osare decidere. Un poeta, la cui disposizione spirituale giunse palesemente a considerare incomplete la poesia e la filosofia separate l'una dall'altra, [339] che nella sua poesia intrecciò sempre l'altissimo volo del pensiero e non ebbe timore di inabissarlo nelle sue più estreme profondità, ed al quale, se si potesse affermare che non ha raggiunto il massimo nella poesia, certo non si opponeva nulla se non il fatto di tendere a qualcosa di ancora più alto e di voler realmente unificare l'inunificabile, ebbene fra noi questo poeta ha tentato le poesie filosofiche in quel senso. Anche se non tutte dovessero essere egualmente riuscite, tuttavia una, *Gli artisti*, anche secondo il giudizio generale, potrebbe ben apparire tale in un grado molto alto. Ma qui soccorre l'oggetto stesso, giacché il pensiero non sarebbe palesemente in grado di esaurirlo, e solo nell'immaginazione poetica si trova la congiunzione adeguata con l'intuizione.

Confrontato anche con le antichissime poesie filosofiche della Grecia, il dialogo di Krischnas con Ardschunas appartiene palesemente ad un periodo di sviluppo di gran lunga precedente a queste. Perciò non voglio decidere sull'autentica epoca della *Bhagavad-Gîtâ*. Ma la poesia

²⁰ Cfr. *De rerum natura*, I, 943–946: “sic ego nunc, quoniam haec ratio plerumque videtur/ tristior esse, quibus non est tractata, retroque/ vulgus abhorret ab hac, volui tibi suaviloquenti/ carmine Pierio rationem exponere nostram” (*La natura delle cose*, cit., p. 143: “così io, poiché questa dottrina appare spesso troppo ostica a quanti non l'abbiano conosciuta a fondo, e il volgo ne rifugge e l'aborre, ho voluta esporla a te nel melodioso canto pierio”).

indiana si trova assai prima di quella greca sulla strada che lo sforzo congiunto di poesia e filosofia deve imboccare secondo la natura dello spirito umano. Essa conserva ancora tutta l'innocenza della poesia naturale, mentre le poesie greche sono sorte già nella chiara coscienza dell'arte. Chi ha familiarità solo con queste ultime, troverà già in quanto si è detto in precedenza sul poema indiano molti accenni di conferma, e l'affermazione precedente non avrà bisogno di alcuna dimostrazione per il sentimento di chi le legge tutte assieme di seguito nell'originale. Nella poesia indiana forma e contenuto sono inseparabilmente fusi fra loro e non v'è nemmeno la più piccola traccia che il poeta abbia considerato la forma solo come forma. Ma perciò il dialogo di Krischnas si trova in certo modo alla fine od è almeno più vicino alla fine che all'inizio del periodo a cui appartiene. Così giudica anche il signor Burnouf, al quale la letteratura indiana è già debitrice di molti interessanti chiarimenti e lo sarà certo di molti altri ancora. Egli vede a ragione la dottrina di Krischnas come una correzione dei sistemi precedenti, pur coincidendo con essi nel complesso del sistema ("Journal Asiatique", VI, 6–7). Considerato rispetto ai *Vedá*, ai *Puráná* ed anche al codice di Manus, il dialogo di Krischnas è in particolare più puramente filosofico e più libero [340] da mescolanze mitologiche e, per quanto posso giudicarlo, l'*Oupnek'hat* non può commisurarsi con la sublimità, l'acutezza e la forma del discorso della *Bhagavad-Gítá*, perfetto nella sua brevità. In quest'opera indiana la lingua filosofica è già molto più completamente sviluppata rispetto a quella greca, per lo meno del tempo di Parmenide, e la *Bhagavad-Gítá* era stata preceduta da molti altri poemi filosofici. Infatti Krischnas dice esplicitamente in occasione della dottrina del materiale e del conoscitore del materiale (XIII, 4), che i santi l'hanno cantata variamente in diversi modi, ognuno in particolare in detti su Brahma sviluppati chiaramente ed indaganti ragioni. A questo riguardo il nostro poema sta quindi su un grado diverso rispetto ai poemi omerico, perché è difficile comparare la menzione in Omero di singoli cantori dei tempi precedenti con una produzione così precisa di opere poetico-filosofiche. Questo indica certamente un diverso cammino dello sviluppo spirituale in India, in Grecia e nell'Asia Minore, perché la poesia indiana sembra essersi trattenuta più a lungo in quel periodo in cui non era ancora passata ad essere arte cosciente di sé e della propria forma. Perciò poeti e filosofi non vengono mai separati nel dialogo di Krischnas e se il discorso verte sulle definizioni di espressioni filosofiche, Krischnas si riferisce all'uso linguistico dei poeti (XVIII, 2).

Ma in ogni epoca la filosofia crebbe avvinta alla poesia più profondamente in India che in Grecia. Anche la poesia epica effonde prevalentemente un senso filosoficamente religioso. Ma questo si può certo anzitutto spiegare per la posizione politica dei bramini. Questi devono necessariamente assumere il primo posto nell'epos come nello Stato, ed il loro rapporto coi re e con gli eroi non è in alcun modo comparabile al rapporto di Calcante con Agamennone. Anche i re prendevano parte al loro modo di vivere. Ci sono stati santi dei bramini e santi dei re. Ma è più in profondità che si deve cercare la ragione di questo fenomeno e dell'ordinamento politico gerarchico nel carattere e nell'indirizzo spirituale della nazione. Non si può in alcun modo processarli affrettatamente perché la letteratura indiana mostra un'estensione così ampia da comprendere insieme entro sé ciò che è più sublime e ciò che è più dolce, ciò che è più solenne e ciò che è più leggero, ciò che è più devoto e ciò che è più santo, e ciò che effonde la più viva eticità. [341] In queste antichissime poesie di cui stiamo parlando, perfino dove sono completamente narrative e descrittive, predomina tuttavia, almeno secondo chi sia senza prevenzioni, una tendenza a salire dalla terra e dal trambusto mondano alla solitudine devota, al pensiero ritirato ed al rigoroso rinnegamento di sé²¹. Anche la lingua ne porta svariate tracce, delle quali voglio qui citare solo le molteplici espressioni per i diversi generi e gradi dei saggi e dei santi. Infatti queste erano palesemente sulla bocca del popolo, non la terminologia di una scuola, come si potrebbe pensare delle espressioni propriamente filosofiche.

²¹ Non posso trattenermi dal riportare un passo del signor Burnouf, eccellente tanto nell'espressione quanto nel pensiero: "questo genio dell'India, così meditativo e noncurante che la speculazione sembra finalmente lontana dal positivo e distaccata dagli interessi materiali della vita" ("Journal Asiatique", VI, 106). [Nota di Humboldt]

A quanto ne so, è stato Wolf il primo ad aver presentato ed applicato molto felicemente la tesi che l'origine della prosa contrassegna l'epoca del fiorire della scrittura od almeno del suo uso letterario. Ma da questo non si può concludere in generale che, finché era quella universalmente valida, la veste poetica non potesse far già uso dello scritto, in quanto l'origine della prosa può essere trattenuta da altre ragioni estranee, e secondo me sarebbe ancor meno giusto volerne concludere che l'ausilio memnomico attraverso il metro sia la ragione per cui la letteratura di ogni nazione inizia sempre dalle poesie. Nella loro prima formazione le nazioni non hanno tali intenzioni. Presumibilmente in quel primo tempo la poesia si è spesso accompagnata all'esercizio della memoria, ed a questo si è forse potuto congiungere anche un certo disdegno nei confronti della scrittura già presente. L'uso indiano di racchiudere una verità religiosa od etica in un distico od in pochi distici, come si trova ancora molto spesso nella *Bhagavad-Gítá* (VII, 4) ed ancora più nell'*Hitopadesa*, di indicare i singoli punti presenti a seconda del loro numero e formare in questo modo dei detti di pensiero come i sopra citati detti di Brahma, sembra proprio destinato ad imprimerli nella memoria. Si deve certo pensare che l'intera istruzione bramunica precedente e la gran parte di quella posteriore fossero [342] un'istruzione orale. Ma la causa vera e propria per cui la saggezza e tradizione remote si riversano sempre nella poesia, sta però in qualcosa di diverso e di più profondo.

Quindi, per esprimerci brevemente, la poesia sorge dal movimento entusiasmante in cui il pensiero trovato improvvisamente e felicemente trasporta l'animo giovane e toccato ancora da poche impressioni. In ognuno ed in ogni tempo tutto ciò che afferra lo spirito con una vitalità superiore, senza per così dire avvilirlo col suo peso materiale, assume più o meno il colore della poesia. Ma la conoscenza e l'intuizione intellettuale perdono questa forza entusiasmante non appena la massa di ciò che si è appreso prende gradualmente il sopravvento su ciò che si è trovato da sé. Non possiamo più sentire quale impressione faccia una verità semplice, un principio matematico, anzi perfino un rapporto numerico conosciuto improvvisamente in quella prima epoca, e tuttavia che fosse realmente così è palese al sentimento di chiunque segua la storia del pensiero umano fin dalla sua origine. È innegabile che il pensiero semplice e l'intuizione pura a cui noi, assediati dai più molteplici oggetti della realtà ed immersi molto più profondamente nelle attività del mondo, solo con fatica ci innalziamo mediante l'astrazione, in quel tempo si rivelarono piuttosto in certo modo da sé nella loro semplice purezza. È per questo che la conoscenza di figure matematiche, come quella del triangolo, fece epoca nella storia delle scoperte, e che i rapporti numerici non divennero oggetto solo di considerazione profonda, ma di incanto, di entusiasmo e in certo qual modo di adorazione. Checché si possa ricordare al contrario, in sé e secondo la sua natura lo spirito umano è più versato nelle idee e nei sentimenti ad esse congiunti che nelle attività mondane e nei bisogni e nelle inclinazioni che vi sono connessi. Ma gli è comunque necessaria la libertà da un'avvilente lotta con la natura attraverso cura e lavoro e benché l'uomo fosse originariamente dotato in modo eguale, tuttavia le disposizioni spirituali delle nazioni sono certo molto diverse nel punto in cui scorgiamo la loro origine. Perciò per raggiungere la forza intellettuale, il genere umano non ha bisogno tanto di tempo quanto piuttosto della libertà da impressioni turbatrici. La maturità della conoscenza, a cui esso realmente cresce, non è affatto una maturità superiore ma una maturità diversa. [343]

Quando la conoscenza spinse all'insegnamento [*Lehre*], il maestro [*Lehrer*] divenne naturalmente un cantore. Perché lo trasportò l'entusiasmo interiore, e non avrebbe incatenato l'animo degli ascoltatori se nel discorso non si fosse innalzato al di sopra del comune modo di parlare. La gioia del canto e della regolarità della caduta sillabica provocata dal canto, rafforzò l'impressione dell'insegnamento.

L'uso della lingua per i bisogni quotidiani ed all'interno dell'esposizione delle idee e delle sensazioni deve naturalmente essere diverso perché colui che parla è disposto in modo assolutamente diverso nei due casi. Infatti quanto più acuto e puro predomina in lui il pensiero, tanto meno lo spirito può sopportare che la forma del discorso non accompagni adeguatamente

il contenuto. Questa è l'origine della prosa, dal momento che non si dovrebbe chiamare prosa tutto ciò che non è versi. Infatti gli ambiti dei due si dividono solo laddove si presenta un'accurata attenzione alla forma del discorso. Ma l'unico modo giusto di vedere la prosa sta nel pensarla scaturita dalla poesia, la quale costituisce sempre l'inizio del modo artistico di trattare la lingua. Infatti il ritmo è la vita autentica della prosa, la quale non è tanto una liberazione dalla metrica, quanto piuttosto l'allargamento di quella rigorosamente incatenata della poesia. La distinzione caratteristica fra prosa e poesia sta solo nel fatto che attraverso la sua stessa forma la prosa dichiara di voler solo accompagnare il pensiero, servendolo, mentre il discorso poetico non può non dare l'impressione di dominare il pensiero e di produrlo per così dire da sé.

Forse non si sbaglia quando si crede di percepire l'origine poetica della prosa greca addirittura dal lato storico. La narrazione storica di Erodoto ha reminiscenze esametriche che non sorgono certo semplicemente dalla somiglianza del dialetto. Certi tipi di versi possono anche formare delle facilitazioni al passaggio alla prosa, o meglio sorgere al tempo stesso con essa attraverso un idioma ed un indirizzo spirituale uguali. In questo modo il verso trimetro del dramma greco si collega innegabilmente alla prosa attica.

Ma il fatto che dal punto in cui ha inizio un modo artistico di trattare la forma del discorso, si formi una prosa degna di questo nome oppure la poesia si avvinghi ancora nel successivo uso scientifico e si alterni solo con un [344] discorso che praticamente non si eleva al di sopra del consueto modo di parlare, dipende da altre circostanze, dalla disposizione spirituale della nazione e perfino dai suoi rapporti esteriori. Ma la separazione pura e completa di poesia e prosa è superiore non appena la poesia cessa d'essere un'effusione spontanea dell'entusiasmo naturale, l'arte viene saputa come arte, e le forze dello spirito iniziano ad operare singolarmente. Nessun popolo ha compiuto questa separazione in modo così perfetto come i Greci, in cui le frasi e le espressioni della poesia e della prosa si muovono assolutamente in ambiti fermamente limitati, se solo vi si presta precisa attenzione. In generale si potrebbe certo riconoscere universalmente la prosa attica come la prosa sviluppata al massimo grado. Ma tre potenti circostanze hanno cooperato per portarla a questo apice, parlare dinanzi al popolo e nelle corti di giustizia, l'indirizzo spirituale totalmente dialettico ed addirittura sofisticato degli Ateniesi, ed il dialogo vivo nelle scuole dei filosofi. Inoltre si aggiunsero, sempre più nobilitandosi e raffinandosi per loro tramite, la peculiarità dell'idioma attico e la ricchezza e l'agilità dell'intera lingua. La prosa romana conobbe solo l'influsso dell'eloquenza pubblica ed in modo meno multilaterale; tutto il resto lo dovette solo alla morta imitazione di quella greca. Ma questa seguì la sua strada con tale completezza da raggiungere un proprio entusiasmo, perché la prosa apparve anzitutto più sobria rispetto al fuoco della poesia, tuttavia un entusiasmo diverso da quello poetico, come quello che in ogni tempo si è sentito ed elogiato in Platone. A quanto ne so, finora non è ancora noto nulla della prosa indiana, nel senso qui dato alla parola. Tuttavia, finché i tesori della letteratura indiana non saranno portati alla luce in modo più completo, è lecito giudicare solo su quanto abbiamo e permettersi almeno in generale delle affermazioni negative.

APPENDICE ALLA TRADUZIONE

Nella presente appendice vengono riportati tutti i passi della *Baghavadgita* citati da Wilhelm von Humboldt riportando:

1) la traduzione originale tedesca di Humboldt, con riferimento alla pagina dell'edizione critica;

2) la traduzione inglese di Wilkins, presa dalla già citata *The Bhagavat-Geeta, or Dialogues of Krishna and Arjoon; in Eighteen Lectures. Sanscrit, Canarese, and English; in parallel Columns* edita dal reverendo Garrett;

3) la traduzione tedesca – quando presente – nell’appendice poetica dell’*Über die Sprache und die Weisheit der Indier* di Friedrich Schlegel;

4) la traduzione latina di August Wilhelm von Schlegel (l’impaginazione si riferisce all’edizione originale: *Bhagavad-Gita, id est Θεσπεσιον Μενοσ, sive Almi Krishnae et Arjunae colloquium de rebus divinis, Bharateae episodium*. Textum recensuit, adnotationes criticas et interpretationem latinam adiecit Augustus Guilelmus a Schlegel. In Academia Borussica Rhenana typis regiis. MDCCCXXIII. Prostat Bonnae apud Eduardum Weber, Bibliopolam);

5) la recente traduzione italiana *Bhagavadgītā*, a cura di A.–M. Esnoul, trad. di B. Candian, Adelphi, Milano 2006⁷ come confronto, designata come BHAGAVADGĪTĀ.

Immediatamente dopo la citazione di Humboldt è stato posto l’indicazione del canto e della *Sloka* a cui si riferisce.

HUMBOLDT, 193: “Des Nichtseyenden ist nicht Seyn; Nichtseyen ist nicht des Seyenden./ Die Scheidung beider durchschaut wird von den Wahrheit Erkennenden” (II, 16).

WILKINS, 7: “A thing imaginary hath no existence, whilst that which is true is a stranger to non-entity. By those who look into the principles of things, the design of each is seen.

FR. SCHLEGEL, 401: “Nicht was unwahr, wird seiend je, noch was nicht ist, gefunden wahr;/ Wohl ist der beiden Grenz’ erkannt denen, welche das Wesen schau”.

SCHLEGEL, 134: “Quod vere non est, id fieri nequit ut existat; nec ut esse desinat, quod vere est: amborumque horum perspectum discrimen iis, qui rerum veritatem cernunt”.

BHAGAVADGĪTĀ, 35: “Il non-essere non accede all’esistenza, l’essere non cessa di esistere. La demarcazione fra questi due [domini] è evidente per coloro che hanno l’intuizione della realtà”.

HUMBOLDT, 193: “In keiner Zeit ich nicht da war, du, diese Völkerfürsten, nicht,/ und niemals werd’ ich nicht da seyn; von jetzt fortan wir alle sind” (II, 12)

WILKINS, 7: “I myself never was *not*, nor thou, nor all the princes of the earth; nor shall we ever hereafter cease *to be*”.

FR. SCHLEGEL, 401: “Nicht ich war irgend jemals nicht, noch du, noch jene Helden dort;/ Noch werden wiederum nicht sein irgend jemals wir allesamt”.

SCHLEGEL, 134: “Neque enim ego unquam non fui, nec tu, neque isti mortalium reges; neque est quando non futuri simus nos universi in posterum”.

BHAGAVADGĪTĀ, 35: “In verità, mai vi fu tempo in cui io non fossi, né tu, né questi capi di popoli; e, in seguito, non verrà quello in cui noi non saremo”.

HUMBOLDT, 193: “Wenn aber werdend stets auch du sie denkst, und wieder sterbend stets,/ auch also dennoch Grossarmger, du nimmer sie bejammern musst./ Denn dem Werdenden steht fest Tod, fest steht Geburt dem Sterbenden./ Nicht zu ändernden Schicksal Loos darum du nie bejammern musst./ Die Geschöpfe unsichtbaren Ursprungs, sichtbarer Mitte dann,/ und unsichtbaren Ausgangs sind; wie ist da Trauer, Bháratas? / Gleich einem Wunder erblickt einen jemand, gleich einem Wunder darauf spricht ein anderer./ gleich einem Wunder ihm hört dann ein anderer; doch keiner, auch hörend ihn, weiss, noch kennt ihn./ Die Seel’ ist unverletzbar stets im Körper Jedes, Bháratas,/ Darum der Wesen Allzahl auch du nimmer doch bejammern musst” (II, 26–30).

WILKINS, 8–9: “but whether thou believest it of eternal birth and duration, or that it dieth with the body, still thou hast no cause to lament it. Death is certain to all things which are subject to birth, and regeneration to all things which are mortal; wherefore it doth not behove thee to grieve about that which is inevitable. The former state of being is unknown; the middle state is evident, and their future state is not to be discovered. Why then shouldst thou trouble thyself about such things as these? Some regard

the soul as a wonder, whilst some speak, and others hear of it with astonishment; but no one knoweth it, although he may have heard it described. This spirit being never to be destroyed in the mortal frame which it inhabiteth, it is unworthy for thee to be troubled for all these mortals”.

FR. SCHLEGEL, 403: “Wenn du dir’s ewig entstehend, oder auch ewig sterebn denkst,/ Wahrlich dann, o erhabner Held! ziemt dir es zu beweinen nicht./ Gewiß ist des Gebornen Tod, wie die Geburt des Gestorbenen;/ Weil dies nun unvermeidlich ist, ziemt dir es zu beweinen nicht./ Der Wesen Ursprung ist dunkel, klar nur die Mitte, *Bhorots* Sohn,/ dunkel der Untergang wieder, was ist da nun zu klagen noch?/ Als Wunder betrachtet der ein’ es staunend, als Wunder spricht lehrend davon ein anderer,/ Als Wunder hört Kunde von ihm ein anderer, und hat er’s vernommen, erkennt’s doch keiner./ Ewig die Leiber durchwandert’s doch zerstörbar in keinem Leib,/ Drum kein lebendes Wesen nicht darfst du beklagen, *Bhorots* Sohn!”.

SCHLEGEL, 135: “At si illum vel maxime identidem natum ac identidem arbitreris mortuum, ne sic quidem te, o heros, cum lugere oportet. Nam geniti certa mors est, mortui certa generatio: quapropter in re inevitabili non te lugere oportet. Insensibile est animantium principium, insensibilis exitus; sensibilis medius inter utrumque status: quinam heic complorationi locus? Miraculi instar alius intuctus eum, miraculi instar enarrat porro alius, miraculi instar eum alius enarratum audit: sed quamvis audiverit, non tamen novit cum quisquam. Spiritus semper invulnerabilis ille in cuiusque corpore, o *Bhârata*: quare cuncta animantia non te lugere oportet”.

BHAGAVADGĪTĀ, 36–37: “E anche se la credessi votata a [ri]nascere e a [ri]morire senza sosta, anche allora, o eroe dalle grandi braccia, non dovresti provare pietà per lei. In verità, per chi è nato, la morte è certa e certa la rinascita per chi è morto. Dunque, per un fatto ineluttabile, non dovresti provare pietà. O discendente di *Bharata*, gli esseri in divenire sfuggono alla nostra esperienza nel loro inizio; accessibili nel mezzo del loro corso, le sfuggono di nuovo alla fine. Così stanno le cose, perché lamentarsi? È un miracolo se qualcuno vede lo [spirito], parimenti un miracolo se qualcun altro ne parla, un miracolo se un altro intende [la Parola che lo enuncia]; anche se la si è sentita enunciare, nessuno la conosce. Nel corpo di ciascuno, o discendente di *Bharata*, questo signore del corpo, incarnato, resta per sempre inaccessibile ai colpi mortali; così, per tutti gli esseri in divenire, non dovresti provare pietà”.

HUMBOLDT, 194: “Drum auf zum Schlachtkampf jetzt! erringe Ruhm dir! den Feind besiegend, geneuss Herrschaftsfülle! durch mich vormals diese geschlagen sind schon; nur Werkseug werde du, links gleich Geübter’/ Den *Dronas*, *Bhîschmas* und den *Dschayadreathas*, *Karnas*, die andren des Kampfs Helden alle,/ die ich geschlagen, du schlag’ unverzagend! Auf, kämpfe, dein wird im Streite der Sieg seyn” (XI, 33–34).

WILKINS, 57: “wherefore, arise! Seek honor and renown! Defeat the foe, and enjoy the full-grown kingdom! They are already, as it were, destroyed by me. Be thou alone the immediate agent. Be not disturbed! Kill *Drôn*, and *Bhēēshma*, and *Jāyādrāth*, and *Kārna*, and all the other heroes of the war already killed by me. Fight! And thou shalt defeat thy rivals in the field”.

SCHLEGEL, 167: “Quare tu age exsurge! Carpe gloriam, devictis hostibus! Fruere imperio pleno! A me scilicet isti percussi iam olim: nil nisi instrumentum esto tu, *Ambidexter*! *Drôn*amque, *Bhîshmam*que, *Jayadratham*que, *Karnam*, nec non ceteros quoque bellando fortes a me percussos tu feri! Noli perturbari! Pugna! Vinces proelio rivales”.

BHAGAVADGĪTĀ, 124: “Sicché, sorgi! Conquista la gloria, trionfando sui tuoi nemici! Godi di un regno prospero. È da me che sono stati dapprima [votati] alla morte. Sii[ne] lo strumento e niente più, o tu che hai abile la mano sinistra! *Droṇa*, *Bhîsma*, *Jayadratha*, *Karṇa*, come gli altri eroici guerrieri sono [già] colpiti da me. Colpiscili tu [a tua volta]. Non tormentarti: combatti; vincerai i tuoi rivali in [questa] battaglia”.

HUMBOLDT, 195: “Im Handels sey des Werths Würdigung, in den Früchten dir nie und nie./ Nicht sey, dem Handelns Frucht Grund ist; Sucht nicht sey nach Nichthandeln dir./ Vertieften Geists, von Sehnsucht frei, so handle Goldverschmäher, du,/ ob erfolgreich, erfolglos, gleich; Gleichmuth Vertiefung wird genannt” (II, 47–48).

WILKINS, 11: “let the motive be in the deed and not in the event. Be not one whose motive for action is the hope of reward. Let not thy life be spent in inaction. Depend upon application, perform thy duty, abandon all thought of the consequence, and make the event equal, whether it terminate in good or evil; for such an equality is called *Yog*”.

SCHLEGEL, 137: “in ipso opere momentum tibi sit, at nunquam in eius praemiis. Noli ad opera praemiis impelli, nec otii ambitious esto. In devotione perstans opera perforce, ambitione seposita, o contemptor opum, in eventu prospero vel improspero aequabilis; aequabilitas devotio dicitur”.

BHAGAVADGĪTĀ, 39–40: “Tu sei competente ad agire, ma non a godere del frutto dei tuoi atti. Non prendere mai come movente il frutto della tua azione; non provare attaccamento [nemmeno] per il non–agire. Saldo in questa disciplina, fa’ quello che devi fare, o Dhanamjaya, senza permetterti attaccamento alcuno, con [animo] uguale nel successo e nell’insuccesso. L’equanimità – ecco ciò che si chiama disciplina”.

HUMBOLDT, 195: “Wer sieht im Handeln Nichthandeln, im Nichthandeln das Handeln wer,/ unter den Menschen der weis’ ist, vertieft, an alles Handelns Ziel” (IV, 18)

WILKINS, 22: “he who may behold, as it were, *inaction* in action, and *action* in inaction, is wise amongst mankind. He is a perfect performer of all duty”.

SCHLEGEL, 144: “qui in opere otium cernit, et in otio opus, is sapit inter mortales, is devotus cunctis operibus aptus est”.

BHAGAVADGĪTĀ, : 63“Colui che sa vedere nell’agire il non–agire e nel non–agire l’azione, questi fra tutti gli uomini possiede la vigilanza della mente, quegli è unificato nello yoga, quegli assolve tutti i suoi compiti”.

HUMBOLDT, 196: “Wer den Gliedern der Schildkröte gleich, zurückziehet überall/ die Sinne von dem Sinnreizstoff, des Geist in Weisheit fest besteht” (II, 58)

WILKINS, 12: “his wisdom is confirmed, when, like the tortoise, he can draw in all his members, and restrain them from their wonted purposes”.

SCHLEGEL, 138: “quando is, sicuti testudo artus suos undecunque, sensu abstrahit a rebus quae sensibus obversantur: tunc apud cum sapientia commoratur”.

BHAGAVADGĪTĀ, 41: “E allorché tale uomo si ritrae e raccoglie totalmente le sue facoltà sensoriali lontano dagli oggetti sensibili, come fa la tartaruga con le sue membra, è lui quegli che è «consolidato in saggezza»”.

HUMBOLDT, 196: “Dem nie sich füllenden, unschwankend stillen Weltmeer wie einströmet der Wasser Menge,/ wem einströmt so aller Begierden Fülle, der Ruh’ erlangt, nicht der Begierbegierge” (II, 70).

WILKINS, 13: “the man whose passions enter his heart as waters run into the unswelling passive ocean, obtaineth happiness; not he who lusteth in his lusts”.

SCHLEGEL, 139: “Inexpleto intra terminos suos residenti oceano qualiter aquae illabuntur, cui similiter omnes cupiditates illabuntur, is tranquillitatem adipiscitur, non qui cupiditatibus lascivit”.

BHAGAVADGĪTĀ, 43: “Come rimane sempre pieno e in limiti immutabili l’oceano dove tuttavia le acque non cessano di affluire, così colui nel quale sono rifluiti tutti i desideri ottiene la pace suprema, non già colui che nutre desiderio su desiderio”.

HUMBOLDT, 196: “Welche jedem Geschöpf Nacht ist, in der wacht der Gesammelte,/ in der jeglich Geschöpf wachet, ist des schauenden Weisen Nacht” (II, 69).

WILKINS, 13: “such a one walketh but in that night when all things go to rest, the night of *time*. The contemplative *Munee* sleepeth but in the day of *time*, when all things wake”.

SCHLEGEL, 138–139: “quae nox est cunctis animantibus hanc pervigilat abstinens; qua vigilat animantes, haec est nox verum intuentis anachoretarum”.

BHAGAVADGĪTĀ, 43: “Quando per tutti gli esseri è notte, allora è sveglio l’asceta padrone di sé. Quando gli esseri sono svegli, è notte per il veggente silenzioso”.

HUMBOLDT, 198: “Zu diesem urensten Geist hin mich richt’ ich, von wannen alles Geschöpfs alter Strom fließt” (XV, 4b).

WILKINS, 73: “and I make manifest that first *Pooroosh* from whom is produced the ancient progression of all things”.

SCHLEGEL, 177: “nimirum ad hunc primaevum GENIUM ego deduco, unde flumen istud antiquum emanavit”.

BHAGAVADGĪTĀ, 149: “Io mi affido alla Persona primordiale, da cui è emanato l’antico impulso creatore”.

HUMBOLDT, 198: “Verschieden ist vom sichtbaren ein unsichtbares, ewiges Seyn,/ das, wenn vernichtet ist jedes Geschöpf, nicht mit vernichtet wird,/ das unsichtbar Untheilbare, das sie preisen den höchsten Pfad,/ den erringend, man nicht rückt, dort wo mein höchster Wohnungsort” (VIII, 20–21).

WILKINS, 42: “that which, upon the dissolution of all things else, is not destroyed, is superior and of another nature from that visibility: it is invisible and eternal. He who is thus called invisible and incorruptible, is even he who is called the Supreme Abode; which men having once obtained, they never more return to earth: that is my mansion”.

SCHLEGEL, 156–157: “Diversa vero ab hac visibili exstat alia natura invisibilis, aeterna, quae omnibus animantibus pereuntibus non et ipsa perit, invisibilis, individua, sine diuina. Hanc viam summam praedicant, quam nacti non amplius revertuntur; haec est mansio mea suprema”.

BHAGAVADGĪTĀ, 98: “Ma al di là di questo non-manifestato esiste un altro non-manifestato, eterno che, anche quando tutti gli esseri periscono, non perisce. È detto l’Imperituro, il Non-Manifestato; è Lui che si proclama essere il fine supremo. Quando lo si è ottenuto, non si rinasce più. È la mia sede suprema”.

HUMBOLDT, 198: “Unvernichtbar das ist, wisse, was ausgespannet dieses All./ Vernichtung dieses Urewgen keiner, wer irgend, machen kann” (II, 17).

WILKINS, 7: “learn that he by whom all things were formed is incorruptible, and that no one is able to effect the destruction of this thing which is inexhaustible”.

FR. SCHLEGEL, 401: “Unvernichtbar wohl ist, wisse, das wodurch dieses All besteht;/ Nicht mag vernichten irgend wer, was unsterblichen Wesens ist”.

SCHLEGEL, 134: “Indelebile autem, hoc scias, est illud, a quo Universum hoc expansum: deletionem inexhausti istius nemini efficere licet”.

BHAGAVADGĪTĀ, 35: “Ora, riconosci come indistruttibile tutto ciò da cui quest’universo è nato. Di ciò che è immutabile nessuno potrebbe provocare la distruzione”.

HUMBOLDT, 198: “Nicht Ende, noch Mitte, noch irgend Anfang dir schau ich, Allherrschender, Allgestaltger” (XI, 16).

WILKINS, 54: “but I can neither discover thy beginning, thy middle, nor again thy end, O universal Lord, form of the universe”.

SCHLEGEL, 165: “Nec finem, nec medium, nec vero etiam initium tui cerno, universi domine, omniformis!”.

BHAGAVADGĪTĀ, 121: “In te non vedo fine, né mezzo, né inizio, o Signore universale ed onniforme!”.

HUMBOLDT, 198: “Der Welt, des Festen, des Regsamen, Vater, der Lehrer ehrwürdigster, höchster bist du;/ nichts ist dir gleich, unermessbarer Herrscher, wer höher könnt’ in der Dreiwelt, als du, seyn?” (XI, 43)

WILKINS, 58: “thou art the father of all things animate and inanimate; thou art the sage instructor of the whole, worthy to be adored! There is none like unto thee; where then, in the three worlds, is there one above thee?”.

SCHLEGEL, 168: “pater es tu huius mundi mobilis immobilisque, venerandusque magister gravissimus: haud tui par exstat, quomodo tandem superior alius quisquam vel in mundo tergemino, o unice praepollens?”

BHAGAVADGĪTĀ, 125: “Tu sei il padre di questo universo, mobile ed immobile, così come il suo maestro spirituale adorabile e degnissimo di venerazione. Tu non hai uguali; [e] da dove potrebbe venire un altro che fosse superiore a te la cui potenza è incomparabile nei tre mondi?”.

HUMBOLDT, 199: “Den dort erleuchten nicht Sonnen, nicht Mondesscheibe, Feuer nicht,/ wohin gehend man nicht rückt, ihn meinen höchsten Wohnungsort” (XV, 6).

WILKINS, 74: “neither the sun, nor the moon, nor the fire enlighteneth that place from whence there is no return, and which is the supreme mansion of my abode”

SCHLEGEL, 177: “non illud illuminat sol, nec luna, neque ignis, quo ingressi haud revertuntur: id *est* domicilium meum supremum“.

BHAGAVADGĪTĀ, 150: “Né il sole, né la luna, né il fuoco lo rischiarano, quel [luogo] dove una volta giuntivi non si ritorna: è la mia sede suprema”.

HUMBOLDT, 199: “Was jegliches Geschöpfs Same ist, das bin ich, o Ardschunas;/ nichts ohne mich im Weltkreis ist, nicht Festes, nicht Bewegliches” (X, 39)

WILKINS, 52: “I am, in like manner, O *Arjoon* that which is the seed of all things in nature; and there is not any thing whether animate or inanimate, that is without me”.

SCHLEGEL, 163: “quodcumque tandem omnium animantium semen, id ego sum, o Arjuna: non exstat ullum, quod sine me sit, ens mobile vel immobile”.

BHAGAVADGĪTĀ, 114: “E quale che sia la forma di qualunque essere, lui io sono, o Ajuna. Non vi è essere, mobile o immobile, che esista al di fuori di me”.

HUMBOLDT, 199: “Von dem der Wesen Ausfluss ist, der ausgespannet dieses All,/ nach seiner Art den anbetend, hin zur Vollendung strebt der Mensch” (XVIII, 46).

WILKINS, 88: “the man who maketh an offering of his own works to that being from whom the principles of all beings proceed, and by whom the whole universe was spread forth, by that means obtaineth perfection”

Schlegel, 187: “unde est origo animantium, a quo Universum hoc expansum, *hunc* suo *quisque* munere veneratus, consummationem adipiscitur mortalis”.

BHAGAVADGĪTĀ, 171: “È onorando, attraverso l’esecuzione del proprio dovere, quegli da cui tutti gli esseri provengono e che è sotteso a tutto questo universo, che l’uomo raggiunge alla perfezione”.

HUMBOLDT, 201: “Der Kraftbegabten Kraft bin ich, von Begier frei und Leidenschaft,/ Begier bin ich, die kein Recht hemmt, in den Geschöpfen Bharatás” (VII, 11).

WILKINS, 36: “the strength of the strong, free from lust and anger; and in animals I am desire regulated by moral fitness”.

SCHLEGEL, 153: “robisque robustorum ego, a cupiditate atque affetu segregatum. Nulla lege refrenata in animalibus libido sum, Bharatidarum princeps”.

BHAGAVADGĪTĀ, 88: “Sono anche la forza dei forti, forza esente da desiderio e passione; e negli esseri sono il desiderio che non si oppone all’ordine, o toro dei Bhārata”.

HUMBOLDT, 202: “Wenn hoch am Himmel urplötzlich von tausend Sonnen rings empor/ Licht flammte, gliche sein Strahlen dem Glanz dieses Erhabenen./ Das Weltganze, als Eins stehend, und mannigfaltig doch vertheilt,/ in dem Körper der Sohn Pāndus des Gotts der Götter schauete” (XI, 12–13).

WILKINS, 54: “the glory and amazing splendour of this mighty being may be likened to the sun rising at once into the heavens, with a thousand times more than usual brightness. The son of *Pāndoo* then beheld within the body of the God of Gods, standing together, the whole universe divided forth into its vast variety”.

SCHLEGEL, 165: “per coelum a millenis solibus si existeret subito exorta lux, ea similes foret fulgori huius magnanimi. Ibi in unitate comprehensum mundum universum, multifariam distributum, tunc intuebatur in Dei deorum corpore Panduides”.

BHAGAVADGĪTĀ, 120–121: “Se nel cielo la luce di mille soli si fondesse assieme, sarebbe simile alla luce di questo grande Essere. Allora il figlio di Pāndu vide riuniti in quel luogo – il corpo del dio degli dei – l’universo intero con le sue parti molteplici”.

HUMBOLDT, 202: “Das Weltganze, als Eins stehend, was sich bewegt, was nicht, erblick’/ in meinem Körper, Haarlockger, und was du sonst begehrt zu schaun” (XI, 7).

WILKINS, 53: “behold, in this my body, the whole world animate and inanimate, and all things else thou hast a mind to see”.

SCHLEGEL, 164: “heic in unitate comprehensum mundum universum adspice hodie cum rebus mobilibus immobilibusque in corpore meo, o Arjuna, et quodcumque aliud cernere cupis”.

BHAGAVADGĪTĀ, 120: “Guarda ora nel mio corpo l’universo intero – esseri mobili ed immobili raccolti e [tutto] ciò che desideri vedere d’altro”.

HUMBOLDT, 202: “Wer, als in Einheit da stehend der Geschöpfe getheiltes Seyn,/ und verbreitet von da schauet, der erhebet zur gottheit sich” (XIII, 30).

WILKINS, 67: “when he beholdeth all the different species in nature comprehended in one alone, and so from it spread forth into their vast variety, he then conceiveth *Brahm*, the Supreme Being”²².

SCHLEGEL, 174: “quando animantium privam essentiam in unitate comprehensam respicit, et inde quidem explicatam, tunc numen impetrat”.

BHAGAVADGĪTĀ, 139: “Quando giunge a scoprire che la distinzione degli esseri si fonda sull’unità e non è che una semplice espansione di quest’ultima, allora egli accede al Brahman”.

HUMBOLDT, 203: “Unsterblichkeit und Tod bin ich, was ist, was nicht ist, Ardschunas” (IX, 19).

WILKINS, 45: “I am death and immortality: I am entity and non–entity”.

SCHLEGEL, 159: “ambrosia perinde ac letum, ens ac non ens ego sum, o Arjuna”.

BHAGAVADGĪTĀ, 103: “Io sono l’immortalità e la morte; sono io, o Arjuna, che sono l’Essere e il Non–Essere”.

HUMBOLDT, 203: “Die höchste Gottheit, anfanglos, heisst nicht unseyend, seyend nicht” (XIII, 12).

WILKINS, 65: “it is that which hath no beginning, and is supreme, even *Brāhm*, who can neither be called *Sāt* (ens) nor *Asāt* (non ens)”.

SCHLEGEL, 172: “sine initio summum Numen; neque ens id, neque non ens dicitur”.

BHAGAVADGĪTĀ, 136: “Il Brahman senza inizio, supremo; lo si dice né essere né non essere”.

HUMBOLDT, 203: “Den höchsten Geist erstrebt, Pārthas, Dienst, schauend unverrückt nach ihm,/ dem die Geschöpfe inwohnen, der ausgespannet diese All” (VIII, 22).

WILKINS, 42: “the Supreme Being is to be obtained by him who worshippeth no other Gods. In him is included all nature; by him all things are spread abroad”.

SCHLEGEL, 157: “GENIUS iste summus vero, Prithae fili, impetrari potest cultu non aliorum spectante, *iste, dico*, cui penitus insunt animantia, a quo Universum hoc expansum”.

BHAGAVADGĪTĀ, 98: “È la Persona suprema, figlio di Prthā, che si ottiene mediante la devozione e nessun altro [mezzo], entro a cui stanno tutti gli esseri, ch’è sottesa a tutto questo universo”.

HUMBOLDT, 203: “Zum Wohnort deine Natur habend, freut sich, du Sinnenherrscher, die Welt, dir gehorchend” (XI, 36).

WILKINS, 57: “*Oṭtrēēshēēkes!* The universe rejoiceth because of thy renown, and is filled with zeal for thy service”.

SCHLEGEL, 167: “stationem in te nactus, o sensuum domitor, honore suo mundus gaudet ac dicto audiens est”.

BHAGAVADGĪTĀ, 124: “O Hṛsīkeśa, celebrando la tua gloria, in questo luogo, l’universo si rallegra e si vota [a te]”.

HUMBOLDT, 204: “So wie des Aethers Raum füllet, allhindringend, die weite Luft,/ der Geschöpfte Gesammtheit so mir inwohnend betrachte du” (IX, 6).

WILKINS, 44: “understand that all things rest in me, as the mighty air, which passeth every where, resteth for ever in the ætherial space”.

SCHLEGEL, 158: “perinde ac coelo semper immoratur aër omnivagus, immensus, similiter cuncta animantia mihi insunt; sic tu intellige”.

BHAGAVADGĪTĀ, 102: “Come un gran vento che va dovunque senza [mai] tuttavia uscire dallo spazio, rifletti, nello stesso modo gli esseri dimorano in me”.

HUMBOLDT, 204: “Nicht zur Verblendung, Sohn Pándus, kehrest du zurück, erkennend das,/ wo der Wesen Gesammtheit du in dir erst schauest, dann in mir” (IV, 35).

WILKINS, 24: “which having learnt, thou shalt not again, O son of *Pandoo* fall into folly; by which thou shalt behold all nature in the spirit; that is, in me”.

²² Per il solo tredicesimo canto, l’ordine delle *slokás* dell’edizione di Wilkins differisce da quello di tutte le altre edizioni, giacché ha inserito come prima la richiesta di spiegazioni di Arjuna.

SCHLEGEL, 145: “quam edoctus non iterum ad errorem perinde redibis, Panduida, qua entia universa conspicies in te ipso, deinde in me”.

BHAGAVADGĪTĀ, 66: “Quando la conoscerai, non ricadrà più nello smarrimento, figlio di Pāndu; mediante questa [conoscenza] tu vedrai tutti gli esseri, tutti, senza eccezione, nel Sé, cioè in me”.

HUMBOLDT, 204: “Wer in jedem Geschöpf selbst sich, und die Geschöpfe all’ in sich/ in fromm vertieftem Geist siehet, Eins und dasselbe überall./ wer überall nur mich schauet, und Alles schauet nur in mir./ in dem unter ich nicht gehe, und er nicht untergeht in mir./ Wer den Geschöpfen inwohnend mich ehrt, an Einheit hangend fest./ der, wo er immer mag weilen, vertieft doch nur weilt in mir./ Wer immer in des Selbsts Gleichheit dasselbe schauet, Ardschunas./ wenn er empfindet Lust, wenn Schmerz, am tiefsten der vertieft ist” (VI, 29–32).

WILKINS, 32–33: “the man whose mind is endued with this devotion, and looketh on all things alike, beholdeth the supreme soul in all things, and all things in the supreme soul. He who beholdeth me in all things, and beholdeth all things in me, I forsake not him, and he forsaketh not me”.

FR. SCHLEGEL, 411: “In allen Wesen das Selbst, sieht wieder die Wesen all’ im Selbst./ Welcher wiedervereinten Sinns, alles mit gleichem Mute schaut./ Wer nur mich überall erblickt, und wer alles erblickt in mir./ Nimmer werd’ ich von dem fern sein, noch wird von mir er je getrennt./ Wer den allgegenwärt’gen, mich, verehrt, und fest an der Einheit hält./ Wo er immer auch wandeln mag, wandelt der Fromme stets in mir”.

SCHLEGEL, 151: “Qui spiritum omnibus animantibus immorantem, et omnia animantia in spiritu contuetur, devotioni deditus, ubique idem conspiciens, qui me cernit ubique, et Universum in me cernit, ex eo ego non evanesco, neque is ex me evanescit. Omnibus animantibus immorantem qui me colit, unitati intentus, quocunque tandem modo versetur, devotus ille mecum versatur”.

BHAGAVADGĪTĀ, 81: “Se resto residente in tutti gli esseri, tutti gli esseri residenti in lui: ecco ciò che contempla chi ha l’essere unificato dallo Yoga e volge a tutte le cose uno sguardo uguale. Per colui che mi vede ovunque e che vede [il] Tutto in me, io non sono [mai] perduto, né [mai] egli è perduto per me. Chi, votato all’unità, mi adora in quanto residente in tutti gli esseri, tale yogin, in qualunque modo si comporti, è sempre presente in me. O Arjuna, colui che considera ugualmente tutte le cose, fortuna o sventura, a similitudine del proprio Sé, un tale uomo è considerato una scelta eminente”.

HUMBOLDT, 205: “Erde, Wasser und Glutlodern, Luft und Aether, Gemüth, Vernunft./ Selbstgefühl, so in acht Theile ist die Natur gespalten mir./ die niedre, denn getrennt, wisse, von ihr ist andre, höchste mir./ lebenathmende, Grossarmger, durch die fortduert diese Welt./ denn als aus diesem Schooss spriessend, alle Dinge betrachte du” (VII, 4–6a).

WILKINS, 36: “my principle is divided into eight distinctions: earth, water, fire, air and æter (*Khang*;) together with mind, understanding, and *Ahangkar*, (self-consciousness:) But beside this, know that I have another principle distinct from this, and superior, which is of a vital nature, and by which this world is supported. Learn that these two are the womb of all nature”.

FR. SCHLEGEL: 411: “Erde, Wasser und Wind, Feuer, Luft und Geist, der Verstand sodann./ Ichheit; dies sind die acht Stücke meiner getheilten Wesenkraft./ Doch ein andres als dies, höh’res Wesen an mir erkene du./ Was die ird’schen belebt, *Orjun!* auch die Welt hier erhält und trägt./ Dies ist die Mutter der Dinge, aller zusamt, das glaube, Freund!”.

SCHLEGEL, 153: “terra, aquae, ignis, aër, aether, animus, nec non mens, sui conscientia denique: hunc in modum haecce mea natura in octonas partes distribuitur, scilicet inferior ista; at praeter hanc aliam scias meam naturam sipremam, vitalem, o heros, qua mundus hic sustentatur. Ex eius utero funduntur animantia, ita intellige” (p. 153).

BHAGAVADGĪTĀ, 87–88: “Terra, acqua, fuoco, aria, etere, funzione mentale, intellettuale, e personalizzante, così, in otto modalità, si divide la mia natura. Questa non è se non [la mia natura] inferiore. Ma sappi che ve n’è un’altra, la mia natura superiore; essa costituisce l’ordine delle anime individuali viventi dalle quali questo mondo è sostenuto, o guerriero dalle grandi braccia. Considera che tutti gli esseri hanno questa doppia natura come matrice”.

HUMBOLDT, 206: “Denn in des Lebens Welt ziehet, lebenathmend, mein ewger Theil/ an sich aus der Natur Schoosse Gemüth und Sinne, sechs an Zahl./ Wo in den Körper eingehet, wo wieder ihn der Herrscher lässt./ da sich eint er, sie losreissend, wie Wind vom Lager Blüthendust./ Umfassend da

Gehör, Auge, Gefühl, Geschmack, Geruch, zugleich/ und das Gemüth in Herrschaft so, durchwirket er den Sinnenstoff” (XV, 7–9).

WILKINS, 74: “it is even a portion of myself that in this animal world is the universal spirit of all thing. It draweth together the five organs and the mind, which is the sixth, that it may obtain a body, and that it may leave it again; and *Eeswar*, having taken them under his charge, accompanieth them from his own abode as the breeze the fragrance from the flower. He presideth over the organs of hearing, seeing, feeling, tasting, and smelling, together with the mind, and attendeth to their objects”.

“Mei portio quidem in animantium mundo, vitalis, sempiterna, animum cum quinis sensibus e naturae gremio attrahit. Quodcunque corpus nanciscitur vel undecunque exit princeps *iste spiritus*, cum eo concreditur illis arreptis, sicuti ventus odores ab ipsorum cubili *arripit*. aUditum, visum, tactumque, gustum, nec non olfactum inspectans ille, animumque, rebus sensibilibus ministrat” (p. 177).

BHAGAVADGĪTĀ, 150: “Una parte di me stesso – eterna –. Divenuta un vivente nel mondo dei viventi attira a sé i sensi di cui il senso interno è il sesto, e che sono inerenti alla natura naturante. Ogni volta che egli, loro signore, entra in un corpo o ne esce, prendendoli con sé, li porta via, come il vento porta con sé gli odori fuori del loro supporto. Stabilitosi nell’orecchio, nell’occhio, nel tatto, nel gusto, nell’odorato e nella mente, il Signore fa uso degli oggetti sensibili”.

HUMBOLDT, 207: “Nichts, Párthas, ist zu thun übrig in den drei Welten irgend mir,/ unerstrebt nichts Erstrebbares, doch web ich sichtbarlich in That./ Wenn unermüdet rastlos ich einmal in That nicht webete –/ denn, Párthas, meines Fusstritts Spur die Menschen folgen überall –/ diese Welten in Nichts sänken, wenn ich nicht fürder thäte That,/ und Thäter des Gewirrs wär’ ich, und dies Geschlecht ich mordete.

(III, 22–24)

WILKINS, 17: “I myself, *Arjoon*, have not, in the three regions of the universe, any thing which is necessary for me to perform, nor any thing to obtain which is not obtained; and yet I live in the exercise of the moral duties. If I were not vigilantly to attend to these duties, all men would presently follow my example If I were not to perform the moral actions, this world would fail in their duty. I should be the cause of spurious births, and should drive the people from the right way”.

SCHLEGEL, 141: “nun mihi, o Prithae fili, quidquam in mundo tergemino est peragendum, nec adipiscendum, quod nondum adeptus fuerim: versor tamen in opere. At si ego unquam non versarer in opere impiger, *quandoquidem* mea vestigia sectantur homines, o Prithae fili, omnimodo, pessum ituri essent hi mortales, nisi opus ego peragerem, et colluviei auctor forem, et exitio traderem hanece progeniem”.

BHAGAVADGĪTĀ, 52: “Non vi è nei tre mondi, o figlio di Prthā, nulla che debba o abbia bisogno di fare. Nulla da ottenere che io non possenga già. Tuttavia io non cesso di agire. In verità, se io non fossi instancabilmente impegnato nell’azione, figlio di Prthā, da ogni parte gli uomini si impegnerebbero, seguendomi nella [mia] stessa strada. Se non compissi la mia opera, i mondi sprofonderebbero. Sarei io la causa della confusione universale e annienterei queste creature”.

HUMBOLDT, 207: “Ich stiftete die vier Kasten, nach Eigenschaft, Beruf getheilt,/ doch sieh’ in mir, der so handelt, den Ewigen, Nichthandelnden./ Denn mich befleckt Handlung nicht, nicht ist nach Handelns Frucht mir Lust./ Wer also mich im Geist kennet, der, handelnd, wird gefesselt nicht” (IV, 13–14).

WILKINS, 21: “mankind was created by me of four kinds, distinct in their principles and in their duties. Know me then to be the creator of mankind, uncreated, and without decay. Works affect not me, nor have I any expectations from the fruits of works. He who believeth me to be even so, is not bound by works”.

SCHLEGEL, 143–144: “Quaternorum ordinum stirpes a me creati sund secundum qualitatum operumque distributionem; harum me ipsum scias auctorem, auctore carentem, incorruptibilem. Nec me opera pollunt, nec in operis fructu mihi est stimulus: qui talem me cognoscit, is operum vinculis haud constringitur”.

BHAGAVADGĪTĀ, 63: “Ho emanato le quattro caste, ciascuna col suo dosaggio particolare, di qualità dinamiche e di attività. Sappi che, pur essendo il loro autore, rimango al di sopra dell’azione e del mutamento. Le mie azioni non mi contaminano [perché] non desidero il loro frutto. Chi mi riconosce tale non è legato dalle proprie azioni”.

HUMBOLDT, 207: “Unter mir die Natur zeuget, was sich bewegt, und nicht bewegt./ Aus diesem Grunde, Kaunteyas, die Welt herum sich, rollend, dreht” (IX, 10).

WILKINS, 44: “by my supervision *nature* produceth both the moveable and the immoveable. It is from this source, *O Arjoon* that the universe resolveth”.

SCHLEGEL, 158: “me inspectante natura generat mobilia simul cum immobilibus; ea de caussa, Kuntidis nate, mundus circumvolvitur”.

BHAGAVADGĪTĀ, 102: “È attraverso di me suo sorvegliante che la natura genera l’universo. Questa è la ragione, figlio di Kuntī, per la quale l’universo esiste”.

HUMBOLDT, 207: “Denn anfanglos, naturstofffrei, der höchste Geist, der ewige,/ in Leibern weilend, Kaunteyas, nicht handelt, nicht beflecket wird./ So wie des Aethers Feinheit wird, allhindringend, beflecket nicht,/ im Körper überall wohnend der Geist so nicht beflecket wird” (XIII, 31–32).

WILKINS, 68: “this supreme spirit and incorruptible Being, even when it is in the body, neither acteth, nor is it affected, because its nature is without beginning and without quality. As the all-moving *Ahās*, or ether, from the minuteness of its parts, passeth every where unaffected, even so the omnipresent spirit remaineth in the body unaffected”.

SCHLEGEL, 174: “quia initio caret, et qualitatum expers est summus spiritus ille incorruptibilis, vel in corpore commorans, Kuntidis nate, neque agit, neque inficitur. Sicuti omnivagus aether propter subtilitatem non inficitur, sic ubicunque cum corpore congressus spiritus non inficitur”.

BHAGAVADGĪTĀ, 139: “Poiché è senza inizio e senza qualità, il supremo Sé è immutabile; anche quando risiede nel corpo, o figlio di Kuntī, non agisce, non è contaminato. Come, per la sua sottigliezza, l’etere che si estende dovunque non è contaminato, così il Sé, che risiede dovunque nel corpo, non [ne] è contaminato”.

HUMBOLDT, 207: “Denn der, welcher Brahmās Tag kennt, den tausend Alter fassenden,/ die Nacht, die in sich fasst tausend, tag- und nachkundig ist im Geist./ Es entspriesst dem Unsichtbaren das Sichtbare, wann kommt der Tag;/ wann die Nacht kommt, es hinschwindet ins unsichtbar Genennete./ Der Geschöpfe Gesamtfügung, wenn sie gewesen, schwindet hin,/ wann die Nacht kommt; von selbst, Pārthas, ersehet sie, wann kommt der Tag” (VIII, 17–19).

WILKINS, 41: “they who are acquainted with day and night, known that the day of *Brahma* is as a thousand revolutions of the *Yooqs*, and that his night extendeth for a thousand more. On the coming of that day, all things proceed from invisibility to visibility; so, on the approach of night, they are all dissolved away in that which is called *invisibile*. The universe, even, having existed, is again dissolved; and now again, on the approach of day, by divine necessity, it is reproduced”.

SCHLEGEL, 156: “mille aetatibus finitum qui diem BRACHMANIS norunt, noctem in fine mille aetatum subeuntem, hi mortales noctis ac dici guari sunt. Ex invisibili visibilis cuncta prodeunt die appropinquante, nocte appropinquante dissolvuntur in isto ipso, quod invisibile dicitur. Elementorum compages haec ipsa quoque diu perdurando dissolvitur nocte appropinquante; ultro deinde, Prithae fili, prodit die oriente”.

BHAGAVADGĪTĀ, 97–98: “Quando sanno che la durata completa di un giorno di Brahmā è di mille eoni e di mille eoni la sua notte, gli uomini conoscono veramente che cos’è un ciclo cosmico. Quando viene il giorno, tutti gli esseri distinti procedono dall’indistinto; quando viene la notte, è in esso altresì che si risolvono in ciò che è detto l’indistinto. Quando questa stessa moltitudine di esseri, dopo esser venuta più e più volte all’esistenza, figlio di Prthā, si riassorbe suo malgrado quando viene la notte; essa torna a sorgere quando torna il giorno”.

HUMBOLDT, 207: “Alle Geschöpfe, Kaunteyas, gehn in meine Natur zurück, wann untergeht ein Weltalter, wann anhebt eins, entlass’ ich sie, Denn die eigne Natur sammelnd, entlass’ ich, schaffend, für und für, der Geschöpfe Gesamtfügung von selbst, wie die Natur es beiseht” (IX, 7–8).

WILKINS, 44: “at the end of the period *Kālp*, all things, O son of *Kōōntee*, return into my primordial source, and at the beginning of another *Kālp*, I create them all again. I plant myself on my own nature, and create, again and again, this assemblage of beings, the whole, from the power of *nature*, without power”.

SCHLEGEL, 158: “omnia animantia in naturam meam redeunt in fine aevi mundani; denuo illa principio novi aevi mundani ego emitto. Naturam meam complexus emitto iterum iterumque elementorum compagem hanc totam, ultro, natura volente”.

BHAGAVADGĪTĀ, 102: “O figlio di Kuntī, alla fine di un eone tutti gli esseri vanno a questa mia natura [cosmica], poi, all’inizio di un eone, io li emano di nuovo. Padroneggiando la mia natura cosmica, io emetto sempre di nuovo tutto questo insieme di esseri, loro malgrado e grazie al potere della mia natura”.

HUMBOLDT, 207: “Ich dieser ganzen Welt Ursprung bin, und Zerstörung wiederum./ Erhabner, als mich, kein zweites giebt irgend, Goldverschmäher, du./ An mich geknüpft ist dies All, wie Perlenreih’ am Faden bangt” (VII, 6b–7).

WILKINS, 36: “I am the creation and the dissolution of the whole universe. There is not any thing greater than I; and all things hang on me, even as precious germs upon a string”.

FR. SCHLEGEL, 411: “Ich bin des ganzen Weltenalls Ursprung, so wie Vernichtung auch./ Außer mir gibt es ein andres höheres nirgends mehr, o Freund!/ An mir hängt dieses All vereint, wie an der Schnur der Perlen Zahl”.

SCHLEGEL, 153: “ego sum totius mundi origo, nec non dissolutio. Me praestantius non aliud quidquam exstat, o contemptor opum. In me Universum hoc est suspensum, sicuti in filo margaritarum lineae”.

BHAGAVADGĪTĀ, 88: “Io sono l’origine ma anche il dissolvimento dell’universo tutt’intero. Non vi è nulla d’altro che mi sia superiore, Dhanamjaya; in me tutto questo mondo è infilato come una serie di perle su un filo”.

HUMBOLDT, 208: “Von mir Geburten viel schon sind, von dir vorüber, Ardschunas,/ und alle sie im Geist kenn’ ich; du, Feindverderber, kennst sie nicht./ Bin unvergänglich, anfangslos und der Geschöpfe Herr ich gleich,/ doch die eigne Natur sammelnd werd’ ich durch meines Zaubers Schein./ Wie Ermatten des Rechts anhebt jedesmal hier, o Bhāratas,/ und Erstehen des Unrechtes, so mich erschaff’ ich wiederum./ Zu der Schutzwehr der Frommsinngen, zu der Gottlosen Untergang,/ zu des ewigen Rechts Festung ersteh’ ich neu von Zeit zu Zeit./ Mein göttlich Thun und mein Werden wer so in reiner Wahrheit kennt,/ der in Geburt im Tod nicht geht, zu mir der gehet, Ardschunas” (IV, 5–9).

WILKINS, 20–21: “both I and thou have passed many births. Mine are known unto me; but thou knowest not of thine. Although I am not in my nature subject to birth or decay, and am the lord of all created beings; yet, having command over my own nature, I am made evident by my own power. And as often as there is a decline of virtue, and an insurrection of vice and injustice, in the world, I make myself evident; and thus I appear, from age to age, for the preservation of the just, the destruction of the wicked, and the establishment of virtue. He, O Arjoon, who, from conviction, acknowledgeth my divine birth and actions to be even so, doth not, upon his quitting his mortal frame, enter into another, for he entereth into me”.

FR. SCHLEGEL, 405–407: “Viel sind meiner verangnen Geburten, *Orjun*, deiner auch,/ Alle sie kenn’ ich wohl wissend, du kennst nicht sie, o Herrlicher!/ Ungeboren, unwandelbar bin ich, auch aller Wesen Herr,/ Mein eigen Wesen beherrschend, entsteh’ ich durch den eignen Schein./ So oft als nun ein Verschwinden des Rechts sich zeigt, o *Bhorots* Sohn!/ Ein Emporsteigen des Unrechtes, erschaff’ alsbald mich selber ich,/ Zu erretten die Rechtschaffnen, zu vernichten die übles tun,/ Fest das Recht wieder zu stellen, komm’ ich ins Sein von Zeit zu Zeit./ Wer mein göttch Entstehn und Tun wohl erkennt nach der Wahrheit Grund,/ Den Leib lassend, zur Welt wiederkehrt der nicht, *Orjun*, kommt zu mir”.

SCHLEGEL, 143: “plurimi iam praeteriere mei natales, tuique, o Arjuna! Hosce ego universos novi, tu vero haud nosti, hostium vexator. Quancquam innatur sum, incorruptibilis, quancquam animantium sum dominus, naturae meae imperans subinde nascor, praestigiis mihi insitis. Quancunque scilicet pietatis languor existit, o Bhārata, et incrementum impietatis, tunc me ipsum ego procreo. Ad vindicationem bonorum et ad eversionem sceleratorum, pietatis stabiliendae gratia, nascor per singula secula. Genituram et opus meum divinum qui sic penitus novit, corpore relicto non ad novam genituram regreditur, ad me accedit ille, o Arjuna!” (p. 143).

BHAGAVADGĪTĀ, 62: “Numerose sono le mie nascite passate e anche le tue, Arjuna; io le conosco tutte; tu, invece, non le conosci, o tormento dei tuoi nemici! Benché io non sia oggetto a nascere [poiché] la mia essenza è immutabile, benché io sia il Signore degli esseri [venuti all’esistenza], usando della mia propria natura vengo all’esistenza per mio potere magico. Infatti, ogni volta che l’ordine viene meno, o discendente di Bharata, e che il disordine prevale, allora appunto, io stesso produco me stesso. Per la protezione dei buoni e la distruzione dei malvagi, per ristabilire l’ordine, di età in età, io vengo

all'esistenza. La mia nascita e la mia azione sono divine. Colui che veramente conosce così, abbandonando il proprio corpo, non rischia di rinascere, ma viene a me, o Arjuna”.

HUMBOLDT, 208: “Was überall entsteht wahrhaft, ob Festes, ob Bewegliches,/ durch des Stoffes und Stoffkundgen Eingung das wisse, Bháratas” (XIII, 26).

WILKINS, 67: “know, O chief of the race of *Bhārat*, that every thing which is produced in nature, whether animate or inanimate, produced from the union of *Kshetra* and *Kshetragna*, matter and spirit”

SCHLEGEL, 173: “quoties gignitur quaelibet substantia, stabilis mobilisve, TERRENI et eius qui terreni gnarus est, coniunctione id fieri scias, Bharatarum princeps”.

BHAGAVADGĪTĀ, 138: “Ogni volta che nasce un essere, animato o inanimato, sappi, toro dei Bhārata, che ciò avviene per mezzo dell'unione del campo e del conoscitore del campo”.

HUMBOLDT, 208: “Wie diese ganze Welt Eine Sonne, Glanz sendend, strahlend macht,/ den ganzes Stoff der Stoffkunde so strahlen machet, Bháratas” (XIII, 33).

WILKINS, 68: “as a single sun illuminateth the whole world, even do doth the spirit enlighten every body”.

SCHLEGEL, 174: “sicut illuminat unus universum hunc orbem sol, sic TERRENUM universum TERRENI GNARUS illuminat, o Bhārata” (p. 174).

BHAGAVADGĪTĀ, 139: “Come il sole illumina da sé solo tutto questo mondo, così il possessore del campo rischiarava tutto il campo, o discendente di Bharata!”.

HUMBOLDT, 210: “Wer Ohm! so sagend, eintönig die Gottheit nennt, gedenkend mein,/ und dann den Körper lässt scheidend, der wandelt hin den höchsten Pfad” (VIII, 13).

WILKINS, 41: “Repeating in silence *Om!* The mystic sign of *Brahm*, thence called “*Ekākshar,*”, shall, on his quitting this mortal frame calling upon me, without doubt go the journey of supreme happiness”.

SCHLEGEL, 156: “monosyllabum mysticum ÔM pronuntiando numen adorans, mei memor, qui proficiscitur corpus mortale reliquens, is per summam viam incedit”.

BHAGAVADGĪTĀ, 97: “Colui che [...] emettendo [...] OM, e non pensando che a me, se ne va, abbandonando il proprio corpo, quegli raggiunge il fine supremo”.

HUMBOLDT, 210: “zum Gottheit werden Kraft gewinnt,/ geworden Gottheit, ruhathmend, begehrt er nicht und trauert nicht,/ für alle Wesen gleichfühlend, erreicht er meinem höchsten Dienst,/ durch meinen Dienst erkennt wahrhaft er mich, wie gross und wer ich bin,/ dann mich erkennend wahrhaft geht in mich er ohne Zögern ein” (XVIII, 53b–55).

WILKINS, 89: “is formed for being *Brahm*. And thus being as *Brahm*, his mind is at ease, and he neither longeth nor lamenteth. He is the same in all things, and obtaineth my supreme assistance; and by my divine aid he knoweth, fundamentally, who I am, and what is the extent of my existence; and having thus discovered who I am, he at length is absorbed in my nature”.

SCHLEGEL, 187: “is ad divinam conditionem conformatur. Numinis consors, serenus, nec moeret, nec desiderat; aequabilis erga cuncta animantia mei cultum accipit summum. *Eo* cultu me cognoscit, quantus qualisque sim, penitus. Deinceps me penitus cognito, adit me protinus”.

BHAGAVADGĪTĀ, 172: “Quegli è idoneo a ricongiungersi alla natura del Brahman. Identificato col Brahman, con l'anima chiara e serena, egli non si affligge più, non ha più nulla da sperare; equanime verso tutti gli esseri, ottiene la suprema devozione verso di me. Mediante tale devozione, egli mi riconosce tanto grande e tale, quale io sono in realtà; conoscendomi realmente, egli penetra immediatamente in «quello»”.

HUMBOLDT, 211: “Mein Schooss die grosse Gottheit ist, in die ich lege meine Frucht,/ und aller Wesen Ursprung fliesst allein daraus, o Bháratas./ Denn wo aus einem Schooss Körper entspringen irgend, Kuntis Sohn,/ der grosse Schooss die Gottheit ist, der Vater, samengebend, ich” (XIV, 3–4).

WILKINS, 69: “the great *Brāhm* is my womb. In it I place my foetus; and from it is the production of all nature. The great *Brāhm* is the womb of all those various forms which are conceived in every natural womb, and I am the father who soweth the seed”.

SCHLEGEL, 174: “mihi pro utero est magnum Numen: in hoc foetum depono equidem: origo omnium animantium hinc existit, o Bhārata. E quolibet utero, Kunditis nate, quae formae prodeunt, harum magnum Numen est uterus, ego semen praebens pater”.

BHAGAVADGĪTĀ, 143–144: “Il grande Brahman ha per me il ruolo di matrice. È in esso che io depongo l’embrione; è da esso che tutti gli esseri traggono la loro origine, o discendente di Bharata! Gli esseri che hanno una forma, o figlio di Kuntī, qualunque sia la matrice in cui si producono, il grande Brahman è loro matrice [comune] e io sono il padre loro, datore di seme”.

HUMBOLDT, 213: “Denn der Wohnsitz Brahmás bin ich und des ewigen Göttertranks,/ der nie alternden Rechtssatzung und ungemessner Seeligkeit” (XIV, 27).

WILKINS, 72: “I am the emblem of the immortal, and of the incorruptible; of the eternal, of justice, and of endless bliss”.

SCHLEGEL, 176: “numinis nimirum ego sum sedes, ambrosiaeque incorruptibilis, legisque aeternae, ac voluptatis immensae”.

BHAGAVADGĪTĀ, 146–147: “Perché sono io il fondamento del Brahman, dell’immortale, dell’immutabile, dell’ordine eterno, della beatitudine assoluta”.

HUMBOLDT, 213: “In deinem Leib schau’ ich die Götter, Gott du, und alle Thiergattungen dicht geschaaret,/ im Lotuskelchsitze Brahmá, den Herrscher, und alle Frommweisen und Götterschlangen” (XI, 15)

WILKINS, 54: “I behold, O God! Within thy breast, the *Dews* assembled, and every specific tribe of beings. I see *Brahma*, that Deity sitting on his lotus–throne; all the *Rēśhes* and heavenly *Oōrāgās*”.

SCHLEGEL, 165: “conspicio Deos, o Dive, in tuo corpore cunctos, pariterque animantium omnigenereum catervas; BRACHMANEM dominum in loti calyce sedentem, sapientesque cunctos, ac serpentes coelestes”.

BHAGAVADGĪTĀ, 121: “O Dio, io vedo nel tuo corpo tutti gli dei così come i diversi gruppi di esseri: il Signore Brahmā, che siede su un trono di loto, tutti i veggenti e i serpenti divini”.

HUMBOLDT, 215: “Unaufhörlich den Sinn richtend, unabirrend vertiefend sich,/ zum Geist, dem höchsten, gottgleichen, Párthas, gelangt zu ihm der Mensch./ Des alten, hochwaltenden, weisen Dichters, der feiner ist als Atom, wer gedenket,/ des Weltalls Nährers, undenkbar gestaltgen, des sonnengleich leuchtenden, fern vom Dunkel,/ wer Dienst ihm festsinnig zur Todesstunde in Kraft standhaft starrer Vertiefung weibet,/ zur Augenbrau’n-Mitte den Odem sammelnd, der geht zum gottgleichen, zum höchsten Geist ein” (VIII, 8–10).

WILKINS, 40: “the man who longeth after the Divine and Supreme Being, with his mind intent upon the practice of devotion, goeth unto him. The man who shall in the last hour call up the ancient Prophet, the prime director, the most minute atom the preserver of all things, whose countenance is like the sun, and who is distinct from darkness, with a steady mind attached to his service, with the force of devotion, and his whole soul fixed between his brows, goeth unto that divine Supreme Being who is called *Param–Poo-roosh*”.

SCHLEGEL, 155–156: “cogitatione ad devotionem exercendam applicata, non aliorum evagante, qui summum GENIUM divinum meditatur, is ad eum pergit. Qui meminerit vatem antiquum, moderatorem, atomo subtiliorem, Universi tutorem, incomprehensibili forma, solis colore splendentem tenebris ex adverso, obitus tempore, animo obfirmato, devotus in religione, ac vi devotionis in superciliorum confinio spiritu vitali collecto, is omnino hunc summum GENIUM divinum adit”.

BHAGAVADGĪTĀ, 96: “O figlio di Prthā, si accede alla Persona suprema e divina pensando continuamente a essa con una mente unificata dalla disciplina di una pratica assidua e che [non si lascia] andare verso altri [oggetti]. Se qualcuno si ricorda di quell’antico Saggio e Maestro, più piccolo del [più] piccolo, fondatore universale dalla forma inconcepibile, che, colore del sole, sta al di là delle tenebre, [quegli], nel momento della morte, pieno di una speranza incrollabile, di devozione e di forza yogica, egli conduce, come bisogna, il soffio vitale tra le due sopracciglia, poi accede alla Persona suprema e divina”.

HUMBOLDT, 216: “Den Geist und die Natur, beide, wiss’ anfangslos und ewig auch./ Eigenschaften und Umwandlung sind, wisse, der Natur gesellt./ Des Wirkens des, geschehn was soll, Ursach wird die Natur genannt;/ der Geist genannt die Ursach wird in Lustgenuss und Schmerzgefühl./ Der Geist, in der Natur stehend, sich ihrer Eigenschaften freut./ Sein Hang nach ihnen macht Zeugung in gutem und in schlechtem Schooss./ Der Lenker er, der Zuschauer, Geniesser, Nährer, hohe Herr,/ der Urgeist auch

genannt wird er in diesem Leib, der höchste Geist./ Wer die Natur, den Geist kennt, zugleich die Eigenschaften auch./ der, wo er immer mag weilen, doch fürder wird geboren nicht” (XIII, 19–23).

WILKINS, 66–67: “thus hath been described together what is *Kshētrā* or body, what is *Gnān* or wisdom, and what is *Gnēyā* or the object of wisdom. He my servant who thus conceiveth me obtaineth my nature. Learn that both *Prākrēṭēṭē* and *Pōōrōṣh* are without beginning. Know also that the various component parts of matter and their qualities are co-existent with *Prākrēṭēṭē*. *Prakreetee* is that principle which operateth in the agency of the instrumental cause of action. *Pōōrōṣh* is that *Hētōō* or principle which operateth in the sensation of pain and pleasure. The *Pōōrōṣh* resideth in the *Prakreetee*, and partaketh of those qualities which proceed from the *Prakreetee*. The consequences arising from those qualities are the cause which operateth in the birth of the *Pooroosh*, and determineth whether it shall be in a good or evil body. *Pooroosh* is that superior being, who is called *Mahēswar*, the great God, the most high spirit, who in this body is the observer, the director, the protector, the partaker”.

SCHLEGEL, 173: “naturam itidemque Genium scias initio carere ambos pariter, mutationesque qualitatesque scias e natura ortas. In actu ministerii rerum agendarum principium declaratur natura; GENIUS in doloris ac voluptatis perceptione principium declaratur. GENIUS naturae infusus nimirum particeps fit naturalium qualitatum: propensio erga qualitates causa est generationum eius e bono vel malo utero. Spectator monitorque, sustentator, perceptor, magnus dominus, summus spiritus quoque dicitur in hoc corpore GENIUS ille eximius. Qui sic novit GENIUM naturamque simul cum qualitatibus, is, quocumque tandem mundo versetur, non alius regeneratur”.

BHAGAVADGĪTĀ, 137–138: “Sappi che la natura naturante e la monade spirituale sono l’una e l’altra senza inizio, e sappi che le modificazioni e le qualità sono prodotte dalla natura. La natura è chiamata causa in quanto assume le funzioni di agente nel rapporto fra antecedenti ed effetti; la monade spirituale è chiamata causa in quanto assume la funzione di soggetto affettivo dei piaceri e dei dolori. È invero nella misura in cui risiede nella natura che la monade spirituale fa l’esperienza affettiva delle qualità prodotte dalla natura. L’attaccamento che essa porta alle qualità è causa produttrice relativamente alle sue nascite in buone o cattive matrici. Spettatore, consenziente, sostegno, soggetto affettivo, grande signore, supremo Sé: così viene chiamata la monade spirituale, quando risiede in un corpo. Colui che così conosce la monade e la natura con le sue qualità, in qualunque modo si comporti non rinasce più”.

HUMBOLDT, 218: “Wesenheit, Irdischheit, Dunkel, der Natur Eigenschaften sind;/ sie in dem Körper, Grossarmger, binden den Geist, den ewigen./ Hier nun die Wesenheit strahlet rüstig in Fleckenlosigkeit,/ bindet durch süsser Lust Streben, Erkenntnisstreben, Reiner, du./ Die Irdischheit, begierathmend, erkenn’ am Durst der Leidenschaft./ durch Thatenstreben, Kaunteyas, den Geist im Körper bindet sie./ Erkenntnismangel zeugt Dunkel, betäubend dumpft die Sterblichen./ mit vorsichtsloser Trägheit dies einschläfernd bindet, Bháratas” (XIV, 5–8).

WILKINS, 69–70: “there are three *Gōōn* or qualities arising from *Prākrēṣēṣē* or nature: *Sātwā* truth, *Rājā* passion, and *Tāmā* darkness; and each of them confineth the incorruptible spirit in the body. The *Sātwā–Gōōn*, because of its purity, is clear and free from defect, and intwineth the soul with sweet and pleasant consequences, and the fruit of wisdom. The *Rājā–Gōōn* is of a passionate nature, arising from the effects of wordly thirst, and imprisoneth the soul with the consequences produced from action; The *Tāmā–Gōōn* is the offspring of ignorance, and the confounder of all the faculties of the mind; and it imprisoneth the soul with intoxication, sloth, and idleness”.

SCHLEGEL, 174–175: “essentia, impetus, caligo: hunc in modum definitae qualitates e natura ortae vinculis constringunt, o heros, in corpore spiritum incorruptibilem. Ex his essentia, propter sinceritatem lucida ac sana, dulcedinis studio constringit, et scientiae studio, vir innocue. Impetum affectibus cognatum scias, e sitis ortum stimulo: is constringit, Kuntidis nate, agendi studio mortalem. Caliginem vero ex inscitia natam scias, fascinationem cunctorum mortalium: errore, desidia, veterno ea constringit, o Bharata”.

BHAGAVADGĪTĀ, 144: “Sattva, rajas, tamas: tali sono le qualità uscite dalla natura naturante; son esse che incatenano al corpo l’immutabile incorporato. Tra di esse il sattva, a causa del suo carattere immacolato, è luminoso ed esente dal male. È mediante l’attaccamento al piacere ch’esso incatena, e mediante l’attaccamento alla conoscenza, o eroe senza macchia! Sappi che il rajas ha per essenza la passione, che esso è la fonte della concupiscenza e dell’attaccamento; incatena l’incorporato mediante l’attaccamento all’azione, figlio di Kunfī! Quanto al tamas, sappi che nasce dall’ignoranza e che svia

tutti gli esseri incarnati. Esso incatena, o discendente di Bharata, mediante l'errore, la pigrizia e il torpore”.

HUMBOLDT, 222: “Die Vertiefeten, anstrebend, schau'n in sich selber ruhend ihn,/ doch nicht ihn schau'n, auch anstrebend, die nicht vollendet Geistigen” (XV, 11)

WILKINS, 74: “those also who industriously apply their minds in meditation may perceive it planted in their own breasts, whilst those of unformed minds and weak judgments, labouring, find it not

SCHLEGEL, 177: “annietentesque devoti eum cernunt in semet ipsis commorantem, *sed* quamvis annitentes, qui spiritales nondum evasere, haud eum cernunt, intellectu destituti”.

BHAGAVADGĪTĀ, 150: “Gli yogin, che si sforzano in vista di ciò, lo vedono anch'essi, presente in se stessi. Ma qualsiasi sforzo facciano, gli esseri sprovvisti di spiritualità e la cui vera personalità rimane incompiuta, costoro non lo vedono”.

HUMBOLDT, 223: “Wie Lampe, frei von Windwehen, nicht sich reget, dass Gleichniss ist/ der Vertiefte, der, festsinnig, vertieft in Selbstvertiefung sich./ Da, wo, gehemmt, des Geists Denken durch der Vertiefung Übung ruht,/ wo allein durch sich selbst sein Selbst schauend in sich, der Mensch sich freut./ endlose Wonne, fühlbare dem Geist nur, übersinnliche/ kennet, und stätig ausdauernd, niemals von ewger Wahrheit wankt./ wo, dies erreichend, nicht Andres er achtet diesem vorzuziehn,/ und wo Unglück nicht, auch schweres, erschüttert mehr den Stehenden./ diese, des Schmerzgefühls Lösung, wisse, Vertiefung wird genannt./ In Vertiefung der Mensch muss so vertiefen, sinnenfremdet, sich,/ tilgend jeder Begier Streben, von Eigenwillens Sucht erzeugt,/ der sinne Inbegriff bändigend mit dem Gemüthe ganz und gar./ So strebend, nach und nach ruh' er, im Geist gewinnend Stätigkeit./ auf sich selbst das Gemüth heftend, und irgend etwas denkend nicht;/ wohin, wohin herumirret das unstät leicht bewegliche./ von da, von da zurückführ' er es in des innern Selbsts Gewalt./ Den Vertiefeten, Stillsinningen der Wonnen höchste dann besucht,/ dem Irdischheit die Ruh nicht stört, den reinen, gottgewordenen” (VI, 19–27).

WILKINS, 31–32: “the *Yōges* of a subdued mind, thus employed in the exercise of his devotion, is compared to a lamp, standing in a place without wind, which waveth not. He delighteth in his own soul, where the mind, regulated by the service of devotion, is pleased to dwell, and where, by the assistance of spirit, he beholdeth the soul. He becometh acquainted with that boundless pleasure which is far more worthy of the understanding than that which ariseth from the senses; depending upon which, the mind moveth not from its principles; Which having obtained, he respecteth no other acquisition so great as it; in which depending, he is not moved by the severest pain. This disunion from the conjunction of pain may be distinguished by the appellation *Yōg*, spiritual union or devotion. It is to be attained by resolution, by the man who knoweth his own mind. When he hath abandoned every desire that ariseth from the imagination, and subdued with his mind every inclination of the senses, he may, by degrees, find rest; and having, by a steady resolution, fixed his mind within himself, he should think of nothing else. Wheresoever the unsteady mind roameth, he should subdue it, bring it back, and place it in his own breast. Supreme happiness attendeth the man whose mind is thus at peace; whose carnal affections and passions are thus subdued; who is thus in God, and free from sin”.

FR. SCHLEGEL, 409: “Wie am windlosen Ort ein Licht, nicht bewegend, dies Gleichnis gilt/ Von dem Frommen der sich besiegt, nach vollendung des Innern strebt./ Da wo das Denken freudig wirkt, durch der Frömmigkeit Trieb bestimmt./ Wo er den Geist im Geiste schaut, in sich selber beglückt ist er./ Wer das unendliche Gut, was übersinnlich der Geist ergreift,/ Dorten erkennt, mit nichten weicht standhaft der von der Wahrheit ab./ Welches erreichend, er kein Gut höher noch achtet je als dies;/ Worin durch Leiden noch so groß, standhaft er nicht erschüttert wird./ Immer mehr freu' er sich der Gesinnung, die standhaft ist./ In sich selbst fest den Geist stellend, sinn' er nichts anders fürder mehr./ Wohin immer der Geist wandert, der leichte, unbeständige;/ Von da dieses zurückhaltend, stell' er in sich die Ordnung fest./ Jener, der ruhig so gesinnt, des Frommen höchstes und Glück/ Erricht er, alles Scheins befreit; Gottes Wesen von Flecken rein”.

SCHLEGEL, 150–151: “sicuti lucerna citra venti impetum posita, haud vacillat, haec similitudo memoratur devoti, coercitis cogitationibus, qui suam ipsius devotionem exercet. Ubi requiescit cogitatio, constricta devotionis cultu, et ubi, mentis oculis se ipse adspiciens, sibimet placet; ubi voluptatem infinitam, quaecunque mente capitur, ultra sensus posita, comperit ille, neque delixus dimovetur a vera essentia; quo bono quaesito nullum alium quaestum porro egregium ducit; in quo permanens ne gravi quidem dolore ladefactatur: hanc sciunctionem a doloris coniugio sciatur devotionis

nomine designari. Haec devotio e decreto exercenda est ceterarum cogitationum oblito. Ex arbitrii mobilitate ortas libidines dimittens omnes omnino, animo sensuum compagem (i.e. *corpus*) compescens quoquo versus, sensim sensimque quiescat mente perseverantiam amplexa, animo ad secum commorandum assuefacto, ne hilum quidem cogitet. Quotiescunque quopiam evagatur animus mobilis, infirmus, toties hinc er cohibito, ad suimet obsequium cum reducat. Tranquille animatum utique illum devotum summa voluptas subit, sedato affectuum impetu in numinis essentiam conversum, innocuum”.

BHAGAVADGĪTĀ, 79–80: “«Come un fuoco luminoso posto al riparo dal vento...» tale è il paragone tradizionale che si applica allo yogin che ha la mente disciplinata e pratica la disciplina unitiva del Sé. Là dove il pensiero, sospeso mediante la pratica assidua dello yoga, cessa di funzionare, e là dove, percependo il Sé nel Sé [e] mediante il Sé, si trova la [propria] soddisfazione, là dove si prova quella beatitudine infinita che percepisce l’intelletto, ma non i sensi, se lì ci si stabilisce [fermamente], non ci si discosta dal reale. E quando si è ottenuto tale vantaggio, non se ne stima alcun altro più di esso. Saldi in tale stato, non si è scossi da nessun dolore, anche se grave. Questo dissolversi dell’unione con la sofferenza si deve sapere ch’è ciò che viene chiamato [paradossalmente] «unione yogica». Essa deve essere praticata con decisione e mente esente da scoraggiamento. Abbandonando senza eccezione tutti i desideri generati dai progetti, padroneggiando grazie alla mente il gregge dei sensi, bisogna sospendere poco alla volta il funzionamento mediante [il giuoco dell’]intelligenza, sostenuta dalla determinazione. Fissando la mente nel Sé, non si pensi a nulla. Da qualsiasi parte sorga la funzione mentale agitata, instabile, bisogna padroneggerla, [poi] condurla alla sottomissione nel Sé. In effetti la felicità suprema pervade l’asceta dalla mente pacificata che, calmata dentro di sé i fattori di turbolenza, è divenuta Brahman e senza macchia”.

HUMBOLDT, 225: “Veschwunden ist der Irrthum mir, Erinnerung gekehrt durch dich,/ des Zweifels ledig, fest bin ich, und will vollbringen, was du sagst” (XVIII, 73).

WILKINS, 88: “by thy divine favor, my confusion of mind is lost, and I have found understanding. I am now fixed in my principles, and am freed from all doubt; and I will henceforth act according to thy words”.

SCHLEGEL, 189: “discussa confusio, recordatio, est accepta a me tuo favore. Confirmatus sum, dubio diremto: exsequar sermonem tuum”.

BHAGAVADGĪTĀ, 175: “Il mio sviamento si è dileguato; grazie a te, Acyuta, ho ritrovato la mia presenza di spirito. eccomi in piedi, liberato dal dubbio. Eseguirò il tuo comando”

HUMBOLDT, 225: “Erkenntnisslos und ungläubig kommt um der Zweifelathmende,/ nicht diese Welt ist, nich jene, Glück nicht des Zweifelathmenden./ Verzichtend wer vertieft handelt, den Zweifel durch Erkenntniss tilgt,/ den Geistigen die Handlungen nicht binden, Goldverschmäher, du” (IV, 40–41).

WILKINS, 24–25: “Whilst the ignorant, and the man without faith, whose spirit is full of doubt, is lost. Neither this world, nor that which is above, nor happiness, can be enjoyed by the man of a doubting mind. The human actions have no power to confine the spiritual mind, which, by study, hath forsaken works, and which, by wisdom, hath cut asunder the bonds of doubt”.

SCHLEGEL, 145–146: “ignarus autem, fideque carens, dubitationis indulgens, pessumdatur: neque hic mundus, nec ulterior, nec felicitas eius est, qui dubitationi indulget. Eum qui in devotione opera sua deposuit, qui scientia dubitationem discidit, spiritualem, non constringunt vinculis opera, o contemptor opum”.

BHAGAVADGĪTĀ, 67: “Chi non possiede né la conoscenza né la fede, [ed] il cui essere è in preda al dubbio, quegli si perde. Né questo mondo, né l’altro, né la felicità sono per l’essere che si abbandona al dubbio. Chi mediante [la pratica dello] yoga ha rinunciato all’azione, chi mediante la conoscenza ha reciso i suoi dubbi, chi padroneggia se stesso, non l’incatenano gli atti, Dhanamjaya”.

HUMBOLDT, 227: “In alle dieses Leibs Thore wenn einzieht, füllend sie mit Glanz,/ die Erkenntniss, gelangt, wisse, zur Reife dann die Wesenheit” (XIV, 11).

WILKINS, 71: “when *Gnān* or wisdom, shall become evident in this body at all its gates, then shall it be known that the *Satwa–Gōḥn* is prevalent within”.

SCHLEGEL, 175: “quando in hoc corpore, per omnes portas collustrato, subnascitur scientia, tunc noscat aliquis, essentiam adultam esse utique”.

BHAGAVADGĪTĀ, 144: “Allorché, in questo corpo, la luce–conoscenza si verifica a tutte le porte [dei sensi], si deve sapere, in verità, che il sattva si è accresciuto”.

HUMBOLDT, 228: “Die Welten bis Brahmás Welt sind rückkehrbar wieder, Arschunas,/ zu mir wer gehet, Kaunteyas, dem wieder nicht erscheint Geburt” (VIII, 16).

WILKINS, 41: “Know O *Arjoon*, that all the regions between this and the abode of *Brahm* afford but a transient residence; but he who findeth me, returneth not again to mortal birth”.

FR. SCHLEGEL, 417: “Wiederkehrender Art, *Orjun!* sind aus *Brohma* die Welten all;/ Wer mich erreicht hat, *Kunti*’s Sohn, ist der Fernern Geburt befreit”.

SCHLEGEL, 156: “Usque ad BRACHMANIS coelum omnes mundi sunt remeabiles, o Arjuna; me vero adito, Kuntidis nate, nova genitura non datur”.

BHAGAVADGĪTĀ, 97: “I mondi, o Arjuna, fino al dominio di Brahmā incluso, sono soggetti ai ritorni [indefinitamente] ripetuti; ma quando ci si è avvicinati a me, figlio di Kuntī, non vi è più rinascita”.

HUMBOLDT, 231: “Denn alles Thun von Schuld umhüllt, wie Feuers Lodern ist von Rauch” (XVIII, 48b).

WILKINS, 88: “Every undertaking is involved in its faults, as the fire in its smoke”.

SCHLEGEL, 187: “omnia incepta mortalium nimirum culpa sunt involuta, sicuti ignis fumo”.

BHAGAVADGĪTĀ, 171: “Perché ogni impresa è circondata da difetti, come il fuoco dal fumo”.

HUMBOLDT, 328: “Mit hinschwankender Red’ Irrgang die Vernunft mir betäubest du,/ das Eine sage feststellend, wie erlangen das Heil ich mag” (III, 2).

WILKINS, 14: “thou, as it were, confoundest my reason with a mixture of sentiments, wherefore choose one amongst them, by which I may obtain happiness, and explain it unto me”.

SCHLEGEL, 139: “confusa orationem mentem quasi perturbas meam; hoc unum e decreto profare, qua ratione meliora ego adipisci possim?”.

BHAGAVADGĪTĀ, 49: “Con un discorso ch’è come intricato sembri voler gettare la confusione nel mio giudizio; parlami un linguaggio senza equivoci, determinando con chiarezza la via per la quale potrò raggiungere il vero Bene”.

Bibliografia

1. OPERE DI HEGEL CITATE.

a) Opere pubblicate da Hegel.

Die Phänomenologie des Geistes, in *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch–Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. IX. Hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Meiner, Hamburg 1980; *Fenomenologia dello spirito*, trad. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1996.

Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, in *Gesammelte Werke*, Bd. IV. *Jenaer Kritische Schriften*. Hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Meiner, Hamburg 1968, pp. 1–92; *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in IDEM, *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, pp. 1–120.

Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, in *Gesammelte Werke*, Bd. XIII, hrsg. von W. Bonsiepen und K. Grotzsch unter Mitarbeit von H. C. Lucas und U. Rameil, Meiner, Hamburg 2000; *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (Heidelberg 1817)*, a cura di F. Chiareghin, Verifiche, Trento 1987.

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), in *Gesammelte Werke*, Bd. XX. Hrsg. von W. Bonsiepen und H. C. Lucas unter Mitarbeit von U. Rameil, Meiner, Hamburg 1992; *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio con le Aggiunte a cura di L. von Henning, K. L. Michelet e L. Baumann*, vol. I. *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, Utet, Torino 1981; vol. II. *Filosofia della natura*, a cura di V. Verra, Utet, Torino 2006; vol. III. *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, Utet, Torino 2005.

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1840–1845), in *Hegels Werke in zwanzig Bände, auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu ediert*. Red. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main 1969–1971, Bd. VIII–X; *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio con le Aggiunte a cura di L. von Henning, K. L. Michelet e L. Baumann*, cit.

Glauben und Wissen, in *Gesammelte Werke*, Bd. IV, pp. 315–414; *Fede e sapere*, in IDEM, *Primi scritti critici*, cit., pp. 121–253.

Grundlinien der Philosophie des Rechts, in *Hegels Werke in zwanzig Bände*, Bd. VII; *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma–Bari 1999.

Repliken, in *Gesammelte Werke*, Bd. XVI, pp. 216–274.

Rezension: Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis. Ein Beitrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit von Karl Friedrich Göschel, in *Gesammelte Werke*, Bd. XVI. *Schriften und Entwürfe II (1826–1831)*, hrsg. von F. Hogemann unter Mitarbeit von Ch. Jamme, 2001, Meiner, Hamburg 2001, pp. 188–215; *La recensione a Göschel*, in G. W. F. HEGEL, *Scritti berlinesi*, a cura di M. Del Vecchio, FrancoAngeli, Milano 2001, pp. 29–51.

Rezension: Friedrich Heinrich Jacobi's Werke, in *Gesammelte Werke*, Bd. XV. *Schriften und Entwürfe I (1817–1825)*. Hrsg. von F. Hogemann und Ch. Jamme, Meiner, Hamburg 1990, pp. 7–29; *La dialettica di Jacobi*, a cura di M. Del Vecchio, Franco Angeli, Milano 1984.

Rezension: Ohlert, Der Idealrealismus. Erster Teil, in *Gesammelte Werke*, Bd. XVI, pp. 275–289; *La recensione a Ohlert*, in G. W. F. HEGEL, *Scritti berlinesi*, cit., pp. 53–65.

Rezension: Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel, in *Gesammelte Werke*, Bd. XVI, pp. 77–128; trad. in G. W. F. HEGEL, *Due scritti berlinesi su Solger e Humboldt*, a cura di G. Pinna, Liguori, Napoli 1999, pp. 45–111.

Rezension: Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata von Wilhelm von Humboldt, in *Gesammelte Werke*, Bd. XVI, pp. 19–75; *Sul famoso episodio del Mahābhārata noto come Bhagvad-Gītā, di Wilhelm von Humboldt, Berlino 1826*, in G. W. F. HEGEL, *Due scritti berlinesi su Solger e Humboldt*, cit., pp. 113–182.

Rezension: Über Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte. Drei Vorträge, gehalten an der Ludwig-Maximilian-Universität in München von J. Görres, in *Gesammelte Werke*, Bd. XVI. *Schriften und Entwürfe II (1826–1831)*, hrsg. von F. Hogemann unter Mitarbeit von Ch. Jamme, 2001, Meiner, Hamburg 2001, pp. 290–310; *La recensione a Görres*, in G. W. F. HEGEL, *Scritti berlinesi*, cit., pp. 67–84.

Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere, in *Gesammelte Werke*, Bd. IV, pp. 117–128; *Su l'essenza della critica filosofica in generale e il suo rapporto con l'attuale condizione della filosofia in particolare*, trad. di S. Baritussio, "Verifiche", 1983, pp. 117–129.

Vorwort zu: H. F. W. Hinrichs: Die Religion, in *Gesammelte Werke*, Bd. XV. *Schriften und Entwürfe I (1817–1825)*. Hrsg. von F. Hogemann und Ch. Jamme, Meiner, Hamburg 1990, pp. 125–143; *Prefazione alla filosofia della religione di Hinrichs*, in G. W. F. HEGEL, *Scritti sulla filosofia della religione*, a cura di F. Chiereghin e G. Poletti, Verifiche, Trento 1975.

Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, – dargestellt an den Werken des Herrn Krug, in *Gesammelte Werke*, Bd. IV, pp. 174–187.

Wissenschaft der Logik, in *Gesammelte Werke*, Bd. XI. *Die objektive Logik (1812–1813)*, Bd. XII. *Die subjektive Logik (1816)*, Bd. XXI. *Die Lehre vom Sein (1832)*. Hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1978, 1981, 1984; *Scienza della logica*, trad. di A. Moni, rev. e nota intr. di C. Cesa, intr. di L. Lugarini, Laterza, Roma–Bari 1996⁵.

b) Corsi di lezione.

Philosophie der Kunst oder Ästhetik nach Hegel. In Sommer 1826. Mitschrift Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler, hrsg. von A. Gethmann-Siefert und B. Collenberg-Plotnikov, unter Mitarbeit von F. Iannelli und K. Berr, Fink, München 2004

Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826, hrsg. von A. Gethmann-Siefert, J.–I. Kwon und K. Berr, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005.

Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1822–1828, in *Gesammelte Werke*, Bd. XVIII. *Vorlesungsmanuskripte II (1816–1831)*. Hrsg. von W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1995, 121–137.

Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1830–1831, in *Gesammelte Werke*, Bd. XVIII, 138–207

Philosophie des Geistes nach dem Vortrage des Herrn Professor Hegel. Im Sommer 1822. Berlin. Nachschrift Heinrich Gustav Hotho, in *Gesammelte Werke*, Bd. XXV. *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes, 1. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1822 und 1825*, hrsg. von C. J. Bauer, Meiner, Düsseldorf 2008, pp. 3–144.

Philosophie des Geistes vorgetragen von Professor Hegel. Sommer 1825. Berlin. Nachgeschrieben durch Karl Gustav Julius von Griesheim. Varianten aus den Nachschriften Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler und Moritz Pinder, in *Gesammelte Werke*, Bd. XXV, pp. 145–544.

Philosophie des Rechts. Mitgeschrieben von Johann Rudolf Ringier (WS 1819/20), in *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. XIV. Hrsg. von E. Angehrn, M. Bondeli und H. N. Seelmann, Meiner, Hamburg 2000.

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, in *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. VI–IX. Hrsg. von P. Garniron und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1986–1996.

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, hrsg. von K. L. Michelet, in *Hegels Werke in zwanzig Bände*, Bd. XVIII–XX.

Vorlesungen über die Logik (1831). Nachschrift von Karl Hegel, in *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. X. Hrsg. von H.–C. Lucas und U. Rameil, Meiner, Hamburg 2001.

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, Bd. IX. Hrsg. von E. Gans, Duncker und Humblot, Berlin 1837.

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, hrsg. von K. Hegel, in *Hegels Werke in zwanzig Bände*, Bd. XII; *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirillo, Laterza, Roma–Bari 2003.

Vorlesungen über die Philosophie der Kunst (1823) Nachschrift von H. G. Hotho, in *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. II. Hrsg. von A. Gethmann–Siefert, Meiner, Hamburg 1998; *Lezioni di estetica. Corso del 1823 nella trascrizione di H. G. Hotho*, a cura di P. D'Angelo, Laterza, Roma–Bari 2000.

Vorlesungen über die Philosophie der Natur (Berlin 1819/20) Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier, in *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. XVI. Hrsg. von M. Bondeli und H. N. Seelmann, Meiner, Hamburg 2002

Vorlesungen über die Philosophie der Natur. Berlin, 1825/26. Nachgeschrieben von H. W. Dove, in *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. XVII. Hrsg. von K. Bal, G. Marmane, T. S. Posch e K. Vieweg, Meiner, Hamburg 2007.

Vorlesungen über die Philosophie der Religion, in *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. III–V. Hrsg. von W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1983–1985; per la trad. del vol. III: *Lezioni di filosofia della religione*, vol. I, a cura di R. Garaventa e S. Achella, Guida, Napoli 2003.

Vorlesungen über die Philosophie der Religion, hrsg. von B. Bauer, in *Hegels Werke in zwanzig Bände*, Bd. XVI–XVII.

Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte (1822/23). Nachschriften von K. G. J. v. Griesheim, H. G. Hotho und F. C. H. V. v. Kehler, in *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. XII. Hrsg. von K. Brehmer, K.–H. Ilting und H. N. Seelmann, Meiner, Hamburg 1996; *Filosofia della storia universale. Secondo il corso tenuto nel semestre invernale 1822–23*, a cura di S. Dellavalle, Einaudi, Torino 2001.

Vorlesungen über die Philosophie des Geistes Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter, in *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. XIII. Hrsg. von F. Hespe und B. Tuschling, Meiner, Hamburg 1994; *Lezioni sulla filosofia dello spirito. Berlino, semestre invernale 1827–28. Secondo il manoscritto di J. E. Erdmann. Aggiunte trascritte da F. Walter*, a cura di R. Bonito Oliva, Guerini, Milano 2000.

Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft (1817/18) Nachschrift P. Wannemann, in *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. I. Hrsg. von C. Becker, W. Bonsiepen, A. Gethmann–Siefert, F. Hogemann, W. Jaeschke, Ch. Jamme, H.–Ch. Lucas, K.

R. Meist, H. Schneider, mit einer Einleitung von O. Pöggeler, Meiner, Hamburg 1983; *Lezioni di filosofia del diritto secondo il manoscritto di Wannemann, Heidelberg 1817/18*, a cura di P. Becchi, comm. di K.-H. Ilting, Istituto di Suor Orsola Benincasa, Napoli 1983.

c) Altri scritti e documenti su Hegel.

Bericht über eine Alpenwanderung, in *Gesammelte Werke*, Bd. I. *Frühe Schriften*. Hrsg. von F. Nicolin und G. Schüler, Meiner, Hamburg 1989, pp. 381–398; *Relazione di un viaggio sulle Alpi*, in IDEM, *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Guida, Napoli 1993, vol. I, pp. 551–573.

Briefe von und an Hegel, hrsg. von J. Hoffmeister und F. Nicolin, Meiner, Hamburg 1952–1960, 1962; *Epistolario*, vol. I (1785–1808), a cura di P. Manganaro, Guida, Napoli 1983, vol. II (1808–1818), trad. di P. Manganaro e G. Raciti, a cura di P. Manganaro, Guida, Napoli 1988; *Lettere*, a cura di P. Manganaro e V. Spada, intr. di E. Garin, Laterza, Bari 1972.

Der Geist des Christentums und sein Schicksal, in *Hegels Werke in zwanzig Bände*, Bd. I, pp. 274–417; *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, in *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri, Guida, Napoli 1972, pp. 353–457.

Geist der Orientalen, in *Hegels Werke in zwanzig Bände*, Bd. I, pp. 428–432.

Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen, hrsg. von G. Nicolin, Meiner, Hamburg 1970.

Systemfragment von 1800, in *Hegels Werke in zwanzig Bände*, Bd. I, pp. 419–427; *Frammento di sistema del 1800*, in *Scritti teologici giovanili*, cit., pp. 473–479.

Verzeichniß der von dem Professor Herrn Dr. Hegel und dem Dr. Herrn Seebeck, hinterlassenen Bücher –Sammlungen; aus philosophischen, philologischen, belletristischen, geschichtlichen, mathematischen, physikalischen, astronomischen, chemischen, technologischen, numismatischen, naturgeschichtlichen, juristischen und verschiedenen ander Werken bestehend; welche nebst Musikalien, Landkarten und einigen Kupferstichen, Donnerstad den 3ten May und folg. T., Vormittags von 9 bis 1 Uhr, in der Schützen–Straße N° 10. durch den Königl. Auktions–Kommissarius Rauch, gegen gleich baare Bezahlung in Preuß. Courant meistbietend versteigert werden sollen, Berlin, C. F. Müller, 1832, I, pp. 1–73.

2. ALTRE OPERE CITATE.

a) Testi di filosofi.

P. BAYLE, *Dictionnaire Historique et Critique* in IDEM, *Oeuvres Diverses, volumes supplémentaires*, vol. I. *Choix d'articles*, édité par E. Labrousse, Georg Olms Verlag, Hildesheim–New York 1962.

F. CREUZER, *Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen*. *Zweite völlig umgearbeitete Ausgabe*, Leipzig und Darmstadt, bei Heyer und Leske, 1819.

B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, in *Edizione nazionale delle opere di Benedetto Croce*, vol. IV, a cura di E. Massimilla e T. Tagliaferri, nota di F. Tessitore, Bibliopolis, Napoli 2007.

V. COUSIN, *Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'au XIX^e siècle*, huitième édition, revue et augmentée, Dider et C^{ie}, Paris 1867.

R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, in *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Léopold Cerf, Paris 1908, vol. VI, pp. 1–78; *Discorso sul metodo*, a cura di M. Renzoni, intr. di C. Sini, Mondadori, Milano 1993.

IDEM, *Regulae ad directionem ingenii*, in *Œuvres de Descartes*, vol. X, pp. 359–469; *Regole per la guida dell'intelligenza*, a cura di L. Urbana Ulivi, Rizzoli, Milano 2000.

J. DERRIDA, *Margini della filosofia*, a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997.

D. DIDEROT, *Œuvres*, édition établie et annoté par A. Billy, Gallimard, Paris 1951.

L. A. FEUERBACH, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, in IDEM, *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. Schuffenhauer, Bd. IX. *Kleinere Schriften II (1839–1846)*, Akademie Verlag, Berlin 1970, pp. 16–62; *Per la critica della filosofia hegeliana*, in L. A. FEUERBACH, *La filosofia dell'avvenire*, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1984, pp. 1–52.

J. G. FICHTE, *Wissenschaftslehre 1810*, in *J. G. Fichte–Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, II, Bd. XI. *Nachgelassene Schriften 1807–1810*, hrsg. von R. Lauth, H. Gliwitzky, P. K. Schneider und E. Fuchs unter Mitwirkung von I. Radrizzani und A.–M. Schurr–Lorusso, Fromman–Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt 1998, pp. 287–392.

G. GENTILE, *L'Italia e l'Oriente*, in *Opere di Giovanni Gentile*, Vol. XLVI. *Politica e cultura*, a cura di H. A. Cavalletta, Le Lettere, Firenze 1991, pp. 432–451.

J. GÖRRES, *Glauben und Wissen*, in IDEM, *Gesammelte Schriften. Hrsg. im Auftrage der Görres–Gesellschaft von W. Schellberg*, Bd. III, Gilde–Verlag, Köln 1926, pp. 3–70; *Fede e sapere*, trad. di M. G. Salerno, rev. di G. Moretti, in IDEM, *La sacra storia*, a cura di G. Moretti, pres. di C. Sini, Spirali, Milano 1986, pp. 30–124.

J. G. HERDER, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, in IDEM, *Werke in Zehn Bänden*, Bd. I. *Frühe Schriften 1764–1772*. Hrsg. von U. Gaier, Deutscher Klassischer Verlag, Frankfurt am Main 1985, pp. 695–810; *Saggio sull'origine del linguaggio*, a cura di G. Necco, Mazara SES, Palermo 1954.

IDEM, *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, in IDEM, *Werke in Zehn Bänden*, Bd. V. *Schriften zum Alten Testament*, hrsg. von R. Smend, Deutscher Klassischer Verlag, Frankfurt am Main 1993, pp. 179–659.

IDEM, *Auch eine Philosophie der Geschichte der Bildung der Menschheit. Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts*, in IDEM, *Werke in Zehn Bänden*, Bd. IV. *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787*. Hrsg. von J. Brunmack und M. Bollacher, Deutscher Klassischer Verlag, Frankfurt am Main 1994, pp. 9–107; *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità. Contributo a molti contributi del secolo*. A cura di F. Venturi, Einaudi, Torino 1971.

IDEM, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in IDEM, *Werke in Zehn Bänden*, Bd. VI. Hrsg. von M. Bollacher, Deutscher Klassischer Verlag, Frankfurt am Main 1989; *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Laterza, Roma–Bari 1992.

IDEM, *Über ein Morgenländisches Drama. Einige Briefe*, in IDEM, *Werke in Zehn Bänden*, Bd. VIII. *Schriften zur Literatur und Philosophie 1792–1800*. Hrsg. von H. D. Irscher, Deutscher Klassischer Verlag, Frankfurt am Main 1998, pp. 58–67.

IDEM, *Vorrede zur zweiten Ausgabe von G. Forsters »Sakontala«*, in IDEM, *Werke in Zehn Bänden*, Bd. VIII, pp. 986–990.

P.–T. D'HOLBACH, *Il buon senso*, a cura di S. Timpanaro, Garzanti, Milano 1985.

W. VON HUMBOLDT, *Einleitung zum Aeschylus Agamemnon metrisch übersetzt*, in IDEM, *Gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, I vol. VIII. *Übersetzungen*, hrsg. von A. Leitzmann, B. Behr's Verlag, Berlin 1909, pp. 117–146; *Introduzione alla traduzione dell'Agamemnone di Eschilo*, in IDEM, *Scritti filosofici*, a cura di G. Moretto e F. Tessitore, UTET, Torino 2007, pp. 697–722.

IDEM, *Über die Bhagavad–Gītâ. Mit Bezug auf die Beurtheilung des Schlegelschen Ausgabe im Pariser Asiatischen Journal*, in *Gesammelte Schriften I*, Bd. V. 1823–1826, hrsg. von A. Leitzmann, Berlin, B. Behr's Verlag, 1906, pp. 158–188.

IDEM, *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata*, in *Gesammelte Schriften* I, Bd. V, pp. 190–231, 325–344.

F. H. JACOBI, *Vorrede zu Band III der Werke* (1816), in F. H. JACOBI, *Werke. Gesamtausgabe* hrsg. von K. Hammachen und W. Jaeschke, Bd. II. *Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung*, hrsg. von W. Jaeschke, Meiner–Frommann–Holzboog, Hamburg 2000, pp. 137–153.

I. KANT, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, in *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, I, Bd. II, pp. 101–102; *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, in I. KANT, *Scritti precritici*, trad. di P. Carabellese, a cura di R. Assunto, R. Hohenemser e A. Pupi, Laterza, Roma–Bari 2000³, pp. 291–346.

IDEM, *Das Ende aller Dinge*, in *Kant's gesammelte Schriften*, I, Bd. VIII, pp. 325–339; *La fine di tutte le cose*, in I. KANT, *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989, pp. 217–228.

IDEM, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, I, Bd. VI, pp. 1–202; *La religione nei limiti della semplice ragione*, trad. di G. Durante, in I. KANT, *Scritti di filosofia della religione, cit.*, pp. 65–216.

IDEM, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, I, Bd. III, Walter de Gruyter, Berlin 1903; *Critica della ragione pura*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1995.

IDEM, *Recension von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in *Kant's gesammelte Schriften*, I, Bd. VIII, Walter de Gruyter & Co, Berlin 1923, pp. 45–66; *Recensione di J. G. Herder: Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, in I. KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma–Bari 1999², pp. 53–72.

K. C. F. KRAUSE, *Abriss des Systemes der Philosophie. Als gedrucktes Dictat für seine Zuhörer bestimmt*, Göttingen, 1825.

G. W. LEIBNIZ, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, hrsg. und mit Anmerkungen versehen von W. Li und H. Poser, Klostermann, Frankfurt am Main 2002.

IDEM, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, in IDEM, *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, hrsg. von C. J. Gerhardt, Olms, Hildesheim – New York 1978, Bd. VI, pp. 21–436; *Saggi di Teodicea*, a cura di M. Marilli, intr. di G. Cantelli, Rizzoli, Milano 1993.

IDEM, *La Cina*, Spirali, Milano 1987.

IDEM, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, in IDEM, *Die philosophischen Schriften*, Bd. V, pp. 39–509; *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in IDEM, *Scritti filosofici*, vol. II, Utet, Torino 2002, pp. 152–676.

J. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, in *The Works of John Locke*. A new Edition, corrected, in ten volumes. Reprinted by Scientia Verlag Aales, Darmstadt 1963, vol. I–III; *Saggio sull'intelligenza umana*, trad. di C. Pellizzi, intr. di C. A. Viano, Laterza, Roma–Bari 1988.

N. DE MALEBRANCHE *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* del 1708, in *Oeuvres complètes de Malebranche*, édité par A. Robinet, vol. XV, Vrin, Paris 1971.

C. L. DE MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, in *Oeuvres complètes de Montesquieu*, texte présenté et annoté par R. Caillois, Gallimard, Paris 1951, vol. II, pp. 225–1214; *Lo spirito delle leggi*, trad. di B. Boffito Serra, comm. di R. Derathé, Rizzoli, Milano 2004.

F. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches*, in *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, IV, II, pp. 1–380 (erster Band), IV, III, pp. 1–342 (zweiter Band), Walter de

Gruyter, Berlin 1967; *Umano, troppo umano*, trad. di S. Giametta, intr. di M. Montinari, Adelphi, Milano 1998.

T. A. RIXNER, *Handbuch der Geschichte der Philosophie zum Gebrauche seiner Vorlesungen*, Sulzbach, in des Kommerzienraths J. E. von Seidel Kunst- und Buchhandlung, 1822–1823.

[F. W. J. SCHELLING] *Aus Schellings Leben. In Briefen*, hrsg. von G. L. Plitt, Olms, Hildesheim–Zürich–New York 2003.

F. W. J. SCHELLING, *Darstellung Meines Systems der Philosophie*, in *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. Fr. A. Schelling, Cotta, Stuttgart–Augsburg 1856–1861, Bd. IV, pp. 105–212.

IDEM, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, in *Sämtliche Werke*, I, Bd. IV, pp. 333–508; *Ulteriori esposizioni tratte dal sistema della filosofia*, in IDEM, *Filosofia della natura e dell'identità. Scritti del 1802*, a cura di C. Tatasciore, Guerini, Milano 2002, pp. 25–176.

IDEM, *Philosophie der Kunst (Aus dem handschriftlichen Nachlaß). Erstmals vorgetragen zu Jena im Winter 1802 bis 1803, wiederholt 1804 und 1805 in Würzburg*, in *Sämtliche Werke*, I, Bd. V, pp. 353–736; *Filosofia dell'arte*, a cura di A. Klein, Prismi, Napoli 1997.

IDEM, *Philosophie der Mythologie* in *Sämtliche Werke*, II, Bd. II, pp. 133–674; *Filosofia della mitologia*, a cura di L. Procesi, Mursia, Milano 1999.

IDEM, *Philosophier der Offenbarung*, in *Sämtliche Werke*, II, Bd. III; *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano 1997.

IDEM, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* in *Sämtliche Werke*, I, Bd. VII, pp. 331–416; *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, trad. di S. Drago Del Boca, in IDEM, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1987, pp. 77–140.

IDEM, *Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt*, in *Sämtliche Werke*, I, Bd. V, pp. 106–124.

IDEM, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, in *Sämtliche Werke*, I, Bd. V, pp. 207–352; *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, a cura di F. Palchetti, pref. di C. Cesa, Arnoldo, Firenze 1989.

F. SCHLEGEL, *Charakteristiken und Kritiken I (1796–1801)*, in *Kritische Friedrich–Schlegel–Ausgabe*. Hrsg. von E. Behler u. M. von J.-J. Anstett und H. Eichner, I, Bd. II. Hrsg. und eingel. von H. Eichner, Schöningh–Thomas, München–Paderborn–Wien–Zürich 1979.

IDEM, *Fragmente zur Poesie und Literatur*, in *Kritische Friedrich–Schlegel–Ausgabe*, I, Bd. XVI. hrsg. von H. Eichner, Schöningh–Thomas, Darmstadt–München–Paderbon–Wien–Zürich 1981.

IDEM, *Frammenti critici e poetici*, a cura di M. Cometa, Einaudi, Torino 1998, pp. 29–90.

IDEM, *Geschichte der alten und neuen Literatur, Geschichte der alten und neuen Literatur*, in *Kritische Friedrich–Schlegel–Ausgabe*, I, Bd. VI, hrsg. von H. Eichner, Schöningh, Paderborn–München–Wien 1961; *Storia della letteratura antica e moderna*, trad. di F. Ambrosoli, a cura di R. Assunto, Paravia, Torino 1974.

IDEM, *Philosophie der Geschichte. In achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828*, in *Kritische Friedrich–Schlegel–Ausgabe*, I, Bd. IX. Hrsg. und eingel. von J.-J. Anstett, Schöningh–Thomas, München–Paderborn–Wien–Zürich 1971.

IDEM, *Philosophie des Lebens*, in *Kritische Friedrich–Schlegel–Ausgabe*, I, Bd. X. Hrsg. und eingel. von E. Behler, Schöningh, Paderborn–München–Wien 1969.

IDEM, *Rezension: Fichte*, in *Kritische Friedrich–Schlegel–Ausgabe*, I, Bd. VIII. *Studien zur Philosophie und Theologie*, Hrsg. von E. Behler und U. Struc–Oppenberg, Schöningh–Thomas, München–Paderborn–Wien–Zürich 1975, pp. 63–85.

IDEM, *Über die Sprache und die Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Altertumskunde*, in *Kritische Friedrich–Schlegel–Ausgabe*, I, Bd. VIII, pp. 105–440.

IDEM, *Über Jacobi*, in *Kritische Friedrich–Schlegel–Ausgabe*, I, Bd. VIII, pp. 585–596.

A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung. Nach der erste Ausgabe*, hrsg. von A. Hübscher, in *Sämtliche Werke*, Bd. II, Brockhaus, Wiesbaden 1949; *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di S. Giametta, Rizzoli, Milano 2002.

IDEM, *Il mio Oriente*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2007.

IDEM, *Parerga und Paralipomena*, in *Sämtliche Werke*, Bd. V–VI, Brockhaus, Wiesbaden 1946–1947; *Parerga e Paralipomena*, a cura di G. Colli e M. Carpitella, Adelphi, Milano 1983.

VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, vol. XII–XV, Hachette et C^{ie}, Paris 1860; *Dizionario filosofico*, trad. di M. Binazzi, intr. di M. Moneti, Garzanti, Milano 1993.

IDEM, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations, et sur le principaux faits de l'histoire, depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, vol. VII–VII (pp. 1–380), Hachette et C^{ie}, Paris 1859.

IDEM, *Fragments historiques sur quelques révolutions dans l'Inde et sur la mort du comte de Lally (Juin–Décembre 1773)*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, vol. XXII, Hachette et C^{ie}, Paris 1860, pp. 186–281.

IDEM, *Lettres chinoises, indiennes et tartares, à M. Pauw par un benedictin (1176)*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, vol. XXII, pp. 417–452.

IDEM, *L'Orphelin de la Chine, Tragédie*, à Paris, Chez Michel Lambert, 1755.

IDEM, *L'Orphelin de la Chine, Tragédie, revue, corrigée & augmentée par l'Auteur*, à La Haye, chez Jean Neaulme, 1756.

IDEM, *L'Orphelin de la Chine. Tragédie en cinq actes*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, vol. III, Hachette et C^{ie}, Paris 1859, pp. 236–280.

IDEM, *Siècle de Louis XIV*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, vol. VIII (381–594)–IX (pp. 1–315), Hachette et C^{ie}, Paris 1859; *Il secolo di Luigi XIV*, trad. di U. Morra, intr. di E. Sestan, saggio di G. Macchia, Einaudi, Torino 1994.

C. WOLFF, *Oratio de Sinarum philosophia practica*, in IDEM, *Gesammelte Werke*. Hrsg. von J. T. École, E. Hofmann, M. Thomann, H. W. Arndt, G. Olms Verlag, Hildesheim – New York 1974, III. *Lateinische Schriften*, Bd. XXXV. *Meletemata mathematico–philosophica quibus accedunt dissertaniones*, pp. 22–126.

b) Testi di altri autori.

G. BERCHET, *Saggio sul dramma indiano La Sacontala ossia l'anello fatale di Calidasa. Dialogo interamente immaginario, ed inverisimile affatto, tra GRISOSTOMO e tutti i LETTORI*, in *Opere di Giovanni Berchet edite e inedite*, pubblicate da Francesco Cusani, Milano, Pirota e Comp., 1863, pp.269–304.

J. L. BORGES, *La biblioteca inglese. Lezioni sulla letteratura*, a cura di M. Arias e M. Hadis, trad. di I. Buonfalce e G. Felici, Einaudi, Torino 2008.

IDEM, *L'Aleph*, a cura di F. Tentori Montalto, Feltrinelli, Milano 1997.

G. CARDUCCI, *Dello svolgimento della letteratura nazionale*, intr. di V. Gatto, Archivio Guido Izzi, Roma 1988.

F. DOSTOEVSKIJ, *L'idiota*, trad. di E. Maini ed E. Mantelli, intr. di I. Sibaldi, Mondadori, Milano 2000.

S. GIROLAMO, *Le lettere*, a cura di S. Cola, Città Nuova, Roma 1963.

J. W. VON GOETHE, *Aus Meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, in IDEM, *Werke. Hamburger Ausgabe*, vol. IX. *Autobiographische Schriften*, I, textkritisch durchgesehen von L. Blumenthal, kommentiert von E. Tunn, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988.

IDEM, *Faust*, a cura di F. Fortini, Mondadori, Milano 1997¹⁰.

[Goethe – Jacobi] “*Ich träume lieber Fritz den Augenblick...*”. *Der Briefwechsel Zwischen Goethe und F. H. Jacobi*. Hrsg. von M. Jacobi. Neu Hrsg. von A. und P. Demmel. Hildesheim–Bonn, Weidmann–Bernstein, 2002

N. GOGOL', *Opere*, a cura di S. Prina, Mondadori, Milano 2006.

H. HEINE, *Die romantische Schule*, in IDEM, *Werke und Briefe in zehn Bänden*. Hrsg. von H. Kaufmann, Aufbau Verlag, Berlin und Weimar 1972, Bd. V, pp. 7–164; *La scuola romantica*, in IDEM, *La Germania*, a cura di P. Chiarini, Bulzoni, Roma 1979, pp. 1–168.

H. HEINE, *Geständnisse*, in *Werke und Briefe in zehn Bänden*, vol. VII, pp. 95–179; *Confessioni*, a cura di A. Destro, Marsilio, Venezia 1995.

IDEM, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, in IDEM, *Werke und Briefe in zehn Bänden*, Bd. V, pp. 167–308; *Perla storia della religione e della filosofia in Germania*, in IDEM, *La Germania, cit.*, pp. 169–316.

V. HUGO, *I miserabili*, trad. di M. Zini, intr. di M. Le Cannu, Mondadori, Milano 1998.

G. E. LESSING, *Nathan der Weise*, in IDEM, *Werke*, hrsg. von H. G. Göpfert, in Zusammenarbeit mit K. Eibl, H. Göbel, K. S. Guthke, G. Hillen, A. von Schirmding und J. Schönert, Hanser, München 1970, Bd. II, pp. 205–347; *Nathan il Saggio*, trad. di A. Casalegno, intr. di E. Bonfatti, Garzanti, Milano 1992.

T. LUCREZIO CARO, *La natura delle cose*, trad. di L. Canali, intr. di G. B. Conte, a cura di I. Dionigi, Rizzoli, Milano 1994.

T. MANN, *La montagna incantata*, a cura di E. Pocar, Corbaccio, Milano 2000¹².

Q. ORAZIO FLACCO, *Odi – Epodi*, a cura di L. Canali, Mondadori, Milano 2004.

P. OVIDIO NASONE, *Metamorfosi*, a cura di P. Bernardini Marzolla, Einaudi, Torino 1994.

NOVALIS, *Geistliche Lieder*, in IDEM, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, hrsg. von P. Kluckhohn und R. Samuel, Kohlhammer, Stuttgart 1960, Bd. I, pp. 159–177; *Canti Spirituali*, in IDEM, *Inni alla Notte – Canti Spirituali*, Mondadori, trad. di R. Fertonani, a cura di V. Cisotti, Milano 1997³, pp. 97–149.

IDEM, *Hymnen an die Nacht*, in IDEM, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, Bd. I, pp. 131–156; *Inni alla notte*, in IDEM, *Inni alla notte – Canti spirituali, cit.*, pp. 65–95.

A. S. PUŠKIN, *Viaggio d'inverno e altre poesie*, a cura di G. Giudici e G. Spindel, Mondadori, Milano 1995.

F. SCHILLER, *Die Räuber*, in IDEM, *Sämtliche Werke. Auf Grund der Originaldrucke*, hrsg. von G. Fricke und H. G. Göpfert in Verbindung mit H. Stubenrauch, Hanser, München 1962, Bd. I, pp. 483–618; *I masnadieri*, a cura di L. Crescenzi, Mondadori, Milano 1996.

F. SCHILLER, *Shakespeares Schatten*, in *Sämtliche Werke*, Bd. I, pp. 300–302.

A. W. SCHLEGEL, *Sämtliche Werke*, hrsg. von E. Böcking, *Poetische Werke*, dritte, sehr vermehrte Ausgabe, Bd. II, Leipzig, Weidmann'sche Buchhandlung, 1846.

Shakspeare's dramatische Werke, übersetzt von Aug. Wilh. v. Schlegel und Ludwig Tieck, Bd. VI, G. Reimer, Berlin 1841.

L. STERNE, *La vita e le opinioni di Tristram Shandy, gentiluomo*, a cura di L. Conetti, Mondadori, Milano 1992.

G. UNGARETTI, *Vita d'un uomo. Viaggi e lezioni*, a cura di P. Montefoschi, Mondadori, Milano 2000.

J. H. VOSS, *Antisymbolik*, Stuttgart, in der J. B. Metzler'schen Buchhandlung, 1824.

W. WORDSWORTH – S. T. COLERIDGE, *Ballate liriche*, trad. di F. Marucci, a cura di A. Brillì, Mondadori, Milano 1999.

c) Fonti dell'epoca.

Bhagavad-Gita, id est Θεσπεσιον Μενοσ, sive Almi Krishnae et Arjunae colloquium de rebus divinis, Bharateae episodium. Textum recensuit, adnotationes criticas et interpretationem latinam adiecit Augustus Guilelmus a Schlegel. In Academia Borussica Rhenana typis regis. MDCCCXXXIII. Prostat Bonnae apud Eduardum Weber, Bibliopolam.

H. T. COLEBROOKE, *Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus*, Williams and Norgate – B. Duprat, London – Edinburgh – Paris 1858.

G. F. B. DE BOSSIÈRE D'ARGENS, *Lettres chinoises; ou correspondance philosophique, historique & critique, entre un Chinois voyageur & ses correspondans à la Chine, en Moscovie, en Perse & au Japon.* Nouvelle edition, augmentée de nouvelle lettres & de quantité de Remarques, vol. I, à La Haye, chez Pierre Paupie, 1755.

[Diogene Laërce] *Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité, avec leurs Dogmes, leurs Systèmes, leur Morale, & leurs Sentences les plus remarquables;* traduites du grec de Diogene Laërce. Avec portraits. À Amsterdam, chez J. H. Schneider, 1768.

[J. e W. GRIMM] *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, fotomechanische Nachdruck der Erstausgabe 1862, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1991.

Institutes of Hindu Law: or, The Ordinances of Menu, according to the Gloss of Cullúca, comprising the Indian System of Duties, Religious and Civil, verbally translated from the original Sanscrit with a Preface by Sir William Jones, in *The Works of Sir William Jones*, vol. VII, London, printed for John Stockdale, Piccadilly; and John Walker, Paternoster-Row, 1807, pp. 73–309.

KALIDAS, *Sacontalá; or, The Fatal Ring: An Indian Drama.* By Cálidás. Translated from the originale Sanscrit and Pracrit [by Sir William Jones], in *The Works of sir William Jones*, vol. IX, London: Printed for John Stockdale, Piccadilly, and John Walker, Paternoster-Row, 1807, pp. 363–532.

IDEM, *Sakontala oder der entscheidende Ring, ein indisches Schauspiel von Kalidas. Aus dem Ursprachen Sanskrit und Prakrit ins Englische und aus diesem ins Deutsche übersetzt mit Erläuterungen*, in *Georg Forsters Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe*, hrsg. von der Akademie der Wissenschaften der DDR, Zentralinstitut für Literaturgeschichte, Bd. VII, Akademie Verlag, Berlin 1990, pp. 277–428.

W. T. KRUG, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte.* Faksimile-Neudruck der zweite, verbesserten und vermehrten Auflage Leipzig 1832–1838, Stuttgart – Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1969.

IDEM, *Geschichte der Philosophie alter Zeit, vornehmlich unter Griechen und Römern*, Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage, Leipzig, bei Gerhard Fleischer, 1827.

La lettera del prete Gianni, a cura di G. Zaganelli, Lui, Milano–Trento 2000.

L. PAPI, *Lettere sulle Indie orientali, edizione II, con aggiunte, correzioni, ed una lettera del Marchese Cesare Lucchesini all'autore sull'origine della mitologia indiana*, Lucca, dalla tipografia di Giuseppe Giusti, 1829.

A. W. SCHLEGEL, *Indische Sphynx*, "Indische Bibliothek", vol. I, fasc. IV, Bonn, bei Eduard Weber, 1823, pp. 232–256.

The Bhagavat–Geeta, or Dialogues of Krishna and Arjoon; in Eighteen Lectures. Sanscrit, Canarese, and English; in parallel Columns. The Canarese newly Translated from the Sanscrit, and the English from the Translation by SIR CHARLES WILKINS, with his PREFACE and NOTES, &c. and the INTRODUCTION by the HON. WARREN HASTINGS, Esq. With an APPENDIX containing SCHLEGEL'S Latin Translation of the Geeta, Notes from the German of BARON HUMBOLDT, &c., &c. Edited by Rev. J. Garrett, Bangalore; Printed at the Wesleyan Mission Press, B. Rungah, Printer, 1846.

F. WILFORD, *An Essay on the Sacred Isles in the West, with other Essays connected with that Work*, in "Asiatic Researches; or, Transactions of the Society Instituted in Bengal, for Inquiring into the History and Antiquities, the Arts, Sciences, and Literatures of Asia", vol. VIII (1808), pp. 245–375.

3. LETTERATURA CRITICA CITATA.

a) Studi su Hegel.

A. ARNDT, *Die Nacht des Bewusstsein. Über die Zusammenhang von Aufklärung, Reflexion und Naturverhältnis im Ausgang von Hegels Fichte–Kritik*, "Hegel–Jahrbuch", 1990, pp. 11–24.

K. BAL, *Unhistorische Nation in der unvernünftigen Welt*, "Hegel–Jahrbuch", 1995, pp. 144–147.

A. BELLAN, *La logica e il "suo" altro. Il problema dell'alterità nella Scienza della logica di Hegel*, Il Poligrafo, Padova 2002.

M. BISCUSO, *Hegel critico del mito romantico dell'origine*, "Il cannocchiale", 1994, pp.149–168.

E. BLOCH, *Soggetto–Oggetto. Commento a Hegel*, a cura di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1975.

R. BODEI, *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975.

G. BONACINA, *Storia universale e filosofia del diritto. Commento a Hegel*, Guerini, Napoli 1989.

R. BONITO OLIVA, *La magia dello spirito e il «Gioco del concetto». Considerazioni sulla filosofia dello spirito soggettivo nell'Enciclopedia di Hegel*, Guerini, Milano 1995.

B. BOURGEOIS, *Études hégéliennes, raison et décision*, Puf, Paris 1992.

P. CESARONI, *Governo e costituzione in Hegel. Le "Lezioni di filosofia del diritto"*, pref. di G. Duso, FrancoAngeli, Milano 2006.

F. CHEREGHIN, *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia, Firenze 1994.

IDEM, *La funzione dell'inconscio ne Lo spirito vero della Fenomenologia dello spirito e le dinamiche dell'inconscio nel simbolismo inconscio delle Lezioni sull'estetica di Hegel*, "Verifiche", 2006, XXXV, nn. 3–4, pp. 133–197.

IDEM, *L'antropologia come scienza filosofica*, in AA. VV., *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, Verifiche, Trento 1995, pp. 429–454

- IDEM, *L'eredità greca nell'antropologia hegeliana*, "Verifiche", 1989, pp. 239–281.
- P. D'ANGELO, *Simbolo e arte in Hegel*, Laterza, Roma–Bari 1989.
- A. EYSSIDIEUX–VAISSERMANN, *La vie éthique comme seconde nature: Hegel lecteur de Rousseau*, in *Das Leben denken II*, hrsg. von A. Arndt, P. Cruysbenghs, A. Przylebski, in *Verbindung mit F. Fischbach*, "Hegel–Jahrbücher" 2007, pp. 92–96.
- P. GIUSPOLI, *Verso la «Scienza della logica». Le lezioni di Hegel a Norimberga*, Verifiche, Trento 2000.
- S. GÜNZEL, *Philosophische Geographien. Nietzsche und Hegel*, "Hegel–Jahrbuch", 2002, pp. 294–302.
- V. HÖSLE, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Meiner, Hamburg 1988.
- W. HÜFFER, *Theodizee der Freiheit. Hegels Philosophie des geschichtlichen Denken*, "Hegel–Studien" Beiheft 45, 2002.
- W. JAESCHKE, *Die Geschichtlichkeit der Geschichte*, "Hegel–Jahrbuch", 1995, pp. 363–373.
- IDEM, *Soggetto e soggettività*, in AA. VV., *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, a cura di R. Bonito Oliva e G. Cantillo, Guerini, Napoli 1998, pp. 250–262.
- IDEM, *Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Frommann–Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1986.
- P. J. KAIN, *Hegel and the Other. A Study of the Phenomenology of Spirit*, State University of New York Press, Albany 2005.
- H. KIMMERLE, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel interkulturell gelesen*, Traugott Bantz, Nordhausen 2005.
- IDEM, *Hegel und Afrika: Das Glas zerspringt*, "Hegel–Studien", 1993, pp. 303–325.
- V. KOUZNETSOV, *La filosofia della storia in Hegel e Voltaire*, in AA. VV., *Hegel e l'illuminismo*, a cura di J. D'Hondt, ed. it. a cura di R. Racinaro, Guerini, Napoli 2001, pp. 29–54.
- S.–E. LIEDMAN, *Hegel, die Ethik und das Projekt der Aufklärung*, "Hegel–Jahrbuch" 1990, pp. 164–168.
- F. MENEGONI, *Lineamenti per una teoria dell'azione nella filosofia dello spirito*, in AA. VV., *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817, cit.*, pp. 445–561.
- M. MONALDI, *Hegel e la storia. Nuove prospettive e vecchie questioni*, Guida, Napoli 2000.
- IDEM, *Storicità e religione in Hegel. Strutture e percorsi della storia della religione nel periodo berlinese*, Edizioni ETS, Pisa 1996.
- G. MORETTI, *Hegel recensore di Görres*, "Itinerari", 1984, n. 3, pp. 53–74.
- A. NEGRI, *Hegel e il linguaggio dell'illuminismo*, "Giornale critico della filosofia italiana" (1975), pp. 477–521.
- A. P. OLIVIER, *Hegel et la musique. De l'expérience esthétique à la spéculation philosophique*, pr. de B. Bourgeois, Honoré Champion, Paris 2003.
- M. PAGANO, *Hegel: la religione e l'ermeneutica del concetto*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1992.
- T. PINKARD, *Romanticized Enlightenment? Enlightened Romanticism? Universalism and Particularism in Hegel's Understanding of the Enlightenment*, "Bulletin of the Hegel Society of Great Britain", n. 35 (1997), pp. 19–38.
- R. B. PIPPIN, *Hegel on Historical Meaning: For Example, The Enlightenment*, "Bulletin of Hegel Society of Great Britain", n. 35 (1997), pp. 1–17.

G. PLANTY-BONJOUR, *Lo spirito generale di una nazione secondo Montesquieu e il «Volkgeist» di Hegel*, in AA. VV., *Hegel e l'illuminismo*, cit., pp. 11–28.

O. PÖGGELER, *Hegels Kritik der Romantik*, Wilhelm Fink Verlag, München 1999.

IDEM, *Konkurrenz in Sachen Geschichtsphilosophie: Friedrich Schlegel und Hegel*, in AA. VV., *Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, “Hegel-Studien” Beiheft 38, 1998, pp. 165–184.

IDEM, *System und Geschichte der Künste bei Hegel*, “Hegel-Studien” Beiheft 27, 1986, pp. 1–26.

G. RAMETTA, *Il concetto del tempo. Eternità e «Darstellung» speculativa nel pensiero di Hegel*, pref. di R. Bodei, FrancoAngeli, Milano 1989.

IDEM, *Tra America e Oriente: Hegel e l'Europa*, “Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno”, 2002, pp. 781–799.

P. ROSSI, *Storia universale e geografia in Hegel*, Sansoni, Firenze 1975.

K. ROSENKRANZ, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972; *Vita di Hegel*, a cura di R. Bodei, Vallecchi, Firenze 1974.

L. SICHIROLLO, *Fede e sapere. Giobbe e gli amici: riflessioni in tema di filosofia, religione e filosofia della religione in Kant e in Hegel*, in AA. VV., *Hegel interprete di Kant*, a cura di V. Verra, Guida, Napoli 1981, pp. 221–266.

A. STELLA, *Il concetto di «relazione» nella «Scienza della Logica» di Hegel*, pref. di G. R. Bacchin, Guerini, Milano 1994.

H. STOCKMANS, *Das Erbe Mesmers in Hegels Lehre vom subjektiven Geist*, “Jahrbuch für Hegelforschung”, 1998–1999, pp. 171–197.

M. THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Walter de Gruyter, Berlin 1970.

M. VANNINI, *Dialettica della fede*, Marietti, Casale Monferrato 1983.

S. ŽIŽEK, *L'isterico sublime. Psicanalisi e filosofia*, a cura di A. Sciacchitano, Mimesis, Milano 2003.

J. ZOVKO, *Hegels Kritik der Schlegelschen Ironie*, “Hegel –Jahrbuch”, 2007, pp. 148–154.

IDEM, *Philosophie nach Hegels Beisetzung der Romantik*, “Hegel Jahrbuch”, 2002, pp. 279–285.

b) Studi su Hegel e l'Oriente.

R. BERNASCONI, *Whit What Must the History of Philosophy Begin? Hegel's Role in the Debate on the Place of India within the History of Philosophy*, in *Hegel's History of Philosophy. New Interpretations*, edited by D. A. Duquette, State University of New York Press, New York 2001, pp. 35–49.

W. ERB, *De translationem Dàodéjīng Vindobona vidisse Hegelis annotatione*, “Hegel-Studien”, 2006, pp. 149–162.

J. J. GESTERING, *Hegel und Indien – Zur Eurozentrizität von Weltgeschichte*, “Hegel-Jahrbuch”, 1996, pp. 134–138.

M. GHILARDI, *La dialettica tra Oriente e Occidente. Hegel e il Buddhismo Huayan: un'ipotesi di comparazione*, in FAZANG, *Trattato sul leone d'oro*, a cura di G. Pasqualotto e S. Zacchetti, Esedra, Padova 2000, pp. 237–261.

A. GIUGLIANO, *Hegel e il problema dell'Oriente*, in AA. VV., *Fede e sapere*, cit., pp. 380–401.

B.-C. HAN, *Hegel's Buddhism*, “Hegel-Jahrbuch”, 2004, pp. 298–302.

V. HÖSLE, *Eine unsittliche Sittlichkeit. Hegels Kritik an der indischen Kultur*, in AA. VV., *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Dirskursethik*, hrsg. von W. Kuhlmann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, pp. 136–182.

M. HULIN, *Hegel et l'Orient. Suivi de la traduction annotée d'un essai de Hegel sur la Bhagavad-Gîtâ*, Vrin, Paris 1979.

S. JÜRGENS, *Abstraktion und Aberglaube. Hegels Kritik des orientalischen Geistes in der »Humboldt-Rezension« (1827)*, “Hegel Jahrbuch” 2004, pp. 291–297.

J.-I. KWON, *Kunst und Geschichte. Zur Wiederbelebung der orientalischen Weltanschauung und Kunstform in Hegels Bildungskonzeption*, in AA. VV., *Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., pp. 147–161.

C. MENZE, *Das indische Altertum in der Sicht W. von Humbolts und Hegels*, “Hegel Studien” Beiheft 27, 1986, pp. 245–294.

E. SCHULIN, *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958.

I. VIYAGAPPA, *G. W. G. Hegel's Concept of Indian Philosophy*, Gregoriana, Roma 1980.

G. WOHLFART, *Hegel und China. Philosophische Bemerkungen zum Chinabild Hegels mit besonderer Berücksichtigung des Laozi*, “Jahrbuch für Hegelforschung”, 1997, pp. 135–155.

c) Studi sul rapporto con l'Oriente od altre culture in generale o di altri autori.

M. BERGUNDER, *Die Bhagavadgita im 19. Jahrhundert. Hinduismus, Esoterik und Kolonialismus*, in *Westliche Formen des Hinduismus in Deutschland. Eine Übersicht* hrsg. von M. Bergunger, “Neue Hallesche Berichte. Quellen und Studien zur Geschichte und Gegenwart Südindiens” Bd. VI (2006), pp. 187–216.

J. CHING, W. G. OXTOBY, *Moral Enlightenment. Leibniz and Wolff on China*, Steyler Verlag, Nettetal 1992.

M. CRÉPON, *Les géographies de l'esprit. Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel*, Éditions Payot & Rivages, Paris 1996.

IDEM, *L'Orient au miroir de la philosophie. La Chine et l'Inde, de la philosophie des Lumières au romantisme allemand*, Presses-Pockett, Paris 1993.

R. P. DROIT, *L'oubli de l'Inde*, PUF, Paris 1989.

D. M. FIGUEIRA, *Translating the Orient. The Reception of Śākuntala in Nineteenth-Century Europe*, State University Press of New York, Albany 1991.

R. GÉRARD, *L'Orient et la pensée romantique allemande*, Didier, Paris 1963.

H. VON GLASENAPP, *Das Indienbild deutscher Denker*, Koehler, Stuttgart 1970.

W. HALBFASS, *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding*, State University of New York Press, Albany 1988.

A. HSIA, *Euro-Sinica: The Past and The Future*, “Taiwan Journal of East Asian Studies”, 2004, pp. 17–58.

IDEM, *The Far East as the Philosophers' «Other»: Immanuel Kant and Johann Gottfried Herder*, “Revue de littérature comparée”, 2001/1 n. 297, pp. 13–29.

R. INDEN, *Orientalist Construction of India* in AA. VV., *Imperialism. Critical Concepts in Historical Studies*, edited by P. J. Cain and M. Harrison, Routledge, London 2001, pp. 94–136.

J. I. ISRAEL, *Admiration of China and Classical Chinese Thought in the Radical Enlightenment (1685–1740)*, “Taiwan Journal of East Asian Studies”, 4, n. 1 (2007), pp. 1–25.

S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi 1580–1780*, Laterza, Bari 1972.

S. MARCHIGNOLI, *Canonizing an Indian Text? A. W. Schlegel, W. von Humboldt, Hegel, and the Bhagavadgītā*, in AA. VV., *Sanskrit and 'Orientalism'. Indology and Comparative Linguistics in Germany 1750–1958*, ed. by D. T. Mc Getchin, P. K. J. Park, D. SarDesai, Manohar, New Delhi 2004, pp. 245–268.

IDEM, *Che cos'è lo yoga? Traduzione ed egemonia alle origini dell'indologia tedesca*, in AA. VV., *Verso l'India. Oltre l'India. Scritti e ricerche sulle tradizioni intellettuali sudasiatiche*, a cura di F. Squarcini, Mimesis, Milano 2002, pp. 87–102.

F. MARELLI, *Lo sguardo da Oriente. Simbolo, mito e greicità in Friedrich Creuzer*, Edizioni Universitarie di Lettere, Economia, Diritto, Milano 2000.

D. E. MUNGELLO, *Malebranche and Chinese Philosophy*, “Journal of the History of Ideas”, 41 (1980), pp. 551–578.

A. RIBAS, *Leibniz' Discourse on the Natural Theology of the Chinese and the Leibniz–Clarke Controversy*, “Philosophy East & West”, 2003, pp. 64–86.

O. ROY, *Leibniz et la Chine*, Vrin, Paris 1972.

E. SAID, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, trad. di S. Galli, Feltrinelli, Milano 1999.

R. SCHWAB, *La Renaissance orientale*, Payot, Paris 1950.

A. SEN, *L'altra India. La tradizione razionalista e scettica alle radici della cultura indiana*, trad. di G. Rigamonti, Mondadori, Milano 2006.

S. ZOLI, *La Cina e l'età dell'illuminismo in Italia*, Pàtron, Bologna 1974.

d) Altri studi.

AA. VV., *Filosofia e guerra nell'età dell'idealismo tedesco*, a cura di G. Rametta, FrancoAngeli, Milano 2003.

AA. VV., *L'uomo barocco*, a cura di R. Villari, Laterza, Roma–Bari 1991.

M. BOLLACHER, *Johann Gottfried Herder et la conception de l'humanisme* in “Les Études Philosophiques”, 1998, pp. 291–304.

L. CANALI, *L'essenza dei Latini*, Mondadori, Milano 2000.

F. FORLIN, *Limite e fondamento. Il problema del male in Schelling (1801–1809)*, pref. di X. Tilliette, Guerini, Milano 2005.

S. GÜNZEL, *Geographie der Aufklärung. Klimapolitik von Montesquieu zu Kant*, Teil I, “Aufklärung und Kritik”, 2004, pp. 66–91; Teil II, “Aufklärung und Kritik”, 2005, pp. 25–47.

P. HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?*, trad. di E. Giovanelli, Einaudi, Torino 1998.

IDEM, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. di A. M. Marietti e A. Taglia, Einaudi, Torino 2005, a cura di A. I. Davidson, Einaudi, Torino 2008.

H. KIMMERLE, *L'ingresso della filosofia africana nella filosofia mondiale*, trad. di G. Leghissa, in AA. VV., *Filosofie in Africa*, a cura di Giovanni Leghissa, “Simplegadi”, 2007, pp. 65–81.

R. LAGIER, *Les races humaines selon Kant*, Presses Universitaires de France, Paris 2004.

L. A. MACOR, *L'agire responsabile come risposta settecentesca alla Dialektik der Aufklärung e alla Schwärmerei*, “Verifiche”, 2004, pp. 25–54.

W. MALSCH, *Herders ambivalente Zivilisationskritik an Aufklärung und technischem Fortschritt*, in AA. VV., *Herder Today. Contributions from the International Herder Conference (Nov. 5–8, 1987, Stanford, California)*, edited by K. Mueller–Vollmer, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1990, pp. 64–84.

S. MARCHIGNOLI, *Monothéisme et modernités en Inde. Le cas de Rammohan Roy*, in AA. VV., *Monothéisme et modernités. Colloque International organisé à l'Acropolium de Carthage 2-4 novembre 1995*, OROC, Tunis 1996, pp. 397-416.

O. MARZOCCA, *La stanchezza di Atlante. Crisi dell'universalismo e geofilosofia*, Dedalo, Bari 1994.

G. OESTERLE, *Friedrich Schlegel in Paris oder die romantische Gegenrevolution*, in AA. VV., *Les romantiques allemands et la Révolution française*, édit par G.-L. Fink, Straßburg, 1989, pp. 163-179.

B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, trad. di V. Ottonelli, Il Mulino, Bologna 2002.

J. ZOVKO, *Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel. Zur Entstehung und Bedeutung seiner hermeneutischen Kritik*, Frommann – Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1990.