

Saggi

Paolo, Hegel e Lacan: fuori-legge? La dialettica della legge fra teologia, filosofia e psicanalisi

ISABELLA GUANZINI*

* *Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale - Forschungsplattform "Religion and Transformation in Contemporary European Society" dell'Università di Vienna*
e-mail: isabella.guanzini@libero.it

Abstract

This paper examines the essential and ambivalent role of the law in the Pauline Epistles and Hegel's early writings, particularly referring to Lacanian psychoanalysis. It aims at enlightening possible correspondences among these perspectives, showing that the spirit of the law has to be fulfilled and elevated by another law: the law of the Spirit according to Paul, the category of love and destiny according to young Hegel and by the law of desire according to Lacan. In this sense, Pauline Epistles seem to offer a significant paradigm to understand the necessary but not sufficient role of the law in the experience of the Jewish-Christian believer as well as of the subject as such. Also in Hegel's early writings, the initial assumption of the Kantian supremacy of the moral law is replaced by the commandment of love. In fact, in its abstractness and formality, the law cannot free the subject from the burden of guilt, which has to be recognized and condemned but also overcome in a renewed vision of life in its whole. In the same way, Lacan states the absolute need of the law, namely of the language, for the process of subjectivation. Only through the Symbolic order the subject can experience the impossibility of directly satisfying its incestuous wish and can therefore join a sociolinguistic community. However, the symbolic law should not deny or refuse desire but allow its fundamental acknowledgment and development, becoming the law of desire.

Dieser Artikel untersucht die Notwendigkeit und Ambivalenz des Gesetzes innerhalb der Paulinischen Briefe und der Jugendschriften Hegels mit Blick auf die Lacansche Psychoanalyse. Er zielt darauf ab, die möglichen Entsprechungen zwischen diesen Perspektiven zu skizzieren, indem er zeigt, dass der Geist des Gesetzes von einem anderen Gesetz erfüllt werden soll, nämlich vom Gesetz des Geistes bei Paulus, von der Kategorie der Liebe und des Schicksals beim jungen Hegel und vom Gesetz des Begehrens bei Lacan. In dieser Lesart scheinen die Paulinischen Briefe ein wesentliches Paradigma anzubieten, um die notwendige, aber nicht ausreichende Rolle des Gesetzes in der jüdisch-christlichen gläubigen Erfahrung sowie im Leben des Subjekts als solches zu verstehen. Auch in den Jugendschriften Hegels wird die anfängliche Übernahme der Kantischen Vorrangstellung des moralischen Gesetzes vom Gebot der Liebe ersetzt. In seiner Abstraktheit und seinem Formalismus kann das Gesetz den Verbrecher vom Gewicht der Schuld tatsächlich nicht befreien. Die Schuld soll zwar erkannt und verurteilt werden, aber auch in einer neuen Vision des gesamten Lebens überwunden werden. In einer gleichen Weise behauptet Lacan die absolute Notwendigkeit des Gesetzes, nämlich der Sprache, für den Prozess der Subjektivierung. Erst durch die symbolische Ordnung kann das Subjekt die Unmöglichkeit einer unmittelbaren Befriedigung seines incestuösen Begehrens erfahren und ermöglicht ihm daher, in eine sozio-linguistische Gemeinschaft einzutreten. Das Symbolische soll allerdings nicht das Begehren verleugnen, sondern seine wesentliche Anerkennung und Entwicklung fördern, um ein Gesetz des Begehrens zu werden.

Keywords

Paolo di Tarso – G. W. F. Hegel – J. Lacan – Legge – Teologia – Filosofia – Psicanalisi – Amore – Riconciliazione – Desiderio

Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non son venuto per abolire, ma per dare compimento. [...] Poiché io vi dico: se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli (Mt 55, 17-20)

La castrazione vuol dire che bisogna che il godimento sia rifiutato perché possa essere raggiunto sulla scala rovesciata della Legge del desiderio (Jacques Lacan, *Soversione del soggetto e dialettica del desiderio*)

Introduzione

La relazione complessa, dialettica o conflittuale, fra il desiderio e la legge rappresenta un elemento antropogeno essenziale entro la prospettiva di alcune figure decisive della cultura occidentale. Tale relazione appare, infatti, il luogo fondamentale della costituzione della soggettività nel suo punto di passaggio fra natura e cultura, fra matrice pulsionale e desiderio orientato, fra spinta acefala verso un godimento eccessivo e ingiunzione del limite come ingresso nello spazio umanizzato della socialità. Questo contributo si pone l'obiettivo di illustrare la tensione intrinseca al rapporto fra legge e desiderio attraverso un'azzardata triangolazione, che pone a confronto alcuni passaggi rilevanti delle lettere di Paolo, della filosofia del giovane Hegel e della psicoanalisi di Lacan. Questi tre luoghi teologici, filosofici e antropologici "assoluti" della tradizione europea sembrano incontrarsi e rinviarsi reciprocamente, in modo più

o meno esplicito, precisamente sul terreno della legge, ossia del vettore universalizzante dell'ingiunzione come luogo primario della soggettivazione e delle sue aporie.

Il rapporto fra la visione paolina e la dialettica *in statu nascendi* delle *Jugendschriften* di Hegel, che è stato oggetto di una ricerca specifica affidata a un contributo più articolato¹, non è mai stata direttamente tematizzata negli scritti giovanili del filosofo. Il legame fra Paolo e la psicoanalisi di Jacques Lacan, al contrario, è messo esplicitamente a tema in uno dei seminari centrali dell'insegnamento lacaniano, *L'etica della psicoanalisi*, che segna anche un punto di svolta nel suo pensiero. Lacan, la cui teoria della soggettività nasce dal confronto/scontro latente con la filosofia hegeliana, cita direttamente la *Lettera ai Romani*, quasi mettendosi al posto di Paolo, per analizzare il rapporto fra desiderio, legge e peccato.

La prima parte del contributo si concentra di conseguenza sulla prospettiva paolina, che rappresenta il termine medio di questa triangolazione e il luogo archetipico di emergenza della domanda. La seconda parte riprende la questione entro l'orizzonte delle prime formulazioni della dialettica hegeliana, che si sviluppano precisamente sul terreno del confronto fra legge, colpa e un altro tipo di legge, che si realizza come superamento della legge stessa. La psicoanalisi di Lacan resta volutamente sullo sfondo della corrispondenza cercata fra riflessione paolina e dialettica hegeliana, in quanto posizione sintetica, benché

¹ Mi permetto di rinviare a I. GUANZINI, *Il giovane Hegel e Paolo. L'amore fra politica e messianismo*, Vita e Pensiero, Milano 2014.

divergente, capace di tessere i fili di questo dialogo fra i tempi. Nei termini di Žižek, Lacan appare nel ruolo di *vanishing mediator* fra Paolo e Hegel, nel momento in cui assume direttamente “la Cosa” dalle epistole paoline e la ritrascrive psicoanaliticamente attraverso il filtro della dialettica hegeliana.

1. Legge, Cosa, peccato

È dal fatto di preservare la distanza dalla Cosa come fondata dalla parola stessa che questo comandamento trae il proprio valore. Ma questo, dove ci porta? La Legge è forse la Cosa? Questo no. Tuttavia io non ho potuto prendere conoscenza della Cosa se non attraverso la Legge. Non avrei infatti avuto l'idea di bramarla se la Legge non avesse detto: non la bramerei. Ma la Cosa, trovando l'occasione, suscita in me ogni sorta di bramosie grazie al comandamento; infatti senza la Legge la Cosa è morta. Ora, io un tempo ero vivo, senza la Legge. Ma quando è intervenuto il comandamento, la Cosa è divampata, mentre io ho trovato la morte. E il comandamento che doveva darmi la vita è diventato per me causa di morte; la Cosa infatti, trovata l'occasione per mezzo del comandamento, mi ha sedotto e attraverso di esso mi ha fatto desiderio di morte.

Credo che, da qualche minuto, almeno a qualcuno di voi sia venuto il dubbio che non fossi più io a parlare. In ef-

fetti, a parte una piccolissima modifica – Cosa al posto di peccato –, questo è il discorso di san Paolo sui rapporti tra la legge e il peccato (Epistola ai Romani, 7,7)².

Che diremo dunque? Che la legge è peccato? No certamente! Però io non ho conosciuto il peccato se non per la legge, né avrei conosciuto la concupiscenza, se la legge non avesse detto: Non desiderare. Prendendo pertanto occasione da questo comandamento, il peccato scatenò in me ogni sorta di desideri. Senza la legge infatti il peccato è morto e io un tempo vivevo senza la legge. Ma, sopraggiunto quel comandamento, il peccato ha preso vita e io sono morto; la legge, che doveva servire per la vita, è divenuta per me motivo di morte. Il peccato infatti, prendendo occasione dal comandamento, mi ha sedotto e per mezzo di esso mi ha dato la morte. Così la legge è santa e santo e giusto e buono è il comandamento. Ciò che è bene è allora diventato morte per me? No davvero! È invece il peccato: esso per rivelarsi peccato mi ha dato la morte servendosi di ciò che è bene, perché il peccato apparisse oltre misura peccaminoso per mezzo del comandamento. Sappiamo infatti che la legge è spirituale, mentre io sono di carne, venduto come schiavo del peccato. Io non riesco a capire neppure ciò che faccio: infatti non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto.

²J. LACAN, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2008, 98-99.

Ora, se faccio quello che non voglio, io riconosco che la legge è buona; quindi non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. Io so infatti che in me, cioè nella mia carne, non abita il bene; c'è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio. Ora, se faccio quello che non voglio, non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. Io trovo dunque in me questa legge: quando voglio fare il bene, il male è accanto a me. Infatti acconsento nel mio intimo alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che muove guerra alla legge della mia mente e mi rende schiavo della legge del peccato che è nelle mie membra. Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte? (Paolo, Epistola ai Romani, 7, 7-24).

Romani 7 è uno dei passaggi delle lettere paoline più decisivi per intendere il rapporto fra legge e peccato in tutto il Nuovo Testamento. Anche Jacques Lacan ne è convinto: «Per definire il rapporto tra la Cosa e la Legge non si possono trovare termini migliori»³. La domanda posta da Paolo è radicale, soprattutto se inserita nel contesto dei giudaismi del tempo: «Che diremo dunque? Che la legge è peccato?» (Rom 7, 7). Lo psicoanalista francese intuisce la portata epocale di tali affermazioni paoline, che si muovono, in tutta la lettera, nel tentativo di evitare la trappola della perversione, ossia di una legge

³ *Ivi*, 99.

che alimenta la sua stessa trasgressione proprio per affermarsi come legge. Paolo ne è del tutto consapevole: «La legge infatti provoca l'ira; al contrario, dove non c'è legge, non c'è nemmeno trasgressione» (Rom 4, 15). Lacan, sulla scia di Paolo, mette in luce la dialettica tra desiderio e legge, entro la quale il peccato – la Cosa – assume un carattere smisurato precisamente in rapporto al comandamento, divenendo desiderio di morte. «Il paradosso è che la Legge non cancella la Cosa perché è proprio cancellandola retroattivamente che la fa esistere, poiché è solo l'interdetto a svelare la Cosa del godimento come incestuosa»⁴. La legge fa divampare il peccato, lo fa semplicemente esistere. «Senza la legge infatti il peccato è morto e io un tempo vivevo senza la legge» (Rom 7, 8-9).

Che il peccato non possa essere imputato senza la legge è, d'altronde, già all'origine del racconto biblico della Genesi: il serpente si presenta dopo la proibizione di mangiare i frutti dell'albero in mezzo al giardino, scatenando il desiderio della bocca, degli occhi e della vita (Gen 3, 6⁵). Come il serpente

⁴ M. RECALCATI, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Cortina, Milano 2012, 327. E aggiunge: «Rovinoso e maligno non è il godimento in quanto tale, perché il suo “difetto renderebbe vano l'universo”. Rovinoso e maligno è il godimento che rifiuta il sacrificio simbolico imposto dalla Legge della castrazione, Legge che, non a caso, secondo lo stesso Lacan, nessun pensiero sul soggetto può ignorare» (*Ivi*, 328).

⁵ «Il serpente era la più astuta di tutte le bestie selvatiche fatte dal Signore Dio. Egli disse alla donna: “È vero che Dio ha detto: Non dovete mangiare di nessun albero del giardino?” Rispose la donna al serpente: «Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: Non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare, altrimenti morirete». Ma il serpente disse alla donna: «Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i

ha sedotto Eva, lo stesso accade a Paolo: «Il peccato infatti, prendendo occasione dal comandamento, mi ha sedotto e per mezzo di esso mi ha dato la morte» (il verbo è lo stesso: *exapapàn*). Il comandamento, a sua volta, era stato dato per evitare la morte: «Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: “Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti”» (Gen 2, 17). Lo stesso vale per Paolo: «La legge, che doveva servire per la vita, è divenuta per me motivo di morte» (Rom 7, 10).

La legge è dunque originariamente buona, santa e spirituale, tesa a dare vita all'uomo e non al peccato. Tuttavia, diviene lei stessa un elemento mortifero, capace di moltiplicare il peccato. Il comandamento introduce di conseguenza nella vita soggettiva un elemento nuovo, che tuttavia non può essere compreso indipendentemente dalla disposizione radicale del soggetto nei confronti del comandamento stesso. Paolo non fa qui riferimento al proprio io soggettivo – come persuasivamente la *new perspective on Paul*, oltre la lettura psicologica agostiniano-luterana, mette in luce⁶ – ma a *questo popolo*, ossia

vostrî occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male». Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò» (Gen 3, 1-6).

⁶ Cfr a questo proposito K. STENDAHL, *Paolo tra ebrei e pagani e altri saggi*, Claudiana, Torino 1995. Stendahl si pone entro il nuovo corso storico-esegetico delle lettere paoline, respingendo in primo luogo l'immagine legalistica del giudaismo rabbinico, proposta in particolare dalla tradizione protestante e in seguito alimentata dalla lettura più recente del giudaismo dei tempi di Paolo alla luce del modello del giudaismo talmudico moderno. Nel contempo,

al popolo di Israele del tempo e al suo modo di intendere e di mettere in pratica la legge. È dunque una particolare interpretazione della legge – quella di *questo popolo* – che conduce il soggetto verso la propria morte⁷.

Occorre anzitutto sottolineare che la teologia paolina della legge si configura in relazione alla visione del Deuteronomio: la dialettica fra Legge e Vangelo, fra pratica religiosa esteriore e circoncisione del cuore (Dt 30, 9) appaiono già presenti nella *tôrāh* e hanno condizionato il pensare e l'agire del singolo e del popolo secondo libertà e giustizia al cospetto di Dio⁸. L'esegesi più recente mette in luce non soltanto corrispondenze evidenti tra la prospettiva del Deuteronomio sul tema della legge e il pensiero di Paolo, ma anche effettive corrispondenze di lessico⁹. Ciò che Paolo afferma in Rom 2, 29 («Giudeo è colui che lo è interiormente e la circoncisione è quella del cuore, nello spirito e non nella lettera») è ciò che è scritto in Dt 30, 6 («Il Signore Dio circonciderà il tuo cuore e il cuore della tua discendenza») e in Ger 9, 24 («Ecco, giorni verranno – oracolo del Signore – nei quali punirò tutti i circoncisi che rimangono non

Stendahl rifiuta l'attribuzione luterana (antistorica) a Paolo di un'esperienza di divisione psicologica e interiore, simile a quella che verrà in seguito riferita all'inquietata ricerca religiosa agostiniana. L'esame della *lettera ai Romani*, in particolare, induce Stendahl a negare con decisione l'elemento anacronistico di un ritratto psicologico dell'apostolo interiormente lacerato, che precisamente a motivo di tale scissione condanna la sterilità delle opere della legge.

⁷ Cfr G. ANGELINI, *La fede. Una forma per la vita*, Glossa, Milano 2014, 205-270.

⁸ Cfr G. BRAULIK, *Die „Glaubensgerechtigkeit“ im Buch Deuteronomium: ein Beitrag zu den alttestamentlichen Wurzeln der paulinischen Rechtfertigungslehre*, in *Theologie und Philosophie* 86 (2011) 4, 481-502.

⁹ In particolare, si è fatto riferimento alla prospettiva esegetica di Georg Braulik, di Otfried Hofius e di Matthias Köckert.

circoncisi»). La circoncisione del cuore si oppone a quella nella carne e fa riferimento a una legge scritta nell'intimo e non nella lettera. I giudei del tempo, contro i quali Paolo rivolge la propria critica, raccomandano la circoncisione e la pratica della legge precisamente per il loro carattere esteriore, fondamento della loro distinzione, che tutela la rigorosa separazione dai pagani. Si tratta della comprensione della legge mosaica del giudaismo di osservanza farisaica, che protegge gli ebrei in condizione di diaspora, garantendo la fedeltà alla tradizione al prezzo dell'esclusione dei gentili (Rom 10, 2)¹⁰.

In primo luogo, Paolo reagisce duramente a tale lettura elitaria della legge, esprimendosi a tale riguardo in modo perentorio nella *Lettera ai Galati*:

Noi che per nascita siamo Giudei e non pagani peccatori, sapendo tuttavia che l'uomo non è giustificato dalle opere della legge ma soltanto per mezzo della fede in Gesù Cristo, abbiamo creduto anche noi in Gesù Cristo per essere giustificati dalla fede in Cristo e non dalle opere della legge; poiché dalle opere della legge non verrà mai giustificato nessuno (Gal 2, 15-16).

Per la prima volta compare negli scritti di Paolo l'espressione squalificante *opere della legge*, che con tutta evidenza appaiono sterili e non hanno il potere di giustificare il credente davanti a Dio. Secondo James D.G. Dunn, la polemica di Paolo nei

¹⁰ Cfr H. SCHLIER, *Linee fondamentali di una teologia paolina*, Queriniana, Brescia 2008, 69ss.

confronti delle opere della legge deve essere essenzialmente intesa come volontà di disattivazione, di sospensione e di superamento di quegli aspetti materiali impersonali (*identity markers*) – ossia la circoncisione, le norme di purità rituali, l’osservanza dei comandamenti nel suo complesso – che definiscono l’esclusività religiosa dell’ebraismo: Paolo combatte tale peculiarità etnica, allo scopo di garantire ai pagani il pieno accesso alla comunità dei credenti in Cristo¹¹. Il cespite generatore del pensiero dell’apostolo si illumina precisamente nella difesa della libertà dei pagani dalle pratiche che erano comunemente ritenute identificanti del giudeo (il recinto della legge), raccomandate d’altra parte alla coscienza come rappresentanti esclusive dell’ortodossia giudaica, soprattutto dopo la distruzione del tempio di Gerusalemme. Con l’apertura ai pagani la visione dell’alleanza proposta da Paolo recupera in realtà le sue radici anticotestamentarie: nella lettera ai Galati Paolo fa infatti riferimento alla promessa fatta ad Abramo di essere benedizione *per tutte le genti* (Gn 15,6), oltrepassando ogni tratto esclusivo della Legge (nello stesso senso si deve interpretare la dura polemica di Gesù contro la dottrina degli scribi e l’*halakhà* dei farisei¹²).

¹¹ J.D.G. DUNN, *La teologia dell’apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1999.

¹² Si prenda solo un esempio, tratto dal vangelo più antico, quello di Marco: «Ed egli rispose loro: “Bene ha profetato Isaia di voi, ipocriti, come sta scritto: Questo popolo mi onora con le labbra, ma il suo cuore è lontano da me. Invano essi mi rendono culto, insegnando dottrine che sono precetti di uomini. Trascurando il comandamento di Dio, voi osservate la tradizione degli uomini”. E aggiungeva: “Siete veramente abili nell’eludere il comandamento di Dio, per osservare la vostra tradizione”» (Mc 7, 6-9).

In secondo luogo, Paolo comprende che la legge condanna soltanto, non salva: «Infatti in virtù delle opere della legge nessun uomo sarà giustificato davanti a lui, perché per mezzo della legge si ha solo la conoscenza del peccato» (Rom 3, 20). Per Paolo, la legge ha la funzione di definire il peccato, di nominarlo in quanto trasgressione e condannarlo in quanto trasgressione. Si può affermare che la prima sezione del discorso di Paolo ai Romani (1, 18-3, 20) abbia il suo focus nella determinazione della legge come atto d'accusa nei confronti dell'intera umanità – giudaica e pagana – a causa del suo peccato. Nello stesso tempo, è per Paolo necessario riconoscere l'*impotenza salvifica* del dono della Legge, e dunque comprenderne la natura pedagogica, transitoria, come emerge con particolare evidenza in Rom 7, 7-25. Si tratta allora di liberare i soggetti da questa situazione alienante, in cui si trova chiunque riconosca la bontà della legge e insieme la sua strutturale impotenza a salvare¹³.

«Che diremo dunque? Che la legge è peccato? No certamente! Però io non ho conosciuto il peccato se non per la legge, né avrei conosciuto la concupiscenza, se la legge non avesse detto: Non desiderare» (Rom, 7,7). Paolo indica in una formula concentrata il contenuto della legge: «Non desiderare». Tale formula corrisponde al decimo comandamento, che

¹³ Scrive Stefano Romanello: «Benché la legge sia buona, spirituale e divina [...], nel momento in cui essa si trova in una storia contrassegnata dal peccato, non è in grado in nessun modo di aiutare il soggetto a vincere efficacemente il peccato stesso, anzi, in taluni casi può servire paradossalmente a suscitare il desiderio» (S. ROMANELLO, *Una legge buona ma impotente. Analisi retorico-letteraria di Rm 7, 7-25 nel suo contesto*, Dehoniane, Bologna, 2000, 293).

vale come sintesi di tutta la legge antica e indica per Paolo il peccato dei padri¹⁴. Il desiderio degli occhi e della bocca, nel suo senso acquisitivo e dissipativo, ossia la bramosia, non deve cioè diventare la misura del bene e del male (come avviene presso Kibrot-Taava, ossia i sepolcri dell'ingordigia, simbolo del peccato degli antichi padri¹⁵).

La legge produce soltanto la conoscenza del peccato, ma non ha il potere di liberare l'uomo dal peccato stesso e di far corrispondere l'azione al comandamento. In prima istanza,

¹⁴ La formula «non desiderare» equivale a sua volta al divieto dato da Dio nel giardino: «Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: "Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti"» (Gn 2, 17). Che essa possa valere come sintesi di tutta la legge lo mostra E. TESTA, *La morale nell'Antico Testamento*, Morcelliana, Brescia 1981, 100-110. Cfr anche G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale*, Glossa, Milano 1996, 277ss. Il peccato dei padri fu dunque un peccato di desiderio: «Ma della maggior parte di loro Dio non si compiacque e perciò furono abbattuti nel deserto. Ora ciò avvenne come esempio per noi, perché non desiderassimo cose cattive, come essi le desiderarono. Non diventate idolàtri come alcuni di loro, secondo quanto sta scritto: Il popolo sedette a mangiare e a bere e poi si alzò per divertirsi. Non abbandoniamoci alla fornicazione, come vi si abbandonarono alcuni di essi e ne caddero in un solo giorno ventitremila. Non mettiamo alla prova il Signore, come fecero alcuni di essi, e caddero vittime dei serpenti. Non mormorate, come mormorarono alcuni di essi, e caddero vittime dello sterminatore» (1Cor 10, 5-10).

¹⁵ «Avevano ancora la carne fra i denti e non l'avevano ancora masticata, quando lo sdegno del Signore si accese contro il popolo e il Signore percosse il popolo con una gravissima piaga. Quel luogo fu chiamato Kibrot-Taava, perché qui fu sepolta la gente che si era lasciata dominare dalla ingordigia» (Nm 111, 34). «La gente raccogliuticcia, che era tra il popolo, fu presa da bramosia; anche gli Israeliti ripresero a lamentarsi e a dire: «Chi ci potrà dare carne da mangiare? Ci ricordiamo dei pesci che mangiavamo in Egitto gratuitamente, dei cocomeri, dei meloni, dei porri, delle cipolle e dell'aglio. Ora la nostra vita inaridisce; non c'è più nulla, i nostri occhi non vedono altro che questa manna» (Nm 11, 4-6).

occorre sottolineare che ciò non dipende dalla legge in sé stessa, ma dalla pressione del peccato come forza anonima, come potenza impersonale e smisurata che sembra sussistere indipendentemente dalla volontà dell'io e a cui la volontà dell'io sembra ineluttabilmente consegnata: «Ora, se faccio quello che non voglio, non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. Io trovo dunque in me questa legge: quando voglio fare il bene, il male è accanto a me» (Rom 7, 21). La legge, in sé buona, si dirige precisamente verso tale pressione indeterminata, verso tale prepotenza della *concupiscentia* che si esercita su tutti i soggetti, giudicandola severamente. La legge non corrisponde semplicemente a «un ordinamento della ragione in vista del bene comune» (Tommaso d'Aquino), ossia a una regola o a una misura dell'agire, ma al tentativo di “sbarrare” la smisuratezza della pressione anonima della “Cosa” in sé indeterminabile, ossia del peccato. Precisamente tale giudizio/barratura porta tuttavia a manifestazione la Cosa stessa, persino vivificandola, generando la morte del soggetto. Per questo senza la legge potevo vivere, e ora con la legge posso soltanto morire. Il peccato angustia l'umanità intera fino alla morte, come un aculeo che produce spasmi incontrollati («Il pungiglione della morte è il peccato e la forza del peccato è la legge», 1 Cor 15, 56). Il «ministero di condanna» che è la legge (2 Cor 3, 9) ne mostra il lato ostile, ossessivo, superegoico, che produce la reiterazione del peccato piuttosto che motivare l'atto di conversione.

Tale analisi radicale proposta dall'apostolo Paolo continua a offrire argomenti interessanti anche alla prospettiva psicoanalitica. La legge, infatti, rappresenta per entrambi lo spazio di una tensione dolorosa fra desiderio e comandamento, fra carne e spirito, fra voler e agire, che tuttavia è la condizione di possibilità per ogni processo di soggettivazione¹⁶. «Per dirlo chiaramente il desiderio si costituisce in quanto trasgressione, [...] anche se questo non vuol dire [...] che si tratta solo di una questione di frontiera, di limite tracciato. Il desiderio comincia al di là della frontiera oltrepassata»¹⁷. È l'incontro con l'interdizione, infatti, che divide il soggetto e insieme lo apre a una nuova possibilità di incontro con il mondo. La legge può diventare il luogo della condizione alienata del soggetto e l'indice della sua lacerazione, poiché lo costituisce in un Altro da sé che lo depaupera e lo mortifica. L'impossibile coincidenza fra soggetto della legge e soggetto del desiderio – già presente nelle antinomie kantiane della ragion pura pratica – mostra la struttura costitutivamente scomposta del soggetto, la sua originaria sfasatura «che separa l'essere del soggetto dalla sua rappresentazione idealizzata, nella non-coincidenza tra il soggetto dell'inconscio e l'Io, nella spaccatura che impedisce al soggetto di coincidere con l'immagine narcisistica di se stesso»¹⁸. La legge è dunque il segno di tale sfasatura che non fa mai corrispon-

¹⁶ Cfr P.É. LANGEVIN, *Exègese et psychoanalyse. Lecture psychanalytique de Romans VII et VIII*, in *Laval théologique et philosophique*, 36 (1980) 2, 133.

¹⁷ J. LACAN, *L'Identification* (1961-1962), seminario inedito del 9 maggio 1962, versione Ali, Paris 2000, 289.

¹⁸ RECALCATI, *Jacques Lacan*, 33.

dere il soggetto con se stesso. Si può dire che il potere causativo della legge abbia lo stesso tratto ambivalente di quello del linguaggio: se, da un lato, la legge umanizza la vita iscrivendola nell'ordine simbolico di una comunità umana, sollevando la vita naturale dal suo livello istintuale, dall'altro essa è lo spazio di un'alienazione fondamentale, di un taglio, di un trauma, di una violenza, insiti nella sua struttura di separazione.

«La sua ambivalenza strutturale consiste nell'essere, al tempo stesso per usare due definizioni ugualmente presenti in Lacan –, una *donazione* e una *rapina*»¹⁹. La legge, come il linguaggio, è condizione di possibilità di una comunità umana liberata dall'assoggettamento e dalla dipendenza (ciò vale per il popolo di Israele, per il cristiano in Paolo e per il giovane Hegel), ma ciò non avviene se non al prezzo di un nuovo assoggettamento e una nuova dipendenza all'ordine significante, ossia di una espropriazione e scomposizione del soggetto, al di là delle leggi meramente biologiche. L'umanizzazione della vita si realizza infatti attraverso l'azione del significante, ossia attraverso un processo di negazione, di sublimazione e di snaturamento della vita elementare degli istinti, che permette al soggetto di uscire dal circuito egoico del desiderio meramente acquisitivo, indirizzandolo verso lo spazio del legame sociale. I legami si strutturano infatti in rapporto a una legge, ossia a un ordine simbolico che regola come codice scritto e non scritto ogni scambio sociale. Senza legge non si dà possibile discorso, ossia non è possibile prendere parola: nello stesso tempo, la

¹⁹ *Ivi*, 121.

legge della parola è ciò che produce quel fondamentale spostamento che permette al soggetto di perdere il proprio accesso immediato al mondo, di oltrepassare il proprio desiderio dissipativo e di snaturare la spinta al proprio godimento pulsionale. «Ciò cui bisogna attenersi è il fatto che il godimento è proibito a chi parla come tale, od anche che per chiunque è soggetto della Legge il godimento può solo essere detto fra le righe, perché la Legge trova fondamento in questa proibizione»²⁰.

Tale «rapina del significante» è la stessa rapina della Legge, grazie alla quale si genera nel soggetto quella *manca* a essere quale condizione stessa del desiderare.

In tale processo di soggettivazione, d'altro canto, anche l'ordine simbolico subisce una rapina: non tutto della Cosa può essere simbolizzata, non del tutto il soggetto appartiene al regno del significante. Un resto si oppone sempre all'operazione di negativizzazione, magnetizzando il desiderio metonimicamente. Attraverso la legge emerge il tratto simbolico e non meramente immaginario del desiderio, il suo carattere culturale che si sovrappone a quello naturale e diviene il luogo di un'apertura e insieme di un vincolo, che produce un «effetto di disgiunzione del vivente dalla sua stessa vita, introduce la morte in seno alla vita, vincolando la vita stessa a un indebitamento simbolico nei confronti inaggirabile con l'Altro»²¹. Per questo motivo la forza della legge produce una scissione tra la

²⁰ J. LACAN, *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio*, in *Scritti*, vol. II, RCS, Milano 2007, 825.

²¹ *Ivi*, 102.

dimensione della particolarità del bisogno e quella dell'universalità del desiderio, che rappresenta sempre una domanda di riconoscimento, un appello, un grido o una preghiera rivolti all'Altro o agli altri. La funzione della legge (del Significante, della Parola, dell'Interdetto, del Nome-del-Padre) diviene dunque la condizione di possibilità di un'umanizzazione della vita come apertura a una realtà intersoggettiva più ampia rispetto a quella simbiotico-narcisistica del legame immediato con la Cosa, con l'oggetto materno, con il bisogno immediato del rispecchiamento e della affermazione del Sé contro l'Altro. Si tratta della terzietà della legge, che interrompe il piano immaginario, duale e speculare, del bisogno, ne trasfigura la naturalità immediata per deviarlo e innalzarlo a una dimensione trascendente: senza tale sospensione-deviazione – *Aufhebung*, nei termini hegeliani – la dimensione del legame sociale, della dialettica intersoggettiva non può svilupparsi: il soggetto rimane intrappolato nel circolo immaginario-narcisistico della pulsione acquisitiva, che soltanto l'irruzione della legge della parola è in grado di simbolizzare, ossia di rendere tensione al comune.

In ogni caso, non si deve dimenticare che per Lacan soltanto nel suo rapporto con la legge il soggetto può accedere al desiderio, tanto che la legge del desiderio – o la legge che è il desiderio – assume il tratto di un imperativo etico. Al centro della dimensione etica si pone per Lacan precisamente la fedeltà al proprio desiderio, oltre ogni servizio dei beni, a cui

ci si può introdurre soltanto attraverso la porta semi aperta»²² della trasgressione.

È qui che si colloca l'esperienza dell'azione umana, ed è per il fatto che sappiamo, meglio di coloro che ci hanno preceduto, riconoscere la natura del desiderio che è al centro di tale esperienza che è possibile una revisione etica, che è possibile un giudizio etico, il quale ripresenta la questione nel suo valore di Giudizio universale: avete agito conformemente al desiderio che vi abita?²³

Si tratta pur sempre di un lavoro di mediazione, finalizzato a condurre il soggetto a una sintesi superiore, benché non conclusiva²⁴. La legge ha in ogni caso una funzione strutturante e corrisponde a una «mediazione salutare»²⁵, poiché impone una rinuncia al godimento incestuoso – all'albero della conoscenza, alla bramosia, alla fusione con la Cosa materna, all'affermazione dell'individuo e della proprietà contro la cosa comune – offrendo nello stesso tempo la possibilità di un'iscrizione simbolica, che costituisce il soggetto in quanto desiderante.

²² J. LACAN, *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1991, 19.

²³ LACAN, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, 364.

²⁴ «[...] l'asse dell'Immaginario non può essere eliminato, ma solo sublimato in un superamento che non promette in nessun modo l'emancipazione completa e risolta una volta per tutte dall'adesività inerte dell'Immaginario» (RECALCATI, *Jacques Lacan*, 91).

²⁵ *Ivi*, 100.

2. *Spirito della legge, legge dello Spirito*

L'apostolo Paolo appare inaspettatamente in sintonia con Nietzsche precisamente nella sua volontà di rompere il circolo vizioso della legge e del peccato, dunque della legge come negazione mortificante dell'esistenza e indebolimento del principio essenziale della vita. D'altra parte, la via di fuga dalla legge rappresenta per l'apostolo ugualmente una linea di morte che lascia il soggetto in balia delle proprie pulsioni acefale. La via cristiana dello Spirito corrisponde precisamente al punto di rottura o alla sospensione della legge del Super-io, capace di liberare dal fascino morboso della pulsione di morte che abita nel cuore antico della legge e desidera la morte del soggetto.

Nella stessa linea, la psicoanalisi mira alla sospensione della legge, in particolare della legge del Super-io e del suo irresponsabile automatismo. Il Super-io corrisponde infatti a un'istanza assoluta senza soggetto, che esige lo schiacciamento della vita, che invoca il sacrificio e la pena. Il Super-io non è infatti l'erede della legge ma il suo usurpatore: occorre allora oltrepassare la rappresentazione di una legge ritorsiva che alimenta aggressività e risentimento, per aprire il soggetto a *un'altra legge*. «La Legge della castrazione non esige amore per la Legge perché la Legge non domanda sadicamente il sacrificio di sé. Questa è casomai una lettura solo proiettiva e nevrotica della Legge»²⁶. Nell'incontro di Gesù con l'adultera (Gv 8,1-

²⁶ *Ivi*, 331.

11) viene in luce esemplarmente questa dialettica fra l'automatismo superegoico di una legge letteralmente lapidaria – che invoca la lapidazione – e un'altra legge, quella dell'amore e del perdono, che è la sola alternativa possibile.

Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri. Tutta la legge infatti trova la sua pienezza in un solo precetto: *amerai il prossimo tuo come te stesso* (Gal 5, 13-14).

Il comandamento supremo di amare il prossimo interviene in Gal 5,14 precisamente per contestare sia la comprensione anarchica del teorema paolino della libertà dalla legge sia la riduzione della legge alla legge delle opere come indice di una distinzione etnica e politica del popolo ebraico. La legge dalla quale il cristiano è liberato è la legge materiale della circoncisione; nel momento in cui, però, la legge è intesa come legge di Cristo, allora tutta la legge si riassume nel *comandamento di amare il prossimo*.

L'immagine della singolarità cristiana, nell'evocazione più qualificante del suo tratto fondante e originale, si è da sempre polarizzata intorno all'idea di agape, come “potenza universale” che realizza una giustizia non procedurale e disinnesci la retorica mistico-fusionale del legame identitario, nominando una legge non letterale al di là della legge, attraverso cui il

soggetto, da morto che era, ritorna al posto della vita. In tono non dissimile scrive Lacan:

Dobbiamo esplorare quel che nel corso dei secoli l'essere umano è stato capace di elaborare per trasgredire questa Legge e metterlo in rapporto con il desiderio che vada oltre questo legame di interdizione, introducendo, al di sopra della morale, un'erotica²⁷.

La prospettiva di San Paolo, si interroga Žižek, non è forse pensabile come «l'amore entro i confini della Legge, amore come lotta per sopprimere l'eccesso del peccato generato dalla Legge?»²⁸.

In riferimento a questa legge, che esprime sempre la giustizia dell'antico comandamento mosaico (*to dikàïoma tou nomou*, Rom 8, 2) che in Cristo si rivela nella sua verità e praticabilità, Paolo non usa mai *nomos* in modo assoluto, ma sempre in connessione con un genitivo specificativo: *legge di Cristo* (Gal 1 Cor 9, 21; Gal 6, 2); *legge dello Spirito* (in Rom 8, 2), o anche *legge della fede* (Rom 3, 27). Ciò rende evidente la convinzione di Paolo che unicamente mediante la fede in Cristo sia possibile confermare il valore della legge (Rom 3, 31), insieme alla sua visione di Cristo insieme come *il fine/la fine* della legge (Rom 10, 4). Il termine usato da Paolo, *telos*, consente i due significati e dunque non intende sciogliere semplicemente la questione²⁹.

²⁷ LACAN, *Il Seminario. Libro VII*, 99. Cfr RECALCATI, *Jacques Lacan*, 284-285.

²⁸ ŽIŽEK, *La fragilità dell'assoluto*, 104.

²⁹ «Ora invece, indipendentemente dalla legge, si è manifestata la giustizia di Dio, testimoniata dalla legge e dai profeti; giustizia di Dio per mezzo della

Paolo, nella lettera ai Romani, dice che Cristo è pleroma e il *telos* del vecchio mondo della legge: «L'amore non fa nessun male al prossimo; pieno compimento (*plērōma*) della legge è l'amore» (Rom 13, 10). «Ora, il termine della legge è Cristo, perché sia data giustizia a chiunque crede» (Rom 10, 4). L'amore ci ha infatti liberati dalla prigione della legge: «Prima però che venisse la fede, noi eravamo rinchiusi sotto la custodia della legge, in attesa della fede che doveva essere rivelata» (Gal 3, 23). Si tratta di un gesto di liberazione, da cui occorre non retrocedere a meno che si desideri semplicemente tornare a essere schiavi: «Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi; state dunque saldi e non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù» (Gal 5, 1). Coloro infatti che cercano la giustificazione nella legge, sono per Paolo «decaduti dalla grazia» (Gal 5, 4), e cioè separati dallo Spirito, condizione di possibilità della fede e, di conseguenza, di una possibile attesa di salvezza. Ciò che conta per Paolo è infatti soltanto «la fede che opera per mezzo della carità» (Gal 5, 6). Occorre in ogni caso riconoscere, entro tale relazione, il debito che l'amore del prossimo contrae nei confronti dei comportamenti materiali, e dunque dei singoli precetti della legge che li disciplinano. Ciò significa

fede in Gesù Cristo, per tutti quelli che credono. [...] E non c'è distinzione: Dove sta dunque il vanto? Esso è stato escluso! Da quale legge? Da quella delle opere? No, ma dalla legge della fede. Noi riteniamo infatti che l'uomo è giustificato per la fede indipendentemente dalle opere della legge. Forse Dio è Dio soltanto dei Giudei? Non lo è anche dei pagani? Certo, anche dei pagani! Poiché non c'è che un solo Dio, il quale giustificherà per la fede i circoncisi, e per mezzo della fede anche i non circoncisi. Togliamo dunque ogni valore alla legge mediante la fede? Nient'affatto, anzi confermiamo la legge» (Rom 3, 21-31).

che non appare possibile disgiungere i precetti materiali della legge dall'attuazione effettiva della legge che si realizza nel comandamento dell'amore. Esso ne rappresenta il compimento e non il dissolvimento o la mera rimozione: da una parte, non è pensabile una vita in agape che ignori semplicemente la legge e i profeti; dall'altra, il comandamento dell'amore mette in crisi i singoli precetti, persino le più alte virtù teologali, addirittura riducendoli a nulla, nel momento in cui essi si stabilissero nella propria autoreferenzialità senza agape (1 Cor 13).

La legge non viene dunque abrogata, ma trova il suo compimento in un evento che è altro dalla legge stessa e la divide. La legge in Paolo, come già in Deuteronomio, rimanda a qualcosa che è altro da sé: irrompe nella storia del popolo ebraico un nuovo evento che divide la legge giudaica, la ridimensiona, al fine di renderla leggibile a tutti. Senza contrapporre la fede ebraica a quella in Cristo, Paolo rivendica anzi la sua ebraicità anche nel momento in cui è stato travolto dalla potenza di una nuova mediazione, grazie alla quale la legge stessa subisce una nuova trasformazione. Il presupposto della fede paolina sembra precisamente l'esperienza insondabile del sentirsi trafitti da una parola nuova, che articola un'accusa, un interrogativo, un dubbio, che la coscienza dell'apostolo subito riconosce come illuminante l'intero corso della sua esistenza, dal passato farisaico al suo futuro prossimo e lo impegna a rivedere ogni certezza previa della vita. Tale iniziale trafittura del vangelo non possiede tuttavia ogni chiarezza e distinzione, non gli permette di articolare coerentemente la sua appassionata vicenda

di credente. E, tuttavia, una tale esperienza risulta possibile soltanto perché la memoria della *tôrāh*, nella sua verità rimossa o dispersa fra legalismi e conflitti interetnici, dalla parola del vangelo sembra essere portata nuovamente alla luce, nella sua originaria promessa escatologica. L'imperativo dell'amore del prossimo è effettivamente presente già nella *tôrāh*, e si illumina originariamente nei legami fondamentali della generazione – nel legame erotico tra uomo e donna, nella dedizione affettuosa verso il bambino, nella cura verso il sofferente, nell'attenzione verso ciò che appare più vulnerabile. Tale vettore antropologico e teologico è fin dall'inizio. All'inizio, sembra dire Paolo, non risulta tuttavia evidente il suo senso ultimo.

Il compimento delle Scritture, che ha sempre chiesto al popolo uno sguardo non letterale e non positivizzante, esige ora uno sforzo ulteriore di universalizzazione, così che la legge stessa chiede di essere osservata insieme alla sua interruzione: per questo i credenti non sottostanno più alla legge (1 Cor 9, 20), anzi sono morti metaforicamente a essa (Rom 7, 4.6).

Come si può percepire, appare in ogni caso difficile sintetizzare la complessa questione del ruolo della legge in Paolo attraverso un categorizzazione a priori, avulsa dai singoli testi e contesti, che concorrono ad arricchire la densità semantica del termine. Risulta d'altro canto possibile individuare due referenti fondamentali, che trovano il loro riscontro anche nella predicazione di Gesù testimoniata dai vangeli. Se il primo referente corrisponde alla legge così come è stata interpretata dagli scribi e dai farisei del tempo, il secondo è invece la legge intesa

quale norma della perfetta giustizia che Dio attende dall'uomo, che diventa manifesta unicamente grazie al vangelo di Gesù. Ciò rende evidente la convinzione di Paolo che unicamente mediante la fede in Cristo sia possibile confermare il valore della legge (Rom 3, 31), insieme alla sua visione di Cristo come *la fine della legge* (Rom 10, 4).

In questa medesima prospettiva, Hegel considera la predicazione e la figura di Gesù come il tentativo di «ricostituire l'uomo nella sua integrità»³⁰, liberandolo dal suo ripiegamento nella positività e riflessività oppressiva della legge. Lo sforzo di Gesù è lo sforzo di unificare tutte le separazioni: all'ubbidienza senza gioia ai precetti del culto, egli oppone la accoglienza radicale di ogni vero bisogno umano. Paolo rappresenta per questo motivo un interlocutore e un passaggio necessario per l'analisi della dialettica fra legge e desiderio umano: destinati a essere pensati insieme, per poter essere compiuti in un orizzonte più umano.

3. *Delitto e castigo: Hegel*

Tale lavoro di mediazione della legge trova un'espressione significativamente convergente con il pensiero di Paolo negli *Scritti giovanili* di Hegel (1793-1800)³¹. Inizialmente, come molti studiosi della sua generazione, Hegel individua nel modello di

³⁰ *Ivi*, 378 (324).

³¹ G.W.F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri e N. Vaccaro, Guida, Napoli 1972.

legge proposto dalla filosofia kantiana quell'elemento di mediazione necessario per superare le lacerazioni e i conflitti che inquietano lo spirito europeo del tempo. Kant è alla ricerca di un nuovo *vinculum substantiale* – nei termini di Leibniz – che possa far corrispondere la conquistata autonomia dell'uomo con una «essenza morale comune» intesa anche religiosamente. Tale essenza comune viene indicata nella legge morale. La *Vita di Gesù* (1795), che Hegel redige nel suo periodo bernese, rappresenta una fedele reinterpretazione dei vangeli in una chiave decisamente kantiana, entro la quale Gesù viene compreso come maestro di morale razionale. L'esteriorità eteronoma della mera legalità deve essere superata e compiuta dall'interiorità e dalla autonomia di una legge morale razionale, che libera da ogni altra soggezione e dipendenza, facendo uscire i soggetti dal loro stato di minorità.

Soltanto a Francoforte, città che fu culla della poesia di Goethe e in cui la teoria dell'identità di Hölderlin mostra i suoi effetti profondi, Hegel si confronta direttamente con le contraddizioni del modello illuministico di individualità autonoma e proprietaria, ma nuovamente lacerata, e con l'intero destino della cultura che la Modernità ha lasciato in eredità all'Europa e al mondo. Tale confronto si esprime innanzitutto come una messa in discussione precisamente della *questione della legge*: essa mostra una stretta correlazione con la nozione di destino e quella di amore, rivelando elementi di profonda affinità con il pensiero di Paolo (Rom 7-8; Gal 3, 19-25).

Le lettere di Paolo sono state oggetto di una lettura attenta di Hegel almeno dal novembre del 1795, come si evince significativamente da una lettera dell'amico Hölderlin: «Già avevo pensato che una parafrasi delle lettere di Paolo, secondo le tue idee, potrebbe ben valerle la pena»³². A Francoforte Hegel non ha semplicemente scoperto Paolo «come un apostolo straordinario che annuncia la libertà dalle leggi, ma anche come colui che proclama la libertà da quella legge, che voleva ricavare la libertà dalla legge: dalla legislazione kantiana»³³.

Nella sua volontà di purificazione della morale da ogni soddisfazione del bisogno umano e da ogni assoggettamento a qualsiasi potere estraneo in nome di una perfetta autonomia e formalità, la filosofia di Kant ha per Hegel semplicemente spostato il luogo e la qualità del comando, ma non l'oggettività della sua cogenza:

Attraverso questa via però la positività è eliminata solo in parte; e gli sciamani tungusi o i prelati europei che reggono chiesa e stato, i voguli o i puritani non differiscono da colui che ubbidisce ai propri imperativi morali per il fatto che i primi rendono se stessi schiavi mentre quest'ultimo sarebbe libero, ma solo per il fatto che i primi hanno il

³² Lettera di Hölderlin a Hegel, 25 novembre 1795 da Stoccarda, in G.W.F. HEGEL - F. HÖLDERLIN, *Eleusis, Carteggio: il poema filosofico del giovane Hegel e il suo epistolario con Hölderlin*, a cura di L. Parinetto, Mimesis, Milano 1996, 58-59.

³³ H. BUSCHE, *Hegels politisch-religiöse Begründung der Philosophie freier Verbundenheit in seinen frühen Manuskripten*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1987, 208.

loro signore fuori di sé, mentre questo lo porta in sé, pur essendone sempre servo³⁴.

Anche la legge morale (kantiana), pur nella sua autonomia e soggettività, elimina la positività del comando oggettivo esterno solo in parte: è possibile certo emanciparsi da un signore fuori di sé, ma anche perpetuarne la soggezione portandolo in sé, rimanendone pur sempre servi. L'imperativo morale non può che dissociare più che conciliare la soggettività con il suo mondo. Il dovere si esprime infatti nella forma estranea del concetto, che si oppone alla realtà, dividendola intimamente.

Ne *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* Hegel avvia la sua argomentazione mostrando come la *pena* sia la risposta universale e oggettiva alla lacerazione provocata dalla colpa, dal momento che la legge penale è precisamente ciò che interviene per sanare la frattura inferta al destino, per rendere in qualche modo possibile il recupero dell'unità. La forma universale della legge garantisce la punizione del reato, ma

con ciò la giustizia non ha ottenuto soddisfazione; essa è inevitabile, e finché le leggi sono la cosa suprema, non ci si può sottrarre ad esse e l'individuale deve essere sacrificato all'universale, cioè deve essere ucciso. [...] Se non vi è nessuna via per rendere un'azione non accaduta, se la

³⁴ G.W.F. HEGEL, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, in *Scritti teologici giovanili*, 378.

sua realtà è eterna, allora non è possibile alcuna riconciliazione, neanche col sottostare alla pena³⁵.

L'unificazione degli opposti prodotta dalla legge resta sul piano astratto del concetto e ultimamente *opposta alla vita*: diviene di conseguenza il segno di un mondo frantumato, incapace di recuperare attraverso le sue modalità predefinite – condanna della colpa e punizione – l'unità andata perduta a causa della colpa. Nello stesso tempo, la legge, nella sua universale e maestosa necessità, non può essere tolta, così come la punizione meritata dalla colpa:

La legge non può condonare una punizione, non può essere clemente perché altrimenti si eliminerebbe da sé. La legge è stata infranta dal reo: il suo contenuto non vi è più per lui, egli lo ha eliminato; ma la sua forma, l'universalità, lo perseguita e si attanaglia addirittura alla sua colpa³⁶.

La legge ha la sua essenza nel giudizio (e nella condanna), e le azioni non vi possono sfuggire; e si può dire che fin dalla sua prima azione l'uomo è giudicato. Questa prima divisione, primo giudizio (*Ur-teil*) fa sì che il mondo sia sempre smascherato nella sua colpevolezza. Per questo motivo, fino a che la legge penale corrisponde all'unica modalità di riparazione, la giustizia resta per Hegel del tutto insoddisfatta, poiché l'individuale è ciò che viene sempre sacrificato all'universalità della

³⁵ *Ivi*, 391.

³⁶ *Ivi*, 390.

pena, senza che si possa nello stesso tempo produrre una reale modificazione nel vivente. Tale incommensurabilità fra colpa e pena, che rende impossibile ogni vera riparazione dell'essere, appare altresì per l'uomo una condizione difficilmente sopportabile di oppressione e dolore. Quella della legge resta per Hegel un'universalità fatale, che consegna il singolo a una «indistruggibile positività che alla fine diventa rivoltante»³⁷, di una «infinita materia morta»³⁸ nella misura in cui, «sulla base della forma dell'universalità, avanza le più rigide pretese per la sua unilateralità»³⁹. L'angoscia si genera dall'immutabilità e onnipotenza della legge, che nondimeno risulta contingente e impotente a redimere, e insieme dalla percezione della propria lacerazione, che si esprime in un disgusto indeterminato nei confronti del mondo. Il crimine infligge una ferita nel tessuto della realtà, insinuando in ogni esperienza un sentimento di cupo rigetto e fastidio, che trasforma in minaccia ogni possibile incontro con il mondo. Tuttavia «l'uomo non può sopportare questa angoscia»: come è dunque possibile una riconciliazione? Così Hegel: «alla terribile realtà del male e dell'immutabilità della legge egli può sfuggire solo per grazia»⁴⁰.

Per Paolo, la conversione, ossia la trasformazione reale della vita non si compie attraverso l'oggettività ed exteriorità delle opere della legge ma grazie all'*opera dello Spirito* (Rom 7, 6), che

³⁷ *Ivi*, 378.

³⁸ G.W.F. HEGEL, *Il progetto fondamentale per lo «Spirito del cristianesimo»*, in *Scritti teologici giovanili*, 541.

³⁹ HEGEL, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, 378.

⁴⁰ *Ivi*, 392.

genera un nuovo stato della soggettività «in Cristo»: «Poiché la legge dello Spirito che dà vita in Cristo Gesù ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte» (Rom 8, 2). Nello stesso senso, soltanto una grazia può per Hegel sciogliere il reo dalla catena della colpa, che la legge non fa che serrare: «Punizione e legge non possono conciliarsi ma possono essere tolte nella riconciliazione del destino»⁴¹. Fra il delitto e la pena emerge un altro elemento che non si pone sullo stesso piano della legge e delle sue determinazioni positive, ma sul piano dell'essere nella sua essenza unitaria, ossia il *destino*. Il destino, al contrario della legge, non è un pensato che mantiene il singolo fuori di sé, che ha bisogno di un opposto, da cui trarre il suo senso: esso è piuttosto *corrispondenza-al-mondo*, realtà soggettivo-oggettiva nella misura più alta. Per questo occorre pensare l'essere non come giudizio, ma come Assoluto, come unità assoluta. In esso, l'universale non si trova separato dal particolare: il particolare si oppone al destino non nella forma della soggezione o della dipendenza servile, come nella legge, ma in un fronteggiamento che esprime la forza stessa della vita, che genera vita nell'agire e lottare dei singoli. Per questo Hegel afferma che la «punizione rappresentata come destino è di genere interamente diverso»⁴². Se il soggetto incontra il mondo come un mero mondo di oggetti, anche le sue stesse azioni costituiscono una rottura nei confronti dell'unità della vita. Entro un mondo di positività, ogni atto appare colpevole, nel momento in cui

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² *Ivi*, 392-393.

viene fissato nella sua morta particolarità, senza poter entrare nel circolo delle connessioni fra i viventi. Entro la prospettiva del destino, invece, le cose e le azioni vengono in certo modo dislocate su un altro livello, quello della vitalità della vita nella sua unità.

Il soggetto, di conseguenza, non viene osservato e giudicato semplicemente alla luce dei suoi atti – le colpe – considerati come oggetti che gli si pongono di fronte nella loro eternità. Il colpevole stesso, che con il suo crimine si illudeva di espandere la propria soggettività annientando la vita che considerava un oggetto estraneo a sé, si rende conto che la colpa ricade necessariamente su di sé, dal momento che lui stesso è parte di un'unica totalità di vita.

La vita è immortale e, se spenta, appare come la sua ombra terrificante che fa valere ogni suo ramo e lascia libere le sue Eumenidi. L'illusione della colpa che credeva di distruggere la vita altrui e con ciò di ampliarsi si dissolve per il fatto che lo spirito disincarnato della vita distrutta le si avvanza contro come il proprio Banquo il quale, venuto da Machbeth da amico, non fu estinto con la morte, anzi immediatamente dopo prese posto nel suo seggio, ora non più come commensale ma come spirito malvagio⁴³.

L'effetto della colpa, infatti, ricade non soltanto sul piano delle relazioni effettive interrotte, dei legami feriti, della realtà lesa: Hegel, come Dostoevskij, riconosce che il regime della colpe-

⁴³ *Ivi*, 393.

volezza si ripercuote soprattutto sul soggetto colpevole, poiché – come dirà il filosofo nel frammento sull'amore – «niente è incondizionato» (*keines ist unbedingt*)⁴⁴. L'uomo con la colpa viene rimandato a se stesso, incontrando la sanzione: «Infatti la colpa è una distruzione della natura; e poiché la natura è una, essa è distrutta tanto in colui che distrugge quanto in ciò che è distrutto»⁴⁵. Viene qui in luce l'elemento compassionevole del destino, nel momento in cui si comprende che nel suo ferire volontariamente la natura l'uomo in realtà ferisce se stesso nella propria corporeità e nel ferire l'altro uomo ferisce se stesso nella propria spiritualità. Si tratta effettivamente della possibilità di un nuovo *Weltumgang* o, nel linguaggio paolino, di una «nuova creazione». Ne *Lo spirito del cristianesimo* tale *Bewußt-sein*, tale essere-cosciente dell'essere non viene ancora pensato, ma interpretato, per così dire, alla luce di un nuovo sguardo spirituale sul mondo, che si rivela entro una dimensione profondamente religiosa:

Il colpevole credeva di avere che fare con una vita estranea, mentre in verità ha distrutto solo la propria, poiché la vita non è diversa dalla vita, poiché la vita è nell'unica divinità. Nella sua presunzione egli ha certamente distrutto qualcosa, ma solo l'amicizia della vita che egli ha mutata in nemica⁴⁶.

⁴⁴ HEGEL, *L'amore*, in *Scritti teologici giovanili*, 529.

⁴⁵ HEGEL, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, 389.

⁴⁶ *Ivi*, 393.

Se il dominio della legge è il dominio della morta positività dell'inorganico, il dominio del destino è invece «la risposta vivente della vita alla propria ferità»⁴⁷. Per questo, quando l'uomo si rivolge al destino, viene giudicato da un'istanza esteriore e contemporaneamente da se stesso, dal momento che, per Hegel, «la vita non è diversa dalla vita»⁴⁸. Ciò significa che l'umano è profondamente uno, e ogni suo avvilitamento è contagioso: ogni colpa ferisce il tutto, come soltanto nel tutto ogni colpa può in qualche modo essere risarcita.

Eppure, Hegel mette in evidenza il fatto che proprio perché il destino «si muove nell'ambito della vita»⁴⁹, e non nel campo delle opposizioni insuperabili della legge, è data la possibilità della riparazione, che si genera in primo luogo dalla potenza del sentire che avanza nel colpevole. Tale coscienza della vita distrutta si traduce in un sentimento, «deve divenire nostalgia per quel che è stato perduto»⁵⁰. *Nostalgia* qui significa l'intimo presentimento di un'unità perduta e di una condizione reale che non è quella del non-essere, ma quella della lacuna, della scissione dalla vitalità della vita, dell'essersi auto-esclusi dal circuito del vivente, verso l'alienazione da se stessi e l'estraneazione dal mondo. Si può dire che vera nostalgia si può sentire soltanto nei confronti del proprio destino, in quanto è il senti-

⁴⁷ B. LIEBRUCKS, *Wege zum Bewusstsein. Sprache und Dialektik in den ihnen von Kant und Marx versagten, von Hegel eröffneten Räumen*, in ID., *Sprache und Bewusstsein*, Band 3, Akademische Verlagsgesellschaft, Frankfurt am/M. 1966, 223.

⁴⁸ HEGEL, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, 393.

⁴⁹ *Ivi*, 394.

⁵⁰ *Ivi*, 395.

mento della vita perduta, della vita resa ostile dal proprio gesto di rottura.

Nel destino l'uomo riconosce invece la sua propria vita, e la supplica che egli rivolge non è la supplica rivolta ad un padrone ma il ritorno ed un avvicinamento a se stesso. Il destino, nel quale l'uomo sente quel che ha perduto, crea nostalgia per la vita perduta [...] Infatti l'opposizione è la possibilità della riunificazione⁵¹.

Nella misura in cui l'intera sfera della vita si mostra nell'uomo e nel suo rapporto con il mondo, l'uomo non può mai essere del tutto escluso definitivamente dalla vita. La nostalgia corrisponde per Hegel già a un nuovo stadio nel processo della coscienza colpevole, un avvicinamento alla possibilità della conciliazione: nel sentimento della perdita della vita l'uomo percepisce infatti la vita stessa, che precedentemente era amica e ora è divenuta ostile. Si fa strada dunque la possibilità di una riparazione, dal momento che, afferma Hegel, «questo riconoscimento è già esso stesso un godere della vita»⁵². Proprio nella contraddizione che la colpa introduce nella vita, la coscienza si risveglia a se stessa: si illumina in questi passaggi il movimento dialettico nel suo primo formularsi, che pervade la relazione fra colpa e destino in questo manoscritto giovanile. Nel dolore e nella prostrazione che la nostalgia della vita perduta produce, la cattiva coscienza, mentre si fa sempre più consapevole

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² *Ibidem.*

della lacuna che ha inferto alla vita, trova in questa stessa lacuna nuovamente e interamente la vita, sebbene in tutta la sua forza ostile. «La giustizia è soddisfatta poiché il colpevole ha sentito in sé offesa la stessa vita che egli ha offeso»⁵³. Grazie a questa nuova intuizione, l'insopportabile e dolorosa impotenza di fronte alla colpa commessa si trasforma in una nuova visione del mondo, entro cui la coscienza si trova improvvisamente liberata dalla propria deriva catastrofica.

4. Amore e riconciliazione

«Infatti l'opposizione è la possibilità della riunificazione [...] La possibilità della riconciliazione col destino poggia sul fatto che anche l'elemento ostile è sentito come vita»⁵⁴. Se, inizialmente, Hegel ritrova nell'ideale del mondo greco antico la condizione perfetta dell'unificazione, successivamente modifica la sua opinione, poiché riconosce che *l'opposizione non è altro che la possibilità della riunificazione*. La condizione umana è posta sotto il destino della frantumazione: di conseguenza, la riflessione, la presa di coscienza radicale di questo stato dis-unito è la possibilità decisiva offerta all'uomo per venire a capo di tale stato di lacerazione, per divenire consapevole della sua effettiva realtà.

La filosofia kantiana ha assunto tale compito riflessivo in modo esemplare, mostrandone tutte le implicazioni. Nello stesso senso, la figura del pastore errante Abramo appare ora

⁵³ *Ivi*, 396.

⁵⁴ *Ivi*, 394.

sotto una luce completamente diversa: rappresenta infatti in questo momento colui che ha preso archetipicamente su di sé l'opposizione come condizione per una riunificazione: «Abramo rifletté su questo; l'intero della sua vita stava ora dinanzi a lui»⁵⁵. Per questo, nel suo atto di separazione, nella sua presa di distanza dal mondo, diviene padre della nazione. Il destino infelice di Abramo è quello di essere l'archetipo di una egoità estranea alla natura e alla comunità: nei termini della *Fenomenologia dello spirito* si tratta della categoria cosmico-storica della scissione, ossia della separazione dal proprio mondo, dai propri legami familiari, dal proprio radicamento alla terra⁵⁶. Come afferma Lacan nel seminario interrotto sui Nomi-del-Padre: «La potenza di *El Shaddai* si prova innanzi tutto per il fatto che è stato colui che ha saputo estrarre Abramo dalla cerchia dei suoi fratelli e dei suoi pari»⁵⁷. Abramo potrebbe in que-

⁵⁵ G.W.F. HEGEL, *Abbozzi per «Lo spirito del giudaismo»*, in *Scritti teologici giovanili*, 519.

⁵⁶ Ne *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* Abramo è il simbolo della scissione, di colui che si sottomette a un'essenza a lui estranea: «Il primo atto con cui Abramo diviene capostipite di una nazione è una separazione che rompe i legami della convivenza e dell'amore» perché va in cerca di una terra per essere libero. Tuttavia, «Abramo non volle amare, e per ciò essere libero» (G.W.F. HEGEL, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, 355). Anche il suo amore per Isacco, amore per la sua speranza e la sua discendenza, poteva essere sopportabile solo a condizione di non essere assoluto, cioè di potere essere distrutto: la sua inquietudine, infatti, «si placò solo quando ebbe sentimento certo che questo amore non era così forte da renderlo incapace di colpire il figlio amato con la sua propria mano» (*Ivi*, 357).

⁵⁷ J. LACAN, *Dei Nomi-del-Padre*, Einaudi, Torino 2006, 49. Commentando il sacrificio di Isacco, Lacan mostra la differenza fra la tradizione ebraico-cristiana e le altre tradizioni religiose precisamente in rapporto alla rottura dei legami naturali: «Il taglio del coltello si incide tra il godimento di Dio e ciò che, in questa tradizione, si presentifica come il suo desiderio. La caduta che

sto nominare la funzione edipica, «che rivela come il destino dell'uomo sia segnato dall'incontro con il trauma della Legge della castrazione; questo trauma benefico sancisce l'impossibilità del godimento incestuoso e impone l'allontanamento del soggetto dagli oggetti più familiari»⁵⁸. Abramo stette “per sé”: si delinea la categoria del *Für-sich-sein*, come tratto storico-universale delle dinamiche della costellazione politica moderna, nella sua deriva soggettivistico-oggettivistica. In tale “per sé” si manifesta tuttavia anche la magnificenza (*Erhabenheit*) dell'io che fa esperienza della libertà riflessiva. Nel *Frammento di sistema del 1800* il momento dell'«andare-nell'estraneo» (*in die-Fremde-Gehen*), cioè il passaggio attraverso il non-identico, assume il suo ruolo centrale anche entro il paradigma religioso in cui Dio si rivela nell'amore. Questo significa che per Hegel il momento della scissione originaria – che lui identifica con il gesto di Noè e di Abramo (ma anche di Kant) – è insieme il momento generativo della nostra libertà, che trova il suo inizio precisamente nell'evento dell'esodo e raggiunge il suo compimento/complemento necessario con l'avvento della libertà in agape. Abramo è colui che si è separato dall'immediata, cattiva unificazione che lo aveva legato alla natura circostante e agli dei in una «re-

si tratta di provocare è quella dell'origine biologica. Troviamo qui la chiave del mistero, in cui si legge l'avversione della tradizione giudaica per ciò che esiste in qualsiasi altro luogo. L'ebraismo odia la pratica dei riti metafisico-sessuali che, nella festa, uniscono la comunità al godimento di Dio. Al contrario, mette in risalto la faglia beante che separa il desiderio dal godimento» (*Ivi*, 51).

⁵⁸ RECALCATI, *Jacques Lacan*, 144.

lazione vivificata dall'immaginazione»⁵⁹, senza che diventasse una effettiva esperienza spirituale. Egli rappresenta dunque per Hegel colui che ha per primo compreso la scissione che attraversa la vita e che ha sentito l'esigenza – non per sé, ma per la vita – di uscire dalla sua unità per riflettere sull'intero del proprio destino. In una simile prospettiva, nota Recalcati commentando Kojève e Lacan:

Attraverso la parola – Lacan direbbe attraverso il significante – viene consumata la negazione del dato immediato, della supposta originarietà della Natura. [...] La funzione della parola è la funzione stessa della negatività che, operando sull'essere immediato, scinde l'essenza dall'esistenza annientando il mondo naturale, destinandolo a una alienazione irreversibile⁶⁰.

Se è vero che Hegel considera la legge come l'altro lato di un mondo perverso, è anche vero che, poiché la legge rappresenta il lato universale del mondo, essa è senz'altro preferibile all'arbitrio, nonostante non sia in grado di trasformare veramente la realtà. L'uomo è sempre infatti il suo incontro con il mondo e la legge eleva l'uomo alla dignità di un essere universale. La legge supera la singolarità pura che, nel suo essere separata, arbitraria e priva di relazioni, corrisponde al male, donandole un valore generale che trasforma l'atto in un atto universale. È forse possibile tradurre in termini psicoanalitici che la Leg-

⁵⁹ HEGEL, *Abbozzi per «Lo spirito del giudaismo»*, 518.

⁶⁰ RECALCATI, *Jaques Lacan*, 130.

ge della castrazione sbarra il godimento acefalo e immediato della realtà «introducendo la figura dell'impossibile nell'umano»⁶¹, nonostante qualcosa di *triebhafter* sempre resista a tale processo di negativizzazione. La legge non è d'altro canto «una rete che cala sopra l'essere catturandolo o lasciandone fuori un pezzo. Il linguaggio determina l'essere che rappresenta, ma rappresentandolo lo perde irreversibilmente [...] In questo senso il soggetto è, al tempo stesso, *determinato ed escluso dall'ordine simbolico*»⁶². In questo senso si può dire che il soggetto è rappresentato e non rappresentato dalla legge.

La figura della legge, in ogni caso, nelle *Lettere* di Paolo come nei manoscritti giovanili di Hegel, assume un valore cruciale in quanto apertura di uno spazio non immediatamente superabile e non direttamente definibile. La legge, infatti, che ha per Hegel il suo corrispettivo in Mosè (ovvero Kant), resta una figura destinale: «Il liberatore del suo popolo fu anche il suo legislatore. Ciò non poté significare altro se non che colui che lo aveva liberato da un giogo gliene aveva imposto un altro»⁶³. In questo passaggio Hegel avvia una dialettica particolare, che rivela *statu nascenti* il significato della *contraddizione* del pensiero e nella realtà: la liberazione del popolo ebraico dal dominio esteriore non può semplicemente avvenire come l'uscita da un luogo di schiavitù verso una condizione di autonomia, ma come l'essere condotti verso un'altra legislazione – il Decalogo.

⁶¹ *Ivi*, 209.

⁶² *Ivi*, 212-213.

⁶³ HEGEL, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, 360.

Una situazione analoga avviene nel tempo dell'*Aufklärung* con la filosofia morale di Kant, considerata dal giovane Hegel e dai suoi amici dello *Stift* di Tubinga come lo spazio teorico e pratico da cui soltanto poteva giungere in Germania un nuovo vento di libertà e autonomia per gli uomini. Il «giogo» dell'imperativo categorico e dell'intera legislazione razionale mostra a sua volta come non sia possibile uscire dalle «dande» della soggezione all'autorità senza entrare in un'altra giurisdizione. Per questo il filosofo ritiene che il Decalogo non possa rappresentare l'inizio dell'autonomia, ma debba essere interpretato come una nuova schiavitù, poiché una «nazione passiva che si desse le leggi da sé sarebbe una contraddizione»⁶⁴.

La vita non deve allora essere considerata per Hegel soltanto nel senso della relazione e dell'unificazione – l'originaria condizione di spontanea fusione dell'uomo con la natura e gli dei nell'antica civiltà greca – ma anche nel suo carattere di opposizione. Si può trovare nel *Frammento di sistema* una delle prime e più evidenti formulazioni dialettiche del pensiero hegeliano: «la vita è unione di unione e non-unione»⁶⁵. Per questo il passaggio attraverso la riflessione – e la legge stessa – diviene necessario, nel momento in cui mostra alla coscienza che ogni parte fissata o opposta è al contempo parte di un tutto indiviso, di un presupposto di cui ogni opposizione è espressione, nella sua unione di unione e non-unione, di relazione e di separazione, di finitezza e partecipazione al tutto infinito.

⁶⁴ *Ivi*, 360. Cfr. LIEBRUCKS, *Wege zum Bewusstsein*, 57-58.

⁶⁵ G.W.F. HEGEL, *Frammento di sistema del 1800*, in *Scritti teologici giovanili*, 475.

Hegel con questo non pensa soltanto al mondo naturale degli organismi viventi, ma alla relazione per lui essenziale fra l'individuo e la società, come si è infine configurata nella sua epoca. Egli ritiene infatti che la scissione dell'individuo dal legame sociale debba essere superata non solo da parte dell'individuo ma anche da parte della società stessa: tale superamento comprende tutti i momenti della divisione, anche la colpa, il crimine, il dolore, l'isolamento, la marginalità, l'esclusione sociale. Solo nel momento in cui il tutto della società non è percepito come estraneo, alienante e oppressivo diviene per Hegel possibile riparare alla propria colpa.

Il destino invece è incorruttibile e illimitato come la vita; non conosce rapporti dati, differenze di punti di vista o di condizione, recinti di virtù. Dovunque la vita è offesa, sia pure giustamente, sentendoci cioè soddisfatti, ivi si avvanza al destino e si può allora dire che l'innocenza non ha mai sofferto, che ogni sofferenza è una colpa⁶⁶.

Hegel non sta qui certamente parlando di una colpa morale, a cui ogni dolore dovrebbe essere in ultima istanza ricondotto. Nella colpa è il *destino comune* che diviene in certo modo effettivamente leggibile: nel destino si ricapitolano tutte le azioni e i pensieri di ogni uomo all'interno di una società, che li deve in certo modo affrontare per mantenersi in quanto società. Di conseguenza le ferite della vita sono sempre una colpa, perché ciascuno è inserito in questa vasta ricapitolazione del mondo

⁶⁶ HEGEL, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, 396.

umano, di cui nessuno è responsabile e nello stesso tempo ciascuno è in egual modo responsabile, in cui ciascuno è insieme colpevole e innocente, in quanto parte della vita come tutto. «Il destino è originato o dal proprio atto o da quello di un altro»⁶⁷.

Per questo nessuna legge è in grado di contrastare o sanare il destino, poiché il suo dominio non raggiunge la multilateralità della vita, ma resta un'unificazione soltanto pensata di opposti che perde il movimento reale della infinita varietà delle cose che accadono nel tempo. Ciò non significa che per Hegel la legge, il diritto e la punizione corrispondente non abbiano alcun valore, e debbano necessariamente essere rimossi. È infatti soltanto attraverso la legge penale che appare possibile il ritorno della coscienza a se stessa e alla vita, questa è la nostalgia, nella misura in cui il percorso del *Bewusst-sein* giunge dapprima alla condizione di uguaglianza promessa dalla giustizia della legge e, successivamente, si raccoglie nella percezione della totalità della vita, come principio da cui ogni atto e ogni linguaggio trova la sua origine assoluta.

Ciò che il cristianesimo, attraverso l'annuncio di Gesù e dell'apostolo Paolo, ha generato nell'uomo è la coscienza che vi è qualcosa di più alto della corrispondenza al proprio destino attraverso la legalità o la moralità, nel senso di Kant:

se la legge fosse un tutto, un assoluto, il colpevole non sarebbe nient'altro che un colpevole [...] il ritorno allo

⁶⁷ *Ivi*, 346n.

stato originario, alla totalità, è possibile perché il peccatore è più che un peccato esistente, un delitto che ha personalità, è un uomo: delitto e destino sono in lui; egli può di nuovo tornare in se stesso; e se lo fa, quelli sono sottomessi a lui⁶⁸.

In questo passaggio Hegel mette in luce come sia possibile raggiungere uno sguardo spirituale sull'altro e sul mondo, ossia un approccio non positivo, ristretto, letterale alle cose, soltanto nel momento in cui l'altro non viene osservato nei suoi predicati, non viene giudicato definitivamente nella puntualità dei suoi atti, ma in quanto è un tutto e parte di un tutto. L'uomo è infatti per Hegel sempre più della sua azione, così che *il peccatore è sempre più del peccato che ha commesso*. Nessun delitto può avere una personalità, cioè può giungere a identificarsi, a sovrapporsi alla totalità di una soggettività, come fosse uno stigma assoluto, che assorbe in sé un'intera vita. Quando si conquista tale coscienza, non risulta più possibile esasperare la colpa fino a dimenticare la realtà del colpevole, ma si assume uno sguardo più ampio, grazie a cui la vita ritrova se stessa.

Certo, l'atto ancora sussiste, ma solo come passato, come frammento, come morto rottame; quella parte di esso che era cattiva coscienza è svanita e il ricordo dell'atto non è più cattiva coscienza che intuisce se stessa; nell'amore la vita ha ritrovato la vita. Fra i peccati e la loro remissione non si intromette un elemento estraneo come fra pecca-

⁶⁸ *Ivi*, 401.

to e punizione. La vita si è inimicata con se stessa e si è riunificata⁶⁹.

L'atto non viene semplicemente rimosso, ma perde la sua eternità e la sua onnipotenza, restando come una realtà ossificata, che ha perso la sua potenza oppressiva e la sua presenza mortifera, per lasciare il posto a una nuova possibilità di esistenza. Tale *Versöhnung* è resa possibile, per Hegel, soltanto dal sentimento dell'unità originaria della vita, in cui soltanto è data alla cattiva coscienza l'opportunità di superare l'ostilità del destino. «Questo sentimento della vita che ritrova se stessa – afferma Hegel – è l'amore, ed in esso si riconcilia il destino»⁷⁰. Hegel cerca la riconciliazione con il destino entro il destino, e il suo punto di partenza è quel legame fondamentale dei viventi che a causa della colpa è stato lacerato. «Nell'amore rimane ancora il separato, ma non più come separato, bensì come unito; ed il vivente sente il vivente»⁷¹. Questa rottura che interrompe il destino dell'uomo può per Hegel essere oltrepassata non attraverso la legge penale, ma soltanto attraverso l'amore, in quanto riconciliazione dell'Uno con l'Altro, in quanto riunificazione di una lacerazione, ricomposizione dell'identità attraverso la differenza. Lo spirito dell'amore (*der Geist der Liebe*) permette per Hegel per la prima volta di distinguere il destino dalla legge, e tale distinzione corrisponde a quello sguardo capace di andare oltre la potenza dell'oggettività: si tratta del passaggio

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ivi*, 396.

⁷¹ HEGEL, *L'amore*, 530.

decisivo verso la dialettica, in cui le differenze vengono elevate a un livello più profondo di unità, entro il tutto della divinità. Il separato-come-unito è per Hegel la condizione di pienezza di vita che l'amore porta con sé. L'amore è quella forza di legame, depurata da ogni misticismo e psicologismo, capace di preservare la vita dal suo stato di costante opposizione, e dunque di salvarla in quanto vita. Solo nell'amore, infatti, l'oggettività, la materia opposta, l'altro opposto, viene dissolta, per manifestare la vita-come-legame, o il legame-in-quanto-vita che è la ragione del tutto. Come afferma Hegel nel *Frammento di sistema del 1800*: «Presupposta, fissata la vita indivisa, possiamo considerare i viventi come estrinsecazioni e presentazioni della vita»⁷².

⁷² HEGEL, *Frammento di sistema del 1800*, 474. Alla fine del frammento si trova una famosa e molto contestata affermazione: «L'amore può aver luogo solo nel porsi dinanzi ad un nostro eguale, dinanzi allo specchio e all'eco della nostra essenza». A una prima lettura, sembra possibile interpretare l'amore come l'esperienza narcisistica di un rispecchiamento reciproco. L'amore, tuttavia, «acquista questa ricchezza di vita nello scambiare tutti i pensieri, tutte le molteplicità dell'anima, poiché cerca infinite differenze e trova infinite unificazioni» (HEGEL, *L'amore*, 531). Hegel ha piuttosto davanti agli occhi la necessaria identità d'essenza dell'uomo con colui che egli chiama Dio. Davanti al «totalmente Altro», al *Deus absconditus*, alla potenza estranea, l'uomo non può infatti amare, ma soltanto tremare. Il giovane Hegel ritiene che il sentimento religioso possa esprimere il vincolo comunitario meglio di ogni altro dogmatismo o legalismo astratto, poiché sia nella religione sia nell'amore ogni opposizione fra soggetto e oggetto, fra unità e differenza, è oltrepassata, ossia *disinnescata come opposizione, ma custodita come relazione*. È il paradosso di una relazione unificante che non confonde i distinti, perché il finito non si scioglie semplicemente nell'infinito; né, in generale, l'uno nell'altro. «La religione è una con l'amore. L'amato non ci è opposto, è uno con la nostra essenza: in lui vediamo solo noi stessi, e tuttavia non è noi: miracolo che non siamo in grado di capire» (G.W.F. HEGEL, *Amore e religione* in *STG*, 528).

Hegel è convinto che si possa dare autentica riconciliazione (*Versöhnung*) soltanto sulla base del legame nello spirito dell'amore – perché la vita non è diversa dalla vita –, a condizione che la lacerazione generata dalla colpa venga sentita, riconosciuta e attraversata come tale. L'uomo non è dunque perduto fino a che sussiste la nostalgia, la memoria, il presentimento di tale originario legame fra sé e il tutto della vita. Tale legame originario – che nel mondo greco antico aveva inizialmente trovato per Hegel la sua espressione assoluta, deve tuttavia essere perduto, per poter essere veramente vissuto. Può essere raggiunto, nei termini di Lacan, su una scala rovesciata⁷³, affinché non sfoci in una totalità mortifera ma nel luogo del legame e della Legge del desiderio.

Conclusion

La scelta di questi autori, dalle prospettive per molti aspetti certamente non assimilabili, si giustifica dunque in rapporto alla loro analisi di una soggettività che viene salvata e insieme lacerata dall'istanza della legge. Tale istanza appare fondamentale nella costituzione della soggettività e insieme condizione di possibilità della costruzione di una sfera sociale umanamente accettabile: essa rappresenta infatti l'alleanza originaria di Dio con il popolo e il luogo di riconoscimento del peccato (Paolo),

⁷³ «La castrazione vuol dire che bisogna che il godimento sia rifiutato perché possa essere raggiunto sulla scala rovesciata della Legge del desiderio» (J. LACAN, *Soversione del soggetto e dialettica del desiderio*, 830).

la possibilità di elevarsi al di sopra delle particolarità lacerate e delle scissioni ontologiche e antropologiche (Hegel), la condizione per uscire dal circolo mortifero del bisogno narcisistico immediato (Lacan). Ciò che accomuna l'analisi di questi autori è l'idea che il peccato (Paolo), la colpa (Hegel) o la pulsione di morte (Lacan) corrispondano paradossalmente sia a ciò che la legge intende contrastare e sanare sia all'effetto del lavoro della legge stessa.

Entro questo quadro articolato, in cui prospettive eterogenee si intrecciano attraverso un gioco di rimandi e riletture più o meno dichiarati, si sviluppa dunque la questione del rapporto fra legge e desiderio. Tale convergenza sembra persino formare una “costellazione”⁷⁴, ossia una relazione tipologica dialettica, a salti, fra le epoche che urge al presente una decifrazione. Le lettere di Paolo appaiono senz'altro il luogo antropologico e teologico dell'emergere di tale corrispondenza tra i tempi e le discipline, che sembra a sua volta trovare nel contesto culturale odierno un particolare momento di leggibilità (*Jetzt der Lesbarkeit*). La potenza dell'annuncio di Paolo, che sia Hegel sia Lacan, secondo modalità differenti, hanno portato alla luce, continua a gettare la sua luce sul presente, chiamato a sua volta a sapersi riconoscere in essa. È ciò che Paolo chiamava *kairos*, il tempo opportuno che interrompe ogni linearità cronologica e sfalda ogni continuità rassicurante, aprendo la possibilità di un nuovo

⁷⁴ Il riferimento è a Walter Benjamin: «Non è che il passato getti la sua luce sul presente o il presente la sua luce sul passato, ma immagine è ciò in cui quel che è stato si unisce fulmineamente con l'ora in una costellazione» (W. BENJAMIN, *Parigi capitale del XIX secolo*, Einaudi, Torino 1986, p. 599).

orizzonte di senso per la storia. Nel rapporto fra legge e desiderio traspare infatti un particolare indice temporale che rinvia, come direbbe Benjamin, alla redenzione⁷⁵. Nel tempo attuale della crisi della legge e del declino del desiderio passato e presente giungono nuovamente a convergere, gettando la propria luce l'uno sull'altro. Entro tale costellazione, che diviene *proprio oggi* riconoscibile, anche le lettere di Paolo chiedono di essere colte e ricevute – sulla scia di Hegel e Lacan – nella radicalità della propria intenzione originaria.

⁷⁵ W. BENJAMIN, *Tesi di filosofia della storia*, in ID., *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1995, 76.