

GIOVANNI CAVALCOLI

CRISTO  
in  
Hegel  
e  
S. Tommaso

Dens seipsum negare non potest  
II Tim 2, 13

questo  
suppono  
che  
questo  
prof. di  
class. II

BOLOGNA-STAB 1996

## I N D I C E

### INTRODUZIONE

1. Il mistero di Hegel. . . . .	1
2. Le istanze di fondo del pensiero hegeliano . . . . .	3
3. I motivi ispiratori del pensiero hegeliano . . . . .	4
4. L'interpretazione di Hegel in ambiente cattolico . . . . .	7
5. Gli errori di fondo del pensiero hegeliano . . . . .	11
6. Motivi validi del pensiero hegeliano . . . . .	14

### CAP. I - I PRINCIPII DEL SISTEMA

1. La conoscenza. . . . .	18
2. La realtà. . . . .	23
3. Rappresentazione e concetto. . . . .	26
4. La posizione di Tommaso. . . . .	29
5. Ragione e fede . . . . .	31
6. La religione cristiana . . . . .	36
7. La posizione di Tommaso. . . . .	44

### CAP. II - LA DIALETTICA

1. I presupposti storici. . . . .	46
2. Essenza della dialettica . . . . .	59
3. Osservazioni tematiche. . . . .	62
4. La maglia del negativo. . . . .	65
5. Osservazioni tematiche. . . . .	72
6. Identità e contraddizione. . . . .	73
7. Dialettica ed analettica . . . . .	84

### CAP. III - DIO E IL MONDO

1. L'essenza di Dio. . . . .	89
2. La divina Trinità . . . . .	98
3. La creazione . . . . .	102
4. L'uomo. . . . .	108
5. Dio e il male . . . . .	124

### CAP. IV - L'INCARNAZIONE

1. Caratteri generali della cristologia hegeliana. . . . .	130
2. La generazione del Figlio. . . . .	133
3. Essenza e significato dell'Incarnazione. . . . .	137
4. La divinità di Cristo. . . . .	141
5. Le ragioni dell'Incarnazione . . . . .	146
6. Le ragioni di Tommaso. . . . .	151

### CAP. V - LA REDENZIONE

1. Natura e significato della Redenzione. . . . .	153
2. Cristianesimo e romanticismo. . . . .	156
3. La vita di Cristo. . . . .	158
4. Il sacrificio di Cristo. . . . .	160
5. La resurrezione. . . . .	165
6. Gli effetti della Redenzione. . . . .	167
7. Osservazioni tematiche. . . . .	171
8. Conclusione. . . . .	173

BIBLIOGRAFIA

a. Su Hegel in generale

- ALTHAUS Horst, Vita di Hegel. Gli anni eroici della filosofia, Ed. Laterza, Roma-Bari 1993
- BAUR Ferdinand Christian, Die christliche Onosis, oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtliche Entwicklung, Tübingen 1835
- BEIERWALTES Werner, Hegel e Proclo, in Platonismo ed Idealismo, Ed. Il Mulino, Bologna 1987
- BEIERWALTES Werner, Pensare l'Uno, c.VII, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1985
- BEIERWALTES Werner, Differenza, negazione, identità. Il movimento riflessivo della dialettica hegeliana, in Identità e differenza, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1989
- CHAIX-BUY Jules, Hegel et St. Thomas: dialectique et logique, in Sapientia Aquinatis, Officium Libri Catholici, Romae 1955, vol. I, 212-220
- CONTI Siro, L'interna dialettica della sostanza nel sistema tomistico e nel sistema hegeliano, in Sapientia Aquinatis, Officium Libri Catholici, Romae 1955, vol. I, 221-230
- COTTIER Georges M.-M., L'athéisme dans la pensée de Hegel, in L'athéisme du jeune Marx et ses origines hégléliennes, Ed. Vrin, Paris 1959, 19-104
- COTTIER Georges M.-M., Sur l'esprit de la dialectique, in Sapientia Aquinatis, Officium Libri Catholici, Romae 1955, vol. I, 231-238
- CROCE Benedetto, Saggio sulle Hegel, Ed. Laterza, Bari 1948
- DECKERS Hermannus, La notion d'être chez Hegel et St. Thomas, in Sapientia Aquinatis, Officium Libri Catholici, Romae 1955, vol. II, 142-148
- DE NEGRI Enrico, Interpretazione di Hegel, Ed. Sansoni, Firenze 1969
- DUBARLE Dominique, De la foi au savoir selon la Phénoménologie de l'esprit, in Revue des sciences philosophiques et théologiques, 59(1975), 3-37; 243-277; 399-425
- FABRO Cornelio, L'«esse» tomistico e il «Sein» hegeliano, in Sapientia Aquinatis, Officium Libri Catholici, Romae 1955, vol. I, 263-270
- GARRIGOU-LAGRANGE Réginald, Dialectique héglélienne et métaphysique thomiste, in Sapientia Aquinatis, Officium Libri Catholici, Romae 1955, vol. I, 271-281
- GREGOIRE Frans, Thèmes hégléliens et dépassements thomistes, in Sapientia Aquinatis, Officium Libri Catholici, Romae 1955, vol. I, 282-291
- HARTMANN Nicolai, La filosofia dell'idealismo tedesco, p. II, Ed. Murcia, Milano 1983
- HEIDEGGER Martin, Il concetto hegeliano di esperienza, in Sentieri interrotti, Ed. La Nuova Italia, Firenze 1989
- HYPPOLITE Jean, Genesi e struttura della "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel, Ed. La Nuova Italia, Firenze 1977
- KRAMER Hans, La teoria dei principi alla luce dell'hegelismo, in Platone e i fondamenti della metafisica, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1989, 282-302
- LOEWITH Karl, Da Hegel a Nietzsche, Ed. Einaudi, Torino 1993
- MARTAIN Jacques, L'idealismo hegeliano, in La filosofia morale, Ed. Morcelliana, Brescia 1971, 149-248

- MEINVILLE Julio, La linea cabalista della filosofia hegeliana, in Influsso dello gnosticismo ebraico in ambiente cristiano, a cura di E. Innocenti, Ed. Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe, Roma 1988, 226-230
- MUZIO Joseph, L'idea dell'essere in S. Tommaso, Hegel, Rosmini, in Sapientia Aquinatis, Officium Libri Catholici, Roma 1955, vol. II, 192-201
- PANNENBERG Welfhart, Teologia sistematica-I, Ed. Queriniana, Brescia 1990, passim
- TYN Tomas, Metafisica della sostanza, Ed. ESD, Bologna, 1991, 350-365
- VANNI ROVIGHI Sofia, Il significato metafisico della dialettica hegeliana, in Sapientia Aquinatis, Officium Libri Catholici, Roma 1955, vol. I, 360-366
- VON BALTHASAR Hans Urs, Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna, Ed. Jaka Book, Milano 1991, 510-525
- WAHL Jean, La coscienza infelice nella filosofia di Hegel, Ed. Laterza, Bari 1994.

b. Sulla cristologia di Hegel

- BARTH Karl, La teologia protestante del XIX secolo. Le origini, vol. I, Ed. Jaka Book, Milano 1979, c. X
- BORGHESI Massimo, La figura di Cristo in Hegel, Ed. Studium, Roma 1983
- BORGHESI Massimo, L'età dello Spirito in Hegel. Dal Vangelo "storico" al Vangelo "eterne", Ed. Studium, Roma 1995
- BRITO Emilio, La christologie de Hegel, Ed. Beauchesne, Paris 1983
- FABRO Cornelio, Hegel e Cristo, in Aquinas 1970, n. 3, 355-366
- FORTE Bruno, Trinità come storia, Ed. Paoline, Torino 1985
- FORTE Bruno, Gesù di Nazaret. Storia di Dio. Dio della storia, Ed. Paoline, Torino 1985
- KASPER Walter, Gesù il Cristo, Ed. Queriniana, Brescia 1981
- KUING Hans, Incarnazione di Dio, Ed. Queriniana, Brescia 1972
- MOLTSMANN Jürgen, Il Dio crocifisso, Ed. Queriniana, Brescia 1990, passim
- RAHNER Karl, Saggi di cristologia e mariologia, Ed. Paoline 1967
- RAHNER Karl-THÜSSING Wilhelm, Cristologia. Prospettiva sistematica ed esegetica, Ed. Morcelliana, Brescia 1974
- TILLIETTE Xavier, La cristologia idealista, Ed. Queriniana, Brescia 1993

VALUTAZIONE TOMISTA DELLA CRISTOLOGIA HEGELIANA

INTRODUZIONE

1. Il mistero di Hegel

1. Se comprendere un filosofo non è facile, ciò è particolarmente difficile per Hegel, data l'enorme complessità del suo pensiero, la profondità delle sue intuizioni, la vastità delle sue visioni, la frequente oscurità del suo linguaggio e del suo periodare. Eppure è tale la vigoria del suo pensiero, così forti sono certi bagliori di luce che da esso emanano, tale è la potenza e l'efficacia della sua espressione, e così insistente è la ripetizione di certi temi fondamentali, che chi si accosta con benevolenza, pazienza e costanza al suo testo, non può non restarne profondamente colpito, nella verità come nell'errore: poiché in Hegel tutto è potente, tutto è faustiano, tutto è poderoso: sia la verità che l'errore.

2. Ma quello che colpisce anche in lui è la curiosa ambiguità del suo pensiero: leggendo certi passi, si resta commossi dalla elevata religiosità che da essi emana; ma leggendo certe altre affermazioni si prova, per così dire, un "pugno nello stomaco" e si resta inorriditi per l'ambiguità che esse sembrano esprimere, e pare di trovarsi di fronte - non temo di esagerare - a quello che S. Caterina da Siena chiamerebbe un "demonio incarnato". Queste sconcertanti oscillazioni si ritrovano, peraltro, anche in altri pensatori tedeschi, soprattutto a partire da Lutero, che per tanti aspetti assomiglia ad Hegel. Credo anzi che Lutero sia la chiave fondamentale per capire Hegel, il quale del resto ci teneva ad essere e a dichiararsi luterano. Ma pensiamo anche ad un Böhme, a un Fichte, ad uno Schelling, ad uno Schopenhauer, a un Nietzsche, ad uno Heidegger. E prima del luteranesimo, pensiamo ad uno Eckhart o ad un Cusano. Qualcosa del genere noi italiani lo abbiamo in Bruno: e non per nulla Bruno è uno dei pensatori italiani che Hegel ha maggiormente ammirato, e che hanno esercitato su di lui la maggiore influenza.

3. E' talmente grande l'ambiguità di Hegel, che egli ha potuto alimentare contemporaneamente due filoni di pensiero tra loro diametralmente opposti: un filone teologico-religioso - la cosiddetta "destra hegeliana" -, un cui esponente, il Mahreineke, al funerale di Hegel paragonava la vita del defunto nientedimeno che a quella di Gesù Cristo stesso; ed un filone ateo-materialista, che, come ha dimostrato il Cottier (*L'athéisme du jeune Marx et ses origines hégéliennes*, Ed. Vrin, Paris 1959), porterà a Marx e, secondo la tesi di Löwith, addirittura a Nietzsche (*Da Hegel a Nietzsche*, Ed. Einaudi, Torino 1993). Hegel personalmente, come ho detto, intendeva essere cristiano ed anzi dare, con la sua filosofia, un'interpretazione razionale del cristianesimo, ma la pretesa di questa "ragione", che Hegel ha sempre considerato come "divina", è stata in lui tale e tanta, che ha finito col sottomettere a se stessa, e quindi a falsificare, il dato superiore della fede. E' da questa insana operazione che hanno potuto trarre motivo gli atei per richiamarsi ad Hegel. E non hanno avuto torto.

4. Quale immensa differenza, qui, fra Hegel e S. Tommaso! Il confronto fra questi due grandissimi della storia del pensiero è estremamente istruttivo. Il domenicano card. Zefirino González, nel IV volume della sua

passato originale  
come è Cristo

Histoire de la Philosophie, Ed. Lethielleux, Paris 1891, parlando del filosofo tedesco, non si perita di annoverarlo tra i massimi geni filosofici dell'umanità, anche se poi il suo giudizio complessivo sul suo sistema, secondo l'ermeneutica cattolica del suo tempo, risulta severissimo. Immen- se capacità intellettuali, sembra dire il Gonzalez, ma capacità completa- mente sprecate. A noi cattolici di oggi, dopo il rinnovamento dei metodi ermeneutici avviato dal Concilio Vaticano II, un giudizio del genere pare senz'altro eccessivo. Ma correremmo gravi rischi se, trasportati dall'on- da di un ottimismo ingenuo ed acritico, verso il quale oggi spesso pur- troppo si tende, finissimo invece per sopravalutare pericolosamente la reale qualità del pensiero hegeliano e le possibilità che esso offre per esprimere in linguaggio moderno i perenni contenuti del messaggio cristiano. Chiariremo meglio questo punto più avanti.

5. Fermiamoci qui un momento per un confronto complessivo con S. Tom- maso. Si tratta, in entrambi i casi, di due intelletti estremamente, per non dire prodigiosamente dotati, di due uomini totalmente, indefessamente e me- todicamente dediti alla più alta speculazione intellettuale, due affamati di Dio, della verità, dell'assoluto, dell'eterno; eppure meravigliosamente sensibili e rispettosi per i minimi dettagli della prassi, dell'esperien- za quotidiana e della realtà storica, che entrambi peraltro si sono sforza- ti di considerare, come direbbe Spinoza, "sub specie aeternitatis". Due uo- mini dalle vastissime vedute, sensibili all'astratto come al concreto, al- l'essere come al divenire, al materiale come allo spirituale, ed anzi soprat- tutto allo spirituale, intelligenze penetranti e sintetiche, appassionate per l'unità e la totalità, senza dimenticare le esigenze del molteplice e del differente.

6. Ma quanto in tutto ciò è stato più coerente Tommaso! Quanto rispet- to, in Tommaso, per il dato oggettivo che non si lascia incasellare dalla dialettica! Quale chiarezza di pensiero anche nell'esame delle questioni più profonde e difficili! Quale modestia davanti ai misteri superiori del- la fede! Quale buon senso e saggezza nel determinare le leggi della con- dotta umana! Quale superiore unione, precisione e nobiltà nel trattare delle cose di Dio e dello spirito! Qual maggiore forza e rigore nelle ar- gomentazioni e nelle dimostrazioni! Qual maggiore purezza, limpidezza e proprietà nel linguaggio e nell'espressione!

7. Si prova un immense rammarico nel constatare le meravigliose qua- lità innate di Hegel così spesse malamente impiegate: qualità naturali diverse e per certi aspetti superiori a quelle di Tommaso, qualità mera- vigliose che, sempre a detta del card. Gonzalez, avrebbero potuto fare di Hegel il S. Tommaso del sec. XIX°. Hegel avrebbe avuto tutti i "numeri" per questo, ed in parte lo è stato, avendo anch'egli, come Tommaso aveva fatto per il suo tempo, elaborato una grandiosa sintesi filosofica della quale si sentiva il bisogno e per la quale il tempo di Hegel era maturo. Ma per essere un altro Tommaso, Hegel avrebbe dovuto ricevere un'educazione cat- tolica, coltivare maggiormente la virtù dell'umiltà, sottoporsi ad una più rigorosa disciplina morale e vivere una più intensa vita spirituale. A vol- te mi piace pensare cosa sarebbe stato Hegel se si fosse fatto domenicano, con la sua passione ardente per la verità e per la pura teoresi, con la sua grande umanità e il senso di responsabilità che sentiva, proprie

come cristiano e come intellettuale, nei confronti della società, della sua patria, della Chiesa e della storia. Non sarei neppure alieno dal rilevare, in Hegel, le tracce di una possibile vocazione sacerdotale. Esse si ricavano dal modo estremamente serio col quale egli concepisce il filosofare, che per lui è un "culto a Dio" proprio come il culto religioso; il vigore straordinario col quale sente i misteri centrali della fede, in particolare quello trinitario, misteri che in qualche modo animano tutto il suo pensare, anche se purtroppo tale pensare appare quasi sempre venato da un sottile e velenoso gnosticismo.

8. La ricchezza del pensiero hegeliano è data dal fatto che egli non è solo filosofo, ma è anche teologo, mistico, poeta, narratore, storico, esegeta della Scrittura, fine ed acuto indagatore e descrittore di fatti, situazioni ed avvenimenti umani economici, sociali e politici, attento al valore delle scienze sperimentali e delle matematiche, anche se qui il suo dialettismo esagerato lo porta spesso a forzare la realtà in forme che il Croce ebbe a suo tempo a mettere in luce con fine ed impietosa arguzia, da par suo (cf il suo Saggio sullo Hegel, Ed. Laterza, Bari 1948). Dobbiamo dire senza alcuna remora che Tommaso non ha avuto la ricchezza della personalità hegeliana, non ha avuto il suo senso estetico, storico e sperimentale, anche perchè - occorre dirlo - Hegel da questo punto di vista beneficiava di un clima culturale più evoluto che non quello medioevale. Tommaso invece si è dedicato totalmente alla speculazione dottrinale, ed in ciò egli supera certamente Hegel nell'ordine del pensare, nel rigore del ragionare, nella profondità del pensiero, nella chiarezza dell'espressione.

9. Le istanze di fondo del pensiero hegeliano

9. Il sistema hegeliano non ha l'unitarietà e la coerenza del pensiero tomista. Questa mia affermazione potrà apparire strana a qualcuno: ma sono convinto di quello che dico. Mi si potrà far notare che, in fin dei conti, Hegel ha elaborato esplicitamente e compiutamente un sistema filosofico-teologico: cosa che non ha fatto - cos' pare - Tommaso. La sua Somma Teologica, sebbene più volte illustrata nelle sue articolazioni logiche dai tomisti (cf per es. gli schemi elaborati da Padre Boccanegra o da Padre Centi), non sembra, a tutt'prima, così rigorosamente organizzata come l'Enciclopedia delle scienze filosofiche, dove la dialettica sembra stringere il reale da ogni parte, senza che nulla sia lasciato al caso o all'accidentale o all'irrazionale: tutto sembra logico, tutto ragionato, tutto spiegato e motivato. Ma gli stessi studiosi di Hegel, gli stessi hegeliani onesti sanno bene che non è così, e che si tratta più di apparenza che di sostanza. Tommaso, invece, è stato sì audace nell'uso della ragione, ma anche nel contempo modesto: ciò che non si presta ad una sistemazione razionale (sia dato materiale o dato di fede), egli lo lascia così com'è, nella sua misteriosità, senza ridurlo per forza a schemi prefabbricati o a meccanismi logici. Anche per Tommaso il reale è razionale: lo è però per la Ragione divina: non sempre per la ragione umana, che non tutto può comprendere e spiegare.

10. Il sistema tomista risulta più unitario di quello hegeliano, perchè Tommaso, come Aristotele, ha saputo cogliere il vero principio coagulante

ed unificante, che l'ente analogo, "pollachòs legbmenon", come diceva lo Stagirita. È curioso notare come ad Hegel, che pure ammirava molto Aristotele, sia sfuggito questo principio fondamentale dell'organizzazione del pensiero. L'essere gioca indubbiamente nel sistema hegeliano: esso ad dirittura costituisce il "cominciamento" (Anfang) del pensare. Ma si tratta di un cominciamento meramente astratto e formale: il vero cominciamento, per Hegel, è il divenire, che per lui, alla maniera di Eraclito, è contrasto di essere e non essere. Ad Hegel è sfuggito il modo col quale Aristotele ha risolto il problema del divenire, posto da Eraclito, senza offendere il principio di non-contraddizione, ovviando quindi, a quanto c'era di legittimo nel principio di identità avanzato da Parmenide (per la sintesi aristotelica dell'istanza eraclitea con quella parmenidea, che porta all'elaborazione delle nozioni di "potenza" ed "atto", cf R. Garrigou-Lagrange, Dieu, son existence et sa nature, Ed. Beauchesne, Paris 1950, c. II).

11. Il principio dell'ente analogo è quello massimamente unitario e sintetico, perchè l'ente abbraccia tutto, in quanto s'intende che ogni reale è, seppure in modi e gradi diversissimi, ente: l'uno e il molteplice, l'identico e il diverso, la materia e lo spirito, il finito e l'infinito, l'universale e l'individuale, ecc. Hegel invece sembra essersi lasciato sviare da un concetto empirista del divenire, che pare portare una smentita al principio universale di identità o non contraddizione. In Hegel, per la verità, gioca una profonda istanza di unità, di identità, di universalità e di spiritualità; e tuttavia la sua concezione temporalistica e storicistica del divenire finirà in lui per imporsi al mondo stesso dello spirito e addirittura dello Spirito assoluto, cioè di Dio. Così il Dio hegeliano è un Dio che diviene, per cui si può parlare di una "storia di Dio".

12. In queste condizioni l'istanza hegeliana dell'unità e della totalità perde la purezza che essa detiene nel pensiero tomista, nel quale l'unità assoluta è semplicissima, ed appartiene ad un Dio trascendente e distinto dalla molteplicità mondana, non necessaria (come invece è in Hegel) all'essenza divina. Così pure la totalità assoluta, per Tommaso, non è, come per Hegel, la sintesi di Dio col mondo, del finito con l'infinito, ma è l'infinita perfezione e pienezza del Dio infinito, che possiede in sé virtualmente tutte le cose, senza bisogno di completarsi con la finitezza del mondo. Così pure l'universale tomista, in quanto causa sussistente, è Dio stesso, che, come tale, non ha bisogno, come in Hegel, di incarnarsi nell'individuale, perchè lo precontiene già virtualmente in sé in una condizione di "astrazione", che non è la nostra astrazione mentale, vuota del concreto reale, ma è reale separazione e trascendenza rispetto al mondo dell'individuale e del concreto.

13. Così pure la spiritualità tomista è più pura e perfetta di quella hegeliana, che non può essere se stessa, neppure in Dio, senza il "momento" dell'autonegazione, della storicizzazione e dell'incarnazione nel contingente e nel finito. La spiritualità tomista è talmente consistente da poter esistere separatamente dalla materia e dal divenire, senza per questo essere, come in Hegel, un'"astrazione" bisognosa di realtà e di concretezza. Anzi per Tommaso lo spirito, anche lo spirito umano, da solo ed indipendentemente dal divenire, è più reale dello stesso divenire.

14. Il pensiero hegeliano, nonostante il suo sforzo di unitarietà e di organicità, è meno unitario ed organico di quello di Tommaso, perchè si tratta di un pensiero meramente dialettico, e manca l'elemento analitico, che invece è alla base del pensiero tomista, e che assicura veramente l'unità senza misconoscere la differenza e la molteplicità. Il pensiero hegeliano, invece, resta inevitabilmente dualista, perchè in esso la realtà non ruota attorno all'affermazione o all'identità, come in Tommaso, ma alla coppia antitetica essere-nulla o affermazione-negazione, senza che possa esistere, fra i due termini di queste antitesi, una mediazione reale. Essa può essere solo pensata (anche il nulla e la negazione non concepite ad instar entis, come enti di ragione). Hegel pensa di salvarsi riducendo l'essere al pensiero, ma anche questa famosa identificazione hegeliana fa cadere il suo pensiero in contraddizioni ancor più disastrose.

15. La dialettica hegeliana, come vedremo meglio più avanti, assicura la unità al prezzo della contraddizione, sebbene Hegel si schermisca dal sostenere la contraddizione nel senso classico e corrente del concetto, sicchè egli stesso bada bene ad evitare questo genere di contraddizione. Tuttavia egli non sa dare garanzie sufficienti in tal senso, per cui resta pur sempre valida l'accusa classica che gli si fa di aver fondato il suo sistema sull'assurdo di un essere che s'identifica col nulla.

16. Come già aveva notato Aristotele, la differenza perfetta è indubbiamente quella fondata sulla negazione, legata all'univocità dell'ente e quindi in tal senso alla precisione ed alla chiarezza della scienza, mentre la differenza analogica è una differenza solo modale ed implicitamente contenuta nel sommo analogato, per cui è una differenza meno chiara e meno legata al principio di non contraddizione. Tuttavia per Aristotele la dialettica è legata all'opinione ed all'apparenza e non alla scienza, perchè si avvale di semplici schemi logici e non di nozioni ricavate dalla specificità del reale. Siccome invece Hegel riduce l'ontologico al logico ed il reale al razionale, ne viene che la sua dialettica avanza pretese scientifiche, mentre d'altra parte viene ignorato il valore analogico delle nozioni trascendentali. Ogni opposizione viene allora ridotta all'opposizione contraddittoria, distinzione reale e distinzione di ragione vengono confuse tra loro, e si pretende di stabilire un'impossibile mediazione fra i contraddittori alla stregua della mediazione esistente fra gli altri tre opposti (privativi, contrari, relativi). La mediazione, affidata soltanto alla negazione e non all'analogia, finisce per offendere il principio di identità e per gettare il pensiero nell'assurdo.

### 3. I motivi ispiratori del pensiero hegeliano

17. Qual è l'ispirazione di fondo del pensiero hegeliano? Si può considerare - come del resto lo stesso Hegel riteneva - un pensiero cristiano? Qual è la guida e la luce suprema di questo pensiero? E' la fede cristiana o è la ragione? E' la teologia o è la filosofia? Giudicando le cose da un punto di vista meramente obiettivo, a prescindere dalle intenzioni intime del filosofo, note solo a Dio, possiamo dire che il pensiero hegeliano è una specie di mescolanza, "alla pari", di elementi di fede e di istanze razionali, caratteristica comune ai sistemi gnostici ed ereticali, nei quali le verità cristiane sono indubbiamente presenti, ma sottoposte ad una cerni-

ta che ne ammette alcune e ne esclude altre, mentre quelle ammesse vengono volentieri modificate: il tutto in base a presupposti razionali ai quali il filosofo non intende rinunciare, per cui, in caso di conflitto con verità di fede, sono queste a dover cedere il campo e ad adattarsi a quei presupposti considerati come assoluti. La verità cristiana, in queste condizioni, non perde del tutto il suo influsso sulle tesi razionali - e in questa misura il pensiero hegeliano può essere qualificato come "cristiano" - ma, su di un piede di parità - appunto "dialettico" - in questo pensiero vale, come ho detto, anche l'inverso: l'influsso dei postulati di ragione sulle verità di fede.

18. Il fatto è che in Hegel tra ragione e fede c'è un rapporto dialettico di opposizione-identificazione: abbiamo dunque la curiosa e paradossale compresenza, in Hegel, della concezione luterana dell'opposizione radicale tra ragione e fede, e della concezione illuministico-kantiana della "ragione" come luce divina presente nell'uomo, e quindi in competizione con la "fede", vista come "figura" e "rappresentazione" inadeguata di quella verità divina che è pienamente svelata e compresa dal "concetto" della ragione, per cui la fede qui viene a risolversi nella ragione come definitiva verità della fede. La fede, allora, è in fondo ragione, e la ragione è il pieno svelamento della verità di fede.

19. I contenuti di fede, in Hegel, non costituiscono un sapere nuovo e superiore che si aggiunge al sapere naturale della ragione, come insegna Tommaso. La ragione, invece, come ho detto, vien vista essa stessa come un che di divino aprioricamente presente nella coscienza dell'uomo indipendentemente da quanto egli può ricevere dall'esperienza esterna o dall'apprendimento derivante da una comunità visibile come la Chiesa: da queste fonti esterne vengono, secondo Hegel, i contenuti della fede, contenuti che peraltro sono in fondo la stessa rivelazione divina che viene dalla ragione, ma espressi in forma non scientifica, mentre la ragione sarebbe in grado di dare a questi contenuti la loro necessità mettendoli nella forma del "concetto" o dell'"idea".

20. Non c'è dubbio che i misteri fondamentali del cristianesimo - Trinità, creazione, peccato, Incarnazione, Redenzione, Chiesa - dominano tutto il pensiero hegeliano e sono strettamente vincolati alla dialettica. Ma anche qui domina la tendenza gnostica: non pare tanto la dialettica essere uno strumento concettuale per interpretare quei misteri intesi come contenuti intelleggibili che trascendono la ragione (questo invece, come si sa, è il metodo di Tommaso), quanto piuttosto la dialettica pare presentarsi come il contenuto svelato di questi misteri, i quali, in quanto misteri, non sono dati sovrarazionali, ma al contrario, rappresentazioni ingenuo e immaginose di contenuti che sta alla dialettica mettere in piena luce mostrandone la "necessità".

21. Questi dati ricavati dal cristianesimo s'intrecciano poi, in Hegel, su di un piano di parità, con tutta una serie di altre nozioni che egli desume da una serie di autori che gli stanno particolarmente a cuore: da Eraclito ricava il concetto del divenire; da Parmenide quello dell'essere assoluto ed astratto; da Proclo la nozione dello spirito come auto-coscienza e ritorno su di sé secondo lo schema della triplicità (i. per

manenza; 2. uscita; 3. ritorno); da Böhme l'idea del male in Dio e del potere della dialettica come potere di negazione e di divisione secondo la immagine böhmiiana di Lucifero inteso come il "divinore" (in gr. diabolos, da cui l'italiano "diavolo"); da Bruno l'idea dell'infinità del mondo, della sua animazione universale e del potere "magico" della dialettica come divisione che provoca l'unità e la possibilità di ottenere tutto da tutto; da Spinoza, l'idea della sostanza divina come unica sostanza che si esprime negli attributi del pensiero e dell'estensione; da Cartesio il principio idealistico, poi sviluppato da Kant e da Fichte, dell'essere come derivato dal pensiero; da Locke il valore del concreto e dell'esperienza, e quindi della storia; da Kant l'idea della ragione come divino nell'uomo e del concetto come forma apriori del reale, nonché della dialettica come apparenza necessaria alla ragione; da Fichte la dialettica dell'Io e del non-Io e l'etica della volontà; da Schelling e dalla filosofia indiana l'idea dell'Assoluto come essere indeterminato; dal romanticismo la tematica del finito e dell'Infinito.

22. Ma un motivo ispiratore del pensiero hegeliano che mi pare in qualche modo riassumerli tutti e stare alla base o al vertice di tutti, è, secondo me, la teologia giovannea del Logos inteso come Vita, Spirito e Verità, Pensiero e Concetto universale che s'incarna in Cristo, nell'uomo e nella storia. Uno dei motivi hegeliani più importanti e dai quali soprattutto, secondo me, si possono trarre degli spunti positivi e trovare punti di contatto col pensiero tomista, è la viva percezione delle caratteristiche proprie della vita dello spirito, la sua universalità, la sua potenza, la sua elevazione sulla natura, la sua libertà, la sua prodigiosa capacità di penetrazione, di immanenza, di comunione. Ai cuni pensieri hegeliani sull'amore, come vedremo, sono particolarmente belli e profondi, e giustamente citati da autori cattolici, di questo Hegel che spesso sorprende per le sue antinomie, di questo Hegel che per altro verso mostra, con la sua concezione dialettica, di avere una concezione dura e tragica della vita dello spirito, in Dio come nello uomo.

23. Si nota in Hegel un fortissimo bisogno d'immanenza dell'Assoluto nell'Io, nella conoscenza, nella storia, caratteristico della spiritualità tedesca fin dai tempi di Meister Eckhart: un al di là non assimilato, non fatto proprio, appare sempre in Hegel come fondamentalmente inaccettabile, e quindi tutt'al più, come un'"opposizione della coscienza", un'alterità ostile e dualistica che dev'essere superata ed assimilata col progresso della coscienza e della volontà. L'uomo è per sua essenza un farsi Dio, un trascendersi in Dio, mentre Dio stesso per sua essenza comporta un "concretizzarsi", un alienarsi, un finitizzarsi, insomma un farsi uomo, natura e storia. Da qui le eccessive pretese dell'antropologia hegeliana e la mancanza di trascendenza e di mistero del Dio di Hegel. Da qui l'accusa che gli è stata fatta, fin dai suoi tempi, di panteismo, accusa che egli non voleva accettare, e dalla quale tuttavia non seppe del tutto scagionarsi. Certo il panteismo hegeliano non è il panteismo volgare e grossolano - "questo foglio di carta è Dio", per usare una sua stessa espressione ironica -; è un panteismo dello spirito, più sottile e raffinato, che non nega la distinzione fra il mondo e Dio, ma

che però nel contempo ammette un passaggio senza soluzione di continuità, ed anzi addirittura un'identificazione, fra la natura umana e quella divina, col pretesto che sono entrambe coscienza, spirito e persona o, come egli preferisce esprimersi, "soggetto". E' vero che questa identità non va concepita in modo fisso, ma come polo dialettico contrapposto al polo dell'alterità, sicchè il rapporto uomo-Dio, per Hegel, non sta nella presupposizione di una distinzione stabile fra le due nature, ma nello stesso passaggio dall'una all'altra: ma per quanti giri Hegel compia, resta pur sempre questa riconosciuta identità, che non può pertanto affatto scagionarlo dalla grave accusa di panteismo.

24. E dietro lo spettro del panteismo stava inevitabilmente anche quello dell'ateismo, come si poteva ricavare anche dalle filosofie di Spinoza e di Fichte, che appunto andarono soggette alla medesima accusa, e che pure, proprio sotto questo aspetto, influirono sul pensiero hegeliano: se Dio è la sola realtà e la sola verità, se il mondo non ha propria sostanzialità ma è un semplice "apparire" di Dio (come nella filosofia indiana), se Dio non è se stesso senza il mondo e se si perfeziona e si realizza diventando uomo, allora vale anche il processo contrario: l'uomo non è pienamente uomo se non diventa Dio, l'uomo è essenzialmente un Dio in potenza, ha aprioricamente in sé una forza divina che, condotta alla sua pienezza, fa sì che l'uomo sia Dio e con ciò pienamente uomo. E a questo punto non c'è più che un passo dal detto di Marx secondo cui "l'uomo è Dio per l'uomo". Il Dio trascendente non esiste più: Dio non è altro che l'orizzonte del progresso umano.

#### 4. L'interpretazione di Hegel in ambiente cattolico

25. Questi bagliori sinistri compaiono spesso inopinatamente e paradossalmente in un contesto di pensiero, quale quello hegeliano, ispirato ad una nobile e forte sensibilità religiosa e profondità di pensiero, che a volte commuovono ed entusiasmano; si ha come l'impressione, per usare un'altra metafora, del sottile insinuarsi di miasmi venefici ed infernali in un'atmosfera limpida ed arricchita di celestiali profumi: come la contaminazione blasfema di qualcosa di nobile, di sacro e di grande. Questa è l'impressione che mi detta la lettura di Hegel. Così l'ammirazione si mescola allo sdegno ed allo sconcerto. Verrebbe la tentazione, di antica tradizione, di gettare il libro nel fuoco, ma, almeno in me, finisce per prevalere l'ammirazione, e grande ammirazione, per gli aspetti positivi, e quindi il forte desiderio di liberarli dal negativo, senza tuttavia rinunciare ad evidenziare anche il negativo, giacchè si presenta in forma insidiosa e fascinosa, tale da sedurre anche nobili spiriti.

26. Il mondo cattolico più avvertito e dotato di senso critico non tardò ad accorgersi dei pericoli gravissimi presentati dal pensiero hegeliano e, secondo lo stile del tempo, reagì a volte con grande durezza, a volte cercando di ignorare un fenomeno che peraltro, per le sue crescenti dimensioni, sempre meno poteva essere ignorato con atteggiamento di superiorità o di chi non ha tempo da perdere con delle menti squilibrate. Questo atteggiamento duro e sbrigativo si è mantenuto, nel mondo cattolico, per molto tempo: si potrebbe dire quasi fino al tempo del Concilio Vaticano

II.

27. Emblematico di quest'atteggiamento mentale, è il severissimo giudizio pronunciato agli inizi del secolo dal Padre Guido Mattiusi nella sua peraltro importante presentazione delle XXIV tesi tomiste da lui stesso elaborate ed approvate dalla S. Sede (Tip. Pont. dell'Univ. Gregoriana, Roma 1947, p. 239). Il Mattiusi non nomina Hegel, ma si comprende facilmente che si riferisce a lui: "Il panteismo non differisce dall'ateismo, poiché nega ugualmente un Ente supremo, distinto dal mondo, o un Dio personale. ... Non ci tratteremo poi a ragionare sulle stranezze del nuovo panteismo ideale" («idealista»), che aggiunge al resto la violenza di persuadersi che non esiste l'universo e nulla è intorno a noi: ma un misterioso Io, pensando, o sognando, distingue da sé pensante (senza esistere prima di pensare) l'oggetto pensato; e così proiettando fuor di sé quel che pensa, crea l'universo. Più facilmente discuteremo una tesi con un sonnambulo, che con un così ostinato sognatore: egli è giunto all'ultimo parossismo del delirio kantiano".

28. Il giudizio del Mattiusi è certamente in linea con quello che già la Chiesa aveva pronunciato nell'1800, senza tuttavia fare il nome di Hegel. Un riferimento si trova nel Sillabo di Pio IX: "Nullum supremum, sapientissimum, providentissimum Numen divinum existit, ab hac rerum universitate distinctum, et Deus idem est ac rerum natura et idcirco inmutationibus obnoxius, Deusque reapse fit in homine et mundo, atque omnia Deus sunt et ipsissimam Dei habent substantiam; ac una eademque res est Deus cum mundo et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo et iustum cum iniusto" (prop. 1, D3901).

29. Condanne ancora più autorevoli si trovano in alcuni canoni del Concilio Vaticano I, anche se ancora una volta non si pronuncia il nome di Hegel. Ma non è difficile riconoscere il suo pensiero, sfrondato di elementi attenuanti e colto nella sua sostanza velenosa: dal Decreto De Deo rerum omnium creatore: can. 3 - Si quis dixerit unam eandemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam, an. s., D3023; can. 4 - Si quis dixerit res finitas tum corporeas tum spirituales e divina substantia emanasse" (conida esser fatte della stessa sostanza divina), "aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia; aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituit rerum universalitatem in genera, species et individua distinctam, an. s., D3024; can. 5 - Si quis Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum, an. s., D3025.

30. Dal Decreto De revelatione: can. 3 - Si quis dixerit hominem ad cognitionem et perfectionem, quae naturalem superet, divinitus evehi non posse" (in quanto l'uomo già di per sé divino), sed ex se ipso ad omnia tandem veri et boni possessionem" (richiedente la vita soprannaturale) "iugi profectu pertingere posse et debere, an. s., D3028. Dal Decreto De fide: can. 5 - Si quis dixerit assensum fidei christianae non esse liberum, sed argumentis humanae rationis necessario produci, an. s., D3036.

31. L'autorità ecclesiastica, nell'1800, intervenne anche contro alcuni teologi cattolici, che in varia misura si erano lasciati influenzare dall'idealismo allora trionfante, come Günther, Hermes e Frohschammer. Günther

in particolare, messa da parte la filosofia scolastica da lui ritenuta superata, aveva pensato di poter rinnovare la teologia utilizzando il pensiero hegeliano. Ma la maggior parte del mondo cattolico, come ho detto, si schierò duramente contro Hegel. Il mutamento è avvenuto nell'ambito del rinnovamento della teologia promosso dal Vaticano II (of i numerosi autori citati da E. Brito, all'inizio del suo libro La christologie de Hegel, Ed. Beauchesne, Paris 1983, e quelli citati da H. Küng, nel suo libro Incarneazione di Dio, Ed. Queriniana, Brescia 1972).

32. A questo riguardo il Concilio ha emanato delle direttive sagge ed equilibrate, che armonizzano l'esigenza del progresso teologico con quella della fedeltà alle conquiste ed ai criteri assodati della scienza teologica del passato, nel qual campo eccelle, per espressa dichiarazione del Concilio, il pensiero di S. Tommaso, nel suo metodo, principi e contenuti fondamentali, soprattutto quelli maggiormente legati alle nozioni che la Chiesa stessa ha usato per la formulazione dei dogmi. L'attuale Magistero della Chiesa ha così più volte raccomandato i teologi di discernere e di assumere, alla luce dei criteri e principi di S. Tommaso, quanto di valido vi può essere nella produzione filosofica e teologica moderna e contemporanea, al fine di arricchire e rinnovare continuamente il patrimonio della teologia cattolica e la dottrina della Chiesa.

33. La risposta a queste esortazioni del Concilio e del Magistero da parte dei teologi si è per lo più divisa su due fronti, entrambi e per motivi opposti unilaterali e quindi non rispondenti in pienezza alle indicazioni della Chiesa: una maggioranza di teologi ha bensì accolto l'invito a prendere in seria considerazione l'attuale produzione filosofico-teologica non-cattolica ed anche non cristiana, ma ha accantonato il criterio tomista di valutazione sostituendolo spesso con sedicenti agganoli diretti alla Sacra Scrittura, che però sottintendevano incoffessate appartenenze a concezioni di fondo mal conciliabili con la dottrina cristiana: da qui il sorgere di un falso rinnovamento teologico, che in vano si è voluto spacciare come applicazione del dettato conciliare.

34. Ma dall'altra parte è rimasta una piccola minoranza, in via di diminuzione, più o meno sorda al rinnovamento del tomismo promosso dalla Chiesa, e che quindi è rimasta legata al vecchio metodo tomista di vedere nel pensiero moderno solo degli errori da combattere, e di considerare il pensiero di Tommaso semplicemente come un venerabile deposito culturale da conservare, interpretare e commentare, e non piuttosto come un organismo vivente da far crescere e da rinnovare continuamente con i sempre nuovi apporti della moderna evoluzione del pensiero. Anche questo stile di far teologia evidentemente non corrisponde in pieno alle attese del Concilio e dell'attuale Magistero pontificio. E sebbene in questa corrente si trovino dei teologi domenicani, occorre dire che essa non è conforme neppure alle indicazioni date dalle costituzioni dell'Ordine rinnovate alla luce del Concilio.

35. La corrente che a mio giudizio meglio riflette le indicazioni conciliari e che addirittura le ha precorse, fa capo a teologi come il Congar, il De Lubac, il Fabro, il Maritain e il Boccanegra. Il Maritain, in particolare, si può considerare un esempio di questa maniera equilibrata

mente critica di affrontare Hegel con criteri tomistici (cf la rivalutazione dell'hegeliana filosofia della storia in Per una filosofia della storia, Ed. Morcelliana, Brescia 1967, e la critica forse anche troppo severa in La filosofia morale, parte II, 1, Ed. Morcelliana, Brescia 1971).

36. Ma l'impostazione che oggi prevale in campo cattolico è quella che, accantonando principi e criteri tomistici - col grave rischio di accantonare gli stessi principi e criteri cristiani - affronta Hegel assumendo, almeno in parte, gli stessi principi hegeliani, senza accorgersi che tali principi sono logicamente legati tra loro, per cui è impossibile cedere per metà ad un errore senza che ciò comporti, anche implicitamente ed indipendentemente dalla volontà di chi compie questa operazione, come logica conseguenza, anche l'assunzione del medesimo errore portato alle estreme conseguenze o connesso con i suoi più profondi presupposti. Diamo qui tre esempi di questo modo di procedere: Rahner, Kasper e Forte.

37. Comune a questi tre teologi è la convinzione di poter assumere la concezione storicistico-kenotica di Dio propria di Hegel, evitando nel contempo la dialettica, il monismo ed il panteismo hegeliano. Quanto a Forte, sembra simpatizzare anche per la stessa dialettica hegeliana, che a suo giudizio - sulle orme di Lutero - rappresenterebbe bene l'elemento di "scandalo", di "contraddizione" e di "assurdità" costituito dalla fede nei confronti della ragione: il mistero cristiano è contraddittorio, per Forte, proprio in quanto mistero cristiano. Il divenire di Dio, poi, per questi autori, sarebbe legato al "patire" di Dio (elemento "kenotico") nel mistero dell'incarnazione del Verbo (cf il mio articolo Il mistero dell'impossibilità divina, in Divinitas, apr. 1995, pp. 111-167; E. Zoffoli, "Mistero della sofferenza di Dio?". Il pensiero di S. Tommaso, in Collana di Studi Tomistici n. 34, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1988).

38. Rahner sostiene che "la teologia non può e non deve permettersi di rimanere indietro nei confronti della rivoluzione antropologico-trascendentale operata dalla filosofia moderna a partire da Cartesio, Kant, attraverso l'idealismo tedesco": come se questa "rivoluzione", che sostituisce il soggettivismo gnoseologico al realismo tomista fosse un progresso e non piuttosto un regresso che riporta la concezione del conoscere al livello di un Protagora, già a suo tempo confutato da Aristotele e S. Tommaso (cf il mio articolo Il ritorno di Protagora nel pensiero cartesiano, in Divus Thomas, mag.-ago. 1993, pp. 64-90; le mie dispense Esame critico della Critica della Ragion pura di Kant, STAB, aa. 1992-1993, Bologna 1993. Cit. di Rahner: Nuovi saggi, III, Ed. Paoline 1969, p. 61).

39. Contro le analisi più serie condotte dagli storici della filosofia, secondo le quali il soggettivismo cartesiano-kantiano porta alla dissoluzione del cristianesimo compromettendo in radice l'idea stessa della verità, Rahner sostiene invece che "la svolta al soggetto, con Descartes, Kant, l'idealismo tedesco e la moderna filosofia esistenzialistica, è qualcosa che esiste perché esiste il cristianesimo, prodotta dal cristianesimo come possibilità dell'attuazione più riflessa e più riflessamente necessaria del cristianesimo stesso" (Nuovi saggi, II, Ed. Paoline 1968, pp. 54-55).

40. Quanto a Kasper, "la critica ad Hegel non deve farci dimenticare che la sua filosofia ... offre al teologo degli strumenti concettuali che lo aiutano, più di quanto non sia capace la tradizione metafisica del passato, a capire l'avvenimento di Cristo ed a riflettere su Dio non più in termini filosofico-astratti, bensì concretamente, a pensare cioè Dio come il Padre di Gesù Cristo" (Gesù il Cristo, Ed. Queriniana, Brescia 1981, p. 256). Se per "tradizione metafisica del passato" Kasper intende i principi tomisti, qui Kasper par sostenere che per un'interpretazione del cristianesimo adatta al mondo d'oggi, occorre sostituire Hegel a S. Tommaso. Inoltre egli sembra voler sostituire, nell'interpretazione del cristianesimo, la conoscenza storica a quella filosofica, come se storia e filosofia dovessero escludersi a vicenda e non piuttosto completarsi a vicenda e l'indagine storica non dovesse condurre alla sapienza ed essere illuminata dalla sapienza.

41. Anche a Forte sembra che ad Hegel debba andare il "merito" d'aver tentato una "nuova lettura" del dogma cristiano, sulla base del pieno svolgimento del soggettivismo cartesiano: "Il pensiero della Trinità - egli dice in Trinità come storia, Ed. Paoline 1995, p. 76 - nell'orizzonte del primato della soggettività, si sviluppa in connessione con la 'scoperta' del soggetto propria dell'epoca moderna. ... Se il 'soggetto' cartesiano è la presa d'atto teorica di questo processo, è proprio dell'idealismo tedesco lo sforzo di aver 'pensato' la crisi da cui nasce il mondo moderno e di aver organizzato una lettura del reale a partire dalla svolta trascendentale, e quindi quell'evidenziazione della ragione soggettiva, colta nelle sue latenze oggettive ed oggettivanti. Anche il dogma cristiano, che abitava tutto il pensiero occidentale, è riletto in questo nuovo orizzonte ermeneutico: spetta a G.W.F. Hegel il merito di aver tentato, con conseguenzialità assoluta, questa nuova lettura".

42. Che cosa comporta questa assunzione di Hegel al posto di Tommaso? Gli effetti non mancano di farci sentire: Dio non è più immutabile ed impassibile, conformemente alla dottrina cristiana tradizionale, ma diventa mutevole e passibile, non più semplicità assoluta, ma internamente differenziato, così da consentire i "momenti" del divenire dialettico, non più Ente sommo e perfettissimo, ma immanente al corso della storia, non più identico con sé, ma "autonegantesi" per tornare ciclicamente a sé, secondo il ben noto schema della dialettica hegeliana.

43. Dice Rahner: "Colui che in se stesso è immutabile, può essere, in un altro, mutabile. ... Secondo la fede il fenomeno originario" (di Dio) "è proprio l'autoestrinsecazione, il divenire, la kénosis e la gènesis di Dio stesso, il quale può divenire in quanto egli, nel porre l'altro originato, diventa lui stesso l'originato, senza essere costretto a divenire nella sua peculiarità, nella sua originarietà" (Corso fondamentale sulla fede, Ed. Paoline 1978, pp. 288, 290). Notare la sottigliezza, tipicamente hegeliana, della concezione rahneriana di Dio: egli "diviene e non diviene", appunto secondo lo schema dialettico della contraddizione, che non si fissa su di uno degli opposti, ma passa incessantemente dall'uno all'altro, in quanto la dialettica, come vedremo, non è "fissità", ma "passaggio".

44. E Kasper: "Un Dio che ora viene pensato entro l'orizzonte della soggettività, non può più essere compreso come l'Esistente supremo, per-

fettissimo e immutabile. Si giunge così ... ad una desostanzializzazione del concetto di Dio. Qui si potevano delineare due impostazioni che ... si sono continuamente avvicinate nel corso dell'età moderna: Dio o viene pensato come la condizione ultima e trascendentale di possibilità della libertà (probabile allusione al Dio "morale" kantiano); ... o questo Dio venne pensato come l'essenza di ogni essenza, in definitiva, quindi, come sovraessenziale, per cui tutto ciò che realmente esiste, in ultima analisi, non sarebbe altro che un momento dell'Infinito (probabile allusione al Dio sostanza unica di Spinoza). ... "Genialmente Hegel è riuscito a conciliare queste due possibilità concettuali dell'età moderna" (il Dio sostanza-natura e il Dio Ragione-ideale). "Per lui l'Assoluto non è sostanza, bensì soggetto, ma solo in quanto si aliena nell'altro da sé" (op.cit., p. 253-254).

45. Per quanto riguarda Forte, l'utilizzazione dell'hegelismo gli dà questi risultati: "Dio è Spirito, come soggetto assoluto, vivente nel processo dialettico di autodifferenziazione e di autoidentificazione. ... E' processo vitale, è dinamismo, è storia, la cui verità è colta solo alla fine, nel totale autopossesso di sé risultante dalla distinzione da sé e dal ritorno a sé. In tal modo Hegel riscopre la dimensione escatologica della Trinità, l'essere di Dio in tutti, che viene solo alla fine, e può stabilire la perfetta corrispondenza fra il "curriculum vitae Dei" e la storia mondana: l'economia rivela così il suo fondamento logico, la storia eterna di Dio; croce e risurrezione lasciano trasparire la dialettica di infinita alterità e comunione dell'Assoluto" (op.cit., p. 77).

46. Queste maniere di accostarsi ad Hegel non sono raccomandabili, anche se gli autori non si lasciano invischiare totalmente nell'hegelismo. Ma una volta che si è dato spazio alla testa del serpente, non ci sarà da meravigliarsi se poi questo entrerà con tutto il corpo. Alla base del sistema di Hegel vi è un plesso di gravissimi errori metafisico-gnoseologici logicamente collegati fra loro, come ho detto: non si può pertanto accogliere i meno gravi pensando di lasciar da parte quelli più gravi, appunto per questo collegamento che esiste fra loro, per cui, se i primi vengono assunti da uno spirito consequenziale, non potranno condurlo agli altri, con le disastrose conseguenze che ne seguono sul piano del pensiero e dell'azione. L'opera di discernimento di questi autori, pertanto, non è attendibile, perché, se è lodevole l'intento di recuperare il positivo del pensiero hegeliano, tuttavia si accolgono per validi certi aspetti negativi. E' mio intento, in questo corso, ritentare l'operazione, sperando di avere, Deo iuvante, miglior fortuna, con particolare riferimento al problema cristologico. Ciò che manca a quegli autori è il riferimento tomistico. Utilizzando invece un criterio tomista di valutazione, come la Chiesa stessa ci esorta a fare, possiamo aver miglior speranza di riuscire.

5. Gli errori di fondo del pensiero hegeliano

??/2

47. Sono abbastanza noti dalla tradizionale critica cattolica e non solo cattolica, giacché anche in ambiente protestante sono stati da tempo rilevati gli aspetti panteistici e razionalisti del pensiero hegeliano. Prima tuttavia di affrontare direttamente l'argomento specifico del corso, penso che non sarà male cercare di riepilogare questi errori, come anche, del re-

sto, cercare di evidenziare brevemente gli aspetti positivi, effettivamente integrabili in una cristologia ortodossa e tomista. Questo secondo lavoro mi pare ancora poco compiuto in ambito cattolico, e pertanto occorrerà insistere in questo senso.

48. Il pensiero di Hegel è una curiosa combinazione di razionalismo e di irrazionalismo, dove il primo sembra prevalere, ma il secondo non demorde e gli si lascia comunque libera cittadinanza. Questa è una cosa che fu rilevata già da uno dei primi commentatori dello Hegel, il Kroner, nella sua classica opera Vom Kant bis Hegel. È un pensiero fondato sull'univocità parmenidea dell'essere, ma che intende però assolutamente combinarsi con l'evoluzionismo e l'equivocità eraclitea. Le determinazioni dell'essere, allora, non sono ricavate dall'analogia, dalla diversità e dalla somiglianza, ma semplicemente dalla "dialettica", cioè dalla negazione: si pretende sempre una differenza chiara e perfetta, e si disprezzano le differenze modali ed implicite, proprie dell'analogia e della partecipazione.

49. In questa visuale, quindi, l'uomo non è ad immagine e somiglianza di Dio, perché non c'è analogia fra l'essere umano e l'essere divino. Invece l'uomo è semplicemente la negazione di Dio e Dio è la negazione dell'uomo, e se c'è da creare un rapporto, un'unità fra le due nature, questa allora diventa pura e semplice identità e confusione delle due nature: si passa da un eccesso all'altro. Non Dio e l'uomo distinti ed uniti, ma una affermazione di Dio che esclude l'uomo (panteismo) e, per converso, in sordina - ma ci penserà Marx a metterlo in primo piano - un'affermazione dell'uomo che esclude Dio (ateismo). L'unione mediante il divenire: l'uomo diventa Dio e Dio diventa uomo: le due nature non sono immutabili, ma l'una passa nell'altra, pur restando opposte ed anzi contraddittorie, senza alcuna somiglianza fra loro (il "Dio Tutt'Altro"). O l'univocità dell'identità e della confusione o l'equivocità dell'opposizione e dell'ostilità reciproca. Mancando l'analogia non c'è altro mezzo per stabilire la distinzione all'infuori della negazione e della contraddizione; e non c'è altro mezzo per stabilire la comunione e l'amore che la pura e semplice identificazione.

50. Questo abbinamento dell'univocità e dell'equivocità (forse di origine occamista-luterana) porta inevitabilmente alla negazione del principio di non contraddizione, per quanto Hegel, come vedremo, ci tenga a dire che egli non lo rifiuta nel suo senso comune e corrente. Questa concezione dell'essere introduce la contraddizione nel seno della realtà e in Dio stesso: un'irrisolvibile inquietudine, che a buon diritto è stata chiamata "pantragismo", ossia una tragicità universale e metafisica. Neppure Dio ha pace in se stesso. Esiste bensì, in Hegel, la "riconciliazione" degli opposti; ma questa è "eternamente" (è parola sua) rimesa in discussione, dal rinnovarsi della frattura e della contraddizione, perché la contraddizione, secondo Hegel, è la legge del divenire - altro grave errore - e il divenire è per lui il vero essere - altro grave errore. Non c'è dunque, per lui, essere assolutamente immutabile: ciò, secondo lui, è una semplice "astrazione"; il vero essere, l'essere "wirklich", cioè effettivo, reale,

è solo il divenire, che comporta certo l'agire, ma anche il mutamento, ed in particolare la riflessione, il ritorno dello spirito su se stesso. E non solo il mondo diviene, ma anche Dio, perchè appunto per lui Dio "si realizza, si concretizza" nel mondo, nell'uomo e nella storia: Dio, dunque, proprio in quanto diviene, è un Dio "mondano", e non può essere "pienamente" Dio senza il mondo. Altro grave errore.

51. Siccome l'essere è univoco, non c'è distinzione tra essere come tale ed essere divino: l'essere è Dio, per cui ciò che non è Dio - il mondo - non ha vero essere; tutt'al più è "apparenza" o "fenomeno" di Dio. Ecco allora un nuovo errore: il panteismo. Per la verità, come ho già accennato, tra Dio e il mondo, tra Dio e l'uomo c'è un gioco dialettico, per cui essi sono al contempo distinti-opposti ed identici-confusi; ma non sono neppure in modo fisso né gli uni né gli altri (è sempre il solito schema della dialettica); bensì invece si dà sempre passaggio e movimento dall'uno all'altro polo, senza che mai vi sia sosta né nell'uno né nell'altro. E questo insieme, questo passare, è la "totalità", l'"unità" del tutto, è Dio stesso: ecco il monismo hegeliano: altro errore.

52. Ma passiamo adesso all'istanza genealogica, sempre coerente col motivo univocista-panteista-monista storicista. Vi è nel pensiero hegeliano un'intemperante e sfrenata ingordigia di assoluto: tutto dev'essere dentro al pensiero, senza che nulla resti fuori: tutto nell'"al di qua"; nulla nell'"al di là". Niente essere extramentale, niente cosa in sé fuori del pensiero: tutto deve entrare nel pensiero, tutto deve sorgere dal pensiero, tutto dev'essere controllato dal pensiero: si trattasse del Pensiero divino trascendente, infinitamente superiore al pensiero umano: e invece no: è proprio il pensiero umano, ma in quanto però - e qui ritroviamo sempre il gioco della dialettica - è trascendenza verso Dio, in quanto Dio è in lui, in quanto è effetto dell'autoalienazione divina, e quindi divino esso stesso. Ecco allora l'errore razionalista ed idealista: l'essere è l'essere pensato, è il concetto, è il razionale, è l'idea. L'essere è spirito, coscienza, autocoscienza: e la materia? È un non-essere, apparenza di essere. Però ecco di nuovo entrare in scena la dialettica: la materia - la natura - è autoalienazione dello spirito, necessaria perchè lo spirito - anche lo Spirito di Dio - possa tornare su se stesso nel processo di riflessione proprio dello spirito. Ecco dunque messi assieme lo spiritualismo assoluto (essere come spirito) ed un principio di materialismo - del quale approfitterà Marx -: la materia necessaria allo spirito perchè questi si costituisca come spirito. Ma questa tendenza materialistica l'avavamo già vista nel tema del divenire e dell'individualità umana sensibile intesa come autotrascendenza verso Dio. Altro errore ed altro tema che sarà sfruttato da Feuerbach e da Marx.

53. Ma forse che allora con questo smodato bisogno di immanenza al conoscere umano è garantita la conoscenza certa e stabile del vero? Nessuna conoscenza stabile, per Hegel, perchè per lui, come abbiamo visto, non c'è nulla di stabile. È l'Absolute? Ma l'Absolute è appunto Storia, Divenire assoluto. Le cose fisse sono semplici astrazioni destinate ad esse

re negate dal loro opposto, per ritornare a sè da questo opposto e di nuovo esser negate in una circolarità che per Hegel è la vera realtà e il fattore del progresso del sapere. Per Hegel il vero sapere, anche quello più elevato, religioso e teologico, anche il sapere filosofico e di fede, deve sempre ciclicamente passare per la negazione di se stesso, deve, come egli dice, sempre di nuovo, ad ogni conquista, passare per il momento della "disperazione": negare totalmente questa conquista per ritrovarla successivamente "volta e conservata" (il famoso Aufhebung).

54. Questo procedimento della negazione anche delle più forti evidenza ricorda la forzatura del dubbio cartesiano (del quale ho parlato nel mio articolo citato), e per Tommaso ed Aristotele, ben lungi dal considerarsi un legittimo "dubbio metodico", è giustamente visto come segno di "provocazione" e quindi come una colpa morale, simile alla proposta che Satana fa a Gesù di "buttarsi giù" dal pinnaolo del tempio, confidando nell'aiuto del Signore: il mettere volontariamente in dubbio le certezze assolute non porta ad alcun progresso del sapere, ma getta lo spirito nella confusione e nel rischio di cadere nella follia. Abbiamo quindi qui un altro errore di Hegel - nonostante sia fortemente presente in lui l'istanza della verità - : lo scetticismo.

55. Nello stesso tempo, riducendo l'essere all'essere pensato, il reale al razionale, Hegel fomenta la presunzione del pensiero umano di poter svelare tutti i misteri della realtà ed il mistero stesso di Dio, porta il pensiero non a rispettare ma a violentare le strutture del reale e ad esser sordo a tutto ciò che non rientra nei suoi schemi precostituiti, favorisce l'arroganza e il soggettivismo di chi pensa di non aver più nulla da imparare. Di fatto Hegel fu sempre uno spirito avido di conoscenza: ma questo principio, in se stesso, resta pur sempre un grave ostacolo al vero progresso del sapere, anche se si collega coerentemente col principio spiritualistico, immanentistico e panteistico, quasi a sostenere la possibilità, da parte dell'uomo, di ottenere la stessa scienza divina. Ecco allora qui quello che è stato chiamato l'errore del panlogismo.

56. Tutti questi errori, come spero d'aver mostrato, sono collegati tra loro, e tutti dipendenti dalla duplice tendenza razionalista dell'univocità dell'essere e da quella irrazionalista-empirista dell'assolutezza del divenire inteso come negazione del principio di non-contraddizione. Il "Dio che diviene e che soffre" è logicamente legato a tutti questi errori che abbiamo visto: scetticismo, razionalismo, idealismo, immanentismo, panteismo, monismo, non escluso il dualismo importato dalla dialettica.

#### 6. Motivi validi del pensiero hegeliano

57. Dopo le dolenti note non dobbiamo però assolutamente trascurare alcuni motivi confortanti, e di alto pregio, pur presenti in questo spirito prodigioso e vulcanico, e che possono e devono essere assunti ed utilizzati per lo sviluppo del pensiero teologico, conformemente alle istanze del nostro tempo. I temi che, a questo riguardo, mi pare maggiormente emergere dalla lettura di Hegel e che meno che mai possono lasciar indifferente il lettore cristiano, sono, a mio avviso, i seguenti: 1. l'istanza della

verità assoluta ed eterna e del sapere assoluto come sommo compimento dell'uomo (tema giovanneo); 2. la viva percezione della natura, della potenza e dell'attività dello spirito e del pensiero e della loro elevazione al di sopra della sensibilità e della natura; 3. Il soggetto come sapere di sé, volontà, libertà, forza di oggettivazione, principio di comunione e di universalità; 4. Il sapere come identità del soggetto e dell'oggetto e come somma attuazione dello spirito; 5. il volere come libertà ed autotrascendenza infinita; 6. l'autodifferenziazione dell'Assoluto come triplicità (riferimento al dogma della SS. Trinità); 7. l'automozione e l'autodeterminazione dello spirito (il divenire spirituale); 8. la libertà dell'agire spirituale e la necessità delle sue ragioni; 9. La comunione di Dio col mondo; 10. L'immanenza dello Spirito nell'uomo e nella Chiesa; La storia cristiana della salvezza e l'avvento dell'era dello Spirito Assoluto; 11. Il male come principio di bene in quanto sottoposto all'azione della divina provvidenza (il "prodigioso potere del negativo" e la utilizzazione dell'azione del demonio); 12. L'etica intesa come libertà, volontà, amore, sacrificio, lotta, processo di riconciliazione dell'uomo con Dio in Cristo e nella Chiesa.

58. Troppo lungo sarebbe esporre qui dettagliatamente, con opportune citazioni, il valore di questi elementi positivi. Metterò in luce solo quelli che maggiormente si riferiscono al tema del nostro corso, rimandando le citazioni alle prossime lezioni.

59. Il n.1 mostra una singolare affinità col pensiero di Tommaso, per il quale pure l'istanza teoretico-contemplativa, secondo il più puro insegnamento cristiano, corrisponde al destino finale dell'uomo che la tradizione cristiana chiama "visione beatifica", diretta ed immediata, della essenza divina. E come Hegel, anche Tommaso collega in modo particolarmente stretto questa istanza della verità assoluta con la religione, la filosofia e la teologia.

60. Anche il n.2 richiama un'affinità fra Hegel e S. Tommaso, attraverso Proclo. E' ormai noto l'influsso di Proclo su Hegel per quanto riguarda il tema della circolarità triadica dello spirito (cf W. Beierwaltes, Platonismus, Ed. Il Mulino, Bologna 1987, c. III). Lo stesso tema procliano vien raccolto da Tommaso nel suo commento al Liber de Causis di Proclo: la triade procliana (permanenza-uscita-ritorno) costituisce, come è noto, lo schema fondamentale delle tre parti della Somma Teologica: I. Dio: l'assoluto fisso ed iniziale, principio e fine della circolarità; II. L'uscita da Dio: la creazione, gli angeli, l'uomo, il mondo, la generazione del Figlio; III. Il ritorno del mondo a Dio mediante l'opera redentrice del Figlio e l'opera dello Spirito nella Chiesa. Sarebbe stato interessante vedere cosa avrebbe pensato Hegel di questo commento di Tommaso a Proclo. Ciò che meraviglia in Hegel è la profonda conoscenza che aveva della storia della filosofia antica e moderna, occidentale ed orientale, mentre mostra tanta ignoranza della teologia scolastica medioevale e di S. Tommaso. Ma credo che se Hegel avesse conosciuto certe opere dell'Aquinate, come quella citata o anche, per esempio, il commento al De Trinitate di Boezio dove si parla della teologia come scienza (ed Hegel teneva molto a questo), si sarebbe confrontato con piacere col Dottore Angelico.

61. Del n.4 si può dire che Hegel ha afferrato perfettamente la funzione intenzionale della conoscenza, coi suoi modi caratteristici della necessità e dell'universalità. Si troverebbe d'accordo con Tommaso, come ho detto, nell'affermare la conoscibilità di Dio, soprattutto da un punto di vista cristiano, per il quale l'uomo riceve da Dio stesso la rivelazione del suo mistero, per cui per Hegel come per Tommaso è possibile, su Dio, un sapere rigoroso, concettuale, razionale, dimostrativo e necessario. E dall'altra parte, la "necessità" che Hegel sostiene circa i dati della rivelazione cristiana, è una necessità che può senz'altro essere riferita al sapere divino e non al sapere umano, per il quale, come dice l'Aquinate, trattandosi di verità che trascendono la comprensione della nostra ragione, possono valere solo "argomenti di convenienza". Ma anche Tommaso sarebbe d'accordo con Hegel nel riconoscere che Dio sa benissimo la ragione, il "perché", e quindi in tal senso la necessità logica di tutto ciò che fa. In tal senso si può dire che le opere di Dio, benché compiute da lui liberamente, hanno una loro necessità logica che certo a noi sfugge ma non a Dio, che è Ragione assoluta ed infinita.

62. Del n.6 possiamo dire che la differenziazione in Dio è certamente reale, anche se essa riguarda le divine persone e non l'essenza, che è assolutamente una e semplicissima. E nella stessa natura divina possono porre delle distinzioni, che però, in tal caso, non sono reali, ma di ragione, anche se con fondamento reale nella stessa essenza divina. Neppure, con Tommaso, possiamo negare che in Dio esista un "processo" e quindi, se vogliamo, in tal senso, un "movimento": il procedere del Figlio e dello Spirito dal Padre, ed il ritorno del Figlio e dello Spirito al Padre.

63. Del n.7 possiamo dire che pure Tommaso, quindi, riconosce l'esistenza di un certo "moto" dello spirito, ed anche in Dio stesso, nel senso suddetto ed anche, secondo il nostro modo di concepire, in quanto Dio è assoluta Autoscienza, e noi non possiamo intendere tale processo se non come un'uscita da sé, un'oggettivazione di sé, che ritorna al sé come presa di coscienza di sé da parte del sé. Ora è vero che noi non possiamo non rappresentarci tale "moto" se non come una duplicazione del soggetto che pone sé davanti a sé e richiama il sé oggettivato a sé in una riunificazione di sé con sé. Tutto ciò è ben chiaro anche a Tommaso.

64. Del n.9 possiamo dire che anche Tommaso è d'accordo con Hegel nel sostenere la comunione di Dio con l'uomo e col mondo mediante l'incarnazione e la redenzione di Cristo: la Chiesa e il mondo stesso diventano un prolungamento della persona di Cristo, anche se, in questo tema così equivamente cristiano, per quanto riguarda il "Cristo cosmico" e la rigenerazione in Cristo dell'intera creazione, potrebbe accostare ad Hegel più un Teilhard de Chardin che non S. Tommaso. Hegel, il dialettico dell'opposizione e della contraddizione, è anche colui che, soprattutto negli scritti giovanili, ha insistito molto sulla potenza unificante dell'amore, e, sebbene il Dio hegeliano - come vedremo meglio - sembri essere, sulla scorta del pensiero di Böhme, un Dio "cattivo" (sempre in forza della negazione dialettica), però, al chiudersi del circolo dialettico, si rivela come un Dio

di pace, di unità e di riconciliazione. Al Maritain, nel suo studio ne La filosofia morale, sembra esser sfuggito questo aspetto del Dio hegeliano, per cui il Dio di Hegel come lo presenta Maritain, sembra essere un dio crudele e diabolico, che si compiace anche del male, di natura essenzialmente maligna. Purtroppo, come vedremo, c'è in ciò una parte di verità; ma Dio, per Hegel, è anche bontà ed amore infinito: e qui gioca sempre la duplicità della contraddizione dialettica.

65. Del n. 10 possiamo dire che Hegel, come Tommaso, afferra bene la conclusione dell'opera redentrice del Cristo come sessione di Cristo alla destra del Padre e successivo invio dello Spirito, a Pentecoste, per la missione della Chiesa nel mondo, e per una continua e vivificante presenza o "immanenza" dello Spirito nella sua Chiesa, fino all'avvento dell'era dello Spirito Assoluto, che corrisponde, nella dogmatica cattolica, alla "fine del mondo", al "giudizio universale" ed alla "resurrezione dei morti".

66. Del n. 11 possiamo dire che Hegel coglie bene il potere che ha Dio di ricavare il bene dal male, ed in tal senso la funzione positiva che il male possiede (sofferenza e peccato) in ordine alla costruzione del bene. Tommaso sarebbe stato d'accordo con Hegel anche nel considerare, antropomorficamente, con Böhme, l'"ira divina" come sorgente del male di pena e creatrice dell'inferno; e pure come forza di giustizia che si serve della stessa azione del demonio, il "divisore" o il "Lucifero" di Böhme. Anche Tommaso riconosce che l'azione di Satana è controllata dalla provvidenza per il castigo dei malvagi e per esercitare i buoni nella virtù. Tommaso sarebbe stato d'accordo con Hegel nel vedere Cristo come colui che riconcilia l'umanità con Dio vincendo la forza del male e di Satana. Il Dio hegeliano è un Dio guerriero e coraggioso, che affronta di petto il male, la morte, Satana e il peccato - il "negativo" del processo dialettico - e li vince sfruttando precisamente il male e il danno che fanno - la dialettica "negazione della negazione" e il "potere del negativo". Tommaso sarebbe stato d'accordo pure in ciò.

67. Per quanto riguarda l'etica (n. 12), l'etica hegeliana, essa pure dialettica, e quindi fondata su opposti estremizzati, insiste tanto sulla negazione dell'individuo quanto sulla sua affermazione, tanto sulla sottomissione e l'obbedienza che sulla libertà, tanto sulla mitezza quanto sull'aggressività. Per questo, da alcuni che han preso solo il primo elemento, è stata vista come un'etica conservatrice, della remissività e dell'annullamento dell'individuo davanti a Dio e allo Stato (fascismo, nazismo); da altri, invece, che han preso solo il secondo elemento (per es. Marx, Stirner, Nietzsche), l'etica hegeliana è stata intesa come etica della rivoluzione, dell'affermazione assoluta ed illimitata dell'individuo, dell'aggressività e della lotta vincitrice sul nemico, della creazione dell'uomo da parte di se stesso. Ma nel vero Hegel convivono, dialetticamente, entrambi gli aspetti e, secondo lui, la loro opposizione è precisamente quella che crea la vera dimensione etica dell'agire umano, fatta la contempo di libertà e di sottomissione a Dio ed allo Stato.

68. Tommaso sarebbe d'accordo con Hegel nel riconoscere, soprattutto da un punto di vista cristiano, questo duplice aspetto, passivo (obbedienza, sacrificio, rinnegazione di sé, dono di sé) ed attivo (volontà, libertà, singolarità, lotta) del valore etico, anche se, libero dalla conflittualità dialettica, l'etica tomista, che si vale anche dell'uso dell'analogia e della partecipazione, sa abilmente comporre le opposizioni e ci presenta una dottrina morale dove le esigenze opposte sanno andar d'accordo fra loro in un sistema unitario ed armonioso che non sopprime le differenze ma le collega fra loro.

69. Prima di entrare in medias res - la cristologia - ritengo sia bene documentare, sia pur brevemente, con passi tratti da Hegel, queste mie affermazioni circa i punti di contatto e di dissenso fra il pensiero hegeliano e quello tomista-cristiano in generale. La conoscenza, infatti, dei principi, del metodo e delle nozioni fondamentali della filosofia hegeliana, è indispensabile per comprendere bene la sua cristologia, che vi è strettamente collegata e su quei presupposti è rigorosamente fondata.

#### SPINAZIONE DELLE SIGLE

- E = Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, Ed. Laterza, 1963
- ES = Estetica, Ed. Einaudi, 1963
- F = Fenomenologia dello Spirito, Ed. La Nuova Italia, 1988, voll. I, II
- FD = Lineamenti di filosofia del diritto, Ed. Laterza, 1990
- FR = Lezioni di filosofia della religione, Ed. Zanichelli, 1973, voll. I, II
- FG = Leçons sur la philosophie de l'histoire, Ed. Vrin, Paris, 1937, voll. I, II
- L = Scienza della logica, Ed. Laterza, 1984
- SF = Lezioni sulla storia della filosofia, Ed. La Nuova Italia, voll. I, 1995; II, 1992; III, 1, 1985; III, 2, 1981.
- ST = Scritti teologici giovanili, Ed. Guida, Napoli, 1989
- VG = Vita di Gesù, Ed. Laterza, 1971

#### CAP. I - I PRINCIPII DEL SISTEMA

##### 1. La conoscenza

70. La conoscenza (Erkenntnis) o sapere (Wissen) è per Hegel, cartesianamente, atto della coscienza (Bewusstsein) o dell'autocoscienza (Selbstbewusstsein): "Il conoscente si riferisce bensì, per la determinatezza del suo concetto, che è l'astratto esser per sé, ad un mondo esterno, ma vi si riferisce nell'assoluta certezza di se stesso" (il cogito cartesiano), "affin di elevare la realtà sua in se stesso, questa verità formale" (il cogito) "a verità reale" (contenuto determinato del conoscere). Esso "(-il conoscente)" ha nel suo concetto tutta l'essenzialità del mondo oggettivo. Il suo processo è di porre il contenuto concreto di questo mondo per sé come identico col concetto, e viceversa di porre il concetto come identico con l'oggettività" (Abbiamo qui il corrispettivo della tomistica adaequatio intellectus ad rem) (L, 889).

71. "La coscienza distingue da sé un slouneh" (l'oggetto) "al quale in pari tempo si rapporta; in altri termini, quell'alcunchè è qualcosa per la

coscienza; e il lato determinato di questo rapportare o dell'essere di alcunchè per una coscienza, è il sapere. Ma da questo essere per un altro (per la coscienza) "noi distinguiamo l'essere in sé" (=l'oggetto); "il rapportato al sapere" (=l'oggetto) "viene altrettanto distinto da esso e posto come esistente anche fuori di questo rapporto" (=ente extramentale); "il lato di tale in sé dicesi verità" (ontologica) (F, I, 73).

72. "La coscienza dà in lei stessa la propria misura" (=l'oggetto), "e la ricerca" (della verità) "sarà perciò una comparazione di sé con se stessa, giacchè la distinzione testè fatta" (tra coscienza ed oggetto) "cade nella coscienza. Essa è in lei uno per un altro, ossia ha in lei in generale la determinatezza del momento del sapere; in pari tempo questo altro" (l'oggetto) "è a noi nel soltanto per lei, ma è anche oltre questo rapporto o in sé" (=ente extramentale): "il momento della verità. Dunque, in ciò che la coscienza, dentro di sé, designa come l'in sé o come il vero" (ontologico), "noi abbiamo la misura da lei stessa stabilita per commisurarvi il suo sapere. Chiamando il sapere 'concetto' e l'essenza o il vero l'"essente" o l'"oggetto", l'esame" (=la verifica del sapere) "consiste nel vedere se il concetto corrisponde all'oggetto" (F, I, 74).

73. La verità del sapere, dunque, per Hegel, è data, come per Tommaso dall'adeguazione della coscienza all'oggetto, con la differenza, però, che mentre per Tommaso questo oggetto è l'ente realmente extramentale, per Hegel l'ente appare inizialmente come extramentale alla coscienza, ma essa, nell'assumerlo all'interno del suo orizzonte mediante l'atto conoscitivo, prende coscienza del fatto che questo ingresso dell'ente nell'orizzonte del pensiero non è che il torcere dell'essere all'unità col pensiero dopo che la coscienza, nel conoscere, aveva opposto se stessa all'essere come oggetto. Quindi per Hegel l'oggetto non è dato alla coscienza dal di fuori, come per Tommaso; ma è la coscienza che, duplicandosi in conoscente ed oggetto, dà a se stessa il proprio oggetto.

74. Quello che noi chiamiamo "mondo esterno" è in realtà per Hegel un mondo prodotto dalla coscienza o autocoscienza: "L'esserci (Dasein) di questo mondo, nonchè l'effettualità (Wirklichkeit) dell'autocoscienza, dipendono dal movimento per cui l'autocoscienza si aliena della sua personalità, onde produce il suo mondo comportandosi di fronte a questo come se fosse un mondo estraneo, cosicchè ha ormai da impadronirsi di lui" (F, II, 46). Al l'inizio del conoscere il mondo, l'oggetto appare alla coscienza come se fosse un qualcosa di altro da lei per non dire di estraneo, ma, conoscendo essa si accorge che in realtà quel mondo "esterno" non è altro che il suo mondo, un mondo che le apparteneva aprioricamente, fin dall'inizio.

75. Il modo di pensare che crede all'esistenza effettiva di una realtà extramentale - e questo è il realismo tomista - Hegel lo ritiene un "procedimento ingenuo" del pensiero, caratteristico delle scienze sperimentali e del pensare quotidiano, ma che non deve aver luogo, a suo giudizio, nel sapere spirituale proprio della filosofia: "Il pensiero ingenuo - egli dice (E, 36) -, che senza ancora aver coscienza del contrasto del pensiero in e con se stesso" (cioè del duplicarsi del pensiero in soggetto ed oggetto), "contiene la credenza che mediante la riflessione" (esterna) "si

conosca la verità e si acquista la coscienza di ciò che gli oggetti veramente sono. ... Tutta la filosofia nei suoi cominciamenti, tutte le scienze, ed anche il modo di procedere quotidiano della coscienza, vivono di tale credenza. ... Tale era, nella sua forma più spiccata e più prossima a noi, la vecchia metafisica (quindi anche quella tomista), "quale si trovava costituita prima della filosofia kantiana": la "svolta al soggetto" della quale parlano Rahner, Kasper e Forte, svolta al soggetto iniziata dall'idealismo cartesiano.

76. I contenuti empirici, sembra dire Hegel, potranno apparire come ricavati dall'esterno della coscienza, ma la verità spirituale e divina, che è quella che conta e che è la vera realtà, emerge dall'intimo e dall'orizzonte della coscienza, e il voler porre anche questa realtà al di fuori della coscienza, vorrebbe dire in qualche modo spazializzarla cioè materializzarla. Hegel non si rende conto che l'extramentalità dell'ente propria della metafisica classica non è necessariamente legata ad un'esternità spaziale, ma significa semplicemente la distinzione reale, la trascendenza e la indipendenza ontologica dell'oggetto nei confronti della coscienza, e quindi di quel primato dell'essere sul pensiero che Hegel invece, sulla scorta dell'idealismo cartesiano-kantiano, si rifiuta di ammettere.

77. Al contrario, per Hegel, la totalità e l'infinità dell'essere è un contenuto apriorico della coscienza, immanente ad essa, come la sua più profonda soggettività, sicché tutto il processo del conoscere sta proprio nel prendere coscienza di questa immanenza dell'Assoluto e dello Spirito nella coscienza, superando l'apparenza di un "mondo esterno", che in realtà è un prodotto della coscienza che oppone sé a se stessa: "l'autocoscienza" - dice Hegel (F, II, 137) - è immediatamente presente nella sua sostanza" (cf la cartesiana res cogitans); questa infatti è il suo sapere" (la sostanza come pensiero); è la intuita, pura certezza di se stesso" (il cogito); "e appunto questa immediatezza, che è la sua propria effettualità, è ogni effettualità, perché l'immediato è l'essere stesso e, come la pura immediatezza rischiarata dall'assoluta negatività" (il principio dialettico che vedremo più avanti), la sostanza è puro essere" (cf l'Ipsum Esse di Tommaso). "è essere in generale o è ogni essere. L'Essenza assoluta" (= Dio) "non è quindi esaurita nella determinazione di essere l'essenza semplice del pensare; anzi, essa è ogni effettualità" (Dio è tutto); "e questa effettualità è soltanto come un sapere" (sapere di Dio, conoscenza di Dio); "ciò che la coscienza non sapeva, non avrebbe senso alcuno" (in quanto essa conosce Dio e quindi conosce tutto).

78. "E' questo il concetto del Vero universale nel suo movimento: il concetto del Genere (Gattung), che è in sé il proprio divenire, in quanto esso è già prima in sé ciò che diventa per sé; movimento, questo, in cui il Genere stesso non esce da sé. Questo Genere assoluto è lo Spirito" (= Dio), "il cui movimento consiste unicamente in un costante ritorno in sé; sicché niente è per esso, che esso non sia già in se stesso; sicché apprendere è appunto questo movimento" (conoscere vuol dire porsi in questa circolarità divina), "per cui non entra qualcosa di estraneo nello spirito, ma unicamente si fa per lui la propria essenza, vale a dire esso perviene alla coscienza di es

sa" (cioè all'autocoscienza) (L, 59-60).

79. Da cosa comincia il sapere? D' nota la risposta hegeliana: dalla intellectio del divenire come contrasto di essere e nulla. Per essere più preciso, il cominciamento hegeliano sembra essere duplice: l'inizio assoluto è l'intellectio dell'essere puro, semplice ed astratto (rein, einfach, abstrakt Sein): è questo un attributo dell'Assoluto. Questo essere coincide col nulla, sebbene nel contempo sia diverso. E anche il nulla è attributo dell'Assoluto (segreto influsso della mistica del Bud dhismo, di Eckhart e della Kabbalà?). Questo però è un inizio meramente astratto, logico e concettuale; un inizio "formale", per usare un termine hegeliano di origine kantiana (le forme a priori). L'inizio reale, concreto, è l'intellectio del divenire, che Hegel, come si sa, intende, come ho detto, come incontro-contro fra l'essere e il non essere (non inteso come semplice nulla ma come contrario o contraddittorio all'essere). E anche il Divenire è attributo dell'Assoluto. Il divenire, inoltre, è il principio del reale e del conoscere. "Il divenire - dice Hegel (cit. da G. Gentile, Bertrando Spaventa, Ed. Vallecchi, Firenze 1920, 122-123) - è il primo pensiero concreto, e quindi il primo concetto. Il concetto dell'essere è solo il divenire, non può essere che il divenire: essere e nulla, in vece, sono due astrazioni".

80. Per Tommaso invece il sapere comincia dalla percezione dall'ante in divenire - la quidditas rei sensibilis -, e la nozione dell'essere, per la presione, dell'ente (ens) non precede, come in Hegel, l'esperienza del divenire, ma è ricavata dallo stesso ente in divenire, prescindendo dalla de terminazione del divenire e considerando appunto l'ente per se stesso, che per Tommaso non s'identifica affatto col nulla, perchè Tommaso consi dere l'ente come realtà e non la semplice nozione dell'ente, come pare ab bia fatto Hegel, il quale, nel determinare l'essere massimamente astratto, dimentica che l'ente ha una sua propria comprensione che non può essere tolta dal processo d'astrazione, il quale deve togliere ciò da cui si a strae, ma non deve togliere il contenuto (in tal caso l'entità) in rife ri mento a cui si astrae: altrimenti non esiste neppure l'operazione astrat tiva: l'astrazione serve a liberare un contenuto, non ad eliminarlo. Che poi il nulla possa prendere le sembianze dell'ente, ciò avviene solo ri sp etto al nostro modo di concepire il nulla - lo concepiamo infatti ad instar entis, come ente di ragione - ma il nulla in se stesso è semplice mente nulla.

81. Ma l'"essere puro hegeliano" ha un doppio volto: da una parte appare come un vuoto schema logico imparentato col nulla; ma dall'altra parte appare immensamente pieno e ricco, perchè, come si è detto, esso è anche un nome dell'Assoluto, di Dio: "Si può benissimo dire - afferma infatti Hegel (L, 941) - che ogni cominciamento si deve fare con l'Assoluto, come anche ogni avanzamento non è che l'esposizione di esso, in quanto ciò che è in sè è il concetto. Ma siccome cotesto è soltanto in sè, così in pari tempo non è l'Assoluto, nè è il concetto posto e nemmeno l'idea; poichè questi, come essere in sè, sono soltanto un momento astratto unilaterale. L'avanzamento non è quindi quasi un che di superfluo: sarebbe tale, se

veramente l'iniziale fosse già l'Assoluto; ma l'avanzare consiste in ciò che l'universale determina se stesso ed è per sé l'universale, vale a dire anche l'individuo e soggetto. Solo quando è compiuto, esso è l'Assoluto".

82. Per Tommaso l'essere indeterminato, ottenuto <sup>astrelando</sup> da ogni forma di determinazione, mantiene, come ho detto, un suo proprio contenuto, ma non è per nulla l'essere divino, per determinare il quale non si tratta di finitizzare la nozione mediante la categoria del divenire e della concretezza sensibile, ma si tratta al contrario di arricchire infinitamente la nozione dell'ente indeterminato (ens in comuni) mediante l'applicazione del principio di causalità, di eminenza e di partecipazione, partendo dalla considerazione degli enti sensibili e in divenire.

83. Per Tommaso la nozione dell'ente divino certamente si ricava dalla nozione comune dell'ente, ma per ottenere questo, non basta, come per Hegel, un arricchimento endogeno della nozione dell'ente precedente l'esperienza del divenire e l'applicazione del principio di causalità, ma occorre, come ho detto, la mediazione del divenire e della causalità. È vero che la nozione dell'ente divino è in qualche modo implicita in quella dell'ente comune, ma la sua esplicitazione non può avvenire in modo semplicemente intuitivo, ma bensì valendosi delle suddette mediazioni. Per quanto concerne la conoscenza implicita di Dio per mezzo delle nozioni trascendentali in S. Tommaso, mi permetto di rinviare alle mie dispense La ricerca di Dio nella ragione e nella fede, STAR, Bologna 1994, lezione I.

84. La perfezione della conoscenza - la "pura scienza" o "scienza assoluta" - comporta per Hegel la possibilità della ragione di unificare il proprio oggetto, che al cominciamento del sapere si trova diviso fra il concetto - l'essere dialettico - e l'oggetto reale - il divenire. La coscienza, che è unità originaria di essere e pensiero, nel processo dialettico si duplica o si sdoppia in un soggetto-pensiero e in un oggetto-essere; il sapere compiuto o assoluto ha il compito di far tornare la coscienza - come autocoscienza - all'unità, e pertanto, come dice Hegel, "la scienza pura presuppone la liberazione dall'opposizione della coscienza. Essa contiene il pensiero in quanto è insieme la cosa in se stessa, oppure la cosa in se stessa in quanto è insieme anche il puro pensiero. Come scienza, la verità è la pura autocoscienza che si sviluppa, ed ha la forma del sè sicché quello che è in sé e per sé è concetto saputo e il concetto come tale è quello che è in sé e per sé" (L, 31).

85. Oggetto del sapere, allora è il reale che è concetto ed il concetto che è realtà, sicché la logica viene ad identificarsi con la metafisica: "I pensieri - dice Hegel (E, 33) - possono essere chiamati pensieri oggettivi, tra i quali bisogna annoverare anche le forme che sono considerate specialmente dalla logica ordinaria e prese soltanto come forme del pensiero coscio. La logica coincide perciò con la metafisica, con la scienza delle cose poste in pensieri, i quali pensieri perciò appunto si tengono atti ad esprimere l'essenza delle cose".

86. In Tommaso la logica è distinta dalla metafisica per il fatto che l'oggetto della logica, l'ente in quanto pensato, è realmente distinto dal l'ente in quanto ente, che è l'oggetto della metafisica. Ma è chiaro che se, come per Hegel, è reale solo ciò che è pensato e pensante, l'identificazio

ne tra i due oggetti s'impone di necessità.

## 2. La realtà

87. Per Hegel solo Dio è reale (come vedremo meglio); il mondo è apparenza. Solo Dio è vero; il mondo è apparenza; solo Dio è essere; il mondo è un non-essere. Eppure la "totalità", il vero Assoluto è l'unità di Dio col mondo, che costituisce non il Dio puro essere astratto - il Dio della vecchia metafisica -, ma il Dio reale, che si fa storia, che è storia e divenire assoluto. La realtà, quindi, nel suo fondo, al di là dell'apparenza mondana, è Dio stesso. Come per Spinoza, Dio è l'unica vera sostanza; il mondo è "attributo" di questa sostanza.

88. Il mondo è manifestazione di Dio; e siccome per Hegel Dio è il suo stesso manifestarsi, è "manifestazione", in tal senso si può dire che il mondo stesso sia Dio, pur restando ugualmente, per Hegel, la distinzione fra Dio e il mondo, come si distingue il manifestato dal manifestarsi del manifestato: "Preso come la manifestazione, in modo che all'infuori di questa non sia altro, né abbia altro contenuto che esser la manifestazione di sé, l'Assoluto è assoluta forma. La realtà dev'essere intesa come questa Assolutezza riflessa" (cioè come Spirito, Autocoscienza). "L'essere" (il puro essere indeterminato) "non è ancora reale. È la prima immediatezza" (cioè ciò che cade per primo ed immediatamente nel pensiero, ma non è ancora l'essere reale: l'essere reale, per Hegel, è il divenire, tensione dialettica di essere e non-essere) (L, 611).

89. La vera realtà per Hegel non è l'essere ma il divenire; ed inoltre è identità di essere e pensiero: "Essere e pensare sono in sé la stessa cosa; ... l'essere, il puro essere non è un'effettualità concreta, anzi è la pura astrazione; e viceversa, il puro pensare, cioè l'autoeguaglianza o l'egualità, da una parte è il negativo dell'autocoscienza, e quindi essere" (il pensare è il "negativo", in quanto è atto mediante l'autocoscienza nega sé nell'altro da sé in quanto oggetto del pensare); "e d'altra parte, come immediate semplicità, (il puro pensare) ancora una volta altro non è che essere: il pensare è cosalità o cosalità è il pensare" (F, II, 120).

90. Per Tommaso, invece, il reale è un contenuto analogico, per cui è reale Dio ma è reale anche il mondo, sebbene in modo analogico a come Dio è reale. Dio certo è essere, e nel grado massimo; ma anche il mondo ha un suo essere reale, sebbene, anche in questo caso, in senso analogico a quello con cui si dice che Dio è essere. Dio e mondo, quindi, per Tommaso, non si possono sommare, come se il loro essere fosse univoco. Infatti il mondo non aggiunge nulla a Dio, perché è essere sì, ma in senso infinitamente inferiore a quello per il quale Dio è essere. La vera totalità, quindi, per Tommaso, non è la somma di Dio e del mondo, non è un Dio per essenza incarnato nella storia e nel divenire; ma è Dio stesso, indipendentemente dal mondo, il quale costituisce lui pure una "totalità" in senso analogo a quello per il quale Dio è la vera, somma Totalità, infinitamente superiore e trascendente la finita totalità mondana.

91. E per Tommaso l'unità di essere e pensiero non costituisce, come tale, né il semplice essere né il semplice pensare, ma si dà solo in Dio: solo in lui, infinita semplicità, essere e pensare coincidono perfettamente. Solo la

scienza divina è coincidenza di pensare ed essere; e solo l'essenza divina è identità di pensare ed essere, per cui il Sapere divino è Essere sussistente, e l'Essere divino è Pensiero sussistente. Ma il nostro sapere è realmente distinto dal suo contenuto reale, che è extramentale; e così il nostro essere è realmente distinto dal nostro sapere, perchè il nostro essere è atto, mentre il nostro sapere comporta sempre della potenzialità.

92. E' vero che Hegel mette in qualche modo "le mani avanti", precisando che l'"identità speculativa" tra pensiero ed essere non è quella triviale che concetto ed essere siano in sè identici" (E, 168-169). Egli infatti parla anche della loro distinzione ed anzi opposizione (la coscienza "si aliena" nell'oggetto, e l'oggetto è la "negazione" della coscienza): ma si tratta sempre del meccanismo dialettico che ha bisogno sia dell'opposizione che dell'identità: pensiero ed essere, quindi, per Hegel, non sono nè semplicemente distinti nè semplicemente identici, ma sono "passaggio" dall'uno all'altro "lato" dell'antitesi. La sintesi è questo stesso "passaggio". Ricordiamoci che la conclusione è sempre il divenire, e non l'essere.

93. Restano comunque le numerose affermazioni hegeliane, nelle quali egli afferma tranquillamente l'identità del pensare con l'essere, come per es. questa, di sapore tipicamente parmenideo: "L'intelligenza conosce per sè in lei stessa che l'universale, il suo prodotto, il pensiero è la cosa: identità semplice del soggettivo e dell'oggettivo. Essa sa che ciò che è pensato, è; e ciò che è, è soltanto in quanto è pensato per sè" (E, 429-430).

94. Tommaso risponderebbe dicendo che è vero che l'essere è oggetto del pensiero, ed è anche vero che il pensare in atto coincide intenzionalmente con l'essere in atto di essere pensato; ma resta sempre una distinzione reale tra il nostro atto del pensare e il reale pensato, in quanto reale. Mentre il reale in quanto pensato è indubbiamente intramentale, in quanto è in sè, nella realtà, è distinto dal nostro pensare ed è "extramentale". Dunque ciò che è pensato certo è; ma in quanto pensato è nel pensiero ed è pensiero; mentre in quanto è in sè, nella realtà, è extramentale e distinto dal nostro pensiero. E non è vero che ciò che è, è soltanto in quanto pensato, perchè ci sono molte cose che esistono senza che le pensiamo.

95. Hegel, a tutta prima, parrebbe più realista di Kant, il quale limita il nostro sapere ai "fenomeni" nel campo scientifico, ed alle "idee" nel campo filosofico, morale e religioso, escludendo la conoscibilità della "cosa in sè", mentre Hegel afferma tranquillamente la conoscibilità delle cose, delle essenze, delle sostanze, dell'essere e addirittura dell'essenza stessa di Dio, ma - ahimè - eliminando del tutto la realtà extramentale, che pur Kant manteneva, anche se la dichiarava inconoscibile in se stessa.

96. Hegel torna a parlare di "cosa", di "essere" e di "essenza", ma le colloca solo all'interno del pensiero come prodotti del pensiero. Per questo Hegel, pur ammettendo che la "cosa" è la "totalità in quanto svolgimento", tuttavia respinge la "cosa in sè kantiana", che egli considera un'"astratta riflessione in sè" e "vuota base" della riflessione e delle determinazioni della realtà (E, 121-122).

97. Sono note le difficoltà mosse ad Hegel fin dai suoi tempi alla sua concessione del reale inteso come divenire e soprattutto alla sua concezione del divenire inteso come fatto contraddittorio, come contraddizione di essere e di non-essere. Hegel, come ho già accennato e come vedremo anche meglio, si schermiva dal voler offendere il principio di non contraddizione nel senso classico, e tuttavia egli non rinuncia a voler parlare di contraddizione, in toni e forme che peraltro non fuggano del tutto il timore che egli pretenda effettivamente di negare quel principio. Probabilmente egli intendeva distinguere, come fece per l'infinità, parlando di una "buona" e una "cattiva" infinità, anche una "buona" e una "cattiva" contraddizione, essendo la "buona", quella che egli introdusse in logica, considerandola come vero riflesso del reale, e fautrice di sapere, mentre la "cattiva" restava quella classica, del senso comune, che lui pure si studiava di evitare ed alla quale faceva riferimento nel confutare le dottrine avverse alla sua.

98. Come vedremo meglio, la cattiva contraddizione pare essere quella che isola gli opposti l'uno dall'altro, separandoli in modo assoluto; buona contraddizione pare essere invece quella che pone a contatto fra loro gli opposti facendoli in qualche modo intersecare fra loro, pur lasciandoli nella loro opposizione. La contraddizione hegeliana - quella positiva e costruttiva - parrebbe essere più che il pensiero dell'assurdo, che è effettivamente impossibile, ed Hegel stesso lo riconosce, una lotta di contrari, dalla quale scaturisce una superiore unità o "riconciliazione", che porta il reale ed il sapere ad un livello superiore del suo eterno divenire e progredire.

99. Non si può neppure mettere in dubbio che il pensiero hegeliano sia una ricerca dell'identità e che quindi egli ammetta un'identità della realtà. Ma in che consiste l'identità hegeliana? Questo è il rompicapo di tutti i suoi commentatori: riesce essa veramente a superare la contraddizione e sfuggire alla minaccia dell'assurdo e dell'impensabile, distruggitore del pensiero? Hegel, come vedremo meglio, parla di un "assurdo" per l'intelletto che verrebbe superato e risolto dalla dialettica della "ragione": ma anche questa riesce veramente a sfuggire all'assurdo e al nichilismo? Non dobbiamo dimenticare gli esiti nichilistici di certi seguaci di Hegel nella filosofia russa dell'800, anche se costoro probabilmente risentivano della tradizione orientale della teologia negativa.

100. Il pensare hegeliano sembra posto davanti ad un'alternativa: o l'istanza razionalista-univocata, per la quale il concetto ingloba in se stesso tutto il reale ("ciò che è razionale è reale"), oppure quella luterana-equivocata, per la quale il pensiero deve arrendersi davanti ad un reale e ad un Dio che sembrano assurdi, crudeli e spaventosi. L'assurdo hegeliano è un'apparenza destinata a dissolversi davanti alla quiete, alla luce ed alla pace della "riconciliazione", o è un tarlo che tormenta il reale e Dio stesso e dal quale, alla fin fine, neppure Dio riesce a liberarsi del tutto, e neppure lo deve, perchè essa è la molla del "divenire" divino? E' qui che in Hegel, secondo me, non si riesce a trovare chiarezza.

### 3. Rappresentazione e concetto

101. Una distinzione hegeliana che tocca molto da vicino il rapporto ragione e fede, religione e filosofia e quindi la cristologia come aspetto della religione e della fede, è la distinzione fra rappresentazione e concetto. La "rappresentazione" (Vorstellung) per Hegel è di per sé legata al mondo del senso e dell'immaginazione, anche se illuminata dall'intelletto, e si applica nella religione e nella fede cristiana; il "concetto", invece, strettamente legato all'"idea", coinvolto nel movimento della dialettica, è funzione della "ragione" e dello "spirito"; e mentre la rappresentazione dà una "figura" (Gestalt) non dimostrata della verità, il concetto, che è sostanza spirituale e la stessa realtà, svela totalmente la verità nella sua necessità.

102. Il concetto (Begriff) è la determinazione propria del pensiero (Gedanke) e della "conoscenza" (Erkenntnis) nel senso più perfetto della parola: potremmo dire, raccogliendo l'eco che il termine suscita nella storia del pensiero, la "Gnosi". La religione cristiana contiene il "Pensiero" e la "Conoscenza", ma sotto la forma della rappresentazione, non del concetto, quindi in una forma inadeguata, che non mostra la "necessità" del contenuto: "La religione cristiana - dice Hegel (FR, I, 83) - ha necessariamente in sé la conoscenza e l'ha spinta a svilupparsi in tutte le sue conseguenze come forma, mondo della forma, e ad opporsi in pari tempo alla forma nella quale quel contenuto è come verità data, ma solo per la rappresentazione e per il sentimento. In questa forma sta una contraddizione" (ecco una "cattiva" contraddizione!), "perché il contenuto non è qui necessità interiore, vale a dire conoscenza, e perciò non è libero; e tuttavia è un contenuto sviluppato in rappresentazioni diverse e coerenti" (apprezzamento per l'identità!), "dunque in pensieri necessari, non in rappresentazioni prive di pensiero".

102. La rappresentazione, secondo Hegel, è legata al finito, per cui i predicati di Dio che essa determina finiscono per contraddirsi fra loro, senza che vi sia modo di risolvere questa contraddizione (altra "cattiva" contraddizione!): solo il concetto, che si rapporta all'infinito, è in pace, mediante la dialettica, di superare la contraddizione: "Nel procedimento ordinario, corrente - afferma Hegel (FR, II, 230) - si dice ... che Dio è questo e quello, lo si definisce per mezzo di predicati. ... Questo però non è la vera conoscenza di ciò che è la verità e di quello che è Dio; è il modo proprio della rappresentazione, dell'intelletto. Certo è necessario precisare il concetto anche attraverso i predicati, ma si tratta, in tal caso, del pensiero riflettente, imperfetto; non è pensare per mezzo di concetti, pensare il Concetto di Dio, l'Idée".

103. Pensare tuttavia Dio nella rappresentazione è necessario per poter percepire la sua esistenza, la sua realtà, la sua presenza; ed è questo il compito della religione e della filosofia della religione: "Dio - dice Hegel (FR, I, 88) - non è solo essere in sé" (=concetto astratto); "è pure essenzialmente per sé" (=soggetto concreto spirituale), "è Spirito assoluto e cioè non è solo Essenza: si mantiene nell'ambito del pensiero, ma è anche ciò che appare, ciò che si dà obbiettività. Se così noi nella filosofia del

la religione consideriamo l'idea di Dio, noi abbiamo Dio non solo come puro pensiero, ma abbiamo in pari tempo dinanzi a noi il modo della sua rappresentazione, Dio in quanto esistente. Egli rappresenta solo se stesso e pone se stesso nella sua presenza: questo è il lato dell'esserci" (Dasein) "dell'Assoluto. Nella filosofia della religione noi abbiamo così l'Assoluto per oggetto, ma non semplicemente nella forma del pensiero, ma anche in quella della sua rappresentazione".

104. La rappresentazione, tuttavia, di per sé è un'espressione della verità inferiore a quella assicurata dal concetto: "Il sé rappresentato non è quello effettuale"; è una "determinazione inferiore" che "deve mostrarsi tolta e compresa dalla superiore", cioè dal concetto" (cf F, II, 207). La rappresentazione, però, è utile per rendere comprensibile una nozione astratta: "Quando noi abbiamo innanzi il puro pensiero di un oggetto, l'esigenza opposta ci spinge a dare exteriorità al pensiero. Quello che ci manca è la rappresentazione: noi chiediamo un esempio del contenuto che prima ci è stato dato solo nel pensiero. Se noi troviamo difficile un contenuto di pensiero, la difficoltà consiste in ciò, che di esso noi non abbiamo alcuna rappresentazione; diventa chiaro per noi attraverso l'esempio". Ma l'"elemento sostanziale è il pensiero puro", cioè che è espresso solo dal concetto.

105. Il concetto è prodotto dalla ragione ed esprime l'identità del reale e del razionale: il reale è ciò che è razionalmente concepito, razionalmente, s'intende, dalla "ragione assoluta", non semplicemente dalla nostra ragione finita: "Ciò che non è razionale - dice Hegel (F, II, 93-94) - non ha verità alcuna; ossia, ciò che non è concettualmente concepito, non è". Se dunque "la ragione" (cioè la nostra) "parla di un altro da ciò che essa è" (un ente extramentale), "in effetto parla solo di se stessa; essa, perciò, così facendo, non esce fuori di sé". Tuttavia, per Hegel, ragione assoluta e ragione umana, come abbia visto, non sono due diverse sostanze o potenze, ma sono l'unica ragione, per sé divina, che si esprime come umana nella concezione realistica della conoscenza, e come veramente è, cioè come divina, nella concezione idealistica che identifica il reale col razionale.

106. La nozione hegeliana del concetto oltrepassa dunque quella che è la nozione corrente, riferita all'intelligenza umana. Egli ovviamente non la respinge, ma la considera insufficiente: si tratta di quelli che egli chiama "concetti fissi e finiti", "semplici forme, come diversi dal contenuto" (L, 17), cioè distinti dal loro oggetto, il reale. Ma il vero concetto, per Hegel, al quale pure la ragione umana può avere accesso nel "sapere assoluto", non è "né il solo immediato, sebbene questo sia il semplice" (contenuto sensibile) "né soltanto ciò che si riflette in se stesso" (essenza pensata), "ma è semplicità spirituale, e quindi essenziale, in quanto è pensiero ritornato su se stesso, e quindi in sé, vale a dire essenza oggettiva, cioè tutta la realtà" (F, II, 217). Ma la realtà è spirito, e quindi il vero concetto è sostanza spirituale, è persona!

107. È difatti Hegel, in altro luogo, lo dice esplicitamente: "Il concetto, in quanto è arrivato ad un'esistenza tale, che è appunto libera, non è altro che l'io, ossia la pura coscienza di sé" (il cogito cartesiano come res cogitans). "Io ho bensì dei concetti; ma l'io è il puro concetto stesso che è

giunto come concetto all'esserci" (L, 658). Io ho bensì nella mia mente dei concetti; ma queste sono mere forme astratte prive di realtà: il vero concetto sono invece io stesso; anima e corpo: concetto realizzato e "universale concreto". E il Verbo incarnato, come vedremo, sarà per eccellenza il Logos, il Concetto divino realizzato in un individuo sensibile: Gesù.

108. Questo concetto come "soggetto" e come "spirito" per Hegel è il "concetto assoluto": "Questa infinità semplice o il concetto assoluto, è da dirsi l'essenza semplice della vita, l'anima del mondo, il sangue universale che, onnipotente, non vien turbato nè interrotto da differenza alcuna e che è, anzi, tutte le differenze, nonchè il loro esser-tolte; esso pulsa in sé senza muoversi" (notare l'"immutabilità" del Concetto), "tremi in sé senza essere inquieto. Questa infinità semplice è eguale a se stessa perchè le differenze sono tautologiche: sono differenze che non sono differenze" (nel Logos divino non esistono differenze reali ma solo di ragione). "Tale Essenza eguale a se stessa si rapporta quindi soltanto a se stessa" (E' identità assoluta!) (P, I, 135).

109. Il Concetto come identità di pensiero e di realtà Hegel lo chiama anche "idea": nozione fondamentale dalla quale prende nome tutto il pensiero hegeliano, e a buon diritto, perchè si tratta veramente della nozione fondamentale, la più ricca e la più elevata di tutto il sistema hegeliano: l'Idea è Dio stesso. Potremmo dire che è Dio Padre, mentre il Concetto, il Logos, è Cristo. Ma in quanto Soggetto, il Concetto è anche lo Spirito.

110. La realtà che si può far valere nei confronti del concetto, dice Hegel, come realtà esterna e misura del concetto, fa riferimento al concetto del nostro ragionare corrente, legato alla "fuggevole e superficiale apparenza del sensibile", e non certo al concetto vero, al concetto assoluto, il quale viceversa non dipende da una realtà a lui estrinseca, ma è esso stesso principio e regola del reale. "In questo il concetto "elevato alla idea", "che solo è l'unità del concetto e della realtà. ... Poichè la realtà, che il concetto si dà, non si può prendere come un che di estrinseco, sibbene deve scientificamente dedursi dal concetto stesso. Ma non è veramente quella materia data dall'intuizione e dalla rappresentazione, che può contro il concetto esser fatta valere come reale. ... Che se ora la materia data dall'intuizione e il molteplice della rappresentazione si pigliano come il reale contrapposto al pensato e al concetto, cotesta è una maniera di vedere" (il realismo ingenuo!) "che non solo bisogna aver dismessa per poter filosofare, ma il cui abbandono è già presupposto dalla religione" (L, 633-664), per la quale il reale non è questo mondo fuggevole delle apparenze, ma è Dio, Concetto e Spirito assoluto.

111. Così "l'idea è il vero in sé e per sé, l'unità assoluta del concetto e dell'oggettività" (E, 182). "L'idea può essere concepita come la ragione; ... inoltre, come il soggetto-oggetto, come l'unità dell'ideale e del reale, del finito e dell'infinito, dell'anima e del corpo; come la possibilità che ha in se stessa la sua realtà; come ciò la cui natura può essere concepita come esistente" (E, 183). "L'idea è essenzialmente processo, perchè la sua identità solo in tanto è quella assoluta e libera del concetto, in quanto essa è l'assoluta negatività e, perciò, è dialettica" (E, 185). "A ragione della libertà che il concetto vi raggiunge, l'idea ha anche in sé l'opposi

sione più dura; la calma sua consiste nella sicurezza e certezza con cui eternamente la genera ed eternamente la vince fondendosi con se stessa" (L,862).

112. L'Idea assoluta, Dio, "è il concetto razionale che nella realtà sua si fonde solo con se stesso. ... E' essere, vita che non passa, verità di sé conscia, ed è tutta la realtà. Essa è l'unico oggetto e contenuto della filosofia. ... La filosofia è la guida suprema di afferrar l'Idea assoluta, perchè la guida sua è la suprema guida, il concetto. ... L'idea logica è l'idea stessa nella sua pura essenza, com'è racchiusa in semplice identità col suo concetto. ... La logica espone quindi il muoversi dell'Idea assoluta solo come la Parola originaria" (=Logos, Cristo). ... L'idea logica ha così per contenuto se stessa come forma infinita" (L,936).

113. Idea assoluta, Pensiero, Concetto assoluto sembrano, in Hegel, essere tutti attributi della divinità, essere Dio stesso, peraltro oggetto della religione come della filosofia, con la differenza - che torneremo a vedere - che mentre la religione raggiunge Dio nella rappresentazione e nel sentimento (probabile riferimento a Schleiermacher), la filosofia raggiunge Dio con un mezzo intellettualmente migliore: il concetto: "Questo - dice Hegel (FR, I, 87) - è ciò che vogliamo rappresentare, indagare: il Pensiero. Se noi ci domandiamo: 'Che cosa è Dio, che cosa significa l'espressione 'Dio?', noi vogliamo intendere il Pensiero: questo dev'essere indicato da noi. Noi indaghiamo sul Concetto, l'essenza di Dio. La rappresentazione l'abbiamo; il significato è in questo caso il concetto; ciò che noi vogliamo sapere è l'Assoluto, la natura di Dio, concepita come Pensiero, la sua essenza logica; ovvero, l'Idea stessa della filosofia è questo significato, poichè essa" (=l'Idea) "è la natura pensante di Dio, in quanto ciò che noi chiamiamo l'Assoluto ha lo stesso significato dell'espressione 'Dio'".

114. "La filosofia - dice altrove Hegel (3, 516) - si determina come una conoscenza della necessità del contenuto della rappresentazione assoluta, " (cioè di Dio) "e della necessità di entrambe le forme, cioè, da una parte, dell'intuizione immediata e della sua poesia e della rappresentazione" (religiosa) "che fa soltanto un presupposto, della rivelazione oggettiva ed estrinseca; dall'altra, apprima, del profondersi in sé soggettivo, poi del movimento soggettivo" (concettuale) "e della identificazione della fede con l'oggetto presupposto" (cioè Dio in quanto oggetto della religione).

#### 4. La posizione di Tommaso

115. La distinzione hegeliana fra rappresentazione e concetto trova, a quanto pare, un immediato riscontro in Tommaso, quando egli distingue l'espressione metaforica (rappresentazione) dall'espressione propria (concetto). Tommaso però fa notare che sebbene l'espressione propria impedisce l'equivoco di tipo mitologico o antropomorfo, l'espressione metaforica può essere in certi casi più vantaggiosa (Sum. Theol., I, q. 1, a. 9).

116. Inoltre Tommaso riconosce, con Hegel, che l'uso della filosofia e della logica in teologia ha senza dubbio un compito esplicativo del contenuto religioso e del dato biblico; ma non sempre fino al punto da poter mostrare dialetticamente o logicamente la necessità della verità ri

velata. Anche Tommaso è indubbiamente convinto che le verità divine abbiano in se stesse, in quanto note alla scienza divina, un' assoluta necessità e ragion d'essere: ma alla ragione umana, anche illuminata dalla rivelazione, e soprattutto nella vita presente, questa necessità sfugge, o ché essa non può argomentare in modo dimostrativo ma solo per convenienza.

117. Inoltre Tommaso è d'accordo con Hegel nel ritenere che l' oggetto reale della religione e quello della filosofia sia lo stesso, cioè Dio; nonché però Tommaso fa notare che l'oggetto che propriamente distingue un sapere da un altro non è il semplice oggetto reale, ma è la formalità intellegibile che l'intelletto coglie nell'oggetto: quella che scolasticamente si chiama "oggetto formale". Ora per Tommaso l'oggetto formale della religione - meglio sarebbe dire, nel suo linguaggio, la "ssara dottrina", quella che oggi chiamiamo "teologia" - è diverso da quello della filosofia, poiché mentre questa considera Dio così come è conoscibile dalla sola ragione umana, la teologia, almeno la teologia cristiana, considera Dio secondo quanto egli ha rivelato di sé di trascendente la ragione, e che quindi la ragione non può rigorosamente dimostrare ma solo credere: ecco la fede cristiana. Viceversa Hegel, per il quale la stessa ragione è divina rivelazione, non ammette l'esistenza di verità sovrazionali o, come si dice tradizionalmente nella teologia cattolica, suprannaturali.

118. Per questo per Tommaso il sapere religioso-teologico cristiano è superiore al sapere meramente filosofico, anche se si tratta, come intendeva fare Hegel, di filosofia cristiana. Ma un qualcosa di analogo, in Hegel, alla distinzione tomista fra sapere razionale e sapere di fede, sembra esser dato appunto dalla distinzione fra rappresentazione, come sapere dell' intelletto, e concetto, come sapere "spirituale": forse una reminiscenza biblica della "sapienza spirituale" della quale parla S. Paolo? Sta di fatto che per Hegel, mentre la rappresentazione dà un sapere esteriore e superficiale della verità divina, il sapere spirituale del concetto fa entrare nell'intimo del mistero e lo mette in piena luce.

119. Ma anche interpretando in forma così benevola la distinzione hegeliana fra rappresentazione e concetto, occorre pur sempre rilevare, alla luce dei principi tomisti e, diciamo pure, cattolici, che l' errore di Hegel sta in fin dei conti nel considerare il sapere di fede legato ad una rappresentazione che non sa render ragione del suo contenuto, mentre il sapere concettuale della filosofia sarebbe capace di render ragione di ciò che la fede cristiana dà come contenuto della divina rivelazione. Ora, che la filosofia sia per sé un sapere dimostrativo e che esista anche una teologia naturale di carattere dimostrativo, questo Tommaso non ha difficoltà ad ammetterlo; ma quello che egli, proprio come credente e cristiano non può accettare, è la pretesa di Hegel di spiegare dialetticamente i dogmi della fede.

120. Quanto poi alla dottrina hegeliana del concetto, è vero che nel filosofo tedesco esiste una debole distinzione fra concetto umano-finito e concetto assoluto-divino; ma l'impressione che si trae dalla sua dottrina complessiva sul concetto è che il concetto assoluto, inteso come identità

di pensiero e di essere, o di "soggetto" ed "oggetto", non costituisca una prerogativa dello Spirito Assoluto, di Dio, assolutamente inaccessibile allo spirito finito dell'uomo, ma che al contrario sia la sostanza ultima di questo stesso spirito, che ne sarebbe la sua concretizzazione storica, e che può elevarsi fino al concetto assoluto mediante lo sviluppo della dialettica. Nulla di questo genere in Tommaso, per il quale certamente la mente umana può essere elevata ad una conoscenza di Dio soprannaturale, ma questa conoscenza è una semplice "partecipazione" del sapere divino, che in se stesso resta infinitamente misterioso e trascendente, e che quindi non è l'origine ultima del progresso del sapere umano, e neppure è il dato apriorico ed originario, preconcoettuale, del formarsi di questo medesimo sapere umano.

#### 5. Ragione e fede

121. Hegel si considerava luterano e ci teneva ad esserlo; la sua filosofia intende essere un'interpretazione razionale della fede luterana. Secondo Hegel, "Lutero, infrangendo i voti religiosi nella cristianità e la struttura gerarchica della Chiesa, ottenne la libertà e l'autonomia dello spirito che si dispiega in sé e per sé ed è quindi la divinità stessa. Sol tanto con Lutero cominciò in germe la libertà dello spirito. ... Così nel più intimo dell'uomo è stato fatto un posto dov'egli è unicamente presso di sé e presso Dio" (cf. S. Agostino: "Deum et animam scire cupio. - Nihil ne plus? - Nihil omnino", Soliloq., I, 2, 7), e presso Dio egli è unicamente in quanto è lui stesso: nella coscienza egli deve trovarsi presso di sé come a casa propria" (*Geschichte der Philosophie*, Ed. Michelet, Werke XV, Berlino 1844, p. 230s.).

122. Parimenti Hegel elogia Lutero per aver tradotto la Bibbia in volgare ed aver così consentito al popolo tedesco un contatto diretto ed universale al testo sacro nella sua interezza, e da qui prende lo spunto per esprimere parole di alta lode per la Sacra Scrittura: "La Bibbia - egli dice (FR, II, 350) - è il mezzo di salvezza dello spirito da ogni schiavitù. In tutto questo sacro libro vi è un linguaggio di entusiasmo, che allontana tutti gli interessi umani, che li estirpa completamente; vi sono accenti penetranti, che fanno fremere; come Ermea fa uscire le anime dai corpi, dalla vita temporale, così queste parole si rivolgono agli uomini che l'hanno fatta finita col mondo".

123. Tuttavia per Hegel - e qui si vede più l'influsso illuministico che quello luterano - la ragione non è affatto, come per Lutero, la "puttana del diavolo", ma al contrario è luce divina aprioricamente ed originariamente presente nell'uomo, per la quale l'uomo intende e comprende la divina rivelazione dell'essenza di Dio. E la fede? La fede è ammessa, certo, essa è necessaria, ma solo come momento introduttivo alla luce definitiva e suprema della ragione, perché, come abbiamo visto, il linguaggio della fede è la "rappresentazione", il mito, il racconto, la metafora, mentre il linguaggio della ragione è la piena e chiara rivelazione della verità divina mediante il concetto.

124. Dice infatti Hegel in uno scritto giovanile, ma esprimendo una convinzione alla quale resterà sempre fedele: "L'interna testimonianza dello Spirito è una voce celeste. Unicamente essa, la cui radice è nel cielo, può  
1. "explicitazione" e "intelletto"

farci conoscere ciò che è un bisogno superiore della ragione; e, tuttavia, unicamente nella fede in essa" (occorre fede nella ragione come si ha fede in Dio!), "attraverso l'ubbidienza ad essa, è da trovare la pace e la vera grandezza, la dignità dell'uomo" (VG, 75). E più avanti, nella stessa opera: "La ragione pura" (cf Kant!), "che non tollera alcun limite, è la stessa divinità". Secondo la ragione, quindi, è ordinato il piano del mondo in generale; è la ragione che insegna all'uomo a conoscere la sua destinazione, l'incondizionato fine della sua vita" (VG, 67). E in un'opera posteriore, della maturità, vedremo espresso il medesimo concetto: "La ragione sola è ciò che fa l'uomo ed essa è il sapere di Dio" (dove questo genitivo può essere inteso sia in senso oggettivo che soggettivo). E l'oggetto del sapere razionale è il medesimo del sapere di fede, con la differenza, come abbiamo visto e torneremo a vedere, che la ragione svela ciò che nella fede resta velato; spiega ciò che nella fede resta inspiegato. La ragione - prosegue subito dopo Hegel - è certo infatti "sapere mediato"; ma è anche "sapere immediato", come tale, è "fede" (E, 69).

125. Da qui si capisce l'importanza grandissima che Hegel dà alla logica, che per lui viene ad assumere, oltre ai compiti della logica tradizionale della "rappresentazione esterna" e del "concetto finito", gli uffici propri della metafisica e della teologia; e se nelle Lezioni sulla filosofia della religione troviamo la crisologia della "rappresentazione", nella Logica, la Scienza del Logos, troviamo quella che potremmo chiamare la "crisologia del concetto", anche se mai si fa il nome di Gesù Cristo. In fatti l'espressione stessa "Gesù Cristo" per Hegel appartiene al linguaggio della rappresentazione, il linguaggio narrativo, mentre nella logica ci dev'essere solo il linguaggio scientifico, "speculativo", il linguaggio del pensiero e del concetto.

126. Dice infatti Hegel: "La logica è da intendere come il sistema della ragione pura, come il regno del puro pensiero. Questo regno è la verità, com'essa è in sé e per sé senza veli. Ci si può quindi esprimere così: che questo contenuto è l'esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito" (E, 31). Hegel qui sembra voler completare l'opera kantiana: se questi aveva esposto, nella famosa Critica della ragione pura, quello che è il funzionamento di questa Ragione, Hegel, applicando i principi kantiani, intende probabilmente esporre i risultati che si ottengono dall'attività della Ragione, con la differenza però che Hegel torna ad assegnare alla ragione speculativa, secondo la tradizione classica e tomista, la funzione e la capacità di conoscere l'essenza divina. Notare inoltre la pretesa hegeliana di poter fare un'"esposizione di Dio" com'è in se stesso prima della creazione del mondo: quindi un Dio non conosciuto per mezzo del creato, ma proprio in se stesso nella sua propria essenza! Certo qui Tommaso non avrebbe seguito Hegel, che pretende di poter cogliere con la ragione ciò che invece la trascende ed è pura rivelazione soprannaturale.

127. Come per Tommaso, anche per Hegel non deve darsi contrasto tra ragione e fede. Diverso, però, è in Hegel ed in Tommaso il modo d'intendere l'accordo fra ragione e fede: in Tommaso tale accordo è dato dal fatto

che sia la verità di ragione che la verità di fede provengono da Dio, che non può contraddirsi; e pertanto, sebbene il contenuto di ragione sia diverso dal contenuto di fede, essi armonizzano fra loro: così pure, sebbene la ragione umana, che coglie il vero di ragione, sia essenzialmente e realmente distinta dalla Ragione divina, che le è infinitamente superiore e trascendente, la ragione umana è creata "ad immagine di Dio", e pertanto il contenuto di fede, che proviene dalla Ragione divina, anche se resta misterioso ed "incomprensibile" per la ragione umana, tuttavia armonizza coi contenuti di ragione, per cui può essere in qualche modo conosciuto ed anzi "visto" nella visione beatifica senza la mediazione della fede, ma in modo diretto ed immediato.

128. Non così per Hegel, per il quale ragione umana e ragione divina non sono altro che due modi d'essere d'una medesima Ragione, che è la Ragione "pura" o divina, ed il contenuto dell'una e dell'altra è il medesimo: l'essenza divina totalmente svelata e non semplicemente "creduta" nella rappresentazione e nei simboli delle narrazioni scritturistiche e della tradizione religiosa.

129. "L'opposizione della ragione e della fede - dice infatti Hegel (FR, I, 99-100) - si dà come sequitata e si prende posizione contro l'indagine intorno all'unità della religione e della filosofia. Per quanto concerne questo rapporto è da notare che non possono darsi due ragioni e due spiriti di specie differente, non una ragione divina e una umana, assolutamente diverse" (notare l'incapacità di usare l'analogia: o l'equivocità o la univocità: non sono assolutamente diverse? No - direbbe Tommaso - ma sono simili. Invece per Hegel l'unica alternativa è che siano identiche) "l'una dall'altra nel loro nocciolo e nei modi della loro attività. La ragione dell'uomo, la coscienza della sua essenza, è ragione in generale ed è proprio il divino nell'uomo". L'uomo, in Hegel, non pare animato da una sua propria ragione, autonoma da quella divina, e dotata di un proprio essere ed agire diverso da quello della Ragione divina; al contrario, pare animato dalla stessa Ragione divina, per cui ne viene la conseguenza che ciò che comprende l'uomo è ciò stesso che comprende Dio. Il risultato concreto sarà che l'uomo viene a pensare in modo divino - ecco l'"apertura" hegeliana dell'uomo a Dio - e Dio viene a pensare in modo umano - ecco la concezione hegeliana dell'Incarnazione del Verbo.

130. Quanto alla fede, per Hegel essa ha come la ragione per oggetto la divina Essenza, ma raggiunta in modo inconsapevole, inadeguato e mitologico: per mezzo della rappresentazione. La fede - dice Hegel (FR, 600) - "è la certezza interna, il sentimento e la rappresentazione della verità eterna, che si dà in sé e per sé l'attestazione della verità e che quindi si è collocata nell'interno della rappresentazione. Infatti la fede sviluppata consiste nella certezza immediata di avere innanzi alla coscienza, insieme con la rappresentazione dei momenti di questa storia" (= la storia della salvezza), "la verità stessa".

131. Il contenuto della fede è rivelazione dell'Essenza divina che al contempo (cf la filosofia indiana) è l'essenza più profonda dell'uomo, lo orizzonte ultimo, direbbe Rahner, dell'autotrascendenza umana. La luce del-

la fede, allora, facendo riferimento a questa essenza profonda dell'uomo, è aprioricamente e strutturalmente posseduta da ogni uomo, anche se a volte in modo inconscio ed atematico; ma questa luce non è apporto di verità che venga dall'esterno, ma appunto, poichè si riferisce alla stessa essenza divina ed infinita dell'uomo - alla sua dimensione infinita -, è luce e fiamma che sgorga dal suo intimo: "La fede nel divino - dice Hegel (ST, 447) - è possibile solo in quanto il divino è nel credente stesso che ritrova se stesso, la sua propria natura" (cf il termine del processo ascetico della mistica indiana: "Tat tvam asi" = Tu sei Quello), "in quello in cui crede, sebbene non abbia coscienza che quel che ha trovato è la sua propria natura" (ma lo sente come un Altro misterioso e trascendente; realismo ingenuo dell'essere extramentale). "In ogni uomo infatti vi è la luce e la vita; egli è in possesso della luce e non è semplicemente illuminato dalla luce come un corpo oscuro che è dotato solo di uno splendore altrui, bensì è la sua propria materia infiammabile che prende fuoco, la fiamma è veramente la fiamma sua".

132. A queste dichiarazioni di Hegel, facilmente può venirci in mente quella "Luce che illumina ogni uomo" (Gv 1,9), della quale parla il prologo giovanneo, al quale qui Hegel molto probabilmente si ispira, e che egli teneva nella massima considerazione, pensando che la sua filosofia ne fosse l'interpretazione adeguata. Senonchè qui Tommaso fa notare come questa "luce" non sia da intendersi l'essenza profonda dell'uomo, che non coincide affatto con l'essenza divina o l'essenza del Logos; ma s'intende appunto questo Logos, Cristo, che, con la luce della fede, certamente illumina interiormente la coscienza di ogni uomo, perchè Dio vuol salvare tutti, e la fede è necessaria alla salvezza. Questa luce, allora, non è un dato apriorico ed originario, quasi appartenesse alla natura dell'uomo: al contrario - osserva l'Aquinate nel commento a quel versetto (cf In Ioan., 1,9, lectio V, nn. 124-130, Ed. Marietti, Torino-Roma 1952) -, è una luce soprannaturale - la luce della fede - che si aggiunge gratuitamente alla natura, ed illumina la mente con una verità più alta - la rivelazione del Verbo - di quella che la mente umana, da sola, senza questa luce, può cogliere. Per questo, per restare nella metafora hegeliana, l'uomo indubbiamente non è materiale refrattario al "fuoco" di questa luce, ma non arde neppure di fiamma propria, bensì l'uomo è materiale "inflammabile" (la potentia obcoedientialis), per cui ricevendo questa fiamma, se la sua volontà non fa resistenza, certamente può prender fuoco: ma è un fuoco che viene da Dio e non dall'uomo stesso.

133. Hegel come Tommaso è consapevole che l'atto di fede non è motivato da elementi fattuali o storici provenienti dall'esterno, per quanto essi stiano alle origini dell'atto di fede: ma il credere in se stesso, essendo, per usare un'espressione hegeliana, un atto che "produce l'infinito", non può essere sufficientemente causato da quelle finitezze esteriori, ma proviene dall'intima presenza dello Spirito nella coscienza dell'uomo, e, per esprimerci con un'espressione che Hegel prende da S. Paolo, proviene

dalla "testimonianza che lo Spirito dà al nostro spirito" (FR, I, 283).

134. Fedele alla tradizione protestante, Hegel appare tuttavia troppo scettico nei confronti del servizio reso alla nascita della fede da parte degli elementi esterni (racconti biblici, autorità della Chiesa, miracoli, proposizione delle verità di fede da parte del predicatore). Nel contesto citato egli afferma infatti che per credere devono "cessare queste motivazioni esteriori", "l'esteriorità dev'essere eliminata". Egli dice che nella fede "non ha posto alcun contenuto finito". "La fede deve certamente rendersi esplicita", soggiunge poi Hegel, nella sua professione esterna e verbale. Tuttavia egli afferma che l'"ortodossia è solo formale, non è testimonianza data da Dio, di sé nello Spirito come Spirito". Hegel non intende mostrare disprezzo per i dogmi formulati dalla Chiesa, dei quali altrove parla con rispetto (FR, II, 113-114). Ma è chiaro che in essi egli non vede la presenza della verità divina, ma semplici dati esterni che condizionano o manifestano storicamente la fede, ma non ne fanno la sostanza divina. Qui Hegel pare dimenticare l'avvertimento pagano che nessuno può dire consapevolmente e sinceramente "Cristo è il Signore", se non nella luce dello Spirito Santo. Per Tommaso, come per la Chiesa cattolica, le formule dogmatiche non sono semplici espressioni umane e contingenti della divina rivelazione, ma sono insegnate dalla Chiesa con l'assistenza infallibile dello Spirito e sono quindi esse stesse, benché formulate in concetti umani o in categorie anche desunte da linguaggi diversi da quello biblico, verità divine, soprannaturali ed immutabili. Per questa tematica della natura della fede, delle sue origini e cause, del contenuto, dell'espressione e delle finalità della fede, cf R. Garrigou-Lagrange, De revelatione per Ecclesiam catholicam proponita, Ed. Lethielleux, Paris 1926; G.M. Petazzi, Analisi psicologica dell'atto di fede, 2 voll., Soc. Anonima Tipografica fra Cattolici vicentini, Vicenza 1927; Y. Congar, La foi et la théologie, Ed. Desclée, Tournai 1962; le mie dispense L'atto e l'abito della fede secondo S. Tommaso, STAB, Bologna 1991.

135. La fede religiosa di Hegel è esplicitamente cristiana: "La fede è assolutamente la coscienza della verità assoluta, di ciò che Dio è in sé e per sé. Ciò che Dio è in sé e per sé ... è questo corso della vita, la Trinità, ove l'universalità si oppone a se stessa e vi resta identica con se stessa" (la dialettica divina che vedremo più avanti). "Dio è in questo elemento dell'eternità il congiungersi con se stesso, questa congiunzione di sé con sé. Solo la fede concepisce ed è cosciente che nel Cristo questa verità, che è in sé e per sé, è intuita nel suo corso e che solo attraverso di lui viene rivelata questa verità" (FR, II, 372).

136. E prosegue: "Nei cuori, nelle anime, è ormai ben saldo che non si tratta di una moralità" (polemica contro la cristologia kantiana ed illuminista, fatta propria anche da giovane, la quale riduce il valore della testimonianza di Cristo ad un semplice, per quanto nobile, insegnamento morale), "... ma che l'interesse è un infinito rapporto con Dio, col Dio presente, la certezza del regno di Dio, una soddisfazione non nella moralità, non nel costume sociale" (cf l'attuale "teologia della liberazione"),

"nella coscienza, bensì nel rapporto con Dio stesso, al di fuori del quale non c'è niente di più elevato. ... La determinazione fondamentale di questo regno di Dio è la presenza di Dio".

#### 6. La religione cristiana

137. Hegel, come Tommaso, avverte chiaramente la connessione del fatto religioso autentico con i valori della verità, della conoscenza, della ragione, e quindi respinge decisamente la concezione irrazionalista, sentimentalistica ed emotivista della religione, diffusa ai suoi tempi dal romanticismo e da Schleiermacher. Tale esigenza è valida anche oggi, in tempi di "esperienze atematiche e non-concettuali", di rinnovato relativismo storicista e di pensieri deboli. Dice Hegel: "Ciò che ai tempi nostri sta contro la religione è la mancata riconciliazione con lei della conoscenza. Tra religione e conoscenza vi è ancora una parete divisoria. Il pensiero non vuole arrischiarsi nella seria considerazione della religione e prendere per essa un interesse fondamentale" (FR, I, 85). Quale il rimedio a ciò? La "filosofia della religione": essa "ha il compito di far sparire questa lacerazione" (dunque le contraddizioni non piacciono neanche ad Hegel!), "questo ostacolo; d'altra parte deve dare alla religione il coraggio della conoscenza, il coraggio della verità e della libertà" (ibid.).

138. Questo rapporto fra religione e conoscenza per Hegel dovrebbe essere del tutto naturale, giacché, come abbiamo già visto, la religione ha per oggetto la Verità (influsso giovanneo), che è poi lo stesso oggetto della filosofia; per cui fra religione e filosofia deve esistere una strettissima alleanza: "Il contenuto della filosofia - dice Hegel (FR, I, 86) - , la sua esigenza e i suoi interessi sono del tutto comuni con la religione; il suo oggetto è l'eterna verità, niente altro che Dio e la sua esplicazione. La filosofia si rende esplicita solo quando rende esplicita la religione e, rendendosi esplicita, fa esplicita la religione. Lo spirito pensante penetra questo oggetto: la verità; in questa occupazione consiste il godimento della verità e la purificazione della coscienza soggettiva" (qui par di sentire parlare S. Tommaso. Ma ecco subito dopo la posizione esagerata di Hegel:). "Così vengono a coincidere religione e filosofia. La filosofia stessa di fatto è servizio di Dio; ma ambedue - religione e filosofia - sono servizio di Dio in modo proprio e particolare".

139. Per Tommaso, invece, sebbene religione, e soprattutto la religione cristiana, e la filosofia abbiano un rapporto speciale con Dio-Verità, tuttavia sono ben distinte, per il fatto che per Tommaso, mentre la religione non è tanto una conoscenza quanto un'attività, che egli fa rientrare in un concetto analogo di "giustizia": rendere a Dio il culto che gli dobbiamo (cf Sum. Theol., II-II, q. 81), la filosofia è un sapere fondato sulla virtù intellettuale della sapienza (cf Comm. alla Met. di Aristot., Prooem.; l. I, lect. I, n. 1; lect. II, n. 36; lect. III, nn. 53, 56, 64-65; Comm. all'Etica di Aristot., l. I, lect. VI, n. 76; Contra Gentes, l. I, c. 1; Comm. sl De Trin. di Boezio, Prooem., q. 2, aa. 2-3).

140. Per questo, per Tommaso, il riferimento a Dio è diverso nella reli-

gione e nella filosofia: nella prima, si tratta di un rapporto pratico ed esistenziale, di un rapporto interpersonale, per il quale l'uomo compie, nei confronti di Dio, alcuni atti (adorazione, devozione, sacrificio, preghiera, voto, giuramento, culto divino), mentre Dio concede i suoi favori, la sua grazia e la sua benevolenza; nella filosofia, invece, Dio è mero oggetto dell'intelligenza e della ricerca razionale, a prescindere dal rapporto interpersonale proprio della religione, anche se tale rapporto, evidentemente, è conseguenza logica e spontanea della considerazione teologica filosofico-sapientziale. Ed è anche evidente che il culto religioso favorisce la conoscenza filosofica di Dio, come ne son stati ben consapevoli anche certi filosofi pagani, come per esempio Pitagora e Proclo.

141. Se poi si considera non semplicemente la religione naturale, ma quella religione rivelata e soprannaturale che è il cristianesimo, qui, per Tommaso (e per la stessa dottrina della Chiesa), s'aggiunge un ulteriore motivo di distinzione, giacchè mentre la filosofia è mera attività razionale, anche se può tener conto degli apporti filosofici provenienti dalla rivelazione cristiana (abbiamo allora la filosofia cristiana), la religione cristiana non è un culto semplicemente naturale, ma è un culto soprannaturale fondato sulle virtù teologali della fede, della speranza e della carità.

142. La religione cristiana, inoltre - farebbe notare Tommaso - è connessa con una conoscenza soprannaturale di Dio, basata sulla fede teologica: conoscenza soprannaturale per la quale la ragione umana non è sufficiente, ma per cogliere la quale deve lasciarsi illuminare da verità nuove e trascendenti che essa non può dimostrare, ma che può solo fare oggetto di fede, basata sull'ascolto della divina rivelazione contenuta nella Sacra Scrittura e nella Tradizione della Chiesa. Occorre pertanto distinguere una teologia naturale, proporzionata alle forze della ragione, ed una teologia soprannaturale o rivelata, che è la teologia cristiana nel senso più proprio, la quale prende in considerazione i dati della divina rivelazione. Hegel invece parla pochissimo di teologia, e sembra voler ricondurre la teologia (naturale e cristiana) alla categoria della rappresentazione, propria della religione, per cui starebbe alla filosofia e non alla teologia elaborare un sapere scientifico circa la natura divina. La conoscenza "concettuale" di Dio, per Hegel, è solo quella della filosofia, non quella della religione, né quella della teologia, e neppure quella della dottrina della Chiesa, tutte appartenenti al livello della "rappresentazione". Hegel sembra così considerare il sapere di fede, il dogma cristiano come un specie di espressione mitologica ed ingenua della verità, che starebbe alla filosofia esprimere in maniera chiara, dimostrativa e concettuale. E in questo modo, secondo lui, la filosofia renderebbe un servizio alla religione ed al dogma, mentre non si accorge che in realtà li svuota del loro contenuto soprannaturale riconducendoli ad elementi meramente razionali.

143. Ciò non impedisce ad Hegel di avere un concetto molto alto della religione: "Oggetto della religione - egli dice (FR, I, 60) - è ciò che è as-



sè ad un altro che è un altro sè, per cui è manifestazione di sè a sè. In tal senso Hegel ripete più volte che lo spirito è per lo spirito. Se dunque Dio appare in un primo tempo alla coscienza naturale un Altro trascendente e misterioso, mediante la religione rivelata si manifesta come la sostanza assoluta della coscienza stessa, per cui, nell'identità del sè con sè il mistero è totalmente svelato.

146. Per questo Hegel afferma altrove che la religione cristiana "si manifesta, poichè essa è lo spirito per lo spirito; è la religione dello Spirito e non del mistero, non del chiuso, ma del manifesto, determinato, dell'essere per un altro che solo momentaneamente è un altro. Dio pone l'altro e lo toglie, nel suo eterno movimento. Lo spirito è apparire a se stesso" (FR, II, 250). Dio stesso, per Hegel, è "manifestazione", e ciò significa che egli "pone delle determinazioni, delle differenze, dei contenuti", cioè la distinzione fra Dio e il mondo o fra Dio e l'uomo; ma poi "ritorna da in sè queste differenze" - ecco la riflessione dello spirito - e così torna in se stesso.

147. Per questo secondo Hegel il cristianesimo lascia il mistero a coloro che si fermano al livello della "rappresentazione" e dell'"intelletto" (pensiamo qui all'intelletto kantiano, che non riesce ad andare al di là dei fenomeni); ma per coloro che si elevano al livello della "ragione" e del "concetto", il cristianesimo toglie ogni mistero, e in questa interpretazione del mistero Hegel pensa di potersi rifare agli Alessandrini, per i quali "mysterion non aveva il significato che noi gli attribuiamo" (cioè di cosa ignota), "ma in generale quello di filosofia speculativa" (resa possibile dalla religione rivelata). "allo stesso modo nel Cristianesimo i misteri sono bensì un arcano incomprensibile per l'intelletto, ma in quanto sono speculativi, la ragione" (che per Hegel, non dimentichiamolo, è luce divina!) "li intende; nè sono un che di arcano: tanto è vero che sono rivelati" (SF, III, 1, 84-85), cioè, per Hegel, completamente svelati.

148. Pare che per Hegel il semplice elevarsi alla conoscenza spirituale superando quella sensibile, sia sufficiente, nella religione cristiana, per penetrare oltre il velo del mistero e contemplare la verità svelatamente: nella religione cristiana - egli dice (FR, II, 280-281) - "Dio è solo per l'uomo pensante, che ritiene in disparte, in silenzio, se stesso in sè. Questo gli antichi hanno chiamato entusiasmo; è questa la meditazione puramente teorica, la più alta quiete del pensiero, ma nello stesso tempo la più alta attività per concepire la pura idea di Dio e divenire cosciente di questa stessa. Ciò che è per la ragione non è per essa un mistero; ciò è noto nella religione cristiana. Il mistero è solo per l'intelletto e il modo di pensare sensibile. Vi sono le differenze immediate e valgono gli oggetti sensibili. È il modo dell'esteriorità. Non appena però Dio è determinato come Spirito" (nella religione cristiana), "l'esteriorità è superata. Tuttavia è un mistero per il senso; per esso esiste l'esteriorizzazione, gli oggetti si modificano e ne risultano sensazioni modificate".

149. "Mysterion" - dice altrove Hegel (FR, II, 287) - è precisamente il razionale; per i neoplatonici già solo questa espressione significa fi-

1 Scoto Erigena, Casano

7  
losofia speculativa. Nel senso comune la natura di Dio non è un segreto; meno ancora nella religione cristiana. In essa Dio si è dato a conoscere come egli è; là egli è manifesto. Ma è un mistero per la percezione sensibile, per il rappresentare, per il modo di conoscere sensibile e anche per l'intelletto". Hegel non rifugge dal parlare di "mistica", ma - paradossalmente - la mistica per lui è precisamente lo svelamento del segreto divino: "L'elemento mistico non è il celarsi di un segreto né è ignoranza, ma consiste in ciò che il sè si sa unum atque idem con l'Essenza" (divina), "e questa è dunque rivelata. Soltanto il sè è a sè palese: ossia, ciò che è palese, lo è soltanto nell'immediata certezza di sè" (F, II, 233). La certezza prima e più chiara, per Hegel come per Cartesio, è la certezza che il sè ha di sè; per cui in ciò non vi sarebbe alcun mistero. Ora, secondo Hegel, la rivelazione cristiana comporterebbe una conferma di questo principio mostrando al sè umano che la sua sostanza assoluta è Dio stesso, il quale, manifestandosi in questa fondamentale presa di coscienza, non può essere mistero, ma chiarezza assoluta.

150. Queste considerazioni ci possono servire a comprendere meglio il significato del "cominciamento" hegeliano dall'essere "puro ed indeterminato": per comprendere esattamente ed in pienezza il significato del principio fondamentale del pensiero hegeliano, è bene mettere in relazione questo cominciamento col principio del cogito che, attraverso Kant, vale anche per Hegel: l'essere iniziale, indeterminato e privo di contenuti, è unità di essere e pensiero, che si scinde successivamente in dualità di essere e pensiero, ma che ritorna a se stessa col concludersi in Dio - Idea assoluta - nel circolo dialettico, che ristabilisce, questa volta nell'Assoluto ed in un contenuto infinitamente ricco, la primitiva unità di essere e pensiero (il cogito). Occorre inoltre aggiungere, per illuminare totalmente il quadro, che anche l'essere indeterminato iniziale, come avviene nella filosofia di Spinoza, è già implicitamente l'essere divino, ma ancora "astratto" e privo di quella "realizzazione" che otterrà incarnandosi nel mondo da lui creato e da lui riassunto nella sua essenza al termine del ciclo dialettico, che ritorna alla semplicità ed all'identità primitiva, precedente alle differenze.

7  
151. Hegel celebra i pregi unici della religione cristiana con una serie di motivazioni che avrebbe certamente condiviso anche S. Tommaso, ma che però Hegel intende in un modo differente. Innanzitutto, "grazie alla religione cristiana, l'idea assoluta di Dio è divenuta cosciente nella sua verità, mentre l'uomo stesso vi si trova colto secondo la sua vera natura, data nell'intuizione determinata del Cristo. L'uomo, considerato di per sè come finito, è nel medesimo tempo anche immagine di Dio e sorgente dell'infinità in lui stesso; egli è un fine in sè, ha in se stesso un valore infinito ed è destinato all'eternità" (FS, II, 116).

152. Tommaso sarebbe d'accordo nel riconoscere che il cristianesimo porta a perfezione l'idea di Dio; mentre però per Tommaso questa perfezione consiste nella rivelazione del mistero trinitario inteso come trinità dello Ipsum Esse per se subsistens, per Hegel la trinità cristiana è il divenire dialettico del Dio-che-si-fa-storia, inteso come Ipsum Fieri per se sub

sistens.

153. Anche per Tommaso è ovvio che nel cristianesimo l'uomo è inteso come "immagine di Dio" e, per dir meglio, come immagine di Cristo; ma profondamento diverso è il modo d'intendere questo insegnamento nei due pensatori. Per Tommaso la finitezza dell'uomo è solo in parte un limite da superare, in quanto cioè è conseguenza del peccato, risponde allo stadio iniziale dell'evoluzione umana e corrisponde alla mancanza della vita di grazia; ma per Tommaso esiste anche una finitezza assolutamente normale e necessaria, legata alla stessa condizione di creatura; questa finitezza non viene superata neppure nei livelli più alti della santità e neppure nella condizione dell'eterna beatitudine: anche in paradiso l'uomo è e resta creatura e, come tale, finito. Non così per Hegel, il quale, influenzato qui dall'insofferenza per ogni limite tipica del romanticismo e in conformità alla sua tendenza panteistica, intende l'essere "immagine di Dio" e la destinazione alla "vita eterna" come pure e semplici possibilità di negare ogni limite e di infinitizzazione fino a raggiungere la stessa natura divina. Quindi la vita e la beatitudine cristiana non come "partecipazione alla vita divina", ma come vera e propria identificazione della natura umana e di quella divina, il cui modello supremo, secondo Hegel, sarebbe appunto Cristo, per cui il dogma cristologico in Hegel dovrebbe essere modificato in questo senso: "una persona umano-divina ed una natura umano-divina".

154. In secondo luogo Hegel elogia la religione cristiana come religione dell'incarnazione di Dio e, come egli dice, della "realizzazione" di Dio. Circa la prima espressione - incarnazione - ovviamente Tommaso non avrebbe nulla da dire. Sorgerebbero invece subito i problemi col parlare di "realizzazione": come se Dio fosse inizialmente una specie di "idea" o di "progetto" da far passare nei fatti. Il tale è precisamente la nozione hegeliana di Dio, come avremo modo di vedere più ampiamente nel terzo capitolo. Dio, per Hegel, non è, come per Tommaso, "atto puro", semplicissimo e perfettissimo, immutabile e non divenibile; al contrario, per Hegel Dio "si fa" nel corso di un processo, per cui la natura di Dio si costituisce e si realizza pienamente al termine di questo processo, e Dio è il "risultato" di tale processo, che non è altro che il corso della storia, anche se il "processo" in se stesso - il processo dialettico - è sovratemporale ed eterno. E Dio "si fa" nell'uomo: l'uomo, cioè, in special modo l'umanità di Cristo, è un "momento" di questo farsi, di questo divenire di Dio, divenire che è necessario a Dio per essere Dio, cioè per passare dal momento iniziale, puramente ideale, precedente l'incarnazione, a quello finale, nel quale, dopo la redenzione - come vedremo meglio nell'ultimo capitolo - Dio si realizza nella storia e nel contempo torna a sé come Spirito: questa presenza di Dio Spirito nella storia costituisce, per Hegel, la Chiesa e il regno di Dio, destinato a giungere alla pienezza nell'"era dello Spirito assoluto".

155. Vediamo per esempio questo brano: "Dio è autocoscienza. Egli sa che si trova in una coscienza differente da lui, che è in sé coscienza di Dio" (cioè la coscienza umana), "ma è anche per sé e con ciò conosce la sua identità con Dio, un'identità che è pure mediata attraverso la negazione della finitezza. Questo concetto costituisce il contenuto della religione. Dio

è il differenziarsi in se stesso, essere oggetto a se stesso "(nel mondo); "essere, in questa differenziazione, assolutamente identico a sé: lo Spirito. Questo concetto" (nella religione cristiana) "è ora realizzato. La coscienza" (umana) "conosce questo contenuto e in questo contenuto essa si sa senza l'altro implicata: nel concetto, che è il processo di Dio, essa stessa è un momento" (momento dell'incarnazione del Verbo). "La coscienza finita conosce Dio, solo in quanto Dio si sa in essa" (Dio prende coscienza di sé nell'uomo): "così Dio è Spirito, e veramente lo Spirito della sua comunità" (= la Chiesa), nella comunità di coloro che lo venerano. Qui si manifesta ciò che è Dio: egli non è più un al di là, qualche cosa di sconosciuto" (un mistero), "perché egli ha rivelato all'uomo quello che egli è, non solamente nella storia esteriore" (vita terrena di Cristo), "ma nella coscienza. Noi abbiamo dunque qui la religione della manifestazione di Dio; in quanto Dio si conosce nel lo spirito finito, Dio è assolutamente manifesto. ... Questa è la religione perfetta, la religione divenuta obbiettiva per se stessa, la religione cristiana" (FR, II, 223-224).

156. Inoltre, "la religione cristiana è la religione della verità. ... Qui il contenuto della religione è il vero, essa lo ha, conosce il vero, conosce Dio come egli è" (notare l'insistenza di questo "come egli è", probabilmente di origine giovannea). ... "Il suo contenuto è la verità stessa in sé e per sé, ed essa è solo questo: l'essere della verità per la coscienza: dunque Dio è solo come Spirito. ... Questo contenuto è lo Spirito; egli è il Concetto che è l'assoluta Realtà. ... Il Concetto è interamente il contenuto della realtà" (FR, II, 249). Questo "interamente" si può riferire al Concetto, che così è tutto realtà; oppure si può riferire alla realtà: il Concetto contiene tutto il reale.

157. Inoltre il cristianesimo "è la religione della libertà" (FR, II, 251). Hegel si riferisce alla libertà di Dio: libertà nel creare il mondo (come vedremo) e libertà nel redimerlo e riconciliarlo a sé; e in questo passo Hegel parla di questo secondo aspetto della libertà divina. Col peccato, "Dio ha diinnanzi a sé un mondo estraniato, un mondo che è estraneo alla sua essenza. La riconciliazione" (in Cristo) "è la negazione di questa separazione, di questa scissione; è questo riconoscersi l'un l'altro, ritrovare sé e la propria essenza" (Anche Dio nella redenzione di Cristo ritrova la propria essenza, perché, come vedremo meglio, Dio "si aliena" nell'incarnazione). "La conciliazione è così la libertà e non uno star tranquillo, ma l'attività che fa scomparire il momento dell'estraneazione" (ibid.). Il Dio hegeliano non è mai del tutto in pace, perché ha eternamente a che fare con "l'estraneazione", che continuamente dev'essere superata. Il Dio hegeliano non è semplicemente "risorto", ma è "crocifisso-risorto": le piaghe della crocifissione si chiudono e si riaprono continuamente. Diversamente verrebbe meno la dialettica e Dio sarebbe più un Dio "che diviene", al quale Hegel tiene assolutamente.

158. Eppure Hegel tiene molto anche alla "riconciliazione", che fa tornare Dio a sé e chiude il circolo dialettico: l'inizio si ricongiunge con la fine. Vi sono alcuni che dicono che il sistema hegeliano, siccome è circolare, lo si può far iniziare da un punto qualunque del cerchio: non è vero.

Sarebbe, questo, un far torto ad Hegel, il quale tiene fermamente all'idea del principio primo e del fine ultimo. È giustamente egli considera Dio in questi termini, come Aristotele e S. Tommaso. Ma la differenza con questi sta nel fatto che mentre per questi una volta che il mondo giunge a Dio il moto della storia si conclude, per Hegel il moto della storia non ha mai termine, perchè essa appartiene anche a Dio, sicchè il ritorno del mondo a Dio dev'esser visto coincidente con la sua uscita, perchè Dio non è solo il punto di partenza e quello d'arrivo, ma è anche lo stesso circolo del mondo e della storia mondana: solo così, per Hegel, Dio è veramente "tutto": non un "tutto" trascendente, come quello di Tommaso, ma un tutto immanente.

159. La religione cristiana, per Hegel, "è la religione della riconciliazione del mondo con Dio. Dio, si dice, ha conciliato il mondo con se stesso; la caduta del mondo da Dio" (il peccato) "consiste in ciò: che esso si figura come coscienza finita, coscienza degli idoli; che egli tiene fermo l'universale non come tale, ma come esteriorità nei confronti di scopi finiti" (considera universale ciò che in realtà è particolare). "Il rinunciare a questa separazione è il ritorno" (la conversione), "e l'intuizione di questo ritorno della realtà, è l'accoglimento del finito nell'eterno" (la vita eterna), "l'unità della natura divina ed umana, l'essere in sé e il processo che è un porre eternamente questa unità" (FR, II, 249-250). Notare che, come ho detto sopra, per Hegel la riconciliazione non è posta una volta per tutte, ma viene continuamente posta, perchè sempre di nuovo sorge la "negazione" e l'"estraneazione".

160. Hegel è conciente inoltre della profondità unica con la quale il cristianesimo avverte la scissione dell'uomo da Dio, conseguente al peccato originale, per cui la riconciliazione con Dio appare, nel cristianesimo, come un qualcosa di più importante che nelle altre religioni. Infatti, dice Hegel (FR, I, 81), "nella religione cristiana l'esigenza della riconciliazione è anche più precisa che in qualsiasi altra religione, poichè essa comincia dalla stessa scissione assoluta e l'esigenza di conciliazione si origina solo quando la coscienza è scissa. La religione pagana racchiude in sé fin dall'origine la serena riconciliazione. La religione cristiana non è altrettanto serena. Essa stessa risveglia il bisogno, comincia dal dolore e lo ridesta, lacerando l'unità naturale dello spirito, l'unità dell'uomo con la natura, distruggendo la pace naturale. Vi si trova fin dall'inizio il peccato originale: l'uomo è cattivo fin dall'origine: dunque è nel suo intimo qualche cosa di negativo nei confronti di se stesso. Che l'uomo sia buono per natura è dottrina dei tempi moderni, dottrina che sopprime la religione cristiana, la scissione del soggetto, posta nella religione cristiana. Che l'io sia spinto contro la sua Essenza assoluta, infinita" (= Dio), proprio questo riporta in sé lo spirito e attua la riconciliazione".

161. Interessante è il lamento che Hegel esprime nei confronti della tendenza del suo tempo a ridurre il cristianesimo a semplice devozionalismo minimizzando il valore dei dogmi - soprattutto quello trinitario, che giustamente Hegel considera centrale -, che vengono ricondotti alla scuola alessandrina e neoplatonica: "Tutto il cristianesimo - dice Hegel (FR, I, 102)

- si limita così ad una tendenza alla devozione" (polemion con Schleiermacher?); "ma la divinità di Cristo, la dogmatica che è propria della religione cristiana viene messa in disparte e ricondotta solo a qualche cosa in generale. E ciò è avvenuto non solo da parte dell'illuminismo, ma anche da parte dei più devoti teologi. Anche questi dicono che la Trinità proviene, nella dottrina cristiana, dalla scuola alessandrina, dai neoplatonici". Ma - si chiede poi giustamente Hegel - che importanza ha vedere i legami filosofici che il dogma ha con questa o quella dottrina? Il problema è se quanto enuncia il dogma è vero. E invece - conclude con rammarico Hegel - "ciò non viene indagato: eppure quella dottrina" (= della Trinità) "è la determinazione fondamentale della religione cristiana".

162. Per l'Hegel luterano il compito di stabilire la maturità della vita cristiana, nella conciliazione "fra l'interno del cuore e l'esistenza" (FG, II, 118), ossia nella realizzazione "come libertà temporale" del "principio religioso che risiede nel cuore dell'uomo", tale grande missione non può esser svolta dalla "vecchia Roma", nella quale "il cristianesimo non può trovare il suo vero terreno", ma invece è stata affidata ai "popoli germanici". Appare qui la tesi - che è presente anche in Fichte, e che avrà larga diffusione fino al nazismo, del popolo germanico come popolo prescelto nella diffusione del vero cristianesimo, naturalmente il cristianesimo di Lutero. In questa visuale il popolo eletto non è più Israele, ma il tedesco; e pare che questa teoria abbia portato ad un cristianesimo antiebraico, del Cristo biondo con gli occhi azzurri, che giocherà un certo ruolo nella nascita dell'antebraismo nazista.

Heide  
zu  
Höle

#### 7. La posizione di Tommaso

163. Limitiamoci ai rilievi principali concernenti la concezione hegeliana della religione cristiana, evitando di ripetere quelli già fatti (nn. 152-154). Tommaso sarebbe stato certamente d'accordo, in linea di principio, nel riconoscere tutti i pregi elencati da Hegel: nozione sommaria e veramente elevata dell'essenza di Dio, vera concezione della dignità dell'uomo, mistero dell'incarnazione e quindi della comunione di Dio con l'uomo, mistero trinitario, realtà della Chiesa, religione della verità, della libertà e della riconciliazione dell'uomo con Dio risorto dal peccato grazie alla redenzione di Cristo. Differenze invece esistono, per ognuno di questi punti, nel loro modo preciso di intenderli. Vediamo, ripeto, solo le cose principali.

164. Come osservazione generale si potrebbe dire che in Hegel, figlio del luteranesimo, è molto accentuato l'aspetto kerismatico e comunitario della religione cristiana, a scapito di quello devozionale, mistico e sacramentale-liturgico. Ciò comporta, nonostante la sensibilità di Hegel per il mistero dell'incarnazione e quindi per la presenza del Dio cristiano nel concreto della storia, l'incomprensione per i segni effettivi e sensibili di questa divina presenza, che sono appunto i sacramenti, tendenzialmente connessi da Hegel o alla superstizione o ad una forma di religiosità mitologica ed immatura.

165. Esaminando invece la concezione hegeliana della dialettica, nel prossimo capitolo, avremo modo di ritorcere contro Hegel stesso - per quanto ciò possa apparire paradossale per la corrente presentazione che si fa del pensiero hegeliano - la classica accusa di "magia" che la tradizione luterana, qui ripresa da Hegel, lancia contro i sacramenti ed i riti della Chiesa cattolica. E per ritorcere questa accusa, ci rifaremo alla nozione tomista di "magia" e di "sacramento".

166. Per quanto riguarda la concezione del peccato - torneremo anche su ciò nel capitolo terzo - come fissarsi del soggetto nella propria finitezza presa come assoluta ed universale separatamente da Dio che è il vero Assoluto e il vero Universale, certamente Tommaso sarebbe stato d'accordo, anche se egli usa un linguaggio un po' diverso, meno improntato alla logica e più alla morale, ripreso da S. Agostino, come "conversio ad creaturam et aversio a Deo".

167. Anche per quanto riguarda la coscienza del peccato propria del cristianesimo, penso che Tommaso sarebbe stato sostanzialmente d'accordo con la descrizione di Hegel riportata al n. 160, anche se la visuale hegeliana sembra risentire della tragicità della concezione luterana della natura radicalmente corrotta e del libero arbitrio totalmente distrutto. La religione cristiana, avrebbe osservato Tommaso, nonostante questa viva percezione del peccato e il dolore che ne consegue e deve conseguire, è tuttavia assai più serena e più fondatamente serena delle religioni pagane, in quanto essa ammette l'esperienza, ricca di indicibile gioia, ignota ai pagani, della grazia di un Dio ricco di misericordia e pronto a perdonare, di un Dio che approfitta dello stesso peccato per donare all'uomo una vita divina, da "figlio di Dio", superiore a quella che avrebbe avuto se fosse restato nel paradiso terrestre. Certo Hegel non ignora affatto quest'onnipotenza misericordiosa che consente a Dio di ricevere il bene anche dal male (Hegel cerca di spiegare questa cosa con la sua dialettica); e tuttavia, negando probabilmente anche qui la teoria luterana della grazia come semplicemente "imputata" e non vivificante l'uomo dall'interno, sembra logicamente all'oscuro della gioia mistica procurata dalla grazia, e che invece si trova così spesso nei santi e nei mistici del cattolicesimo.

168. Infine è chiaro che per Tommaso questa attribuzione che fa Hegel al popolo tedesco di avere la missione di condurre l'umanità alla pienezza del cristianesimo, non avrebbe avuto alcun senso, in quanto priva di fondamento nella divina rivelazione. Se poi Tommaso avesse saputo che tale primato del popolo tedesco doveva fondarsi sul luteranesimo, ciò sarebbe stato per lui certamente un argomento a sfavore e non a favore. E' vero che Tommaso dice poco e nulla circa l'elezione di Israele e la sua funzione nella storia presente e futura della salvezza. Qui Tommaso risente dell'antiebraismo proprio del suo tempo. Ma immagino che se egli si fosse chiesto se in base alla Scrittura si può stabilire l'esistenza attuale di un popolo eletto, leggendo Rm 9-11, Tommaso non avrebbe avuto difficoltà a riconoscere che questo è tutt'ora Israele e non certo il popolo tedesco, con tutto il rispetto delle sue qualità. E se, sempre in base alla Scrittura, si poneva il problema di quale forza o quale autorità è stata deputa-

tata da Cristo a guidare l'umanità alla pienezza del cristianesimo, questa autorità - ebbene, si - è proprio la "vecchia Roma"! E non è né il monaco di Wittenberg né l'università di Berlino.

## CAP. II - LA DIALETTICA

### 1. I presupposti storici

169. Un aspetto fondamentale ed originale del pensiero hegeliano, come è noto, è la dialettica, che costituisce il principio logico fondamentale di organizzazione del sistema hegeliano, e nel contempo è vista da Hegel come l'"anima" e la molla fondamentale del divenire della realtà. Si tratta dunque di un meccanismo logico-ontologico che coinvolge tutti gli aspetti del reale, sia il mondo che Dio, in quanto tutto, per Hegel, compreso Dio, è in divenire, anche se tutto si risolve nell'assoluta identità divina. Come è noto, il processo dialettico hegeliano comporta tre fasi o "momenti": 1) il semplice essere o "in sè" (an Sich); 2) l'alienazione dell'essere da se stesso (Entfremdung o Entäusserung) o "per sè" (für Sich), che costituisce il principio della differenziazione, della negazione e della riflessione; 3) l'essere totale, reale e diveniente o "In sè e per sè" (An Sich-für Sich), l'essere tornato a sè nell'autocoscienza mediante il togliente-assunzione della negazione - cioè il secondo momento -, la Aufhebung, che implica anche il senso dell'elevazione e della trascendenza: la "ricongiunzione" (Wiederversöhnung) dell'essere con se stesso, che torna all'unità dopo la differenziazione stabilita dalla negazione.

170. Per Hegel la dialettica è la forma e il metodo del sapere scientifico e soprattutto della filosofia speculativa; è il metodo giusto per conoscere veramente le cose dello spirito e le cose di Dio. Egli quindi non accetta la concezione aristotelica della dialettica come metodo della conoscenza opinabile o verosimile, e neppure la concezione kantiana della dialettica come sapere apparente ed illusorio, estraneo alla realtà oggettiva. Hegel intende invece rifarsi a Platone, il quale, secondo lui, è l'iniziatore della dialettica come vero sapere, in quanto interessata al movimento delle idee. Per Hegel la vera dialettica non si differenzia, come pensa Aristotele, dalla logica, ma coincide con la stessa logica, e comporta - come vedremo - quelle che Hegel chiama "sillogismo razionale", fonte di sapere metafisico e teologico, diverse dal "sillogismo intellettuale", proprie di una logica, come quella aristotelica, distinta dalla dialettica, un sillogismo che, secondo Hegel, è utile nelle conoscenze quotidiane e nelle scienze sperimentali, ma cade in contraddizioni se usato in filosofia e nella scienza dello spirito.

171. Così Hegel esprime il suo agganciarsi a Platone: "Il concetto della vera dialettica è quello di mostrare il movimento necessario dei concetti puri" (spirituali, trascendentali), "non come se essa li risolvesse con ciò nel nulla, ma nel senso che il risultato, espresso così semplicemente, è appunto che i concetti son queste movimenti e che l'universale è