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 ma nace 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 e Entäusserung) e "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 teglimento-assunzione della negazione - cioè il secondo momento -, la Aufhebung, che implica anche il sense dell'elevazione e della trascendenza: la "riconciliazione" (Wiederveröhnung) 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, diverso dal "sillogismo intellettuale", proprio 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 usate 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 sense che il risultato, espresso così semplicemente, è appunto che i concetti con questo movimento e che l'universale è

7 appunto l'unità di tali concetti opposti. In Platone non troviamo certamente piena consapevolezza di questa natura della dialettica, ma vi troviamo la dialettica stessa, vale a dire l'Essenza assoluta (la dialettica è teologia) "conosciuta in questa guisa in concetti puri, e l'esposizione del movimento di questi concetti" (SP, II, 205).

7 172. La dialettica è autodeterminazione dell'Assoluto che, alienandosi nell'altro da sé, divenendo l'altro da sé - il mondo -, si finitizza, ma per superare questa "negazione" e ritornare a sé mediante la riconciliazione di sé col mondo, riconciliazione che, come vedremo, costituisce l'opera redentiva di Cristo. Anche questo principio dialettico dell'autodeterminazione divina Hegel pensa di trovarlo in Platone: "L'Idea, in quanto si autodetermina, è la unità delle differenze; e in tal modo l'Idea è determinata" (si fa concreta, si fa storia). "L'universale è dunque come il determinato, che in sé risolve ed ha risolto i contrari, e quindi anche come il concreto in sé; sicché questo superamento della contraddizione costituisce l'affermazione. Questa forma superiore di dialettica è precisamente quella propria di Platone: essa, in quanto è speculativa, non mette capo a un risultato negativo, ma mostra la congiunzione dei contrari, che si sono annullati" (SP, II, 208).

173. Hegel è preoccupato di affermare che il processo dialettico, benché contenuto, nel secondo momento, il momento della negazione, non conclude in modo nichilistico, per il fatto - come vedremo - che la negazione dialettica è una negazione costruttiva che, annullando il lato opposto della contraddizione - il primo momento - annulla anche se stessa e ricompone l'unità - terzo momento.

7 174. Hegel preferisce la dialettica di Platone alla logica di Aristotele perché, secondo lui, mentre la prima è "scienza dell'infinito", cioè teologica, la logica aristotelica sarebbe una semplice logica "del finito", ossia delle realtà mondane: logica che andrebbe bene per le scienze sperimentali, ma non per la scienza dello spirito. È questo primato di Platone, per Hegel è dato dal fatto che mentre Platone pone come oggetto del sapere un oggetto interiore, l'idea, Aristotele pone il reale al di fuori del pensiero, per cui diventerebbe impossibile cogliere la verità dello spirito, nel quale si avrebbe identità di pensiero e di essere: "Le categorie" (aristoteliche) - dice Hegel (SP, II, 384-385) - sono soltanto determinazioni nel giudizio e soltanto forme soggettive dell'intelletto, di fronte alle quali la cosa in sé è ancora qualcosa d'altro" (essere extramentale, come ancora in Kant). "Senonché, proprio da questo modo di vedere ... esula la verità; infatti il non vero in generale è la forma dell'opposizione di soggetto e oggetto, e la mancanza della loro unità. ... A questo punto appare, e in sommo grado, il difetto di tutta la maniera aristotelica: ... nel movimento del pensiero come pensiero i singoli momenti cadono fuori l'uno dell'altro" (il pensiero è realmente distinto dall'essere). ... Ma così separate, queste forme non hanno verità: soltanto la loro totalità" (la sintesi dialettica di essere e pensiero) "costituisce la verità del pensiero, perché questa totalità è ad un tempo soggettiva ed oggettiva".

7 175. Per quanto riguarda S. Tommaso, si sa come egli condivida invece la

nozione aristotelica della dialettica, come metodo della formazione della opinione probabile e non come metodo della scienza, che per Tommaso come per Aristotele spetta alla logica materiale, che è distinta dalla dialettica. Inoltre Tommaso, a differenza di Hegel, è convinto che il realismo aristotelico dia alla fin fine maggiori garanzie di raggiungere veramente l'Assoluto, che non la dialettica platonica, basata sulla percezione di entità meramente ideali, anche se indubbinamente elevate e spirituali. Ma per Tommaso come per Aristotele il mondo delle spiriti non è intramentale ma extramentale; il che non significa spazializzarlo in modo materialistico ed oggettivistico, ma sostenere semplicemente che esso esiste independentemente dalla nostra mente e che è realtà distinta dal nostro pensiero e regola di verità del nostro pensare. Tommaso non nega affatto un sano principio di interiorità, quale quelle, per esempio, di un S. Agostino ("in interiore homine habitat Veritas"); la sua preoccupazione è semplicemente quella di evitare di confondere il nostro pensiero col reale esterno, che non è prodotta del nostro pensiero, ma creata da Dio.

176. La triade dialettica, per Hegel, si esprime nella triade del sillogismo, per cui qui Hegel riprende effettivamente la logica di Aristotele, ma anziché fondare il valore del sillogismo sui diversi gradi di estensione del concetto, connessi all'analogia dell'essere, egli, coerentemente con la sua posizione univocista che abbiamo già visto, ritiene di potersi fondare solo sull'identità e sulla negazione, sicché secondo lui il valore del sillogismo (in campo metafisico e teologico) sarebbe dato dal principio dialettico dell'affermazione, negazione, negazione della negazione che ricostituisce l'identità iniziale. Gli estremi del sillogismo, allora, anziché esser disuguali (il predicato della maggiore è più ampio del soggetto della conclusione), sono identici, sicché il medio non si interpone fra gli estremi, ma li risolve in sé e diventa a sua volta identico agli estremi, per cui non si dà passaggio da una premessa ad una conclusione così da far valere la conclusione in modo distinto dalla premessa, ma la conclusione coincide con la premessa, ed anzi l'una e l'altra si risolvono nel medio, sicché riappare qui il principio fondamentale hegeliano del primato del divenire: l'essenziale è il ragionare, il mediano; la verità non sta nella conclusione, ma nel passare dalla premessa alla conclusione. E questo, per Hegel, sarebbe il vero sillogismo da usare in teologia, nella quale Dio stesso non è semplice identità, ma "razionalità": undivinità reale e logica ad un tempo.

177. Dice infatti Hegel: "Nel sillogizzare intellettuale" (quello di Aristotele), "l'unità che vien costruita è soltanto unità di tali che essenzialmente vengono tenuti distinti. Il medio qui serve unicamente a congiungere un soggetto, una determinazione con un'altra. ... Ma nel sillogismo razionale" (che per Hegel sarebbe quello platonico), il fondamento del contenuto speculative è dato dall'identità degli estremi, che combinano l'uno con l'altro" (ogni attributo di Dio è sempre Dio); "per cui il soggetto rappresentato nel termine medio è un certo contenuto, che non limita ad unirsi con un altro, ma attraverso l'altro e nell'altro si con-

M Dio e cont
 m Dio è unita
 e Dio diviso

M uomo unit
 m Soc uomo
 e Soc unit.

Principi di Hegel:
 1. Negazione
 2. Identità
 3. Divenire

clude con se stesse". (L'esistenza di Dio, come nell'argomento ontologico di S. Anselmo, per Hegel non è solo la conclusione della prova dell'esistenza di Dio, ma è anche il medium demonstrationis, per cui la conclusione del ragionamento non aggiunge nulla al medio ma semplicemente lo esplicita ritornando e "concludendo col medio"). Questa è in altre parole la natura di Dio. ... Dio è un raziecinio, il quale, ricongiungendosi con sé attraverso le differenze da sé, è l'immediatezza restauratesi nel superamento della mediazione. Nella filosofia platonica è dunque contenuta la più alta speculazione" (SF, II, 233).

178. Il medio è "superato" in quanto è negazione della tesi; ma l'antitesi che lo supera, secondo l'Aufhebung che mantiene implicitamente ciò che toglie espressamente, conserva in se stessa il medio ed anzi, come dice lo stesso Hegel, si risolve nello stesso medio, "conclude col medio in quanto questi "conclude con se stesso". Queste considerazioni avranno, come vedremo, un'applicazione nella concezione hegeliana della SS. Trinità, la quale essendo anch'essa in divenire (la "Trinità come storia", come dice Forte), è essa pure sillogismo, nel quale qui il medio è Cristo (secondo un'intuizione che si trova già in S. Benaventura). Ma siccome Cristo è Dio, la mediazione che Cristo compie fra il Padre e lo Spirito e fra Dio e il mondo si risolve nella conclusione del sillogismo trinitario hegeliano (non quello bonaventuriano!), perché anche la conclusione del "ragionamento" è Dio: infatti per Hegel il mondo è precisamente l'"incarnazione" e la realizzazione di Dio.

179. Come ho già detto, per Hegel la dialettica non è solo legge del pensiero, ma anche della realtà, soprattutto della realtà vivente e spirituale. Questa stessa realtà è "logica", è pensiero oggettivato ed esteriorizzato. Per questo, per Hegel, "il vivente è il sillogismo, i cui momenti stessi sono sistemi e sillogismi; i quali però sono sillogismi attivi e processi e, nell'unità soggettiva del vivente, sono solo un unico processo. Il vivente è così il processo del suo congiungersi con se stesso, che percorre tre processi" (ogni momento della triade tende a sua volta a triplicarsi) (E, 186). Il vivente è dunque un "ragionamento"; non però un ragionamento di tipo aristotelico, che tocca solo la logica del pensiero umano, ma un ragionamento dialettico, che riflette le stesse pensiere divine che crea il reale mentre lo pensa. Analogamente, come abbiamo visto, il vero concetto non è la semplice astrazione mentale, ma è soggetto vivo "in sé riflesso", è persona, è spirito, è ragione.

180. Il primato della ragione sull'intelletto, in Hegel come già in Kant, è logicamente legato al primato del divenire sull'essere, giacché, come insegna anche Tommaso, mentre il ragionare implica il passaggio, il discorrere, il suocedersi e concatenarsi dei concetti, l'atto intuitivo e contemplativo dell'intelletto è connesso alla stabilità ed alla quiete dell'essere nella sua immutabile stabilità. Per questo, mentre per Tommaso Dio è Intelletto sussistente, per Hegel Dio è Ragione in movimento, divenire di essere e di pensiero, storicità spirituale assoluta ed eterna. Per questo, mentre per Tommaso non avrebbe senso definire Dio come "ragionamento", l'idea hegeliana di Dio come "raziecinio" è perfettamente coerente alla sua idea di Dio come Divenire e

non come Essere.

181. Hegel attribuisce agli "eretici", agli "gnostici" (FR, II, 292) il merito d'aver visto nella Trinità cristiana un'espressione della triade dialettica dell'Idea. Dice Hegel: "Le principali forme sono queste: dapprima il Padre, l'Uno, l'On, che viene espresso come 'abisso', profondità, cioè il vuoto" (il Nulla!), l'indicibile, l'inintellegibile, al di sopra di tutti i concetti" (qui viene in mente non tanto il Dio dell'autentica mistica cristiana, quanto piuttosto il Dio "Tutt'Altro" dell'equivocità stile Ockham e il Dio atematico dei moderni trascendentalisti). "Ma del resto, il vuoto, l'in determinate, l'inintellegibile è il negativo del concetto e la sua determinazione concettuale è di essere questo negativo, perchè è solo un'astrazione unilaterale e non forma che un momento del concetto" (equivocità ed univocità si richiamano sempre a vicenda: solo l'analogia le supera entrambi). ... "Il secondo, l'essere altro" (il Figlio), "il determinato, in genere l'attività di determinarsi è, secondo la designazione più generale, Logos, attività determinante e razionale, e anche la parola" (Verbo). ... "Il secondo momento viene determinato anche come safia, sapienza, l'uomo originario del tutto pure. ... Perciò è stato determinato come archetipo dell'uomo: Adamo Cadmo" (cf la Kabbala), "l'unigenito. In tali forme ha fermentato l'Idea. La cosa più importante è di riconoscere in questi fenomeni ... il razionale, di sapere che essi sono fondati sulla ragione" (FR, II, 292).

182. La dialettica, per Hegel, non è solo svelgimento del pensiero e del reale, ma anche prassi, efficacia, azione: è potenza data all'uomo da Dio, e quindi potenza divina d'opera sullo spirito e sulla natura; è, per usare una parola di Bruno, al quale qui Hegel s'ispira, una parola dalla quale lo stesso Hegel non rifugge: è "magia". Ed è interessante qui come Hegel, che da buon luterano accusa di "magia" i sacramenti del cattolicesimo e ignora e disprezza i racconti evangelici dei miracoli di Cristo, in consonanza qui all'esegesi del protestantesimo liberale ed illuminista, si lascia poi suggestionare dalle concezioni magiche di Bruno, che a sua volta le ricava dall'ermetismo e dall'antica religione egiziana (cf G. Bruno, De magia - De vinculis in genere, Ed. Biblioteca dell'Immagine, Perdenone 1986; F.A. Yates, Giordano Bruno e la tradizione ermetica, Ed. Laterza, Bari 1992).

183. Bruno concepisce l'universo come un unico essere, infinite ed animate da un Dio che appare più anima di queste tutte, che essere trascendente. Questa impestazione di fondo, di sapore panteistico e spinoziano, combacia bene con la stima che Bruno ha per l'arte magica, la quale, come è noto, suppone appunto l'idea di poter ricavare tutte da tutte, in forza di questa fondamentale omogeneità di esiste fra tutte le cose e a causa di questo "spirito" e questo "Dio" che tutte pervadrebbe non transcendendole ma costituendone l'anima, la vita, la forza. Il mago, secondo Bruno, saprebbe mettersi in contatto questa forza divina onnipervadente ed immanente, si da poter grazie ad essa conoscere i più intimi segreti della natura e ricavarne da essi poteri ed effetti prodigiosi.

184. Mentre forse non ci meravigliamo della simpatia di Bruno per la magia, influenzate com'era dalla grande stima che se aveva al suo tempo, cre

de che ci sia da restare stupiti nel constatare l'ammirazione di Hegel per questo aspetto del Bruno, ammirazione che Hegel manifesta apertis verbis al termine della sua presentazione del Nolano nelle sue Lezioni sulla storia della filosofia. Ciò che in particolare piace ad Hegel in Bruno è precisamente il suo monismo panteista, per il quale l'uomo avrebbe il potere di operare cose portentose utilizzando la conoscenza dei contrari, così da saper ottenere "il contrario - come dice Bruno (De la causa, principio e uno, dial.V, in fine, dai Dialoghi metafisici, Ed. Gentile, Laterza, Bari 1907, p. 255) - dopo aver trovate il punto di unione". E questa, secondo Bruno, sarebbe "profonda magia", che ci fa conoscere i "massimi segreti di natura".

185. Ripetendo il pensiero di Bruno, Hegel pertanto dice: "Le cose che appaiono distinte non sono altro che modificazioni di quell'unico" (la natura divina), "che nella sua esistenza comprende ogni'altra esistenza". Dio si manifesta come unità di forma e materia, componenti delle cose, che sono modificazioni dell'essere divino. "Conoscere in tutte queste unità di forma e materia - prosegue Hegel esponendo il pensiero di Bruno - ecco la mira della ragione. Ma per giungere sino a questa unità, per indagare tutti i segreti della natura, dobbiamo studiare gli opposti e repugnanti termini delle cose, il maximum e il minimum. Precisamente in questi estremi le cose sono intelleggibili e si riuniscono nel concetto; e tale unificazione è la natura infinita". Ed Hegel cita le stesse Bruno: "Ma il più grande non è trovare il punto di unificazione, sibbene svolgere da esse anche il suo opposto: ecco il vero e profundissime segrete dell'arte" (magica). Ed Hegel commenta: "Questa è una grande parola: conoscere lo svolgimento dell'Idea come quella che è una necessità di determinazioni" (SF, III, 1, 220-221).

186. Hegel presenta ancora il pensiero bruniano, approvandolo, in questi termini: "L'inferiore può gradualmente essere ricondotto al superiore. ... e viceversa: cosicché di tutti è un'unica essenza. Quel processo di discesa" (concretizzazione) "è il medesimo che questo ritorno" (trascendenza, Aufhebung, riconciliazione), "e si ha un circolo. La natura può entro i suoi limiti generare tutte da tutte" (perché tutte è Dio), "e parimenti l'intelligenza può conoscere tutte da tutte" (perché tutte è divina verità) (SF, III, 1, 225).

187. Ancora: "L'arte - dice Hegel, non specificando quale "arte", ma è chiaro dal contesto che si riferisce all'arte magica bruniana (SF, III, 1, 228) - ha tal facoltà da sembrare di poter operare indipendentemente dalla natura, al di sopra della natura e, all'occorrenza, perfino contro la natura". E a conclusione dell'esposizione di questi pensieri, Hegel commenta: "Fin qui nell'insieme tutto va bene: è lo svolgimento delle stesse schemi in tutte le direzioni" (operare sulla natura valendosi della scissione dei congiunti e della unificazione degli opposti). "Merita ogni ammirazione queste tentative di esperire il sistema logico dell'artista interiore, del pensiero produttore, in guisa che ad esse corrispondano le formazioni della natura esteriore" (SF, III, 1, 228).

188. Volendo adesso consultare S. Tommaso circa queste posizioni di Bruno che Hegel inserisce nella sua dialettica, potremmo fare le seguenti con

siderazioni. Innanzitutto, per quanto riguarda l'accostamento hegeliano della dialettica alla Trinità cristiana, Tommaso farebbe notare che i tre termini del mistero trinitario non possono essere assimilati ai tre termini del sillogismo, in quanto, sebbene in sé lo Spirito indubbiamente discenda necessariamente dal Padre e dal Figlio, noi però, anche illuminati dalla rivelazione, non possiamo conoscere razionalmente la necessità di questa deduzione, perché questa necessità non è riconducibile ai principi della nostra ragione: la nozione del Padre e quella del Figlio non si possono assimilare alle premesse di un sillogismo che ci porti necessariamente a concludere all'esistenza dello Spirito, perché anche accostando la nozione del Padre a quella del Figlio, non abbiamo la possibilità di trovare in esse né la esistenza degli estremi né quella del medio. E questo per la semplice ragione che Padre e Figlio non sono proposizioni, ma persone; non sono composizioni di concetti, ma soggetti reali e sussistenti. Hegel invece, sempre fondandosi sul principio del divenire, trova il passaggio logico-ontologico anche all'interno delle stesse persone divine o forse meglio considera queste come "rappresentazioni" di una triade di proposizioni.

189. La funzione mediatrice del Figlio, per Tommaso, non è quella di costituire un medio sillogistico, perché il Figlio non è né soggetto né predicato di una proposizione, ma è, secondo il dogma cristiano, soggetto reale e sussistente. La similitudine benaventuriana alla quale ha fatto cenno è da considerarsi come una pallida analogia e non certo, come pretende Hegel, in senso logicamente rigoroso. Cristo, per Tommaso e per il vero cristianesimo, è mediatore in due sensi: 1° in quanto Pensiero del Padre per mezzo del quale il Padre pensa, crea e governa il mondo (e qui anche Hegel è d'accordo); 2° in quanto è il riconciliatore, mediante l'opera della redenzione, di Dio col mondo (e qui pure Hegel è d'accordo). Ma siccome per Hegel la realtà è divenire, e più precisamente pensiero diveniente, ecco come spiegare questa curiosa tendenza che egli ha a ridurre l'ente sostanziale a sillogismo, in quanto il sillogismo è appunto pensiero diveniente, discorso razionale. Sono gli assurdi ai quali porta l'idealismo evoluzionista, che identifica l'essere col pensiero e col divenire, sicché l'essere diventa pensiero in divenire e, per pece che intervenga qui un'istanza di razionalità, diventa pensiero sillogistico. E questa è la caratteristica del pensiero hegeliano.

190. Per quanto riguarda la concezione della dialettica come potenza pragmatica affidata all'uomo di eguagliare l'agire divine trascendendo le leggi della natura ed operando mediante la scissione e la riunificazione degli elementi, nulla di più estraneo, qui, alla mente di Tommaso, il quale avrebbe certamente giudicato tale dottrina come vera empietà e vana superstizione, catalogandola senz'altre fra i peccati di magia. Infatti per Tommaso la magia è precisamente la possibilità di ottenere effetti fisici prodigiosi non applicando opportune leggi naturali - il che rientrerebbe nell'arte e nella tecnica (cf Sum. Theol., I-II, q. 57, a. 4) - ma mediante l'uso di "segni" (cf la "formula magica"), i quali suppongono un'implicita collaborazione con intelligenze superiori all'uomo - le sostanze angeliche - e capaci appunto di operare quei prodigi (cf Sum. Theol., II-II, q. 96, a. 2).

191. La magia per Tommaso ben s'attaglia con una concezione panspichista del reale; come quella di Bruno, o con una concezione idealista come quella di Hegel, in quanto la magia suppone la convinzione che l'essere dipenda dal pensiero, sicchè la realtà fisica può essere mutata in forza della parola del mago. Ma per Tommaso la magia è anche qualcosa di meramente illecito, per il fatto che la pratica magica comporta la pretesa di conferir potere allo agire umano sul mondo e sull'uomo non ricorrendo a Dio ma alla sostanza angelica, la quale, in tal caso, non può che essere il demone. E per questo la magia, per l'Aquinate, è una delle specie della superstizione, la quale, in generale consiste in una deformazione del culto divino: la magia suppone, almeno implicitamente o tacitamente, un culto a Satana anzichè a Dio (cf Sum. Theol., II-II, q. 92; Contra Gentes, l. III, cc. 103-105; De Pot., q. 6, a. 10). È interessante notare come qui Tommaso si mostra più "illuminista" del pur illuminista Hegel, che mostra invece di lasciarsi impigliare nella superstizione rinascimentale di Giordano Bruno.

192. Viceversa Tommaso dimostrerebbe come ingiusta l'accusa che Hegel rivolge, con la tradizione protestante specie liberale, alla concezione cattolica dei sacramenti e dei miracoli di favorire la magia e la superstizione. Per quanto infatti riguarda la vera nozione di sacramento, Tommaso riconosce che la formula sacramentale ha l'effettivo potere di trasformare la materia; ma la differenza essenziale con la magia sta nel fatto che mentre la magia si propone di ottenere semplicemente effetti psicofisici, la prassi sacramentale ha per fine la nascita e lo sviluppo della vita soprannaturale; e in secondo luogo, coerentemente alla diversa finalità, mentre la pratica magica fa leva sull'intervento di forze che per quanto sovrumane - l'angelo decaduto - appartengono pur sempre all'ordine della creazione, l'azione sacramentale è tale per cui il segno e la formula sacramentale non sono che causa strumentale di una potenza infinitamente superiore, che è la stessa azione divina che passa per quella causa e produce l'effetto soprannaturale, che il nudo segno (l'acqua, l'olio, ecc.) e la nuda formula (le semplici parole umane) da sole non possono evidentemente produrre (cf Sum. Theol., III, q. 62, aa. 1-4).

193. Quanto alla confusione, tradizionale nel protestantesimo liberale, fra magia e miracolo, anche qui occorre rilevare che Tommaso ammette certamente una somiglianza esteriore fra le due operazioni: nell'uno e nell'altro caso si possono notare effetti prodigiosi nel mondo psicofisico. Ma anche qui, a guardare le cose con attenzione, non sarà difficile notare le essenziali differenze: la magia è operazione riconducibile, tutte sommate, al potere della creatura - il demone -, potere che per quanto possa apprire prodigioso, non oltrepassa le possibilità della creatura spirituale, per lo più, in tal caso, priva della grazia divina. Il miracolo, al contrario, è un fatto psichico e fisico che, per il suo trascendere le possibilità normali naturali o le forze delle leggi naturali, non si può spiegare altro che con l'intervento dell'onnipotenza divina, sicchè mentre la magia lascia trapelare il potere di Satana, il miracolo è attestazione dell'onnipotenza e della bontà di Dio (cf Sum. Theol., I, q. 105, a. 7; Contra Gentes, l. III, cc. 101-103).

194. Altro ispiratore della dialettica hegeliana è Jakob Böhme. "L'idea fondamentale di J. Böhme - dice Hegel (SF, III, 2, 43) - è il tentativo di ettere tutte in unità assoluta: infatti egli vuole mostrare l'assoluta unità divina e l'unificazione di tutte le opposizioni in Dio" (of il Cusano, che Hegel non conosce, ma nel quale avrebbe certamente trovato un precursore della dialettica). "Il suo pensiero fondamentale, anzi, si può dire, il suo pensiero unico, che tutte compenetra, è in generale quello di comprendere in tutte la sacra triplicità, di vedere in tutte le cose il disvelamento e la manifestazione di essa, che così è il principio universale, in cui e per cui tutto è, e precisamente in guisa tale, che tutte le cose hanno in se stesse soltanto questa Trinità divina, non come Trinità della rappresentazione, ma come Trinità reale dell'idea assoluta".

195. Una smodata bisegna di onnicomprensività e di sintesi porta Hegel ad assumere da Böhme anche uno degli aspetti più perturbanti della sua immaginosa e potente teologia: l'idea che Dio sia all'origine non solo del bene ma anche del male, un'idea che probabilmente Böhme ha raccolto dalla Kabbalah, specie dal Séfer Bahir, dove si parla dell'"ira" divina come origine di Satana e dell'inferno. Probabilmente si tratta dell'intenzione di sottomettere a Dio anche il regno del male, sì che non appaia come una specie di assoluta giustapposte a Dio senz'alcuna relazione con lui; ma l'operazione böhmianna è piuttosto maldestra e purtroppo viene assunta anche da Hegel, sì che il risultato assai infelice per non dire blasfemo è che in Hegel, come vedremo meglio, Dio appare come autore anche del male e del peccato, per cui la "riconciliazione" hegeliana non appare solo come riunificazione di Dio col positivo del mondo ma anche col suo negativo, per cui assume l'orribile apparenza di una "riconciliazione" di Dio col peccato.

196. Nella visione böhmianna, come nelle antiche concezioni gnostiche, il male, per la verità, non scaturisce direttamente da Dio: eppure sembra nascere in modo logico e naturale dalla natura stessa della creatura in quanto essere distinto e determinato. Ora, se Dio è, come creatore, autore delle differenze, come non sarà allora anche autore del male, naturalmente legato ad essa? Infatti, come dice Böhme, qui citate da Hegel (SF, III, 2, 57-58), "l'eterno volere defluisce da sé medesimo"; in tal modo sorge la "forma e la distinzione"; e sorge "l'intelligenza, in quanto una proprietà scorge l'altra, la saggia e la vuole. La volentà defluita vuole l'ineguaglianza, per poterai distinguere dall'uguaglianza ed essere il suo proprie alcunchè. ... E dalla propria volentà scaturisce il no" (il male)", in quanto essa si porta alla peculiarità come al compiacersi in se stessa. ... L'unità" (divina)" è un sì defluente; ... essa non ha nulla in cui possa sentirsi, altre che nel compiacimento della deviata volentà, altre che nel no, che è un'obiezione al sì, dove il sì diviene manifeste, ed ha qualcosa che può velare. E il non si chiama no, perchè è un appetito rientrare in sé".

197. Così in Böhme, e quindi anche in Hegel, per passaggi insensibili, senza salti e senza stacchi, in una specie di scorrere senza discontinuità, si passa gradualmente prima dal creatore alla creatura - notare che si parla di "deflusse", non di creazione, che implica uno stacco e una distinzione in finiti -, e poi si passa tranquillamente dalla determinazione al male, al "no".

Il male inteso come il chiudersi della creatura in se stessa, nella propria finità e determinatezza, e l'assolutizzazione di questa determinatezza, non è certo una cattiva idea - le abbiamo già viste -. Ciò che non va è questo legare necessariamente il male alla determinatezza, come se ne fosse una conseguenza normale ed inevitabile: ciò finisce per tarascarsi contro Dio stesso, autore della distinzione e della determinatezza, come se questa fosse un male di per sé. E difatti nella dialettica hegeliana, come vedremo meglio, il momento della determinazione coincide col secondo, quello della "negazione", che poi è il momento del male, del dolore e del peccato, in conformità all'assioma spinoziano che è alla base della dialettica hegeliana: "omnia determinatio est negatio", principio che suppone il panteismo, per il quale il finito, la creatura, sorge semplicemente da un'autolimitazione e da una "negazione limitata e determinata" dell'Infinito da parte di se stesso. Qualcosa del genere, almeno nelle espressioni, sembra essere anche nella teologia di Rosmini! E' "negando se stesso" che, secondo Hegel, Dio dà origine al creato: quando non si hanno altri strumenti che l'affermazione e la negazione, tipiche dell'univocità, né si conosce l'analogia, non c'è da aspettarsi altro: il mondo esiste alle spese di Dio e Dio esiste a spese del mondo. Come meravigliarsi che dal "mistico" panteismo nasca l'ateismo?

198. Altro aspetto turbante che Hegel assume da Böhme, è la figura del "Separator", di Lucifero, che espresso nella figura del "concetto" e non della "rappresentazione", diventa, in Hegel, il momento dialettico della negatività. Ma anche qui si ha l'impressione che Dio sia in connivenza col diavolo. Il pensiero stesso di Hegel, come dicevo all'inizio, dà l'impressione che sia nato da una sconvolgente mescolanza di influssi divini e influssi satanici. In Böhme, questo Separator è, come dice Hegel, "l'altro di Dio" (SF, III, 2, 53-54): negazione di Dio, che però svolge la funzione dialettica di portare Dio dall'astrazione iniziale (tesi) alla concretezza finale (antitesi) del Dio incarnato, del Dio-Storia. Il Separator, secondo Böhme, "rende separabile la volontà dell'eterno Uno"; ed Hegel, di rincalzo: "Il Separator è quel che opera, che distingue": presiede all'opera della creazione, intesa non come produzione di tutto l'essere dell'ente creato (secondo la concezione tomista), ma come opera di finitizzazione e di distinzione, per chè non si tratta di produzione dal nulla; al contrario, l'essere c'è già: è quello divino: si tratta semplicemente di differenziarlo e finitizzarlo, e questa è l'opera del Separator, di Lucifero; sicchè si potrebbe dire, con gli gnostici di tutti i tempi, che il mondo è opera del diavolo, per "mandato" divino.

199. Ed Hegel continua: "In ciò consiste il collegamento del diavolo con Dio: vale a dire l'esser altro" (il diavolo è il necessario polo dialettico della tesi divina, iniziale) "e poi l'esser per sé e l'esser per uno" (il chiudersi in sé), "in modo che l'altro sia per uno" (assolutizzazione di sé e distacco da Dio): "questa è l'origine del male in Dio e da Dio. ... Questo è il negativo del Separator, il tormento e, sia pure, l'ira di Dio; quest'ira di Dio è per Böhme l'inferno e il diavolo, che per opera di se stesso immagina se stesso in se stesso" (afferma sé contro Dio) (SF, III, 2, 53-54).

200. Vediamo adesso di valutare alla luce del pensiero tomista queste ultime posizioni di Hegel circa l'origine e la natura del male e la funzione del demonio nella storia della salvezza. Per quanto riguarda il primo punto, bisogna dire che, come abbiamo visto dal brano citato, mentre per Hegel il male trae origine da Dio, in nessun modo questo vale per Tommaso, per il quale invece il male trae origine da un atto di volontà della creatura spirituale (cf Sum.Theol., I, q. 63, a. 1; I-II, q. 80, a. 1; C. Journet - J. Maritain - Philippe de la Trinité, Le péché de l'Ange, Ed. Beauchesne, Paris 1961), mentre Dio è completamente innocente circa l'esistenza del male, soprattutto il male di colpa, il peccato (cf Sum.Theol., I-II, q. 79, a. 1; J. Maritain, Dieu et la permission du mal, Ed. Desclée de Brouwer, Paris 1963; C. Journet, Il male, Ed. Borla, Torino 1963).

201. Per Tommaso il male può trarre origine solo dalla creatura e non dal creatore, perché la creatura in quanto tale è un composto di essere e non-essere, e quindi trae origine sia dall'essere assoluto che è Dio, che dal nulla. Ora il male è una forma di non-essere: certo non una pura negazione, ma una privazione di essere, ossia mancanza di essere e di ordine necessario e deveroso (cf Sum.Theol., I, qq. 48-49). La creatura, dunque, in quanto legata al non-essere, ha la possibilità di compiere il male, che appartiene all'ambito del non-essere. Ciò indubbiamente non vuol dire che per Tommaso il male non esista e sia un'illusione e una semplice apparenza; al contrario, il male ha una terribile realtà ed un'enorme potenza: tuttavia il male esiste proprio in quanto carenza di bene in un oggetto per sè buono ed è in tal modo che si fa sentire come male in questo soggetto; ed inoltre agisce e danneggia non in quanto non-essere, ma in quanto deforma l'azione dell'agente nel quale esiste, e quindi esiste in quanto deforma questa azione che, in quanto azione, è per sé ontologicamente buona.

202. Tommaso, quindi, quando s'interroga sull'origine prima del male, retrocedendo alla ricerca della causa, ha cura di porre due sbarramenti metafisici per impedire che, come avviene invece in Böhme ed in Hegel, questo processo di retrocessione e di riduzione metafisica, partendo dalla realtà e dal fatto del male, giunga fino a Dio. Il primo sbarramento è lo stacco netto che Tommaso pone fra il male e la creatura, che, per quanto autrice del male, resta tuttavia in se stessa sostanzialmente buona, creata da un Dio bensì infinito: e qui già si blocca la riduzione causale. Ma anche volendo oltrepassare questo sbarramento, ne incontreremmo certamente un altro: ed è lo stacco infinito fra la creatura, essenzialmente connessa al non-essere, e Dio essere infinito e perfettissimo, che non è affatto limitato, come la creatura, dal non-essere, e quindi non trae origine, come la creatura, dal non-essere.

203. Il guaio è che invece in Hegel, sempre per il suo smodato bisogno di unità e di collegamento, l'essere non è chiaramente distinto dal non-essere, sicché la composizione di essere e non-essere non vale, secondo lui, solo per la creatura, ma anche per Dio, che diviene come la creatura. Da qui, in Hegel, come vedremo meglio, una non chiara distinzione fra il bene e il male, e l'idea sbagliata (che Tommaso rigetta), secondo la quale come il ma

la non può esistere senza il bene, così il bene non potrebbe esistere senza il male, per cui un bene assolutamente puro e libero dal male, per Hegel non esiste neppure in Dio, perché altrimenti Dio non sarebbe "dialettico", non sarebbe in divenire, visto che il male è il momento dialettico della negatività; è una "rappresentazione" che simboleggia il "concetto" della negatività, che per Hegel è una funzione meramente logica, razionale e necessaria. E per questo per Hegel il male è perfettamente "logico" e "necessario" come momento della dialettica, del divenire e del ragionare. Come momento dell'intera realtà, Dio compreso.

204. Hegel sembra confondere, gli direbbe S. Tommaso, la realtà del bene col concetto del bene; e del resto ciò viene ad essere coerente con l'identità hegeliana di essere e pensiero: l'essere è essere pensato. E' vero, direbbe Tommaso, che lo posse e debbe definire il bene come negazione del male e posso partire dal male per comprendere la natura del bene, per cui nel concetto del bene rientra anche quello del male. Tommaso infatti riconosce ed afferma spesso che i contrari sono oggetto di un medesimo sapere. Ma un conto è il nostro sapere e un conto è la realtà! E' qui che Hegel confonde, trasferendo nel reale ciò che solamente appartiene al pensiero: da qui la sua idea che il male debba esistere anche in Dio; altrimenti, dal suo punto di vista, non potrebbe esistere neppure la bontà divina, che pure, tutto sommato, anche Hegel vorrebbe far trionfare sul male, ma purtroppo non ci riesce, come vedremo meglio.

205. Così mentre per Tommaso l'esistenza effettiva del male non è per sé necessaria, per Hegel il male è parte intrinseca del reale e momento necessario della stessa dialettica divina, delle stesse divenire divine: il male è razionale come il bene. E così Hegel pensa di dare una ragione alla esistenza del male, togliendogli, per così dire, il suo veleno: il male è necessario per la piena costituzione del bene, perché sia possibile l'era finale dello Spirito assoluto; il peccato stesso è necessario - come vedremo - perché lo spirite prenda coscienza di sé oggettivandosi nell'altro da sé, appunto nel male. Il bene, sì, per Hegel, "trionfa" sul male; ma questo trionfo, più che vittoria, appare un patteggiamento col nemico, che risulta paradossalmente come collaboratore alla stessa vittoria: ma allora che male è?

206. Hegel intende probabilmente interpretare la dottrina cristiana per la quale Dio permette il male nel mondo per mostrar meglio la sua potenza e la sua bontà, che sa trarre un maggior bene anche dal peccato e dal dolore: Tommaso, sulla scorta di Agostino, espone con chiarezza e fa sua questa dottrina. Tuttavia Hegel va più in là: non pare fermarsi a riconoscere che l'onnipotenza divina utilizza un semplice dato di fatto per sé negativo - l'esistenza del male nel mondo - per ottenerne, grazie appunto alla sua divina potenza, un bene maggiore. Al contrario, per Hegel, il male (dolore e peccato) pare dotato di una sua intrinseca forza positiva e costruttiva (il "prodigioso potere del negativo"), che, come tale viene senza scosse ad armonizzare col potere costruttivo proprio del bene. Insomma, Hegel, nel suo smodate desiderio di conciliazione, sembra voler accondiscendere il bene col male facendone assumere un'apparenza di bene anche al male: ma ciò vuol dire

falsificare il concetto del male: chiamare bene il male e, per converso, legare necessariamente Dio al male, non per riconoscere veramente la infinità e la perfezione della bontà e dell'innocenza divina. Ma si sa che per Hegel, come vedremo, l'innocenza è pressappoco sinonimo di incoscienza e d'abbenaggine (cf l'ironia sull'"anima bella"); per lui la vera virtù e la vera eticità devono passare necessariamente attraverso il peccato: quindi, anche Dio... deve peccare per essere realmente buono: le solite esigenze della dialettica e del divenire divine. Così Hegel pare voler per forza mettere d'accordo Dio col diavolo, contro quanto espressamente dice l'Apostolo: "Quale unione tra la luce e le tenebre? Quale intesa tra Cristo e Beliar?" (II Cor 6, 14-15). Con la scusa della "conciliazione" Hegel è un formidabile e sottilissimo fautore della morale del doppio gioco e dell'ambiguità.

207. Passando così al secondo punto - il rapporto di Dio col demone -, è indubbiamente interessante e vorrei dire sorprendente che Hegel, dopo tutta la "demitizzazione" illuminista, mostri il coraggio e la franchezza - e qui si mostra diretto seguace di Lutero - di impostare, se non altro, la gravissima questione, che percorre tutto il corso della storia della salvezza e della vita di ogni uomo: ciò è certamente un punto a vantaggio di Hegel, anche se egli, vittima del suo panteismo dell'"en kai pan", proprio del suo amico Holderlin, mescola il sacro al profano e finisce per fare di Dio e del diavolo due buoni amici - il diavolo è un peccatello ma in fondo buono - entrambi dediti alla divinizzazione dell'uomo.

208. Anche Tommaso riconosce che Dio, nella sua infinita provvidenza, fa in modo che l'azione di Satana serva alla fin fine alla santificazione dei giusti ed al castigo dei peccatori. Ma in Tommaso Satana resta Satana, il peccato resta peccato, il male resta male. Il negativo resta negativo e per sé non ha alcun potere positivo, ma semmai gli vien conferito da quel "positivo assoluto" che è Dio stesso. La debolezza resta debolezza, nè ha per sé alcun potere di dar forza. La sofferenza resta sofferenza nè per sé dà alcuna felicità. E se Cristo ci salva mediante la croce e la sofferenza, se egli sa volgere a nostro vantaggio i nostri stessi peccati, ciò non avviene per un ipotetico potere "positivo" che la sofferenza e il peccato hanno in se stessi (come vedremo meglio quando esamineremo il mistero della redenzione); ciò può avvenire soltanto perchè Cristo, essendo Dio, ha in sé la forza divina di trarre la felicità anche dal dolore e la santità anche dal peccato.

209. L'ultimo autore, infine, che influisce notevolmente sulla formazione della dialettica hegeliana, è Kant. C'è chi ricorda anche la dialettica dello Io e del non-Io di Fichte; ma ho l'impressione che Hegel, anche se non la ignora (anche la dialettica hegeliana è movimento dell'"io"), le riserve più critiche che approvazioni, in quanto, al dire di Hegel, Fichte sarebbe incapace di risolvere quell'opposizione, in quanto l'Io fichtiano sarebbe troppo coinvolto nei limiti dell'io empirico e quindi incapace di superare la disuguaglianza infinita che l'oppone ad un non-Io che finisce sempre per sfuggirgli senza mai essere veramente immanentizzato nell'io.

X
7
210. L'apperto kantiano invece è per Hegel molto importante, perché è solo con Kant, secondo Hegel, che la dialettica pone le basi per mutare il suo statuto epistemologico da ferma dell'opinabile a ferma del sapere. E ciò come avviene? Perché Kant parla di una "dialettica trascendentale", ovverossia di una dialettica "necessaria" concernente le idee della ragione, le quali, come è noto, hanno una funzione essenziale nella teologia kantiana. Ora - osserva Hegel - un concetto "necessario" non può essere probabile od opinabile, ma sarà invece scientifico, giacché anche Hegel condivide la nozione aristotelica della scienza come sapere necessario (o "propter quid", come dicono gli scolastici).

211. Dice Hegel di Kant: "Kant ha tracciato il ritmo della conoscenza, del modo scientifico, come uno schema generale, ponendo dappertutto tesi, antitesi e sintesi, le guise cioè dello spirito, per le quali esso è spirito, in quanto in tal modo distingue se stesso nella coscienza. Il primo è l'essenza; per la coscienza l'esser-altro; infatti, quel che è soltanto essenza, è oggetto. Il secondo è l'essere per sé, la propria realtà; qui subentra il rapporto inverso, in quanto l'autocoscienza, come il negativo di fronte all'in sé, è l'essenza a se stessa. Il terzo è l'unità dei due: la realtà che è per sé, conscia di sé; è tutta la vera realtà, nella quale sono riassorbite tanto la realtà oggettiva quanto quella che è per sé. In tal modo Kant ha indicato storicamente i momenti del Tutto, determinandoli e distinguendoli esattamente" (SF, III, 2, 340).

7
212. Qui Hegel presenta uno sviluppo della dialettica, che in questa explicitazione, per la verità, non si trova in Kant, ma appare solo nello stesso Hegel. Ma siccome in Kant Hegel trova i principi della sua dialettica, ecco che qui presenta la "dialettica" kantiana come già dotata della explicitazione hegeliana. Abbiamo qui i tre momenti: 1. dell'essenza (in sé); 2. della coscienza (per sé); 3. dell'autocoscienza (in sé e per sé) come sintesi di essere (essenza) e pensiero (coscienza). E' questa quella che potremmo chiamare "dialettica della soggettivazione", nella quale il soggettivo (coscienza) segue all'oggettivo (essenza). In Hegel si dà anche una dialettica dell'oggettivazione, nella quale si parte invece dal soggettivo e si passa all'oggettivo: è lo schema dell'Enciclopedia delle scienze filosofiche: 1. logica; 2. natura; 3. spirito. Nella teologia trinitaria hegeliana gioca il primo schema: 1. Padre (essenza); 2. Figlio (concetto, pensiero); 3. Spirito (legame tra Padre e Figlio, ossia sintesi di essere e pensiero). Nella aristoteleologia, invece, gioca il secondo schema: 1. Dio (Idea, soggetto); 2. Uomo, natura, Cristo (oggetto, realtà); 3. Dio reale: Idea incarnata, storicizzata, la Totalità infinito-finito, l'Universale concreto.

2. Essenza della dialettica

7
213. La dialettica, come metodo del sapere, per Hegel, non è, come per Aristotele e Tommaso, un accostamento alle cose dal di fuori per mezzo di mere categorie logiche, ma è il vero per sé all'interno del reale, in quanto si suppone che il reale stesso, come abbiamo visto, sia "dialettico", sia sillogistico. Come infatti dice Hegel: "Il principio motore del

7 concetto, principio inteso come non soltanto dissolvente, bensì anche producente le particolarizzazioni dell'universale, io chiamo dialettica. ... La superiore dialettica del concetto è produrre e apprendere la determinazione non meramente come termine 'e contrario', bensì movendo da essa" (=determinazione)"il risultato e contenuto positivo, come quello attraverso il quale essa è unicamente sviluppata e immanente progredire. Questa dialettica allora non è esterna operare di un pensiero soggettivo, bensì l'anima propria del contenuto, la quale fa germogliare organicamente i suoi rami e frutti. ... Considerare qualcosa dialetticamente" (cioè razionalmente)"significa non arrecare una ragione all'oggetto dal di fuori e per tale via elaborarle, sibbene che l'oggetto è per se stesso razionale: qui è lo spirito nella sua libertà, il culmine supremo della ragione autocosciente, la quale si dà realtà e si genera come mondo esistente: la scienza" (=dialettica)"ha soltanto il compito di portare all'autocoscienza questo lavoro proprio della ragione della cosa" (FD, 44).

7 214. La dialettica non è funzione dell'intelletto, il quale opera le distinzioni senza poi saper riunire i distinti; vede le contraddizioni ma non le sa risolvere e le fugge. La dialettica è invece opera della ragione, e soprattutto delle spirite, il quale opera le sintesi, ed affronta apertamente la negatività, dalla quale sa ricavare il positivo e la riconciliazione: "L'intelletto - dice Hegel (L, 6-7) - determina e tien ferme le determinazioni. La ragione è negativa e dialettica, perchè dissolve in nulla le determinazioni dell'intelletto" (non per un gusto distruttivo, ma per adeguare sempre il sapere all'evolversi del reale). "Essa è positiva, perchè genera l'universale e in esso comprende il particolare. ... Nella sua verità la ragione è spirito, e lo spirito sta al di sopra di tutti e due, della ragione intellettuale e dell'intelletto razionale. Esso è il negativo, quello che costituisce la qualità tanto della ragione dialettica, quanto dell'intelletto; lo spirito nega il semplice" (ciò che è fisso ed astratto), "e così pone la determinata differenza dell'intelletto. Ma insieme la dissolve, e così è dialettico" (pone per un verso e nega per un altro). "Se non che esso non si ferma al nulla di questo risultato, ma in questo risultato stesso è parimenti positivo, ed ha così restaurato quel primo semplice, ma come un universale che in sé è concreto. Sette un tale universale non vien sussunto un particolare dato, ma in quel determinare e nella sua risoluzione anche il particolare è già determinato" (il particolare si deduce dall'universale, che vien così concretizzato). "Queste movimenti spirituali, che dà a sé nella sua semplicità la sua determinatezza, ed in questa dà a sé la sua uguaglianza con se stesso" (ritrova l'identità dopo la contraddizione); "queste movimenti, che è perciò lo sviluppo immanente del concetto, è il metodo assoluto del sapere" (=metodo dialettico)"ed insieme la anima immanente del contenuto stesso" (in quanto le stesse contenute è dialettico).

215. La "considerazione innocettuale", come la chiama Hegel, ossia la considerazione del reale meramente intellettuale fissa i contrapposti nella loro opposizione senza saperli riunire, cioè senza vedere il passaggio dall'uno all'altro: cosa invece di cui è capace la considerazione dialettica.

tica: "Tutti i contrapposti che si ritengono fissi, come per es. il finito e l'infinito, l'individuo e l'universale, non si trovano già in contraddizione a cagione di un loro collegamento esteriore, ma anzi ... sono in sé e per se stessi il passare" (il vederli l'uno fuori dell'altro è contraddizione sterile; vedere invece dialetticamente il loro passare l'uno nell'altro, questo è contraddizione feconda); "la sintesi e il soggetto in cui appariscono" (per es. l'uomo o Dio) "sono il predetto della propria riflessione del loro concetto. La considerazione incettuale sta ferma al proprio esteriore di questi contrapposti" (si limita a notare la differenza), "li isola e li lascia come presupposizioni stabilite; ma è invece il concetto" (dialettico), "quello che fissa in loro lo sguardo, li muove come loro anima e sprigiona la loro dialettica" (L, 945). Così il contenuto del pensare dialettico "non è un'unità semplice e formale, ma è unità di determinazioni diverse" (E, 88). Non si tratta, per es., di pensare il finito separatamente dall'infinito, ma di pensarlo insieme all'infinito passando dall'uno all'altro concetto e senza separarli fra loro.

216. La "riflessione", dice Hegel (E, 87) - cioè il pensare meramente intellettuale ed astratto - coglie sì le relazioni, ma lascia sempre i termini nel loro "valore isolato", perché tiene alla distinzione. In tal modo la riflessione (o intelletto) rimane in vedute parziali senza risolvere le opposizioni. "La dialettica, per contrario, è questa risoluzione immanente, nella quale l'unilateralità e la limitatezza delle determinazioni intellettuali si esprime come ciò che essa è, ossia come la sua negazione" (un polo dialettico non può stare senza l'altro; se lo si isola, falsifica e nega se stesso). "Ogni finito ha questo di proprio, che sopprime se medesimo" (in quanto la finitezza dice non-essere). "La dialettica, dunque, forma l'anima matrice del progresso scientifico, ed è il principio solo per cui la connessione immanente e la necessità entrano nel contenuto della scienza: in essa soprattutto è la vera e non estrinseca elevazione sul finito".

217. La dialettica non concerne solo il contenuto ma anche la forma del sapere, il metodo, e questo perché in Hegel il procedimento per mezzo del quale si giunge al vero, il divenire del sapere, coincide col vero stesso, oggetto del sapere, dal momento che, dal punto di vista metafisico, l'essere coincide col divenire. Per questo in Hegel la storia della filosofia coincide con l'esposizione stessa del sapere filosofico, anche se questo può ricevere un'elaborazione sistematica, come avviene nella Logica e nell'Enciclopedia delle scienze filosofiche. In tal modo la forma evolutiva del sapere viene in Hegel a coincidere col contenuto del sapere in quanto procedimento verso il vero. Ma il vero, alla fin fine, sta per lui, nelle stesse premesse mediante il quale il vero diviene o si fa.

218. Ecco dunque che per Hegel sia il divenire del reale che il metodo del sapere sono sempre il movimento dialettico del concetto: quello allora che egli dice del metodo vale sia per il pensare dialettico, sia per il contenuto dialettico del sapere: si tratta sempre del "movimento del concetto stesso - egli dice (L, 937-938) - ... il concetto è tutto il suo movimento; è l'attività assoluta universale, il movimento che determi

na e realizza se stesso. ... E' la forza assolutamente infinita cui nessun oggetto, in quanto si presenti come esteriore, sottrarsi dalla ragione e da lei indipendente, potrebbe oppor resistenza ... e rifiutarsi ad esser da lei penetrato. ... E' l'anima e la sostanza. ... E' la suprema potenza, e meglio l'unica ed assoluta potenza della ragione, non solo, ma anche il suo supremo ed unico istinto, di trovare cioè e conoscere per se stessa se stessa in ogni cosa".

219. "Anche il pensare non speculativo ha il suo diritto, che è bensì valido, ma non può venir preso in considerazione in sede di proposizione speculativa. Il superamento della forma della proposizione non può avvenire in guisa immediata" (non dialettica), "né in forza del mero contenuto. Deve, anzi, esprimersi il movimento opposto: esso non ha da essere solamente quell'interiore freno" (l'opposto non deve semplicemente limitare, ma veramente essere opposto); "devesi invece presentare quel ritornare in sé del contenuto" (terzo momento della dialettica, per il quale il primo è recuperato ma ad un livello superiore). "Questo movimento, costituito altrimenti il compito della dimostrazione, è il movimento dialettico della proposizione stessa. Solo esso è l'elemento effettivamente speculativo; e solo l'enunciazione del movimento medesimo è la proposizione speculativa" (F, I, 54). La vera speculazione, la vera dimostrazione, insomma, per Hegel deve saper imbastire la triade dialettica di affermazione, negazione e negazione della negazione per poter dirsi tale.

3. Osservazioni tematiche

220. L'aderenza del metodo dialettico al reale è data, secondo Hegel, dal fatto che il reale stesso sarebbe dialettico, per cui il concetto vero sarebbe a comprendere completamente il contenuto del reale. Il reale stesso, per Hegel, conterrebbe la tensione fra una tesi ed un'antitesi, che si risolverebbe in una sintesi. E questa triplicità sarebbe essenzialmente la forma delle spirite, mentre nella natura ne esisterebbe un pallido riflesso. Ecco perché, per Hegel, il sapere dialettico vale nella filosofia e nella teologia, che sono scienze delle spirite, e non - se non metaforicamente - nelle scienze della natura e nelle matematiche, che si occupano della realtà materiale con l'irrazionalità che la contraddistingue.

221. Sul fatto che il metodo della filosofia e della teologia dev'esser diverso da quello della scienza sperimentale ("physica") e della matematica pure Tommaso è d'accordo, ed egli dedica acute e pertinenti osservazioni e precisazioni a questo argomento (cf il Commento al De Trinitate di Boezio). Tuttavia, per Tommaso, l'oggetto veramente e naturalmente proporzionato alla ragione umana, che è un intelletto che si serve dei sensi, ed è quindi un composto di materia e forma, è l'oggetto composto di materia e forma, la quidditas rei sensibilis, e non la pura spiritualità, come pretende Hegel, anche se poi questa pura spiritualità (l'essere, la essenza, le spirite, Dio) nega se stessa nel divenire e nella stertia.

222. Certamente anche Tommaso, riprendendo anche lui Proclo (come abbiamo visto), riconosce la circolarità delle spirite nel moto dell'autocoscienza e della conoscenza, ma non dimentica che qui l'identificazione fra pen

sante e pensate può porsi sul piano dell'intenzionalità, non può porsi certamente sul piano ontologico, nel quale la sostanza spirituale pensante resta sempre realmente distinta dalla sostanza spirituale pensata, se questa non è la sostanza pensante ma è un'altra sostanza. Inoltre, per Tommaso, anche l'identificazione intenzionale propria della conoscenza è ben lontana dal risolvere totalmente il conosciuto nel conoscente, che per il conoscente umano, anche illuminato dalla divina rivelazione, mantiene sempre un margine di ignoto e di impenetrabilità, anche se si tratta di un oggetto finito. Solo la mente divina, per l'Aquinate, nella sua infinità e perché creatrice di ciò che conosce, ha questa prerogativa unica di esaurire sempre e totalmente l'intelligibilità degli oggetti, come pure l'intelligibilità infinita della sua propria divina essenza.

223. Tommaso non è contrario a vedere una certa dialetticità intrinseca al reale, purché sia salva, naturalmente, il principio di non contraddizione, e per questo egli preferisce vedere, nella natura e nello spirito, piuttosto la contrarietà e l'opposizione che non la contraddizione. Ed inoltre egli sa anche chiaramente vedere le strutture dell'identità, dell'analogia e della proporzione, aspetti del reale che tendono a sfuggire al dialettismo esagerato ed unilaterale di Hegel, egli che pur tanto intendeva sfuggire all'unilateralità. Ma non si accorse che le categorie più adatte a trattare delle cose dello spirito e della divinità, non sono quelle della dialettica, ma quella dell'analogia e della partecipazione. Qui Hegel si mostra più indietro degli stessi Platone ed Aristotele.

224. Tommaso, inoltre, riserva il primato all'intelletto e non alla ragione. È vero che anche per Tommaso il sapere umano si esprime in una sintesi e non in un elemento semplice: si esprime nel giudizio e non nella semplice apprensione e in una pura esperienza e intuizione. Tuttavia l'atto supremo e più proprio del conoscere, per Tommaso (come per Platone ed Aristotele), è l'atto intellettuale intuitivo, mentre la sintesi giudicativa non è che un predetto del pensiero nel quale il conoscente esprime a sé ed ad altri spiriti il contenuto del proprio conoscere. In connessione con ciò Tommaso privilegia la quiete e la stabilità dell'atto intuitivo rispetto al moto e al divenire della ragione; e questo perché l'essere per eccellenza in Tommaso non è il passaggio dalla potenza all'atto, ma l'actus essendi e, se di moto si vuol parlare, deve trattarsi solo del moto delle anime come atto che emana dall'atto, proprie dell'ente spirituale agente, nel quale l'essere è atto e l'azione è atto, senz'alcun divenire materiale. Per quanto riguarda il primato temuto dell'intelletto sulla ragione, cf. il mio articolo Natura e funzioni dell'intelletto umano secondo S. Tommaso, in Divus Thomas, Gen.-apr. 1992, 21-39; per quanto riguarda il rapporto fra conoscenza e giudizio in Tommaso, cf. il mio articolo: L'immaterialità del conoscere. Verità e conoscenza in S. Tommaso, in Divus Thomas, Set.-dic. 1993, 95-142.

225. Hegel, come abbiamo visto, identifica il sapere col moto verso il sapere, coerentemente con la sua metafisica che identifica l'essere col divenire. Per questo in Hegel non esistono concetti immutabili; non c'è una verità fissa e sicura, data una volta per sempre; ma tutto e sempre viene

rimesso in discussione, dissolte, capovolte, contraddette e rivoluzionate. Eppure non si potrebbe definire Hegel un puro relativista e uno storicista come certi che hanno voluto rifarsi a lui, come per esempio Dilthey e Croce. In Hegel esiste anche l'elemento della fissità, della quiete, dell'assolute, dell'eterno, dell'immutabile. Il divenire hegeliano non è - ricordiamolo - un puro e semplice passare, ma è precisamente il passare dal quiete all'inquieto, dall'essere al divenire, dal tempo all'eterno. La realtà, per Hegel, è questo passare, non i due poli della dialettica, che per lui sono semplici astrazioni.

226. Ad ogni modo si può sempre dire che in Hegel il rispetto per la immutabilità della verità e dell'essere non è pieno e totale come in Tommaso, il quale peraltro, mediante il concetto dell'atto e della potenza, lascia al divenire ed alla storicità tutti i suoi diritti. In Tommaso, però, l'inquietudine non turba la serenità divina, il divenire non scuote la stabilità e fermezza del suo essere, il suo essere non passa ma rimane in eterno, sicché Dio appare veramente immune da ciò che si rompe, roccia fedele rispetto all'angosciosa incertezza, armonia assoluta al di sopra di ogni contrasto e conflitto. L'elevazione delle spiriti sulla materia, del pensiero sulle forze della natura, della libertà sulla necessità, dell'universale sul particolare, ai quali pure Hegel teneva molto, appaiono molto più chiari in Tommaso che in Hegel.

227. L'intelletto tomista distingue, certo, ma sa anche unire, mediante i principi dell'analogia e della partecipazione. La funzione sintetica, la visione d'insieme, la percezione del principio e del fine, la fondazione del sistema e della scienza, la pienezza dello spirito, per Tommaso - contrariamente ad Hegel - non spettano alla ragione, ma all'intelletto. Per Tommaso la ragione è indispensabile all'uomo non, come lo intelletto, in forza della sua spiritualità, ma a causa della sua animalità: se l'uomo fosse un puro spirito, come l'angelo - insegna Tommaso - non avrebbe bisogno dell'attività e del moto della ragione, ma coglierebbe il vero immediatamente ed intuitivamente.

228. L'istanza di cogliere il concreto e il singolare è giustamente assai viva in Hegel (qui Kierkegaard non lo ha capito): ma anche questa istanza, osserverebbe Tommaso, per quanto in noi uomini può essere soddisfatta, è realizzata dall'intellectus e non dalla ratio. La ragione, per Tommaso, è al servizio dell'intelletto; è il modo col quale l'intelletto precede nella determinazione e nella ricerca della verità: ma se la ratio non si fonda sulle certezze iniziali ed indistruttibili dell'intelletto, non sarebbe neppure spinta a muoversi verso il vero; e d'altra parte - insegna sempre l'Aquinate - la ragione lavora e fatica per raggiungere il vero che è affidato alla contemplazione dell'intelletto; per cui è nella quiete della contemplazione intellettuale che il nostro spirito riposa, raggiunge il suo fine ed è felice, e non tanto nel lavoro spesso faticoso e rischioso - anche se necessario - della ragione.

4. La magia del negativo

229. Per comprendere meglio il meccanismo della dialettica, ed in particolare, per capire meglio il principio del movimento dialettico - ciò che consente al pensiero ed al reale di andare oltre il dato e di progredire, è importante fermare l'attenzione sul secondo momento in opposizione al primo: il momento della negazione, che crea la contraddizione. Vedremo per tanto in questo paragrafo la natura e la funzione della negazione dialettica, per passare poi nel successivo ad esaminare la natura e la funzione della contraddizione.

230. La negazione è presente nella contraddizione, ma può essere anche senza contraddizione. La negazione può comportare un'opposizione (negazione privativa), ma non necessariamente (negazione semplice). Anche la contraddizione è una forma di opposizione, anzi la più profonda; e però pure la negazione privativa, come s'è detto, rientra nel genere dell'opposizione. Per esempio, se dice che il "sasso non vede", questa è semplice negazione, riferimento ad un essere (il vedere) del quale il sasso non ha bisogno. Se invece dice: "Pierino non ci vede", qui abbiamo una negazione privativa, perchè a Pierino manca qualcosa di cui necessita. Se invece dice: "Pierino ci vede e non ci vede", abbiamo una contraddizione, cioè due predicati che non possono stare assieme nel medesimo tempo nel medesimo soggetto.

231. Nel caso della contraddizione abbiamo l'esclusione reciproca fra due soggetti (Pierino esiste e Pierino non esiste); nel caso dell'opposizione contraria abbiamo la massima distanza fra due predicati, sì che essi non possono stare assieme contemporaneamente nel medesimo soggetto (Pierino vede bene e Pierino vede male); nel caso dell'opposizione privativa, abbiamo l'opposizione fra un oggetto normale (Pierino ci vede) e un oggetto difettoso (Pierino è cieco). Infine, nel caso dell'opposizione relativa, la meno forte di tutte le opposizioni, l'opposizione consiste semplicemente in un rapporto o relazione fra due soggetti diversi (Pierino è fratello di Carlo). Per queste delucidazioni sui "quattro oppositi", cf. J. Gredt, Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, Ed. Herder, Friburgi Brigaevise 1937, vol. I, par. 18, 47, 48, 110.

232. La dialettica hegeliana comporta non solo e non tanto la negazione, quanto piuttosto la contraddizione, ed è per questo che essa è stata giustamente accusata di offendere il principio di non-contraddizione. Se nonchè, poi, in pratica, Hegel per "contraddizione" intende spesso le altre forme dell'opposizione e anche la semplice negazione; per questo la sua dialettica non cade sempre nell'assurdo e nel vero e proprio contraddittorio, ma offre anche spunti interessanti ed osservazioni profonde circa il valore delle negazioni, dei contrasti e delle conflittualità nel campo del pensiero, dell'azione e del reale. Anche Hegel, come ogni uomo sano di mente, intende evitare la "cattiva" contraddizione; tuttavia, però, nonostante la sua volontà di sintesi, di conciliazione e di superamento delle contraddizioni, la sua negazione del principio di non-contraddizione lo porta a volte a cedere al fascino malefico della vera e propria contraddizione.

233. Hegel parla più e meno indifferentemente di "negazione" (Negation, Verneinung) e di "contraddizione" (Widerspruch). Parla di negazione, quando intende parlare genericamente del moto dialettico; parla invece di contraddizione, quando intende essere più precise e circostanziate. La negazione comporta in lui semplicemente il "togliere" (Aufhebung), il "sopprimere" (abschaffen) e il "dissolvere" (auflösen). È il secondo momento del moto dialettico. La contraddizione, invece, è la vera e propria formazione della polarità dialettica, l'opposizione fra il primo e il secondo momento, il momento dell'incontro-scontro, nel quale i due "nemici" si affrontano, ma per riconciliarsi nel terzo momento, quello della sintesi.

234. Un passo fondamentale hegeliano per comprendere il significato della "negatività", è il seguente: "Che l'accidente ut sic, separato dal proprio ambito" (sostanziale); "che ciò che è legato nonchè reale solo nella sua connessione con altre" (la sostanza), "guadagni una propria esistenza determinata e una sua distinta libertà" (sussistenza), "tutto ciò è l'immane potenza del negativo; esso è l'energia del pensare, del puro io. La morte" (il nulla, il falso, il male), "se così vogliamo chiamare quella irrealità, è la più terribile cosa; tener fermo il mortuum, questo è ciò per cui richiede la massima forza. ... Non quella vita che inerridisce dinanzi alla morte, schiva della distruzione; anzi, quella che sopporta la morte" (sa "guardarla in faccia") "e in essa si mantiene" (la "assume"), "è la vita delle spirite. Esse guadagna la sua verità solo a patto di ritrovare è nell'assoluta devastazione" (dubbio cartesiano, scetticismo, disperazione, angoscia luterana, la "morte di Dio"). Esse è questa potenza, ma non alla maniera stessa del positivo che non si dà cura del negativo" (senza affrontare l'essere e la contraddizione): "come quando di alcunchè noi diciamo che non è niente e che è falso, per passare molte sbrigativamente a qualcos'altro" (invece anche il nulla e il falso concorrono all'edificazione dell'essere e del vero); "anzi, lo spirito è questa forza solo perchè sa guardare in faccia il negativo e soffermarsi presso di lui" (senza restare contaminate ma subordinandole al positivo). "Questo soffermarsi è la magia ferma che volge il negativo nell'essere" (il nulla nell'essere) (P, I, 26).

235. E qui Hegel sembra lasciarsi sfuggire una parola secondo me molte illuminante, anche se ricorre qui quasi come "àpx legòmenon": "magia". Ma già abbiamo visto come Hegel riprenda la sua dialettica anche da Bruno, che tratta espressamente di magia. La parola mi pare molto illuminante, perchè una degli scapi della magia è precisamente l'operare predigi che superano le normali forze dell'uomo e i poteri ordinari della natura: un'operare mediante la "negazione" e la "divisione", che, per stare con Böhme, al quale pure, come abbiamo visto, Hegel aderisce, è opera del "diabolos", del Separator, di Lucifero. E il magico, come abbiamo visto in Tommaso, si serve appunto della forza di Satana. Indubbiamente, qui probabilmente Hegel, parlando di "magia", intende usare una metafora, il linguaggio, direbbe lui, della "rappresentazione": tuttavia, tenendo conto degli agganci che

abbiamo viste con Bruno e Böhme, il termine appare assai significativo e, come ho detto, illuminante per capire il senso profondo della dialettica hegeliana.

236. Questa necessità del "no" per avere il "sì" appare molto chiara in questo passo di Böhme, che Hegel fa suo: "Tutte le cose consistono nel sì e nel no, siano esse divine, diaboliche, terrene e comunque altrimenti possano chiamarsi. L'uno, come sì, non è che forza e vita, ed è la verità di Dio e Dio medesimo. Questi sarebbe in sé medesimo inconoscibile, e non vi sarebbe in lui alcuna letizia o sublimità né sensibilità, senza il no. Il no è un'obiezione del sì o della verità: affinché la verità sia palese e sia qualcosa, dev'esserci in essa un contrarium, affinché l'eterno amore divenga operante, sensibile, volente e da amarsi. Né possiamo dire tuttavia che il sì sia separato dal no e che si tratti di due cose l'una accanto all'altra: che anzi esse non sono che una sola cosa, ma si separano da sé in due principi, e formano due centri" (quelli che saranno poi i poli della dialettica hegeliana), "ciascuno dei quali opera e vuole in sé medesimo" (cit. da Hegel in SF, III, 2, 57).

237. Il "no" (il nulla, la negazione, il male) è necessario a Dio per spiegare la sua bontà: si direbbe che le stesse demonie aiutino Dio ad essere buone: un'idea veramente paradossale, che forse nasce dalla confusione tra ciò che Dio è e fa in se stesse e il modo col quale noi apprendiamo la sua bontà: confusione, questa, molto facile in un pensiero come quello di Hegel, che confonde l'essere in sé con l'essere per noi, l'essere in sé con l'essere pensato. Dio in se stesse può benissimo operare senza servirsi di Satana; tuttavia è vero che, così come Dio di fatto si manifesta a noi, egli opera ordinando alla sua bontà ed alla sua giustizia anche la malizia del demone.

238. La negazione dialettica è negazione dell'essere, e questo lo abbiamo visto considerando il "cominciamento" della dialettica. Ma è anche negazione del vero, e quindi è il falso; ed è negazione del bene, e quindi è il male. Negazione del vero: "La verità - dice Hegel (F, I, 37-38) - racchiude in sé anche il negativo, ossia ciò che si chiamerebbe il falso" (se lo si isolasse dal vero, ma che in realtà è vero se lo si collega dialetticamente al vero), "qualora potesse venir considerata come alquanto dal quale si debba fare astrazione. Ciò che sta dilagando deve anzi venir considerata esse stesse come essenziale; esse, cioè, non è da considerare nella determinazione di alquanto di rigide, che, tagliate via dal vero, debba venir abbandonate, dove che sia, al di fuori di queste" (certe dottrine che paiono aver fatto il loro tempo, possono in realtà serbare degli autentici valori); "né, d'altronde, il vero è da considerare come un alquanto di positivizzato e di morto, giacente inerte dall'altra parte. L'apparire è un sorgere e un passare che né sorge né passa, ma che è in sé e costituisce l'effettualità" (la storia) "e il movimento della verità. Per tal modo il vero è il trionfo bacchico dove non c'è membro che non sia ebbro; e poiché ogni membro, nel mentre si isola, altrettanto immediatamente si risolve, il trionfo è altrettanto la

quiete trasparente e semplice".

239. Nel processo della dialettica hegeliana il vero ha bisogno del falso e il falso ha bisogno del vero. Il vero si falsifica separate dal falso, e il falso si verifica a contatto col vero. Anche qui, direbbe Tommaso, si confonde il piano ontologico con quello gnoseologico: per Tommaso esiste una verità totale ed assoluta - la verità divina - che non ha nessun bisogno, in se stessa, di esser convalidata dal falso, ma è se stessa propria nell'assoluta separazione dal falso; mentre è vero che per noi è utile per non dire necessario comprendere la verità divina confrontandola con l'errore e il falso. Se poi, inoltre, Hegel intende dire che lo scontro con l'errore può servire a rafforzarsi nella verità, esserverebbe ancora Tommaso, questo è certamente vero. Così pure è indubbiamente vero che ogni errore nasconde una parte di verità e che, per essere riconosciute come errore, occorre confrontarlo con la verità, che è appunto il criterio mediante il quale riconosciamo l'errore come tale: se la verità fosse inconoscibile, non sarebbe neppure possibile rendersi conto degli errori.

240. Negazione come male: "Il male ... è stato definito astrattamente come l'altro, il negativo; e Dio è stato posto dall'altra parte come il bene, il vero; ma quel negativo, quell'altro contiene in sé anche l'affermazione e deve giungere alla coscienza che il principio dell'affermazione consiste in ciò che in lui si trova il principio dell'identità con l'altro lato. E così Dio, il vero, non è solo nell'astratta identità con sé, bensì che l'altro, la negazione, il persi diversamente la propria essenziale determinazione, è la determinazione propria dello spirito. Questo essere in sé, questa unità che è in sé, della natura divina e umana, l'infinito dolore, deve divenire cosciente" (FR, II, 346).

241. L'altro, il negativo, è per Hegel il male: anche qui vediamo gli effetti dell'univocismo, per il quale il bene è l'assoluta identità, la totale uguaglianza; il diverso, il differente è un nemico, un estremo da dissolvere e da integrare o immanentizzare nel sé, nell'identità. Così pure Dio, nella concezione hegeliana - come vedremo meglio nel prossimo capitolo - pone il mondo alienandosi da sé: ma in questo porre l'altro da sé, pone il suo nemico, la negazione di sé, l'uomo che, col peccato, afferma sé contro Dio e negando Dio - ecco la "morte di Dio", il "dolore infinito" -: Dio nega se stesso nell'uomo peccatore, sua creatura, che si erige contro Dio. Ma l'unità della natura divina e dell'umana - Cristo - sarà la vittoria dialettica su questa scissione di Dio fra il suo sé e il suo altro (il mondo): con la redenzione il mondo torna a Dio, come a dire che Dio torna a se stesso e così il male è vinto.

242. Tommaso farebbe qui notare che è vero che l'altro è la negazione del sé: Pierino non è Francesco; Francesco è altro da Pierino: ma non necessariamente Pierino deve affermare se stesso contro Francesco, né questi contro quello, ma nella visuale analogistica di Tommaso, sia Pierino che Francesco possono e devono affermare se stessi senza litigare fra loro e magari essendo buoni amici. La dialettica hegeliana, invece, applicata alla morale, è fomentatrice di discordie e di conflitti: lo si vede bene nell'e-

tica marxista. Nell'etica hegeliana, invece, dove la differenziazione è basata sulla sele negazione e l'equivocità e la unione si risolve in identità, non pare ci siano, nei rapporti sociali, vie di mezzo fra l'ostilità da una parte e l'amore mistico ed il fanatismo dall'altra: o ci si distingue, e allora ci si odia; oppure ci si ama, ma allora occorre essere uguali ed identici. Nessuno spazio per l'unità nella diversità, caratteristico dell'analogia.

243. Il momento della negazione è per Hegel anche il momento dell'io in generale, in quanto è "per sé, non in un altro". L'io è la negatività che "deve avere sussistenza", "negatività che si riflette in se stessa, in teriore, infinita, che è essa stessa oggetto per sé" (FR, I, 270). In questa riflessione in sé, l'io come negatività si manifesta come finitessa "e ricade nella contraddizione con se stesso" (ibid.). Queste chiudersi dell'io in se stesso "è l'azione disturbatrice: appare il male ed è il male della volontà", cioè il peccato (ibid.). Qui si può notare, direbbe Tommaso, la tendenza hegeliana a vedere l'individuo come "male"; per cui esso si può riscattare "negandosi" nell'Universale, nella Totalità, in Dio: ma non è chiaro, in Hegel, se si tratta della vera "abnegazione" cristiana del dono di sé, oppure di una vera e propria dissoluzione dell'io nel Tutto sul tipo del misticismo indiano.

244. La negatività posta dall'io spirituale (l'uomo) è detta da Hegel "negatività infinita", in quanto è la negatività con la quale Dio nega se stesso. Infatti, nella visuale hegeliana, l'esistenza dell'uomo è effetto dell'autoalienazione di Dio (cioè che nel linguaggio della rappresentazione chiamiamo "peccazione"): si tratta del secondo momento della dialettica del divenire di Dio: il momento della negazione, nel quale esiste il male, sia di colpa che di pena. Questo momento pone le condizioni per la concretizzazione di Dio (cioè che nel linguaggio della rappresentazione si chiama l'incarnazione e redenzione di Cristo"). Ma il momento della separazione, del male, della negatività richiama il ritorno all'identità, all'unità ed al positivo: e così a questo momento succede il terzo, lo Spirito, come riconciliazione di Dio con sé e col mondo, nella Chiesa.

245. "La negatività costituisce - dice ancora Hegel (L, 943) - il punto in cui si ha la svolta del movimento del concetto. Essa è il semplice punto di riferimento negativo a sé, l'intimo fondo di ogni attività, di ogni spontaneo movimento della vita e dello spirito, l'anima dialettica che ogni vero possiede in se stesso e per cui esse è un vero, perocché solo su questa soggettività riposa il tagliare dell'opposizione fra concetto e realtà e quell'unità che è la verità. Il secondo negativo, il negativo del negativo, al quale siamo giunti, è quel tagliare della contraddizione; ma neppure esso, non meglio che la contraddizione, è l'opera di una riflessione esterna, essendo anzi l'intimo, più oggettivo momento della vita e dello spirito, per cui viene ad essere un soggetto, una persona, un libero. La relazione del negativo a se stesso è da riguardarsi come la seconda premessa di tutto il sillogismo".

246. Hegel è consapevole che la negazione è un atto tipico delle spirite, immanente alle spirite, come del resto la contraddizione e la privazione; mentre le altre forme di opposizione pensano ^{esse} reali (la centralità e la relazione). Ma per Hegel anche la negazione e la contraddizione sono viste come atte ad essere reali. Egli dice pertanto: "Spirite è solo chi è come libere in sé e per se stesse; questo essere in sé e per sé contiene il momento della negazione; la negazione della negazione e il ritornare in sé è lo spirite, è queste eterne ritorne in sé" (FR, I, 528).

247. E altrove: "La sostanza viva è l'essere il quale è in verità negate e, ciò che per sé è le stesse, è l'essere che in verità è effettuale, ma soltanto in quanto la sostanza è il movimento del per se stesse, e in quanto essa è la mediazione del divenir altre da sé con se stesse. Come oggette essa è la pura negatività semplice ed è, proprio perciò, la scissione del semplice in due parti e la duplicazione opposte" (i due poli della dialettica); "questa, a sua volta, è la negazione di questa diversità indifferente e della sua opposizione; soltanto questa ricostituentesi uguaglianza e la riflessione entro l'esser altre in se stesse - non un'unità originaria come tale, né unità immediata come tale" (cioè non dialettica), - è il vero. Il vero è il divenire di se stesse, il circolo che presuppone ed ha al l'inizio la propria fine come propria fine, e che solo mediante l'attuazione e la propria fine è effettuale" (F, I, 14). Il meto dialettico è un andare del sé verso sé: è sì un ternare all'inizio, ma con la ricchezza acquistata in tutte il percorso della circolarità dialettica, mediante le differenze originate dalla negazione.

248. La negazione determina l'altro polo e lato della dialettica, stabilisce la duplicazione polarità, ed avvia così la tensione fra i due poli, che porta alla risoluzione propria del terzo momento, il momento della sintesi. Per esempio, come l'infinito è dato dalla negazione del finito, così, per Hegel, il finito è la negazione dell'infinito. Inoltre la negazione stabilisce la differenza, per la quale, per esempio, dice che il finito è differente dalle infinite. E così mediante il finito si determina l'infinito, come mediante questo si determina quello: "L'essere - dice Hegel (FR, I, 252) - considerato in generale, nell'astratto, non è immediatamente essenza assolutamente necessaria" (=Die), "ma lo è in quanto riflesso su di sé" (=al termine del circolo dialettico), "in quanto essenza. Noi abbiamo definito l'Essenza" (divina) "come il non finito, come la negazione del negativo, che noi chiamiamo finito. Ciò che fa il passaggio" (dal Die astratto iniziale al Die che diviene concreto e storico) "non è dunque l'essere astratto e secco" (adialettico, identità statica dell'intelletto), "ma l'essere che è la negazione della negazione. In ciò sta" (=viene fuori) "la differenza. Questo essere è la distinzione che rientra nella sua semplicità, una distinzione che si mette in relazione con sé, un'autodeterminazione, negazione che è determinazione; la relazione della determinazione è ancora una determinazione" (se lo dice, per es. che Die non è determinate, lo determina come indeterminate). "Quando non vi è alcuna negazione, non vi è neppure alcuna distinzione, alcuna determinazione. Con il per se la distinzione si pone la determinazione. Dunque nell'essere assoluto" (=Die), "in questa unità dell'Essenza, si trova in

generale il determinare; questa sta in lui ed è dunque autodeterminazione. La distinzione non arriva a lui" (= all'essere assolute) "dall'esterne; la causa prima sta in se stessa come negazione della negazione" (= negazione del finito) "e, più precisamente si determina come attività".

249. La negazione, per Hegel, è "mediazione" - potremmo dire, in linguaggio tomistico, "preva dell'esistenza di Dio" -. Negando il primo, pone la differenza, negando la quale, ricostituisce il primo determinato da quella differenza: il divenire nega l'astratto essere iniziale identico al nulla, ma siccome occorre risolvere la contraddizione e tornare all'identità, ecco allora che il divenire nega se stesso e ritorna all'essere iniziale, ma arricchendolo della propria determinazione e storicità. Questa è la preva hegeliana dell'esistenza di Dio, che è al contempo esposizione dialettica del farsi e del determinarsi di Dio come Storia (F, I, 16).

250. La conoscenza di Dio, per Hegel, suppone il concetto della negatività assoluta ed infinita come "superamento di tutti i limiti". Possiamo qui fare un raffronto con la "teologia negativa", della quale parla Tomma so (cf le mie dispense La ricerca di Dio nella ragione e nella fede, Lez. III, STAB, Bologna 1994; il mio corso di teologia dogmatica Dio, gli angeli, l'uomo, P. I, c. I, par. 7, STAB Bologna 1996) (cf FR, I, 233).

251. Come ho già fatto notare, Hegel tiene ad affermare la funzione e la finalità positiva e costruttiva, non nichilistica, della negazione, probabilmente avvertendo critiche reali e possibili, e forse rendendosi conto della contraddizione del suo modo di esprimersi e di questa sapere basate sulla contraddizione: "Il negativo, egli dice (L, 36), è insieme anche positivo: ossia, quelle che si contraddice non si risolve nello zero, nel nulla astratto, ma si risolve essenzialmente solo nella negazione del suo contenuto particolare, vale a dire che una tal negazione non è una negazione qualunque, ma la negazione di quella cosa determinata che si risolve, ed è perciò negazione determinata. Bisogna, in altre parole, saper conoscere che nel risultato è essenzialmente contenute quelle da cui" (il risultato) "risulta. ... Questa negazione è un nuovo concetto, ma un concetto che è superiore e più ricco che non il precedente".

252. L'identità dell'essere e del nulla vale, per Hegel, solo considerando questi contenuti come astrazioni; ma se si considera un ente determinato, esse viene negate non nel senso che la negazione ponga il nulla, ma nel senso che neghi la sua determinatezza senza affatto negare l'altro di quella determinatezza, ossia ciò che non è quell'ente determinato, sicché il nuovo che la negazione dischiude è appunto quell'altro che non è negate ma implicitamente affermato dalla negazione. Negando per esempio la finitezza del sapere umano, non si nega il sapere in generale, ma anzi si trascende quella finitezza e ci si apre alla scoperta dell'infinità del sapere divino: ecco allora che da quella negazione scaturisce un'affermazione della massima importanza. Tomma so avrebbe senz'altro accolte questa interpretazione della dialettica, che viene a combaciare, come ho detto, col metodo classico della teologia negativa. In questo senso, crede, Hegel dice

altrove (L, 946) che "tener fermo il positive nel suo negative, queste è ciò che vi ha di più importante nel conoscere razionale": aver la forza di tener assieme i due poli dialettici che paiono escludersi a vicenda, è la vera forza del pensiero che sa aprirsi al nuovo, andare al fondo delle cose, ed operare la grandi sintesi del pensiero. È questa una dote anche di S. Tommaso, straordinaria nel saper trovare il punto d'unione in istanze entrambe valide ma apparentemente opposte, come capita per esempio nelle forme delle agire morale e nella problematica degli attributi divini e dei rapporti fra Dio e l'uomo. Tommaso però è più abile di Hegel, perché mentre questi lascia a volte semplicemente giustapposte le tesi contrarie senza farci capire come si concilino tra loro, la superiore dialettica tomista sa sempre mostrarci il principio della sintesi, valendosi di una strumentazione logica più raffinata di quella hegeliana, che non conosce il principio dell'analisi e della partecipazione.

5. Osservazioni tomistiche

253. La magia del negative! Era il titolo del precedente paragrafo. In questo titolo si riassume, secondo me, la potenza della concezione hegeliana del negative, potenza legata certamente alla concezione cristiana di quel Dio, come dice S. Paolo, che si serve delle cose "che non sono per confondere quelle che sono", e che faceva dire a Paolo quell'espressione così paradossale, così... vorrei quasi dire hegeliana: "Quando sono debole, allora sono forte" (II Cor 12, 10) e, come diceva la sorella di S. Teresa di Lisieux: "Chi perde, vince". Ma nel pensiero di Hegel c'è purtroppo anche tanta ambiguità per non dire assurdità, e si ha l'impressione che sia il nulla che produce l'essere, il falso il vero, il male il bene, il debole e sofferente il forte e il gioioso, e così via: tutte cose che - diciamocelo francamente - non hanno senso, anche se hanno sempre affascinato i teologi kenotici e doleristi. Dio certo assume il nulla, la morte, la sofferenza, la debolezza e le rende vie di salvezza: ma questa forza di salvezza non viene da quelle cose, viene da Dio che si serve di quelle cose!

254. Per questo il "predigioso potere del negativo" in Hegel assume delle tonalità sinistre ed accanto al profumo dell'incenso si sente anche puzza di zolfo. Per questo dicevo che il termine "magia" non è fuer di luogo: è una parola rivelatrice di un settefondo incenfessato, ineffessabile e ferse, in Hegel, non del tutto conscio, dai cui crepacci esalano fumi infernali. La parola stessa "magia", si direbbe in Hegel, una specie di "lapsus freudiano": una parola rivelatrice di cose subconsciamente pensate. Ribadisco, a questo proposito, il collegamento con Brune e Böhme, nei quali le cose sono chiare. Ma - immagine di sentirmi dire da Hegel - lì c'è il linguaggio della rappresentazione e del mito! Sì - controbatterei io - caro Hegel: ma non hai detto tu stesso che il contenuto del linguaggio rappresentativo è il medesimo contenuto teologico del linguaggio concettuale? Tu preferisci parlare di "potere del negativo" anziché di "potere diabolico": ma non si tratta in fondo della stessa cosa? Credo che né più né meno che in questi termini anche Tommaso, che era esperto sia di logica che di demologia, parlerebbe ad Hegel.

255. Tommaso, quindi, avrebbe probabilmente detto ad Hegel più o meno così: Cerchiamo di dire le cose come sono togliendo il fuorviante e falsamente prudente velo del linguaggio "concettuale" e "dialettico". Questo agire che punta sulla negazione, sulla scissione, sulla contraddizione, che ritiene di ottenere cose prodigiose dal nulla, dividendo, come dice Bruno, dopo aver trovato il punto dell'unione, supponendo di poter trarre tutte da tutte, operando il male nella speranza di ottenere il bene, pensando di ricavare il vero dal falso, rivelendosi ad un "Dio" che ha in sé il principio del male, tutto ciò pare avere a che fare più che con l'agire del cristiano, col tenebroso operare del mago e dello stregone. Non è forse questo più un agire "faustiano" che un agire cristiano? E' proprio questa la maniera di aumentare il sapere? di operare il bene? di adorare Dio? di incrementare l'esistenza e la vita? O non è piuttosto questa la via del nulla, dell'errore, dell'assurdo, della disperazione e dell'inferno?

256. Non è facile esprimere un giudizio, anche utilizzando i raffinati criteri tomistici. Il minimo che, da queste punte di vista si può dire, crede, è che non dobbiamo cedere alla tentazione di vedere in Hegel, dopo le suddette considerazioni, una specie di personaggio diabolico, un lupo travestito da agnello, il quale peraltro, essendo la pelle dell'agnello troppo esigua, lascia intravedere ampie zone del pelo del lupo. Affidiamo l'anima di Hegel alla misericordia divina: egli stesso ricordeva con compiaciuto d'aver ricevute in dono un rosario, da giovane, dalla sua amichetta cattolica Nanetta. La misericordia di Dio, nella sua grandezza, tien conto di cose che a noi possono apparire quasi irrilevanti. (La storia è narrata nel libro di H. Althaus, Vita di Hegel, Ed. Laterza, 1993).

6. Identità e contraddizione

257. Come è noto, Hegel ritiene, con la sua logica, d'aver sostituito il principio fondamentale della logica classica e tradizionale, il principio d'identità e di non-contraddizione, con un principio nuovo, esattamente opposto: ossia il principio di contraddizione, per cui, se la logica classica ritiene impensabile ed impossibile la contraddizione reale e quindi prescrive al pensiero di evitare o di risolvere la contraddizione, secondo Hegel la contraddizione non solo è possibile e pensabile, ma anzi è l'anima stessa della realtà, del movimento e della vita, per cui il pensare veramente speculativo starebbe proprio nel saper pensare la contraddizione, anche se poi, pure nell'hegelismo esiste la prospettiva e la necessità di "superare" (überwinden), "togliere" (aufheben), "risolvere" (auflösen) la contraddizione. Così per Hegel la contraddizione non va evitata quasi fosse una cosa impossibile e un difetto del pensiero, ma anzi va trovata, messa in luce e - come dirà poi più tardi Marx - va "fatta esplodere", perchè si abbia il salto di qualità e la scoperta della verità.

258. Con la sua presa di posizione sorprendente Hegel ha costretto logici e filosofi a riprendere in considerazione con particolare attenzione quello che fino ad allora - il principio di non-contraddizione -

sembrava esser stato da millenni così pacifico ed evidente, che non sembrava neppure il caso di fermarsi su di esso a spiegarlo o a difenderlo. E così pure, anche dopo le eclatanti affermazioni di Hegel circa il detto principio, molti sostenitori della logica tradizionale non spesero molto tempo e fatica a confutare Hegel, ritenendo che tale e tanta fosse la stoltezza del suo modo di vedere, che essa appariva immediatamente evidente e tale da confutarsi da sola, per cui la posizione hegeliana non avrebbe avuto alcun seguito presso i sani di mente.

259. In realtà le cose non sono andate così: la dottrina hegeliana della contraddizione e della sua dialettica, alla quale è connessa, avrebbe avuto un large seguito fino ad oggi, come è noto, negli ambienti filosofici di tutto il mondo. Forse che tutti i discepoli di Hegel sono soggetti da ricoverare in istituti psichiatrici? Chiaramente no. Chi pensa va di abrigarsela (a questa questione con una scrollatina di spalle ed un aria di compatimento, ora, se non vuol restare fuori del corso della storia e soprattutto se è sinceramente interessato alla verità, è costretto a ricredersi e ad esaminare la questione con la massima serietà ed attenzione, tenendo presente che non si tratta di follia, ma di logica, di filosofia del linguaggio e forse anche di teologia e di mistica.

260. Del resto, certi seguaci del pensiero aristotelico-tomista, che in passato hanno assai abrigativamente condannato la posizione hegeliana senza dedicarle uno speciale approfondimento, avevano forse dimenticato quanta attenzione, invece, proprio Aristotele e Tommaso, avevano dedicato all'illustrazione ed alla difesa del principio di non-contraddizione: Aristotele nella sua Metafisica e Tommaso nel suo commento alla Metafisica aristotelica: queste opere danno testimonianza che la negazione di quel principio è cosa molto antica, che non ha sedotte solo minorati di mente, ma anche menti profonde e di genio, a cominciare da Eracleito.

261. Forse questi scolastici non pensavano o non valevano pensare al fatto che non solo in occidente ma anche nella millenaria filosofia indiana esistevano correnti contrarie al principio di non-contraddizione, e ciò non per motivi di comodo o per deficienza mentale, ma bene spesso nell'intento di soddisfare alle esigenze di una profonda spiritualità. Certo il modo di soddisfare a queste esigenze poteva essere inadatto e diciamo pure sbagliato: ma era mancanza di rispetto per quelle millenarie tradizioni non tener conto dall'aspetto positivo che potevano nascondere.

262. Oggi, dopo Hegel e dopo l'hegelismo, e dopo le nostre maggiori conoscenze delle culture delle varie civiltà, andiamo più cauti nell'affrontare la questione del principio di non-contraddizione. Se infatti esso continua evidentemente e restare valido nel nostro pensare quotidiano - e questo neppure Hegel lo nega -, abbiamo oggi prese atto di quanto però la questione non sia così semplice come un tempo si credeva, dobbiamo prender atto - senza per questo necessariamente approvare - che a molti oggi questo principio non risulta così evidente come forse un tempo, e dobbiamo fare, su questa questione, un discorso più complesso ed articolato di quello che si faceva un tempo.

263. Oggi comprendiamo meglio che la problematica relativa al principio di non-contraddizione è legata anche ai differenti linguaggi o modi di esprimersi, giacché non esiste solo il linguaggio dell'identità, legato alla quotidianità o alle scienze sperimentali ed alle scienze esatte, ma esiste, specie nella letteratura religiosa e mistica, nonché nella poesia e nella narrativa, forme che pure possono esprimere i massimi valori dello spirito, il linguaggio del paradosso, dell'iperbole, del contrasto, esso pure dotato di una loro caratteristica efficace, senza che per questo li si debba contrapporre al linguaggio dell'identità.

264. Per quanto poi riguarda Hegel in particolare, c'è da notare che la sua polemica contro il principio di non-contraddizione è parzialmente basata sull'equivoco, giacché egli presenta il principio in una forma distorta, ed è di fatto questa forma distorta che egli pare rifiutare. Dice egli infatti: "La semplice determinazione fondamentale, ossia la determinazione formale comune dell'insieme di codeste forme" (si riferisce alla tradizione scolastica), "è l'identità, che nella logica propria di un tale insieme viene affermata come legge, come A=A, come principio di contraddizione" (notare la curiosa espressione hegeliana: "principio di contraddizione" mentre invece la dizione esatta è: "principio di non-contraddizione"; l'altra espressione va meglio invece per il principio hegeliano). "La sana ragione ha talmente perduto ogni rispetto verso la scuola, che è in possesso di simili leggi della verità e continua ad occuparsene, da arrivare a sohernarla, e da ritenere per inopportabile un uomo che sappia davvero parlare secondo tali leggi: la pianta è una pianta, la scienza è la scienza, e così via all'infinito" (L, 17-18).

265. Noi però vorremmo sapere quando mai la scuola veramente seria ha presentato in questi termini il principio di non-contraddizione: è chiaro che se le cose stessero così come ce le presenta Hegel, qualunque uomo di buon senso sarebbe pronto a condividere il suo scherzo. Senonché l'esatta formulazione del detto principio dice ben altro, e cioè: è impossibile che A sia B e non-B nello stesso tempo e sotto il medesimo punto di vista. A può essere B in un momento ed essere non-B nel momento successivo. Oppure può essere B sotto un certo aspetto e non-B sotto un altro, ma non sotto il medesimo aspetto. Contravvenire a tale principio vuol dire formare una proposizione senza senso, un contenuto impensabile. Come già diceva Aristotele di coloro che pensavano di poter negare quel principio, essi potevano affermare a parole di negarlo; ma non potevano negarlo col pensiero. E coloro stessi che vorrebbe negare il principio, son poi costretti, se vogliono dar senso a ciò che dicono, ad invocare il medesimo principio. Con questo e con altri argomenti Aristotele, nella sua Metafisica, difende, come ho detto, il valore di quel principio. E Tommaso non è da meno nel commentare Aristotele.

266. Il principio di non contraddizione non richiede affatto l'identità di due concetti nella formazione del giudizio ("la pianta è la pianta"). E' vero che la copula esprime identità, ma questa identità è l'identità della cosa alla quale entrambi i concetti si riferiscono. E' vero, per es., che il concetto di "pianta" non s'identifica col concetto di "sostanza vi

Fichte
Schleier

vente"; ma quando dico "la pianta è una sostanza vivente", non intendo dire "il concetto di pianta è identico al concetto di sostanza vivente"; il termine "pianta" si riferisce all'ente extramentale "pianta"; e il predicato "sostanza vivente" non lo riferisco al concetto di pianta, ma alla pianta come realtà. Si direbbe che anche qui la confusione che fa Hegel fra concetto e realtà gli abbia giocato un brutto scherzo. Contraddizione ci sarebbe se dicessi che la pianta è un minerale. Ma questo non perché i due concetti sono diversi, ma perché riferire il predicato "minerale" alla pianta è come se dicessi che la pianta non è una pianta, dato che il minerale è altra cosa dalla pianta, è una "non-pianta".

267. Peraltro è proprio questa contraddizione che piace ad Hegel, sebbene in altre occasioni se ne scherzasse e solitamente cerchi di evitarla. Ma in alcuni casi non lo fa, come per esempio quando si tratta del rapporto tra finito ed infinito: egli arriva a dire che l'infinito è finito e che il finito è infinito: è il suo modo d'intendere, come vedremo meglio, l'"unità" fra la natura umana (finita) e quella divina (infinita). È vero che egli dice che esse sono anche distinte e che la verità sta nella "sintesi" fra la distinzione e l'identificazione. Ma come può essere veramente pensabile una tesi del genere? Il pensiero sarà necessariamente costretto ad oscillare fra il vero (distinzione) e il falso (identità). E proprio in ciò sembra consistere il concetto hegeliano, "dialettico", della verità: in un'impossibile "mediazione" fra il vero e il falso.

268. Hegel ritiene che non solo la contraddizione non è impensabile, ma che addirittura "il pensamento della contraddizione è il momento essenziale del concetto" (L, 947). Dice infatti: "Il pensiero formale" (cioè quello tradizionale della negazione della contraddizione) "si fa una legge dell'identità, lascia che il contenuto contraddittorio che ha davanti a sé ricada nella sfera della rappresentazione" (che non è il vero pensare delle spiriti), "nello spazio e nel tempo, dove il contraddittorio vien tenuto in un'estraneità reciproca nell'esser l'uno accanto all'altro e dopo l'altro" (per es. il finito sta di fronte all'infinito: un medesimo ente non può essere al contempo finito ed infinito; deve trattarsi di due diversi enti realmente distinti fra loro), "e così viene davanti alla coscienza senza il mutuo contatto. Quel pensare si dà quindi il fermo principio che la contraddizione non sia pensabile, mentre nel fatto, invece, il pensiero della contraddizione è il momento essenziale del concetto" (ibid.).

269. Probabilmente qui Hegel confonde il "mutuo contatto" con l'identificazione pura e semplice: è evidente, per es., che nel mistero dell'Incarnazione, tra la natura umana e la natura divina c'è uno strettissimo mutuo contatto, che non implica alcuna contraddizione, come qualunque forma di contatto non comporta contraddizione: questa vi sarebbe invece, se si pretendesse l'identificazione e confusione delle due nature fra loro; ed è proprio questo che sembra volere Hegel.

270. La contraddizione, per Hegel, sarebbe, come già pensava Eraclito, la caratteristica della realtà in divenire; ora, poiché per Hegel tutto il reale

è in divenire, si può dire che per lui la contraddizione è la caratteristica fondamentale della realtà: "La contraddizione - egli dice (L, 491) - non è da prender semplicemente come un'anomalia che si mostri solo qua e là, ma è il negativo nella sua determinazione essenziale, il principio di ogni muoversi, muoversi che non consiste se non in un esplicitarsi e mostrarsi della contraddizione. Persino l'esterior moto sensibile non è che il suo" (=della contraddizione) "esistere immediato. Qualcosa si muove non in quanto in questo ora è qui e in un altro ora è là, ma solo in quanto in unico e medesimo ora è qui e non è qui, in quanto in pari tempo è e non è in questo qui. Si debbono concedere agli antichi dialettici le contraddizioni che essi rilevano nel moto, ma da ciò non segue che pertanto il moto non sia, sibbene anzi che il moto è la contraddizione stessa nella forma dell'esserci".

271. S. Tommaso, con Aristotele, risponderebbe a questo discorso di Hegel convenendo con lui nel fatto che il moto esiste, ma osservando però che il moto fisico possiamo coglierlo col senso, non con l'intelletto e neppure con la ragione, per quanto dialettica essa possa essere. Si fa presto, come Hegel, a dire a parole che "qualcosa si muove in quanto in un unico e medesimo ora è qui e non è qui": si tratta di due affermazioni che si annullano a vicenda: la seconda toglie la prima e viceversa, e non resta nulla: perché ci sia qualcosa, almeno di pensabile, occorre togliere una delle due. Negare, infatti, vuol dire togliere, annullare, sicché non resta nulla da pensare, e il pensiero viene meno, giacché il pensiero è sempre pensiero di qualcosa. Posso certo pensare il nulla; ma se non c'è nulla da pensare (neppure il nulla), allora non c'è neanche il pensiero: checché ne dica Hegel, la contraddizione è impensabile perché sopprime o impedisce il pensiero.

272. Tommaso direbbe anche, probabilmente, che se noi col nostro principio di identità non riusciamo ad afferrare il divenire, perché tendiamo a fermarlo, a fissarlo, e allora non è più divenire, questo non dipende dal fatto, come crede Hegel, che il divenire sia "contraddittorio", ma semplicemente dal fatto che per noi l'intellegibilità del divenire fisico è troppo rarefatta per il respiro della nostra intelligenza o, per usare un'altra metafora, è troppo tenue perché la nostra intelligenza possa spiccare il volo poggiando su di essa. Il divenire fisico, come altri aspetti della materia - la sua concretezza, la sua singolarità, la sua molteplicità, la sua estensione, ecc. - non può essere messo a fuoco dal nostro sguardo intellettuale, perché troppo vicino; analogamente, la pura spiritualità non può esser messa a fuoco perché troppo lontana: un po' come avviene per la nostra vista fisica, che non può vedere né gli oggetti troppo vicini né quelli troppo lontani. Solo Dio, creatore del divenire, sa cogliere l'identità del divenire. La contraddizione non esiste nella realtà; esiste solo nei nostri scombussolati pensieri; anche qui Hegel mostra di confondere essere e pensiero. Questa, credo, è la risposta che si potrebbe dare da un punto di vista tomistico.

273. Per Hegel la sintesi prevale sul semplice, il divenire prevale sul l'essere; e ciò probabilmente per il suo porre la ragione sopra l'intelletto e perché confonde l'ente agente, che è effettivamente superiore allo

ente inerte, con l'ente in movimento, che passa dalla potenza all'atto. Il primo tipo di ente, osserverebbe infatti S. Tommaso, dice perfezione e si realizza soprattutto come ente spirituale che muove se stesso mediante l'azione immanente della vita; mentre l'ente in moto, mosso o in divenire dice imperfezione, perché non ha ancora raggiunto il suo fine. Ma anche ammettendo che Hegel intenda riferirsi all'attività dello spirito (cf L, 490-491), non per questo varrebbe il primato della contraddizione dialettica, giacché il moto dell'autocoscienza si può spiegare benissimo - come fa Tommaso - senza ricorrere alla negazione del principio di non-contraddizione: è vero che, nel moto dello spirito esiste un momento di "uscita", che contraddice al momento del "ritorno": ma la contraddizione si evita precisando semplicemente che essi si succedono l'uno all'altro. In Dio sono compresenti, ma relativamente a termini differenti: l'uscita concerne la creazione e la generazione del Figlio; il ritorno corrisponde al compimento dell'universo ed alla Ascensione del Figlio alla Destra del Padre (come vedremo).

274. La contraddizione si esercita in modo speciale, secondo Hegel, nel regno della vita e dello spirito: "Qualcosa è vitale - egli dice (L, 492) - solo in quanto contiene in sé la contraddizione. Quando invece un esistente non può nella sua determinazione positiva estendersi fino ad abbracciare in sé in pari tempo la determinazione negativa e tener ferma l'una nell'altra, non può cioè avere in lui stesso la contraddizione, allora esso non è l'unità vivente stessa, non è fondamento o principio, ma soccombe nella contraddizione". Qui Hegel pare riferirsi, più che ai contraddittori, ai contrari (su questo punto egli spesso fa confusione): anche gli antichi, compreso Tommaso, avevano compreso che una delle qualità della vita è la capacità di tenere assieme, armonizzandoli fra loro e ordinandoli alle attività vitali, i contrari, i quali, nel semplice ambito delle forze fisico-chimiche, si escludono a vicenda, come per es. l'umido e il secco, l'amaro e il dolce, il solido e il liquido, ecc. La decadenza e la morte del vivente fisico sono precisamente legate alla progressiva incapacità dell'anima di coordinare tra loro queste forze contrarie - di "dominare, come dice Hegel, la contraddizione" -, per cui ad un certo punto, appunto con la morte, quelle forze, non più dominate dall'anima, riprendono la propria attività autonoma ed immanente e si escludono a vicenda causando la dissoluzione del cadavere. L'individuo allora, per usare il linguaggio di Hegel, "soccombe alla contraddizione".

275. Hegel, come si sa, tende a dialettizzare tutto, a trovare dappertutto la "contraddizione" e, se da qualche parte non gli appare immediatamente, la mette in evidenza o la introduce anche forzatamente, come per esempio nel caso del "diverso", tipica categoria che fonda il principio dell'analogia, alla quale Hegel mostra una decisa ostilità, chiamandola con dispregio "l'ottusa differenza del diverso", esprimendosi così: "La ragione pensante acuisce, per così dire, l'ottusa differenza del diverso, la semplice molteplicità della rappresentazione fino a farne la differenza essenziale, l'opposizione. Solo quando sono stati spinti all'estremo della contraddizione, i molteplici diventano attivi e viventi l'uno di fronte all'altro, e nella contraddizione acquistano la negatività, che è la pulsazione immanente del muoversi e della vitalità" (L, 493).

276. Da notare questo avvicinamento, per il quale dal diverso si passa al differente, dal differente all'opposto, dall'opposto al contraddittorio senza soluzione di continuità e quindi senza le dovute distinzioni: questo modo di procedere è tipico di Hegel, per il quale tutte le distinzioni, pur restando implicitamente, devono venir superate nell'Unità del Tutto. Tommaso, al contrario, pur riconoscendo la possibilità di questi collegamenti ed il fatto che tutti questi concetti vengono formati operando sempre più radicalmente col principio della negazione, tuttavia mantiene ben distinti fra loro tutti questi concetti, assicurando così l'autonomia di ciascuno, autonomia che in vece in Hegel scompare, perchè avvengono tutti calamitati dal vortice e dall'abisso della contraddizione. Torneremo su questo punto nel prossimo paragrafo.

277. Il monismo hegeliano è reso possibile dal fatto che egli ritiene che dall'identità necessariamente nasce la differenza e la contraddizione, e dalla differenza e dalla contraddizione necessariamente nasce l'identità, l'unità e la totalità. "L'autoeguaglianza - egli dice (F, I, 136) - è differenza interna. ... Non abbiamo bisogno di domandare come da questa pura essenza e proprio da lei venga fuori la differenza o l'esser altro, perchè la scissione è già avvenuta; ... ciò che dovrebbe essere l'eguale a se stesso è già uno dei lati della scissione, più di quel ch'esso non sia l'essenza assoluta" (-il Tutto, Dio). "L'eguale a se stesso si scinde" (per essenza, per sua stessa natura: Dio è autoalienazione); "il che significa che esso si toglie come un qualcosa di già scisso, si toglie come esser altro" (-toglie la negazione di sé per esser sé). "Se l'unità è un negativo, un opposto, è appunto posta come ciò che ha in sé l'opposizione" (l'unità o identità ha per sé in sé la negazione di sé). "Quindi anche le differenze della scissione e del divenir eguale a se stesse non sono che questo movimento del togliersi, perchè essendo l'eguale a se stesso ... già esso stesso un qualcosa di scisso, il suo scindere è un togliere ciò che esso è; ed è dunque il togliere il suo stato di scissione".

278. Questo passaggio necessario dall'identità alla differenza (contraddizione) e dalla differenza (contraddizione) all'identità è reso possibile dal modo stesso - famoso - col quale Hegel concepisce il principio di identità, non nel modo classico come identità dell'identico (o dell'ente) con se stesso, ma come identità dell'identico (o dell'ente) con l'altro da sé (alterità che arriva fino alla contraddizione), nei seguenti termini: "Identità dell'identità con la non-identità". Ponendoci pertanto sul piano teologico, che è quello che ci interessa, ne viene che Dio per sua essenza nega se stesso, cioè determina in sé e nell'altro da sé le differenze, e ancora per sua essenza - cioè per soddisfare al principio di identità - "toglie" le differenze, le riassume e le ricompone in sé nella sua unità ed identità. Questa è la maniera con la quale Hegel concepisce l'"exitus a Deo" e il "reditus ad Deum", l'"uscita" di Cristo dal Padre ed il "ritorno" al Padre. È un fatto necessario per non andar contro il "principio di identità" (riformato da Hegel). L'uno necessariamente si divide in due per formare l'uno-tutto arricchito da tutte le differenze delle divisioni interne: Hegel avrebbe trovato una conferma di questa sua idea nella moderna micro-

biologia della formazione dell'organismo vivente; ma resta sempre inapplicabile nella vita dello spirito e nella vita divina, perchè lo spirito è semplice, soprattutto in Dio, per cui non si arricchisce o non arricchisce l'altro da sé per scomposizione interna ma per produzione esterna, che comunque gli resta intenzionalmente immanente: questa sarebbe stata qui l'obiezione di Tommaso.

279. La contraddizione serve ad Hegel anche per dimostrare l'esistenza di Dio: in lui, come vedremo nel prossimo capitolo, ci sono fondamentalmente due argomenti: 1. Quello di S. Anselmo (che egli elogia più volte riprendendo formalmente la sua argomentazione: cf. le mie dispense: L'argomento ontologico di S. Anselmo nel suo sviluppo storico, STAB Bologna 1994, pp. 44-48), per il quale si passa dalla percezione dell'essere assoluto ideale all'affermazione dell'essere assoluto reale (mediante l'esperienza del divenire: questa è l'aggiunta hegeliana): si tratta dell'applicazione del "cominciamento"; 2. Argomento a posteriori, che parte dalla esperienza del divenire come contraddittorio: Dio esiste per salvare il principio d'identità; ma non inteso nel senso classico, bensì, come abbiamo visto, inteso nel nuovo senso: non si tratta di salvare un'identità semplice ed assoluta, ma la sintesi tra l'identità e le differenze: per cui non si tratta di trascendere il divenire per giungere ad un ente sommo non diveniente (come fa Tommaso), ma si tratta semplicemente di sintetizzare la contraddittorietà del divenire con l'identità: questa sintesi, che assolutizza il divenire, nel momento che lo "toglie", è Dio stesso.

280. Così infatti si esprime Hegel: "Le cose finite nella loro indifferente molteplicità consistono in generale nell'essere contraddittorie in se stesse, nell'essere rotte in sé e nel tornare al loro fondamento. ... La vera conclusione da un essere finito e accidentale a un essere assolutamente necessario non sta nel concludere a questo essere assolutamente necessario partendo dal finito e accidentale come di un essere che si trovi a fondamento e vi rimanga, ma sta ... nel concludere a quell'assolutamente necessario muovendo da un essere soltanto caduco, contraddittorio in se stesso; o meglio sta nel mostrare che l'essere accidentale torna in se stesso nel suo fondamento, dove si toglie" (L, 494-495). Ricordiamoci, però, che questo "togliimento" (Aufhebung), è anche innalzamento, sicché la negazione del finito si risolve nella sua riaffermazione nell'Infinito, che diventa così il Dio che diviene, ovvero sia il Dio determinato dalle determinazioni del finito. Così Dio non è pura identità, ma identità connessa alla storia ed al divenire: e raggiungiamo il Dio di Kasper, di Rahner e di Forte.

281. La contraddizione in Dio spiega, secondo Hegel, anche il fatto che secondo lui Dio è "inintellegibile" - o diciamo: assurdo - per l'intelletto fermo all'identità, non storicizzata. Viceversa, per il "concetto", per la "ragione" (dialettica) Dio è perfettamente "avvelato", perfettamente intellegibile (cf. FR, II, 289). Qui forse qualcuno potrebbe ritenere proponibile il confronto con la dottrina tomista dell'"incomprensibilità" divina (cf. le mie citate dispense La ricerca di Dio nella ragio-

ne e nella fede, Lex. III); ma in realtà si tratta di cose ben diverse: per lui Dio apparirebbe inintelligibile all'intelletto "naturale" in quanto apparirebbe contraddittorio, e quindi assurdo ed impossibile. Si tratta dell'intelletto attaccato al vecchio principio di non-contraddizione. Viceversa, utilizzando il principio riformato da Hegel, ne verrebbe che Dio appare perfettamente intelligibile alla ragione dialettica, che poi per lui sarebbe la "fede" (luterana).

282. Per Tommaso, invece, Dio è intelligibile anche all'intelletto naturale e certo lo è ancor più agli occhi della fede (che non è affatto la radicalizzazione della ragione, ma infinito trascendimento della ragione). Ed è intelligibile, certo, proprio perchè la sua essenza è conforme al principio classico di identità, che per Tommaso è e resta e non può non essere verissimo ed evidentissimo, senza bisogno di alcuna riforma. E questa conformità non sta nel fatto che Dio dipenda da quel principio, ma al contrario è quel principio che si fonda sull'essenza divina, che è somma ed assoluta identità immutabile e superiore al divenire ed alla storia, anche se, con l'Incarnazione del Verbo, "assume", come vedremo, il divenire e la storia.

283. Per Tommaso, quindi, Dio non è contraddittorio né agli occhi dell'intelletto (e della ragione), né agli occhi della fede, la quale semmai vede molto meglio quella non-contraddittorietà che è già intesa dalla ragione (niente affatto dialettica). Dio, per Tommaso, certo, può apparire assurdo agli occhi della ragione, ma la fede, perfezionata dal sapere teologico, mostra invece alla ragione che Dio non si contraddice affatto, ma è somma sapienza rispettosissima del principio (aristotelico) di identità, non perchè, come ho detto, gli sia sottomesso, ma perchè ne è Egli stesso il fondatore e il fondamento assoluto.

284. Per Tommaso, inoltre, Dio è intelligibile, è conoscibile, può anzi esser "visto faccia a faccia" nella beata visione del paradiso - visione immediata ed intuitiva dell'essenza divina (è questo un dogma di fede definito da Benedetto XII nel 1336, D1000-1001) -. Ma per noi non è completamente e perfettamente intelligibile e conoscibile. Nella visione del cielo, come dice Tommaso, lo potremo vedere "totus sed non totaliter": siccome infatti egli è infinito, per essere inteso totalmente, occorrerebbe un intelletto infinito (come il suo). Ma il nostro intelletto, anche in cielo, è finito: e per questo non lo possiamo conoscere perfettamente, cioè infinitamente: il che Tommaso esprime dicendo che per noi Dio è "incomprendibile" (incomprehensibilis).

285. Mentre dunque, in Hegel, l'intelletto naturale è naturalmente ateo, perchè di Dio non ci capisce nulla e gli appare un'assurdità, la "fede" comprende Dio perfettamente e non già in paradiso, ma nella stessa vita presente, perchè Dio non è altro che concetto, ragione, sillogismo, dialettica, idea. Vediamo qui, ancora una volta, il risultato della mancanza dell'intelligenza analogica: non ci sono vie di mezzo: o di Dio si capisce tutto (univocità, come se Dio fosse una verità matematica); o non ci si capisce niente (univocità: Dio come irrazionalità e volontà dispotica ed arbitraria). Sia nell'uno che nell'altro caso - direbbe Tommaso - non siamo da

vanti al vero Dio, ma nel primo caso, ad un "idolo fatto dalle mani dell'uomo", mentre nel secondo ad un essere mostruoso e ripugnante, che sarebbe orribile bestemmia identificare con Dio, sapienza e bontà infinita.

286. Secondo Hegel (da buon luterano), col principio classico, aristotelico di identità è impossibile comprendere la verità cristiana, che non è "astratta identità", ma storia, divenire, vita. Per capire il messaggio cristiano, secondo Hegel, e quindi essere veri uomini di fede, occorre la ragione dialettica, fondata sulla contraddizione oppure sull'identità storificata dalla logica hegeliana: "Il pensiero astratto - dice Hegel (FR, II, 417) - col suo principio di identità attacca il contenuto interno della Chiesa" (qui Hegel si fa difensore della dottrina della Chiesa!). "Questo contenuto è concreto, è l'unità dell'universale e della particolarizzazione" (= l'Incarnazione), "è la Trinità divina" (la Trinità come storia!). "Questo contenuto concreto sta in contrapposizione con la legge di identità" (appare per lei un assurdo). "Così appunto il rapporto di Dio verso lo uomo, la grazia, l'unità della natura divina e umana, in unione mistica, forma un'assoluta connessione di determinazioni opposte" (le verità di fede non tutti assurdi per l'intelletto naturale: come si sente qui Lutero!). "Nel pensiero" (intellettualistico) "si supera questo contenuto e la riflessione ha come ultimo risultato l'oggettività dell'identità stessa" (come se Dio fosse un oggetto esterno), "Dio non è altro che altissima essenza" (soma astrazione), "senza determinazioni, vuota, poiché ogni determinazione lo fa concreto; è un al di là per la conoscenza, perché questa" (= la vera conoscenza) "è ora soltanto il sapere del contenuto concreto. Questa completezza" (intellettualistica) "della riflessione forma l'opposizione alla Chiesa cristiana".

287. Per Tommaso, viceversa, il pensiero cristiano è sommamente coerente e privo di qualunque contraddizione o assurdità. Esso, di primo acchito, può non apparire tale a menti impreparate, ignare delle leggi del pensiero o maldisposte; ma può non apparire tale anche a menti rettamente intenzionate; appare invece tale a menti magari indotte, ma amanti della verità, che così vengono illuminate da Dio. E compito, peraltro, della teologia speculativa e scolastica è precisamente quello di dissolvere le apparenti contraddizioni, senza peraltro aver la pretesa di mostrare alla nostra ragione il "propter quid" dei divini misteri.

288. C'è stato chi ha voluto scagionare Hegel dall'accusa d'aver respinto il principio di identità. Tra questi c'è Benedetto Croce che si esprime in questi termini: "Hegel non nega il principio di identità, perché altrimenti avrebbe dovuto ammettere, per esempio, che la sua teoria logica sia vera e non vera insieme, vera e falsa; che filosoficamente, l'essere e il nulla si possano pensare nella sintesi, e anche ciascuno per sé, fuori della sintesi. E tutta la sua polemica, tutta la sua filosofia, non avrebbe più nessun significato, non sarebbe stata fatta sul serio; laddove non ci vuol molto ad avvedersi, che è serissima. Anziché distruggere il principio d'identità, Hegel lo rinvigorisce, lo potenzia, lo rende quale veramente dev'essere e nel pensiero ordinario non è. Giacché nel pensiero ordinario, nella semifilosofia, la realtà resta divisa in due pezzi; e ora è l'uno o-

ra l'altro e, quando è l'uno, non è l'altro, e tuttavia, in questo sforzo di esclusivismo, l'uno passa nell'altro e si confondono insieme nel nulla. E codeste contraddizioni, davvero impensabili, si pretende giustificare e decorare con l'addurre il principio di identità. Se si bada solo alle parole adoperate da Hegel, si potrà dire che egli neghi fede al principio d'identità; ma se si guarda addentro, si scorge che Hegel nega fede semplicemente al fallace uso del principio d'identità: all'uso che se ne fa dagli astrattisti, col ritenere l'unità cancellando l'opposizione o col ritenere l'opposizione cancellando l'unità; e, com'egli dice, al principio d'identità in quanto "legge dell'intelletto astratto". Quell'uso ha luogo, perchè non si vuol riconoscere che l'opposizione o contraddizione non è già un difetto, una macchia, un male delle cose" (cf L, 494): "tutte le cose si contraddicono in loro stesse e il pensiero è il pensiero della contraddizione. ... L'opposizione pensata è l'opposizione superata, e superata appunto in virtù del principio d'identità; l'opposizione disconosciuta ... è la sua reale contraddizione" (Saggio sullo Hegel, Ed. Laterza, 1948, pp. 21-22).

289. Croce sembra sostenere che l'uso classico del principio di identità, anzichè, per esempio, collegare fra loro il finito e l'infinito, fa sì che essi si annullino a vicenda perchè visti come "contraddittori" fra loro, mentre l'identità hegeliana consentirebbe il loro vero rapporto evitando la loro separazione e giustapposizione o che - per esprimersi con lo stesso linguaggio hegeliano, - "l'uno cada fuori dell'altro". Ma anche qui Croce mostra di non comprendere il vero senso dell'identità classica, che non annulla affatto i due valori e, mediante il principio dell'analogia, trova anche il modo del loro vero rapporto (nell'unità dell'essere analogico, cosa che invece ad Hegel non riesce perchè gli manca tale unità). Infatti, per l'identità classica, infinito e finito si annullano a vicenda a ben precise condizioni: che l'uno e l'altro predicato venga attribuito contemporaneamente al medesimo soggetto e sotto il medesimo aspetto. Per esempio, si può dire che l'uomo è finito in riferimento alle leggi della sua natura, ma è infinito in relazione al suo fine ultimo, che è Dio; ma non si può dire semplicemente che sia finito ed infinito nel medesimo tempo. Quanto al "passaggio" dall'infinito al finito, sta qui il modo hegeliano di evitare la contraddizione nel senso classico pur affermando l'identità nel senso riformato: infinito e finito non sarebbero componenti appunto perchè c'è il passaggio, ma questo passaggio comporta l'identità tra i due termini, per cui siamo d'accordo ed ecco che è negato il principio di non-contraddizione nel senso classico.

290. La difesa di Hegel fatta dal Croce ha quindi un aspetto accettabile, che del resto io stesso ho riconosciute: non dobbiamo fare dell'atteggiamento di Hegel il gesto di un malato di mente e di una persona che voglia scherzare: Hegel parla sul serio e non è un malato di mente. Con tutto ciò, però, le assicurazioni che Hegel dà non possono lasciare soddisfatto chi intende esser fedele al principio di identità e non-contraddizione nella formulazione aristotelica, che non ha bisogno di riforme, perchè è e resta valida.

28.111

291. La riforma del principio di identità operata da Hegel - il passaggio dall'uno all'altro dei contraddittori anziché la loro esclusione reciproca - è una posizione di compromesso che non accontenta né Aristotele né Eraclito ed è la pretesa di trovare una specie di "mediazione" fra il si e il no, che non ha affatto il sapore dell'alta speculazione e della profonda teologia, ma il gusto assai banale del doppio gioco e dell'opportunismo di chi non vuol scontentare nessuno, né Dio né il diavolo. E' questo vero cristianesimo? Niente affatto. Gesù, senza citare Aristotele, è un fortissimo sostenitore del principio di identità: "Il Figlio di Dio, Gesù Cristo - dice S. Paolo (II Cor 1,19 - non fu "sì" e "no", ma in lui c'è stato il "sì". E Gesù stesso ci esorta a non servire due padroni, e a far sì che il nostro parlare sia "sì, sì", "no, no": "il di più - egli dice (Mt 5,37) - viene dal maligno". Non abbiamo timore di dirlo: il principio hegeliano della "negazione", salvi gli aspetti positivi che ho rilevato, è un principio diabolico.

7. Dialettica ed analettica

292. Concludiamo questo capitolo sulla dialettica hegeliana, che per Hegel è la forma rigorosa del sapere razionale, soprattutto filosofico e teologico, confrontandola con quella che invece è, per S. Tommaso, il sapere teologico veramente certo ed appropriato, cioè il sapere analogico o, come lo potremmo anche chiamare sull'esempio di Tomas Tyn (Metafisica della sostanza, ESD, Bologna 1991), il sapere "analettico".

293. Come si sa, la dialettica, per Tommaso, che segue qui Aristotele, non ha pretese scientifiche, perché essa si vale di categorie e schemi logici precostituiti ed estrinseci alle ragioni precise e formali delle cose, per cui le affermazioni dialettiche non danno la ragione necessaria delle cose, ma esprimono delle ragioni semplicemente probabili o quelli che si possono chiamare "argomenti ad hominem" (cf G. Barnaghi, L'essere la ragione la persuasione, ESD, Bologna 1994; J. Maritain, Sept leçons sur l'être, Ed. Téqui, Paris 1934, 45-50).

294. Al contrario, come abbiamo visto, per Hegel il vero sapere teologico non è analettico ma dialettico, in quanto solo quest'ultimo, fondato sull'univocità, avrebbe i caratteri dell'universalità e della necessità propri del sapere scientifico e, come questo, sarebbe capace di operare dimostrazioni rigorose cogliendo le ragioni intrinseche del reale che a sua volta procede, sempre secondo Hegel, secondo un ritmo dialettico triadico formato di tesi, antitesi e sintesi. La dialettica, quindi, per Hegel, è sapere certo ed esaustivo, il sapere del concetto e del pensiero puro, a differenza del sapere adialettico proprio delle scienze empiriche, della matematica e delle conoscenze quotidiane, incapaci di immedesimarsi, come la dialettica, nel processo dialettico proprio dello spirito e dello stesso Essere divino, la Idea assoluta.

295. Il metodo analogico non è ignorato da Hegel, ma è confinato alle mere scienze adialettiche della natura, ed è presentato pertanto in questi termini piuttosto spreghiativi: "Per arrivare alla conclusione che le pietre,

sollevate da terra e lasciate andare, cadono, la coscienza non pretende che si faccia una simile prova con tutte le pietre; essa dirà certo che si deve provare almeno con parecchie pietre; dal che si potrà concludere con la massima probabilità o di pieno diritto o per analogia, alle pietre rimanenti. Eppure non solo l'analogia non dà alcun pieno diritto, ma anche, in forza della sua natura, confuta così spesso se stessa, che, se vogliamo anche noi concludere per analogia, l'analogia stessa non per mette di giungere a conclusione alcuna; la probabilità a cui si ridurrebbe il risultato dell'analogia, perde, rispetto alla verità, ogni differenza di probabilità maggiore o minore: per quanto grande essa possa essere, non è niente di fronte alla verità" (F, I, 211).

296. Che l'analogia possa essere utilizzata nel campo del sapere sperimentale-induttivo, è vero, ed è anche vero che, se non si coglie una vera legge di natura, si resta solo sul terreno del probabile, passibile d'esser confutato da un momento all'altro. Ma l'esempio di Hegel della caduta dei gravi non calza per nulla, giacché è nota in base alla più elementare esperienza l'universalità e quindi la certezza della legge di gravità, anche se essa evidentemente può essere contrastata - ma solo accidentalmente - da forze contrarie. Resta vero, peraltro, che in questo caso non si può propriamente parlando, trattare di conoscenza analogica, inquantochè qui l'analogia serve solo a collezionare casi simili, che costituiscono sole le condizioni per la formulazione della legge, ma non costituiscono propriamente la conoscenza della stessa legge, che viceversa non ha carattere analogico bensì univoco: il concetto della caduta del grave lasciato libero di cadere è un concetto univoco, non analogico, e pertanto esprimibile mediante una formula matematica, i cui concetti, come si sa, sono univoci.

297. Il sapere analogico indubbiamente non ha la perfezione logico-formale del sapere scientifico; non ha la sua chiarezza e precisione; ma Tommaso mostra come ciononostante, in teologia, esso possa costituire un sapere certo ed elevato, capace di cogliere il contenuto spirituale in senso proprio, anche se, soprattutto per quanto riguarda la realtà divina, resta sempre ignota o quanto meno assai imperfetta la conoscenza della sua intima essenza, anche avendo a disposizione i dati della divina rivelazione (per l'analogia in generale, cf G. Barzaghi, Analogia, ordine e il fondamento della sintesi tomista, in Sapienza, Gen.-Mar. 1987, 65-97; J. Maritain, Les degrés du savoir, Ed. Desclée de Brouwer, Bruges 1959, 821-826; per quanto riguarda la conoscenza teologica analogica: J.-H. Nicolas, Dieu connu comme inconnu, P. I, c. II, par. 2, 3; P. II, c. V, Ed. Desclée de Brouwer, Paris 1966).

298. Tommaso mostra come l'uso dell'analogia in teologia fa riferimento alle nozioni trascendentali, e in particolari a quelle perfezioni assolutamente semplici, le quali, essendo per sé indipendenti dal loro realizzarsi nella materia, possono raggiungere un'intensità infinita, per cui possono essere attribuite a Dio con proprietà e certezza, anche se indubbiamente, nella vita presente, non possiamo sapere, neppure alla luce della fede, come precisamente esse si realizzano in Dio. Queste perfezioni so

no, per esempio, l'essere, l'ente, la sostanza, l'essenza, la personalità, la vita, l'unità, il qualcosa, la realtà, lo spirito, la conoscenza, la sapienza, la volontà, la bontà, ecc.

299. Il ragionamento analogico, per Tommaso, pur cogliendo Dio in senso proprio, è tuttavia indubbiamente assai imperfetto circa il modo del conoscere; e da questo punto di vista esso è inferiore al sapere scientifico con la sua caratteristica univocità, chiarezza e precisione; in tal senso il sapere analogico si avvicina all'approccio dialettico, esso pure incapace, come l'analogia, di dar ragione della nozione propria dell'oggetto. Ma l'analogia resta superiore alla dialettica sia per la sua certezza e sia perchè la nozione analogica, nonostante la sua oscurità, è pur sempre una nozione propria, mentre, come s'è detto, nella concezione tomista, la dialettica è incapace di cogliere le ragioni intrinseche e proprie delle cose, ma le accosta solo in modo estrinseco mediante l'opinione probabile.

300. Il sapere univoco è certamente più gratificante per la mente umana, a causa dell'esattezza e non equivocità di tale concetto, il quale gioca con distinzioni o differenze perfette e non semplicemente modali come quelle dell'analogia. Ma la pretesa hegeliana di utilizzare l'univocità anche in teologia, si rivela, come abbiamo visto, gravida di gravi inconvenienti ed equivoci, che frustrano il bisogno di chiarezza e precisione che si vorrebbe accontentare. L'analogia, è vero, fa leva sul simile e sul diverso, e non sull'identico e il differente; ed è vero che la distinzione appare meglio in questa seconda coppia di termini, che non nella prima. Tuttavia la teologia deve rassegnarsi ad utilizzare la prima, per il fatto che essa gioca sostanzialmente con la nozione dell'ente (Dio è Ente primo e sommo, Ipsum Esse per se subsistens), la quale, come è noto nel pensiero aristotelico-tomista non è un genere, ma appunto un "trascendentale", ossia un valore meta-generico e meta-predicamentale, per il quale le differenze non gli si aggiungono estrinsecamente come avviene per i generi, ma sono già contenute implicitamente e confusamente nella stessa nozione dell'ente, giacchè le sue determinazioni sono sempre ente, ed un ente differisce da un altro ente non per un qualcosa d'altro dall'ente, giacchè al di fuori dell'ente non c'è che il nulla, ma sempre ed ancora per la stessa entità. Le categorie del "simile" (analogo) e del "diverso" intendono esprimere appunto questo differire che non è un differire per qualcosa, mentre il resto resta identico (come per es. il bruto e l'uomo differiscono per la razionalità, mentre entrambi sono animali), ma è un differire per il quale i diversi sono distinti per se stessi, come avviene nelle diversità fra sostanze singole.

301. L'essere hegeliano, invece, come è noto, "non ha alcuna diversità dentro di sé" (L, 70), e per questo è univoco, compatto ed indifferenziato come l'essere parmenideo, anche se poi, per introdurre e spiegare il divenire, Hegel introduce la famosa opposizione che viene dal nulla: ma ciò non fa che portare Hegel all'estremo opposto dell'equivocità di un "essere-che-non-è". È vero che l'essere iniziale non è che astrazione e che l'opposizione e negazione dev'esser tolta, per cui il ciclo dialettico si conclude con un ri torno all'essere iniziale, ma questa volta realizzato e concretizzato mediante l'apporto del divenire: ma questa dialettica di univocità ed equivocità

resta pur sempre la via del farsi dell'essere reale hegeliano.

302. Hegel trascura l'analogia per la sua pretesa di dialettizzazione universale mediante il semplice uso, dovunque applicato, dell'opposizione fra affermazione e negazione. Tommaso non ignora, ovviamente, questa operazione fondamentale del pensiero, e non ha difficoltà ad inserirla nella formula stessa di quello che egli, con Aristotele, considera il principio primo di tutta la realtà, il principio di identità o di non-contraddizione (cf P.-C. Courtès, L'être et le non-être selon St. Thomas d'Aquin, in Revue Thomiste, Juil.-Sept. 1967, n. 3, 387-436). Anche per Tommaso la negazione è il primo modo, il più elementare e spontaneo di tutti, per stabilire l'alterità e la diversità, per distinguere l'essere dal nulla. Ma è un modo ancora del tutto logico ed estrinseco, è un modo "dialettico", che se certamente vale, non può essere assolutizzato e considerato, come fa Hegel (senza temere le contraddizioni), come una chiave per aprire tutte le serrature, una specie di magica lampada di Aladino, che porta dalla conoscenza dell'essere astratto a quella dell'Essere assoluto divino sempre per sì e no. Ci vuole ben altro! Ci dice Tommaso: occorre con pazienza entrare nel merito delle distinzioni, distinguere i vari tipi di distinzioni e di opposizioni, che possono ricondursi allo schema affermazione-negazione secondo un modo solo estrinseco, "dialettico" nel senso tomista, ma che non ci dà scientificamente e specificamente le ragioni proprie delle articolazioni del reale. Abbiamo visto come Tommaso, con Aristotele, distingua ben quattro tipi diversi di opposizione, mentre Hegel ha sempre la tendenza a ricondurre tutto alla "contraddizione", anche se per fortuna, non la intende sempre nel senso comune e corrente dell'espressione, ma spesso, dietro la "contraddizione" si nasconde il contrario, il contrasto, il conflittuale, il privativo, o anche semplicemente il relativo, l'altro, il diverso.

303. Secondo Hegel, si penetra veramente il reale quando tutto, costi quel che costi, viene portato alla "contraddizione": lo dice in un passo che per la verità ho già citato, ma che mi pare val la pena di riprodurre nuovamente qui per la grande chiarezza e l'estrema significatività con le quali ci mostra quello che è il suo metodo: "La ragione pensante scuisce, per così dire, l'ottusa differenza del diverso" (sconvolge, potremmo dire, la pacifica convivenza dei diversi), "la semplice molteplicità della rappresentazione" (notare come il diverso, fondamento dell'analogia, è ricondotto alla "rappresentazione" e non alla dignità del "concetto"), "fino a farne la differenza essenziale" (ecco dunque il diverso ricondotto al differente, l'analogo all'univoco), "l'opposizione" (ma non basta: il differente deve diventare opposto). "Solo quando sono stati spinti all'estremo della contraddizione" (dunque non basta una generica opposizione: occorre quella massima: la contraddizione!), "i molteplici diventano attivi e viventi l'uno di fronte all'altro" (si direbbe che per Hegel la pacifica convivenza non è vita: ci vuole la guerra!), "e nella contraddizione acquistano la negatività, che è la pulsazione immanente del muoversi e della vitalità" (L, 493)

304. Il pensiero tomistico, invece, riconosce con franchezza, senza minimizzarli, i contrastanti realmente esistenti; guarda in faccia con franchezza al-

le opposizioni del pensiero; non nasconde affatto i problemi di conciliazione fra posizioni apparentemente contrastanti anche nella dottrina rivelata. Ma non dà cittadinanza, nel suo pensiero, a teorie contraddittorie, per lo meno questa è la sua intenzione, anche se di fatto, come in ogni pensiero umano, anche Tommaso non è del tutto esente da incoerenze. Come Hegel, anche Tommaso si sforza di risolvere e superare le contraddizioni, cercando quella mediazione che possa risolvere il contrasto. Ma quando la contraddizione è reale e irrisolvibile, Tommaso la respinge decisamente o, se lo ritiene giusto, sceglie per vero uno dei termini, respingendo ovviamente l'altro come falso.

305. La molla del divenire, del moto e della vita, per Tommaso, non è tanto il contrasto, né tanto meno la contraddizione, ma è l'energia sprigionata dalle quattro cause, soprattutto la causa finale ed efficiente e, nel piano spirituale, è soprattutto la forza del pensiero e della volontà. Anche per Tommaso la vita si afferma trionfando su forze avverse; anch'egli riconosce la dure verità del principio "mora tua vita mea"; anch'egli sa, come cristiano, che la vita può scaturire dalla morte, che chi si abbassa sarà innalzato, che il seme deve morire per portar frutto e che chi dona la vita la ritrova. Ma non può assolutamente ammettere che sia lecito fare il male per ottenere il bene o che il peccato sia la legge della presa di coscienza e della maturazione dell'uomo. Tommaso non confonde il male di pena col male di colpa; egli sa che il bene viene dall'accettazione cristiana del dolore e non dalla commissione volontaria del male. Tommaso è uomo di pace e, se non esita ad elogiare il valore della virtù militare, egli però è l'uomo della pacificazione che non esaspera i conflitti, ma li appiana e li risolve secondo giustizia e nel rispetto dei diritti di ciascuno.

306. Questo autentico spirito di sistema, di unificazione, di ordine e di conciliazione che si trova nel metodo e nel pensiero tomista, si fonda sulla viva percezione del valore dell'analogia e nel subordinare le negazioni dialettiche alle affermazioni analogiche, senza per questo misconoscere, per esempio nella teologia negativa, l'alto valore euristico che può avere una saggia e moderata negazione. Ma la dialettica in Tommaso non fa mai da padrona, né aspira affatto a sostituire la funzione della dimostrazione scientifica ed il compito ermeneutico del metodo analogico. L'analogia, in Tommaso, come in Aristotele, è la vera conciliazione dell'identità e della differenza, dell'unità e della molteplicità, perché è ente tanto l'identico quanto il differente, tanto l'uno quanto i molti. Così l'analogia tomista non trasforma il diverso in un nemico, il trascendente in un tiranno, il reale extramentale in un'oggettività alienante, l'originalità del singolo in un principio di male, il divenire in contraddizione, il rapporto di Dio col mondo in un'unità panteistica, l'identità in una morta astrazione. Pone la distinzione senza separare e pone l'unicone senza confondere. Promuove la pace evitando gli opportunismi e affronta la lotta evitando la violenza. Promuove l'unità salvando la distinzione e distingue sapendo condurre all'unità.