CAP. III - DIO E IL MONDO

1. L'essenza di Dio

307. La definizione dell'essenza divina, per Hegel, è possibile e doverosa, ed è precisamente il massimo compito della filosofia, che per Hegel è massimamente teologia, più della teologia delle religioni positive (cristianesimo compreso), in quanto queste, legate alla "rappresentazione" ed alla staticità dell'intelletto astratto, sarebbero incapaci di elevarsi all'elemento del "pensiero puro", del "concetto", appunto proprio della filosofia e della ragione speculativa. Solo la ragione dialettica, e non il mero intelletto, per Hegel, è la vera interprete del dato di fede cristiana, inquantochè, come abbiamo visto, la "ragione" non è altro che la chiarificazione risolutiva di ciò che nella fede è semplicemente figurato, simbologgiato e metaforicamente rappresentato.

308. Come per Kant, così per Hegel, se l'intelletto, per sé legato ai fenomeni, si azzarda a determinare gli attributi divini e quindi a costruire una teologia speculativa, cade in inevitabili contraddizioni, che da solo non è capace di risolvere: Dio gli appare come un che di assurdo e di insensato. Il dato della "fede" appare assurdo per l'intelletto. Tali contraddizioni si possono sciogliere? E chi potrà compiere l'ardua impresa? La risposta di Hegel è chiara e perentoria: sciogliere le contraddizioni del sapere teologico non spetta all'intelletto, ma alla ragione dialettica. E qui Hegel si stacca nettamente da Kant, per il quale anche la ragione speculativa è incapace di conoscere Dio con certezza, perchè diventa vittima della cosiddetta "dialettica trascendentale", che comporta un'illusione necessaria della ragione, tutte le volte che essa tenta di dimostrare qual cosa in riferimento al problema di Dio.

309. Come abbiamo visto, Hegel riconosce l'esistenza di una dialettica trascendentale e necessaria della ragione; ma per Hegel tale dialettica, appunto perchè necessaria, non può essere una semplice apparenza, non può essere un'illusione, perchè ciò che la ragione coglie necessariamente non può che essere vero e scientifico. E per questo, per Hegel, la ragione dialettica in teologia incontra sì delle contraddizioni, anzi essa vive di esse, ma sa anche superarle e "toglierle". Così facendo la ragione non fa che chiarire e dimostrare, per Hegel, il contenuto di quella "fede razionale", che pure Kant ammetteva, ma la riservava alla ragione pratica.

310. Per questo Hegel dice: "Nel procedimento ordinario" (cioè dell'intelletto astratto), "... si dice che Dio è questo e quello, lo si definisce per mezzo di predicati. ... Questo però non è la vera conoscenza di ciò che è la verità e di quello che è Dio: è il modo proprio della rappresentazione, dell'intelletto. Certo è necessario precisare il contenuto anche attraverso i predicati, ma si tratta, in tal caso, del pensiero riflettente, imperfetto" (oggettivista, realista); "non è pensare per mezzo di concetti, pensare il concetto di Dio, l'Idea. Predicati significano determinazioni particolari" (categoriali, fenomeniche, non trascendentali); "le proprietà sono, in quanto tali, speciali determinazioni, diverse le une dalle altre" (fisse, senza che le une passino nelle altre); "se si concepiscono le loro

differenze come determinate, esse entrano tra loro in contraddizione e questa contraddizione non è risolta. Si risolve solo in un'astrazione nella quale le proprietà si lasciano vicendevolmente temperare le une dalle altre, ovvero si astrae dalla loro particolarità. In definitiva, se Dio viene determinato attraverso i predicati, non è concepito come il Dio vivente" (ma come un Dio fisso, rigido, geometrico ed astratto) (FR, II, 230).

311. Come il semplice intellitto cade in contraddizione quando vuol determinare da solo la natura divina, così, secondo Hegel, esso cade in contraddizione anche quando pretende di determinare il rapporto di Dio col mondo: "In quanto vi sono particolari determinazioni - dice Hegel (FR, II, 286) - e si considerano queste particolarità secondo la loro determinatezza, esse si oppongono e cadono in contraddizione, e queste contraddizioni restano insolte. Ciò appare anche quando si dice che quei predicati devono confermare il rapporto di Dio col mondo. Il mondo è differente da Dio: i predicati, come particolarità, non sono commisurati alla natura di Dio. ... I predicati non danno, per conseguenza, il vero rapporto di Dio con se stesso, ma il rapporto con l'altro, con il mondo. Essi sono perciò limitati e cadono in contraddizione. ... La risoluzione delle contraddizioni è contenuta nell'idea: Dio, che si determina a differenziarsi da se stesso" (detto nel linguaggio della rappresentazione: Dio crea necessariamente), "è anche però in pari tempo l'eterno superamento di questa differenza. ... Dio si pone in questa differenza, ma la supera".

312. Volendo commentare tomisticamente queste asserzioni di Hegel, si potrebbe dire ancora una volta che egli qui mostra di non conoscere il valore dell'analogia trascendentale, che, come abbiamo visto e vedremo ancora, egli tenta di sostituire con la dialettica. È vero che i predicati meramente fenomenici e categoriali, usati in teologia senza alcun adattamento di contenuto e di significato, portano ad assurdità e contraddizioni irresolubili. Indubbiamente occorre porsi sul piano trascendentale dell'essere, del pensiero, dello spirito, della verità assoluta. Tuttavia non ha senso, per Tommaso, in teologia escludere l'intelletto per far lavorare solo la ragione e per lo più "dialettica". Inoltre, per Tommaso, questa distinzione hegeliana fra categoriale e trascendentale (spirituale) apparirebbe troppo netta e improduttiva. Infatti Tommaso fa notare come anche le nozioni trascendentali possano avere una loro realizzazione sul piano empirico e fenomenico della categorialità - sul piano materiale, tanto per intenderci. Il trascendentale, infatti, per Tommaso, è indifferente al suo attuarsi sul piano spirituale o su quello materiale. Conserva tuttavia il privilegio di costituire una "perfezione pura" (*perfectio simpliciter simplex*), per la quale esso può realizzarsi in un modo infinito, e quindi conveniente a Dio, a differenza dei contenuti meramente categoriali, i quali, essendo costitutivamente misti di materia, non possono convenire a Dio in senso proprio, ma semmai solo in senso metaforico. Mentre infatti peaso dire che Dio è propriamente sapiente e buono, in quantochè qui si tratta di perfezioni pure, peaso dire che Dio è una roccia, è un leone o che soffre e si muove solo in senso metaforico, in quanto tutte queste perfezioni so-

no in qualche modo legate alla materia, mentre Dio è purissimo spirito.

313. Le perfezioni pure, per Tommaso, sono contenuti trascendentalmente analogici, cioè possono realizzarsi nel materiale e nel finito in modo analogo a quello nel quale possono realizzarsi nello spirituale e nell'infinito (e quindi in Dio). E poiché la ragione di queste nozioni, benchè applicata in modi e gradi così diversi, sostanzialmente non cambia e può essere afferrata dalla nostra intelligenza (naturale o di fede), ecco che queste nozioni analogiche ci consentono d'avere, di Dio, un sapere certo e proprio - e quindi "scientifico" - anche se ci resta ignote il modo infinito col quale in Lui dette perfezioni si realizzano.

314. Ed è - sempre per Tommaso - proprio questo aspetto trascendentalmente analogico di queste nozioni (prima di tutte l'ente), che ci consente di compiere il "balzo" infinito dal finito all'infinito divino e di raggiungerlo veracemente, seppur oscuramente. Se non ci fosse questa analogia, questo "ponte" fra il finito che ci è immediatamente noto e l'Infinito divino non immediatamente noto, siccome la nostra intelligenza (benchè fatta per Dio) tuttavia, per l'Aquinate, si orienta originariamente e spontaneamente solo verso le essenze materiali (quidditas rei materialis), se non ci fosse l'analogia, noi non avremmo nessun mezzo per cogliere, con la nostra intelligenza, Dio ed i suoi attributi, e quindi la stessa fede cristiana sarebbe impossibile, perchè essa suppone questo potere naturale della nostra intelligenza di applicare il metodo dell'analogia trascendentale, che copre, cioè, l'intera estensione dell'essere. Purtroppo Hegel non ha conosciute questo tipo di analogia: come abbiamo visto, egli si ferma all'analogia categoriale, valida solo per le scienze empiriche. Se fosse solo questa, l'analogia, Hegel avrebbe ragione nel dire che in teologia non serve a niente, giacchè è chiaro che la scienza adatta a conoscere Dio non è la scienza sperimentale, ma la metafisica, la scienza dell'essere, giacchè per l'Aquinate, Dio è l'Ipsum Esse per Se subsistens.

315. Hegel, invece, partendo da una concezione univocista dell'essere, e quindi di un essere che coincide col pensiero (giacchè l'univocità è propria del concetto e non del reale), cade inevitabilmente in una concezione idealistica di Dio - Dio come "concetto" - ed in una visione panteistica, nel senso che l'essere divino viene a coincidere (cioè ad essere univocamente) l'essere stesso del mondo e del creato.

316. Per quanto riguarda il primo aspetto, dice Hegel: "Il nostro concetto dell'Essenza assoluta è questa Essenza stessa, se esso è concetto dell'Essenza assoluta, e non di qualcos'altro" (SF, III, 1, 39). È vero tuttavia che a questo punto si tratta solo del "Dio astratto", non ancora divenuto o "realizzato": "In questa Essenza - prosegue infatti Hegel (ibid., 39-40) - non sembra essere esaurito Dio, perchè Dio non è soltanto essenza o il suo concetto, ma è la sua esistenza". Fin qui tutto bene - direbbe S. Tommaso -; ma in che consiste questa "esistenza", questa "realtà" di Dio? Siamo d'accordo: prosegue infatti Hegel dicendo che questa esistenza, "come essenza pura, è il nostro pensiero di lui" (viene molto in mente il "Dio pensato" o il "Dio-Idea", del quale parla pure Kant: cf. I. Mancini, Kant e la teologia, Cittadel-

la Editrice, 1975); "ma la sua esistenza reale è la natura" (come per Spinoza: i due attributi fondamentali di Dio: il pensiero e l'estensione).

317. Ma siccome l'uomo fa parte evidentemente della natura, ecco allora che per Hegel l'"io singolo" diventa un "momento" del realizzarsi di questa Essenza astratta, un po' come l'individuo è la concretizzazione della essenza universale: "In questa esistenza reale - prosegue infatti Hegel - l'io è singolo pensante e appartiene a questa esistenza come suo momento, ma non la costituisce. ... Come esistenza reale, Dio è certamente un al di là della singola autocoscienza, anzitutto come Essenza o puro Pensiero" (e così Hegel pensa di evitare il panteismo), "e poi in quanto, come realtà singola, è la natura, che si trova al di là del pensiero" (e così egli pensa di salvare i diritti del realismo).

318. Senonché - farebbe notare Tommaso ad Hegel - per assicurare la trascendenza di Dio non basta considerare Dio come un universale e l'individuo umano come l'individualizzazione di questo universale, giacché - come ha già mostrato Aristotele contro Platone - l'universale che si realizza negli individui, è immanente ad essi e costituisce la loro essenza universale, quando invece l'"Universale divino" (se di universale vogliamo parlare), è infinitamente trascendente gli individui umani, perché l'Essenza divina è infinitamente distinta dall'essenza umana, anche se l'uomo è creato "ad immagine" di Dio. Inoltre, nel vero realismo l'essere extramentale non è solo la natura, ma anche lo spirito.

319. Per quanto poi riguarda il problema del panteismo, Hegel - farebbe notare Tommaso - ha un bel schermirsi dall'accusa di panteismo proclamando di respingerlo nella sua forma più grossolana, tipo "Dio è questo foglio" o "Dio è questa mela", ma con la sua concezione univocista dell'essere egli non riesce ad evitarlo: se infatti l'essenza di Dio è "identica" all'essenza delle cose, come evitare la logica conseguenza anche del panteismo più empio e grossolano, che pur Hegel vuol rifiutare? Qui Hegel non si dimostra per nulla coerente. Dice egli infatti: "In realtà, col termine Dio noi intendiamo l'essenza assoluta di tutte le cose" (SF, II, 216); e la pagina dopo parla di "identità di essenza delle cose e di essenza divina". È vero che tra essenza pensata ed essenza realizzata c'è una distinzione reale; tuttavia questa distinzione non riguarda l'essenza, ma il suo modo d'essere (come pensata nel primo caso, come realizzata nel secondo). Se dunque la distinzione fra Dio e mondo (uomo) non tocca l'essenza ma solo il modo d'essere, ciò è già sufficiente perché ci sia panteismo, il quale consiste appunto nel ritenere che l'essenza di Dio e del mondo sia la stessa. E c'è inoltre da notare che un "Dio astratto", non ancora reale, un Dio semplice essenza che deve realizzarsi nel mondo e nell'uomo, è un falso dio ed è una pura fantasia di Hegel. Tommaso, al riguardo, farebbe notare che Dio non deve affatto "divenire reale" o "divenire natura": Dio è identità assoluta di essenza e di essere per sua essenza, e non esiste in lui alcun passaggio dall'essenza all'essere, ma egli possiede l'essere per essenza: la sua stessa essenza è quella di essere: egli è l'Ipsum Esse, "Colui Che È".

320. Occorre comunque dar atto ad Hegel che egli connette Dio con l'es-

7
sere: "Se l'essere - egli dice (E, 91) - viene enunciato come predicato dell'Assoluto, si ottiene la prima definizione di questo: l'Assoluto è l'essere. Ed è, nel pensiero, la definizione rudimentale, la più estratta e la più povera". Si tratta di una definizione che pare avere qualche somiglianza con quella tomista di Dio come "Ipsum Esse"; e invece la differenza è grande: per Tommaso l'"esse" è ben diverso dall'"Ipsum Esse": solo quest'ultimo è Dio, la essere in quanto atto purissimo senza potenza; il primo è l'essere in quanto essere, l'essere del metafisico. Ogni esistente, per Tommaso, ha l'esse: anche Dio; con la differenza che Dio, propriamente, non "ha" l'essere come un qualcosa di "ricevuto", che si aggiunge all'essenza: ciò è quanto avviene in ogni creatura. Dio invece "è" l'essere: la sua stessa essenza è quella di essere; e non esser tale o esser questo, come avviene in tutti gli enti finiti; Dio, invece, per l'Aquinata, è essere in modo assoluto ed infinito.

321. "Ipsum Esse", quindi, in Tommaso, significa proprio questo: l'essere come sostantivo, come oggetto, l'essere subsistente; e per questo la formula intera comporta l'aggiunta: "per se subsistens". Definire, invece, come Hegel, Dio come essere puramente e semplicemente, vuol dire cadere un'altra volta nel panteismo, giacchè, come ho detto, "essere" in questo modo vago e generico è proprio di tutte le cose come di Dio, mentre è solo l'Ipsum Esse che è proprio ed esclusivo di Dio, per cui, secondo Tommaso, definisce in qualche modo l'essenza divina.

322. Questa definizione di Dio come "essere" autorizza, secondo Hegel, a definire Dio anche come "niente"; infatti tale definizione - sostiene Hegel (E, 92) - "è già contenuta nell'affermazione che la cosa in sé" (= Dio) "è l'indeterminato, è ciò che è affatto privo di forma e perciò di contenuto; e anche quando si dice che Dio è la somma essenza e nient'altro, perchè, come tale, egli è definito appunto come siffatta negatività; e la massima astrazione è il niente, che i Buddisti fanno principio, come anche scopo ultimo e mèta di tutto".

323. Abbiamo già visto, parlando del "cominciamento" - così penso obbietterebbe Tommaso - che l'essere astrattissimo resta pur sempre essere e non può confondersi col nulla; a meno che non ci riferiamo a quella semplice categoria logica - l'ens rationis -, che ci serve per pensare anche il nulla: poichè infatti tutto ciò che pensiamo lo debiamo pensare come essere, ne viene che per pensare il non-essere, siamo costretti ad immaginarlo come fosse essere, come fosse qualcosa (e infatti ci chiediamo: "che cosa è il nulla"). Ma è mai possibile ridurre il principio supremo di tutto il reale - Dio - a un semplice ente di ragione? Certo, per chi, come Hegel confonde il logico con l'ontologico, ciò non solo è possibile ma è normale. Su questo punto, però, come abbiamo già visto, Tommaso non sarebbe stato certamente d'accordo.

324. Se invece pensiamo all'essere reale, anche per Tommaso è lecito, per definire Dio, togliere dall'essere ogni possibile determinazione limitata, ed anche gli stessi trascendentali subordinati all'essere, in quanto anche essi comportano una certa limitazione. Ma alla fine di questo processo astrattivo non resta il vero e proprio nulla: altrimenti dovremmo concludere con l'ateismo in quanto questi sostiene appunto che Dio è niente, cioè non c'è, non ha esistenza. Per Tommaso, invece, come ho detto, resta l'essere; per cui

sappiamo che Dio esiste, ma, a causa di quell'estremo processo astrattivo, non sappiamo che cosa è (quid sit), che cosa attribuirgli come sue caratteristiche ed esclusive proprietà essenziali. Certo, la teologia formulerà poi molti cosiddetti "attributi" divini, ma si tratta di nomi analogici, di ciascuno dei quali non sappiamo come precisamente si realizzano in Dio. Per questo anche Tommaso riconosce il valore della negazione in teologia - la "teologia negativa" -, e la negazione dell'essere stesso, almeno così come noi lo comprendiamo; ma non giunge alla negazione assoluta dell'essere, per chè ciò equivarrebbe a negare l'esistenza di Dio; e sarebbe un modo curioso di definire una realtà negandone l'esistenza. Per quanto riguarda la questione della teologia negativa in Tommaso, cf le mie dispense Dio, gli angeli, l'uomo - Corso di teologia dogmatica, STAB Bologna 1996, P.I, c.I, n.7; La ricerca di Dio nella ragione e nella fede, STAB Bologna 1994, lez. III, n.3.

325. Per Hegel l'"Assoluto", che egli chiama anche "Spirito Assoluto", sembra esser qualcosa di più della semplice natura divina presa per se stessa, come se ci potesse essere effettivamente una realtà, una "totalità" superiore alla stessa natura divina; e questa unità o totalità superiore - il "Dio" hegeliano - è unità e identità della natura divina e della natura umana, del l'infinito e del finito. Ma le cose non finiscono qui. Non si tratta di una mera e statica identità - questo, al dire di Hegel, sarebbe panteismo -; in realtà Hegel non vuol rinunciare del tutto al realismo, il quale parla invece di una distinzione fra le due nature. Per Hegel, col suo solito metodo dialettico, vale l'una e l'altra cosa, l'identità come la differenza, e la verità, secondo lui, sta solo nel "passare" dall'una all'altra cosa.

326. Dice egli infatti: "In quanto chiamiamo assoluto il concetto, la natura divina, l'idea dello spirito è questo: di esser l'unità della natura divina ed umana. ... Ma la natura divina è essa stessa questo: essere assoluto spirito; dunque l'unità della natura divina ed umana è lo Spirito assoluto. Ma la verità non si lascia esprimere in una proposizione: ambedue (le nature) "sono distinte: il concetto assoluto e l'idea come assoluta unità della loro" (= delle due nature). "Lo Spirito è dunque processo vivente, per il quale l'unità, che è in sé, della natura divina ed umana, viene prodotta per sé" (FR, II, 253).

327. Per Hegel Dio è identità e unità che si autodifferenzia, una differenziazione interna a Dio, anche se per la "rappresentazione" essa appare esterna (il mondo, l'uomo, la creazione), giacchè per Hegel Dio è "Tutto" non solo nel senso della sua infinita perfezione, ma anche nel senso che assorbe in sé anche il creato, che è un "apparire" fenomenico di Dio, una sua autodeterminazione, in modo simile alle concezioni della filosofia indiana. Un interessante esame storico della problematica teologica dell'identità e della differenza, comprendente un esame delle posizioni hegeliane, si trova nel libro di W. Beierwaltes, Identità e differenza, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1989.

328. Dice Hegel: "L'Essenza è il trapassare nel suo opposto, cioè il realizzarsi, il divenir altro; e così la sua opposizione trae origine da essa medesima. ... Questa opposizione è la forma, come il momento essenziale del movimento dell'Assoluto. Quest'ultimo non è quiescente, nè l'opposizione è l'ir

requieto concetto:chè anzi l'Idèa è quieta nella sua irrequietezza"(SF, III,2,415-416). Questa quiete nell'irrequietezza è uno dei tanti paradossi hegeliani; ma penso che la si potrebbe confrontare con l'idea tomistica della somma quiete divina, propria dell'immobilità della causa prima, la quale, però, proprio in quanto causa motrice di tutto il creato, è estremamente attiva e dinamica. Il dinamismo teologico hegeliano tuttavia pare andar oltre e toccare la stessa essenza di Dio: sorge allora una contraddizione che nessuna dialettica, per quanto raffinata, potrà mai risolvere: Dio non può essere immutabile e mutevole nello stesso tempo.

329. Questa "irrequietezza" all'interno di Dio produce in lui, secondo Hegel, una scissione, un'"opposizione tra soggettivo ed oggettivo": la vera conciliazione dell'opposizione sta nello scorgere che questa opposizione, spinta al suo assoluto estremo" (la crocifissione del Figlio di Dio, come vedremo più avanti), "si risolve da sé e gli opposti sono in sé identici, poichè la vita eterna consiste appunto nel produrre eternamente l'opposizione e nell'eternamente risolverla. Sapere nell'unità l'opposizione e nell'opposizione l'unità: ecco il sapere assoluto" (ibid.).

330. Questa scissione interna a Dio, eternamente ricomposta, costituisce, per Hegel, la dialettica del divenire divino e l'essenza stessa dello Spirito assoluto: "L'opposizione - egli dice (FR, II, 345) - si produce eternamente e pure eternamente si supera, poichè è appunto l'eterna conciliazione. Poichè questa è la verità: noi vediamo nell'eterna Idea divina che Dio è, come Spirito vivente, il differenziarsi da sé, porre un altro e in questo altro rimanere identico a sé, in questo altro avere l'identità di sé con se stesso. Questa è la verità".

331. Dio diviene uscendo da sé, negando sé in un altro, e riportando questo altro in sé, così che il primo momento del divenire coincide con l'ultimo, la fine si ricongiunge al principio, che però è arricchito dall'apporto dell'altro: "L'immediato, il quieto - dice Hegel (F, I, 17) -, l'immoto è esso stesso motore; così tale Immoto è soggetto; la sua forza a muoversi, presa in astratto, è l'esser per sé o la pura negatività. E il risultato è ciò stesso che è il cominciamento, soltanto perchè il cominciamento è fine. ... Il fine attuato o l'effettuale esistente è movimento, è divenire giunto al suo dispiegamento; ma proprio questa inquietudine è il sé; ed esso è eguale a quella immediatezza e a quella semplicità del cominciamento perchè è il risultato, perchè è ciò che è tornato in se stesso è appunto il sé; il sé è appunto l'eguaglianza e la semplicità che si rapportano a sé": Dio esce da sé negando sé per andare verso sé arricchito dell'altro da sé.

332. Dio è l'interesse di questo sviluppo, di questo movimento in tutti i suoi momenti o, come si esprime Hegel, "Il vero è l'intero. Ma l'intero è soltanto l'Essenza che si completa mediante il suo sviluppo. Del l'Assoluto dev'essere detto che esso è essenzialmente Risultato, che solo alla fine è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura, nell'essere effettualità, soggetto o divenir se stesso. Per quanto possa sembrare contraddittorio che l'Assoluto sia da concepire essenzialmente

come Risultato, basta tuttavia riflettere alquanto per rendersi conto di questa parvenza di contraddizione" (F, I, 15).

333. Da un punto di vista tomistico si può osservare che Hegel avverte la difficoltà di un "Assoluto" che è termine di un divenire, ma che tuttavia se la sbriga troppo presto affermando, senza dar spiegazioni, che si tratta solo di una contraddizione apparente. In realtà Hegel non dà spiegazioni perché le spiegazioni non ci sono, perché la sua tesi è realmente ed insolubilmente contraddittoria. Infatti, direbbe Tommaso, "assoluto" si oppone a relativo: ora il risultato di un processo o sviluppo è evidentemente relativo alle fasi precedenti del processo; per cui questo risultato non può essere affatto assoluto. Per questo l'Assoluto tomista è esente dal divenire, il quale comporta necessariamente momenti distinti - un prima e un poi -, che sono necessariamente relativi gli uni agli altri. Inoltre il vero Assoluto non deve dipendere da nulla, dev'essere perfetto: ma un "Dio" che per essere Dio deve compiere un certo cammino, è un Dio che non ha all'inizio ciò che avrà alla fine: ma allora che Dio è? Dov'è la sua assolutezza? dov'è la sua perfezione? E così pure se Dio è Dio solo alla fine, vorrà dire che prima la sua essenza era meno progredita; allora si dovrà ancora distinguere un prima e un poi; ma in tal caso verrà meno la semplicità dell'essenza divina, indispensabile alla sua perfezione, e quindi alla sua assolutezza.

334. Secondo Hegel, un Dio nel quale manchi "il travaglio del negativo", che non sia mai "seriamente impegnato nell'esser altro e nell'estraneazione", è un Dio che scade nell'"insipidezza", è un'"universalità astratta, nella quale, cioè, si prescinde dalla natura di esso" (-di Dio) "di essere per sé, e quindi, in generale, dall'automovimento della forma" (F, I, 14-15). Viceversa, per Hegel, "La vitalità di Dio, o dello Spirito, è niente altro che un determinarsi, che può apparire anche come predicato: il porsi della finitessa, della differenza, della contraddizione. Tale è la vita, il fare, l'attività di Dio; Dio è assoluta attività e la sua attività è il conciliare eternamente la contraddizione" (FR, II, 230).

335. Se Dio per sua natura si autodifferenzia nel finito e nel determinato, se per sua natura si oggettivizza e si nega nella natura e nell'uomo, per Hegel nasce uno strettissimo nesso fra la natura divina e la storia dell'uomo, tanto che la storia diventa momento essenziale del "farsi di Dio". Da qui l'espressione "storia di Dio", messa in uso soprattutto da Bruno Forte. Ma essa è di origine hegeliana ed ha il suo luogo naturale nel contesto di tale filosofia, dal qual contesto non potrebbe esser tolta senza perdere con ciò stesso il suo significato.

336. Dice Hegel in questo contesto: "La storia universale è il corso dello sviluppo e del divenire reale dello Spirito sotto lo spettacolo cangiante della sua storia; è la vera teodicea, la giustificazione di Dio nella storia. E' soltanto questa luce che può riconciliare lo Spirito con la storia universale e la realtà, mostrando che ciò che è accaduto e che quotidianamente accade non soltanto non è fuori di Dio, ma anzi è essenzialmente sua opera propria" (FS, II, 239). Ma davanti ad affermazioni del genere non sorge allora il terribile sospetto che si voglia considerare

come supremo responsabile di tutto il male che si commette nel mondo?

337. Indubbiamente Forte si guarda bene dal cogliere nella sua intelligenza, fino a queste estreme conseguenze, lo storicismo hegeliano, e ci propone una "storia di Dio", che resti non toccata dal male, una storia di puro amore, di dedizione e di bontà. Ma una volta che abbiamo mescolato la purezza immutabile ed infinita dell'essenza divina con le limitazioni proprie del divenire umano, come poter mantenere l'assoluta innocenza divina quando si introduce nella divina essenza proprio quell'elemento metafisico - la storia, il divenire - che, se non porta necessariamente al male, per lo meno lo rende possibile e spiegabile? Lo storicismo teologico, per quanto motivato da buone intenzioni (come quello di Forte), introduce tuttavia in Dio quell'elemento di finità proprio della creatura, elemento che, se non produce necessariamente il peccato, quantomeno lo rende possibile. Credo che un'osservazione del genere potrebbe benissimo sorgere da un punto di vista tomista.

338. Se questo è un aspetto tenebroso della teologia hegeliana, volendole rendere pienamente giustizia non possiamo ignorare un consolante, per così dire, "rovescio della medaglia". Il Maritain, nel suo studio già citato per molti aspetti valido sul pensiero hegeliano, giunto a trattare del rapporto di Dio con la storia, si ferma, giustamente scandalizzato, su questo aspetto truce ed empio di un Dio sommo responsabile di tutti i crimini e i delitti della storia. Egli però dimentica che quasi sempre Hegel ha due facce. E' questa una caratteristica, spesso voluta, del pensiero hegeliano, che abbiamo già vista. E' legata alla sua stessa dialettica della contraddizione. Così occorre dire con molta fermezza che Hegel conosce benissimo non solo un Dio cattivo e violento, ma anche un Dio d'amore sublime, e ne sa parlare con nobilissimi accenti. Il Dio di Hegel è un Dio che ama e che odia; un po' come il cristiano di Lutero, appare simul justus et peccator. Per queste sconcertanti duplici, Hegel non cessa mai di sorprenderci. Ma Hegel è fatto così.

339. Sentiamo cosa dice dell'amore divino: "Nell'amore, dal lato del contenuto, sono presenti i momenti che noi abbiamo indicato come concetto fondamentale dello Spirito assoluto: il riconciliato ritorna a se stesso dal suo altro. Questo altro, come l'altro in cui lo Spirito rimane presso se stesso, può essere a sua volta solo uno spirituale, una personalità spirituale. La vera essenza dell'amore consiste nel rinunciare alla coscienza di sé, nell'obliarsi in un altro sé, ma tuttavia nell'avere e possedere se stesso soltanto in questo perire e dimenticarsi. Questa mediazione dello Spirito con sé e questo compimento di sé a totalità è l'Assoluto, ma non in modo che l'Assoluto in un altro soggetto finito si riunisca con se stesso come soggettività solo singola e quindi finita; al contrario, il contenuto della soggettività che si media con sé nell'altro è qui l'Assoluto stesso: lo Spirito che solo nell'altro Spirito è sapere e vedere di sé come l'Assoluto e possiede il soddisfacimento di questo sapere" (ES, 605-606).

340. La riflessione sull'amore - su questo miracolo per il quale l'io, pur restando sé, dimenticando sé nell'altro, si ritrova nell'altro col quale si è identificato - è uno dei temi preferiti del giovane Hegel e, a detta

di uno studioso di Hegel come Edoardo Mirri, che ha di recente curato la traduzione italiana dell'opera del Nohl dedicata agli scritti giovanili di Hegel (Scritti teologici giovanili, Ed. Guida, Napoli 1989), il tema dello amore costituisce il germe originatore della stessa dialettica hegeliana, dialettica che per la verità, al suo pieno esplicitarsi assume la forma di una struttura logica, ma l'anima per così dire "erotica" ("eros" nel senso platonico) della dialettica resta sempre nello sfondo ed appare chiaramente nel momento della riconciliazione e della riunificazione degli opposti. Non dimentichiamo un altro dei paradossi del pensiero hegeliano: il bisogno fortissimo di unità, di identità e di totalità, pur nella percezione profonda per non dire tragica dell'esistenza della contraddizione, della scissione, della lacerazione e della conflittualità del reale e del pensiero. Ma l'amore - almeno nelle intenzioni - vuole, in Hegel, esser più forte della morte: e del resto è questo il cuore del messaggio cristiano che Hegel intende appunto, con la sua filosofia, portare alla dimensione del "concetto", al di là dell'emozione e del sentimento, che per lui sono segni di immaturità razionale e spirituale.

2. La divina Trinità

341. La dialettica hegeliana è un'interpretazione della Trinità cristiana, secondo la quale interpretazione non solo Dio ma l'intera realtà risente della triplicità divina, per cui, secondo Hegel, non è solo Dio, ma è il reale come tale, e soprattutto lo spirito, che ha una struttura ontologica triadica. E mentre la Trinità cristiana rappresenta la triplicità dello Spirito secondo il linguaggio della "rappresentazione" (Padre, Figlio e Spirito Santo), l'esposizione concettuale e razionale di questa triplicità è data, secondo Hegel, dalla struttura e dal ritmo della dialettica. Questo riflesso della triplicità divina nel mondo, per Hegel è assolutamente necessario, posta la sua concezione filosofico-teologica per la quale il mondo non esiste fuori dell'essenza divina, ma, come abbiamo visto, è un "momento" della stessa divina essenza, la quale peraltro, non è trina in rapporto alla personalità, ma è trina proprio e precisamente in quanto essenza. Infatti, per Hegel, la persona divina non è triplice ma è una sola - chiamata peraltro da lui "soggetto", ed è lo Spirito -; parlare di "tre persone", secondo lui, è proprio della rappresentazione, non del concetto: l'esser soggetto è il termine dei farai di Dio, farai che inizia come semplice essenza astratta (la "persona" del Padre).

342. Hegel riconosce che la dottrina della Trinità non è un semplice dato della teologia razionale, ma proviene dalla rivelazione cristiana; senon ché però il Dio dell'intelletto naturale, secondo lui, non è ancora il vero Dio, ma è una semplice astrazione, un semplice Dio pensato (il Dio di Kant); il Dio uno oggetto della teologia razionale e naturale, per Hegel, non è quindi un Dio reale: solo chi conosce la Trinità conosce realmente Dio, perché per Hegel Dio non è trino nelle persone ma nell'essenza. E del resto in Hegel non c'è una netta distinzione fra persona ed essenza: la persona, come ho detto prima, non è altro che il pieno compiersi dell'essenza, in forza del processo dialettico del divenire di Dio.

343. Dice Hegel: "La teologia razionale ... concepisce l'Infinito secondo il modo finito dell'intelletto, cioè come un infinito astratto, ... per il quale sono inadeguati tutti i predicati e ingiustificati tutti gli antropomorfismi; ... Dio come un astratto, vuota identità e contro il quale sta esteriormente il finito" (visione del realismo). ... Il risultato è che si sa solo in modo generale che Dio esiste e solo come altissima essenza" (cf il primum e summum Ens di Tommaso), "ma vuota e morta in sé, non concepibile come contenuto concreto, come Spirito. Ora Dio si deve concepire solo come Spirito e questa non è affatto una vuota parola, una determinazione superficiale. ... Dio dev'essere concepito come Dio uno e trino: questo è ciò in cui si esplica la natura di Dio. Dio viene così concepito in quanto si fa oggetto per se stesso nel Figlio e permane in questo oggetto; inoltre, in questa distinzione di sé da se stesso, supera in pari tempo la distinzione e in lui ama se stesso, è identico con sé, si ricongiunge con sé in questo amore di sé. Solo così Dio è Spirito" (quindi Dio è Spirito non come Dio uno ma solo come Spirito Santo, solo quando dialetticamente giunge alla persona dello Spirito). Noi dobbiamo dunque concepirlo proprio nella determinazione espressa dalla Chiesa, in modo del tutto infantile, col nome di Padre e di Figlio, rappresentazione che non è ancora concetto" (ciò suppone che per Hegel la formula dogmatica non assurge ancora alla espressione concettuale, proprio della mente adulta, ma è semplice immagine adatta ai minori ed alle persone incolte, che non raggiungono il livello della filosofia). "Solo la Trinità è la determinazione di Dio come Spirito; senza questa determinazione, spirito è una vuota parola" (FR, I, 97-98).

344. Altrove Hegel determina la dottrina trinitaria in questi termini: "Dio è rivelato come Spirito, e infatti esso è in primo luogo Padre, Potenza, un universale astratto, che è ancora velato; in secondo luogo è oggetto a se stesso, un Altro da se stesso, qualcosa che si sdoppia, il Figlio. Questo Altro da se stesso è però, con eguale immediatezza, lui stesso; egli vi sa se stesso e vi si contempla, e appunto questo sapersi e contemplarsi è, in terzo luogo, lo Spirito stesso. Cioè la Totalità è lo Spirito, non l'uno né l'altro momento per sé solo" (Dalle Lezioni sulla filosofia della storia, cit. da M. Borghesi, L'età dello Spirito in Hegel, Ed. Studium 1995, 303-304).

345. Altra determinazione hegeliana della Trinità: "Dio è lo Spirito; nell'astratta determinazione" (del Padre) "si determina come lo Spirito universale, che si particolarizza" (Incarnazione del Figlio). "Questa è la verità e la religione che ha tale contenuto" (= quella cristiana) "è la vera. Questo è ciò che nella religione cristiana si chiama la Trinità. Unità trina si chiama quello Spirito universale, in quanto si basa sulla categoria del numero. E' Dio che si differenzia in sé, ma con ciò rimane identico con sé. La Trinità si chiama il mistero di Dio, il contenuto mistico, cioè speculativo" (FR, II, 280).

346. Altra determinazione: "Dio è lo Spirito libero in sé e per sé, e si manifesta ponendo il suo Altro di fronte a sé; questo Altro" (= il Figlio), "posto da lui, è la sua immagine; poichè il soggetto crea solo se stesso e

quello in cui si determina è solo egli stesso; ma con ciò, determinato realmente come Spirito, egli deve negare questo Altro e ritornare in se stesso, poichè solo in questo conosce se stesso nell'Altro, è libero. Ma se Dio si sa nell'Altro, l'Altro esiste così per sé e si sa libero" (FR, II, 98).

347. Infine, quest'ultima determinazione: "Il primo" (= il Padre) è la Idea nella sua semplice universalità per sé, che non è ancora dischiusa verso il Giudizio" (= Cristo come Giudizio del Padre), "non ha progredito ancora verso l'alterità: il Padre. Il secondo è il particolare, l'Idea nell'apparizione: il Figlio" (incarnato). "In quanto il primo è concreto, vi è già contenuta l'alterità; l'Idea è vita eterna, eterna creazione. Ma il secondo è l'Idea nella sua esteriorità, cosicchè l'apparizione esteriore di viene inversamente il primo elemento, viene conosciuta come Idea divina, identità del divino e dell'umano. Il terzo è poi la coscienza di Dio come Spirito. Questo Spirito, in quanto esiste e si realizza, è la comunità" (= la Chiesa) (FR, II, 397).

348. Dal punto di vista tomistico farei le seguenti considerazioni. Anche Tommaso, come Hegel, sostiene la necessità della divina Triade, con la differenza che mentre Hegel, benchè egli pure consideri rivelata la dottrina trinitaria, tuttavia pensa di poterla spiegare dialetticamente, Tommaso, che ha viva percezione della trascendenza del mistero trinitario rispetto alla nostra ragione anche illuminata dalla fede, avverte anch'egli la divina razionalità di tale imperscrutabile mistero, ma, consapevole della sua irriducibilità ai principi dell'umano ragionare, non pretende che la razionalità di detto mistero possa diventare evidente per la nostra ragione, anche se non rinuncia a qualche motivo di convenienza, che egli desume per esempio da Agostino con la sua teoria della mente triadicamente composta di esse-nosse-velle (cf Quaestiones disp. De Ver., De mente, in qua est imago Trinitatis, q. X). Inoltre, come abbiamo visto, Tommaso accetta anche la teoria procliana della triplicità del movimento dello spirito (manenza, uscita, ritorno).

349. Quello che Tommaso non può accettare è lo Spirito, soggetto e per sé come risultato del movimento dialettico dell'essenza astratta iniziale (che la rappresentazione designa come "Padre"). Questo fa sì che indubbiamente nella Trinità hegeliana il Padre ci perda, abbassato al livello di una semplice astrazione, di una incoazione della essenza divina. Ciò porta il Borghesi, nel citato libro, a sostenere che nella Trinità hegeliana il Padre scompare, negato dal Figlio e dallo Spirito. Mi sembra un'affermazione esagerata: non dobbiamo dimenticare che nella triade hegeliana il punto di partenza, anche se viene superato, resta sempre essenziale, perchè coincide col punto d'arrivo. E' vero, tuttavia, che in Hegel, come vedremo meglio, il processo trinitario sembra concludersi con lo Spirito, e resta vero che il vero Dio, completo e perfetto, per Hegel, non è il Padre ma lo Spirito. Una volta che si giunge allo Spirito, pare che in Hegel nulla più debba avvenire, e per questo, come vedremo, resta in lui in ombra il ritorno di Cristo al Padre, e il fine ultimo della vita cristiana, che non è tanto la vita secondo lo Spirito, quanto, mediante lo Spirito,

l'ascensione al Padre e la contemplazione del Padre.

350. Questa eccessiva presenza dello Spirito rispetto al rapporto col Padre sembra essere, in Hegel, conseguenza del suo immanentismo e della sua antipatia per ogni vera trascendenza e ogni "al di là": ora il Padre, fra tutte e tre le divine persone, è certamente per noi la più trascendente, per cui la tradizione cristiana (dovutamente interpretata), parla di "monarchia" del Padre. Indubbiamente nella vita presente, l'unica esperienza possibile del Padre vien fatta nello Spirito: è solo in paradiso che vedremo il Padre "faccia a faccia". Questa carenza nel rapporto col Padre si accompagna logicamente in Hegel con una carenza circa la virtù della speranza, la quale sembra assente tra le virtù cristiane così come Hegel le concepisce. E anche questa carenza dipende dal suo immanentismo: se Dio è già presente adesso nello Spirito, che cosa resta ancora da cercare, da attendere, da sperare? Ciò si connette con una critica che da molti è stata fatta ad Hegel (per es. dal De Negri nel suo libro Interpretazione di Hegel, Ed. Sansoni 1973 o anche dallo Hartmann, ne La filosofia dell'idealismo tedesco, Ed. Mursia 1972), e cioè quella di dimenticare la tensione verso il futuro. Ma anche qui siamo alle solite: in Hegel vi è quasi sempre la giustapposizione di due errori estremi, che egli pensa di conciliare con il semplice rapporto dialettico: da una parte è vero che in Hegel tutto sembra compiuto e perfetto nella vita presente; ma d'altra parte la rimessa in discussione totale comportata dal processo dialettico, favorisce una proiezione sul futuro in termini rivoluzionari così accentuati, che pare che il futuro debba essere una negazione totale del presente. E questo spiega come il pensiero hegeliano abbia dato i natali a movimenti politico-sociali tanto di stampo conservatore-reazionario, quanto di carattere rivoluzionario-governaivo.

351. Un'altra osservazione che si potrebbe fare alla dottrina hegeliana della Trinità da un punto di vista tomistico, è che Hegel lega troppo strettamente Trinità ed Incarnazione, come se questa dovesse essere la necessaria realizzazione della Trinità. E qui il parlare di "necessità razionale" (quoad nos) vale ancora di meno che per il mistero trinitario in se stesso, giacché Tommaso fa vedere molto chiaramente come se l'esistenza delle tre persone divine è per se necessaria (anche se noi non vediamo il perchè di tale necessità), il fatto dell'Incarnazione non fa per se parte della struttura ontologica della Trinità, ma è mero evento storico dipendente dal liberissimo volere divino, che avrebbe benissimo potuto non volere l'Incarnazione, e non per questo la Trinità ne avrebbe subito detrimento.

352. Infine - penso direbbe Tommaso - se c'è da compiacersi che Hegel apprezzi la formulazione ecclesiale del dogma trinitario, occorre però dire che tale apprezzamento non è affatto sufficiente, ritenendo egli che la ragione filosofica possa esprimere meglio il mistero trinitario di quanto non faccia il linguaggio ufficiale della Chiesa. Qui infatti ritroviamo l'equivoco del quale già ho parlato: la pretesa, cioè che l'e-

espressione concettualmente pura e perfetta della realtà divina non appartenga né alla religione, né alla teologia, né alla Chiesa, ma alla filosofia. Abbiamo qui ancora una volta il solito motivo gnostico per il quale si ammette l'esistenza di un sapere razionale o concettuale delle realtà divine superiore a quello garantito dalla fede, in quanto in grado di sapere le ragioni dell'essere divino, ragioni che resterebbero ignote al credente appunto in quanto credente.

353. Nessuno nega, direbbe Tommaso, che nella divina rivelazione e nella stessa teologia o anche nel dogma possa esistere il linguaggio della "rappresentazione", ossia del paragone, della metafora, del simbolo o del mito, ma la filosofia, che per sé è semplice sapere della ragione naturale (anche se può essere illuminata dalla fede, ma solo circa verità per sé raggiungibili dalla ragione), non può assolutamente avere la pretesa di cogliere, circa le realtà divine, concetti superiori alle stesse rappresentazioni fornite dalla rivelazione o dal dogma, inquantochè queste rappresentazioni, per quanto povere e rozze in se stesse, in quanto parole di Dio, contengono nozioni infinitamente superiori ai concetti che possono essere determinati dal solo sapere filosofico, nozioni che quindi tale sapere non può avere assolutamente la pretesa di chiarire o dimostrare. Il filosofo credente può accogliere quelle nozioni solo per fede; le può in qualche modo illustrare - questo è il compito della teologia cristiana o soprannaturale -; ma non può pretendere di conoscerne quelle ragioni necessarie che sole sono note alla mente divina.

3. La creazione

354. Nel pensiero di Hegel tutto è processo logico in forma dialettico-triadica, sia l'essere che il pensiero, sia la natura che lo spirito, sia il dato dell'intelletto naturale che quello della rivelazione cristiana, e la ragione umana, in quanto si eleva a ragione divina, procede essa stessa triadicamente come triadico è il suo oggetto, il reale, col quale essa s'identifica, in quanto ne comprende totalmente, col concetto, l'essenza, sia questo reale sensibile o spirituale, umano o divino, finito o infinito.

355. In tal modo, anche la creazione è un processo logico e necessario. Ma anche qui, e questo è uno dei paradossi hegeliani, la creazione, come vedremo, è anche atto libero di Dio, giacchè questa necessità con cui Dio crea non è necessità simile ai processi della natura, ma è quella necessità che secondo Hegel presiede ai processi dello Spirito, il cui movimento è il movimento del sillogismo.

356. Hegel riconduce la creazione alla struttura triadica del cominciamento (Anfang), che abbiamo già visto ed analizzato. Secondo lui l'identità iniziale (l'essere astratto e indeterminato), per non restare identità vuota e sterile, e perchè viceversa essa possa spiegare la molteplicità e il divenire, deve contenere in se stessa la divisione e la differenza, deve scindersi e sdoppiarsi, e porre un "altro da sé", deve, come

dice Hegel, "negarsi", "alienarsi", "oggettivarsi": "La semplice essenza eterna" (l'essere astratto come Dio astratto) "sarebbe spirito solo secondo la vuota parola - dice Hegel (F, II, 268) -, se restasse alla rappresentazione e all'espressione dell'essenza semplice ed eterna" (invisibile, trascendente e immutabile, insomma il Dio della metafisica classica e dell'Antico Testamento). "Ma l'essenza semplice, essendo l'astrazione, è nel fatto il negativo di se stesso, e precisamente la negatività del pensare o la negatività com'essa è in sé nell'essenza: cioè l'assoluta differenza da sé, ovvero sia il suo puro divenir altro".

357. L'essere iniziale, secondo Hegel, per la sua astrattezza ed indeterminata, contiene indifferentemente in sé sia l'essere che il nulla, contiene sia sé che l'altro da sé: detto in una parola, contiene in sé la differenza, e addirittura, come dice Hegel, la "negatività assoluta", ossia la totale esclusione dell'essere, vale a dire il nulla. Il non-essere allora emerge necessariamente dalla considerazione di questo essere astratto, ed ecco allora la prima differenza e il secondo momento del processo dialettico. Il terzo, come è noto, è il divenire, che è un incrocio di essere e non essere, in quanto ciò che diviene è qualcosa e non è qualcos'altro.

358. La negazione dell'essere, dice Hegel nel brano suocitato, è "negatività del pensare", in quanto qui siamo nel piano dei concetti: siamo partiti dal concetto massimamente astratto - quello del puro e semplice essere - e da esso abbiamo ricavato, sempre col pensiero, la nozione del nulla. Ma, come vedremo nel brano seguente, e come abbiamo già visto, questo puro e indeterminato essere iniziale non è solo concetto, ma è Dio stesso, per quanto astrattamente e quindi insufficientemente inteso: è l'"unità di concetto e di essere" o, come direbbe Tommaso, unità di essere e di essenza. Allora, come dal contrasto di essere e nulla sorge il concetto del divenire, così da questo pensiero iniziale di Dio, ente perfettissimo ma per ora mera pensiero, sorge - potremmo dire secondo la prova anselmiana, per la quale Hegel, come ho detto, aveva ammirazione - il Dio reale e concreto, sotto forma di Divenire o, potremmo dire, di Storia. Ma da questo Dio iniziale ed astratto sorge ancora un'altra cosa: sorge la natura, il creato, sempre sotto forma di divenire. Ma questo sorgere, come vediamo alla fine del brano citato, non è creare nel senso tomistico, come *productio totius entis creati*, ma è un "divenir altro": questo, per Hegel, è la creazione: Dio che "diviene" mondo, diviene uomo, diviene natura. Tutto e sempre è sotto il segno del divenire, e del divenire triadico della dialettica.

359. Dice Hegel: "Dapprima la determinazione dell'essere è contenuta nel concetto come un affermativo; questo è poi l'unità di concetto e di essere. In secondo luogo sono però tra loro diversi e così la loro unità è unità negativa di ambedue e si deve superare la differenza" (in nome dell'identità). "La differenza dev'essere espressa e l'unità rappresentata e dimostrata secondo questa differenza; così la stessa differenza è il movimento, il concetto stesso che si determina nell'essere" (FR, II, 263).

360. Non c'è da meravigliarsi, allora se, con queste premesse, Dio, per He

gel, sia un "raziocinio" (SF, II, 233): la premessa maggiore è la percezione dell'essere universale; quella minore è il non-essere, che appare come un "particolare" rispetto all'essere iniziale che abbraccia in sé essere e nulla; la conclusione - il Dio reale e concreto - è un "individuale", il Dio del Divenire, il Dio-Storia. Dice infatti Hegel: "Dio è un raziocinio, il quale, ricongiungendosi con sé" (il Dio astratto iniziale) "attra verso le differenze da sé" (la negatività assoluta, l'autoalienazione, fino, come vedremo, alla "morte di Dio" in Cristo) "è l'immediatezza restaurantesi nel superamento della mediazione" («Cristo»). Cristo è l'alienazione del Padre da sé, ma è anche la mediazione per la quale Dio torna a sé, torna al Padre come Spirito, arricchito dall'assunzione di tutto il creato e della storia. Dio si arricchisce del creato! Questo sarebbe semplicemente assurdo per Tommaso; e qui si vede ancora una volta a cosa porta la concezione univocista dell'essere: per essa è possibile "sommare" Dio e il mondo, così da ottenere qualcosa di più che il solo Dio; e questo perché Dio e il mondo sono posti sullo stesso piano ontologico, come due quantità univoche, come ad una quantità di patate posso aggiungere altre patate. Tommaso invece ci ricorda che il creato non si può sommare a Dio, perché posto su di un piano di essere infinitamente inferiore e quindi incommensurabile con l'essere divino, anche se analogicamente simile. Ma da questo orecchio Hegel non ci sente.

361. Con la gintesi del divenire, che supera l'opposizione dell'essere e del nulla, Dio si costituisce come Dio, cioè passa dal puro esser pensato alla realtà. Ciò, per Hegel, equivale a dire che Dio si costituisce come Spirito. Da notare, allora, l'incindibile legame che Hegel pone fra spiritualità e divenire: essi sorgono assieme come conclusione del ciclo della dialettica. Questa è una cosa molto importante per farci capire come Hegel intende Dio e cosa intende quando parla dello "Spirito assoluto": non è il "purissimo spirito" del catechismo di S. Pio X e di S. Tommaso; non è uno spirito del tutto privo di materia, no: il Dio hegeliano si eleva, certo, al di sopra della materia (di questo dobbiamo dargli atto), ma la materia, come il Dio di Spinoza, resta sempre un suo attributo. E del reato un Dio che diviene, un Dio "sillogismo", come non potrebbe esser connesso con la materia, che è la condizione del divenire e dell'esistenza del sillogizzare? Gli angeli, fa notare Tommaso, non sillogizzano, ma sono esseri puramente intuitivi perché in loro non c'è materia!

362. Dice Hegel: "La coscienza di Dio, o l'autocoscienza di Dio, come ritorno alla coscienza di sé, è propriamente quello che noi abbiamo chiamato spiritualità in genere. E' proprio dello spirito di non essere immediato" (noi lo cogliamo mediante i sensi), "ma di obbiettivarsi. Lo spirito è per lo spirito, così che ambedue si differenziano; essi sono determinati rispettivamente: l'uno come universale" (la tesi); "l'altro" (l'antitesi) "come particolare; l'uno come interiore, l'altro come esteriore; l'uno come spirito infinito, l'altro come spirito finito" (FR, II, 231). Il Dio hegeliano non crea l'essere dal nulla, ma crea il nulla - ricordiamoci che per Hegel il finito, il creato non è vero essere, ma apparenza - dall'essere,

cioè da se stesso: il momento della creazione è il passaggio dal primo momento del cominciamento - l'essere - al secondo - il nulla. Siccome qui però siamo ancora davanti a due astrazioni, a due semplici nostri pensieri, il vero rapporto Dio-creato si ha nel terzo momento, che è il momento della realtà o dell'effettualità, come ama dire Hegel (Wirklichkeit), che è il momento conclusivo, del divenire: Dio che diviene mondo e il mondo che diviene Dio: questo, per Hegel, è il rapporto reale fra Dio e il mondo, e la creazione si attua realmente solo a questo punto.

363. L'evento della creazione, nella visuale univocista di Hegel, implica paradossalmente l'ateismo: si potrebbe dire che in Hegel Dio crea al prezzo della propria vita, anche se poi Dio ritorna in vita riassorbendo in sé quel creato che è espropriazione di sé, che per così dire gli succhia il sangue; così Dio recupera il proprio sé alienato nel creato e - qui è proprio il caso di dirlo - "ritorna in sé" e riprende vita, ma questa volta a spese dell'esistenza del creato.

364. Dice Hegel: "Quando noi diciamo: Dio ha creato un mondo, vi è anche un passaggio dal concetto alla realtà; ma il mondo c'è come l'essenzialmente altro da Dio, determinato come la negazione di Dio, fuori di Dio, senza Dio, privo di Dio: ... si deve mostrare ora l'essere, l'oggettività del concetto come attività, conseguenza, come una determinazione del concetto" (FR, II, 261). Quando manca una nozione analogica dell'ente, per stabilire le differenze non resta a disposizione altro che lo strumento della negazione; per cui è logico che se Dio è, e lo vogliamo distinguere dal creato, dovremo dire che il creato non è, che è nulla, come si espresse già a suo tempo Meister Eckhart. E viceversa, per sostenere che il mondo esiste e per distinguere da Dio, dovremo per forza dire che Dio non esiste: un linguaggio veramente barbarico, che, anche se sottende una retta intenzione, si presta però agli equivoci più grossolani.

365. "Creare", per Hegel, è un termine della "rappresentazione", come abbiamo già accennato, per esprimere questo processo per il quale Dio nega se stesso e si aliena nell'altro da sé, che poi torna ad identificarsi con Dio per salvare il principio di identità. Infatti in una concezione univocista, questa è l'unica maniera per salvare detto principio: far sparire le differenze, che, se vengono affermate, si ha solo la contraddizione. E per questo nell'univocismo hegeliano la contraddizione - come in Eraclito - è indispensabile per salvare le differenze (la molteplicità e il divenire).

366. Dice Hegel: "Lo Spirito soltanto eterno ossia astratto si fa a sé un altro, ovvero viene ad esistere nell'elemento dell'esserci immediato" (il creato). "E così crea un mondo. Questo "creare" è la parola della rappresentazione per il concetto stesso secondo il suo movimento assoluto, ossia per il processo onde il semplice, asserito come assoluto, o il puro pensare, è anzi il negativo e quindi l'opposto a sé e l'altro, perché è l'astratto; ovvero, volendo dire la stessa cosa in una forma ancora diversa, perché ciò che vien posto come essenza è l'immediatezza semplice o l'essere; ma come immediatezza o essere manca del sé" (=soggetto) e quindi manca dell'interiorità, è passivo, ossia è essere per un altro. Questo essere per altro è al tem

po stesso un mondo"(F,II,271).

367. La creazione, per Hegel, non è solo processo logico ma anche atto libero dell'Idea divina, di Dio: "L'Idea, la quale è per sè, considerata secondo questa unità con sè, è intuire" (come per Kant, anche per Hegel l'intuizione appartiene all'ambito della sensibilità e quindi della materia); "e l'Idea intuitrice è natura. Ma, come intuizione, l'Idea è posta nella determinazione unilaterale dell'immediatezza o negazione, per mezzo della riflessione estrinseca "(l'Idea che si manifesta come natura è oggetto extramentale della riflessione). "L'assoluta libertà dell'Idea è però che essa non tra passa solo nella vita, nè solo come conoscere finito lascia apparire la vita in sè; ma, nell'assoluta verità di se stessa, si risolve a lasciar uscire liberamente da sè il momento della sua particolarità" (il mondo materiale) "o del suo primo determinarsi e del suo esser altro: l'idea immediata" (l'immediato, per Hegel, è il sensibile), "che è il suo riflesso come natura" (E, 199).

368. La creazione, per Hegel, comporta una "caduta": siccome il finito, il creato non proviene dal nulla, ma è autolimitazione di Dio, dell'infinito, da parte di se stesso, il creato viene concepito da Hegel come calo di essere, passaggio dall'infinito al finito, mentre il nulla, in Hegel, non gioca, come in Tommaso, come presupposto del finito, presupposto dal quale vien tratto da Dio che gli dona l'essere, ma il nulla gioca nel processo dialettico, come abbiamo visto, come antitesi dell'essere in funzione del divenire, che è congiuntamente divenire di Dio e del creato.

369. La "caduta" è al contempo antitesi, autocalienazione, negazione; si potrebbe dire che è il "nulla" della creatura opposta all'essere del creatore; ma si tratta qui ancora di astrazioni: la realtà è la sintesi risultante da questa opposizione fra l'essere divino e il nulla creatura le, cioè il divenire come unità-identità di Dio e del mondo, in quella totalità assoluta che è il Divenire, la Storia.

370. Dice Hegel: "La causa di sè" (=Dio) "è la causa che, mentre opera e separa un altro, produce in pari tempo soltanto se stessa e, quindi, nel produrre, toglie questa differenza. Il suo porre se stessa come un altro è la caduta, e a un tempo la negazione di tale perdita: è questo un concetto veramente speculativo, anzi il concetto fondamentale d'ogni speculazione" (SF, III, 2, 111).

371. Vediamo come qui Hegel assume il concetto cartesiano-spinoziano di "causa sui", giudicato assurdo da Tommaso, perchè implicherebbe che la causa, come causa esistesse prima di esistere, come effetto. Ma ad Hegel questa nozione bastarda fa comodo perchè ben si connette col suo Dio in divenire, che fa se stesso. A questo proposito Hegel arriva persino ad utilizzare l'espressione tomista "actus purus", che tuttavia, com'è comprensibile, fraintende completamente, giacchè mentre Tommaso, come è noto, con questa espressione intende riferirsi all'essere divino perfettissimo e semplicissimo, assolutamente privo di potenzialità, Hegel intende l'atto nel senso dell'agire, e l'agire nel senso del divenire, che, in linguaggio aristotelico-tomista sarebbe propriamente un passaggio dalla potenza al

l'atto, e quindi non certamente un vero actus purus, perchè mescolato a potenza.

372. La creazione, per Hegel, è un momento necessario di questo farsi, di questo autoprodursi di Dio: Dio è Dio, per Hegel, cioè è Spirito, solo al termine di questo processo teogonico totalizzante, che comporta, come momento finale, il ritorno della creazione in Dio, nell'unità indifferenziata precedente la creazione; e questo ritorno è reso necessario dal rispetto del principio d'identità (versione hegeliana) come superamento dell'opposizione e della "lacerazione" commessa alla creazione. Da notare poi, come abbiamo visto e torneremo a vedere, che in questa negazione c'è anche il peccato, per cui anche il peccato diventa un elemento necessario di questo farsi o divenire di Dio.

373. I tre momenti di questa teogonia, che ripetono il solito schema dialettico, sono allora i seguenti: "Il primo - dice Hegel (FR, II, 367) - è Dio eterno nella sua Idea eterna, nello spirito pensato; ... il secondo, questo Universale che si realizza nella natura" (cf n. 367) "come esistenza del tutto esteriore, la vera alienazione; il terzo, l'esteriore, che è contemporaneamente del tutto interiore nello spirito finito" (-l'uomo) "e che è nello stesso tempo il compimento dell'esteriorità nella più profonda lacerazione" (che dal punto di vista religioso comporta la morte di Cristo), "la negazione possente" (compreso il peccato); "quindi vi è il ritorno dell'Idea eterna, la quale ha con ciò la sua realizzazione nell'autocoscienza dapprima astratta, verso lo Spirito eterno". Qui pare che i momenti siano quattro; occorre invece unificare il secondo e il terzo, che diventa secondo. Qui infatti Hegel scinde probabilmente per mostrare che il momento dell'antitesi comporta sia l'esternazione, l'oggettivazione, l'altro (la natura), che il negativo, il male, il peccato; negativo che viene poi a sua volta negato dalla sintesi (Redenzione e missione dello Spirito Santo), per la quale il mondo si riconcilia con Dio.

374. Questa triplicità costituisce per anche anche il farsi dello Spirito assoluto come sintesi di Dio e mondo: all'inizio abbiamo Dio solo: successivamente lo sciogliersi di Dio e del mondo; in terzo luogo la ricomposizione e il ritorno di Dio solo. Dice Hegel: "Lo svolgimento dello Spirito importa che esso: I. è nella forma della relazione con se stesso: dentro di esso la totalità ideale dell'Idea diviene a lui, vale a dire ciò che è suo concetto diventa per lui e il suo essere sta appunto nell'essere in possesso di sé, cioè nell'esser libero. Tale è lo Spirito soggettivo; II. è nella forma della realtà, come di un mondo da produrre e prodotto da esso" (creazione), "nella quale la libertà sta come necessità esistente" (l'atto creativo è libero e necessario ad un tempo, perchè per Hegel non tocca solo il volere ma anche l'essenza di Dio). "Tale è lo Spirito oggettivo; III. è nell'unità dell'oggettività dello Spirito e della sua idealità o del suo concetto; unità, che è in sé e per sé, ed eternamente si produce: lo Spirito nella sua verità assoluta. Tale è lo Spirito assoluto" (E, 351-352).

375. Hegel sembra distinguere, come Tommaso, la generazione del Figlio, precedente alla creazione, dalla creazione stessa e quindi dalla creazione

della natura umana del Figlio. Inoltre riprende da Böhme la dottrina del peccato dell'angelo (Lucifero), al quale peccato pone rimedio il Figlio. Dice Hegel: "La verità del mondo è solo la sua idealità, non che esso abbia vera realtà" (abbiamo visto che il mondo in se stesso non è essere che viene dal nulla, ma nulla che viene dall'essere). ... "Non è un eterno in sé, ma solo un creato, di cui l'essere è solo un posto. L'essere del mondo è avere un istante dell'essere, ma anche nel superare questa sua separazione, scissione da Dio ed essere solo questo: il ritornare alla sua origine nel rapporto dello Spirito, dell'amore, ... che è il terzo elemento" (del processo dialettico). Il secondo è il processo del mondo che passa dalla caduta, dalla separazione, alla conciliazione" (Cristo redentore). "Questo è il secondo elemento, cioè la creazione del mondo" (Il Figlio in quanto uomo). "Il primo nell'Idea è solo il rapporto del Padre col Figlio" (precedente alla creazione); "ma l'altro" (=il mondo) "contiene anche la determinazione dell'alterità dell'essente. ... Questo passaggio al momento del Figlio è stato così espresso da Böhme, e cioè che il primo unigenito, Lucifero, ... essendosi riflesso su se stesso, ... è caduto. Ma immediatamente al suo posto viene l'eterno Unigenito" (=l'Unigenito divino, cioè Cristo). "A questo punto però noi abbiamo l'altro non come Figlio, ma come mondo esteriore, mondo finito, che è fuori della verità, il mondo della finitezza dove l'altro ha la sua forma di essere e pure, secondo la sua natura, è solo l'eteron, il determinato, il differenziato, il limitato, il negativo" (notare l'identificazione del limitato col negativo, e quindi col non vero e col male, la "caduta", idea tipica di Hegel ma che ricorda i sistemi gnostici. E' una conseguenza dell'univocità dell'ente). "Il mondo finito è il lato della differenza che si oppone al lato che rimane nella sua unità; si divide così nel mondo naturale e nel mondo dello spirito finito" (FR, II, 303-304). 2/4

4. L'uomo

376. La concezione hegeliana dell'uomo è tutta protesa a sottolinearne la dignità di soggetto, di persona, di essere spirituale intelligente e libero, protesa alla conoscenza di Dio e, secondo il messaggio cristiano, fatto per la vita eterna. L'uomo, per Hegel, pur legato al limite ed alla particolarità, è fatto per l'infinito, è fatto per Dio, ed esiste effettivamente in lui un potere divino - la ragione, lo spirito - per il quale egli appunto si eleva, si autotrascende e si eguaglia a Dio fino ad identificarsi con lui. Benchè limitato, dunque, l'uomo, per Hegel, è destinato a superare il limite e a farsi infinito e ad accogliere l'infinito in sé, che così non è più un'ulteriorità, un "al di là", ma diventa immanente all'uomo. Secondo Hegel l'elevazione dello spirito sopprime la trascendenza divina e conduce all'identificazione di Dio con l'uomo; e del resto, come abbiamo visto, è nell'essenza stessa di Dio, per Hegel, la necessità di "farsi uomo", di diventare uomo, di diventare storia.

377. Dice Hegel: "L'uomo è spiritualità sensibile ed immediata. Lì vi è un uomo, come spiritualità sensibile esteriore, immediata. Questa sostanzialità, conosciuta nella sua verità, è soggettività in sé e perciò è spiritua

lità in questa pura soggettività; ma, dal punto di vista dell'immediatezza, non è ancora la spiritualità che sa se stessa" (cioè la spiritualità divina, pensiero del pensiero), "bensì la spiritualità in modo immediato, però nella figura di uno, di quest'uomo. ... L'uomo, come sostanzialità vivente, è in generale in se stesso questa realtà sostanziale, che è determinata per mezzo della sua corporeità. ... Un uomo, nella sua meditazione, mentre si occupa di sé e in sé si approfonda" (pensa l'infinità del suo io profondo), "è la Sostanza universale" (si eleva a Dio, si divinizza), "non solo nella sua vitalità, ma è il Nus" (=Intelletto divino) "stesso come centro" (FR, I, 453).

378. Il legame tra l'uomo e Dio, per Hegel, non è un rapporto tra due soggetti realmente distinti, ma è un movimento dialettico di opposizione-identificazione, per il quale l'Universale divino trapassa o "s'incarna" nella finitezza umana e viceversa il singolo io umano supera la finitezza e si eleva all'Universalità infinita. Così Hegel descrive il primo movimento: "L'io è il trapassare dalla indeterminatezza indifferenziata" (l'essere iniziale astratto) "alla differenziazione, determinare e porre una determinatezza intesa come un contenuto e oggetto; sia poi questo contenuto come dato della natura o generato movendo dal concetto dello spirito. Grazie a questo porre se stesso come un determinato, l'io entra nel l'esserci in genere" (il mondo sensibile, la corporeità), "il momento assoluto della finitezza e particolarizzazione dell'io" (FD, 29).

379. Così invece descrive il movimento opposto: "Il singolo spirito" (umano) "concepisce il proprio essere come universale; l'universalità è costituita per l'appunto da questa relazione con se stesso" (pensiero del pensiero, identità di essere e pensiero). "Questo essere presso di sé, questa personalità e infinità dell'io costituisce l'essere" (divino) "dello Spirito" (SF, I, 116). Così Dio è il punto d'arrivo dell'autotrascendenza umana nel momento che, superando la sua particolarità e finitezza, pensa e vuole l'universale e l'infinito, mentre per converso il singolo uomo è un momento dello Spirito assoluto, di Dio, che nega se stesso nella particolarità e nella finitezza, si oggettiva appunto nell'uomo, per realizzarsi, tornando a sé come Spirito. L'uomo si fa Dio negando la propria finitezza. Dio si fa uomo negando la propria infinità. Il passaggio dialettico dall'uomo a Dio e da Dio all'uomo è la Totalità assoluta, la Verità eterna, lo Spirito assoluto nel suo eterno farsi ed essere in sé e per sé.

380. Dio è il termine supremo del progresso umano, è l'esser uomo nella sua infinita perfezione; e in tal senso, per Hegel, Cristo, l'uomo-Dio è l'ideale e la perfezione somma dell'uomo, ma non solo come uomo, ma anche, congiuntamente, come Dio. E per converso l'uomo è il farsi di Dio, è Dio che passa dall'astrazione metafisica alla concretezza terrena e storica, è Dio che passa dal pensiero celeste alla realtà mondana completandosi e realizzandosi come il vero Dio, cioè lo Spirito, che è uomo-Dio, e ancora una volta Cristo. L'incarnazione, pertanto, è necessaria a Dio per essere Dio.

381. Dice Hegel: "Dio è Spirito; ma lo è essenzialmente quando è conce-

pito in modo da essere la sua propria divisione in se stesso, l'eterna creazione" (eterna perchè la creazione è momento di Dio stesso, interno alla divinità); "questa creazione dell'altro è appunto un ritorno a sè, nel sapere di sè; così Dio è un Dio degli uomini liberi. Se la determinazione di Dio comporta di essere in sè l'altro da se stesso, è perchè questo altro è una determinazione che gli è propria, per modo che egli ritorna a se stesso e l'umano è riconciliato con lui; si trova così determinato che l'umanità è in Dio stesso; e quindi l'uomo sa che l'umano è un momento stesso del divino, ed egli è ormai libero nel suo rapporto con Dio. In effetti, ciò a cui egli si riferisce come la pura Essenza, ha in se stessa la determinazione dell'umanità e con ciò l'uomo si comporta da un lato come verso la negazione della sua naturalità e, dall'altro, come verso un Dio, nel quale l'umano stesso è l'affermativo di una determinazione essenziale" (FR, II, 99).

382. Questa concezione dell'uomo come momento del farsi di Dio nella sua assoluta libertà, porta Hegel a concepire la libertà umana - come sembra - alla stregua della stessa libertà divina: l'esser uomo è una "determinazione propria di Dio", per cui essendo Dio libertà infinita, anche l'uomo, in quanto "nega la sua naturalità", gode della stessa libertà divina: in Hegel, come sappiamo, non ci sono mezzi termini: o tutto o niente; e questo sempre perchè manca la nozione dell'analogia e della partecipazione. Tommaso avrebbe detto che l'uomo può "partecipare" della libertà divina. Hegel afferma che la possiede puramente e semplicemente.

383. E' bene ribadire anche qui, trattando dell'uomo, che il panteismo hegeliano non è il panteismo pacchiano della pura e semplice riduzione dell'essenza umana all'essenza divina, ma è un panteismo "dialettico", fondato sulla contraddizione, un panteismo, quindi, nel quale l'affermazione dell'identità delle due nature si combina con l'affermazione della distinzione, per il fatto che il vero, per Hegel, non è nè la prima nè la seconda proposizione, ma il "passare" dall'una all'altra: Dio è Dio in quanto diviene uomo; l'uomo è uomo in quanto diviene Dio.

384. Dice Hegel: "Dio è movimento in se stesso e solamente così è il Dio vivente. Ma con ciò non deve tenersi ferma la sussistenza della finitezza" (umana), "ma deve essere pure superata; Dio è il movimento verso il finito e perciò, come superamento del finito, è il movimento in se stesso. Questo raddoppiamento perciò non si lascia esprimere in semplici frasi; qui non valgono più le forme di una frase. Se si dice: "Dio è infinito sono finito", queste sono cattive espressioni, forme inadeguate a ciò che è l'idea, la natura della cosa. Il finito non è ciò che è, e anche l'infinito non è stabile: queste determinazioni sono solo momenti del processo. L'"è", che in queste astratte frasi viene considerato come una cosa che sta ferma, non ha, concepito nella sua verità, altro significato che quello di attività, vitalità e spiritualità. Anche i predicati non sono sufficienti per la determinazione, per lo meno quelli unilaterali e transitori. Il vero e l'idea non sono nient'altro che movimento.

Dio dunque è anche il finito e io sono dunque anche l'infinito: Dio ritorna a sé nell'io come quello che si supera come finito ed è Dio solo in quanto è tale ritorno. Senza Dio il mondo non è Dio. ... Platone ha chiarito come più alto è il "peras", il limite che si limita da sé" (il perfectum latino), che l'"apeiron", l'illimitato" (= imperfectum, non finito, non terminato, incompiuto) (FR, I, 193-194).

385. Per Hegel, dunque, non si può dire sia di Dio che dell'uomo né che sono finiti, né che sono infiniti: essi sono semplice "passaggio": Dio trapaasa nell'uomo e l'uomo trapaasa in Dio. Così le due coppie di proposizioni: 1) "Dio è infinito" e "Dio è finito" e 2) "l'uomo è finito" e "l'uomo è infinito", sebbene contraddittorie fra loro, si possono dire entrambe vere ed entrambe false. E qui possiamo comprendere in che consiste la negazione hegeliana del principio di non-contraddizione: essa sembra essere una specie di confessione di impotenza del linguaggio umano, basata sulla fissità dei predicati, di esprimere questa specie di "fluidità" dell'essere, che dal divino diviene umano e dall'umano diviene divino.

386. Sì, a questo punto, credo, comprendiamo che cosa intende dire Hegel. Ma è giunto ciò che dice? Ferriamoci adesso un momento e interpelliamo Tommaso o almeno ciò che ritengo Tommaso potrebbe dire, visto che egli non ha potuto conoscere il pensiero di Hegel. Partiamo da questa ultima tesi del "passaggio", del "movimento" da Dio all'uomo e viceversa. Hegel sembra concepire le due nature non veramente come due nature o sostanze determinate in se stesse, ma come due termini o fasi estreme di un movimento interno ad un unico soggetto, un po' come il mutamento di un corpo che passi da uno stato di riscaldamento ad uno di raffreddamento e viceversa. Ma le cose, per quanto riguarda Dio e l'uomo, stanno proprio così? Le dobbiamo pensare a questo modo?

387. Hegel si fa sempre forte del fatto che Dio e uomo sono esseri viventi ed attivi. Nessuno ne dubita. Ma perché mai e in forza di che cosa ci dovrebbe essere questo mutarsi di una natura nell'altra, e come ciò potrebbe o dovrebbe esser possibile? Come possono due soggetti, che pur Hegel riconosce infinitamente distinti (ed anzi, esagerando, contrari), a un certo punto confondersi vicendevolmente? Sulla base di che cosa Hegel fa queste gravi affermazioni? Invocare la vita e l'azione non è affatto sufficiente. Indubbiamente - e questo lo riconosce chiaramente anche Tommaso - il vivente spirituale sa divenire intenzionalmente, mediante la conoscenza e l'amore, l'altro da sé. Ma non realmente. Ma il guaio è che Hegel, come abbiamo visto più volte, confonde disastrosamente questi due ordini dell'essere: l'essere reale e quello intenzionale (l'esser pensato o il pensare). Qui probabilmente sta la radice del panteismo hegeliano e dell'empia confusione fra la natura umana e la natura divina.

388. Tornando un pochino indietro, vediamo adesso di dare una breve valutazione tomistica della concezione hegeliana dell'uomo che ho esposto ai nn. 376-380. Un errore antropologico che porta Hegel ad identificare l'uomo con Dio è il relativismo col quale egli concepisce i limiti del

la natura umana, quasi fossero una specie di abito che l'uomo si può togliere ed abbandonare quando gli pare e piace. E' vero, direbbe Tommaso, che l'uomo - e qui sta la sua dignità - ha la capacità di pensare ed amare l'Infinito; è vero che la concessione cristiana della vita gli dà la possibilità di vedere Dio ed unirsi a lui in una vita soprannaturale, divina e gloriosa per tutta l'eternità; è vero che l'uomo, col suo spirito, e soprattutto vivendo della grazia divina, può in qualche modo infinitezzarsi; ma appunto "in qualche modo" e solo "in qualche modo". Questo "qualche modo" è importantissimo per non cadere in pericolosissimi errori ed illusioni. Tommaso cita anche più volte il detto aristotelico "anima est quodammodo omnia"; ma anche qui questa parolina "quodammodo" è di estrema importanza. L'errore di Hegel, sempre vittima del suo solito univocismo nichilista-totalitario, la trascura, e da qui viene il suo panteismo e la sua confusione fra natura divina e natura umana.

389. Questo "quodammodo" si riferisce al fatto, cui ho già accennato, dell'intenzionalità: per Tommaso, come per Aristotele, lo spirito umano può in qualche modo (quodammodo) "divenire" Dio mediante la conoscenza e l'amore; ma non certo realmente ed ontologicamente. E qui torna il discorso di prima, e cioè che Hegel purtroppo confonde questi due ordini della esistenza.

390. Quanto alla questione del superamento dei limiti, Tommaso distingue limiti e limiti: esistono per lui limiti che non possono e non debbono essere superati e che non impediscono affatto, ma condizionano la elevazione dello spirito e il conseguimento della "vita eterna" della quale parla il cristianesimo; e questi sono di due ordini: 1) esistono limiti naturali concernenti la natura stessa della specie umana e la natura di ciascun individuo; 2) ed esistono limiti collegati alla legge morale, la quale, in quanto determinazione intellegibile circa gli atti umani, stabilisce sempre dei limiti o dei confini che non debbono essere travalicati senza cadere nel male o nell'illecito. Esistono poi invece, sempre secondo Tommaso, certi limiti - meglio chiamarli limitazioni - connessi con la fragilità della natura umana e la sua tendenza al male: e questi sì, secondo Tommaso, sono limiti che vanno tolti e comunque sempre superati in un cammino perseverante e continuo di perfezionamento e di correzione morale. Ora il difetto di Hegel è quello di non distinguere questi due ordini di limiti e di dare all'uomo l'illusione di sopprimere ogni limite quale che sia per farci totalmente ed assolutamente infinito.

391. E così, come Hegel assegna all'uomo un'infinità che non gli compete rendendolo avido di un'illusoria grandezza, così assegna a Dio una finitezza che lo degrada dalla sua infinita maestà e lo riduce - nonostante tutti i conati di Hegel in contrario - al livello del mitologico e dell'idolatrico. La cosa che, a questo riguardo, sorprende in Hegel, è che benché egli abbia per un verso percezione vivissima della dignità dello spirito, non riesce mai, per altro verso, a concepire, come Tommaso, una spiritualità del tutto pura e libera dalla materia. Per lui una spiritualità del genere è "vuota astrazione" propria della metafisica medioevale, per cui sente il bisogno di legare sempre lo spirito al divenire ed addirittura alla con-

cretrezza dell'immediatezza sensibile. Per questo, per Hegel, Dio non può essere solo infinito, ma dev'essere anche contemporaneamente finite; non può essere solo Dio chiuso e misterioso nella sua trascendenza, ma dev'essere anche mondo, uomo, storia ("incarnazione").

392. Viceversa per Tommaso la pura spiritualità divina non dice assolutamente sazietà, vuotaggine o imperfezione, ma ricchezza infinita di essere e, se in Dio per Tommaso non esistono distinzioni reali al di fuori della distinzione fra le divine persone, non è perchè per lui la natura di vna sia una vaga, confusa e vuota indeterminazione, come l'Assoluto di Schelling, che, secondo il famoso motto hegeliano, era "una notte dove tutte le vacche sono nere"; al contrario, è perchè la perfezione divina richiede la semplicità assoluta, che esclude le differenze non perchè non sia capace di porle, quasi fosse una vaga e confusa nozione dell'essere come noi siamo capaci di concepirlo, ma perchè quest'assoluta semplicità precontiene in sé virtualmente e superandole tutte le differenze reali e possibili.

393. Se l'uomo come tale, la singola persona per Hegel possono assurgere alla dimensione dell'infinità, è perchè ogni elemento che ne fa la spiritualità - anima, pensiero e volontà - sono capaci di elevarsi a questa dimensione di infinità: "L'immortalità dell'anima - dice Hegel (FR, II, 380) - nella religione cristiana diviene una dottrina ben distinta; l'anima, la singola soggettività, ha una determinazione infinita ed eterna; è cittadina del regno di Dio" (vien in mente l'"indefinibilità della natura umana", della quale parla Rahner). "Questa è una determinazione e una vita che è sottratta al tempo ed alla caducità per sé, ed essendo contemporaneamente opposta a lei, questa determinazione si determina come un futuro nell'immortalità. L'infinita richiesta di vedere Dio, come di una verità presente, non è per la coscienza, in quanto intuizione sensibile, come rappresentazione in questa presenza temporale" (ma può essere soddisfatta solo in una vita oltre la morte).

394. Il pensiero umano, per Hegel, in quanto pensa l'Infinito, è produttore di Infinito, e ciò sempre in forza dell'identità di essere e pensiero: è sufficiente che io pensi a Dio perchè Dio esista. Non si deve certamente intendere questa tesi nel senso che io, col mio piccolo pensiero, possa "creare" Dio; si tratta invece sempre del meccanismo della dialettica del passaggio necessario dal finito all'infinito: se io pongo Dio col mio pensiero, è perchè Dio è aprioricamente nel mio pensiero, così da innalzare a lui il mio pensare.

395. Dice Hegel: "Il pensiero come attività è l'Universale attivo, e propriamente quello che fa se stesso, giacchè il fatto, il prodotto, è appunto l'Universale. Il pensiero, rappresentato come soggetto" (cf la res cogitans di Cartesio), "è il pensante; e la semplice espressione del soggetto esistente come pensante è l'io" (E, 28-29).

396. Il pensiero, per Hegel, è per sua natura divino (egli non ha una concezione analogica del pensiero: distinzione reale fra pensiero umano e pensiero divino): quando io penso Dio, certo produce un mio concetto soggettivo

vo e finito che non s'identifica con l'infinita realtà divina; ma ciò non toglie, come s'è detto sopra, che nel contempo questo mio pensare Dio sia il Pensiero divino che in me pensa e causa se stesso (ricordiamo la nozione di "causa sui"); e se è il Pensiero divino a causare se stesso, il Pensiero, il Concetto che ne sorge sarà certamente Dio.

397. A qualcuno qui potrà venir in mente l'argomento ontologico di S. Anselmo: è sufficiente pensare all'essenza di Dio per sapere che Dio esiste. Hegel infatti ha molta ammirazione per questo argomento, ma poi lo tira dalla sua parte: a S. Anselmo, come a tutti i realisti medioevali, non era neppur passata per l'anticamera del cervello l'idea di identificare l'essere col pensiero negando l'esistenza all'essere extramentale: per lui Dio è realtà extramentale e niente affatto solamente immanente al nostro pensiero. Tuttavia S. Anselmo non s'accorse che il suo argomento, portando alle estreme conseguenze il vizio dal quale è affetto (la pretesa che sia sufficiente che qualcosa sia pensato perohè possa esistere realmente), avrebbe potuto effettivamente dare qualche appoggio all'idealismo hegeliano.

398. Da un punto di vista tomista, occorre dire che le precauzioni hegeliane cui ho accennato sopra, del passaggio dialettico dal finito all'infinito non sono sufficienti a toglierci l'impressione che per Hegel l'esistenza di Dio sia puramente e semplicemente posta dal pensiero umano che pensa l'infinito, per cui Dio viene assurdamente, in qualche modo, a dipendere dal nostro pensiero. Ciò non era certamente nelle intenzioni di Hegel, ma il significato obbiettivo delle sue espressioni non può toglierci del tutto questa penosa impressione. E che Hegel, purtroppo, si presti ad essere interpretato in questo senso, lo dimostrò successivamente la famosa polemica di Feuerbach contro la religione, per la quale, secondo Feuerbach, Dio non è affatto una realtà effettivamente esistente, fuori ed indipendentemente dall'uomo, ma Dio è un prodotto del pensiero umano (della fantasia umana, dirà chi vorrà spingersi oltre), il quale ipostatizza in un soggetto inesistente - "Dio" - qualità spirituali e morali che in realtà appartengono di diritto all'infinità dell'essenza umana, e delle quali quindi l'uomo deve rientrare in possesso togliendole a quel soggetto inesistente. Par qui di trovarsi di fronte alla vendetta di un uomo che annulla Dio nei confronti di un Dio, come quello hegeliano, che si afferma annullando l'uomo. Ma l'ateismo feuerbachiano è già contenuto in germe nel secondo momento della dialettica - l'uomo come alienazione o negazione di Dio (eppure è qui la cristologia hegeliana!) - ; Hegel si salva, per così dire, "in corner", ponendo il terzo momento: Dio nega l'uomo e torna ad affermarsi. Il lavoro della dialettica marxista sarà allora quello di togliere il terzo momento e di fermarsi ai primi due; e infatti, la differenza fra la dialettica hegeliana e quella marxista (a parte la famosa rimessa coi piedi per terra) è proprio nel fatto che mentre la prima è triadica, la seconda è duale.

conflict

conflict.

399. Il criptoantropocentrismo hegeliano fa sì che Hegel fraintenda quello che è il fine ultimo dell'uomo: egli prende a pretesto la finalità soprannaturale della vita cristiana - unione con Dio e visione beatifica nella vita eterna oltre la morte - per sostenere - direbbe Tommaso - un impossibile ingigantirsi progressivo dell'essere umano - l'auto trascendenza, come la chiama Rahner - fino a raggiungere le dimensioni finite dell'essere divino: in fin dei conti, l'uomo, per Hegel (come pure, a quanto pare, per Rahner), sembra essere una specie di Dio in potenza, il cui attuarsi non sarebbe altro che la pienezza ultraterrena della vita cristiana: l'uomo, in Cristo, sarebbe destinato a "diventare Dio" non solo intenzionalmente ma anche realmente. E Cristo sarebbe ad un tempo il modello di questa piena umanità che coinciderebbe con lo stesso essere divino.

400. Dice Hegel che il fine dell'uomo "è l'elevazione dello spirito dalla sua volontà naturale, dal male, dal volere dell'individualità" (nota: l'individualità come male), "in genere da ogni specie di limitatezza. Questa elevazione, in genere, consiste nel fatto che l'uomo giunge alla coscienza dell'Universale in sé e per sé" (= Dio), "e propriamente della sua essenza, alla coscienza della sua infinità come Sostanziale" (= Dio) "che è in sé e per sé. Un momento è tanto essenziale quanto l'altro: l'assoluta obbiettività come l'infinità soggettività; l'individualità senza egoismo" (l'uomo che lascia la sua singolarità finita per assumere la forma dell'Universalità infinita) "è la forma infinita della coscienza e, senza egoismo" (libera dall'individualità finita che è male), "essa è l'Universalità. Dio, come Spirito, che è l'infinita soggettività, ... è il fine assoluto per la volontà, cosicché il soggetto particolare riconosca come suo proprio questo fine" (cioè Dio), "in quanto fine universale - libertà infinita - e se lo appropria in quanto soggetto. Questa è la coscienza dell'unità della natura divina ed umana, in quanto l'uomo porta in sé l'Idea divina e non la porta in sé solo come una cosa qualunque, ma come ciò che è la sua natura sostanziale, la sua determinazione o la sua unica possibilità. In questa coscienza l'uomo conosce l'Idea divina" (il "sapere assoluto" del quale parlano la conclusione della Logica e della Fenomenologia dello Spirito), l'universale, e si sa determinato per l'universale" (FR, II, 337).

401. Hegel definisce la volontà umana come volontà di universalità. E questo è molto giusto, direbbe Tommaso; infatti, secondo l'Aquinate, caratteristica dell'appetività dello spirito nei confronti dell'appetito animale (et infra), è proprio la libertà del volere, per la quale la volontà non è deterministicamente orientata al bene concreto, particolare ed esistenziale (fosse questo bene, nella vita presente, Dio stesso), ma, grazie alla potenza astrattiva dell'intelletto, la volontà è naturalmente orientata al semplice bene universale astratto. Nei confronti, invece, del vero Bene universale concreto, Dio, la volontà quaggiù è "libera", cioè può sceglierlo come non sceglierlo.

402. Hegel tuttavia identifica l'universale astratto spontaneamente e necessariamente cercato dal volere, con quell'universale concreto ed

infinito che è Dio stesso, Volontà assoluta ed infinita. Anche qui notiamo la mancanza di una nozione analogica del volere, e quindi l'identificazione del volere umano e di quello divino, del bene umano e del bene divino. Ne segue allora, per Hegel, che la volontà, volendo il bene universale, vuole se stessa, inquantochè questo volere è innato e costitutivo del volere, e questo bene, per Hegel, coincide con Dio stesso.

403. Dice infatti Hegel: "il volere universale, come relazione del pensiero col pensiero o con l'universale, implica un pensiero che sia in possesso di sé. Se adunque un popolo vuole la libertà, subordina i suoi appetiti alla legge universale, mentre prima voleva soltanto il particolare" (SF, I, 112). Fin qui Tommaso sarebbe d'accordo, anche se un motivo di dubbio potrebbe già sorgere con la tesi secondo la quale "il volere implica un pensiero che sia in possesso di sé": non dimentichiamo che per Hegel Dio è appunto Pensiero sussistente in possesso di sé, la Nóesis Nóeseos di aristotelica memoria. Abbiamo dunque già qui un latente panteismo.

404. Ma le cose, purtroppo, confermano questo sospetto, se andiamo a leggere altre dichiarazioni di Hegel, come per esempio laddove dice: "La volontà non è libera che nella misura nella quale essa non vuole nient'altro di esteriore, di estraneo" (notare qui l'identificazione di "esteriore" e di "estraneo": per Tommaso ci può essere un esteriore che non è "estraneo", ma in armonia con l'interiore e proporzionato ad esso: la solita mancanza di analogia) "- poichè allora essa sarebbe dipendente" (la volontà che dipende da un Trascendente non è libera: la stessa idea si trova in Kant) "- al di fuori di se stessa, la volontà. ... La volontà che vuole se stessa è il fondamento di ogni diritto e di ogni obbligo e per conseguenza di tutte le leggi del diritto, di tutti i comandi dei doveri e di tutti gli impegni imposti. La libertà della volontà, come tale, è il principio e il fondamento sostanziale di ogni diritto, ed essa è diritto assoluto, in sé e per sé eterno, e il diritto supremo, in quanto altri diritti, particolari, le sono posti accanto; essa è ciò per cui l'uomo diviene uomo, dunque il principio fondamentale dello spirito" (FS, II, 225-226).

405. Ancora: "La volontà contiene l'elemento della pura indeterminazione o della pura riflessione dell'io entro di sé, nella quale è dissolta ogni limitazione, ogni contenuto immediatamente sussistente ad opera della natura, dei bisogni, dei desideri e impulsi, o dato e determinato ad opera di chicchessia: l'infinità, priva di termini, dell'assoluta astrazione ed universalità, il puro pensare se stesso" (FD, 28). La volontà è "autodeterminazione dell'io ... di porsi ... come determinato, limitato e di rimanere presso di sé ... e di collegarsi soltanto con se stesso" (FD, 30).

406. Questo subordinarsi della volontà alla legge universale non deve trarci in inganno: non si tratta di una legge data al nostro volere da un Legislatore esterno a noi e trascendente, autore della legge morale per ché creatore e ordinatore della natura umana; in poche parole: non si tratta - come invece pensa Tommaso - di obbedire ad una legge, che in definitiva si fonda sulla volontà divina trascendente; no, perchè perchè per Hegel è il volere come tale che è divino, per cui quando l'uomo esercita il volere, è Dio stesso che vuole in lui, per cui non c'è da porsi alcun proble-

ma d'adeguare questo volere ad una legge esterna e trascendente, ma è sufficiente che il volere voglia liberamente se stesso, come bene infinito, e quindi fonte di ogni legge e di ogni diritto. Si deve dunque certo obbedire alla legge; la legge è certamente un bene universale; ma non si tratta di obbedire a un Altro da noi realmente distinto, che stia oltre il nostro essere e il nostro volere; si tratta invece di ascoltare quel Volere sostanziale ed assoluto che non è altro che il fondo di noi stessi, per cui alla fine si tratta di obbedire a se stessi, perchè obbedire ad un Essere superiore vorrebbe dire dipendere da lui e la libertà, per Hegel come per Kant, è incompatibile con qualunque forma di dipendenza.

407. Per quanto riguarda invece la posizione di S. Tommaso, egli è d'accordo con Hegel nel riconoscere che è nella natura stessa della libertà il far riferimento ad un'attività - quella del volere - che sorge dall'intimo dello spirito e della persona, un'attività per la quale la persona può esser legge a se stessa, compie le proprie scelte senza esser costretta da forze esteriori, stabilisce per conto proprio (potendo operare diversamente) una particolare linea di condotta piuttosto che un'altra. Tuttavia Tommaso fa notare che la libertà dell'umano volere non è affatto incompatibile col fatto che l'agire e la norma suprema del nostro volere, e l'esistenza stessa del nostro volere dipendano da Dio, e da un Dio che non è la sostanza profonda del nostro essere, ma che, pur essendo spirito come noi siamo spirito, tuttavia gli è ralmente ed infinitamente distinto, anche se egli ha creato il nostro spirito ad immagine del suo, e possiamo, con la grazia divina, partecipare alla sua stessa vita divina.

408. Per Tommaso la dipendenza ontologica e morale del nostro volere dal volere divino non mortifica affatto la nostra volontà e la sua libertà, ma anzi le pone in essere, le regola nel modo giusto, le esalta e le glorifica. Servire Deum regnare est. Questo è un grande principio di ogni vera religione, del cristianesimo, e quindi di Tommaso stesso. L'esser liberi, per il vero cristianesimo, proviene proprio da Dio e da Dio inteso come trascendente: egli infatti è la causa, il creatore, il principio e il fine del nostro libero agire, della nostra libertà intesa nel senso migliore; perchè il fatto l'atto libero malvagio, dal punto di vista morale, è da addebitarsi solo sul nostro conto. Degli atti buoni, invece, abbiamo il merito, ma essi nel contempo sono causati da Dio. Abbiamo qui la famosa dottrina tomista della "premozione fisica", della quale evidentemente non posso qui parlare a lungo: rimando, a questo proposito, alla dottissima esposizione del Padre F.A.M. Dummermuth, S. Thomas et doctrina praemotiois physicae, Parisiis, apud Editores Ephemeridis "L'année dominicaine", 1886; cf. anche T. Tyn, L'azione divina e la libertà umana nel processo della giustificazione secondo la dottrina di S. Tommaso d'Aquino, Pars dissertationis ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae de Urbe, Bologna 1979, estr. da "Sacra Doctrina", quad. 89 (1979-I), 59-129.

409. Un altro aspetto dell'antropologia cristiana hegeliana che deb

biamo esaminare è quello del peccato e delle sue conseguenze. Nel suo sforzo di razionalizzare il male Hegel presenta il peccato come elemento necessario alle spirite per giungere all'autecoscienza dello Spirito assolute; il peccato, secondo Hegel, appartiene propriamente alle spirite finite (Lucifero e l'uomo), ma siccome per lui il processo di finitizzazione dello Spirito infinito è necessario perché egli giunga alla sua assoluta Autecoscienza, ecco che allora il male rientra, per Hegel, nel processo stesso, logico-storico, per il quale Dio diventa Dio e il circolo dialettico si chiude.

410. Il peccato per Hegel è così legato al secondo momento della dialettica: il momento della negazione, che appare nella fattispecie come negazione; ma questo momento è anche quello della determinazione (omnis determinatio est negatio), della finitessa, della naturalità. Ne viene allora che per Hegel il peccato è espressione propria e necessaria dello spirito finito e naturale: "Nell'astrazione della finitessa - egli dice infatti (FR, I, 306) - e dell'infinità, in questa opposizione universale, il finito ha in genere il significato del male; la divisione originale dell'uomo dev'essere superata; e certamente la volontà naturale non è la volontà quale dev'essere, poiché essa dev'essere libera e la volontà del desiderio non è libera" (reminiscenza luterana?). "Per natura lo spirito non è come dev'essere; lo diviene solo per mezzo della libertà. Questo si esprime dicendo che la volontà è cattiva per natura. Ma l'uomo ha colpa solo quando rimane fermo nella sua naturalità" (cioè senza rinnegare la natura per elevarsi allo elemento dello Spirito).

411. Il peccato, per Hegel, non è legato solo alla finitessa ma anche alla conoscenza: secondo lui la conoscenza, se vuole giungere all'infinità dello Spirito, non può non peccare; e così per Hegel il peccato diventa necessario alla perfezione ed alla libertà della conoscenza: "L'uomo si è elevato alla conoscenza del differenziato - egli dice (FR, II, 333) - e questa conoscenza è sorgente del male, il male stesso. Nell'atto della conoscenza, nella conoscenza, vi è posto il male. Certo il male sta nel conoscere; la conoscenza è la sorgente del male. Il conoscere, coscienza in genere, significa questo giudizio, questo differenziarsi in se stesso" (torniamo a vedere qui come Hegel confonda la differenziazione con la contraddizione, contraddizione che nell'agire si esprime appunto col peccato, come disobbedienza, come atto contrario alla legge morale. Così per Hegel il peccato non è altro che la traduzione in campo morale della negazione in campo logico-metafisico). ... "La scissione è il male, la contraddizione; essa contiene i due lati, il bene e il male". Il male dunque è un ingrediente necessario del divenire, del buon funzionamento del processo dialettico: senza il male, per Hegel, non c'è divenire. Ancora una volta una conseguenza in crescita della mancanza di analogia, che sola garantirebbe un divenire sereno ed organico senza le lacerazioni e i turbamenti del peccato.

412. Ma il peccato, per Hegel (e date le premesse ora da aspettarselo), è necessario anche alla costituzione della libertà dello spirito: "Lo spirito - egli dice (FR, I, 369) - nella sua verità è solo per lo spirito libe

ro, che ha imparato a prescindere dalla percezione immediata, dall'intelletto astratto, da quella riflessione e simili. Detto teologicamente: lo spirito che è pervenuto alla coscienza del peccato, cioè alla coscienza dell'infinita scissione dell'immediato e del mediato, della divisione interna, dell'essere per sé opposto all'unità, e da questa separazione è tornato di nuovo all'unità ed alla riconciliazione". E poche pagine prima: "La coscienza contiene in sé questo doppio momento: da un lato, la scissione, che veramente contiene in sé, con la riflessione, con la libertà, il male, quello che non deve essere; dall'altra parte però essa (=scissione) è pure il principio, la fonte della guarigione, della libertà: lo spirito" (FR, I, 365).

413. Data questa necessità del peccato per la maturazione dell'uomo e lo stesso farsi di Dio nell'uomo, è chiaro che per Hegel il biblico "stato di innocenza" dei nostri progenitori non è una perfezione che, se essi avessero voluto, avrebbero potuto mantenere, ma al contrario si tratta di una situazione di immaturità spirituale, simile a quella degli animali e delle piante, che doveva e non poteva non essere superata per giungere alla pienezza dello spirito: "L'individuo della pianta - dice Hegel (FR, I, 358) - non sarà infedele alla sua natura, alle sue leggi. Così è in genere l'innocenza: il generale non è differente dal singolo" (cioè ogni singolo rispetta le leggi della specie); "...solo con il libero arbitrio avviene la separazione del dover essere e dell'essere" (cioè l'essere che non è come dovrebbe essere: il peccato) e il libero arbitrio ha il suo posto solo nella riflessione. ... Lo spirituale non è un'unità immediata con la sua natura" (cioè non è agire deterministico secondo leggi naturali costrittive), "ma al contrario deve aprirsi la sua strada attraverso la sua infinita scissione" (l'autonomia che lo spirito ha, in quanto libero, nei confronti della legge di natura, Hegel la confonde sic et simpliciter con la disobbedienza alla medesima legge di natura, cioè col peccato). ... "L'uomo dev'essere spirito libero. E' uscito appunto da quell'innocenza per essere volontà libera".

414. Per sostenere questa sua teoria Hegel è costretto a forzare il senso delle parole: la "colpa" non è più qualcosa di cattivo, ma è semplicemente il discernimento e la responsabilità morale: "Lo stadio della colpa - egli dice (FR, I, 363) - è quello del discernimento del bene e del male, dunque lo stato dell'uomo. La parola "colpa" significa in genere responsabilità morale" (!?). "La si prende abitualmente in senso cattivo; s'intende che l'uomo ha fatto del male e si dice che l'uomo dovrebbe diventare cattivo: colpa, però, in senso generale, è ciò che può essere attribuito all'uomo: aver colpa significa essere responsabile".

415. Così pure, sempre per amor di tesi, Hegel giunge ad affermare che il "serpente" del Genesi che promette ai progenitori di diventare come Dio, "non ha mentito" (FR, II, 332). Infatti, spiega Hegel subito dopo, "Dio conferma ma ciò che egli (=il serpente) ha detto. Ci si è dati gran pena per la spiegazione di questo luogo" ("Ecco l'uomo è diventato come uno di noi", Gn 3, 32) e si è arrivati fino ad interpretare queste parole di Dio come un'ironia. La più alta spiegazione è che sotto questo Adamo è da intendere il secondo Adamo: Cristo" (ma Cristo non è esente dal peccato?). "La conoscenza

è il principio della spiritualità, la quale, però, è anche il principio della guarigione dal danno della separazione. In questo principio della coscienza (che comporta il peccato) è posto anche il principio della divinità, che deve giungere, attraverso un'ulteriore compensazione (la redenzione di Cristo), "alla sua conciliazione, alla sua veridicità". Questa tesi curiosa, secondo la quale il serpente non avrebbe ingannato Eva, per cui Dio stesso confermerebbe le parole del serpente, è sostenuta anche da Erich Fromm, in Voi sarete come dèi, Ed. Ubaldini, Roma 1970.

416. Il peccato, per Hegel, comporta la scissione della coscienza, la quale a sua volta è condizione necessaria e sufficiente della riconciliazione. Ricordiamoci infatti che per Hegel il secondo momento della dialettica scaturisce necessariamente dal primo e il terzo altrettanto necessariamente dal secondo. Questa coscienza scissa in se stessa, per la quale Dio è un "al di là" estraneo e minaccioso e l'io è alienato dalla sua divina infinitizzazione, è quella che Hegel chiama "coscienza infelice", sofferente di una "nostalgia infinita" e di un "dolore infinito" a causa dell'autoalienazione di Dio nel finito, e quindi nel peccato e nella morte, la stessa "morte di Dio" (cioè di Cristo). Ma in forza del "prodigioso potere del negativo", questa stessa morte, in quanto morte di Dio, è principio della riconciliazione dell'uomo peccatore con Dio, per cui nell'uomo - in Cristo - Dio si riconcilia con l'uomo e per ciò stesso si riconcilia con se stesso. Sulla coscienza infelice, cf il classico studio di J. Wahl, La coscienza infelice nella filosofia di Hegel, Ed. Laterza, 1994.

417. La coscienza infelice, così, per Hegel, è divisa fra due autocoscienze: "l'una, quella semplice e intrasmutabile, le è l'Essenza" (cioè l'Essenza divina dell'uomo, Dio); "mentre l'altra, quella che si trasmuta per molte guise, le è l'inesenziale" (sicché la coscienza infelice si sente un nulla). "Ambedue sono per essa essenze reciprocamente estranee" (Dio, perché è avvertito come estraneo e trascendente, se stessa, perché si sente alienata e priva di essenza); "essa stessa, essendo la coscienza di questa contraddizione, si pone dal lato della coscienza trasmutabile ed è a se stessa l'inesenziale; ma come coscienza dell'intrasmutabilità o dell'Essenza semplice, deve in pari tempo procedere a liberarsi" (mediante la redenzione di Cristo e la "morte di Dio"), "vale a dire a liberare sé da se stessa" (cioè dal proprio nulla recuperando la propria essenza infinita) (F, I, 175).

418. La coscienza infelice, per Hegel, ha la sua espressione immediata al livello della "rappresentazione" nella vita cristiana corrente: essa è "pensiero devoto, ... un pensare musicale che non arriva al concetto. ... Anche a questo infinito, puro, intimo sentimento sopravviene bensì un suo oggetto, ma questo, non annunciandosi come oggetto concettualmente concepito, si fa innanzi come un qualcosa di estraneo" (un Dio trascendente, non immanente). "Si presenta così l'interiore movimento del puro animo, che sente bensì se stesso, ma si sente dolorosamente come scissione: movimento di un'infinita nostalgia, la quale ha la certezza di avere a pro-

pria essenza un siffatto puro animo, puro pensare pensantesi come singolarità. Ma nello stesso tempo siffatta essenza è l'irraggiungibile al di là che sfugge (in quanto si resta sul piano della rappresentazione e del sentimento, e non ci si eleva a quello del concetto e dello spirito), "anzi è già sfuggito nell'atto in cui si tenta d'afferrarlo" (F, I, 180).

419. La coscienza infelice è "il destino tragico della certezza di se stesso che ha da essere in sè e per sè. E' la coscienza della perdita di ogni essenzialità in questa certezza di sè, e della perdita proprio di questo sapere di sè, della sostanza, come del sè; è il dolore che si esprime nella dura parola: Dio è morto" (F, II, 255). Vediamo qui con quale vivezza, caratteristica dell'esperienza protestante, è descritta la condizione del peccatore, che sente priva di senso la propria esistenza e la propria sostanza: egli ha perso ogni appiglio ed ogni certezza: per lui Dio è morto: nulla più di assoluto, nulla di consistente, nulla di eterno, ma solo la negazione infinita, il dolore infinito.

420. Ma proprio in questo stato di estrema deiezione, proprio allorchè tutto pare perduto e Dio stesso è morto, ecco che avviene la svolta del movimento dialettico: l'infinità negatività mette in moto l'infinita positività: Dio risorge, Cristo risorge e con lui risorge l'uomo e la coscienza passa dall'infelicità alla beatitudine, dal peccato alla riconciliazione, dall'alienazione di sè alla certezza della propria infinità, dalla separazione da Dio all'identità con lui: è il terzo momento, quello della negazione della negazione, del ritorno di Dio a sè e dell'uomo a sè.

421. Nello stadio dell'infelicità, del peccato, l'operare che appaga se stesso nel suo operare (F, I, 190) appare solo "in sè", ossia "al di là" della coscienza, estraneo ed irraggiungibile, mentre "per lei stessa l'operare e il suo effettuale operare restano un operare meschino"; il loro togliimento "resta un al di là". Ma proprio a questo punto di estremo smarrimento, in cui par trionfare l'"in sè", ossia un'oggettività estranea ed alienante, "è sorta la rappresentazione della Ragione, cioè la rappresentazione della certezza della coscienza, di essere, nella sua singolarità, assolutamente in sè" (questa volta un "in sè e per sè"), "o di essere ogni realtà" (ibid.).

422. Questo processo di riconciliazione che l'Hegel maturo attribuisce alla Ragione, l'Hegel giovane assegna all'Amore, ma la dinamica è sostanzialmente la stessa, di forma triadica, come del resto è il processo fondamentale di tutta la storia della salvezza, che pure Tommaso riconosce e sviluppa: posizione di sè, scissione alienatrice che espone il sè da se stesso, riconposizione dell'io con se stesso mediante la vittoria sulla negazione di sè. L'amore, come la ragione, sono il momento della ricomposizione, della riconciliazione e dell'unità finale dopo la scissione, la contraddizione, la negazione, il peccato. "Nell'amore - dice Hegel (ST, 457) - l'uomo ha ritrovato se stesso in un altro. Poichè è unificazione e vita, esso presuppone la separazione, uno sviluppo di vita, una multilateralità già formata di vita". L'amore, per Hegel, anche quello divino, non è semplice conciliazione, ma è riconciliazione, che conosce necessariamente il momento della scissione, del peccato, del dolore e della morte.

423. Per quanto riguarda la concezione tomista del peccato, essa suppone certo, come in Hegel, la finitezza e la mutabilità della volontà finita della creatura, nonché la possibilità che questa volontà ha di prendere le distanze dalle esigenze della specie e dalle indicazioni della legge naturale. Ma per Tommaso non esiste alcuna necessità né logica né morale che lo spirito finito come tale commetta il peccato per la conquista della verità, dell'autocoscienza e della libertà. Al contrario, per Tommaso il peccato in quanto tale accentua la finitezza del soggetto, intralaccia il suo cammino verso il vero e restringe lo spazio della sua libertà.

424. E soprattutto, come ho già detto, per Tommaso è assurdo e blasfemo far risalire a Dio l'origine prima del peccato, come se questi fosse pure necessario a Dio per farsi presente nel mondo ed assumere la concretezza del divenire storico ed umano. Tanto meno il peccato, per Tommaso, sarebbe necessario a Dio per lo svelgimento interno dell'essenza divina e per il "farsi" di Dio, giacché, come abbiamo già visto più volte, per Tommaso l'ipotesi di un divenire in Dio comprometterebbe la sua semplicità e la sua perfezione. E l'incarnazione del Verbo - come vedremo meglio - non comporta per Tommaso alcun "divenire" di Dio, alcuna trasformazione o perdita della sua natura divina, alcuna mescolanza con la natura umana, ma, come recita il dogma tradizionale della Chiesa cattolica, l'incarnazione è il fatto che il Verbo "assume" una natura umana individuale nell'unità e nella sussistenza della Persona divina del Verbo.

425. Per Tommaso Dio non vuole assolutamente il peccato, ma, pur potendolo impedire, non lo impedisce per mostrare all'uomo la sua onnipotenza e la sua misericordia: l'onnipotenza, per la quale Egli, con l'opera della redenzione di Cristo, dona all'uomo un bene - la figliolanza divina - superiore a quello del quale l'umanità avrebbe goduto se non ci fosse stato il peccato originale; la misericordia, per la quale Dio Padre non lascia l'umanità nella condizione di miseria e di dannazione giustamente meritata a causa del peccato, ma, secondo l'orientamento della sua infinita bontà, coglie occasione dal peccato, per offrire all'umanità pentita e redenta addirittura la partecipazione alla vita divina del Figlio, prospettiva che supera infinitamente il conseguimento stesso della felicità naturale dell'essere umano.

426. Per questo per Tommaso lo stato d'innocenza dei nostri progenitori non è affatto una condizione infraumana ed infraspirituale di ignoranza circa il bene ed il male, condizione che dev'essere superata col peccato per poter giungere al livello della conoscenza spirituale e della libertà. Al contrario, per Tommaso lo stato edenico è una condizione di eccelsa perfezione morale e spirituale, di superiore conoscenza e libertà, condizione che, se i nostri progenitori avessero voluto, avrebbe potuto mantenersi tale ed anche probabilmente perfezionarsi ulteriormente. La perdita di tale condizione, pertanto, non è stata affatto di per sé necessaria alla conquista di una condizione migliore, anche se è vero che di fatto, secondo l'ordinamento attuale della divina provvidenza, il peccato stesso, dovutamente espulso, diventa occasione per il conseguimento, in Cristo, della vita se-

brannaturale e divina.

427. Tommaso, pertanto, non è d'accordo con Hegel quando egli afferma che il peccato è stato necessario ad Adamo per ottenere il discernimento del bene dal male: questo discernimento, per l'Aquinate, Adamo lo aveva già prima del peccato, in quanto Dio stesso gli aveva detto ciò che era bene e ciò che era male. Adamo compie il peccato appunto perché, pur sapendo che ciò che avrebbe fatto era male, lo compie ugualmente, decidendo per conto proprio ciò che deve esser bene per lui.

428. Hegel quindi confonde il semplice discernimento del bene dal male col potere, per sé appartenente solo a Dio, di stabilire le leggi e i principi universali del bene e del male. Ciò che infatti il serpente promette fraudolentemente ad Adamo è precisamente questo potere, che in realtà spetta solo a Dio e non all'uomo, il quale certo può possedere la capacità di determinare e di scegliere il bene o il male, ma solo in riferimento ai criteri ed alle leggi ultimi e fondamentali immutabilmente stabiliti dal creatore. Quella "conoscenza del bene e del male" della quale parla il serpente è appunto questo potere decisionale assoluto, che spetta solo a Dio, ed è per la brama di conseguire questo potere che Adamo cade e viene punito. E la filosofia di Hegel sembra proprio la codificazione filosofica di questa brama perennemente presente nell'uomo peccatore di potere talmente innalzare il proprio spirito, così da eguagliarlo alla stessa natura divina, e quindi da poter decidere del bene e del male non nella dipendenza da Dio, ma sostituendosi a lui e in contrasto con lui.

429. Il vero discernimento del bene e del male, la vera saggezza pratica Adamo ed Eva la possedevano prima del peccato, in quella forma che conveniva alla natura umana, ossia relativamente alle disposizioni divine. Viceversa, la stoltipretesa di raggiungere quella conoscenza del bene e del male che è propria ed esclusiva di Dio, ha fatto sì che essi cadessero nell'ignoranza anche di quanto sapevano prima: e ciò è testimoniato dalla confusa e contraddittoria storia delle dottrine morali, dove spesso notiamo come sia disprezzato il bene ed esaltato il male.

430. Tommaso poi indubbiamente sarebbe con Hegel nell'insegnare la liberazione dal peccato e la riconciliazione dell'uomo con Dio mediante la croce di Cristo, e sarebbe d'accordo col filosofo tedesco nel riconoscere che la vittoria di Dio sul peccato avviene proprio nel momento nel quale le forze del male, con la morte di Cristo, sembrano trionfare: Dio Padre infatti ha dispeato che la stessa morte del Cristo diventi principio di salvezza dal male e dal peccato. Tuttavia per Tommaso non è il male di colpa - il peccato - ma il male di pena accettato in unione a Cristo crocifisso che capovolge le sorti della lotta tra il bene e il male, facendo trionfare il bene nel momento stesso in cui tutto pare perduto - la morte di Cristo. In Hegel, invece, il legame tra il peccato e l'uomo naturale sembra quasi supporre che lo stesso peccare sia una via di salvezza e ci viene in mente il luterano "pecca fortiter et crede firmiter". Se il peccato non è elogiato, sembra tuttavia anch'esse concorrere all'opera della salvezza, e per quindi negata la possibilità e la necessità di

autentica conversione interiore e che il libero arbitrio, benchè indebolito dal peccato, collabori fattivamente con l'opera della grazia e della misericordia divine. Per quanto poi concerne più particolarmente la dottrina della "morte di Dio", avremo modo di vedere meglio nell'ultimo capitolo.

431. Infine, per Tommaso la storia della salvezza non è un processo logico-dialettico razionalmente dimostrabile e necessario, ma è puro frutto di un arcano disegno della liberissima volontà misericordiosa di Dio, le cui decisioni sono imperscrutabili e le cui sentenze sono insindacabili, e non sarà certo Hegel a rivelarci di questo mistero più di quanto non ci abbia detto Nostro Signore Gesù Cristo: Hegel infatti sembrerebbe ritenersi al corrente dei disegni e delle disposizioni del Padre più di quanto non ne sia il divin Figlio. In questa circostanza si rivela chiaramente la smodata quanto penosa pretesa del razionalismo hegeliano di ridurre l'immenità e l'imponderabilità dei divini disegni e della volontà divina alle piccole per non dire meschine misure della nostra ragione, che certo è in noi - se vogliamo - una luce divina, ma sempre limitata rispetto alla sconfinata estensione e potenza della Ragione divina.

432. Tommaso dunque sarebbe d'accordo col giovane Hegel nel risolvere il destino dell'uomo redento da Cristo non in un sillogismo della ragione, ma in un mistero d'amore; non nella necessità logica, ma nella libera autodonazione di un Dio che muore sulla croce per la salvezza dell'uomo. Questo non vuol dire, naturalmente, che tutto debba risolversi nell'emozione e nel sentimento - è questo in particolare che fa errore, e giustamente, all'Hegel maturo -; e S. Tommaso non è da meno di Hegel nel rispetto per la razionalità: il piano della salvezza, anche per Tommaso, ha certamente anche delle ragioni validissime e dei perchè ineccepibili: ciò che soltanto Tommaso, con la sua moderazione, osserverebbe ad Hegel, è che queste ragioni e questi perchè sono noti solo a Dio.

5. Dio e il male 9/V

433. Poichè l'opera del Cristo è la liberazione dal male, ritengo conveniente dare qui ulteriori schiarimenti sulla concezione hegeliana del male con particolare riferimento a Dio, a rischio di ripetermi; ma mi pare che la cosa sia meritevole di maggiore attenzione, anche per renderci meglio conto della complessità del pensiero hegeliano e della sua voluta contraddittorietà, una contraddittorietà per così dire "artificiale", che serve agli scopi della dialettica, e che per Hegel va quindi distinta da quella contraddittorietà usuale e banale, in base alla quale si respinge e si critica una data tesi appunto perchè "contraddittoria".

434. L'opposizione dialettica, in Hegel, come appare subito al preposito della distinzione fra l'essere e il non-essere, così emerge immediatamente circa la distinzione fra il bene e il male: essi, dice Hegel, sono distinti; ma sono anche identici. Dice egli infatti: "Come si deve dire che il bene e il male, ... in quanto non sono il bene e il male" (astrattamente), "sono la stessa cosa" (concretamente), "altrettanto deve si dire ch'essi non sono" (astrattamente) "la stessa cosa, ma semplicemente diversi, perchè il semplice"

(astratto) "esser per sè, o anche il puro sapere, sono medesimamente la pura negatività o l'assoluta differenza in loro stessi" (il puro sapere coincide col puro essere e questi, come sappiamo, coincide col nulla). "Soltanto queste due proposizioni compiono l'Intero" (cioè la Totalità divina); e all'affermazione, all'assicurazione della prima devesi con inoppugnabile pervicacia opporre l'attenersi all'altra; mentre hanno ragione ambedue, ambedue hanno torto, e il loro torto consiste nel prender per slonchè di vero, di saldo, di effettuale tali forme astratte" (separandole tra loro), "quali lo stesso e il non lo stesso, l'identità e la non identità, e nel basarsi su di esse. Non l'una o l'altra ha verità, ma il loro movimento: cioè il semplice "lo stesso" è l'astrazione, e quindi la differenza assoluta; ma questa, come differenza in sè, da se stessa diversa, è dunque l'identità con se stessa" (F, II, 278).

435. Tra il dire che il bene è distinto dal male e il dire che il bene è identico al male, la verità, per Hegel, sta in un "mezzo" inesprimibile coi termini del nostro linguaggio legato al principio di non-contraddizione, e pertanto, per esprimere il vero, secondo lui occorre mettere assieme quelle due proposizioni, per quanto contraddittorie esse possono apparire alla nostra intelligenza. Ma la tesi hegeliana è in fin dei conti che, come già ho accennato, bene e male si richiamano a vicenda e non possono stare l'uno senza l'altro. Da questa loro parificazione, direbbe Tommaso, il bene ne viene a soffrire, giacchè per Hegel come il male non può esistere senza il bene, anche il bene non può esistere senza il male; anzi lo stesso bene assoluto, Dio, porta in sè il germe del male, che per Hegel va ricondotto, come abbiamo visto, alla finitezza e alla differenziazione. E come per Hegel esiste necessariamente la differenziazione, così esiste necessariamente il male; e notiamolo bene: non la semplice possibilità del male - su ciò anche Tommaso sarebbe d'accordo - ma la realtà del male, col suo potere divisore, negatore e distruttore, principio di sofferenza, di disordine e di contraddizione.

436. Questa identificazione del bene col male e questa riconduzione del male a Dio come a suo principio primo, credo le si debba spiegare come espressione dell'assagata istanza monistica presente nel pensiero hegeliano: Hegel pare avere una appiccata antipatia per le dualità, che egli si sforza di ricondurre o all'unità (monismo) o alla triade dialettica (triadismo). Per questo una dualità fondamentale come quella del bene e del male in Hegel tende a scomparire assumendo due forme: o quella appunto monistica dell'identificazione dei due termini o quella triadica, che poi porta alla stessa confusione, per la quale Hegel pone una "mediazione" e quindi un terzo termine fra il bene e il male, così da consentire l'applicazione del principio che gli stava a cuore, e cioè la possibilità di far scaturire il male dal bene e il bene dal male. E così infatti funziona la sua dialettica: il primo momento, quello del bene, contiene in sè il male come "differenza" e lo oppone a sè come secondo momento (antitesi dove appare l'opposizione del bene al male); ma a questo punto sorge l'esigenza hegeliana dell'"identità" o "unità", per cui il male deve essere "perdonato" e sorgere la "riconciliazione": allora, come prima dal

*l'identità provoca la differenza
la differenza provoca l'identità*

bene era scaturito il male, adesso il male annulla se stesso e si pone come bene (il "potere del negativo"): sorge il terzo momento, e il cerchio si chiude con la ricostituzione del momento iniziale, ed in ciò per Hegel sta la vittoria del bene sul male. Eppure il male deve restare implicitamente presente nel bene, per dar modo al movimento dialettico di continuare. Ognun vede, direbbe Tommaso, come questa "vittoria" del bene sia una vittoria di Pirro, che nulla ha a che fare con la vera e definitiva vittoria escatologica del bene prevista e sperata dal cristianesimo.

437. Hegel pare non rendersi conto del fatto che è nella natura del vero bene esser separato dal male, che il bene è tanto più bene quanto è più puro e libero dal male, che è bene che le cose stiano così e che sarebbe male il contrario. Invece egli probabilmente pensa che il non ricondurre a Dio anche l'origine del male sarebbe come intaccare Dio quale principio universale di tutto e porgli a fianco un altro assoluto - il male - esistente ed operante indipendentemente da Dio e dalla sua volontà. Parlare di "permessione del male" da parte di Dio, saprebbe, da un punto di vista hegeliano, di limitazione dell'onnipotenza divina: no, per Hegel, Dio vuole il male, perché da esso ricava il bene.

438. Non c'è dubbio che questo modo di vedere le cose, almeno per quanto riguarda il linguaggio, potrebbe trovare qualche appiglio nello stesso linguaggio biblico, soprattutto veterotestamentario. Eppure creda che da un punto di vista tomistico occorrerebbe osservare che con questa maniera di pensare Hegel mostra di non comprendere come l'opposizione del male al bene sia richiesta dalla vera natura del bene, e mostra inoltre la tendenza di concepire il male sulla linea del bene, come se anche il male abbisognasse di una causa positiva - Dio -, quale occorre per il bene. In realtà, caratteristica propria della causa del male è il fatto di decadere dalla forza positiva propria della causalità: se una persona zoppica, la causa di ciò non è un fatto positivo, una perfezione; al contrario, la "causa" è precisamente la mancanza di lunghezza sufficiente da parte di una gamba: come il male è una deficienza, così la causa del male è nell'ordine della deficienza, che può appartenere solo allo spirito finito e non a quello infinito. Non ricondurre il male a Dio, allora, è proprio il modo di salvare la vera universalità ed onnipotenza divine, che appartengono all'ordine del bene e non del male. E quando si parla di "permessione" del male, s'intende appunto riferirsi all'assoluta innocenza divina nei confronti del male.

439. Per comprendere tuttavia Hegel correttamente, occorre tener presente che non è affatto assente in lui la percezione dell'opposizione fra il bene e il male, l'origine creaturale del male e la radicale opposizione del male a Dio: il male trova per Hegel la sua origine nell'ambivalenza del mondo, "che in rapporto a Dio in parte appare come ... sua figura; in parte gli si oppone. A questo momento dell'essere in sé indifferente si oppone l'essere per sé in generale, il negativo, la ferma. Questo negativo ... appare come il negativo del mondo, mentre il positivo è il sussistere. La negazione che si oppone a questa sussistenza, ... a questa conservazione, è il male. Contro Dio, questa unità riconciliata dell'essere in sé e del-

l'essere per sé, si pone la differenza" (il male è connesso alla differenza), "il mondo come sussistenza positiva, con la distruzione e la contraddizione in sé. ... Questo negativo appare come il male nel mondo; ma esso si ritira anche nell'identità con sé, nella quale è l'essere per sé dell'autocoscienza, lo spirito finito" (il male è anche nello spirito finito, l'uomo e l'angelo) (FR, I, 269).

440. Il male, per Hegel, è legato alla finitezza: e su ciò Tommaso si troverebbe d'accordo. Ma per quanto Hegel chiarisca questo punto, il suo immanentismo panteista, per il quale il mondo non è che l'autodeterminarsi o autofinitizzarsi di Dio, non può riparare Dio dalla responsabilità di collaborare, quanto meno, all'origine del male: "Accanto al momento dell'unità c'è in Dio il momento della separazione, della distinzione. Noi abbiamo qui il mondo in generale, come un indifferente" (capace di bene come di male), "come un posto, un creato; noi abbiamo realtà, rapporti con Dio. La realtà è in parte l'unità con Dio; il finito è nell'infinito, è la sua veste, la sua forma, la sua esistenza; d'altra parte Dio è l'assoluto, il positivo; dunque, ciò che è diverso da lui, è il negativo. Questo negativo di Dio è il cattivo, il male in genere" (FR, I, 206). Il finito è il male; ma se Dio stesso si finitizza, come non diventerà anche lui quanto meno partecipe del male? Risorge la grave domanda, che vorrei porre a Rahner, Kasper e Forte: se Dio diviene, resterà innocente del male? E' vero che da un punto di vista tomista, dire finito non vuol ancora dire male: e tuttavia il finito pone la possibilità metafisica del male: il Dio che diviene non è così al riparo dal male come il Dio immutabile.

441. Un punto sul quale Tommaso concorderebbe con Hegel è comunque l'idea che il male ha origine dallo spirito e non dalla materia, anche se per la verità Hegel non è sempre coerente in questa visione positiva della materia. Egli pare infatti, sulla scia di Platone, concepire la beatitudine dell'uomo come liberazione dal corpo e per questo, come vedremo, relega il dogma della resurrezione del corpo all'ambito della "rappresentazione", rifiutandosi d'ammettere persino la resurrezione fisica di Cristo.

442. Circa l'origine spirituale del male Hegel dice invece: "Il mondo è buono, perché il nulla di sé dal quale il mondo è stato creato è lo assoluto stesso. ... Ma il mondo non va fino all'opposizione assoluta: solo lo spirito ne è capace, e in ciò è la sua profondità. L'opposizione caratterizza ... lo spirito finito: questo è il luogo della lotta fra il bene e il male" (FR, II, 77). e così se in certi luoghi Hegel dà l'impressione di concepire la natura come male (il "negativo" di Dio, dello spirito), in altri egli non manca di fare le dovute distinzioni, come quando dice per esempio che nell'opera della "riconciliazione", "non l'esserci naturale ut sic viene abbandonato dalla coscienza, bensì in quanto è in pari tempo un esserci si fatto da venir saputo come male" (F, II, 280).

443. Anche per quanto riguarda la "razionalità" o "logicità" del male in Hegel, bisogna intendersi bene, perché con questo Hegel non intende affatto negare l'irrazionalità del male: solo che questa irrazionalità è

solo il primo momento, astratto ed intellettualistico del porsi del male, è il male in quanto è visto come contrapposto al bene e separato dal bene; ma la "magia" della dialettica trasforma il male in bene, per cui ciò che appariva male, alla fine si rivela bene, e così si ha la "sconfitta" del male.

444. Dice Hegel: "Il male, l'astratto è incomprendibile; il razionale invece è comprensibile perchè è concreto in sè" (FR, II, 122): il male è incomprendibile, irrazionale solo nel primo momento della dialettica, allorchè il male ha davanti a sè tutte le possibilità ed agisce per così dire a briglia sciolta; ma una volta che esso s'inscrive nel processo dialettico e passa dalla indeterminazione astratta alla determinazione concreta, ecco che il male non è più irrazionale, ma diventa un momento necessario del farsi del bene e della vittoria del bene sul male.

445. "Il male è la coscienza dell'essere per sè contro gli altri" (l'individualismo), "ma è anche contro l'oggetto che è in sè universale nel senso del concetto, della volontà razionale. Solo attraverso questa separazione io sono per me" (isolandomi dagli altri) "e in ciò sta il male. Essere cattivo significa astrattamente" (cioè falsamente) "individualizzarmi": è l'individualizzazione che si separa dall'universale che è il razionale, le leggi, le determinazioni dello spirito" (Invece la sana individualità è sintesi di individuale ed universale, di singolare e di comunitario). "Ma solo con quella scissione inizia l'essere per sè" (nel senso giusto) "e solo così inizia l'universale, lo spirituale, le leggi, ciò che deve essere". Inizia qui il momento del capovolgimento o dell'inversione dialettica: l'estrema negatività corrisponde, per Hegel, al momento dell'inizio della riconciliazione e della sintesi. Ma questo è un momento molto ambiguo della dialettica hegeliana: che cos'è questa "negatività"? È male di pena o male di colpa? È il Deus absconditus della sofferenza mistica e è l'empia negazione dell'ateo? È il suicidio o è il sacrificio? È la pazienza o l'arrogante ribellione? Questa ambiguità è gravissima, data l'enorme differenza delle due possibilità che sono in gioco: se vale la prima alternativa, anche Tommaso sarebbe d'accordo; se invece Hegel pensa alla seconda, il disaccordo con Tommaso non potrebbe essere più netto.

446. Il testo hegeliano prosegue parlando di una "sconfitta" e di una "scomparsa" del male: ma è compiendo il male che si vince il male? non è forse piuttosto, come ha fatto Cristo, patendolo? Hegel parla sempre di questo "negativo" e raramente dà ulteriori spiegazioni. Questa ambiguità dipende anche, credo, dal fatto, come ho già avuto modo di dire, che in Hegel, per quanto egli tratti molto e in profondità della questione del male, tuttavia l'analisi non è condotta così a fondo come ha fatto Tommaso, con la sua famosa distinzione fra la semplice negazione e la privazione (il male appartiene propriamente a questa categoria, non a quella). Anche qui, ancora una volta, si rivela l'insufficienza del metodo dialettico del sic et non, e la carenza di analogia, giacchè il concetto del male è solo analogico rispetto a quello del bene: non basta porre semplicemente un segno contrario come si fa in matematica, ma occorre tener conto che il male, oltre ad essere opposto al bene, ha caratteristiche proprie diverse da quelle del bene.

447. Da un punto di vista tomistico si possono fare le seguenti considerazioni conclusive: 1. la dialettica hegeliana pare richiedere, paradossalmente, che si combatta il bene (antitesi) e non il male, in quantochè, come abbiamo visto, il male annullerebbe se stesso (negazione della negazione) abusando il bene finale, mentre il bene astratto iniziale deve essere negato perchè da esso scaturisca la determinazione, che sarebbe per sé legata al male.

448. Ora, da un punto di vista tomistico, si può dire che come non esiste realmente un essere che sia al contempo, nella sua indeterminatezza, essere e nulla, ma è questo un puro ente di ragione, un puro schema concettuale di comodo, così analogamente non esiste un bene "puro, semplice, astratto ed indeterminato", che contenga in sé il bene come il male, il proprio sé e il suo contrario, ma anche questa è una mera finzione logica che può funzionare nella psicologia del peccatore, che considera come bene ciò che in realtà è male. Questa tendenza a giocherellare con enti logici è un vizio provocato dall'esagerato dialetticismo, ed Hegel ne è immerso fino al collo, nonostante - dobbiamo riconoscerlo - la profondità e il realismo di certe sue analisi sulla vita dello spirito e sui meccanismi della psicologia umana. Ma quando si tratta di questioni così gravi non può esserci permesso di gingillarci con finzioni logiche solo per il gusto di costruire un sistema nel quale ogni cosa trovi il suo posto, perchè comunque qualcosa - e forse il principale - resterà sempre fuori.

449. Da un punto di vista tomistico si deve dunque dire che le distinzioni, certo, si operano mediante la negazione, ma ciò non comporta affatto il mettersi dalla parte del diavolo per far guerra al bene, sia pure indeterminato ed astratto - sempre che sia vero bene con fondamento reale -; abstrahentium - dicevano gli scolastici - non est mendacium! Un'importante verità che Hegel, insieme con molti dei nostri contemporanei, ha dimenticato. Negare non significa privare. Negare può essere un'operazione logica del tutto innocente e necessaria, ed utile per chiarire le articolazioni del reale. Privare, cioè togliere a un soggetto ciò che gli appartiene di diritto, è fare il male e pertanto non si può mai giustificare con nessun finalità logica, filosofica, morale o teologica. Hegel confonde negazione e privazione.

450. 2. Il male, propriamente parlando, non è una contraddizione, ma una contrarietà. Per questo, mentre il contraddittorio per Tommaso non può esistere e quindi è impensabile, il male esiste, purtroppo, e come, anche se il suo esistere è l'esistere della "privazione". Se però il contenuto contraddittorio si distrugge da solo, il contraddittorio senza giustificato motivo (per es. per gioco) è male e quindi va evitato, e anche qui non ci sono scuse logiche, morali, filosofiche o teologiche.

451. Inoltre c'è da osservare che se il male non è una contraddizione, esso non si distrugge da solo come avviene appunto per la vera contraddizione logica. Sarebbe troppo bello. Il male va affrontato, combattuto e vinto con sapienza, coraggio, pazienza e perseveranza. Indubbiamente Hegel non ignora il valore della conflittualità - anzi direi che addirittura la sopravvaluta, - tanto che a volte sembra quasi fine a se stessa, e non appa-

re chiaro se questa lotta debba essere solo contro il male o non anche contro il bene, al fine di provocare l'antitesi dialettica bene-male, destinata ad essere superata nella sintesi bene-male, nel quale il male è "perdonato", è "tolto" (aufgehoben) e sublimato, ed appare come bene.

452. 3. Per Tommaso il male, per quanto di fatto abbia tanta parte nella storia dell'uomo, di per sé non è necessario né all'uomo né tanto meno a Dio; non è necessario né all'essere né al divenire; né alla materia né allo spirito, ma è semplicemente contingente. Dio avrebbe potuto, se avesse voluto, creare e governare un mondo nel quale il male, di fatto, non sarebbe esistito. Egli ha solo permesso il male per ricavare da esso un bene (la vita soprannaturale in Cristo), che non sarebbe esistito se il peccato non ci fosse stato. Permettendo il male, Dio ha voluto mostrarci meglio la sua bontà e la sua onnipotenza. Il male, nell'attuale storia dell'uomo, è una necessità di fatto, non di diritto. Nella situazione attuale il male non può essere evitato, ma può e deve servire al bene e può essere vinto.

453. Se il male può essere in qualche modo ricondotto a Dio per riconoscere Dio come centro di tutte le cose e come Signore dell'universo (l'aspetto giusto del monismo di Hegel, di Bruno e di Böhme), questa "riconduzione" è da intendersi nel senso che Dio sottomette anche il male al bene. Tommaso ci ricorda che la storia della salvezza dovrà concludersi in un'"era dello Spirito Santo" - la resurrezione dei morti e la pienezza finale del Regno di Dio e della Chiesa -, nella quale i giusti saranno totalmente liberati dal male di colpa e di pena, mentre resterà la pena eterna degli uomini dannati e degli spiriti ribelli. E comunque, sia in terra come negli inferi, il male di colpa sarà totalmente cancellato.

CAP. IV - L'INCARNAZIONE

1. Caratteri generali della cristologia hegeliana

454. L'interesse per Cristo è costante in tutta la storia del pensiero hegeliano, dagli scritti giovanili fino a quelli della maturità. Tale interesse è strettamente connesso con quello per il mistero trinitario, che in qualche modo domina su quello cristologico, secondo il dato della fede cristiana, che del resto Hegel condivide nella sua forma luterana. La "sacra triplicità", infatti - per riprendere un'espressione che Hegel toglie appunto da Böhme - è alla base di tutto il sistema hegeliano, sia dal punto di vista del contenuto, sia da quello del metodo: nella versione filosofica, infatti, questa triplicità non è altro che la dialettica.

455. Il Dio di Hegel, pertanto, è il Dio trinitario della religione cristiana; e il primo riflesso della divina triplicità si ha per Hegel nella storia della salvezza o, come lui la chiama, la "storia di Dio", per la quale, riprendendo uno schema di Proclo accettato anche da S. Tommaso, la Trinità agisce nel mondo e nella storia mediante il mistero dell'Incarnazione e della Redenzione del Logos secondo uno schema triadico, che comporta come primo momento il permanere del Figlio nel Padre, come secondo l'uscita del Figlio e il suo ingresso nel mondo (Incarnazione e Redenzione), e come terzo