Hegel e la Trinità

di Massimo Donà

What we have tried to show in this essay are the extraordinary affinities between the first three categories of Hegelian logic (in particular the logic of Being) and the forms of the Christian Trinity as it is theorized by Gregory of Nyssa in the context of a precise and peremptory response to the heresy of Eunomio. Even if the "non" of Trinitarian dialecticism is absolutely not reducible to the sense of the Hegelian aufhebung.

> *"Sembra chiaro che Gregorio di Nissa, il cui pensiero è caratterizzato da grande rigore nell'evitare ogni confusione tra Creatore e creatura, tra immanenza ed economia, nello stesso tempo, proprio grazie alla chiarezza di questa distinzione, può leggere nel creato il riflesso trinitario, cogliendo a livello antropologico i frutti dell'estensione ontologica del pensiero metafisico greco".*
>
> Giulio Maspero, *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2013, p. 221.

Cominciamo col rilevare come, di fronte alle tre figure della Trinità – le stesse che giustamente Gregorio vuole continuare a chiamare Padre, Figlio e Spirito Santo (criticando la pretesa di Eunomio di definire il Padre "sostanza suprema e in senso proprio al massimo grado", il Figlio "sostanza che esiste a causa di quella, e dopo di quella e precede tutte le altre", e lo Spirito Santo "sostanza che, come terza, non può essere collocata insieme con nessuna delle precedenti" (*Contro Eunomio*, I, 151 sgg.) – si staglino le tre categorie che Hegel pone, guarda caso, all'inizio della sua *Scienza della logica*. Ossia, all'inizio di quella che lui stesso considera come l'esposizione di quel che sarebbe Dio stesso "nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito"[1]. L'inizio di Dio; ossia, il primo dinamismo in virtù del quale Dio verrebbe ad istituirsi quale fondamento di tutto il reale; del possibile e dell'impossibile.

Ma quali sarebbero le ragioni in grado di autorizzarci a riconoscere una relazione di questo genere?

Relazione alquanto *azzardata*, verrebbe da dire; anche solo per il fatto che, mentre quello di Gregorio è un Dio personale (quello testimoniato dalla Bibbia) rivelatosi nella storia, insomma un Dio che sarebbe morto per la salvezza dell'umanità, ed avrebbe creato liberamente il mondo… ossia avrebbe liberamente prodotto la storia in cui ci troviamo tutti originariamente inscritti, la logica di Hegel, pur esponendo la struttura dell'Assoluto, ovvero la medesima struttura di Dio, e pur esponendola per come essa si costituirebbe nella sua essenza eterna prima della creazione della natura e di uno spirito finito, non si limita a farci fare i conti *con un pensiero intorno a qualcosa, che stia per sé come base fuori del pensiero* (per usare le stesse parole usate dallo Hegel), perché "le forme necessarie e le proprie determinazioni del pensiero sono (*per Hegel*) il contenuto e la suprema verità stessa"[2].

---

1 - G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, vol. 1, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1974, p. 31.

2 - *Ibidem.*

Da un lato, insomma, un Dio di libertà e dall'altro un Dio rigorosamente necessario; da un lato il dinamismo di una creazione che avrebbe anche potuto non essere, dall'altro il meccanico avviamento di un ingranaggio che mai avrebbe potuto evitare di risolversi in un "concreto" valevole come quel che sarebbe già da sempre quel che è. In rapporto a cui, cioè, va senz'altro riconosciuto che "il negativo è insieme anche positivo, ossia che quello che si contraddice non si risolve nello zero, nel nulla astratto, ma si risolve essenzialmente solo nella negazione del suo contenuto particolare, vale a dire che una tal negazione non è una negazione qualunque, ma la negazione di quella cosa determinata che si risolve, ed è perciò negazione determinata – il che è una tautologia, perché, se no, sarebbe un immediato, e non un risultato. Quel che risulta, la negazione, in quanto è negazione determinata, ha un contenuto che è superiore e più ricco che non il precedente. Essa è infatti divenuta più ricca di quel tanto ch'è costituito dalla negazione, o dall'opposto di quel concetto. Contiene dunque il concetto precedente, ma contiene anche di più, ed è l'unità di quel concetto e del suo opposto"[3].

Insomma, in questa pagina di straordinario spessore speculativo, nel definire il senso della dialettica *tout court,* Hegel dice qualcosa che non può non attirare l'attenzione del lettore. Dice cioè che la "negazione dialettica", che è sempre *negazione determinata* (negazione di una cosa determinata *che, per l'appunto, si risolve*), "ha un contenuto superiore e più ricco che non il precedente"[4].

E dunque dice che "negare qualcosa", ossia *negare una qualsivoglia determinatezza*, significa *aggiungere* qualcosa al negato (ossia, alla determinatezza così negata).

Ma questo significa appunto considerare la *negazione* come indicazione di un '*altro* positivo'. Solo un altro positivo potrebbe infatti 'aggiungere qualcosa' a quel che fosse stato negato. E, solo in quanto intesa come 'aggiunta di un'ulteriore positività', la negazione può *non vanificare il negato*, ma, anzi, arricchirne il contenuto. E *conservarlo in sé*. Come ciò a cui sarebbe stato aggiunto, appunto, qualcosa in più.

Fermo restando che considerare in questo modo l'aggiunta – ossia considerarla in grado di conservare quello rispetto a cui si fosse costituita come aggiunta – significa considerare il rapporto tra il risultato e quello da cui esso risulta *analogamente al rapporto tra parti astrattamente concepite.* Tra parti che verrebbero a costituirsi come semplici sassi; se aggiungessimo infatti due sassi ai tre che già avevamo in casa, quelli già in nostro possesso non muterebbero in nulla e per nulla. Rimarrebbero cioè i tre sassi che avevamo già prima; solo che, ad essi, si sareb-

3 - *Ibidem*, p. 36.

4 - *Ibidem.*

bero aggiunti altri due sassi che prima non c'erano; ma che non finirebbero per modificare in nulla i tre sassi da noi già posseduti.

Insomma, il risultato e ciò da cui esso risulta sembrano non rapportarsi affatto tra loro (nel discorso hegeliano sul superamento dialettico) così come si rapportano reciprocamente i momenti di un insieme "concreto". Ma come quelli di una relazione *astrattamente intesa*.

Se una relazionalità realmente originaria non può non venire radicalmente modificata dal sopraggiungere di un nuovo momento, Hegel dice invece che "bisogna saper conoscere che nel risultato è essenzialmente contenuto quello da cui esso risulta"[5]. Che esso, cioè, si costituirebbe come *il medesimo* che precedentemente era ancora in attesa del risultato.

Ma ciò non è possibile. Perché, dopo aver aggiunto un decilitro di veleno per topi nel nostro sangue, quello che prima ci scorreva nelle vene (consentendoci di vivere) risulterà radicalmente modificato. Ossia, non sarà più quello che era prima dell'iniezione con cui abbiamo immesso nel nostro sangue il decilitro di veleno per topi. In riferimento ad un organismo vivente, cioè (in quanto tale, ben diverso, evidentemente, da un mucchio di sassi), il sopraggiungere di un qualsivoglia nuovo elemento non può fare a meno di modificare l'organismo su cui il sopraggiungente continuerà peraltro a riconoscersi sopraggiunto.

Insomma, non solo Hegel, tematizzando il movimento dialettico, concepisce la *negazione* come un modo per dire l'aggiungersi di una nuova positività, ma addirittura vorrebbe fare, del sopraggiungere chiamato in causa da qualsivoglia forma di negazione dialettica, qualcosa in grado di lasciare "immutato" ciò su cui il sopraggiungente sembra destinato a sopraggiungere.

Ad ogni modo, che la negazione costituisca una semplice "aggiunta" rispetto a quel che si ritrovi da essa negato… contraddice anzitutto, e nella forma più radicale, quel che accade, ad esempio, in virtù del dinamismo trinitario.

Si pensi solo a quanto rilevato da Agostino d'Ippona nel suo *De Trinitate*. Agostino afferma infatti che in Dio "non solo il Padre non è più grande del Figlio in ciò che concerne la divinità, ma addirittura il Padre e il Figlio insieme non sono una realtà più grande dello Spirito Santo, né ciascuna delle tre Persone, qualunque essa sia, è una realtà meno grande che la Trinità stessa" (*De Trinitate*, 8, 1). Ma Agostino scrive il *De Trinitate* quasi quarant'anni dopo il *Contro Eunomio* di Gregorio di Nissa (che scrisse il proprio trattato trinitario già verso il 380). Il quale già sosteneva – come vorremmo sottolineare in questa occasione –, di contro alla gerarchizzazione dell'essere operata da Eunomio (tale da rendere l'essere del Padre 'superiore' rispetto a quello del Figlio), che l'essere non prevede più e meno; in

5 - *Ibidem.*

quanto, più semplicemente, o è presente o non è presente. All'interno della natura divina, insomma, non possono disegnarsi gerarchie; altrimenti la medesima si risolverebbe in una natura composita, molteplice, fatta di parti, ognuna diversa ed esterna alle altre[6].

Molti sono comunque i modi in cui Gregorio prova a confutare le tesi di Eunomio, che riteneva si potesse dire un più e un meno nella natura divina; ad esempio, egli dice che "la natura che è antecedente ai secoli sfugge ad ogni differenza secondo il concetto di più antico e di più recente, in quanto nella vita divina e beata non si osserva niente di quello che il nostro ragionamento vede in modo peculiare nel creato" (*Contro Eunomio*, Libro I, 361). In Dio, insomma, sembra non potervi essere più o meno neppure secondo il tempo. Cioè, il Padre non precede il Figlio e non v'è un prima temporale rispetto alla creazione – che è sempre anche creazione *del* tempo. Ma, soprattutto, ribadiamo: non v'è un prima del Padre in rapporto al Figlio, come accade in rapporto al senso che tali parole hanno per noi.

Anche a questo proposito, Gregorio risulta quanto mai eloquente; per lui, infatti, "anche se il nome di Padre è pronunciato allo stesso modo sia per la nostra natura sia per la natura di Dio, purtuttavia anche i significati delle parole sono diversi tanto quanto sono diversi gli oggetti indicati dai nomi" (*Contro Eunomio*, Libro I, 623). In un modo, cioè – continua il nostro –, noi pensiamo alla generazione, nel caso degli uomini, e in un altro congetturiamo a proposito della generazione divina" (*Contro Eunomio*, Libro I, 624).

Le parole che nella nostra esperienza usiamo in riferimento a realtà (direbbe Kant) sempre spazio-temporalmente determinate – e dunque necessariamente finite –, se usate in rapporto alla *complexio* trinitaria cambiano di significato. Perché si tratta, appunto, di una natura decisamente *in-finita.*

Anche per questo, la prospettiva speculativa disegnata da Gregorio comporta una grande *novitas* rispetto al passato; infatti, mai – sino ad allora – si era parlato di *infinitudine divina*. Lo osservava già il Mühlenberg, che "il concetto di infinitezza di Dio è una novità che Gregorio di Nissa introduce nella dottrina cristiana e greca in generale; per i Greci, l'infinitezza non costituiva, di per sé, una qualità positiva, e l'idea di infinitezza non è implicita nella teologia negativa di tipo platonico, che pure Gregorio, come è noto, professa"[7].

---

6 - "Chi ignora che nell'essenza divina la semplicità della Santa Trinità non ammette il più e il meno? Per quella Trinità, infatti, della quale non è possibile concepire una mescolanza e un concorso di qualità, ma della quale il pensiero comprende solo una potenza indivisa e non composita, come e in base a quale ragionamento per essa si potrebbe imparare che esiste una differenza secondo il più e il meno?" (*Contro Eunomio*, Libro I, 232).

7 - Claudio Moreschini, *Introduzione* a Gregorio di Nissa, Teologia trinitaria, trad. it., Rusconi Editore, Milano 1994, p. XXXV.

Un attributo, peraltro, questo dell'infinitudine, consegnato a Dio in quegli stessi anni anche dal Nanzianzeno (Gregorio di Nazianzo); e forse già riscontrabile solo in Plotino.

Che comunque sarebbe stato proprio il Nisseno a far valere quale caratteristica essenziale del Dio trinitario; sono sue infatti le seguenti ed inequivocabili parole: "in quelle sostanze la cui natura non ammette il peggio (e dunque *il più e il meno*), non si può concepire un limite alla bontà; e l'infinito non è tale per il rapporto con un'altra realtà, ma sfugge a ogni limite perché è concepito in sé e per sé. Ed io non so come una persona assennata possa accettare di dire *un infinito maggiore o minore di un altro infinito*" (*Contro Eunomio*, Libro I, 236).

L'essere di Dio è insomma per Gregorio un essere non determinato o determinabile; nessuna delle sue determinatezze potendo infatti riconoscere *nella propria negazione* la semplice 'mancanza' di una qualche determinatezza, o della determinatezza *tout court*.

Ecco perché Padre e Figlio non dicono, in rapporto al Dio trinitario in cui crede Gregorio, semplici positività che possano essere misurate, rilevando il più e il meno in rapporto alla loro sempre comparabile determinatezza. Perciò, come avrebbe di lì a non molto rilevato anche Agostino, il Padre e il Figlio insieme *non sono più* del Figlio da solo.

Ed ecco anche perché il vero "concreto" – per dirla con parole che avrebbero potuto essere utilizzate anche dallo Hegel –, ossia l'insieme di Padre e Figlio e Spirito Santo (un insieme dinamico – tale per cui il Padre rimane comunque generatore, per quanto in un modo per noi difficilmente comprensibile, del Figlio, e il Figlio e il Padre sono in relazione dinamica secondo il ritmo impresso al loro reciproco donarsi dallo Spirito Santo) non può *conservare* quel che il Padre sarebbe stato anche da solo.

Come invece credeva il padre dell'idealismo, che si sarebbe convinto di poter leggere in chiave eminentemente 'dialettica' questo paradossale complesso relazionale.

Il fatto è che, per poter sostenere una tale tesi (quella dialettica), bisogna assolutamente credere che sia esistito un Padre *da solo* 'prima' del suo relazionarsi ad un Figlio.

Ma… a parte il fatto che il Padre è padre solo in relazione al figlio, non può avere alcun senso, sempre secondo Gregorio, pensare che vi sia un tempo in cui il Padre possa stare da solo… in quanto non ancora generatore del Figlio.

Abbiamo già citato il passo in cui Gregorio esclude questa ipotesi; ma potremmo citarne anche un altro. Ad esempio il seguente: "ogni ritornare indietro dopo i secoli, infatti, e ogni distendersi dell'intelletto possono giungere in alto solo quanto basta per vedere che è impercorribile l'oggetto della ricerca, e il secolo e quello

che i secoli contengono sembrano essere la misura, per così dire, e il confine del movimento e della attività dei ragionamenti umani: quello, invece, che è al di là di essi rimane incomprensibile, e inaccessibile al ragionamento, intatto da tutto quello che può essere sottoposto alla comprensione umana" (*Contro Eunomio*, Libro I, 368)… "perché se uno, nella sua curiosità, cerca di cogliere quello che è più antico dei secoli e risale fino al principio delle cose che esistono, non può fermarsi in nessun oggetto con il suo ragionamento, dato che quello che egli cerca balza continuamente oltre e non gli fa intravvedere nessuna sosta alla curiosità della sua mente" (*Contro Eunomio*, Libro I, 364).

Il Padre, insomma, pur avendo generato (per quanto *generante*, sarebbe meglio, dire, per evitare di far credere che tale generazione sia accaduta in un qualche tempo… per l'appunto *passato*, come il participio passato "generato" sembra far credere), non ha generato il Figlio successivamente ad un periodo astrattamente inoperoso. Eppure, solo in questo caso, si potrebbe pensare *dialetticamente* il rapporto Padre-Figlio.

Potremmo allora dire, sempre con Hegel – questa, forse, la cosa più interessante –, che il Padre sarebbe *già da sempre* passato nel Figlio. Stiamo evidentemente parafrasando un passo delle prime pagine della *Scienza della logica*. Là dove Hegel, riferendosi all'unità di essere e nulla, rileva appunto come "il vero non sia né l'essere né il nulla, ma che l'essere – non passa, – ma è passato nel nulla, e il nulla nell'essere"[8].

Ma anche in questo caso, come già a proposito dell'esser passato del Padre (del suo aver generato il Figlio), bisogna fare attenzione a non ingenerare confusione. Anche in questo caso, cioè, non bisogna credere che in un qualche lontano passato l'essere sia davvero passato nel nulla, come il tempo declinato al passato sembrerebbe anche far credere.

No, *l'essere è piuttosto il "passante" nel nulla*, bisognerebbe dire, correggendo Hegel con Hegel. Sì, perché è lo stesso filosofo tedesco a consentirci un tale aggiustamento; è sempre lui infatti a dire, solo poche righe dopo, che "la verità dell'essere e del nulla è questo movimento consistente nell'immediato sparire dell'uno di essi nell'altro"[9]. Un immediato sparire che non autorizza a collocare l'atto del "passare" in qualcuno degli unici due tempi possibili (passato o futuro, quali distinte determinazioni del medesimo esser presente – per stare a quanto mostrato con grandissima forza speculativa da Agostino nelle *Confessioni*); o meglio ci obbliga a pensarlo come atto di quello stesso intrascendibile presente che solo impropriamente distinguiamo come passato da un lato e come futuro dall'altro. Stante che,

8 - G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, vol. 1, op.cit., p. 71.

9 - *Ibidem.*

in ogni caso, l'esser già stato e il non esser ancora accadono sempre e solamente nell'immediatezza di un presente che può esser riconosciuto come tale (ossia, come immediato) solo in quanto accade nella "negazione" di qualsivoglia sua determinazione (che è sempre come mediazione). Ossia, come *passato* o come *futuro*. Ma non come l'esser già stato in un improbabile ormai lontano passato e il non esser ancora in un altrettanto improbabile, nonché lontano, futuro. Quanto piuttosto come l'intrascendibile presente che *solo impropriamente* chiamiamo "passato" o "futuro", riducendo, in modo maldestro, la *negazione* della loro determinatezza all'esserci di qualcosa d'altro; *altro*, anzitutto, dal "presente". Cioè, esterno rispetto al medesimo. Conficcato nell'oscurità di un passato di cui terremmo vivo non più che un flebile ricordo e nell'oscurità di un futuro non ancora illuminato dalla luce della presenza, ma più semplicemente *atteso* nell'incertezza caratterizzante il non-sapere-ancora come esso sarà veramente.

Per questo il tempo, o meglio la determinazione temporale dell'intrascendibile "presente" *dice un dinamismo perfettamente analogo a quello trinitario*; in quanto alludente ad un'articolazione nel cui orizzonte nulla sembra potersi dire semplicemente identico a sé, e dunque solidamente ancorato alla propria astratta identità (in forma semplicemente non contraddittoria). Nel tempo nulla si costituisce come parte *altra* dalle altre, o *esterna* rispetto alle altre (ed *esclusa* dalle medesime); in esso e per esso il passato più il futuro non dicono nulla di più esteso del semplice presente; insomma, il passato non aggiunge nulla al presente, ma soprattutto il passato e il presente non sono più del presente o del passato da soli.

Il fatto è che nessuna di tali determinatezze esiste mai da sola; ogni passato non essendo altro che un presente (l'immediato negarsi cioè del suo esser come passato nell'immediatezza di un presente che, solo, può disegnare e costituire in se stesso l'esser passato del passato), un presente che distinguo da altri modi dell'esser presente (ad esempio, da quello che chiamo futuro), senza che mi sia possibile misurare la maggior estensione del passato e del futuro concepiti insieme rispetto al passato in quanto tale e al futuro in quanto tale. Anzitutto perché il futuro in quanto tale *altro non è* se non ciò che il presente dice ed indica nel suo distinguersi dal passato; nel suo indicare, insieme al proprio non esser ancora, sempre anche il proprio esser già stato – appunto, come l'immediatamente distinguentesi dal proprio non esser ancora. Come l'esser sempre anche apparire del passato, da parte del futuro; da parte di un futuro che, se non si distinguesse dal passato, non potrebbe neppure apparire come futuro. Il non-più e il non-ancora appaiono infatti sempre insieme; entrambi immediatamente presenti nell'esser presente di tutto quel che c'è (e che sarà sempre o passato o futuro).

Come il Padre non è il Figlio, ma non dice nulla di altro o di 'diverso' dal Figlio (o meglio ancora, di "escludente" il Figlio), allo stesso modo il Passato non è il Fu-

turo (chi, infatti, che sia lucido di mente, confonderebbe mai il passato con il futuro?), ma non è affatto "altro" dal Futuro, che da esso dunque *non viene mai astrattamente escluso* (ché, se lo escludesse, impedirebbe a se medesimo di costituirsi e apparire come Passato).

E sempre in questa prospettiva si capisce anche per quale motivo nelle creature *debba* o quantomeno *possa* apparire l'impronta del Creatore; in che senso, cioè, l'anima dell'essere umano possa venire considerata quale vero e proprio riflesso della Trinità (come sempre Agostino tiene a precisare nel *De Trinitate*[10]).

E in che senso, ma soprattutto per quale motivo – a differenza di quanto pensava Platone –, per i Padri della Chiesa (greci o latini che fossero) l'eternità del divino non dicesse affatto l'esser già da sempre ancorato alla propria determinatezza da parte di quel che solo 'nel tempo' appare come *non ancora* o *non più*. E, solo per la caduta dalla perfezione dell'eterno, sarebbe costretto a dirsi in modo *negativo* (il modo proprio del "passato" e del "futuro").

No, per Gregorio di Nissa e per Gregorio di Nazianzo (e poi ancora per Agostino, nella cristianità latina), il modo "negativo" dell'essere non dice affatto una *diminutio* rispetto alla perfezione del "puramente positivo". Solo per questo, a differenza dei Greci (*in primis*, di Platone e Aristotele), ai loro occhi l'essere divino può dire pura e indeterminabile "in-finitudine". La stessa che Hegel finisce per ascrivere a quel puro 'essere' da cui tutto sembra avere avuto inizio.

Si leggano, ancora una volta, le prime righe della Logica dell'Essere: "essere, puro essere, – senza nessun'altra determinazione. Nella sua indeterminatezza immediatezza esso è simile soltanto a se stesso, ed anche non dissimile di fronte ad altro; non ha alcuna diversità né dentro di sé, né all'esterno. Con qualche determinazione o contenuto, che fosse diverso in lui, o per cui esso fosse posto come diverso da un altro, l'essere non sarebbe fissato nella sua purezza. Esso è la pura indeterminatezza e il puro vuoto. Nell'essere non v'è nulla da intuire, se qui si può parlar d'intuire, ovvero esso è questo puro vuoto intuire stesso. Così non vi è nemmeno qualcosa da pensare, ovvero l'essere non è, anche qui, che questo vuoto pensare. L'essere, l'indeterminato Immediato, nel fatto è nulla, né più né meno che nulla"[11].

Anche per Gregorio l'essere non si dice in molti modi; ma in uno solo. Quello indeterminatissimo cui fa riferimento, in questa famosissima pagina, il padre dell'idealismo tedesco. Anche per lui, infatti, l'essere non si dice in modo proprio e/o improprio; non si può cioè dire, come fa Eunomio, che il Padre esisterebbe in senso proprio al massimo grado, mentre il Figlio e lo Spirito Santo non sussisterebbero

10 -

11 - G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, vol. 1, op. cit., p. 70.

propriamente. Per Gregorio, infatti, "quello che non è proprio è assolutamente improprio, cosicché l'argomentare una esistenza non in senso proprio significa dimostrare l'inesistenza in senso assoluto" (*Contro Eunomio*, Libro 1, 164).

Si leggano dunque le seguenti parole di Gregorio di Nissa: "Se la natura divina e immutabile non ammette il peggio, essa viene ad essere considerata come assolutamente illimitata nel bene, e l'illimitato coincide con l'infinito. Ma immaginare un aumento o una diminuzione dell'infinito o dell'illimitato è un'assurdità estrema" (*Contro Eunomio*, Libro 1, 169).

Insomma, la natura divina non ammette peggio o meglio, perché è in-finita; e dunque si dice come *negazione* di qualsivoglia determinatezza; e, se non ha limiti – come negarlo? – non potrà neppure distinguersi dal nulla. Quasi che quest'ultimo potesse davvero stare fuori di lui. Come se il nulla potesse farsi davvero *altro* dall'essere; facendo, di se stesso, un *altro* essere e, dell'essere, il *negarsi originario*… il negarsi di ciò che sarebbe tale in quanto privato di un assolutamente altro da sé (quale il nulla, e solo in nulla, avrebbe dovuto essere). Proprio come l'essere hegeliano, dunque; che, proprio per questo, è da ultimo perfettamente identico al nulla. In quanto esso medesimo, sempre secondo Hegel, perfettamente in-determinato (come abbiamo già visto). E dunque non conoscibile, non intuibile… come qualsiasi altro oggetto dell'esperienza; come qualsiasi altra spazio-temporalità.

Come non è conoscibile, appunto, il Dio di Gregorio. L'abbiamo già visto; "ogni ritornare indietro dopo i secoli, infatti, e ogni distendersi dell'intelletto possono giungere in alto solo quanto basta per vedere che è impercorribile l'oggetto della ricerca, e il secolo e quello che i secoli contengono sembrano essere la misura, per così dire, e il confine del movimento e della attività dei ragionamenti umani: quello, invece, che è al di là di essi rimane incomprensibile, e inaccessibile al ragionamento, intatto da tutto quello che può essere sottoposto alla comprensione umana" (*Contro Eunomio*, Libro I, 368). Si tratta di un passo che abbiamo già citato, ma merita di essere riletto con attenzione, soprattutto perché è in esso che Gregorio fa coincidere l'inconoscibilità ("nella vita divina e beata non si osserva niente di quello che il nostro ragionamento vede in modo peculiare nel creato" (*Contro Eunomio*, Libro 1, 361) con il suo costituirsi come ciò verso cui tenderemmo all'infinito, appunto, per "ritornarvi". Quale vero prima di ogni prima. Vero fine di ogni procedimento dialettico, sempre secondo Hegel. Il quale ritiene *considerazione essenziale* la seguente: "che l'andare innanzi sia un tornare addietro al fondamento, all'originario ed al vero, dal quale quello, con cui si era incominciato, dipende, ed è, infatti, prodotto"[12].

12 - *Ibidem*, p. 56.

Così si esprime infatti il nostro, nel paragrafo introduttivo alla *Logica dell'essere*, intitolato appunto: "Con che si deve incominciare la scienza?".

Così si esprime, insomma, un pensatore che sarebbe rimasto sempre incerto tra una traduzione corretta (in termini dialettici e speculativi) del dinamismo trinitario ed una sua irrimediabile mortificazione – come quella in cui il suo discorso finisce per risolversi ogni qualvolta si ritrova a fare, dell'eternità e dell'infinitudine dell'Assoluto, la mera positività di qualcosa rispetto a cui il tempo (e la negatività da esso istituita) rimarrebbe in ogni caso ancillare. Mero riflesso imperfetto di una perfezione come quella già concepita da Aristotele in riferimento alla positività dell'Atto puro.

Si pensi a come si risolve, nella *Scienza della logica*, la triade da cui prende il via la Logica dell'essere. Essa "sembra" risolversi nel divenire; che costituirebbe la categoria intorno a cui sembra svolgersi il terzo paragrafo (dopo quelli dedicati all'essere e al nulla). Il divenire concepito come unità di essere e nulla.

Certo, Hegel dice sì (sempre in questo terzo paragrafo) che "il vero non è né l'essere né il nulla, ma che l'essere non passa, ma è passato nel nulla, e il nulla nell'essere… ossia, che la verità dell'essere e del nulla è questo movimento consistente nell'immediato sparire dell'uno di essi nell'altro: il divenire"[13].

Ma dopo alcune pagine egli dice anche che "il divenire, il passare in quell'unità dell'essere e del nulla, che ha la determinazione dell'essere, ossia ha la forma dell'immediata unilaterale unità dei due momenti, è l'esser determinato"[14]. Il *Dasein*.

Un'unità di cui Hegel dice anche che "la sua mediazione, il divenire, gli sta da tergo. Essa si è tolta, epperò l'esser determinato appare quale un primo, da cui si prendan le mosse"[15]. Ecco, qui il grande Maestro tedesco fa, del divenire, una mera parvenza di soluzione dell'indeterminatezza; quella che fa, dell'essere, qualcosa di originariamente indeterminato; ossia, di non distinguentesi dal nulla – o meglio, qualcosa di originariamente distinguentesi nel mostrarsi da parte del suo stesso, e non meno originario, non-distinguersi. La vera soluzione è già qui, dunque, nell'esserci. O meglio, nella *quiete* di tale esserci. Dove, cioè, nulla di fatto diviene.

Hegel non poteva essere più chiaro, a questo proposito: "il divenire è una sfrenata inquietudine che precipita in un resultato calmo… il divenire si raccoglie in unità quieta"[16].

---

13 - *Ibidem*, p. 71.

14 - *Ibidem*, p. 100.

15 - *Ibidem*, p. 103.

16 - *Ibidem*, p. 99.

Insomma, qui il divenire viene concepito come ciò di cui l'essente, ossia l'esser-ci-determinato sembra poter avere al massimo "memoria", e che, in relazione a quest'ultimo, semplicemente, non è più. Sì che anche la storia, in quanto tale, non esista se non nella memoria dell'assoluto. Di ciò che già da sempre è quel che è; e di cui la storia racconta un dispiegamento in virtù del quale l'accidentalità vive come già da sempre esautorata a favore del necessario – quello che, solo, sembra in grado di dare un senso alla storia medesima.

Per Hegel "la ragione governa il mondo e così ha governato anche la storia"[17]; e proprio per questo va riconosciuto che "davanti a quello che è universale e sostanziale in sé e per sé tutto il resto è subordinato e serve solo come mezzo"[18].

Ma si guardi poi a come si conclude la *Scienza della logica*; si rileggano cioè (ammesso che le si siano mai lette) le ultime pagine di quello che è un vero e proprio capolavoro speculativo – quelle in cui Hegel risolve la *negazione assoluta* nell'assoluta mediazione che è egli stesso a definire "unità".

Hegel vi afferma che, "come contraddizione che si toglie, questa negatività è il ristabilimento della prima immediatezza, della semplice universalità; perché immediatamente l'altro dell'altro, il negativo del negativo, è il positivo, l'identico, l'universale"[19].

Il "vero" è cioè per lui *pura positività*; che non ha tempo. E dunque rimane tale in ogni tempo; la stessa di cui ogni tempo è necessaria manifestazione (parziale, imperfetta, ma per noi l'unica possibile). Di cui, cioè, è necessaria manifestazione ogni "negazione"; in quanto già da sempre negata dal puramente positivo. Ovvero, dall'assoluto cui ogni volta si finisce per tornare; stante che da esso non ci si è in verità mai mossi o allontanati… neppure di un millimetro.

Ma già nella *Fenomenologia dello Spirito* Hegel era stato chiarissimo: "lo spirito – *diceva Hegel alla fine di quell'altro suo capolavoro* – appare necessariamente nel tempo, ed appare nel tempo fin tanto che non coglie il suo concetto puro, vale a dire finché non elimina il tempo… il tempo, infatti, è un Sé non attinto dal Sé, è un concetto soltanto intuito; *perciò* quando questo attinge se medesimo, supera la sua forma temporale, concepisce l'intuire ed è intuire concepito e concettivo. Il tempo appare quindi come destino e necessità dello spirito che non è perfetto in se medesimo"[20].

---

17 - G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2004, p. 24.

18 - *Ibidem.*

19 - G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, vol. 2, op. cit., pp. 948-949.

20 - G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, vol. 2, trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 298.

Perciò il movimento della storia altro non è – sempre per Hegel – che "circolo ritornante in se stesso"[21]. Ecco perché la storia viene concepita come *calvario dello spirito assoluto*; la sua meta, comunque, è il 'sapere assoluto', e, se "lo spirito che si sa come spirito, ha a sua via la memoria degli spiriti com'essi sono in loro stessi e compiono l'organizzazione del loro regno… *secondo Hegel va anche riconosciuto che* la loro conservazione secondo il lato del loro libero esserci apparente nella forma dell'accidentalità "è la storia"[22].

Storia è per Hegel *pura apparenza*, dunque; memoria dello Spirito Assoluto, ossia, dell'eterno. Di un Vero, cioè, che non diviene; e che tuttavia solo il divenire riesce a palesare… mostrandolo alla coscienza in conformità alla sua più propria necessità.

Il "vero", insomma, è tempo *sub specie aeternitatis*. E dunque trasfigura il tempo nelle immagini che del medesimo sembra in grado di restituirci solo la memoria; fungendo da "fine" cui la storia sembra esser già da sempre ritornata, se è vero che ogni andare innanzi – come abbiamo già visto – è per Hegel *un tornare addietro al fondamento, all'originario ed al vero*. Ossia, è un mostrare quel che sarebbe stato già da sempre raggiunto; quello da cui proviene ed è reso possibile ogni cominciamento; ossia ogni *solo apparentemen*te imprevedibile accadimento.

Mentre il divenire intratrinitario – per come esso viene concettualizzato già da Gregorio di Nissa – prevede l'inscrizione del divenire nel cuore stesso dell'eterno. Anche se non per depotenziarne la portata eversiva – ma, al contrario, per farci capire come l'eterno stesso non abbia affatto il compito di assicurare il divenire e la sua costitutiva imprevedibilità, ancorandoli alla fermezza del sempre identico a sé, ossia alla possanza di un puramente positivo che sarebbe sempre e solamente quel che è.

Ma piuttosto per farci comprendere l'origine di quella *insecuritas* che è sempre anche inequivocabile segno di libertà; facendoci cioè comprendere – ancor prima di Descartes, dunque – che solo in Dio può essere custodita la ragione o condizione di possibilità di quel che siamo già noi, appunto, che lo concepiamo; concependolo come "perfetto" di contro alla nostra imperfezione – ma non necessariamente per indicare qualcosa d'*altro* da noi. Ossia, dal nostro pensare dubitante e sempre irrimediabilmente insicuro[23].

---

21 - *Ibidem*, p. 299.

22 - *Ibidem*, p. 305.

23 - Rinviamo a questo proposito ad un nostro saggio dedicato a Descartes, e compreso nel volume "Sulla negazione". Il riferimento è cioè a Massimo Donà, M. Donà, *Divina insecuritas. Saggio su René Descartes*, in *Sulla Negazione*, Bompiani, Milano 2004.

Ma, al contrario, per ritrovare nella sua forma più *chiara e distinta* la prova del fatto che "perfetto" non significa affatto (come pensavano i Greci) finito, conchiuso e compiuto; ma al contrario aperto, in-finito e dunque in-determinato.

Come è l'*essere* già per Hegel, dunque; ben prima che Heidegger si convincesse di rivoluzionare il pensiero occidentale concependo l'essere non più come ente (finito, oggettivo, utilizzabile e concepibile) ma come puro 'essere', per l'appunto. Ossia, come 'aperto', o anche come orizzonte della pura *possibilità* – di contro al primato aristotelico dell'atto e della sua determinatezza[24].

Ma soprattutto come veniva pensato l'essere già da Gregorio di Nissa – che, a proposito di Dio e del dinamismo trinitario, sosteneva che, essendo Dio infinito, "immaginare un aumento o una diminuzione dell'infinito e dell'illimitato sia un'assurdità estrema" (*Contro Eunomio*, Libro 1, 169). E dunque che nulla esiste veramente se non gli si attribuisce l'essere in senso proprio.

Insomma, se qualcosa non esiste in senso proprio, esso non esiste affatto (significa cioè asserirne l'inesistenza in senso assoluto) (Cfr. *Contro Eunomio*, Libro 1, 164). O si è o non si è; non vi sono gradazioni che implichino la possibilità di essere 'più o meno essenti'. Ecco quel che rende le tre Persone chiamate in causa dal dinamismo trinitario tutte ugualmente perfette; e quindi infinite; ossia, distinguentisi in quanto sempre anche perfettamente "in-distinte".

Sì, perché solo il distinto può dirsi realmente in-distinto. Se è vero (come è vero) che, solo di un realissimamente distinto, possiamo rilevare l'altrettanto realissimo non esser distinto. Insomma, realissimo il negarsi della determinatezza, solo a condizione che non meno reale sia appunto la determinatezza così negantesi.

Perciò l'uno può non essere l'altro (come si deve dire delle Persone della Trinità), senza trovarsi costretto ad essere semplicemente "distinto" da quello; o meglio, distinguendosi sì dal medesimo, ma negando in-uno questo suo stesso distinguersi. Cioè, distinguendosi solo per rendere evidente il proprio originario e divino (infinito e perfetto) non-distinguersi. E lasciandosi conoscere, dunque, come il sem-

---

24 - Va comunque precisato, con Volpi, che il rapporto di Heidegger con Aristotele è molto più complesso di quanto a prima vista potrebbe sembrare. Rileva infatti, con grande lucidità, il filosofo vicentino che se, per un verso, Heidegger ritiene senz'altro che "l'indagine filosofica dell'ente in quanto tale è concepita già da Aristotele nei termini di quella che Heidegger chiamerà 'l'onto-teologia' e che considererà come la struttura tipica della metafisica occidentale…. (p. 191), per altro verso lo stesso Heidegger riabiliterà Aristotele rispetto a Platone. Secondo Volpi, infatti, "l'originalità dell'interpretazione heideggeriana risiede proprio nel modo in cui egli interpreta l'*ousia* nella sua funzione di riferimento unitario dei quattro significati dell'essere, e nel compito che di conseguenza assegna alla dottrina dell'*ousia*. Tale termine va inteso per Heidegger (ci ricorda Volpi) non come una determinazione ontica, ma ontologica: non indica cioè un ente reale, una sostanza, ma un modo d'essere, cioè l'"enticità", la "sostanzialità", ossia il carattere d'essere di ciò che per Aristotele è in senso primo e autentico" (Franco Volpi, *La selvaggia chiarezza. Scritti su Hiedegger*, Adelphi, Milano 2011, pp. 191-194-195).

plicemente non-conoscibile (sì che, solo in relazione ad essa, si possa dire, con Socrate, che l'unico vero sapere, il sapere della verità, è il sapere in virtù del quale, ad esser saputo, è semplicemente il fatto che non si sa).

Solo questo si può dire, infatti, della sostanza divina, anche secondo Gregorio di Nissa; il quale afferma, senza mezzi termini, che, se "la natura che di niente ha bisogno e contiene tutto quello che esiste (e che per questo non si trova né nel luogo né nel tempo) sta ferma in se stessa ed è collocata in se stessa, e non è divisa né dal passato né dal futuro, perché nemmeno esiste qualche cosa oltre a lei, che sia fuori di lei, con il cui procedere una cosa è già passata e l'altra deve venire" (*Contro Eunomio*, Libro 1, 371), è proprio per questo che, della medesima, si dovrà anche dire che "è conosciuta solamente nel non poter essere compresa" (*Contro Eunomio*, Libro 1, 373). Non costituendosi la medesima come un oggetto *altro* dal soggetto conoscente – "altro" che starebbe già da sempre fuori di noi… che crediamo di poterla conoscere. *Altro* anche da un passato che sarà sempre già passato, e da un futuro che sarà sempre ancora in procinto di venire.

MASSIMO DONA'
Professore ordinario di Filosofia Teoretica presso la Facoltà di Filosofia dell'Università San Raffaele di Milano
dona.massimo@unisr.it