



Università
Ca' Foscari
Venezia

**Scuola Dottorale di Ateneo
Graduate School**

**Dottorato di ricerca in Filosofia e Scienze della Formazione
Anno di discussione 2017**

***Oggettività del pensiero e astrattezza dell'empirico
Una lettura critica di Hegel***

SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE DI AFFERENZA: M-FIL/06

**Tesi di Dottorato di Rosario Rispoli,
matricola 956077**

Coordinatore del Dottorato

Prof. Maria Emanuela Scribano

Supervisore del Dottorando

Prof. Lucio Cortella

Indice

Premessa p. 5

Prima parte. Le illusioni della coscienza e il mondo invertito

Introduzione p. 21

I. Il gioco delle forze e la teorizzazione dell'essenza p. 23

I.1. *La riflessione dell'essenza* p. 27

I.2. *Il movimento della riflessione determinante e le posizioni della filosofia moderna* p. 37

I.2.1. *La nascita del mondo sovrasensibile come autoinganno della coscienza* p. 41

I.2.2. *I due mondi* p. 44

II. Il mondo invertito come figura che disvela il vero p. 50

II.1. *Gli esempi del mondo invertito* p. 54

II.2. *La differenza interna e il manifestarsi dell'infinità* p. 60

II.2.1. *Un'approssimazione alla Scienza della Logica: la contraddizione* p. 63

II.2.2. *L'infinità come decostruzione della cosa-in-sé kantiana* p. 70

III. Conclusioni. Pensiero e realtà: una nuova oggettività p. 79

Parte seconda. La spiritualità del reale

Introduzione p. 89

I. La confutazione dello spinozismo p. 101

I.1. *La questione della confutazione* p. 102

I.2. *L'assoluto in questione* p. 104

I.3. *L'assenza dell'Assoluto* p. 112

I.4. *La posizione di Leibniz* p. 115

II. Dalla Sostanza al Concetto p. 122

II.1. *Il passaggio dalla Sostanza al Concetto* p. 124

II.2. *La relazione reciproca* p. 129

II.3. *La causa sui* p. 138

II.4. *L'unità di pensiero ed essere* p. 143

III. Le caratteristiche del Concetto p. 148

III.1. *Il carattere di mediazione: la processualità del Concetto* p. 149

III.2. *Il carattere espositivo dell'Assoluto* p. 157

III.3. *La libertà del Concetto* p. 168

IV. Conclusioni e la possibilità di una critica p. 174

IV.1. *Una possibile critica* p. 182

Parte terza. La riflessività come risoluzione del paradigma contemporaneo

Introduzione p. 189

I. La logica come Scienza p. 200

I.1. *L'autoriferimento del pensiero* p. 201

I.2. *La libertà del Concetto e del pensiero* p. 205

I.3. *Verità e sviluppo: il presupposto* p. 209

I.4. *Connettività e mediazione* p. 213

II. La natura logica del linguaggio ordinario p. 218

II.1. *Un paradigma del linguaggio* p. 221

II.2. *Il linguaggio speculativo e una possibile critica* p. 227

II.3. *I limiti del linguaggio* p. 233

II.4. *Le forme della libertà* p. 242

III. Conclusioni p. 245

Bibliografia p. 253

Premessa

Il risultato che il presente lavoro cerca di conseguire riguarda l'affermazione di una logica dell'auto-determinazione del pensiero che sia capace di sottrarsi alle difficoltà sia del fondazionalismo epistemologico sia dell'anti-fondazionalismo, in tutte le sue declinazioni postmoderne¹. In questo senso riteniamo che alcuni aspetti essenziali della filosofia hegeliana possano essere utili proprio al raggiungimento di tale obiettivo, consentendo appunto di uscire dalle secche della discussione filosofica contemporanea, che da un lato pone, come una delle uniche alternative, un fondazionalismo inteso come quel tentativo di affermare una natura sovra-storica della razionalità. Questa impostazione, storicamente, ha coinciso o con quelle posizioni metafisiche della tradizione, che riducono la possibilità del razionale ad un principio assoluto sovra-mondano, oppure con quelle declinazioni moderne, che individuano nella "datità" un aspetto non modificabile dalle relazioni contingenti, che siano sociali o storiche. Dall'altro lato, contrapposto a questa prima posizione, il dibattito filosofico pone, quale altra unica alternativa, un anti-fondazionalismo inteso come la negazione di questa prima possibilità e che, di conseguenza, finisce per affermare la validità solo di teorie che rifiutano qualsiasi principio assoluto. Queste posizioni sono ricondotte a quell'ambito che storicamente identifichiamo con il postmoderno e che si esprime principalmente nelle correnti ermeneutiche e decostruttive, ma anche pragmatiste.

Il nostro lavoro, dunque, parte dalla convinzione che l'alternativa non possa giocarsi solo fra queste due posizioni; infatti non siamo per nulla convinti che una volta abbandonato il progetto fondazionalistico, tradizionalmente affermato dalla metafisica, l'unica alternativa sia il proclamarsi relativisti e scettici, così come fanno le posizioni post-moderne². Alla stessa maniera, non crediamo che l'unico modo per sostenere il pluralismo e la finitezza del pensiero sia quello di far decadere qualsiasi concetto di verità o di razionalità, perché portatori di un principio autoritario³. Invece, siamo convinti della possibilità di un'alternativa fra il fondazionalismo e il post-fondazionalismo. Insomma, della possibilità di un sapere, che pur non abbandonando l'ambito logico e razionale, sia comunque

¹ Bernstein ha cercato di definire proprio una via media fra l'oggettivismo fondazionalista, rappresentato negli Stati Uniti da Dummett e da Quine, e il relativismo pragmatistico. Inoltre l'autore ha elaborato diverse tesi interessanti proprio sulla necessità, per il sapere contemporaneo, di trovare un'alternativa tra il fondazionalismo, inteso come il tentativo di individuare una natura sovra-storica della razionalità, e l'anti-fondazionalismo, inteso come la negazione di questa pretesa. R. J. BERNSTEIN, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Univ of Pennsylvania Pr 1983. Su questo anche: A. BELLAN, *Pragmatismo con metodo. Hegel, Rorty e il problema della fondazione*, in A. a. V.v., *Hegel contemporaneo: la ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, a cura di Ruggiu e Italo Testa, Guerini, Milano 2003, p. 83.

² W. MAKER, *Philosophy without Foundations. Rethinking Hegel*, Abany, New York, SUNY Press, 1994.

³ Per una ricostruzione dei modi di intendere questa dicotomia si veda: A. BELLAN, *Pragmatismo con metodo. Hegel, Rorty e il problema della fondazione*, p. 84.

capace di condurre una critica radicale a qualsiasi tentativo di affermare un principio assoluto e definitivo, diventando in questo modo garanzia della pluralità e della differenza.

Infatti, il filo conduttore della filosofia contemporanea ha assunto sempre più la forma di una critica radicale, possiamo dire decostruttiva⁴, alla pretesa di fondazionalismo della metafisica tradizionale. In questo obiettivo un punto cruciale è stato il disvelamento *dell'ontologia della presenza* come presupposto di tale impianto. Il risultato di questa critica è stato, in parte, quello di dichiarare a gran voce la finitezza del pensiero, che tuttavia in molti autori ha coinciso con l'idea dell'impossibilità di affermare un sapere razionale e stabile. Il sapere filosofico non solo ha smesso di possedere dei connotati autoritari e assolutistici ma, in definitiva, ha cessato di avere un legame con il razionale e la stabilità, con la conseguente apertura ad una sua costitutiva precarietà. Allora, seguendo questa direttrice, non è possibile costruire un punto di vista privilegiato, che possa essere sottratto anche al divenire storico o alle relazioni sociali e a partire dal quale poter asserire il vero o il razionale. Infatti, le posizioni fondazionaliste hanno gioco facile nel mostrare che l'affermazione principale dell'anti-fondazionalismo, secondo cui non esiste una verità irraggiungibile, abbia una valenza chiaramente assoluta. Il punto è che, nel momento in cui si porta l'anti-fondazionalismo, in tutte le sue forme, a dover giustificare sé stesso, gli si sta chiedendo proprio di togliere le sue stesse fondamenta, di rinunciare a sé stesso, alla propria ragione d'essere: ovvero all'affermazione costitutiva di sé, secondo cui il sapere non può assumere un principio legittimo assoluto e definitivo⁵. Il problema è dunque quello della giustificazione di sé e della propria metodologia: sostenere un principio depositario della propria giustificazione significherebbe affermare una contraddizione esattamente nei propri confronti, cioè il contraddire l'affermazione del post-moderno che non esistono

⁴ L'anti-fondazionalismo trova la sua lontana matrice d'ispirazione nella celebre tesi di Nietzsche secondo cui *la verità è un mobile esercito di metafore* e con la quale si attacca la radice platonica dell'intera tradizione filosofica occidentale. Invece, Heidegger, in *Essere e Tempo*, introducendo la differenza ontologica fra Essere ed ente, conduce una profonda critica alla metafisica della presenza. In questo senso riformulando il concetto di verità non più in termini denotativi ma seguendo l'ermeneutica, in termini di *alétheia*, ossia di un rivelarsi della verità. Un rivelarsi che è, secondo l'autore, allo stesso tempo un nascondimento: in questo modo situandosi a metà strada fra rivelazione e nascondimento. La verità non consiste più nell'adeguazione tra idea, rappresentazione, parola da un lato, e realtà dall'altro. Sulla stessa linea vi è Derrida, che ha assunto il ruolo di revisore della nozione heideggeriana di *differenza ontologica*, riconducendola ad una dimensione di relazione fra differenza. Anzi possiamo dire che per Derrida l'ontologia della presenza si riversa totalmente nella nozione della *differenza*, che è anche ciò che permette la decostruzione di qualsiasi pretesa di assolutezza. J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, Einaudi 2002.

⁵ Come nota Bellan nel suo ricostruire questa discussione: «Gli antifondazionalisti più accorti come Gadamer, Rorty o Habermas respingono l'autocontraddizione performativa sostenendo che le asserzioni sulla verità fatte da una prospettiva antifondazionalista avrebbero uno statuto meta-assertivo: l'argomento dell'inconsistenza autoreferenziale allora cadrebbe, perché in realtà mostrerebbe proprio la natura inevitabilmente limitata, finita, di ogni nostra asserzione». Inoltre, Bellan aggiunge che tale posizione comunque non convince «i detrattori dell'antifondazionalismo, spingendoli anzi a mostrare il carattere solo retorico della pretesa antifondazionalista di liquidare la richiesta di fondazione ultima del discorso razionale. Il dialogo, impostato in questi termini, finisce in un dialogo fa sordi, ciascuno dei quali si arrocca nella propria posizione senza ascoltare più quella dell'altro». A. BELLAN, *Pragmatismo con metodo. Hegel, Rorty e il problema della fondazione*, p. 89. La critica a cui fa riferimento Bellan è quella di Berstein: R. J. BERNSTEIN, *La nuova costellazione. Gli orizzonti etico-politici del moderno/postmoderno*, Feltrinelli 1994.

principi identitari e definitivi. A questa posizione la filosofia post-moderna ha trovato diverse soluzioni che avremo modo di discutere e che qui possiamo solo riassumere. Da un lato ci imbattiamo in una strategia, come quella del neo-pragmatismo, consistente nell'affermare l'idea di *uno spazio delle ragioni* costituito dalla pratica del *dare e chiedere ragioni*; tuttavia, però, come avremo modo di vedere, questa strategia, seppur debitrice in qualche modo della filosofia hegeliana, finirà per assumere una posizione che possiamo sintetizzare come un "fondazionalismo debole": nel senso che finirà per identificare nella pratica linguistica quel principio attraverso cui giungere alla spiegazione di tutte le inferenze costituenti l'effettualità del nostro agire e del mondo⁶. Dall'altro lato, invece, notiamo tutte le posizioni ermeneutiche e decostruttive che, soprattutto nelle loro ultime declinazioni, finiscono per affermare il principio dell'impossibilità di dire il vero. Tale impostazione ha la conseguenza di dichiarare come valide solo le interpretazioni. Difatti, alla critica mossa dalle posizioni fondazionaliste, queste altre rispondono che «tutto è interpretabile e, in questo senso anche questa affermazione deve essere interpretata»⁷. Il punto da sottolineare doverosamente, a nostro avviso, è che questa proposta, che rifiuta totalmente qualsiasi forma di fondazionalismo anche debole, finisce per rinchiudersi nell'unica alternativa che gli resta possibile: l'assunzione del qualcosa come una *Verwindung* nel senso heideggeriano, ovvero il principio di accettazione acritica di tutto ciò che è esistente, espresso anche con *anything goes*⁸. La conclusione è che l'anti-fondazionalismo finisce per essere una *rassegnata accettazione* del mondo e dell'esistente in generale⁹. In questa accettazione acritica rientrano tutte le pratiche e le norme non in grado di legittimare in alcun modo il punto di vista critico¹⁰. Questo implica però il verificarsi di quel livellamento della differenza specifica tra

⁶ La radice hegeliana dell'inferenzialismo semantico è stata esplicitata da Brandom soprattutto in: R.B. BRANDOM, *Making It Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1994; ID., *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000. ID., *Olistico e Idealismo nella Fenomenologia di Hegel*, in *Hegel contemporaneo: la ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, a cura di Ruggiu e Italo Testa, Guerini, Milano 2003. Il fine di Brandom è quello di affermare che la semantica hegeliana si oppone alla semantica empirista di tipo «rappresentazionalista», secondo la quale i concetti non sono identificati dal loro ruolo inferenziale, e quindi dalla loro posizione nel ragionamento, bensì dalla loro funzione *referenziale*, cioè dal fatto che servono a rappresentare qualcosa. Lo sforzo dell'interprete americano consiste nel rintracciare nell'idealismo oggettivo di Hegel proprio il modello originario di una semantica inferenzialistica e olistica. La nozione olistica emergerebbe in Hegel alla fine della sezione sulla *Coscienza* nella *Fenomenologia* con la nozione di «infinità semplice» o di «concetto assoluto», intesa come ciò che è «in una unità, sé stesso e il suo opposto».

⁷ G. VATTIMO, *Della realtà: fini della filosofia*, Garzanti, Milano 2012. p. 29.

⁸ Ivi, p. 35. Suell'esito delle posizioni ermeneutiche riconducibile alla *Verwindung* nel senso heideggeriano si veda: A. BELLAN, *Pragmatismo con metodo. Hegel, Rorty e il problema della fondazione*, p. 91.

⁹ W. MAKER, *Philosophy without Foundations. Rethinking Hegel*, Albany, New York, SUNY Press, 1994. Con cui si condivide non solo l'idea di una affinità fra le posizioni contemporanee, anche se molto diverse fra loro, come ad esempio il realismo positivista da un lato e il pragmatismo o il nichilismo postmoderno dall'altro. Inoltre, la nostra interpretazione ritiene di poter individuare un legame ulteriore fra queste posizioni e quelle relative alla filosofia moderna. Infatti, se da un lato la radice del postmoderno è quella del trascendentalismo e del soggettivismo romantico, dall'altro ci sembra di poter individuare un legame fra il realismo positivista e il realismo ontologico della metafisica nell'affidarsi a ciò che Sellars ha definito il "mito del dato".

¹⁰ Il punto, che lo stesso Hegel ci segnala, è che un'ontologia siffatta non è altro che una metafisica sostanzialistica. Qualsiasi posizione, assunta dalla filosofia dalle scienze sperimentali, che voglia appiattire il concetto di verità sulla composizione della datità finisce per costruire un sapere dogmatico. Inoltre, allo stesso tempo, possiamo ricavare da

filosofia e letteratura, con la risoluzione della teoresi in narrazione che finisce per dare la semplice descrizione dell'effettualità mondana¹¹.

Tuttavia in tale discussione ha trovato una collocazione anche il pensiero hegeliano, che in particolare nelle posizioni post-analitiche e post-pragmatiste ha sicuramente riscontrato un discreto successo e una fervida ripresa di aspetti legati al suo pensiero¹². Ora, siamo convinti che queste proposte hanno legittimamente cercato di allontanarsi proprio dalle posizioni metafisiche, condividendone noi oggi il loro intento¹³, così come, allo stesso modo, siamo convinti che questa "ripresa" di Hegel si poggi su una questione caratteristica del suo pensiero. Infatti, come avremo modo di analizzare meglio in seguito, Hegel mostra proprio di aver colto come il paradigma della tradizione metafisica, ma non solo, anche della filosofia critica e delle scienze sperimentali, sia proprio quello che noi oggi possiamo definire della *sussistenza ontica* e che si configura quale presupposto che sta alla base di quell'ontologia della presenza a cui abbiamo fatto riferimento. Questo aspetto condurrà Hegel proprio alla critica radicale di qualsiasi sapere che pretende di affermarsi come incondizionato e assoluto. Nonostante ciò Hegel ci presenterà un sapere capace di non rifiutare

queste conclusioni come un sapere anti-fondazionalista, per paura di ri-affermare un nuovo fondamento, finisca dogmaticamente per abbandonarsi ai fatti. Il principio, come abbiamo visto, dell'*anything goes* rappresenta proprio quest'atteggiamento all'interno della filosofia contemporanea. La necessità di abbandonare qualsivoglia fondamento sfocia in un atteggiamento nichilistico di passiva accettazione dei fatti. Un'accettazione che, in molti casi, non è giustificata da nessuna spiegazione razionale o da nessun principio razionale. La conseguenza di tutto ciò, a nostro parere, è che la filosofia contemporanea, anche se per motivi diversi, non faccia altro che affermare o descrivere, certo non spiegare, i "fatti" sia che essi siano enti storici sia naturali. Il tentativo di Hegel è proprio quello di affermare un principio che decostruisca qualsiasi posizione fondazionalista e purtuttavia non cada in una posizione nichilista, in cui viene negata qualsiasi verità. L'infinità, intesa come legge immanente, rappresenta proprio un principio che, pur non fondandosi mai del tutto in una staticità definitiva, rimane come spiegazione del finito, dell'ente.

¹¹ Su questo Rorty: a differenza del metafisico, l'ironico si trova infatti nella «situazione di chi non è mai del tutto capace di prendersi sul serio perché è sempre consapevole che le parole con cui si autodescrive sono destinate a cambiare, di chi è sempre cosciente della contingenza e fragilità del suo vocabolario, e quindi di se stesso». R. RORTY, *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza 2001, p. 90.

¹² Il lavoro che ha dato origine a questo tipo di lettura è, com'è noto, il lavoro di Sellars: W. SELLARS, *Empirismo e filosofia della mente*, trad. it. E. Sacchi, Einaudi, Torino 2004. In questo testo, Sellars per criticare l'idea tradizionale dell'empirismo, cioè l'immediatezza della conoscenza osservativa, recupera alcuni aspetti propri della filosofia hegeliana. Ovviamente Sellars, recupera tutti gli aspetti che Hegel critica a qualsiasi paradigma che vuole fondare un sapere di tipo immediato. Tuttavia l'autore innesta questi spunti hegeliani all'interno della dimensione sociale dello «spazio logico delle ragioni». Per l'importanza che tale interpretazione ha difatti svolto per tutto il pensiero neo-pragmatista si veda: L. Corti, *Ritratti hegeliani*, pp. 18-21. Su questo anche: A. BELLAN, *Pragmatismo con metodo. Hegel, Rorty e il problema della fondazione*, p. 93.

¹³ Di recente Ferraris ha cercato di porre rimedio alla «deoggettivazione» del post-moderno attraverso il ricorso, a suo giudizio, ad una nuova forma di realismo. Infatti Ferraris sostiene che l'idea, ermeneutica e post-moderna, secondo cui la realtà sia socialmente costruita e infinitamente manipolabile ha avuto delle conseguenze catastrofiche sul nostro modo quotidiano di relazionarsi al reale. Per cui ciò che è necessario ora è distinguere cosa sia "culturale" e cosa "naturale", con un'evidente riformulazione del principio della datità, intesa come identità fissa a sé stessa, come criterio per tale distinzione. In seguito avremo modo di verificare e cercheremo di discutere, mediante Hegel, questa affermazione. M. FERRARIS, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma Bari 2012. Il Nuovo Realismo sta cercando in questi anni di proporre al centro della discussione filosofica la validità di un tipo di verità che ha le sue radici nella tradizione della *datità*. Nonostante siamo convinti che questa posizione rispecchi un'esigenza, anche importante, di uscire dalle secche della discussione contemporanea, siamo tuttavia convinti che un *realismo ingenuo* non sia la strada da percorrere. Lo stesso Hegel infatti ci insegna a pensare, come ci segnala lo stesso Sellars, di uscire da uno schema che pensa il reale come statico.

il razionale o la verità¹⁴: possiamo dire, infatti, che il carattere auto-fondante del razionale si modellerà mediante la critica a tutti i *sostrati oggettivi*, fissati ontologicamente e che la tradizione metafisica ha espresso in maniera unilaterale. Hegel, attraverso quella *logica della mediazione*, che avremo modo di commentare quando ci occuperemo della *Dottrina dell'essenza*, cercherà proprio di individuare quella trama intercorrente all'interno del logico. Inoltre, Hegel cercherà di esporre questi contenuti attraverso una metodologia che gli permetta di non appellarsi a *dati fondativi* assunti in maniera estrinseca, così da non ricadere nello schema fondazionalistico. In questo modo la peculiarità della proposta hegeliana sta nell'affermare una scienza filosofica che si auto-fondi, e quindi legittimi sé stessa, a partire dalla critica a qualsiasi sostrato fondativo, ovvero che si affermi a partire dal presupposto della *sussistenza ontologica*, e che Hegel identifica con la metafisica tradizionale. In tal senso Hegel riuscirà a connettere e a mantenere due aspetti che apparentemente sono inconciliabili: l'auto-fondazione del sapere e la critica a qualsiasi fondazionalismo. La sua strategia sarà quella di collocare l'auto-fondazione del logico proprio a partire dalla critica al *sapere metafisico*, al sapere della fondazione. Per cui individuerà un duplice aspetto del processo confutativo, mancante alla visione contemporanea: uno di critica immanente a qualsiasi principio che pretende di porsi come assoluto e uno costruttivo avente per risultato l'affermazione di una nuova struttura logica che, come avremo modo di mostrare, si genera a partire dal processo confutativo stesso. Per cui l'esposizione dei sostrati ontologici della metafisica è caratterizzata dal movimento di mediazione teso ad individuare i legami logici sottesi, appunto, a tali sostrati. Lo scopo della presente dinamica è quello di ricollocare logicamente questi sostrati, trasfigurandoli in categorie logiche. In tal modo Hegel trasforma la metafisica, con tutti i suoi contenuti, in logica. Siffatto movimento logico è una processualità, quindi, che passa da una determinazione all'altra senza mai dissolvere la precedente: l'esposizione delle oggettività della metafisica tradizionale, in altre parole, va di pari passo con la fondazione di una nuova dimensione *riflessiva* all'interno della quale tali sostrati sono ricollocati, riconfigurandosi come categorie logiche. Hegel, in maniera sapiente, riesce a far convergere i due processi della confutazione e della costruzione, che tradizionalmente sono stati separati: la confutazione dell'indipendenza dei sostrati ontologici metafisici, difatti, lo conduce all'individuazione dei legami logici presupposti fra tali oggettività. Questo implica una trasfigurazione di tali sostrati in categorie logiche interconnesse fra loro. In tal senso la confutazione dell'indipendenza di tali sostrati si sviluppa parallelamente alla formulazione dei legami logici ad essi

¹⁴ Per Maker questa ripresa sarebbe frutto di un equivoco. Viceversa, dal nostro punto di vista, notiamo che nonostante ciò la "ripresa" di Hegel non avvenga attraverso una giusta lettura di alcuni aspetti del suo pensiero; tutto sommato si può comprendere perché il pensiero del filosofo tedesco possa essere, anche se parzialmente, accolto da una parte del pensiero contemporaneo. W. MAKER, *Philosophy without Foundations. Rethinking Hegel*, p. 25. Su questo anche: A. BELLAN, *Pragmatismo con metodo. Hegel, Rorty e il problema della fondazione*, p. 91.

sottesi. A tal proposito la *Scienza della logica* ci presenta un esempio di questo duplice processo: l'analisi dialettica dei sostrati metafisici ci conduce ad una loro confutazione e alla loro contemporanea trasformazione in concetti, portando così i contenuti ontologici a tramutarsi in categorie logiche. Tale movimento logico, come avremo modo di vedere, non consiste nella semplice constatazione del ruolo logico di una categoria, ma piuttosto nel processo riflessivo capace di individuare tutti i legami, i movimenti, che quella categoria presuppone e che la rendono possibile. In questo senso, mentre il sapere fondativo si basa su dei presupposti che non discute, l'esposizione dialettica è quel sapere in grado di vagliare i propri presupposti. In questi termini tale processo è anche positivo perché significa ricollocare quella categoria in un tessuto logico nuovo, che lo stesso processo di esposizione logica ha creato. In quest'ultimo aspetto risiede la *differenza* della filosofia hegeliana rispetto alle proposte anti-fondazionaliste contemporanee: nel pensare, ossia, il concettuale come quella capacità di *ri-articolare* i contenuti logici, coincidente, al tempo stesso, con il loro sviluppo metodico. In tal modo Hegel ci presenta una processualità logica che è la condizione ineliminabile di qualsiasi svolgimento concettuale: in essa i contenuti esprimono anche l'interconnessione sviluppata fra loro e persino con l'insieme della processualità. Per cui sotto il punto di vista confutativo la filosofia hegeliana è certamente compatibile con tutte le posizioni anti-fondazionaliste postmoderne, con le tesi ermeneutiche, decostruttive, post-analitiche e neo-pragmatiste, in quanto Hegel attua un procedimento di decostruzione radicale di ogni tentativo di basare il sapere filosofico su dei principi assoluti e definitivi. Tuttavia la *differenza* hegeliana sta nell'aver affermato un sapere logico capace di costruire una sua struttura stabile che lo giustifichi, senza ricorrere a nessun trascendentalismo o a nessuna forma di assolutizzazione fondazionale. La filosofia, insomma, non può fondarsi a partire da un essente ad esso esterno: il concetto, ovvero, deve fondarsi a partire da sé. Secondo questo aspetto, allora, la posizione hegeliana non può collocarsi pienamente né in uno schema fondazionalista né tantomeno in uno anti-fondazionalista. Infatti la fondazione della scienza è in realtà un'anti-fondazione – non c'è un terzo su cui essa poggi e trovi giustificazione – e, al contempo, essa avviene attraverso un'esplicitazione dei suoi stessi presupposti. In fondo, basta approfondire la *Scienza della logica* per comprendere questo valore critico: il concettuale si origina, difatti, proprio a partire da una critica immanente a tutti i sostrati ontologici tradizionali sviluppati storicamente dalla tradizione, con l'intento di individuare una connessione immanente fra loro e il sistema nel suo complesso¹⁵. Allora, ad ogni oggettività della tradizione

¹⁵ In questo Hegel possiamo dire che prosegue l'impresa kantiana, sottoponendo al tribunale non della ragione bensì della negazione determinata ogni pretesa fondativa del conoscere. Su quanto Hegel assuma una posizione che per certi versi prosegue e porta alle estreme conseguenze la posizione kantiana si veda: J. MC. DOWELL, *L'idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant*, in *Hegel contemporaneo. La recezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, a cura di L. Ruggiu e I. Testa, Milano 2003, pp. 451-477.

metafisica può essere riconosciuta una funzione solo nella misura in cui depone la sua pretesa di autonomia, autosussistenza e assolutezza. Solo riconoscendosi come inadeguata nella sua assolutezza potrà assumere una nuova funzione all'interno della dinamica di interconnessioni tra le relazioni che si è venuta a creare; in ciò si esprime il carattere costruttivo, e non solo confutativo, della posizione hegeliana. Questo nuovo spazio fatto di interconnessioni logiche è quindi decostruttivo in quanto positivamente coincide con uno spazio di mediazione, di costruzione di dinamiche logiche, sviluppatosi a partire dalla scoperta che ogni momento logico si auto-differisce da sé.

La posizione processuale e sistematica di Hegel, nel suo essere auto-fondante e auto-giustificativa, consente proprio di sottrarci a quello scetticismo che ha colpito l'anti-fondazionalismo finendo in un vicolo cieco di *rassegnazione*. Hegel, viceversa, riesce a mostrare in modo immanente l'inconsistenza della prospettiva fondazionalista, sia nel suo aspetto metafisico sia in quello "empirista", che si afferma attraverso la concezione della verità come *adaequatio* al mondo¹⁶. Infatti, la posizione di Hegel può essere ricondotta esattamente alla presentazione critica delle possibilità del pensiero. In questo modo Hegel supera proprio il dilemma di fornire una definizione preliminare del concetto; definendo, per l'appunto, il concetto come il movimento auto-affermativo, contenente in sé sia il momento di critica che quello costruttivo, riesce ad eludere qualsiasi discorso preliminare su di esso, superando così il pericolo di affermare un principio fondativo o di ricadere in uno schema trascendentale, ma soprattutto non ricadendo nella posizione postmoderna di non riuscire a giustificare il proprio statuto. Infatti, attraverso l'esposizione logica Hegel non ha bisogno di presupporre caratteristiche del concetto, né la valenza del suo metodo o la giustificazione di esso, ciò verrà dimostrato in seguito con la formazione del sistema nella sua totalità.

L'obiettivo finale che vuole essere raggiunto parte proprio dall'idea di cogliere le relazioni logiche sottese ai sostrati ontologici della metafisica. In questo senso la filosofia, intesa come scienza, acquisisce il compito di esaminare tutti i presupposti impliciti all'oggettività nella loro immediatezza. Pertanto, la scienza filosofica si configura come "assenza di presupposti" (*Voraussetzunglosigkeit*), ossia come quel sapere in grado di mettere in discussione i presupposti non solo sottesi a qualsiasi sapere oggettivo, ma anche sottesi a sé stessa. Il punto però è che la filosofia non assume il presupposto come dato o come ciò che deve essere accettato: in ciò, per l'appunto, si differenzia da altre forme di sapere. La filosofia, dunque, è quell'attività critica in grado di togliere qualsiasi

¹⁶ La *Fenomenologia*, in particolare, è stata vista da Maker come la descrizione dei possibili fallimenti verso cui tende una posizione del sapere che vuole produrre una forma di *adaequatio* fra l'attività del conoscere e l'oggetto conosciuto. Insomma, la *Fenomenologia* sarebbe in questo senso la negazione del principio di verità come corrispondenza. W. MAKER, *Philosophy without Foundations. Rethinking Hegel*, p. 25. Su questo anche: A. BELLAN, *Pragmatismo con metodo. Hegel, Rorty e il problema della fondazione*, p. 88. Su questo punto è chiaro che Maker non ha torto, anche se la *Fenomenologia* tenta di criticare, come avremo modo di verificare in seguito, anche altre concezioni di verità. Sicuramente Hegel cerca, in questo testo, di criticare ogni forma di dualismo, su questo punto molto importante si veda: T. ROCKMORE, *Hegel's Circular Epistemology*, Bloomington, Indiana University Press 1986.

fondamento che si presuppone in quanto tale, eliminando così qualsiasi forma di fondamento identitario e definitorio. L'andamento logico del sapere scientifico, allora, è questo movimento riflessivo – e per certi versi paradossale – per il quale il suo procedere è un investigare i presupposti da cui essa stessa parte, il suo movimento è pertanto negativo nei confronti dei suoi stessi presupposti¹⁷.

Questo, a nostro avviso, è l'unico modo per salvare l'anti-fondazionalismo da sé stesso, nella misura in cui, infatti, dall'abbandono dello schema fondazionalistico la filosofia contemporanea, come abbiamo visto, ha avuto difficoltà nel giustificare il proprio impianto.

In questo senso siamo convinti che l'esposizione logica hegeliana sia capace proprio di trovare una soluzione nel mantenere un aspetto critico e confutativo senza tuttavia ricadere nel vicolo cieco di non riuscire a trovare una giustificazione alla propria processualità. La processualità logico-mediativa è per l'autore riuscire a risolvere l'aporia iniziale, consentendogli così, lo ripetiamo, di criticare in maniera immanente la metafisica senza però ricadere né in un trascendentalismo di tipo kantiano né nell'affermazione di un nuovo principio assoluto. Difatti, Hegel rigetta il realismo metafisico e sostiene come la verità coincida con la continua *ri-articolazione* dei differenti ambiti di determinatezza del logico. In questo modo, inoltre, riesce a mostrare come la presente processualità di *ri-articolazione* sia proprio garanzia di pluralismo e non abbia nessun carattere repressivo nei suoi confronti¹⁸. Il carattere confutativo della processualità conduce infatti a criticare qualsiasi sussistenza logica, rendendo in questo modo possibili diverse e plurali dimensioni di relazione a sé e ad altro che, in tal senso, non sono dipendenti da uno schema soggettivo. Infatti, proprio attraverso il sapere filosofico, nella sua processualità, è capace di “togliere” i propri presupposti, dove per “togliere” non si intende la semplice eliminazione di quest'ultimi. In questa maniera la filosofia riesce anche a superare l'idea di sé come spazio vuoto in cui non vi siano presupposti. Dunque, nell'assumere una processualità come processualità di presentazione del contenuto e di giustificazione di una metodologia riusciamo ad uscire dall'aporia del sapere post-fondazionalista, critico nei confronti di qualsiasi assolutizzazione e tuttavia capace di porre una propria giustificazione senza ricadere in una forma di fondazione esterna a sé. Nel senso che non vi è l'accettazione di nessun principio estrinseco come fondamento della posizione filosofica che cerchiamo di sostenere.

¹⁷ Per un'indagine sulla filosofia hegeliana come «assenza di presupposti», in grado di investigare sé stessa attraverso la discussione dei propri presupposti seguiamo l'indagine di: L. ILLETTERRATI, *Il sistema come forma della libertà nella filosofia di Hegel*, in: *Itinera. Rivista di filosofia e di teoria delle arti*, n. 10 (2015), pp. 45-47.

¹⁸ In questo senso possiamo dire che «la filosofia sistematica sottrae l'anti-fondazionalismo al vicolo cieco scettico nel quale finisce pretendendo di avere superato la filosofia e di averne anzi decretato la morte». Proprio perché Hegel riesce a mostrare come la verità «sussista solo come continua ri-articolazione dei differenti ambiti di determinatezza» dimostrando come il pensiero sistematico sia «garanzia di pluralismo». A. BELLAN, *Pragmatismo con metodo. Hegel, Rorty e il problema della fondazione*, p. 87. Sulla pluralità delle interconnessioni logiche che è capace di costruire il movimento logico hegeliano si veda: A. BELLAN, *La logica e il «suo» altro. Il problema dell'alteità nella «Scienza della logica di Hegel»*, Padova, Il Poligrafo 2002.

Tuttavia siamo consapevoli che affinché sia possibile ricavare da Hegel un'alternativa alla filosofia e alla discussione contemporanea, sarà necessario vagliare tutti quegli aspetti della sua proposta idealistica che una coscienza post-metafisica non può accettare. Uno dei punti, che metteremo in luce, cerca di spiegare il destino dell'oggetto esterno all'interno dell'auto-articolazione sistematica dei contenuti¹⁹. In tal senso avremo modo di dimostrare e analizzare come il fine hegeliano sia quello di affermare un sapere, coincidente con il concetto, che, nonostante si auto-fondi a partire da quel processo confutativo, converge con un sapere auto-trasparente in grado di comprendere tutte le sue articolazioni dialettiche nella loro totalità²⁰. Quest'ultimo momento del concettuale rappresenta un aspetto caratteristico dell'idealismo oggettivo, che però una coscienza contemporanea non può accettare. Difatti, tale conclusione significherebbe un superamento netto della finitezza del pensiero, che invece è sempre invischiato con il contingente. In tal senso sarà nostro compito, da un lato, individuare tutti quegli aspetti hegeliani ancora legati alla tradizione metafisica e, dall'altro, comprendere come riuscire ad evitarli per costruire una valida alternativa al sapere contemporaneo.

L'affermazione di un sapere alternativo, tuttavia, è possibile solo individuando le cause profonde dell'aporia del sapere contemporaneo. Insomma, siamo coscienti del bisogno di riconoscere quali siano gli elementi che rendono impossibile l'affermazione di una risoluzione. In questi termini, seguendo ancora una volta gli stimoli hegeliani, ci siamo convinti che la causa principale è il presupposto tradizionale del rapporto fra pensiero e mondanità effettuale. L'idea, cioè, che il pensiero e la realtà appartengano a categorie estrinseche e che in qualche modo debbano essere relazionate.

Infatti, come sarà lo stesso Hegel a notare, uno dei punti basilari del fondazionalismo è proprio l'impossibilità di mediare la differenza radicale fra l'ambito soggettivo e quello oggettivo. Si tratta, ossia, di un presupposto soggettivistico della conoscenza che pone una netta differenza fra sé e l'oggetto da conoscere. Il punto però che vogliamo sottolineare è che anche l'anti-fondazionalismo si avvale di questo stesso schema dualistico del pensiero, in grado di porre una radicale differenza fra soggetto e oggetto²¹. In un certo senso entrambi partono da un presupposto dualistico in cui vi è un soggetto che conosce e un oggetto che deve essere conosciuto. Questo schema si afferma attraverso il presupposto che il soggetto e l'oggetto siano reciprocamente estranei e che in qualche modo devono relazionarsi. In tal senso il fondazionalismo e il post-fondazionalismo pongono due alternative alla

¹⁹ Su questo seguiamo l'interpretazione di A. Bellan: «Rigettando il realismo metafisico e mostrando come la verità sussista come continua ri-articolazione dei differenti ambiti di determinatezza, il pensiero sistematico mostra che questa ri-articolazione è garanzia di pluralismo e non di repressione autocratica». A. BELLAN, *Pragmatismo con metodo. Hegel, Rorty e il problema della fondazione*, p. 92.

²⁰ Su questo: L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, p. 279.

²¹ Su questo ancora A. Bellan: «Affinché vi possa essere narrazione e si possa quindi affermare, pragmatisticamente, che *anything goes*, è pur sempre necessario presupporre qualcosa come un mondo che procede e una mente che osserva il processo: un pericoloso dualismo, del quale Hegel ci ha insegnato a diffidare». A. BELLAN, *Pragmatismo con metodo. Hegel, Rorty e il problema della fondazione*, p. 94.

relazione possibile fra il pensiero e l'oggetto: il proprio statuto è dettato dalla decodificazione di tali precise possibilità. Il presente impianto viene del tutto stravolto da Hegel proprio mediante l'elaborazione della categoria di *pensiero oggettivo*, che assume una valenza diversa dal modo in cui la tradizione ha elaborato le categorie di pensiero e di oggettività. Ora si ritiene che solo analizzando nel particolare ciò che Hegel intende con "pensiero oggettivo" vengano alla luce aspetti ontologici che possano contribuire alla discussione fra le posizioni fondazionaliste e post-fondazionaliste, con la possibilità di intraprendere una terza via fra queste. Difatti, come abbiamo accennato, pur nella loro differenza queste due posizioni assumono uno stesso schema riguardo il conoscere, presupponendo una netta divisione fra l'aspetto soggettivo e quello oggettivo. Hegel si pone in una posizione totalmente *altra* rispetto a queste due soluzioni, che gli permetterà, dunque, di elaborare il sapere filosofico come quel *movimento* che "toglie" i suoi stessi presupposti. Pertanto la nostra elaborazione non può fare a meno proprio di investigare quest'aspetto rilevante della filosofia hegeliana. Per tale motivo una parte consistente del nostro lavoro si concentrerà esattamente sulla logica processuale che caratterizza il *pensiero puro* preso nella sua interezza e nella sua "oggettività". Difatti, come già accennato, siamo dell'idea che proprio un'impostazione pregiudiziale riguardo alla corretta comprensione della costitutività ontologica del pensiero e del rapporto fra *pensiero e realtà effettuale* sia alla base dell'impossibilità del pensiero contemporaneo di formulare un sapere capace di risolvere le proprie aporie.

Inoltre, a nostro giudizio, un'analisi siffatta è necessaria perché si vuole evidenziare un aspetto importante della filosofia hegeliana. Si vuole ovviare, per l'appunto, al rischio di perdere precisamente ciò che la filosofia pragmatista, nel suo recupero di Hegel, non è riuscita a far suo e che però, a nostro avviso, appare come l'eredità più grande dell'idealismo oggettivo: l'irriducibilità del mondo proprio alla logica del soggetto. Il mondo infatti non è riducibile ad uno schema razionale logico che può essere ricondotto alle categorie razionali del soggetto. Tuttavia questo non significa, per Hegel, una sua indipendenza dallo schema logico razionale, che si afferma in tal modo come quella logica della mediazione; anche su questo passaggio sarà necessario comprendere il reale senso hegeliano e cogliere il suo possibile contributo. Malgrado ciò, quello che possiamo dire ora è che Hegel riesce a porre una differenza teoretica nei confronti di queste due proposte, nella misura in cui si pone come alternativa radicale ad un aspetto essenziale che la tradizione filosofica, nella sua complessità, sembra invece condividere: l'alternativa di fondo fra conoscenza e conosciuto, fra soggetto e mondo, fra mente e mondo.

La posizione hegeliana, sarà bene precisarlo in questa fase introduttiva del lavoro, si regge sull'idea fondamentale che le forme soggettive del pensiero siano in realtà momenti di una ragione non riducibile però al soggetto, in quanto essa si può identificare con una ragione *universale* e

oggettiva. Il soggetto pensante, seguendo questa linea, è espressione e manifestazione di tale ragione attiva, che in questa maniera può essere pensata come la struttura di fondo dell'oggettività²². Hegel, allora, sostiene una visione che può essere ricondotta, allo stesso tempo, sia ad una posizione *idealista* sia ad una posizione *anti-idealista*²³, dal momento che la filosofia hegeliana volendo superare un'impostazione eccessivamente trascendentalista finisce per affermare uno stato del pensiero e del concetto che non è più soggettivo, "mentalista", come potremmo dire oggi. Piuttosto il pensiero è connotato come qualcosa che non è affatto estraneo alla dimensione della realtà ma anzi né fa parte a pieno titolo, con la conseguenza che siffatto concettuale non è più un elemento appartenente alla mera soggettività. In questo senso abbiamo parlato di un *anti-idealismo nell'idealismo* hegeliano, in quanto il pensiero viene reso oggettivo: appartenente proprio alla sfera del reale. Il suo anti-idealismo risiede esattamente nella connotazione oggettiva della categoria del pensiero che tradizionalmente viene relegata alla dimensione del soggetto. La prima deduzione che cercheremo di trarre da questa analisi riguarda l'interpretazione della posizione hegeliana, in quanto non può, così come spesso è stato fatto, essere concepita come una sorta di soggettivismo estremo²⁴. In realtà vedremo come in Hegel sia presente proprio tale aspetto *anti-idealista* e *realista* nel suo idealismo oggettivo. Infatti, la sua posizione deve essere intesa come il tentativo di uscire precisamente dalle maglie di un idealismo soggettivo che non riuscirebbe a spiegare l'intima struttura razionale della realtà. L'idealismo soggettivo finiva, per l'appunto, per porre la realtà come prodotto dell'attività di pensiero.

La seconda conclusione che ne trarremo sarà che il pensiero e l'effettuale, il soggettivo e l'oggettivo, sono nella proposta hegeliana fortemente intrecciati e inestricabili. La verità, quindi, sta solo nell'intervento del pensiero. In tal senso Hegel rovescia la visione del senso comune e del sapere tradizionale, metafisico e non, secondo cui l'*astratto* è il pensiero e il *reale* è l'empirico. Viceversa per Hegel l'*astratto* è l'empirico, ciò che è frammentato, ciò che è scisso e che sussiste separatamente, mentre concreto è ciò che ricostruisce in un'unità, ciò che è concreto nei suoi nessi e nelle sue relazioni. In tal senso il massimamente concreto non è più l'empirico ma piuttosto il pensiero con

²² Importante su questo punto l'interpretazione di L. Illetterati che seguiamo nella sua totalità: l'interprete infatti nota di come essendo la Logica hegeliana sia una teoria della soggettività che ontologia in esso può compiersi, allo stesso tempo, «il superamento tanto di un trascendentalismo» soggettivistico che «di un ontologismo che rischia sempre di cadere dentro quel modello di metafisica sostanzialistica». L. ILLETTERATI, *L'oggettività del pensiero. La filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo: un'introduzione*, «Verifiche», 1-4, 2007, pp. 17-19.

²³ Ancora una volta Illetterati nota come in Hegel possa essere individuato sia un idealismo che, al contempo, un anti-idealismo, «nella misura in cui la filosofia di Hegel vuole superare un'impostazione ipertrascendentalistica e forse anche un "realista"». L. ILLETTERATI, *L'oggettività del pensiero*, p. 19. Sul pensiero oggettivo come sintesi fra una posizione di tipo "realista" e una di tipo "idealista" si veda anche l'indagine molto interessante di: V. HÖSLE, *Hegels System*, pp. 66-68.

²⁴ Come nota Horstmann, parlando del rapporto fra la logica e le scienze particolari in Hegel, i concetti di soggettività e pensiero devono essere comunque considerati come paradigmi anti-soggettivistici. R. P. HORSTMANN, *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Metiuen des Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main 1991. Si veda anche Illetterati che riprende la nozione di antisoggettivismo del soggetto: L. ILLETTERATI, *L'oggettività del pensiero*, p. 18.

tutte le connessioni che riesce ad istituire, questo è il sapere più alto per Hegel. La *Logica* sarà allora la scienza del *pensiero puro*, capace dunque di cogliere i suoi aspetti peculiari. Il nostro tentativo sarà proprio quello di rilevare come Hegel delinea una pluralità di modi di intendere il pensiero presi dalla trazione filosofica. Questi pluralità, seguendo lo schema dell'esposizione logico-dialettica, non sarà semplicemente criticata e messa da parte per far posto ad una concezione alternativa. Piuttosto Hegel dimostrerà come questi sono solo modi parziali, e quindi non assoluti, di una concezione del pensiero che comprende la molteplicità delle forme parziali e universali. L'esposizione dialettica riuscirà attraverso la confutazione a ricostruire proprio quello spazio logico che Hegel considera immanente al reale. Tuttavia negare che il pensiero sia esclusivamente un'attività del soggetto, come Hegel cerca di fare, non significa che esso non debba essere visto come una caratteristica del soggetto stesso. Difatti, il pensiero è comunque quell'aspetto che contraddistingue il soggetto come "pensante", tuttavia non si può ridurre questa a mera facoltà soggettiva: «Il pensiero rappresentato come soggetto è un'entità pensante, e l'espressione semplice del soggetto che esiste come pensante è: Io»²⁵. Il punto che cerca di asserire Hegel è che riconoscere come nel soggetto il pensiero sia attivo, nel suo automovimento, non significa che esso debba essere rinchiuso solo all'interno della dinamica soggettiva. Il contributo hegeliano alla discussione contemporanea sta proprio nell'affermazione di una possibilità di cogliere la logica razionale proprio attraverso le sue manifestazioni, anzi mediante la confutazione delle singole declinazioni plurali di pensiero.

Hegel, dunque, con l'espressione *pensiero oggettivo* vuole indicare non semplicemente il prodotto dell'attività del soggetto, né tantomeno la capacità soggettiva di forgiare e fare propria la realtà contingente. Al contrario, Hegel vuole affermare il *logos universale* che attraversa l'intera realtà, insomma la trama razionale della quale sia il soggetto che l'oggetto fanno parte in maniera costitutiva. L'oggetto e il soggetto, ciò che pensa e ciò che è pensato, fanno parte ossia di un'unica trama razionale e logica²⁶. Hegel dunque, come avremo modo di far risaltare, riesce a smarcarsi dal dibattito moderno riguardo allo statuto dell'oggettività, e cioè alla possibilità del pensiero di configurarsi come oggettivo, proprio attraverso una piena riformulazione del concetto di *pensiero oggettivo*, nel quale chiaramente finisce per connettere a doppio filo il concetto di soggetto con quello di oggetto. Questo non comporta affermare una coscienza delle cose, quanto piuttosto, nell'intenzione hegeliana, cogliere il pensiero come un qualcosa che caratterizza in maniera essenziale il modo d'essere del soggetto ma, allo stesso tempo, che non appartiene in senso proprio all'oggetto. Secondo questo

²⁵ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, §20, p. 131.

²⁶ Anche su questo punto seguiamo l'interpretazione di L. Illetterati: «Il pensiero è piuttosto per Hegel lo spazio che costituisce, rende accessibile e determina tanto i nostri pensieri, quanto le cose». L. ILLETTERATI, *L'oggettività del pensiero*, p. 29. Sulla nozione di pensiero oggettivo hegeliano anche: A. NUZZO, *Pensiero e realtà nell'idea hegeliana della Logica come fondamento del sistema delle filosofie*, «Discipline Filosofiche», 1, 1995, pp. 141-160.

schema, il pensiero, dice Hegel, è padrone del soggetto, in quanto esso si configura come quella dimensione della quale il soggetto stesso ne è parte. Una dimensione in cui il soggetto si rende capace di aprirsi a una realtà che non si determina, in questo senso, come *altra* ed estranea. Dunque, i concetti delle cose e le determinazioni del pensiero non sono semplicemente strumenti o protesi intellettuali attraverso cui assoggettare il mondo, inteso come la sfera dell'altro e del separato rispetto al pensiero che si identifica sempre come attività, piuttosto questi rappresentano la *dimensione* all'interno della quale il nostro pensiero si muove. Il pensiero non è quello strumento mediante il quale catturare il mondo estraneo del soggetto, ma piuttosto la dimensione che costituisce, *rende accessibile e determinati*, tanto il nostro pensiero quanto le cose. In questo senso il pensiero si trasforma in quel movimento immanente: quella logica immanente all'oggettività²⁷. Il nostro intento, pertanto, sarà anche quello di definire il senso attribuito da Hegel al pensiero oggettivo e di riflesso quello di analizzare, laddove sia possibile, come questa posizione hegeliana possa essere fruttuosa anche nei confronti della discussione contemporanea riguardo all'oggettività. Infatti anche se Hegel riesce a dimostrare come il pensiero sia de-soggettivizzato, permane comunque il rischio di ridurre il reale all'aspetto logico-razionale, soprattutto se, come visto per Hegel, si ha il fine di giungere ad un momento di totale auto-trasparenza del pensiero a sé stesso²⁸. La conseguenza di questa posizione, come avremo modo di mostrare in seguito e qui accennare soltanto, sta nel fatto che la decostruzione hegeliana dell'in-sé è a nostro parere irrinunciabile, sebbene il problema risieda nel richiudimento della cosalità all'interno di uno schema logico ben definito, in un certo senso negando o non cogliendo la "ricchezza" del dato naturale²⁹. Infatti, vedremo come Hegel ponga il logico fin da sempre quale condizione del determinato, conducendo appunto a valutare il movimento di dispiegamento come necessario a discapito del *possibile*, non inteso come l'immaginifico ma piuttosto come ciò che si configura come *celato*³⁰. Il rischio infatti di perseguire questa strada, da cui cercheremo di prendere

²⁷ Per un'analisi della critica hegeliana al pensiero come strumento e della sua formulazione del pensiero come dimensione all'interno della quale il soggettivo e l'oggettivo assumono senso si veda: L. ILLETTERRATI, *L'oggettività del pensiero*, p. 29.

²⁸ Il punto, secondo il nostro giudizio, è che si può cogliere l'eredità hegeliana mettendo in discussione il fine dell'auto-trasparenza del pensiero a sé stesso. Su questo ancora una volta: L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, p. 185. Tuttavia, riteniamo che l'alternativa non possa essere né un *realismo ingenuo*, che riproponga la totalità dei dati immediati come verità, né tantomeno un *realismo critico* che ponga l'in-sé inconoscibile dei dati fattuali.

²⁹ Su tale questione della ricchezza del dato o, per meglio dire sulla latenza di elementi che non si uniformano alla logica, torneremo meglio nella terza ed ultima sezione del nostro lavoro. Sulla questione del problema in Hegel del dominio della logica e l'impossibilità di risolvere la "cosa" nel concetto rimandiamo ancora una volta a: L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, p. 269.

³⁰ Su questo aspetto di fondamentale importanza è la requisitoria di G. Baptist proprio sulla categoria di necessario: il punto che anche la sua interpretazione sottolinea sta proprio nel fatto che Hegel colga soprattutto un concetto di "possibilità necessaria", in quanto inquadrata all'interno dello schema dialettico che egli stesso elabora: «Sarà da chiedere allora fino a che punto questa centratura sull'effettivo, nelle peripezie che sono state brevemente tratteggiate e nonostante le aperture al tema della contingenza necessaria come possibilità effettiva ed assoluta, non sia da leggere nel quadro di una sempre più esplicita centralità del necessario, che si profila anche attraverso la svalutazione senza riserve del possibile, di fronte alla quale non si può che rimanere perplessi». G. BAPTIST, *Il problema della modalità nelle Logiche di Hegel*, p. 278.

le distanze, è il punto di approdo dell'idealismo oggettivo hegeliano, ovvero l'auto-trasparenza necessaria: la pretesa, cioè, che il pensiero non solo arrivi a pensarsi ma addirittura a cogliersi nella totale auto-trasparenza. In tal senso cercheremo di analizzare come il concetto, nonostante si affermi attraverso la suddetta esposizione logico-dialettica dei *sostrati oggettivi* metafisici, alla fine si confermi come sapere del tutto trasparente senza nessuna forma di residualità o contingenza. E dove, chiaramente, tutta l'ontologia della presenza viene superata, ma in cui appunto è superata proprio a scapito della residualità della determinatezza da cui prende atto la critica. «Il pensiero, che libera la realtà dall'apparenza della mutabilità senza scopo e la trasfigura in idea, non si deve rappresentare questa verità della realtà come la quiete morta, come una semplice immagine, fiacca, senza impulso né moto, quale un genio o un numero o un pensiero astratto»³¹. Quindi, anche in questo caso, il nostro compito sarà quello di evitare il presupposto ontologico hegeliano, che individua il movimento logico come essenza della realtà. Per cui ci proporremo di analizzare da un lato tale proposta, cercando di individuare anche il suo carattere innovatore rispetto alla tradizione filosofica, dall'altro cogliere invece l'impossibilità da parte di una coscienza post-metafisica di accettare un tipo di soluzione come quella dell'idealismo oggettivo. In questi termini seguiremo solo una sfumatura hegeliana del *pensiero oggettivo*: in particolar modo cercheremo di identificare proprio il processo di *spiritualizzazione*, costitutivo del pensiero, come l'elemento che rende possibile la sua oggettività. In ciò, difatti, il pensiero dovrà districarsi nel suo rapporto con il linguaggio. Al contempo cercheremo di dimostrare come in questo suo rendersi oggettivo il pensiero è sempre parte costitutiva della realtà. In tal senso, come ci insegna Hegel, le determinazioni di pensiero, cioè ciò che noi chiamiamo i nostri concetti, e la realtà *effettuale* (*Wirklichkeit*) sono interconnessi e profondamente costitutivi l'uno dell'altro. Infatti, come avremo modo di sottolineare e di mostrare, quel dualismo della filosofia, tradizionale e contemporanea, viene meno nel momento in cui si intendono il pensiero e l'oggettività come immersi in un movimento di rimando continuo, dove ognuno senza l'altro sarebbe una mera parzialità. Pertanto, cercheremo di mostrare come la loro separazione può essere solo il frutto di un pensiero formale, sebbene nella loro oggettività le due categorie non possano essere separate.

L'oggettività del pensiero, a cui ci costringe a pensare Hegel, ci aiuta a superare il presupposto dell'estraneità del mondo rispetto al soggetto. Il mondo non è più un *simulacro* a cui apporre soggettivamente un principio assoluto o un'interpretazione arbitraria. Piuttosto siamo di fronte a qualcosa di complesso, ad una processualità, che cercheremo di analizzare nei suoi dettagli, e perciò l'unico sapere valido che può confrontarsi con tale processualità razionale è quel sapere capace di cogliere questo dinamismo logico; in tal senso, un sapere che superi l'*ontologia della presenza* verso un'ontologia della relazione e che, purtuttavia, nella sua capacità di essere mediazione processuale

³¹ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 862.

sia in grado di essere esposizione che contenga e mantenga in sé il logico. Un sapere filosofico, dunque, che sia capace di collocarsi all'interno della processualità del reale, nella sua oggettività e, in tal modo, di cogliere il suo carattere mediativo e le sue determinazioni di pensiero. L'affermazione di un sapere che, come alternativa alla discussione contemporanea, non può prescindere dall'analisi delle categorie di pensiero e di realtà effettuale. Infatti, Hegel ci invita a pensare un sapere che sia in grado di cogliere e di far proprio quello stesso movimento del reale. Allora, hegelianamente, questa analisi dell'effettualità ci condurrà automaticamente a giustificare l'unica alternativa possibile alla dicotomia contemporanea fra fondazionalismo e anti-fondazionalismo e capace di condurre un'analisi del reale: il *sapere logico espositivo*. Insomma, cercheremo di far nostro proprio quest'aspetto della processualità logica del *pensiero puro*, inteso esattamente come l'esposizione dei legami ben saldi e determinati, e per certi versi latenti, all'interno della nostra esperienza quotidiana, abbandonando il fine hegeliano di un esito positivo in cui il pensiero si colga in un momento di totale auto-trasparenza. Da ciò ne ricaveremo l'importanza del processo di mediazione come processo logico: capace di individuare il legame determinato fra oggetti fattuali.

In tal senso, a differenza delle tesi ermeneutiche dell'equiparazione delle infinite interpretazioni senza verità, la filosofia hegeliana ci aiuta a sostenere la possibilità di uno *spiegare razionale*, mantenendo, in questo modo, la propria irriducibilità nei confronti del mondo. Dal nostro punto di vista, il constatare che ogni immediatezza ci conduce ad un processo determinato di mediazione, ci persuade a ritenere che i nostri concetti facciano parte della nostra esperienza e che possano in qualche modo essere esplicitati, o come dice Hegel *spiegati (Erklären)*. Questa posizione può essere declinata quale alternativa sia alle proposte che si rifanno ad una qualche forma di fondazione ultima del sapere – forme di realismo affermanti la necessaria riconduzione della datità fattuale intesa in senso naturale o, invece, pragmatico, cioè ricondotta all'interazione/accordo umano – sia a quelle ermeneutiche che asseriscono la definitiva e necessaria rinuncia al razionale e propongono l'interpretare come unica forma di legame con il mondo³². Tuttavia, siamo convinti che il pensiero hegeliano, rispetto a posizioni anche contemporanee, sia comunque in grado, depurato da quell'aspetto ancora troppo legato alla metafisica, di poter costituire un'alternativa sia ad una posizione fondazionalista che post-fondazionalista. Infatti, sostenendo uno studio teso a cogliere la logica mediativa e processuale, Hegel è in grado di dichiarare che la scienza è tale solo se ha un andamento immanente, se è cioè capace di muoversi da sé, insomma solo se non deve ricorrere ad una riflessione estrinseca. La scienza

³² Qui, non vogliamo proporre una forma di dialettica solo negativa e, in tal senso, non vogliamo rinunciare alla positività della proposta hegeliana. Su questo: L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, p. 279. In questo senso ci troviamo ancora nella necessità di individuare un'oggettività della dialettica, e di conseguenza della ragione, che sia capace di non essere solo confutazione ma che proponga uno schema anche positivo ed espositivo.

filosofica, allora, non ha bisogno di nessun movimento estrinseco per fondarsi, ma risulterà un'auto-fondazione che passa attraverso uno scavo dei presupposti latenti al suo cominciamento.

Pertanto, eliminando il compimento ultimo del concetto, possiamo comunque mantenere quell'aspetto mediativo ed espositivo, attraverso cui la dialettica riesce a costruire nell'oggettività proprio il processo produttivo di razionalità e delle sue forme molteplici. In fondo, secondo il nostro giudizio, ciò che manca proprio alla dimensione della discussione contemporanea è questa duplicità riguardante, da un lato, la ricostruzione dell'aspetto produttivo della razionalità e, dall'altro, la sua individuazione nella propria oggettività e nella propria praticità. Inoltre, superando l'intento hegeliano di compimento dell'aspetto logico, possiamo asserire come tale processo espositivo non arrivi mai a compiersi, pur non implicando il riversamento dell'attività del logico all'interno del perenne interpretare ma, piuttosto, un movimento del pensiero che retroagisce su di sé, riorientandosi e rideterminandosi nuovamente³³. In questi termini il sapere è capacità di *retroazione su di sé e di ri-articolazione*: ossia il movimento logico che cerchiamo di affermare e che, a differenza di quello hegeliano, non ha più la pretesa di compiersi in una totalità che trova espressione nelle determinazioni razionali del sistema, ma che riesce ad esporre i modi dell'utilizzazione concreta di quella razionalità.

³³ Su questo importante è l'interpretazione di: A. NUZZO, *Logica e sistema sull'idea hegeliana di filosofia*, p. 517.

Prima parte. Le illusioni della coscienza e il mondo invertito

Introduzione

Il capitolo intitolato *Forza e intelletto* della *Fenomenologia dello spirito* si propone di avviare una doppia indagine: innanzitutto un'analisi dei fenomeni naturali, un'esplorazione della *natura*, vale a dire un esame di ciò che appare nell'immediato alla coscienza sensibile. Il secondo aspetto dell'analisi hegeliana riguarda la sfera del sovrasensibile: qualsiasi analisi dei fenomeni, che pretende di spiegarli effettivamente, è costretta ad allargare il proprio orizzonte al di là del suo immediato percepire. Esempio di ciò è proprio la filosofia classica greca, che aveva già indicato questo passaggio come necessario: la scienza – per essere tale – richiedeva il ricorso al sovrasensibile, come necessaria spiegazione dei fenomeni mondani. Nell'epoca moderna, con l'avvento delle scienze sperimentali, la struttura di fondo è rimasta la stessa: quel mondo sovrasensibile è infatti pensato come sfera delle *leggi naturali*, principi sovrasensibili che spiegano il mondo sensibile. Le leggi rappresentano la vera metafisica dei moderni, sono l'essenza – non percepibile ai sensi – collocata oltre o al di sotto del fenomeno³⁴.

Allo stesso tempo l'indagine del capitolo della *Fenomenologia* offre un duplice obiettivo; da un lato mettere in discussione entrambi i mondi, sia quello sensibile sia quello sovrasensibile, dall'altro incrociare questa problematica con un'altra esigenza: quella di superare la distinzione tra il concetto di *fenomeno* e quello di *noumeno* sovrasensibile. Hegel elabora infatti un concetto di sovrasensibile in cui vengono a convergere le due realtà che Kant aveva rigorosamente distinto – le leggi della fisica e i noumeni – ma che per Hegel sono entrambe degli intellegibili, percepibili solo tramite l'intelletto. La critica hegeliana si rivolgerà proprio al mondo intellegibile, con una radicale decostruzione delle categorie ad esso connesse. In questo senso cercheremo di sottolineare come il vero obiettivo critico di Hegel sia soprattutto l'*ontologia* sottesa sia alla rappresentazione *fisica* del mondo naturale sia alla rappresentazione *metafisica* del mondo sovrasensibile. Infatti, secondo Hegel, entrambe queste

³⁴ Su questo punto si è espresso giustamente L. Cortella che ha sottolineato come le *leggi* della scienza moderna siano da Hegel interpretabili come elementi della metafisica: «Delle leggi non si ha infatti esperienza sensibile ma ad esse bisogna necessariamente risalire se si vuole giustificare ciò che osserviamo con i nostri sensi. Le leggi naturali sono l'insieme delle *ragioni non sensibili* che spiegano il mondo sensibile. Esse costituiscono quindi la vera metafisica dei moderni, sono l'essenza – nascosta ai sensi ma ben visibile all'intelletto – collocata al di sotto dei fenomeni fisici». L. CORTELLA, *Critica della metafisica. Il capitolo sull'intelletto nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*, in L. Cortella (a cura di), *Teoria critica e metafisica*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2009, p. 22. L'interprete nota anche che questa collocazione delle leggi scientifiche all'interno dell'ambito metafisico ha l'intento da parte di Hegel di criticare sia la metafisica che le scienze sperimentali.

rappresentazioni, anche se nella loro differenza, poggiano sulla persuasione che ci sia da un lato una “datità” costituente la natura ultima degli enti naturali, o dall’altro una “essenzialità” sovrasensibile come fondamento del tutto. Insomma è l’idea di sostanza indipendente e assoluta, cioè di una *permanenza ontologica*, il vero oggetto della critica hegeliana. Questo tipo di ontologia coincide con quella che Derrida indicava come l’ontologia della presenza³⁵ e che ha caratterizzato il pensiero occidentale.

Il risultato sarà una critica radicale della metafisica, descritta da Hegel come un autoinganno della coscienza. Lo strumento di questa critica sarà la dialettica consistente nel partire proprio dalla tesi che si intende confutare, nel verificarne la validità, per mostrarne alla fine l’inconsistenza e, di conseguenza, la necessaria assunzione di una verità ad essa opposta.

³⁵ J. DERRIDA, *Della Grammatologia*, a cura di Gianfranco Dalmaso, Jaca book, Milano 1998. Il legame con la *logica della sussistenza* è segnalato anche da L. Cortella che asserisce di come: «Sotto accusa è quella che con le parole di Derrida potremmo qualificare come “l’ontologia della presenza”. Ne deriva una *critica radicale della metafisica*, di qualunque metafisica, quella naturale dell’immagine fisica del mondo e quella soprannaturale del mondo intellegibile». L. CORTELLA, *Critica della metafisica. Il capitolo sull’intelletto nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*, p. 23.

I. Il gioco delle forze e la teorizzazione dell'essenza

Il capitolo *Forza e intelletto* ha inizio proprio dalla conclusione cui era giunto il capitolo precedente dedicato alla *percezione*. Proprio la percezione di «cose» conduceva la coscienza all'esperienza di una realtà molteplice e non riconducibile a unità.

L'Intelletto parte da questo risultato e giunge a rileggere gli enti naturali attraverso la categoria di «forza». La forza evidentemente riesce dove la «cosa» falliva, ovvero nel far convergere l'unità e la molteplicità dell'esperienza della coscienza del mondo. La forza è infatti *duplice*: in quanto essa è al contempo potenzialità racchiusa in sé e l'«estrinsecazione» dei suoi effetti, presi nel loro insieme. Allora, la forza si configura come l'unità e la differenza dei diversi momenti che solo apparentemente, nella loro immediatezza, sembrano distinti³⁶.

Queste due forze esistono quali essenza che son per sé; ma la loro esistenza è un movimento tale dell'una verso l'altra, che il loro essere è anzi un puro esser-posto mediante un altro, ossia che il loro essere ha piuttosto il puro significato del dileguare. (...) Ivi è immediatamente sia l'esser-ricompreso o l'esser-per-sé della forza, sia l'estrinsecazione; sia il sollecitare, sia l'esser sollecitato; e con ciò questi momenti non son distribuiti in due estremi indipendenti i quali si incontrino solo nel contatto del loro vertice³⁷.

Il punto sottolineato da Hegel è che la forza per essere duplice ha bisogno di altro che origini questa dualità, che porti in atto ciò che nella forza singola è solo in potenza. La *forza sollecitata* ha bisogno di una *forza sollecitante* che attivi la sua potenzialità. L'aspetto che a nostro giudizio deve essere sottolineato è che questo «altro» dalla forza non è tale, essendo una sua condizione, un suo momento necessario. Infatti, senza questa alterità la forza non sarebbe sé stessa, perché non riuscirebbe a produrre i suoi effetti, allora questo altro sollecitante è a tutti gli effetti un momento costitutivo della prima forza sollecitata.

Anzi la loro essenza è senz'altro così costituita, che ciascuno è mediante l'altro, e che ciascuna forza non è già più, proprio mentre essa lo è, ciò ch'essa è mediante l'altro momento. Essi quindi in effetti non hanno sostanze proprie che possano sostenerli e conservarli. Il *concetto* della forza si conserva anzi come l'*essenza* nella sua stessa *effettualità*; la forza *come effettuale* è senz'altro soltanto nell'*estrinsecazione*, la quale in pari tempo altro non è se non un toglier-se-stesso³⁸.

³⁶ Su questo: J. HYPOLITE, *Genesis e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, (a cura di V. Cicero) Bompiani, Milano 2005. p. 153. Inoltre: L. CORTELLA, *Critica della metafisica. Il capitolo sull'intelletto nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*, p. 25.

³⁷ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, I, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2008. p. 116.

³⁸ Ivi, p. 117.

In questo modo Hegel ci presenta le forze come elementi *interdipendenti* che hanno una indipendenza e autonomia solo presunte. La loro realtà sta solo nella loro *relazione*, al di fuori della quale non esistono come tali. Dunque reali non sono le forze ma il «gioco di entrambe le forze»³⁹. In ciò viene negata ogni presunta immediatezza della forza, ogni sussistenza indipendente dalla loro mediazione⁴⁰.

La questione della mediazione è importante perché da essa si evince un tema fondamentale per Hegel. La mediazione, infatti, trasforma la natura del mediato, anzi solo la mediazione lo compie nella sua natura più propria. Ne deriva che la forza, presa per sé, non è reale. «In quanto noi consideriamo il primo universale come il *concetto* dell'intelletto, ove la forza non è ancora per sé, ecco che ora il secondo universale è l'*essenza* della forza, essenza quale si presenta come *in sé e per sé*»⁴¹. L'essenza delle forze è il togliimento della loro sussistenza e attraverso la mediazione la forza supera la sua presunta realtà e si disvela nella sua essenza. Solo grazie al togliimento, cioè solo grazie alla mediazione, dunque, la forza – in quanto compresa nella sua essenza – può essere considerata reale. L'ente si disvela come mediazione, come pensiero⁴².

Hegel da questa conclusione desume radicali conseguenze anti-metafisiche. Difatti l'essenza degli enti non è un essere ma è il togliimento dell'essere. L'intelletto riesce ad accedere al vero «interno» quando supera la rappresentazione immediatistica della forza, come *datità immediata*, e la comprende solo *grazie al termine medio del gioco*. Solo quando la forza ha perso la sua apparente autosussistenza, mediandosi con l'altro da sé, si mostra l'essenza interiore⁴³.

Il gioco della mediazione comparirà anche nella *Scienza della Logica*, proprio nella definizione dell'essenza. Infatti – argomenta Hegel seguendo lo stesso ragionamento – l'essenza dell'essere, il

³⁹ Ivi, p. 114.

⁴⁰ Come ha giustamente notato Hyppolite nel commentare questo passo: «Qui si tratta dunque di ritrovare nel dinamismo e nel gioco delle forze, nella polarità delle forze contrapposte, una dialettica il cui significato è per sé soltanto nello spirito conoscente. Quando le due forze si pongono nella loro indipendenza, il loro gioco ne rivela l'interdipendenza. (...) Ciascuna delle due dilegua nell'altra, e la sola realtà delle forze aventi un'oggettività sensibile è proprio il movimento del dileguare». J. HYPOLITE, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, p. 154

⁴¹ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, I, p. 117.

⁴² Come giustamente nota Cortella: «Ne deriva che la forza, presa per sé, non è qualcosa di reale (*real*). La sua realtà vera (*Wirklichkeit*) sta nella negazione della sua realtà presunta e falsa (*Realität*)». L. CORTELLA, *Critica della metafisica. Il capitolo sull'intelletto nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*, p. 27.

⁴³ In questo passaggio viene fuori come il concetto di forza presentato da Hegel non coincida solo con il concetto della fisica, bensì, con la filosofia kantiana. Su questo punto riteniamo di notevole importanza la tesi sostenuta da Heidegger nelle lezioni sulla *Fenomenologia*: l'interprete riconduce il concetto di forza al concetto di relazione (*Relation*) sotto cui Kant raccoglie le categorie dinamiche (sostanza e accidenti, causa ed effetto, azione reciproca). Hegel, secondo Heidegger, interpreta la *Relation* kantiana nel senso di *Verhältnis* e vede espressa dalla forza «l'idea del *Verhältnis* stesso», nel senso che esso unifica «in sé i due lati essenziali della relazione, l'identità e l'esser-separato, e quella, precisamente, come identità dell'esser-separato e dell'infinita». La conseguenza è che già nel concetto della forza, così intesa, trova piena espressione quello che per Hegel è l'universale assoluto: il quale, secondo Heidegger, «non ha indifferentemente sotto di sé, ma entro di sé, i singoli, cioè li tiene e costituisce la loro unità e fondamento». E per questa ragione Hegel coglierebbe da Kant «la determinazione categoriale dell'essenza delle cose come forze». Le citazioni sono prese da: M. HEIDEGGER, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, (a cura di E. Mazzarella), Guida, Napoli 200. p. 45.

suo fondamento, non può essere di nuovo l'essere. Se così fosse il nuovo essere, posto come nuovo fondamento, non potrebbe effettivamente svolgere il proprio ruolo, perché si risolleverebbe la domanda su quale possa essere il fondamento dell'essere. Questo spiegherebbe anche l'affermazione della *Scienza della Logica*: «l'essenza è l'essere che è passato, ma passato senza tempo»⁴⁴. Ma se l'essenza deriva dal totale togliimento dell'essere (ossia una totale negazione della sua sussistenza), allora essa «è priva di essenza, è parvenza (*Schein*)»⁴⁵. Hegel utilizza la nozione di *parvenza* perché sembra l'unica in grado di cogliere la costitutività dell'essenza: non è un essere sussistente per sé, non è un nulla, bensì è il togliersi dell'essere. *La parvenza è l'incessante movimento dell'essere*⁴⁶. La *Fenomenologia* arriva alle stesse conclusioni:

Il medio che conchiude i due estremi, l'intelletto e l'interno, è lo sviluppato essere della forza, essere che per l'intelletto stesso è ormai un dileguare. Per questo che esso dicesi *apparenza o fenomeno*; che noi chiamiamo parvenza *l'essere* il quale è in lui stesso immediatamente un *non-essere*. Ma non è soltanto una parvenza, bensì apparenza, un intiero della parvenza. E questo *intiero*, come intiero e come *universale*, è ciò che costituisce *l'interno, il gioco delle forze come riflessione* di esso in se stesso⁴⁷.

A questo punto sembra chiaro che Hegel non sta criticando la metafisica da una prospettiva scettica o nichilistica, che intende cioè disvelare l'Essere come Nulla e la verità come menzogna. In questi passi non abbiamo un abdicare nei confronti della validità della verità. Hegel sostiene che l'essenza, pur essendo quell'incessante togliimento dell'essere, non diventa per questo motivo una non-verità. Essa – al contrario – è proprio la *verità dell'essere*. Inoltre Hegel la individua come un'*apparenza*, un'auto-mostrarsi. Ma in ciò si compie la sua natura, dato che questo mostrarsi non può essere inteso come una sostanza in grado di fissarsi definitivamente. In tal senso essa potrà essere pensata ma non rappresentata.

Inoltre Hegel definisce l'interno (essenza) come «riflessione di esso in se stesso»⁴⁸: l'essenza infatti, a differenza dell'essere, è riflessione, una pura relazione solo con sé stessa che dissolve ogni

⁴⁴ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni e a cura di L. Lugarini e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2008. p. 433

⁴⁵ Ivi, p. 437.

⁴⁶ Ancora una volta ci viene in soccorso la lettura di Cortella: «La nozione di parvenza sembra diventare qui l'unica in grado di mostrare che cosa sia propriamente l'essenza: non è un nulla, non è un essere, è il togliere dell'essere, cioè – posta positivamente – è una *parvenza*, è l'essere preso come incessante auto-dissolversi». L. CORTELLA, *Critica della metafisica. Il capitolo sull'intelletto nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*, p. 29.

⁴⁷ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, I, p. 118. A tal proposito bisogna fare una precisazione: Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* non è ancora giunto a stabilire la differenza fra la categoria di parvenza e quella di apparenza. Infatti tale distinzione avverrà solo nella *Scienza della logica*, per cui per ora non possiamo sovrapporre queste due categorie. Hegel stesso precisa che per apparenza intende: «un'intiero della parvenza». A tal proposito possiamo dire che nel momento della stesura della *Fenomenologia* Hegel intende l'apparenza come nient'altro che una parvenza che ha raggiunto una condizione in cui non ha nulla di fronte a sé che si ponga come suo opposto. L'apparenza è una parvenza capace di ricoprire l'essere nella sua totalità.

⁴⁸ Ivi, p. 118.

presunta indipendenza. In conclusione possiamo affermare che la *vera realtà, la vera essenza, sta solo nel lavoro di mediazione*, lavoro in cui scompare ogni immediatezza e ogni sussistenza.

La verità è dunque solo quel *puro gioco* in cui si risolve ogni presunta sussistenza. Hegel la definisce la riflessione del gioco entro di sé, anticipando ancora una volta la risoluzione che darà al problema dell'essenza nella *Scienza della Logica*, dove risolverà la parvenza nella riflessione, spiegando bene in che cosa si differenzi l'essenza dall'essere. A questo punto sarà meglio analizzare più nel dettaglio questo movimento dialettico, piuttosto importante per lo sviluppo della posizione hegeliana.

I.1. La riflessione dell'essenza

Nella *Dottrina dell'essenza* la struttura della riflessione è presentata in forma triplice: *riflessione che pone, riflessione esterna e riflessione determinante*. Queste tre forme sono livelli sempre più concreti di comprensione dell'autoriferimento, come negativo ritorno in sé, o autoriflessione. Hegel, escludendo che la riflessione possa essere tematizzata come mera forma psicologica del pensiero, presenta la riflessività dell'essenza come il passaggio dal pensiero elementare della negazione alla struttura dispiegata del concetto, in quanto pensiero compiutamente oggettivo⁴⁹.

La prima questione che Hegel vuole precisare è proprio l'incapacità della discussione filosofica a lui contemporanea di intendere la riflessione diversamente da quella soggettiva, intesa come potenza del giudicare. In un secondo momento si evince che la strategia di Hegel è quella di superare una concezione puramente immediatistica della *riflessione che pone* una relazione estrinseca. Nella logica dell'essenza la riflessione, intesa inizialmente come relazione a sé, si trasforma in una relazione ad altro, liberandosi da tutti i suoi presupposti per riuscire a manifestarsi come determinazione immanente o auto-determinazione, scevra da ogni presupposto di natura sostanzialistica e da ogni base posta in modo puramente soggettivo.

Attraverso questa trasformazione della riflessività Hegel elabora una nuova teoria della relazione, che rende percorribile la possibilità di pensare in modo non astratto l'assoluto stesso. Qui l'essere non si riferisce più ad altro come nella *Dottrina dell'essere*, ma si relaziona a sé stesso; rapportandosi, così, solo a sé stesso, esso si rivela indeterminato e quindi *meramente parvente*. Questo essere che, interiorizzandosi, si flette in sé stesso è parvenza (*Schein*), perché non ha più quella presunta realtà e autosussistenza che lo caratterizzavano nel momento del cominciamento della *Dottrina dell'essere*, dove si manifestava come identità a sé stesso⁵⁰. A questo punto, nella logica dell'essenza subentra l'identità riflessa dell'essenza, un rapporto riflessivo di sé in sé, in cui l'altro non è ad essa estraneo ma viene fuori da sé. In questa dinamica sorge lo *Schein*, inteso proprio come quel movimento negativo di ritorno-in-sé. A questo punto è chiaro come per Hegel l'essenza si configuri come pura

⁴⁹ Il tema della riflessione è stato a lungo dibattuto, per cui è difficile dare un riferimento preciso delle molteplici prospettive elaborate. Allora ci limiteremo ad indicare i testi che maggiormente sono stati presi in considerazione per strutturare la seguente interpretazione. D. HENRICH, *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1971. G. DI GIOVANNI, *Reflection and contradiction. A Commentary on some Passages of Hegel's "Science of Logic"*, «Hegel-Studien», 8 (1973), pp. 131-161. W. JAESCHKE, *Äusserliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen*, «Hegel-Studien», 13 (1978), pp. 85-117. L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la Scienza della logica*. Guerini e Associati, Milano 1998.

⁵⁰ Nel movimento della riflessione l'essenza cerca di liberare il suo altro in una dimensione però che tenta, in qualche modo, di svincolarsi da quella dell'apparenza. Sul rapporto fra essenza e apparenza: M. THEUNISSEN, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt a. M. Suhrkamp 1978.

negatività, in quanto essa può essere definita come movimento negativo che si riferisce solo a sé stessa.

La parvenza è quello stesso che è la riflessione; ma è la riflessione come immediata. Per la parvenza che è andata in sé, e che però si è resa estranea alla sua immediatezza, noi abbiamo questa parola della lingua straniera, la riflessione. L'essenza è riflessione, il movimento del divenire e del passare, che rimane in se stesso, dove il diverso è determinato assolutamente solo come l'in sé negativo, come parvenza⁵¹.

La dinamica che quindi viene a configurarsi non è un rapporto fra due determinazioni estranee l'una all'altra, piuttosto siamo di fronte ad un immedesimarsi: l'essenza va incontro a sé stessa. L'estraneità è solo apparentemente tale, in quanto questo "altro" è parte dell'essenza stessa. In questo modo Hegel dimostra la possibilità di un'immediatezza leggibile come proprietà dell'essenza, come relazione negativa a sé; viceversa nella *Dottrina dell'essere* questa immediatezza era solo presente come "data", "trovata" esternamente dal pensiero. Quindi, tale negatività non è più quel movimento di "altro in altro" che caratterizzava l'essere e, di conseguenza, la negazione non è più quel movimento caratterizzato dalla continua spinta a superarsi nell'altro⁵². Ora, il movimento della riflessione è un movimento che rimane in sé, un non-movimento, una circolarità processuale.

La negatività si è liberata dal suo riferimento solo estrinseco all'altro e si è riunita a sé, riflettendo sé in sé stesso. La riflessione, come movimento che rimane all'interno di sé stesso, non può dirigersi verso un altro estrinseco, in quanto questo è stato inglobato nel movimento auto-riferitosi dell'essere. In sostanza, l'altro non è più concepito come qualcosa di esteriore ed estrinseco, ma è visto, al contrario, come la dimensione costitutiva del movimento stesso: esso è stato assorbito dal movimento della riflessività⁵³.

Il passare o il divenire si toglie via nel suo passare; l'altro, che sorge in questo passare, non è il non essere di un essere, ma è il nulla di un nulla, e questo, di essere la negazione di un nulla, è ciò che costituisce l'essere – l'essere è solo come il movimento del nulla al nulla, ed è così l'essenza; e questa non ha questo movimento dentro sé, ma è questo movimento come l'assoluta parvenza stessa, la pura negatività, che non ha nulla fuori di sé da negare, ma nega solo il suo negativo stesso, il quale è solo in questo negare⁵⁴.

Proprio perché il movimento viene concepito in questo modo, l'immediatezza si toglie in quanto tale: la sua autoriflessione dimostra che essa, dipendendo da altro, in realtà non è affatto immediata,

⁵¹ G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica*, II, p. 444.

⁵² L'essenza contiene, dunque, in sé il principio del differimento, del proprio negarsi, in quanto il movimento riflessivo non è esterno o già pronto, ma è l'atto attraverso cui l'essenza stessa si nega, e con ciò si differenzia. Il fatto che l'essenza abbia in sé la differenza fa sì che essa sia concreta, che abbia un contenuto. Su questo punto: G. CHIURAZZI, *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*. Laterza, Roma Bari 1996.

⁵³ Sulla questione dell'altro non concepito come un esterno ma come parte costitutiva dell'essenza e, di conseguenza, la differenza fra *Dottrina dell'essere* e quella dell'essenza, si veda: A. BELLAN, *La logica e il "suo" altro. Il problema dell'alterità nella Scienza della logica di Hegel*, Il poligrafo, Padova 2002. pp. 19-20.

⁵⁴ G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica*, II, p. 444.

essendo la negatività, per Hegel, l'essenza stessa che si auto-nega. La parvenza è l'essenza che si guarda e si vede come riflessione negativa. Allora questo determinato – l'immediata parvenza – è il risultato di tale auto-repellersi del negativo, che appunto produce un positivo determinato.

La presente posizione di Hegel è del tutto originale rispetto al pensiero filosofico tradizionale. Hegel, infatti, non intende con “negazione” la negazione astratta degli scettici, il cui prodotto coincide con il nulla, bensì egli intende la *negazione determinata*. Una nuova forma di negazione derivante dall'unità della negazione e del determinato negato. Tale determinato, in quanto sintesi della negazione con l'immediato, è in sé negativo, mantiene cioè in sé il momento della negatività⁵⁵. In questo modo Hegel ci delinea una sua definizione, almeno momentanea, di essenza: essa è quel movimento della riflessione che si auto-media con sé e, nel suo negarsi, si determina. Il risultato, assimilabile a quello raggiunto nella *Fenomenologia* a proposito del “gioco delle forze”, è un determinato derivante dalla negazione che si media, si auto-nega e, nel far ciò, si auto-determina, ritornando in sé. La negazione della negazione è ciò che produce un risultato positivo, un nuovo determinato⁵⁶.

Un movimento che, se lo guardiamo dalla parvenza, parte da un negato e arriva alla negazione (essenza) e viceversa, se visto dall'essenza, parte dalla negazione e arriva ad un negato (la parvenza): in entrambi i casi abbiamo *una negazione della negazione* che, in quanto tale, genera una nuova determinatezza in un movimento circolare. In tal modo Hegel dimostra che qualsiasi determinazione presa come immediata in realtà, ad uno sguardo più attento, è una mediazione. Questo movimento, alquanto complesso, sarà il filo conduttore di tutta l'analisi della *Dottrina dell'essenza* e, al tempo stesso, sarà alla base della definizione stessa della soggettività, illustrata da Hegel nella terza parte della *Scienza della Logica*⁵⁷.

Questa riflessione assoluta dal nulla al nulla si determina ulteriormente in quella triplice forma che abbiamo indicato all'inizio:

Questa pura e assoluta riflessione che è il movimento dal nulla al nulla, si determina ulteriormente. È in primo luogo riflessione che pone; in secondo luogo fa il cominciamento dell'immediato che viene presupposto, ed è così riflessione

⁵⁵ Tuttavia sono comunque presenti nella posizione filosofica hegeliana, in particolar modo riguardante la negatività, degli aspetti riconducibili alla filosofia scettica antica. Su questo: M. BISCUSO, *Hegel, lo scetticismo antico e Sesto Empirico*. La Città del Sole, 2005.

⁵⁶ Sul risultato positivo del movimento negativo: P. VINCI, «*Coscienza infelice*» e «*Anima bella*», p. 29.

⁵⁷ Nella logica della riflessione Hegel pone, dunque, le basi di una concezione logico-speculativa e anti-rappresentazionistica della soggettività, critica nei confronti della tradizione metafisica moderna e delle filosofie della riflessione in generale. Va infatti subito osservato che la riflessione hegeliana non presuppone alcunché di dato, non è una riflessione su qualcosa di estrinseco, ma è una riflessione oggettiva, riflessione pura. Sulla medesima questione anche: C. IBER, *Metaphysik absoluter Relationatitat. Eine Studie zu den beiden ertsten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*, De Gryter, Berlin-New York 1990.

estrinseca. In terzo luogo poi toglie questa presupposizione, e in quanto nel togliere la presupposizione in pari tempo presuppone, è la riflessione determinante⁵⁸.

Possiamo quindi configurare la struttura, secondo Hegel, in questi tre modi, concepiti come i livelli sempre più concreti di comprensione dell'autoriflessione.

Riflessione ponente-presupponente

Hegel individua come primo livello della riflessività la *riflessione che pone o ponente*: quando determiniamo un'entità cosale, ne stabiliamo gli attributi e le relazioni con altre entità. La riflessione che pone esprime l'immediatezza del movimento riflessivo dell'essenza, e si costituisce in primo luogo di due momenti: il *porre* e il *presupporre*. In tal modo Hegel introduce quello che secondo lui è il grado zero della relazionalità intrinseca al movimento essenziale: l'essenza riesce a porre sé stessa in quanto è costitutivamente capace di riflettersi. In questa maniera il suo movimento, il suo essere posta, non dipende da altro ma solo da sé stessa.

Essa è un porre, in quanto è l'immediatezza come un tornare. Non vi è cioè un altro; né un altro da cui essa ritorni, né un altro in cui ritorni. Essa è dunque solo come tornare ossia come il negativo di lei stessa. Ma inoltre questa immediatezza è la negazione tolta e il tolto ritorno in sé. La riflessione è, come togliere del negativo, il togliere del suo altro, cioè dell'immediatezza. Mentre è dunque l'immediatezza quale un tornare, un fondersi del negativo con sé stesso, è in pari tempo negazione del negativo come negativo. Essa è così un presupporre⁵⁹.

Col presente passo Hegel vuole dimostrare come, in questo esporsi tramite sé, l'essenza resti però ancora affetta dall'immediatezza del riferimento a sé stessa. In tal senso, Hegel vuole sostenere che siffatto movimento presuppone la propria determinatezza⁶⁰. Il movimento riflessivo, dunque, presuppone l'immediatezza del proprio oggetto, rendendolo sempre presente a sé stesso, configurandosi come una determinatezza già sempre presente.

L'essenza presuppone sé stessa, e il togliere questa presupposizione è l'essenza stessa; viceversa questo togliere la sua presupposizione è l'essenza stessa; viceversa questo togliere la sua presupposizione è la presupposizione stessa. La riflessione dunque trova prima di sé un immediato ch'essa sorpassa e dal quale essa costituisce il ritorno. Ma questo

⁵⁸ G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica*, II, pp., 444-445.

⁵⁹ Ivi, II, p. 446.

⁶⁰ Su questo Bellan: «L'essenza si pone in quanto si riflette, in quanto cioè riesce a esporre *da sé* e non *tramite altro* la propria struttura semantica e ontologica. In questo esporsi tramite sé essa resta però ancora affetta da un'immediatezza, dall'immediato riferimento a sé medesima. In altre parole, essa presuppone il proprio oggetto, la propria determinazione». A. BELLAN, *La logica e il "suo" altro. Il problema dell'alterità nella Scienza della logica di Hegel*, pp. 93-94.

ritorno è solo il presupposto ciò ch'era stato trovato. Questo trovato diviene soltanto in ciò e per ciò ch'esso viene lasciato indietro; la sua immediatezza è l'immediatezza tolta⁶¹.

Da tale processo della *riflessione che pone* capiamo che l'immediatezza, in quanto nasconde un movimento di mediazione, è in realtà presupposizione, per cui il suo essere immediato è falso. La questione indicata da Hegel è che tale presupposizione è, di nuovo, posta dalla stessa riflessione, la quale, in questo modo, va oltre l'immediato e finisce per ritrovarsi presso di lui. Allo stesso tempo la riflessione, nel ritrovarsi presso l'immediato, scopre che esso è un suo posto, per cui si ritrova presso sé stessa, scopre sé stessa presso il proprio altro. In tal senso presupporre significa per Hegel porre sé stesso come tolto. La riflessione apprende che nel porre il proprio altro va a dipendere dal suo stesso movimento: essa è posta dal suo stesso atto ponente⁶². Allora descritta in questo modo dall'autore, siamo di fronte ad una circolarità senza fine e che, di conseguenza, non giunge ad affermare nessuna determinazione: il porre ha alle proprie spalle un presupporre e allo stesso tempo il presupporre è un movimento che pone.

Il sorpassare l'immediato, da cui comincia la riflessione, è anzi solo mediante questo sorpassare; e il sorpassare l'immediato è l'imbattersi in esso. Il movimento, come movimento in avanti, si rovescia immediatamente in lui stesso e solo così è movimento di sé – movimento che viene da sé, in quanto la riflessione che pone è riflessione che presuppone, ma come riflessione che presuppone è assolutamente riflessione che pone⁶³.

A questo punto il pensiero si trova in una situazione di stallo: se vuole determinare qualcosa deve presupporre la cosa da determinare, ma se lo fa in realtà pone un immediato, un'entità precostituita; e nel suo presupporre, esso pone un determinato, ritornando di nuovo al punto di partenza. Il pensiero sembra, quindi, essersi chiuso in un circolo vizioso, in una processualità infinita e senza scampo⁶⁴. Hegel cercherà di dimostrare che è possibile uscire da questo circolo assoluto soltanto individuando

⁶¹ G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica*, II, pp., 446.

⁶² Su questo punto molto complesso si segue l'interpretazione di D. HENRICH, *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, in «Hegel Studien», 18 (1978). Ma anche Bellan sostiene: «In questo senso l'immediato si toglie nel suo stesso porsi e il suo porsi è perciò vuoto, è in realtà un presupporre, un porre se stesso come immediatezza tolta. (...) Tali presupposti sono però, daccapo, una posizione della riflessione stesa, la quale va oltre l'immediato, ma finisce per ritrovarsi presso di lui». A. BELLAN, *La logica e il "suo" altro. Il problema dell'alterità nella Scienza della logica di Hegel*, p. 94.

⁶³ G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica*, II, p. 447.

⁶⁴ A tal proposito dice bene L. Lugarini: «L'avvio del processo riflessivo, il suo prendere le mosse da qualcosa che appare semplicemente trovato (il presupposto) e che viceversa è un posto della riflessione ponente-presupponente, dal quale prende inizio il riflessivo processo del ritorno. E a spiegazione Hegel con irte espressioni dice: ciò che è stato previamente trovato diviene solo in quanto viene dismesso, nel senso che la sua immediatezza è l'immediatezza tolta». L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*, p. 261. Si veda anche Bellan, la cui interpretazione seguiamo fedelmente, che in riferimento a questo passo afferma in maniera molto lucida: «Si tratta quindi di una circolarità infinita (porre che è un presupporre, presupporre che è un porre), dalla quale non può sortire alcuna determinatezza. A questo punto il pensiero si trova di fronte a un'impasse: se vuole determinare qualcosa, deve appunto presupporre un "qualcosa" da determinare, ma se lo presuppone in realtà «trova già là un immediato», una datità precostituita, e dunque essa finisce col tornare in se stessa, in un andirivieni infinito, vero e proprio *ciculus vitiosus*». A. BELLAN, *La logica e il "suo" altro. Il problema dell'alterità nella Scienza della logica di Hegel*, pp. 94-95.

nella circolarità stessa la costitutività del determinare. Per cui sarà lo stesso movimento della *riflessione che pone* a rendere possibile l'uscita da questa dialettica autoreferenziale e che non giunge mai a conclusioni.

Il circolo vizioso della riflessione che pone può essere diviso, pertanto, in due passaggi fondamentali: il primo è che il dato immediato è posto dalla riflessione; il secondo è che la riflessione presuppone il dato immediato. Il secondo passaggio ci dimostra come la differenza tra riflessione e immediatezza è solo apparente. «Così la riflessione è sé stessa e il suo non essere; ed è solo sé stessa in quanto è il negativo di sé, giacché solo così il togliere il negativo è in pari tempo come un fondersi con sé»⁶⁵. In tal senso la riflessione e l'immediatezza sono identici e contrari, distinti formalmente ma non realmente. Il determinare nell'essenza è qualificato come un porre che toglie sé nello stesso momento in cui pone un determinato altro, un porre che, dunque, va contro sé stesso, un «contraccolpo»⁶⁶ (*Gegenstonss*) dice Hegel.

L'immediatezza, che essa come togliere si presuppone, è assolutamente solo come un essere posto, come un implicitamente tolto il quale non è diverso dal ritorno in sé ed è anzi soltanto questo ritornare. Ma cotesto è in pari tempo determinato quale un negativo, come immediatamente, contro uno, epperò contro un altro. Così la riflessione è determinata. In quanto, secondo questa determinazione, ha una presupposizione e comincia dall'immediato come dal suo altro, è riflessione esterna⁶⁷.

Il «contraccolpo» del movimento riflessivo conduce il pensiero ad assumere l'immediatezza come distinta da sé, ristabilendo l'immediatezza solo come un essere posto. Così ricostituito, l'immediato è però pensato come l'altro estrinseco: la riflessione allora si sdoppia e da ponente diventa riflessione esterna⁶⁸.

⁶⁵ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 447 .

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ «Nel fondo della Cosa vedevamo colta, all'originario livello dell'essenza, una pura e semplice negatività dispiegatasi attraverso il riflessivo movimento dal nulla al nulla, ma anche compenetrata dalla contraddizione di essere sé stessa e insieme non sé stessa. Ora il fondo della Cosa appare scosso da quell'assoluto contraccolpo; nel quale la contraddizione divampa». L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*, p. 261. Inoltre anche per quanto riguarda l'analisi del termine della *riflessione ponente-presupponente* abbiamo seguito l'indagine di: A. BELLAN, *La logica e il "suo" altro*, pp. 94-95.

Riflessione esterna

Come riflessione assoluta la riflessione è l'essenza che pare in se stessa e si presuppone soltanto la parvenza, l'essere posto; come riflessione che presuppone è immediatamente solo riflessione che pone. Ma la riflessione estrinseca o reale si presuppone come tolta, come il suo proprio negativo. In questa determinazione è raddoppiata; l'una volta è come il presupposto o la riflessione in sé, che è l'immediato; l'altra volta è la riflessione che si riferisce a sé come negativa; si riferisce a sé come a quel suo non essere⁶⁹.

La riflessione esterna, comincia dall'immediato come dal suo altro. Essa pone immediatamente l'altro ma lo presuppone come un'entità estrinseca, viceversa, cosa che la riflessione estrinseca ignora, l'altro è la base costitutiva del suo essere. Come abbiamo visto, questa riflessione esterna è il risultato del contraccolpo prodottosi nella riflessione ponente, avente per effetto la duplicazione o sdoppiamento della riflessione, per cui essa è sia immediatezza che si riflette in sé (il lato per cui il porre è un presupporre), sia negatività autoriferita (il lato per cui il porre è un presupporre)⁷⁰. Nella riflessione estrinseca, dunque, i due lati della riflessione ponente (porre e presupporre) vengono dissociati in maniera tale da estromettere il primo e da far giocare unicamente il secondo. Nel suo sdoppiarsi la riflessione si exteriorizza, esponendosi al rischio di una ricaduta nel punto di vista dell'Intelletto: ovvero nella comprensione meramente intellettualistica delle relazioni logiche, per la quale il porre è semplice presupporre⁷¹. Hegel invita a considerare più da vicino il fare della riflessione esterna e ne mostra l'effettiva connessione con quello della riflessione ponente. Solo in questo modo la riflessione esterna supera tale posizione intellettualistica, nella misura in cui riesce a mediare fra riflessione in sé e l'immediatezza.

Questa riflessione esterna è il sillogismo, in cui sono i due estremi, l'immediato e la riflessione in sé. Il medio di cotesto sillogismo è la relazione di quei due, l'immediato determinato, cosicché l'una parte, l'immediatezza, appartiene solo all'un estremo, l'altra parte invece, la determinatezza o negazione, solo all'altro estremo⁷².

Hegel definendo la riflessione esterna come un sillogismo tenta di mostrare come essa, a differenza del suo intento originario, non distingue la dimensione del porre da quella del presupporre ma, viceversa, le unisca. Il punto da sottolineare sta nel fatto che l'immediatezza dell'essenza è, come abbiamo visto, pura parvenza. La riflessione esterna pone sé stessa, ma a ben vedere si presuppone:

⁶⁹ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, pp. 447-448.

⁷⁰ Su questo punto seguiamo ancora una volta l'interpretazione di Bellan: A. BELLAN, *La logica e il "suo" altro. Il problema dell'alterità nella Scienza della logica di Hegel*, p. 96.

⁷¹ Nella *Fenomenologia* è il punto di vista della metafisica e delle scienze moderne; per Hegel queste forme di sapere pongono le proprie fondamenta sulla dicotomia irrisolvibile di posto e presupposto. Per cui a un "posto" ente fanno corrispondere una sostanza ontica "presupposta" che assume il ruolo di spiegazione o causa del tutto.

⁷² G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 448.

la sua stessa costitutività coincide proprio con questo stesso movimento del presupporre⁷³. In sostanza Hegel dimostra come l'immediatezza nel suo essere parvenza è negatività che, in quanto tale, si media in sé: *auto-toglimento che si pone in altro da sé*. In questo modo abbiamo il togliersi dell'immediatezza da un lato e dall'altro il determinarsi dell'essenza.

Il passaggio qui è duplice: da una parte superiamo la separazione tra riflessione ponente e riflessione esterna, dall'altra oltrepassiamo l'indeterminatezza della riflessione ponente-presupponente. Hegel cerca proprio di affermare che la soluzione all'indeterminatezza del porre-presupporre, nel suo essere atto determinate, si conquista quando la riflessione ponente e la riflessione esterna si uniscono l'una nell'altra. Hegel afferma questa unità dimostrando come la riflessione esterna è una riflessione che in fondo non riflette, infatti essa si presuppone come tolta e quindi come il suo proprio negativo⁷⁴.

Con ciò è tolta l'esteriorità della riflessione di fronte all'immediato. Il suo porre, che nega sé stesso, è il fondersi di essa col suo negativo, coll'immediato, e questo fondersi è l'immediatezza essenziale stessa. Si ha dunque che la riflessione esterna non è riflessione esterna, ma è anche riflessione immanente dell'immediatezza stessa; si ha cioè che quello che è mediante la riflessione che pone, è l'essenza che è in sé e per sé. Così la riflessione è riflessione determinante⁷⁵.

Una riflessione che non riflette significa che è una riflessione che vive solo del suo presupporre. Questa caratteristica della riflessione esterna, che solo apparentemente sembra un ossimoro, in realtà la determina. Il suo costante presupporre diventa la sua determinazione.

⁷³ Come nota giustamente Bellan: A. BELLAN, *La logica e il "suo" altro. Il problema dell'alterità nella Scienza della logica di Hegel*, p. 97.

⁷⁴ Come giustamente nota Bellan: «La necessità di questa unità dipende dal fatto che la riflessione esterna si è rivelata come una riflessione che non riflette». Allora, Bellan giustamente nota che un tipo di riflessione che non-riflette è «sotto il profilo del suo statuto logico, un ossimoro, una contraddizione in termini: essa vive solo del suo presupporre, ma questo suo costante presupporre diventa la nuova determinazione, la sua «presupposizione immediata». A. BELLAN, *La logica e il "suo" altro. Il problema dell'alterità nella Scienza della logica di Hegel*, p. 97.

⁷⁵ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 449.

Riflessione determinante

Attraverso l'unità della riflessione ponente con la riflessione esterna l'immediatezza diviene riflessiva, viene cioè condotta a riflettere su sé stessa. Allora si determina sia l'immediatezza che la riflessione stessa: la mediazione non è più il prodotto di una connessione esteriore, ma come un *movimento interiore*⁷⁶, ossia come unità di pensiero e cosa. Infatti, solo se tale unità non è posta da un intelletto soggettivo esterno ma si esplicita a partire dal movimento riflessivo che coinvolge il pensiero stesso, allora possiamo parlare di una riflessione immanente e dunque determinante. Il negativo dell'autoriferimento-a-sé riesce a trascendersi: la negatività, presupponendosi, trova solo sé come inizio, come altro da sé⁷⁷.

La determinazione riflessiva al contrario ha ripreso in sé il suo altro. Essa è essere posto, negazione, che però ricurva in sé la sua relazione ad altro, ed è negazione che è eguale a sé stessa, negazione che è unità di sé stessa e del suo altro e solo perciò è essenzialità. È dunque essere posto, negazione; ma come riflessione in sé è in pari tempo l'essere tolto di questo essere posto, è infinito riferimento a sé⁷⁸.

Questo tipo di determinazione essenziale si differenzia da quella dell'essere, che era costituita da un immediato riferimento all'altro inteso come estraneo da sé. In siffatta dinamica quest'ultimo viene inteso come negatività che deve essere superata. Ora, riguardo l'essenza la relazione si configura come del tutto riflessa-in-sé, in questi termini l'altro non è un estraneo ma è parte costitutiva dell'essenza stessa: esso è un posto dal movimento negativo della riflessione. Allo stesso modo qui non possiamo cogliere nessuna datità o determinatezza esterna all'essenza che possa in qualche modo determinare il processo di estrinsecazione⁷⁹. Questo tipo di riflessione viene intesa come quel movimento che permette l'auto-posizione del logico e, in tal senso, come la struttura caratterizzante ogni immediatezza. In questo modo ogni datità immediata è svincolata dalla semplice relazione di

⁷⁶ Su questo seguiamo completamente l'interpretazione di: A. BELLAN, *La logica e il "suo" altro. Il problema dell'alterità nella Scienza della logica di Hegel*, p. 98.

⁷⁷ Il nostro riferimento interpretativo è ancora l'analisi di A. Bellan: «La negatività dell'autoriferimento trascende da sé stessa, proprio perché, presupponendo sé stessa, la negatività trova solo sé stessa come base immediata, trova sé come altro da sé. L'altro non è più un esserci, come nella sfera dell'essere, ma è una determinatezza riflessa o determinazione della riflessione». A. BELLAN, *La logica e il "suo" altro. Il problema dell'alterità nella Scienza della logica di Hegel*, p. 98.

⁷⁸ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 454.

⁷⁹ Sulla differenza fra il concetto di negatività elaborato da Hegel nella Dottrina dell'essere e quello della Dottrina dell'essenza si veda: L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, p. 66. Ma anche: A. BELLAN, *La logica e il "suo" altro. Il problema dell'alterità nella Scienza della logica di Hegel*, pp. 98-99.

identità a sé stessa, e viceversa ogni identità è resa possibile solo dal riferimento ad altro: un determinare sé tramite la determinatezza dell'altro⁸⁰.

In seguito vedremo come questa categoria della *riflessione determinante* diverrà la struttura essenziale dell'effettualità che, in quanto tale, non sarà una semplice datità identica a sé stessa, ma piuttosto si configurerà come un determinarsi tramite la mediazione ad essa intrinseca. Hegel quindi ci presenterà un concetto di effettualità concepito come vitale e spirituale, giacché auto-ponente e auto-determinante. Ora, ritornando anche alla *Fenomenologia*, cerchiamo di vedere proprio questo tentativo di Hegel, il quale, utilizzando la categoria di riflessione, cerca di superare qualsiasi posizione filosofica che si affidi alla certezza di un immediato, sia che esso si configuri come sostanza trascendente e metafisica, sia che esso si configuri come datità immediata.

⁸⁰ Ancora il testo di A. Bellan è illuminante e ne seguiamo l'analisi: «La riflessione, assunta in base al suo stesso concetto, non è più funzione dell'autocoscienza, autoriferimento consapevole dell'Io o del soggetto, ma diviene l'auto-posizione del logico come struttura immanente a ogni immediatezza, libero da ogni intuizione sensibile». A. BELLAN, *La logica e il "suo" altro. Il problema dell'alterità nella Scienza della logica di Hegel*, p. 99. Questo tipo di soluzione, come nota l'interprete, permette ad Hegel proprio di liberare la riflessione dell'essere come semplice rispecchiamento della datità, così come invece avveniva nella riflessione esterna o nella filosofia della riflessione.

I.2. Il movimento della riflessione determinante e le posizioni della filosofia moderna

Ora, prima di passare all'analisi della *Fenomenologia*, si vuole tentare di accennare alla differenza sancita da Hegel fra la propria riflessione determinante e la riflessione esterna che caratterizza la filosofia moderna. Questa distinzione è importante in quanto Hegel cerca di affermare una nuova relazione fra soggetto e oggetto, concetto e realtà.

Unita con la riflessione ponente, la riflessione esterna diviene – anzi si mostra – lei stessa determinata e si qualifica per la sua immanenza e oggettività. Ma propriamente essa è la pura riflessione assoluta – la riflessione come tale, giunta a riflettersi in sé stessa – quella che, compiuto il proprio ciclo, si rivela determinante. Da queste conclusioni diviene illuminante ciò che Hegel nella Prefazione della *Scienza della Logica* indicava come «il punto di vista essenziale»: l'autentico conoscere filosofico è la riflessione propria del contenuto, quella che si muove e che, sola, pone e produce la sua determinazione. Per tali ragioni Hegel può ritenere ormai superata, almeno sul piano teorico, l'estrinsecità della riflessione esterna, ai suoi occhi rappresentativa della modalità del pensiero espressa dalla metafisica moderna.

La metafisica moderna è per Hegel una metafisica dell'intelletto, vale a dire una metafisica costruita sull'astratto, inteso come separatezza assoluta. Il pensiero della metafisica è incapace di risolvere i contrasti inventabili che si producono all'interno del determinato, esso cioè non è capace di assolvere al ruolo della mediazione. Per tali ragioni la metafisica pone delle differenze che possono essere mediate solo esternamente, attraverso l'utilizzo della riflessione esterna. In questo senso Hegel classifica la filosofia tradizionale come una *filosofia della riflessione*⁸¹ che si suddivide in due posizioni generali⁸²: una è quella chiamata da Hegel *la prima posizione del pensiero rispetto all'oggettività*, ovvero la strada scelta da Wolff, secondo cui l'unità di fondo, che pone l'unità tra il pensiero e l'essere, permette al soggetto cosciente di cogliere pienamente la verità dell'oggettività, superando la scissione⁸³. L'altra è quella che Hegel definisce *la seconda posizione del pensiero*

⁸¹ Per quanto riguarda l'indagine sulle diverse posizioni metafisica della filosofia moderna seguiamo l'interpretazione di: L. CORTELLA, *Autocritica della modernità*, p. 34.

⁸² Hösle nota come «è molto interessante questa concezione secondo la quale esistono delle *formae mentis* che predominano in determinate epoche storiche, ma che sono implicite in ogni atto riflessivo, in ogni atto del pensiero. La *formae mentis* della vecchia metafisica è un momento della razionalità e quindi sarà sempre presente nel pensiero umano». V. HÖSLE, *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggettivo*, p. 126. L. CORTELLA, *Autocritica della modernità*, p. 35.

⁸³ Quando Hegel si riferisce alla metafisica razionalistica non si riferisce solo alla metafisica wolffiana, ma ad uno spettro più ampio. Per tali ragioni possono essere considerati, secondo l'interpretazione hegeliana, anche Cartesio, Spinoza e Leibniz come esponenti della metafisica razionalistica. A tal proposito: L. CORTELLA, *Autocritica del moderno: saggi su Hegel*, Il poligrafo, Padova 2002. pp. 35-40; V. HÖSLE, *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggettivo*, Guerini e associati, Milano 1991. pp. 125-195.

rispetto all'oggettività, ovvero la via percorsa dall'empirismo inglese e da Kant, che pongono la radicale *differenza* tra il mondo del pensiero e quello dell'essere. Questa distanza è dovuta al fatto che tale posizione formula l'interiorità del soggetto come intrascendibile.

La prima posizione del pensiero rispetto all'oggettività ritiene che il pensiero possa manifestare l'essere in maniera completa, senza residui. In ciò sta dunque l'unificazione: nella convinzione, ossia, che il pensiero riesca a manifestare pienamente l'in-sé delle cose. Il pensiero viene affermato come capacità di cogliere pienamente, senza residualità, l'oggettività del reale, che non è, come vuole Kant, il semplice apparire ai nostri sensi. Il pensiero, piuttosto, è in grado di cogliere il contenuto profondo della realtà, superando la *differenza fra i due mondi*⁸⁴.

Ma l'intelletto riflettente s'impadronì della filosofia. (...) Per intelletto riflettente o riflessivo è da intendere in generale l'intelletto astrae e con ciò separante, che persiste nelle sue separazioni. Volto contro la ragione, cotesto intelletto, si conduce quale ordinario intelletto umano o senso comune, e fa valere la sua veduta che la verità riposi sulla realtà sensibile, che i pensieri siano soltanto pensieri, nel senso che solo la percezione sensibile dia loro sostanza e realtà, e che la ragione in quanto resta in sé e per sé, non dia fuori che sogni⁸⁵.

Il fattore decisivo per Hegel rimane, allora, la capacità del pensiero di elevare a sé il contenuto della conoscenza sensibile e, dunque, sollevarsi al di sopra di quell'immediatezza. Questo aspetto, secondo Hegel, è ciò che l'empirismo inglese e il criticismo kantiano negano, dimostrando un limite nei confronti della metafisica razionalistica. Il vero, infatti, non è la datità nella sua immediatezza o la perfetta corrispondenza tra soggetto e oggetto, per cui possiamo assumere le rappresentazioni sensibili come immediatamente vere: *la verità sta nell'elevare al pensiero la datità*. Tuttavia questa prima posizione, coincidente con la metafisica razionalistica, ritiene che la riflessione sia un'affermazione del pensiero sull'oggetto: si realizza una apparente unità fra il pensare e l'essere, un'unità che è frutto della riflessione esterna e non un'unità reale⁸⁶. Essa perciò, come abbiamo visto, mostra quest'unità come semplicemente esterna. L'ingenuità della metafisica sta, appunto, da un lato nel presupporre l'esistenza "data" delle cose, e dall'altro nel considerare il pensiero come capacità di riprodurre la realtà senza nessun problema.

Kant, secondo Hegel, ha il merito di aver disvelato quest'errore: infatti la filosofia critica è cosciente di quanto non sia scontato per il pensiero riuscire a riprodurre il contenuto della realtà. Il punto è che Kant, consapevole dei limiti e delle contraddizioni in cui il pensiero cade nel voler

⁸⁴ Su questo punto seguiamo totalmente l'interpretazione di L. Cortella: «Il mondo delle cose è ritenuto infatti perfettamente trasparente al pensare, laddove la trasparenza indica appunto quella proprietà delle cose per cui esse non si limitano a mostrare al pensiero il loro lato esteriore (il mero apparire, come accadeva nella filosofia kantiana), ma espongono di sé il loro contenuto profondo». L. CORTELLA, *Autocritica del moderno: saggi su Hegel*, p. 36

⁸⁵ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, I, p. 26.

⁸⁶ Sull'applicazione del pensiero ad un oggetto e sui limiti della metafisica e della filosofia critica di Kant si veda: L. CORTELLA, *Autocritica del moderno: saggi su Hegel*, p. 38.

conoscere la realtà, giunge ad elaborare un concetto di pensiero che non raggiunge quell'elevatezza pretesa dalla metafisica. Infatti, il pensiero per non cadere in contraddizione deve necessariamente porre dei limiti a sé stesso. Allora, l'intento di Hegel coinciderà con l'elaborazione della *riflessione determinante* che se da un lato farà tesoro della lezione kantiana, dall'altro cercherà di non giungere nelle stesse problematiche della proposta metafisica.

Ora, la riflessione intellettualistica opera pensando prima una determinazione (il soggetto/sostanza) e poi un'altra determinazione ad essa correlata (il predicato), connettendole attraverso una copula, la quale esprime appunto la massima sintesi cui l'intelletto perviene. Una sintesi *estrinseca e soggettiva*, in quanto operata da un soggetto esterno che non fa altro che collegare, con una copula, due entità già date ed estranee l'una all'altra e che permangono nella loro estraneità⁸⁷.

La riflessione viene presa comunemente in senso soggettivo, come il movimento della potenza giudicatrice, che oltrepassa una data rappresentazione immediata e cerca per essa delle determinazioni generali o con essa le confronta. Kant contrappone la potenza riflessiva o riflettente alla potenza determinante⁸⁸.

Lo stesso Kant concepisce la riflessione solo come la capacità della sussunzione del singolare entro un concetto universale, sicché anche qui la riflessione non descrive altro che il modo in cui la sussunzione è stata effettuata. La riflessione ponente hegeliana, viceversa, si prefigge il compito di individuare il legame immanente, e quindi oggettivo (non demandato ad una soggettività), fra gli enti. In questo viene fuori tutta la novità della riflessione hegeliana, che si affranca, come abbiamo visto in precedenza, dalla semplice relazione di identità, diventando la dimensione in cui il concetto stesso potrà pensarsi non come una datità immediata, ma come *autodeterminarsi* attraverso la determinazione dell'altro da sé. Un'alterità che, allo stesso tempo, non è qualcosa di "trovato" dal pensiero nella sua datità ma diventa un aspetto immanente del pensiero stesso⁸⁹.

In seguito cercheremo di individuare la categoria della riflessione determinante come dinamica essenziale dell'effettuale e del concetto. In tal senso Hegel non solo, come vedremo a breve, adopera tale categoria per criticare il sapere metafisico e delle scienze moderne o del criticismo kantiano, ma, allo stesso tempo, tale categoria sarà, in positivo, l'aspetto essenziale della sua proposta filosofica⁹⁰. Infatti, com'è noto, Hegel sviluppa la propria posizione filosofica attraverso la confutazione delle posizioni avversarie, e allo stesso modo, per dimostrare la veridicità della riflessione determinante,

⁸⁷ Su questa questione: L. LUGARINI, *Prospettive hegeliane*, Ed. Iannua, Roma 1986. pp. 77-85; C. IBER, *Metaphysik absoluter Relationatit*. pp. 139-140

⁸⁸ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 449.

⁸⁹ Su questo si veda A. BELLAN, *La logica e il "suo" altro*. p. 99. Inoltre l'autore aggiunge «Una tale dimensione è il fondamento della vita dello spirito e ha una natura di continua riproposizione del circolo relazione di posizione e presupposizione».

⁹⁰ Sul rapporto fra riflessione ponente-presupponente come dinamica essenziale dello spirito assoluto si veda: P. REDDING, *Hegel's Hermeneutics*. Ithaca and London: Cornell University Press. 1996.

egli la adopera come strumento critico nei confronti della metafisica e delle scienze sperimentali. Per tali ragioni, e questo lo svilupperemo soprattutto nella seconda parte, la riflessione hegeliana sarà la dinamica di mediazione dell'effettualità prima e del concetto poi, inteso come sapere che da sé pone il proprio contenuto.

I.2.1. *La nascita del mondo sovrasensibile come autoinganno della coscienza*

Il superamento della metafisica attraverso la posizione della riflessione determinante viene esposto da Hegel proprio nel capitolo sull'Intelletto della *Fenomenologia*. Hegel, proseguendo nella sua presentazione della coscienza alle prese con la forza, ci mostra come l'intervento della riflessione nel «gioco delle forze» ha finito per dissolvere il dato sensibile. Nella relazione concettuale delle forze, la coscienza, e la riflessione ad essa connessa, invece che dissolvere l'intera ontologia ne ha generato una del tutto nuova: ovvero un'ontologia sovrasensibile contrapposta al mondo fisico-naturale. Dalla fine del mondo sensibile si genera ora un nuovo mondo trascendente che ha in sé la verità: quello della metafisica⁹¹.

In questo *interiore Vero*, come *assolutamente Universale* che è purificato dall'*opposizione* dell'universale e del singolo ed è divenuto *per l'Intelletto*, ecco ormai dischiudersi, oltre il *mondo sensibile* come *mondo dell'apparenza*, un mondo *ultrasensibile* come mondo *vero*⁹².

Questo nuovo mondo trova la sua origine proprio dal movimento della riflessione. La mediazione, infatti, non viene intesa dalla coscienza in senso negativo, come confutazione della "datità" naturale, ma viene assunta positivamente come una realtà oggettiva, una sostanza sussistente per sé. La coscienza trasforma il movimento riflessivo in oggetto autonomo, come un vero in-sé contrapposto alla falsità del sensibile⁹³.

Tale oggettivazione è però un depotenziamento del movimento riflessivo. Se la coscienza vuole rendere oggettivo il movimento del mediare non gli resta altro che fissarlo, dargli la forma di un ente universale: un mondo sovrasensibile in cui il movimento e la differenza sono necessariamente esclusi. Questo perché essa è ancora rinchiusa nel punto di vista dell'Intelletto, il quale però ha come presupposto *l'ontologia della permanenza*. La conseguenza è che essa ricerca le ragioni e le strutture

⁹¹ Anche su questo punto seguiamo completamente l'indagine di L. Cortella, che aggiunge: «Quella mediazione che aveva dissolto il dato sensibile nella relazione concettuale della forza invece che dissolvere l'intera ontologia aveva in realtà preparato il terreno ad una nuova ontologia, questa volta contrapposta al mondo fisico naturale, ovvero *all'ontologia del sovrasensibile*. Dalle ceneri del mondo sensibile si genera ora il «vero» mondo, quello della metafisica. E questo nasce proprio dal movimento della riflessione». L. CORTELLA, *Critica della metafisica. Il capitolo sull'intelletto nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*, p. 31.

⁹² G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, I, p. 119.

⁹³ Come giustamente nota Cortella siamo di fronte ad «un'oggettivazione dell'inobiettivabile, resa possibile da una sorta di autoinganno da parte della coscienza. Quel movimento era il suo prodotto, era l'irrompere del concetto dentro la presunta sostanzialità naturale». L. CORTELLA, *Critica della metafisica. Il capitolo sull'intelletto nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*, p. 32. In questo consiste l'auto-inganno della coscienza, che Hegel presenta come quella figura fenomenologica portatrice del punto di vista della *riflessione esterna*, visto nella *Scienza della logica*. Infatti, la coscienza protagonista della *Fenomenologia*, seguendo lo schema della riflessione esterna, divide i due lati della riflessione ponente: per cui avremo da un lato l'azione del porre e, dall'altro, quella del presupporre. Questa divisione, così come abbiamo visto, ha l'esito di escludere l'azione del porre e di mantenere unicamente il secondo movimento del presupporre. In questo abbiamo un esempio di ciò che Hegel chiama la comprensione intellettualistica delle relazioni logiche.

universali ultime dell'accadere e della sua mutevolezza. Il fine pertanto della coscienza diviene quello di individuare le strutture unificanti, mediante le quali il mondo intero divenga intellegibile. L'intelletto, infatti, non accetta la semplice «presenza» dei fenomeni o dei dati, ma cerca i principi universali, fondamento e spiegazione degli enti⁹⁴. Per tali ragioni la coscienza è caratterizzata dalla ricerca di una spiegazione ultima del tutto: una sostanza, un fondamento universale che, in quanto espressione della verità, deve essere anche definitivo. La mutevolezza e la differenza sono automaticamente confinate nel sensibile, che – così risolto nel puro movimento – manifesta tutta la sua non-verità, la sua apparenza. Alla non-verità del sensibile si contrappone dunque la verità del sovrasensibile:

Per la coscienza, poiché non si ritrova ancora in esso, l'interno è tuttora puro *al di là*; esso è *vuoto*, essendo soltanto il nulla dell'apparenza, e, positivamente, è l'universale semplice. Tale modo di essere dell'interno si addice immediatamente a coloro, i quali sostengono che l'interno delle cose non si può conoscere; ma la ragione di ciò dovrebbe venire intesa diversamente. Di questo interno, com'esso qui immediatamente è, non è data invero nozione alcuna; e non già perché la ragione sia miope o limitata o come altrimenti si voglia dire; ma proprio in forza della natura semplice della cosa stessa, vale a dire perché nel vuoto non vien conosciuto nulla, o, esprimendoci secondo l'altro lato, perché esso è determinato appunto come *al di là* della coscienza⁹⁵.

A questo punto, ci sembra ancora una volta chiaro che siamo di fronte ad un'oggettivazione del tutto illusoria, resa possibile da un'autoinganno della coscienza, in quanto si continua ad affidare al punto di vista dell'intelletto e della riflessione esterna. Infatti ad essa sembra sfuggire che quel movimento di mediazione era il suo prodotto, era l'irrompere del concetto dentro la sostanzialità naturale. La coscienza si inganna nel distinguere la riflessione degli enti da quella operante entro sé stessa: il pensiero. Essa non concepisce i due movimenti riflessivi come un unico movimento capace di risolversi da sé. Il risultato sarà che la coscienza, dividendo il movimento riflessivo, vedrà operare una doppia riflessione: i due momenti della riflessione ponente (il porre e il presupporre) sono separati. Questa posizione, come abbiamo visto nell'indagine dei passi della *Scienza della Logica*, caratterizza la riflessione esterna che trova la datità come posta, e la quale, per essere compresa, deve essere sussunta al di sotto di una presupposta sostanzialità. Per cui, il tentativo qui di Hegel è, chiaramente, quello di rappresentare l'atteggiamento della metafisica moderna attraverso l'evoluzione della coscienza fenomenologica: se la coscienza rappresenta la riflessione esterna e questa, a sua volta, è espressione della metafisica razionalista, la deduzione che ne possiamo ricavare è che tale coscienza incarna la posizione metafisica. Il superamento della posizione intellettualistica

⁹⁴ Come giustamente nota Gadamer: «Questo mondo sovrasensibile deve essere il vero mondo. Esso è il permanere nel dileguare, un'espressione che spesso ritorna in Hegel». H.G. GADAMER, *La dialettica di Hegel*, Marinetti, Genova 1996. p. 42.

⁹⁵ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, I, p. 119.

della coscienza significherà non solo il raggiungimento di un punto di vista superiore, che coinciderà con la riflessione determinante, come visto nella *Scienza della Logica*, ma anche il superamento da un lato del sapere metafisico e dall'altro del sapere delle scienze sperimentali moderne, precedentemente equiparati da Hegel.

Ora, prosegue Hegel nella sua analisi, se la conseguenza di questo “errore” della coscienza è di oggettivare la riflessione che essa stessa produce, allora in quanto tale questa oggettivazione è senza oggetto:

Ma l'interno o l'al di là ultrasensibile è sorto; esso viene dall'apparenza, ed essa è la sua mediazione; ossia l'apparenza è la sua essenza e, in effetti, il suo riempimento. L'ultrasensibile è il sensibile e il percepito, posti come in verità essi sono. Ma la verità del sensibile e del percepito è di essere apparenza⁹⁶.

Hegel, paradossalmente, è molto vicino alla posizione kantiana che poneva come non conoscibile qualsiasi realtà al di sopra dei sensi. A differenza di Kant, però, egli non reputa il sovrasensibile inconoscibile a causa delle limitate possibilità della nostra ragione ma, piuttosto, perché esso è *vuoto*, ovvero in esso, secondo Hegel, non c'è nulla da conoscere⁹⁷.

Dunque, questo mondo intellegibile contiene solo l'incessante mediare e di conseguenza esso non può configurarsi come una sostanzialità. L'illusione e l'autoinganno della coscienza – e del punto di vista dell'intelletto – stanno nel non comprendere la genesi del sovrasensibile. Invece di cogliere, infatti, il movimento logico sotteso ad esso la coscienza lo coglie come un immediato stabile e ben fisso. In questo senso la coscienza non coglie come quel gioco delle forze o quella mediazione prodotta dalla riflessione, che ha dissolto il dato, siano all'origine di quel mondo sovrasensibile. «La verità del sensibile e del percepito è di essere apparenza. L'ultrasensibile è dunque apparenza come apparenza»⁹⁸. Esso è questo processo che viene erroneamente oggettivato e bloccato in un mondo intellegibile. La conclusione di tale indagine è ancora una volta la conferma che *l'apparenza è l'essenza*: non c'è altra essenza se non l'apparenza, non c'è altro interno se non l'esterno. L'essenza del mondo sovrasensibile altro non è se non l'apparenza.

⁹⁶ Ivi, p. 120.

⁹⁷ Su questa questione: M. MONETI, *Hegel e il mondo alla rovescia. Una figura della Fenomenologia dello Spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1986. p. 75; L. CORTELLA, *Critica della metafisica. Il capitolo sull'intelletto nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*, p. 33

⁹⁸ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, I, 120-121.

I.2.2. *I due mondi*

Il vuoto e il sacro

Prima di proseguire vediamo la connotazione, anche di tipo storico, che Hegel dà alla divisione netta fra un mondo naturale del fenomeno e un mondo ultrasensibile. Hegel, anzitutto, insiste molto nell'affermare che la distinzione *mondo fenomenico e cosa in-sé* è frutto di un punto di vista illusorio, una posizione errata che, come abbiamo visto, è effetto dell'autoinganno della coscienza. Il suo intento è quello, in realtà, di criticare la posizione kantiana e quelle romantiche che avevano assunto i due principi in due dimensioni ontologiche assolutamente distinte, ossia il mondo dell'apparenza e il mondo noumenico intellegibile, non del tutto conoscibile dall'uomo.

O che un cieco venga introdotto nel tesoro del mondo ultrasensibile; o che uno che ci vede venga introdotto nella pura tenebra, o, se si voglia, nella pura luce, quand'essa non è che luce pura; il risultato è certamente il medesimo; chi ha occhi non vede né nella pura luce né nella pura tenebra, proprio come il cieco non vedrebbe il tesoro in mezzo a cui si trovasse⁹⁹.

In questo passo Hegel sembra sottolineare come coloro che dichiarano inconoscibile l'interno delle cose, considerandolo come qualcosa a noi negato, cadono in una trappola da loro stessi tesa: infatti non c'è nessun mistero da scoprire. Hegel sembra fare un passo indietro rispetto a quanto detto nella prima parte dell'opera riguardo al sapere apparente, dove veniva criticata la coscienza banale per il fatto di reputare il sapere come ciò che immediatamente ci viene incontro, che è sotto i nostri occhi, l'esterno della datità, se così si può dire. Contro una tale pretesa tanto superficiale sembrerebbe aver ragione la posizione di quello "scetticismo" che ammonisce il sapere immediato mostrandogli la verità come un interno, un al di là inaccessibile. Ma il punto che vuole in realtà sottolineare Hegel, senza fare nessun passo indietro rispetto a quanto detto in precedenza, è che siffatto scetticismo assume tale interno in maniera immediata, così come quell'altra coscienza assumeva la "datità" del sensibile, identificandola con il vero. Quindi entrambe le posizioni finiscono nella stessa situazione: venerare l'oggettività ultrasensibile come qualcosa di *sacro* e assumere i dati immediati della coscienza come veri¹⁰⁰.

⁹⁹ Ivi, I, p. 120.

¹⁰⁰ M. Moneti ha evidenziato come il riferimento critico di Hegel qui siano tutte quelle posizioni scettiche della modernità, come ad esempio Schulze, che «andando oltre Kant» si dirigono verso «un approdo nichilistico: poiché l'interno ci è

Se, quanto all'interno e all'esser-collegato con esso mediante l'apparenza, tutto stesse qui, non resterebbe altro che tenersi all'apparenza, prendere cioè per vero qualcosa che noi sappiamo non essere vero, o riempirlo di quelle fantasticherie, di quelle apparenze, che la coscienza si produce da sé; e ciò affinché ci sia almeno qualcosa in quel vuoto totale che, chiamato anche il Sacro, è bensì divenuta dapprima come vacuità di cose oggettive, ma che poi, come vacuità in sé, deve venir preso anche come la vacuità di ogni relazione spirituale e delle differenze della coscienza come coscienza¹⁰¹.

Questa vuotezza finisce per essere riempita di qualsiasi *fantasticheria* della coscienza, addirittura camuffata da un aspetto sacro e venerata come un elemento divino, e quindi inconoscibile all'umano. Il vuoto assume, agli occhi della coscienza, l'aspetto dell'Infinito estraneo alla dimensione dell'umano. In questo senso Hegel pensa di cogliere l'errore della filosofia romantica, così come di quella critica di stampo kantiano, che imputavano l'impossibilità di conoscere l'in-sé alle debolezze delle nostre capacità conoscitive. L'interno delle cose veniva, allora, ricoperto di un *velo mistico e sacro* che in quanto tale era irraggiungibile all'uomo. L'in-sé diventa un inconoscibile e, in quanto tale, limite per il pensiero finito dell'uomo¹⁰². Tuttavia, Hegel vuole sottolineare che tali caratteristiche attribuite all'in-sé finiscono per identificarlo con il nulla, con il vuoto. Hegel stesso ci suggerisce nella citazione che essere ciechi di fronte alla verità è uguale ad esser vedenti di fronte al niente. Hegel sembra suggerirci che il divino, quando lo si voglia separare dall'uomo e dalla sua sensibilità o limitatezza, ponendolo in una distanza insormontabile, si assume il rischio di renderlo un mistero che non contiene nulla. Esso si disvela come un semplice vuoto. Per cui tutte le posizioni che pretendono di porre un in-sé inconoscibile finiscono per ricadere in questa logica: affermare un puro vuoto, una semplicità banale che non ha nessuna consistenza¹⁰³.

negato, ma al tempo stesso esso solo è il vero, dobbiamo concludere che la conoscenza in quanto tale ci è negata». M. MONETI, *Hegel e il mondo alla rovescia*, p. 42.

¹⁰¹ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, I, p. 120.

¹⁰² La Moneti nella sua interpretazione di questo momento della *Fenomenologia* ha notato, giustamente, come qui Hegel sviluppi una vera e propria *logica del Sacro*: «Il vuoto è l'unica forma rappresentabile dell'irrepresentabile Jehova, dell'Oggetto venerato e posto infinitamente al di là del soggetto venerante e, nello stesso tempo, infinitamente al di là dell'apparenza sensibile degli oggetti del mondo. Un sacro che non deve essere contaminato dal sensibile, ma stare oltre di esso, che è infinitamente separato dal soggetto che vi si rapporta solo negativamente, un tale sacro è il puro nulla, il Vuoto». M. MONETI, *Hegel e il mondo alla rovescia*. pp. 45.

¹⁰³ Come giuntamente nota la Moneti tutte le posizioni filosofiche riflettevano sulla cosa-in-sé «considerandola al tempo stesso la meta più ambita del conoscere ma anche quella a noi negata, inseguono solo una banale sciocchezza». M. MONETI, *Hegel e il mondo alla rovescia*. pp. 45-46.

Il legame dei due mondi: gli enti e le leggi

Oltre alla configurazione del sovrasensibile come sacro, la distinzione dei due mondi crea una problematica riguardo a quale sia il punto di contatto tra due livelli di realtà tra loro incommensurabili e, tuttavia, entrambi veri. Si tratta di un problema di diversi ordini di legalità, che pur essendo estranei fra loro devono incontrarsi. In questo punto Hegel si riferisce in particolar modo alla scienza sperimentale moderna (soprattutto a Newton) e alla pretesa di questa di individuare le leggi come verità del mondo sensibile. Il suo bersaglio polemico è ancora una volta Kant, il quale, pur avendo precluso alla conoscenza l'infinità, aveva individuato nel mondo delle leggi l'unica conoscenza certa dell'uomo. Secondo Hegel tale atteggiamento, che solo apparentemente si discosta dalla metafisica moderna, riempie quel vuoto con le leggi fisiche¹⁰⁴. Se per la metafisica il sovrasensibile era la negazione del sensibile, l'opposto del movimento dell'apparire, per la scienza sperimentale esso è l'universale a cui sono ricondotte le molte opposizioni in modo da raccogliere attorno a sé la molteplicità delle forze, un universale semplice a cui la molteplicità può essere ridotta a uno. Allora «tale differenza come differenza universale è perciò il Semplice nel gioco della forza stessa, ed è il Vero di questo gioco; la differenza è la legge della forza»¹⁰⁵. Essa è ciò che permane nell'assoluto divenire e nell'assoluto scambio, è quel permanere cioè grazie al quale può avvenire lo scambio. Insomma è la *legge* di quel divenire. Ecco dunque il sovrasensibile dei moderni: non più Dio o una forma di iperuranio ma il mondo delle leggi. «Il mondo ultrasensibile è quindi un quieto regno delle leggi al di là bensì del mondo percepito – giacché questo presenta la legge solo attraverso continui mutamenti – ma in esso non meno presente, e di esso immediata e calma copia»¹⁰⁶.

Per l'intelletto l'ordine non è mai dato, bisogna elaborarlo dopo lo svilupparsi dei fenomeni. Da tale elaborazione egli ricava le *leggi naturali* del mondo sovrasensibile, essenza oltre i fenomeni. Hegel però cerca di dimostrare quanto la spiegazione data dalla legge non sia altro che tautologica.

L'unificazione di tutte le leggi nell'*astrazione universale* non esprime nessun ulteriore contenuto, tranne il *mero concetto stesso della legge* che ivi è posto come *essente*. L'attrazione universale dice solamente che *tutto ha una costante differenza verso altro*. Con ciò l'intelletto ritiene di aver trovato una legge universale in grado di esprimere l'universale effettuale *come tale*; ma, nel fatto, non ha trovato che il *concetto stesso della legge*, per modo tuttavia ch'esso dice in pari tempo: *ogni realtà è in lei stessa conforme alla legge*¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Sulla vuotezza del mondo ultrasensibile e il suo conseguente riempimento tautologico con le leggi naturali seguiamo soprattutto l'interpretazione di: M. MONETI, *Hegel e il mondo alla rovescia*. pp. 75-77.

¹⁰⁵ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, I, p. 122.

¹⁰⁶ Ivi, p. 123.

¹⁰⁷ Ivi, p. 124.

L'intelletto cerca le ragioni, cioè quell'insieme di *leggi* che nel loro essere a-temporali si configurano come spiegazioni universali della mutevolezza fisica. In fondo, l'unico modo che l'Intelletto ha per riuscire a spiegare la mutevolezza è quello di ricercare strutture logiche che siano salde e definitive, che possano in qualche modo giungere a una spiegazione ultima del sensibile. Difatti le leggi devono necessariamente affermare una propria *differenza* rispetto ai fenomeni che vogliono spiegare, per cui se questi ultimi si muovono in una oscura mutevolezza la loro spiegazione può essere solo la salda legge universale. La questione di fondo, che Hegel vuole evidenziare è proprio la tendenza dell'intelletto a ricercare spiegazioni che siano unitarie e globali rispetto alla totalità degli enti fisici¹⁰⁸. Il punto che lo stesso Hegel sottolineerà a più riprese, anche in seguito, è che in questa ricerca dell'universale giunge ad una contraddizione: da un lato la spiegazione che viene data del mondo deve considerare le differenze che sussistono fra i singoli fenomeni, altrimenti non li potrebbe spiegare, ma proprio su questo punto si trova la contraddizione. Infatti, allo stesso tempo, l'intelletto non può produrre tutta la specificità del fenomeno stesso poiché in tal modo sarebbe solo una riproduzione del fenomeno, un'inutile copia che non spiegherebbe nulla¹⁰⁹.

Così la legge è presente in duplice guisa: la prima volta come legge nella quale le differenze sono espresse come momenti indipendenti: la seconda volta nella forma della semplice esser-tornato-in sé, forma che di nuovo può venir chiamata forza, ma così ch'essa non sia la forza ricompressa, bensì la forza in generale; si può anche dire ch'essa sia come il concetto di forza, astrazione che riduce in sé stessa le differenze di ciò che attrae e di ciò che viene attratto¹¹⁰.

Dunque la spiegazione fornita dalla legge afferma questo circolo: ridurre il fenomeno a una semplice manifestazione di una legge tanto generica che tutti i fenomeni possano rientrarvi, oppure affermare una spiegazione particolare del fenomeno che, però, rinunci a ricondurlo ad una dimensione universale. Nel primo caso avremo una legge tanto generica da non spiegare nulla del fenomeno particolare, nel secondo avremo invece una moltiplicazione di leggi determinati che spieghino solo i singoli eventi. L'intelletto spinto dalla ricerca dell'universale tenta proprio di dar vita a leggi tanto ampie da racchiudere tutti i fenomeni ma che finiscono per essere tautologiche¹¹¹. In questo modo

¹⁰⁸ Giustamente la Moneti a tal proposito nota che l'Intelletto «nella ricerca delle leggi dell'accadere esso procede sempre oltre, verso unificazioni sempre più ampie e spiegazioni più comprensive». L'intento, nota l'interprete, è quello di giungere alla formulazione di teorie universali capace di «chiarire i fenomeni più disparati, riunificandoli in una legge sempre più universale». Questa analisi la seguiamo nella nostra interpretazione. M. MONETI, *Hegel e il mondo alla rovescia*. pp. 76.

¹⁰⁹ Questo punto è, ancora una volta, spiegato molto bene dalla Moneti, un'interpretazione che riproponiamo nella nostra analisi: «Naturalmente in questa ricerca dell'universale sempre più apio si produce una sorta di contraddizione: giacché la spiegazione fornita dalla duplicazione del mondo deve tener conto della differenza specifica del fenomeno, altrimenti non lo spiega; ma non può riprodurre tutta la specificità del fenomeno stesso giacché in tal modo non spiegherebbe nulla, sarebbe solo una riproduzione del fenomeno, un'inutile copia». M. MONETI, *Hegel e il mondo alla rovescia*. pp. 76.

¹¹⁰ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, I, p. 125.

¹¹¹ Sulla questione dell'impossibilità da parte delle leggi di *spiegare* i fenomeni e il loro cadere in un aspetto tautologico si veda: H.G. GADAMER, *La dialettica di Hegel*, p. 40; M. HEIDEGGER, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, p. 176. Su questo punto seguiamo anche la già citata interpretazione della Moneti che a tal riferimento sostiene: «Dunque la

Hegel cerca di dimostrare come la soluzione scientifica ricorra a delle spiegazioni tautologiche, con un esito deludente: alla constatazione empirica che i corpi cadono verso il centro della terra si afferma una legge che esprime la necessità di una forza attrattiva, la forza di gravità. La conclusione di questa indagine di Hegel è che le leggi non spiegano il *perché* dei fenomeni, piuttosto esprimono solo *leggi tautologiche* che, in maniera ripetitiva, non fanno che rivelare la necessità dell'esistente, come il caso enunciato della legge di gravità. Allora, la necessità che la legge esprime altro non è che la necessità auto-evidente dell'identità tautologica¹¹². Da un lato la scienza enuncia una differenza – tra fenomeno e spiegazione, tra ente naturale e la forza che ne esprime il fondamento – ma dall'altro si limita a duplicare lo stesso contenuto: si ripete lo stesso contenuto come spiegazione. In tal modo si afferma una differenza che in realtà nasconde una tautologia: qui sta *l'illusione* dello spiegare scientifico. L'intelletto crede di essere alle prese con oggetti estranei a sé, ma in realtà tutte queste operazioni non lo allontanano mai da sé stesso¹¹³.

Le conclusioni che possiamo trarre a questo punto sono rilevanti anche se non definitive. Hegel non solo ha messo sullo stesso piano la metafisica moderna, la filosofia critica di stampo kantiano e la scienza sperimentale, ma ha anche affermato che tutte e tre queste posizioni trovano la propria origine da un errore della coscienza, un suo autoinganno. Queste generano, ovvero, un mondo sovrasensibile fittizio come spiegazione del reale effettivo. In questa maniera la coscienza finisce per produrre una serie di errori e di illusioni.

In tal senso ci aiuta anche la *Prefazione* della *Fenomenologia dello spirito* in cui Hegel traccia due vie verso la formazione scientifica. La via degli antichi è quella che mostra l'illusorietà dei sensi, educando l'uomo a non identificare l'immediatezza sensibile con il vero. A questa posizione si sussegue quella dei moderni che, invece, deve misurarsi con lo stratificarsi di categorie logiche elaborate dall'intelletto e confluite, in un secondo momento, nel senso comune. Queste saranno disvelate da Hegel come rappresentazioni che solo apparentemente hanno un legame stretto con il pensiero e con la sua riflessività. Infatti, per Hegel solo attraverso l'elaborazione di un sapere capace

spiegazione fornita della legge si aggira perpetuamente in questo circolo: sopprimere la differenza specifica e ridurre il fenomeno a manifestazione di una legge così ampia che tutti i fenomeni vi rientrano allo stesso modo, oppure dare una spiegazione che aderisca al fenomeno spiegato e rinunci a introdurlo in un quadro universale, ma con ciò moltiplicare le leggi all'infinito». M. MONETI, *Hegel e il mondo alla rovescia*. pp. 76.

¹¹² In riferimento a questo passo Hyppolite sostiene: «Quanto all'identità, che l'intelletto vuole raggiungere nel suo *Erklären*, essa è un'identità formale, una tautologia che non reca alcun mutamento alla diversità dei termini in gioco. In Hume vi sono solo elementi sostanziali – Hegel dice: sostanze – che non sono in relazione gli uni con gli altri ma restano per sé e si associano da fuori. Così l'identità dell'intelletto rimane analitica, è una tautologia, mentre la diversità sensibile resta una diversità: conduce sì a una sintesi, ma empirica, priva di necessità». J. HYPOLITE, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Bombiani, Milano 2005. p. 161.

¹¹³ Su questo punto seguiamo interamente l'interpretazione di Moneti e che conclude: «Ossia, si promette una differenza che in realtà è pura tautologia: qui sta l'imbroglio dello spiegare scientifico e della forma necessaria dei suoi enunciati; (...) l'intelletto in tutte queste operazioni non si è mai allontanato da se stesso e, credendo di avere a che fare con oggetti di difficile penetrazione e conquista, di fatto ha a che fare solo con sé e in questo narcisismo sta anche il suo appagamento». M. MONETI, *Hegel e il mondo alla rovescia*, p. 77.

di sopportare quell'auto-riflessività del pensiero, esso sarà in grado di abbandonare tali illusioni della coscienza moderna¹¹⁴.

Nel capitolo della *Fenomenologia* che stiamo esaminando, come abbiamo visto, è presente proprio la *genealogia* di questa illusione della coscienza e, allo stesso tempo, una risoluzione di cotanto comportamento errato. L'intento di Hegel è quello di dimostrare proprio l'auto-contraddittorietà del mondo sovrasensibile.

¹¹⁴ Sul rapporto di Hegel con lo scetticismo antico e moderno si veda: M. MONETI, *Hegel e il mondo alla rovescia*. p. 75; M. BISCUSO, *Hegel, lo scetticismo antico e Sesto Empirico*. La Città del Sole, 2005.

II. Il mondo invertito come figura che disvela il vero

L'intelletto ha paura della contraddizione e ricorre alla giustapposizione di mondi diversi per tenere a distanza ciò che percepisce come una minaccia alla sua stessa costitutività: il principio di non contraddizione. La legge, per le ragioni in precedenza citate, crea un appagamento all'intelletto riguardo alla sua aspirazione di universalità ma, contemporaneamente, crea difficoltà nell'unificare fenomeni molto diversi fra loro. In sostanza il primo mondo ultrasensibile, il calmo mondo delle leggi, è quello predisposto a introdurre la differenza tra classi di fenomeni, raggruppati secondo le leggi cui obbediscono, ossia secondo il lato permanente del loro mutare. In tal modo, però, la legge diventa l'espressione della *differenza*, ossia di ciò che fa essere quel particolare fenomeno proprio così e non in altro modo. La legge, perciò, va ad esprimere più la *differenza* che non l'*identità* (cioè il lato universale dei fenomeni che raccoglie sotto di sé). L'intelletto, come abbiamo visto, tende dunque a distruggere questa differenza: l'aspirazione stessa della legge all'universalità sempre più ampia spinge la *differenza* oltre sé stessa, verso un'identità tautologica, che ripete il contenuto del fenomeno e si accontenta di questa duplicazione come di un ritrovamento della ragione. Il primo mondo ultrasensibile che nonostante introduca la differenza finisce per distruggerla.

Presenta non solo la mera unità, come se nessuna differenza venga posta; anzi è dato questo movimento onde una differenza viene indubbiamente istituita; ma, non essendo essa una differenza, viene di nuovo tolta. Col dichiarare, adunque, il mutamento e lo scambio, che dianzi, fuori dall'interno, erano soltanto nell'apparenza, sono penetrati anche nell'ultrasensibile; ma la nostra coscienza dell'interno come oggetto si è trasferita all'altro lato, nell'intelletto, e ha in esso stesso lo scambio¹¹⁵.

Hegel, però, ci fa notare che questa distruzione non elimina totalmente lo spettro della differenza in quanto l'intelletto non sa che i due mondi sono sempre lo stesso e lo *spiegare* (*Erklären*) della legge non è una realtà autonoma. Questo spiegare, infatti, è solo l'aggirarsi dell'intelletto nella vuota tautologia, nella ripetizione costante del contenuto fenomenico e, di conseguenza, della differenza.

Il punto dell'argomentazione hegeliana è che, se la legge deve presentarsi come principio del movimento, allora essa deve essere pensata come differente in sé stessa. La differenza, allora, deve essere considerata come parte della legge, poiché se ciò non avviene essa non può assolvere al proprio compito¹¹⁶.

¹¹⁵ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, I, p. 129.

¹¹⁶ Come nota Cortella, la cui interpretazione qui seguiamo integralmente: «la differenza deve cioè entrare *all'interno* della quiete legge: è questa la condizione perché essa possa svolgere la funzione di principio del divenire. In realtà una volta che la quiete legge si scopre come differente in sé stessa non riesce più a tener ferma né la differenza né l'identità». L. CORTELLA, *Critica della metafisica. Il capitolo sull'intelletto nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*, p. 34.

Infatti il primo mondo ultrasensibile era solo l'*immediato* innalzamento del mondo della percezione all'elemento universale: il primo mondo ultrasensibile aveva la sua necessaria controcopia nel mondo della percezione il quale teneva ancora *per sé il principio dello scambio e del mutamento*; il primo regno delle leggi mancava di questo principio, mentre esso lo consegue come mondo invertito¹¹⁷.

Quando la legge quieta scopre la differenza in sé stessa non è più in grado di tenere ferme né le differenze né le identità. Le differenze perdono del tutto il loro carattere del differire, facendosi identiche, in quanto sono state ricondotte all'unica legge. Le identità, che sono state presentate come le ragioni del differire, non riescono più a mantenere la loro identità con sé, facendosi così differenze. Hegel chiama questo invertirsi tra identità e differenza la legge del «divenire-diseguale dell'eguale» e del «divenire-uguale del diseguale»¹¹⁸.

Mediante questo principio il primitivo mondo ultrasensibile, il quieto mondo delle leggi, l'immediata copia del mondo percepito, viene convertito nel suo contrario; la legge, in generale, era ciò che rimane uguale a se stesso, come le sue differenze; ma ora è posto che legge e differenze sono piuttosto il contrario di se stesse: l'eguale a sé si respinge anzi da sé, e l'ineguale a sé si pone anzi come l'eguale a sé. In effetti soltanto con tale determinazione è posta la differenza che è interna o che è differenza in se stessa, che è l'eguale è ineguale a sé, l'ineguale uguale. Questo secondo mondo ultrasensibile è così il mondo invertito¹¹⁹.

Il mondo sovrasensibile non è più così quieto come pretendeva di essere, anzi in esso si disvela una mobilità costante fra differenza e identità¹²⁰. Il risultato di ciò sarà il sorgere di un nuovo mondo, un *secondo mondo sovrasensibile*, che apparirà come il contrario del primo, un nuovo mondo in cui le leggi e le differenze sono inverse rispetto al primo. Per tali ragioni Hegel definisce questo nuovo mondo come *il mondo invertito*, una dimensione in cui quello che si riteneva falso si rivela vero, ciò che si riteneva differente si mostra identico¹²¹. Qui Hegel ci fa vedere come l'intelletto, nel suo essere recalcitrante alla contraddizione, cerca di distribuire l'inversione in due sfere di realtà, facendo ancora ricorso alla distinzione tra in-sé e apparenza, tra essenza e apparenza. L'intelletto, col suo terrore

¹¹⁷ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, I, p. 131.

¹¹⁸ Ivi, p. 130. A tal proposito Hegel fa riferimento alla legge dell'attrazione e della repulsione in base alla quale ciò che è identico finisce per respingersi, mostrandosi così non-identico, e ciò che è differente finisce per attrarsi, mostrandosi in tal modo non-differente.

¹¹⁹ Ivi, pp. 130-131.

¹²⁰ Come nota J. Hyppolite: «Che cosa occorrerebbe perché il rapporto divenisse interno? Bisognerebbe, come Hegel passa a dimostrare nel seguito di questa trattazione jenesa, che ogni determinazione fosse pensata come infinita, cioè come altra da sé; in tal caso lo spazio diviene esso stesso il tempo e lo spazio. La relazione non è più imposta da fuori alle determinazioni sostanzializzate ma è la vita stessa di tali determinazioni». J. HYPOLITE, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, p. 161.

¹²¹ Ancora una volta seguiamo l'interpretazione di L. Cortella: «Il mondo sovrasensibile non si rivela così quieto e semplice come prometteva di essere: l'identità e la differenza si dimostrano il contrario di loro stesse. Da quel mondo quieto sorge perciò un nuovo mondo, un *secondo mondo sovrasensibile* che è il contrario del primo (...). Esso viene chiamato da Hegel la «*verkehrte Welt*», il *mondo invertito*, una sfera in cui quello che si riteneva vero si rivela falso, ciò che si riteneva identico si mostra differente, ciò che si riteneva differente si rivela identico». L. CORTELLA, *Critica della metafisica. Il capitolo sull'intelletto nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*, p. 35.

verso la contraddizione e nella sua ricerca d'identità, non fa altro che relegare la differenza in un ulteriore mondo ultrasensibile, sede delle opposizioni più radicali. Il secondo mondo ultrasensibile non può allora che essere la differenza massima, non semplice e calma copia del mondo sensibile (come era il primo mondo ultrasensibile) ma, appunto, suo rovescio. Il mondo alla rovescia porta in campo la differenza massima dell'opposizione: non solo non è lo stesso del mondo fenomenico, ma anzi è il suo opposto più netto. Allora esso sarà, dunque, l'inversione netta e speculare del mondo fenomenico.

La prima conclusione deducibile da questo passaggio hegeliano è che la metafisica si è dimostrata incapace di mantenersi identica a sé stessa e ciò ha finito per generare un nuovo mondo che è la negazione del primo. Questo secondo mondo sovrasensibile è un universo-copia ma con una polarità invertita rispetto al primo universo, tanto da nascondere un forte potenziale critico. L'affermazione di un nuovo mondo è l'estremo tentativo da parte dell'Intelletto di riuscire a sfuggire alla contraddizione: oggettivando l'opposizione in due mondi diversi conduce la coscienza a disinnescare tutta la forza critica che il movimento della contraddizione porta con sé. Infatti la negatività della contraddizione viene relegata in un mondo ulteriore che non ha nessuna relazione immanente con il mondo reale. Tuttavia, Hegel è convinto che facendo leva proprio sulla figura del mondo invertito si possa condurre l'Intelletto alla contraddizione. Secondo l'autore, per l'appunto, già solo prospettando la *possibilità* di un mondo in cui tutto appare invertito, si rende possibile decostruire le certezze dogmatiche stratificate nel senso comune¹²². Però la possibilità di tale ipotesi è fatale per l'intelletto e, più in generale, per la coscienza in cerca di verità oggettive incontrovertibili.

Il *mondo alla rovescia* è invece una dimensione in cui tutto si manifesta al contrario rispetto ciò che siamo abituati a conoscere. Attraverso tale figura Hegel ci mostra come l'intelletto, nel creare questo secondo mondo ultrasensibile, non fa altro che porsi davanti alla vera essenza del primo mondo. Questo secondo mondo ultrasensibile, pur nel suo essere invertito, è la verità, il disvelamento, la rivelazione piena del primo, quello presentato invece come quieto regno delle leggi. La vera realtà diviene visibile nel suo stato di inversione, oltre la falsa apparenza. In tal senso il mondo ultrasensibile non è più un'immediata contrarietà rispetto all'apparire. In sostanza questo rovesciamento, in cui tutto è diverso, rende visibile, in una specie di specchio, proprio l'occulta inversione o perversione di

¹²² Giustamente come nota Moneti: «l'immagine di un antiuniverso – anche se dal punto di vista della logica della contraddizione è un escamotage che, reificando l'opposizione in due mondi diversi, disinnescava la critica in essa implicita – costituisce una scossa salutare al senso comune. La semplice *possibilità* di un mondo in cui tutto avviene all'incontrario e ogni processo appare invertito, vanifica la certezza immediata del *sonno dogmatico* in cui si svolge la vita quotidiana di tutti». M. MONETI, *Hegel e il mondo alla rovescia*, p. 97. Sulla stessa questione Cortella aggiunge: «Questo nuovo mondo, pur essendo l'inversione del primo, ne è però la verità, il disvelamento, la manifestazione più completa. Perciò esso non ne può essere distinto, non può starvi accanto, non può esservi contrapposto. Si ripropone qui la già superata contrapposizione fra mondo sensibile e mondo intellegibile». L. CORTELLA, *Critica della metafisica. Il capitolo sull'intelletto nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*, p. 36.

ciò che è presso il senso comune. Il mondo invertito sarebbe perciò *l'inversione dell'essere invertito*. Il senso della figura del mondo invertito sta certamente nella sua capacità di esporre l'inversione o perversione del mondo metafisico classico e della scienza moderna.

La paradossalità di questo momento della *Fenomenologia* è l'utilizzo da parte di Hegel di una figura che il senso comune reputa espressione del mondo dell'inverosimile, ma a ben vedere invece, come giustamente sostiene Gadamer¹²³, il mondo invertito nella sua apparente assurdità disvela il vero; esso dimostra la verità della *differenza* e la necessità del superamento della visione dell'Intelletto che rifiuta qualsiasi mediazione fra gli opposti differenti¹²⁴. Quindi ad un'analisi più approfondita si può comprendere come *l'inversione sia in realtà un raddrizzamento*: qualcosa viene rovesciato per essere rimesso nella sua giusta e normale posizione, dalla quale era stato spostato da un precedente cattivo rovesciamento. In realtà è il senso comune o l'intelletto *finitizzante* ad essere vittima di un autoinganno, ad aver originato un'inversione e un'assurdità. *Il rovesciamento del mondo invertito è quindi un ri-rovesciamento* che disvela la verità della *differenza*.

¹²³ A tal proposito risulta essere di fondamentale importanza l'interpretazione di Gadamer: «Ciò che è presente nel mondo invertito non è soltanto il contrario, la pura astratta contrapposizione del mondo sussistente. Piuttosto questo rovesciamento in cui tutto è diverso rende visibile, in una specie di specchio deformante, proprio la occulta inversione o perversione di ciò che è presso di noi. Il mondo invertito sarebbe perciò l'inversione dell'essere invertito». H.G. GADAMER, *La dialettica di Hegel*, p. 52.

¹²⁴ L'interpretazione che qui si propone diverge da quella offerta da Pinkard, che legge questa figura hegeliana come espressione dell'assurdo e non come disvelatore del vero: «Questo mondo artefatto e contrapposto è chiamato da Hegel «mondo invertito». L'espressione veniva applicata, al tempo di Hegel, a un tipo di incisione molto popolare, nella quale il mondo normale veniva raffigurato sotto sopra; il «mondo invertito» ricorreva anche nei festeggiamenti del Carnevale. Hegel raccoglie questa espressione popolare per descrivere l'immaginario mondo sovrasensibile in una sezione genuinamente sardonica della *Fenomenologia*. Il suo obiettivo è che la totale assurdità di una simile idea dovrebbe spronare coloro che adottano questo tipo di concettualizzazione, a pensare a cosa accade in un caso del genere – a pensare, cioè, alla natura della loro attività concettuale, anziché alle opposizioni particolari che ne sorgono». T. PINKARD, *La fenomenologia di Hegel. La socialità della ragione*, Mimesis 2013. p. 68. In questo passo Pinkard dimostra di intuire il carattere critico della figura del «mondo invertito», purtroppo la sua lettura non coglie il carattere disvelativo di questo momento della *Fenomenologia*. Per Pinkard il «mondo invertito», nella sua assurdità, pone solo l'alterità rispetto al mondo metafisico e non la manifestazione della verità della contraddizione.

II.1. *Gli esempi del mondo invertito*

Questa fantasia del mondo invertito è dunque l'ultimo tentativo dell'intelletto, che si applica alle scienze fisiche, di salvarsi dalla sua condanna alla contraddizione e, per certi versi, dalla sua stessa condanna a morte. Il cammino percorso dalla coscienza a partire dalla certezza sensibile è stato costellato da continue confutazioni: la coscienza vorrebbe giungere ad un sapere definitivo ma continuamente finisce in uno stato di precarietà che deve essere superato in qualche modo. A sospingere l'intelletto ad andare oltre è la precarietà prodottasi di volta in volta su terreni che alla coscienza apparivano affidabili, ma ciò di cui non si accorge è che ogni nuova produzione è sempre meno consistente della precedente. Il mondo alla rovescia è solo l'ultima produzione dell'intelletto ma, paradossalmente, questo nuovo mondo è costituito da una dinamica in cui tutto va al contrario rispetto a quello che siamo abituati a conoscere¹²⁵. Il mondo alla rovescia, con tutti gli esiti che da esso si produrranno, avrà un effetto negativo sull'oggettività intesa come parametro di verità. Infatti, l'esito sarà il venir meno di quella necessità che godeva proprio il mondo delle *leggi*, come spiegazione della realtà.

Infatti, la contraddizione era presente fin dalla prima definizione di forza – sollecitante e sollecitata – fin dalla necessità della duplicazione e dell'azione reciproca delle forze tra loro o, come Hegel lo chiama, del «gioco delle forze» che consisteva nello scambiarsi le parti: la forza sollecitata diventava sollecitante e viceversa. In seguito, come abbiamo visto, la contraddizione compariva nella tautologia della definizione e della funzione stessa del concetto di *legge*, che poneva la differenza per negarla. Ora per individuare la contraddizione all'interno del mondo ultrasensibile Hegel utilizza due ordini di esempi, uno legato alla scienza fisica e l'altro di ordine morale. Il primo è l'esempio dell'elettromagnetismo e il secondo riguarda la relazione legge/pena.

¹²⁵ Hegel, come abbiamo accennato, in maniera originale cerca di criticare la dicotomia mondo ultrasensibile/mondo mondano attraverso la figura del mondo alla rovescia che pone le sue fondamenta e la sua storia all'interno della cultura popolare. L'aspetto satirico e farsesco, nonché popolare, ha condotto alcuni interpreti, è il caso di Pinkard, ad una lettura errata della figura e dell'intento hegeliano. Hegel, come abbiamo cercato di dimostrare, viceversa utilizza l'aspetto critico della figura popolare non solo per decostruire la posizione metafisica ma, anche, per proporre il principio di contraddizione, che è invece la propria proposta filosofica. In tal senso il mondo invertito disvela il vero. Questo tipo di argomentazione hegeliana si inscena nel tipo di confutazione che l'autore si propone. Infatti, com'è noto, Hegel cerca di decostruire dall'interno la posizione avversaria per far emergere la propria posizione, il lavoro del negativo si disvela positivo. Per un'analisi storica accurata della figura del mondo alla rovescia in questione si veda: G. COCCHIARA, *Il mondo alla rovescia*, Bollati-Boringhieri, Torino 1981.

L'elettromagnetismo, secondo Hegel, rende manifesta una struttura bipolare della materia che si esprime mediante un gioco incrociato di attrazione e repulsione. Il concetto fondamentale provato a far passare da Hegel è che con l'elettromagnetismo si accetta il fatto che ciò che è *omonimo*, cioè appartenente allo stesso polo, si *respinge*, e ciò che è *opposto* invece si *attrae*. Questo ulteriore livello di realtà, espresso dalla bipolarità elettromagnetica, dà luogo a una legge che Hegel chiama *seconda legge*, per distinguerla da quella del primo mondo ultrasensibile. Questa seconda legge coglie, secondo Hegel, la profondità della realtà: questa seconda legge contiene in sé lo scambio e il movimento, cioè quelle caratteristiche che le leggi del primo mondo sovrasensibile non avevano. «Secondo la legge di tale mondo invertito, l'omonimo del primo mondo è dunque l'ineguale di sé stesso, e l'ineguale di questo primo mondo medesimo è non meno ineguale a lui stesso, o divenire eguale a sé»¹²⁶.

Quello che qui viene enunciato come legge è la nuda *contraddizione*: l'eguale è l'ineguale, l'ineguale è l'eguale. La legge del primo mondo ultrasensibile era la quieta eguaglianza, la legge del secondo mondo ultrasensibile è la diseguaglianza con sé, la contraddizione in senso pieno.

L'intelletto, nella sua ricerca dell'essenza profonda della realtà fenomenica, finisce per danneggiare sé stesso, per *auto-superarsi*. Mediante l'elettromagnetismo, una *forza enigmatica* con una struttura completamente diversa dalle altre, l'Intelletto è costretto a enunciare la contraddizione in forma di *legge*. Nel primo mondo ultrasensibile, dunque, la differenza si affacciava solo per poi essere riassorbita ed era contraddizione dell'Intelletto e del suo procedere, non della cosa stessa¹²⁷. Ora, con la scoperta dell'elettromagnetismo, l'Intelletto deve ammettere definitivamente l'auto-contraddittorietà della materia nella sua struttura profonda.

¹²⁶ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, I, p. 131.

¹²⁷ Su questa questione ancora una volta seguiamo l'interpretazione della M. Moneti che in conclusione afferma: «L'intelletto, nella sua ricerca dell'essenza profonda della realtà fenomenica, si scava la fossa con le sue mani: imbattutosi nella forza enigmatica e a struttura completamente diversa dalle altre, nell'elettromagnetismo, è costretta per enunciarlo in forma di *legge* a esibire la *contraddizione*». M. MONETI, *Hegel e il mondo alla rovescia*, p. 104.

La seconda classe di esempi portata da Hegel è tratta dal mondo morale e riguarda il rapporto fra un'azione che nell'apparenza sembra essere un delitto ma che nell'intenzione era buona.

Oppure, un'azione che nell'apparenza è delitto, nell'intimo dovrebbe poter essere propriamente un'azione buona (un'azione cattiva dovrebbe poter avere un'intenzione buona); solo nell'apparenza la pena dovrebbe essere pena, ma in sé o in un altro mondo dovrebbe essere un atto benefico per il colpevole. Ma tali opposizioni d'interno e di esterno, di apparenza e di ultrasensibile, come opposizioni di effettualità di due specie, qui non sono più presenti¹²⁸.

La contraddizione tra *apparenza* e *interno*, come abbiamo visto, già fatta propria dalle scienze fisiche come contrapposizione tra il *fenomeno* e la sua *legge*, nel campo morale si configura come la contrapposizione tra l'esteriorità dell'azione e l'interiorità dell'intenzione¹²⁹.

In Kant, secondo Hegel, si consuma la scelta radicale di considerare rilevante per la morale esclusivamente l'interiorità e non l'esteriorità, che risulta del tutto irrilevante. L'azione, infatti, come tutto ciò che si estrinseca nel mondo fenomenico, è sottoposta a forze estranee che non dipendono dall'agente. Queste forze sono le leggi necessarie dell'accadere fenomenico che non hanno nessuna esigenza morale. In questo caso il soggetto che agisce non può essere ritenuto responsabile del suo stesso agire ma solo di ciò che era nella sua intenzione originaria.

Una prima considerazione che possiamo trarre è che Hegel qui sta discutendo il concetto di legge, considerato sia sotto il punto di vista della scienza sperimentale sia riguardo al punto di vista morale. Tuttavia il vero intento hegeliano è quello di discutere l'atteggiamento più proprio dell'Intelletto, cioè quello di ricondurre il determinato o il singolare al di sotto di un universale. In fondo, è questo lo schema che contraddistingue la legge, sia che essa sia di stampo scientifico, sia di stampo morale. Questa dialettica è ciò che diversifica lo schema duale dei due mondi visti in precedenza¹³⁰.

Ora, anche sotto il profilo morale c'è un molteplice livello: anzitutto un livello che possiamo definire immediato, in cui ad ogni azione corrisponde una reazione contraria, per esempio ad ogni

¹²⁸ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, I, p. 132.

¹²⁹ Può sembrare che parlare indifferentemente di legge come legge fisica e come legge giuridico-morale sia un mero paralogismo; ma è Kant stesso a farlo, considerando analoghe la legge intesa come necessità dell'accadere fenomenico e la legge come forma dell'universale di ragione, e nel far ciò non fa che raccogliere una delle più consolidate tradizioni del pensiero occidentale.

¹³⁰ Anche su questo punto seguiamo l'interpretazione della M. Moneti: «L'*interno* allora è insieme il prodotto e il produttore, e l'*esterno* dell'azione è altrettanto «mio» del suo interno, giacché non posso invocare il disturbo delle forze estranee rispetto al progetto della mia azione, essendo tali forze una componente essenziale dell'agire della quale sono obbligato a tener conto. A tempo debito vedremo quindi come Hegel riuscirà a decostruire totalmente il dualismo tra interno ed esterno, ma per ora il suo intento è quello di dimostrare il rapporto di inversione fra la legge e la pena, così come fra il negativo e il positivo riguardo alla legge dell'elettromagnetismo». M. MONETI, *Hegel e il mondo alla rovescia*, p. 99.

offesa corrisponde una vendetta. Questa prima sfera può essere paragonata a ciò che abbiamo visto essere nelle scienze sperimentali il *mondo fenomenico*. In secondo luogo abbiamo un ulteriore livello, in cui si configura lo schema tradizionale della *colpa-legge-pena*, in cui la *legge* è il fondamento oggettivo in quanto definisce che cos'è il crimine e quali sono le conseguenze per chi lo compie. Insomma, la *legge* stabilisce quali azioni devono essere punite e come: questa seconda sfera corrisponde a quella che abbiamo precedentemente identificato con il *mondo ultrasensibile*. Infine, abbiamo anche un terzo momento in cui, così come per le scienze, la saldezza universalistica della *legge* entra in difficoltà. Infatti, il crimine potrebbe non essere una cattiva azione ma anzi configurarsi come buona, ed in questo caso la pena non può sussistere in quanto tale, «ma in sé o in un altro mondo dovrebbe essere atto benefico per il colpevole»¹³¹. Questo terzo livello si identifica come il *mondo alla rovescia*¹³².

Se poi di questa inversione che viene presentata nella punizione del reato si fa una legge, allora anche l'inversione stessa è di nuovo soltanto la legge dell'un mondo, il quale ha di contro a sé un mondo ultrasensibile invertito, in cui si onora ciò che in quello si spregia, mentre si spregia ciò che in quello si onora. La pena che secondo la legge del primo mondo infamava e annientava l'uomo, nel suo mondo invertito si muta nell'atto di grazia che salvaguardia l'essenza dell'uomo e lo restituisce all'onore¹³³.

Hegel sta semplicemente osservando come ci sia un livello puramente intellettuale, che è quello in cui la pena viene concepita in termini di retribuzione e la colpa in termini di trasgressione a un universo noto rappresentato dal mondo della legge. Questa concezione è quella che presiede al moderno stato di diritto e che ha la sua origine nella concezione ebraica di legge e del Dio castigatore. Il pensiero hegeliano, già ai tempi degli scritti giovanili, comporta una diversa dottrina della colpa e soprattutto della pena, un diverso modo di concepire i rapporti tra singolarità e universalità: non il contrapporsi, reciprocamente esterno, di individui e legge, ma il vivente compenetrarsi tra singolo e totalità. Infatti, Hegel vede proprio nella contrapposizione Legge/Grazia una possibile alternativa alla posizione tradizionale. Il peccato, in accordo con la religione protestante, ha pervertito l'uomo, ha indotto in lui una durevole inversione di finalità, nel senso che l'uomo fa prevalere le facoltà inferiori su quelle superiori. Qui Hegel si richiama alla dottrina luterana dell'opposizione dell'uomo sotto la legge e dell'uomo sotto la grazia, in cui il peccato è ciò che istaura una perversione dell'ordine corretto, uno stato di rovesciamento¹³⁴.

¹³¹ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, I, p. 132.

¹³² Ancora una volta, così come per tutto il paragrafo, seguiamo l'interpretazione di: M. MONETI, *Hegel e il mondo alla rovescia*. pp. 100-101.

¹³³ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, I, p. 132.

¹³⁴ Nota giustamente Gadamer: «L'effetto contrario della pena non è la mera conseguenza dell'offesa, ma appartiene all'essenza dell'azione stessa. L'azione come delitto esige la punizione, cioè essa non ha l'immediatezza di una mera azione, ma, in quanto è il delitto stesso, è presente nella figura della universalità. (...) La pena come inversione vuol dire evidentemente: la pena ha un interno rapporto essenziale all'azione». H.G. GADAMER, *La dialettica di Hegel*. p. 54.

In questo senso la legge ha la funzione di rendere cosciente l'uomo del suo peccato e del fatto che, di conseguenza, subirà il giudizio di Dio. Questo conduce l'uomo ad una condizione di servitù, scrutando nella figura divina un signore che si rivolge a lui con asprezza. Il punto è che nella paura dell'uomo nei confronti di Dio non vi può essere spazio per la riconciliazione. In tal senso nella legge non ci può essere salvezza, vi è invece solo colpa: sia che l'uomo voglia uniformare i propri comportamenti al volere divino sia che, invece, vi rinunci. Hegel, tuttavia, proprio a partire da questa posizione morale vuole evidenziare come in essa sia operante un doppio rovesciamento. L'uomo è nella colpa per effetto del peccato e Dio è invece il signore iroso che afferma la sua legge: in queste condizioni di reciproca distanza, Hegel vuole sottolineare come Dio, tramite la legge, porti l'uomo a conoscenza della sua condizione di peccatore, esauendo in questo modo il suo compito¹³⁵. Infatti, questo momento è di rigenerazione per l'uomo stesso, poiché in questo momento interviene la *Grazia* che indicando la salvezza, si allontana del tutto dallo schema della *legge*¹³⁶. Per cui ciò che è impossibile alla *legge* si compie solo nella *Grazia*.

L'inimicizia fra la *legge* di Dio e l'uomo colpevole sfocia nella riconciliazione della *Grazia*. Questo atto divino è del tutto gratuito: l'uomo peccatore è accolto da Dio, senza alcun merito da parte sua. In questo passaggio Hegel introduce il paradosso per cui tanto più profondo è lo stato del peccato tanto maggiore sarà la grazia concessa dal Dio al peccatore. Infatti, più si è peccatori tanto più l'uomo deve essere aperto ad accogliere quell'atto enigmatico, nonché del tutto gratuito, che è la grazia del Dio imperscrutabile¹³⁷. Questa dinamica è per l'Intelletto del senso comune, che segue lo schema della legge, del tutto contraddittoria: il pentimento è altra cosa rispetto alla pena comminata dalla legge, che avviene sul versante esterno¹³⁸.

¹³⁵ Seguiamo in tal senso l'interpretazione della Moneti che in tal senso afferma: «La *legge* ha solo la funzione di far conoscere all'uomo il suo peccato e a opporlo Dio. È il rapporto di *dominio* che il dominato, il *servo*, subisce con paura e odio, perché non può fare altrimenti; non c'è via alla riconciliazione e all'unità. Nella *legge* non c'è salvezza, sia che si cerchi di adeguare il proprio comportamento ai suoi comandi, sia che vi si rinunci: in ogni caso si è sempre colpevoli». M. MONETI, *Hegel e il mondo alla rovescia*, p. 105.

¹³⁶ Come nota lo stesso Hyppolite nella sua interpretazione: «Siffatta esperienza della inversione del mondo è più comune di quanto si sarebbe portati a credere sulle prime. Per comprenderla occorre forse riferirsi, più che alla scienza o alla polarità schellinghiana, alla dialettica dei Vangeli. (...) Così secondo il Vangelo ciò che è onorato in questo mondo, è disprezzato nell'altro: quanto sembra potenza è debolezza, la semplicità nascosta del cuore è in sé superiore alla virtù apparente. (...) Hegel riprende quella contrapposizione dell'esterno all'interno considerandola in tutta la sua estensione». J. HYPOLITE, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, p. 169. In questo senso si comprende la profondità della posizione hegeliana e soprattutto la dialetticità che fin dalla giovinezza egli aveva individuato nel messaggio cristiano.

¹³⁷ Le stesse problematiche le ritroviamo, anni dopo, nel *Sistema dell'eticità* dove Hegel presenta il crimine come negazione del singolo: l'omicidio è infatti la soppressione di un altro singolo da parte del singolo, negazione però effettuale, non ideale come la negazione che l'eticità esercita sui singoli inglobandoli all'interno. Questa negazione semplice comporta una reazione eguale e contraria da parte della legge: «Ciò che aveva negato deve essere altrettanto negato in lui...rovesciamento del rapporto è assoluto». G.W.F. HEGEL, *Sistema dell'eticità*, in *Scritti di Filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1971, p. 221.

¹³⁸ Su questa paradossalità della *Grazia* divina si segue ancora una volta la Moneti: M. MONETI, *Hegel e il mondo alla rovescia*, p. 106.

Hegel, come possiamo notare, si richiama alla religione cristiana per mostrare come la legge morale rimanga sempre un qualcosa di esteriore¹³⁹. Infatti, solo la *Grazia* divina, nella sua gratuità, può salvare il peccatore. La *Grazia* non è più la legge esteriore ma è *interiorità*, che l'uomo scopre dentro di sé. La novità, rispetto all'ebraismo, del messaggio cristiano sta proprio, secondo Hegel, nell'aver rivelato come non è la legge esterna, istituzionale, a salvare l'uomo dal peccato, bensì è solo la legge divina a poter dare speranza. Una legge che l'uomo scopre dentro di sé, nel proprio cuore¹⁴⁰. Hegel individua in quest'aspetto teologico la dialetticità che qui espone e per certi versi fa sua: se pensiamo al discorso che ha condotto fino ad ora sulla legge, egli espone come la verità non sia la legge esterna delle scienze sperimentali, ma solo quella interiore dell'infinità.

¹³⁹ Gesù annuncia un nuovo mondo, che si contrappone direttamente al mondo esistente e ne è l'opposto, un mondo rovesciato. L'entusiasmo per questo annuncio e la sua paradossalità sono sostanzialmente racchiusi nel discorso della montagna. Il messaggio cristiano annuncia il mondo vivente della contraddizione, cioè quello della *Vita*. Il parallelismo con questo messaggio e la risoluzione del mondo alla rovescia di Hegel si richiamano inoltre al fatto che l'autore chiama il mondo rovesciato anche mondo della vita, contrapposto al mondo della morte o mondo della legge (in cui dominano gli universali astratti). Nel mondo della morte, o della legge, universale e singolare sono reciprocamente esterni, come è naturale per concetti dell'intelletto che si contrappongono in modo semplice. Nel regno della vita invece, come abbiamo visto, tutto si svolge nel grembo della vita stessa, di un universale che tiene dentro di sé i singoli: il proprio opposto, tra cui la morte, la separazione, la riflessione. Qui ogni azione è colpa e tutti gli uomini sanno di andare incontro a un destino, ma in un certo senso accettano pure la tragedia come espressione stessa dell'eterna vicenda della vita di cui tutti fanno parte. Il mistero della resurrezione racchiude proprio questo: la morte è solo apparentemente tale in quanto nasconde una nuova vita. Su questo punto di legame fra l'aspetto teologico e la risoluzione del mondo invertito hegeliano: M. MONETI, *Hegel e il mondo alla rovescia*, p. 122.

¹⁴⁰ Hegel qui dimostra di cogliere nel profondo la teologia cristiana. Un passo, a nostro avviso, che è illuminante in tal senso è quando Paolo distingue la circoncisione fisica, pratica sancita per legge all'interno della comunità ebraica, dalla «circoncisione del cuore» (Rm 2, 28-29) o «fede del cuore». Paolo vede la discriminazione fra il messaggio cristiano e la fede ebraica proprio nella distinzione fra una legge esteriore (istituzionale) e una legge interiore. Il Cristianesimo, e la fede in esso, non viene sancito dal rispetto di una legge ma dall'individuazione nella propria interiorità della grazia divina, della fede appunto. Paolo in maniera egregia esprime questo principio con la figura della circoncisione del cuore. Infatti, mentre l'appartenenza alla comunità ebraica era sancita da un atto fisico, la circoncisione appunto, nella comunità cristiana, viceversa, non è un atto esteriore (il taglio delle membra) a sancire l'entrata nella comunità bensì un atto interiore, una legge interiore che si può individuare solo nel proprio cuore (la circoncisione del cuore). Questa differenza evidenzia una maggiore spiritualità nel messaggio cristiano. Hegel sembra cogliere e affermare proprio la realtà o la verità di tale messaggio, individuando l'importanza della legge immanente come verità del finito. Sul rapporto fra Hegel e il cristianesimo: K. LÖWITZ, *Hegel e il cristianesimo*, (a cura di Enzo Tota), Laterza, Roma Bari 1976; sul rapporto fra il primo periodo della produzione filosofica hegeliana e il cristianesimo: F. CHEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel: Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Verifiche, Trento 1980. I. GUANZINI, *Il giovane Hegel e Paolo*, Vita e pensiero, Milano 2013. B. GRAVAGNUOLO, *Dialettica come destino: Hegel e Lo spirito del cristianesimo*, Liguori, Napoli 1983. Invece per l'esposizione del concetto di Grazia divina a partire dalle lettere di Paolo e in seguito nella storia della filosofia: G. LETTIERI, *Il metodo della grazia*, Edizioni Dehoniane, Roma 1999.

II.2. La differenza interna e il manifestarsi dell'infinità

L'analisi sulla pena effettuale raggiunge l'esito di affermare che in essa è presente la sua stessa inversione: l'inversione della pena è quella di rendere la legge quieta riconciliata con il reale. Questo conciliare è un primo passaggio dall'opposizione all'unità: qui la pena, come attuazione della legge, si concilia con il reato e la legge, che si attua, non è più opposta alla realtà effettuale. Questa inversione è oscura all'Intelletto; il divenire intellegibile del mondo sensibile non è visto infatti dalla coscienza, che coglie, suo malgrado, solo la netta separazione tra il mondo fenomenico e quello intellegibile.

Secondo il suo contenuto, tuttavia, il reato ha la sua riflessione in se stesso o la sua inversione nella pena effettuale; questa costituisce la riconciliazione della legge con l'effettualità che le è opposta nel reato. La pena effettuale, infine, ha in lei la sua effettualità invertita, in modo ch'essa è una attuazione tale della legge, onde l'attività, cui la legge esercita come punizione, toglie se stessa; la legge, da attiva che era, ridiviene quieta e valida, e il movimento dell'individualità contro la legge, e della legge contro l'individualità è estinto¹⁴¹.

Hegel qui vede proprio come l'Intelletto finisce per cedere il passo di fronte all'*infinità*: l'auto-contraddittorietà della cosa e, di conseguenza, il superamento della logica stessa della legge. Questi due esempi ci mostrano come la differenza sia presente anche nel mondo ultrasensibile, come ogni termine abbia in sé l'altro, e come l'identità finisca per rovesciarsi nel proprio opposto. Il caso dell'elettromagnetismo e quello della relazione legge/pena ci hanno dimostrato come l'Intelletto sia stato costretto ad affermare la contraddizione: l'omonimo si respinge da sé. «Il divenire ineguale dell'eguale, e il divenire eguale dell'ineguale».

Così, infine, anche la risoluzione progressiva dei tre *mondi* – quello dell'immediatezza, quello della *prima legge*, quello della *seconda legge* o opposizione alla legge – è fatta solo da passaggi illusori. In realtà, vuole dirci Hegel, esiste un solo mondo che contiene in sé i mondi che apparentemente sono contrapposti. Quest'unico mondo è il risultato del crollo del mondo sovrasensibile nel mondo fenomenico. Il gioco di specchi – la moltiplicazione dei *mondi* – si risolve così nell'unità dell'*infinità* – o vita – atta ad accogliere definitivamente entro di sé la contraddizione¹⁴². Inoltre, crollato l'ultimo ostacolo che offuscava la visuale alla coscienza, essa può cogliersi nel proprio altro.

¹⁴¹ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, I, p. 133.

¹⁴² Per Marcuse è proprio la categoria di *vita* ad esplicitare meglio la legge immanente dell'infinità che Hegel sta elaborando. L'autore infatti sostiene: «Questo reale «rovesciamento e cambiamento» è per Hegel un momento così decisivo della vita che egli appunto per questo distingue la «natura dell'autocoscienza» come vita dal semplice pensiero. La vita è, dal punto di vista ontologico, rovesciamento e cambiamento, giacché la vita rovescia e cambia non già qualcosa, bensì in questa attività produce sé stessa, essa è soltanto come producentesi». H. MARCUSE, *L'ontologia in Hegel*, p. 310.

Infine Hegel, dopo aver concluso che il concetto del *mondo invertito* consiste nella nozione di *differenza*, cioè nel movimento dell'inversione di ogni identità consolidata, identifica questa come la *contraddizione*.

Questo assoluto concetto della differenza è da rappresentare e accogliere da se stesso dell'omonimo quale omonimo, e come l'esser-eguale dell'ineguale in quanto ineguale. Ora si deve *pensare* il puro scambio o l'*opposizione in se stessa*, come contraddizione. Infatti nella differenza che è interna, l'opposizione non è soltanto *Uno di Due* – altrimenti esso sarebbe un *essente* e non un opposto – anzi è l'opposto di un opposto, ossia l'Altro è immediatamente esso stesso presente in quell'opposto¹⁴³.

Hegel nel presente passo, con un'argomentazione che ricorda quella usata in riferimento al «gioco delle forze», sottolinea come senza la differenza-ad-altro ogni differente non sarebbe sé stesso, perché non sarebbe in grado di distinguersi. «Entrambe le differenze sussistono; esse sono in sé, esse sono *in sé* come *opposti*, vale a dire sono l'opposto di loro stesse, hanno in loro il loro altro, e sono soltanto una unità»¹⁴⁴. La differenza che Hegel intende non è quella estrinseca tra enti ma la *differenza interna*: un ente è differente rispetto all'altro in quanto è l'altro dell'altro, perché c'è un altro rispetto ad esso che gli consente di essere differente¹⁴⁵. Senza l'altro non si darebbe né la stessa alterità, né tantomeno

La lettura di Heidegger di questo passaggio è molto vicina a quella marcusiana: «Vita – ciò significa l'essere che produce *sé da sé* e che nel suo movimento mantiene *sé in sé*. Capiamo qui in che senso l'essere autentico venga chiamato "vita". È la determinazione a partire dalla quale l'essenza dell'essere si lascia «caratterizzare», perché di ciò si tratta inizialmente. La «differenza interna», l'universalità incondizionata – questo è quell'essere in cui tutte le differenze si estinguono ma sono tolte, conservate e trattenute nella loro origine. L'essere è inteso come indipendenza che tiene sé in sé». M. HEIDEGGER, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, p. 207. Nell'interpretazione marcusiana Hegel fonderebbe la propria visione ontologica proprio sul concetto di vita, che si esplicita in diversi momenti del suo percorso e in particolar modo proprio nel passaggio dalla coscienza all'autocoscienza. Marcuse, a nostro giudizio, ha colto il senso profondo della posizione hegeliana, purtuttavia rischia essere limitante definire la legge immanente solo con la categoria di vita. L'interprete sembra voler accentuare delle caratteristiche esistenzialiste al testo hegeliano, certamente presenti, ma che, a nostro parere, non sono così radicate in esso. A tal proposito l'interpretazione di Heidegger sembra cogliere il movimento logico alle spalle della figura della vita che, secondo la nostra interpretazione, sono invece il vero filo rosso seguito dal discorso hegeliano. Hegel, non bisogna dimenticarlo, pone qui una legge immanente, quella dell'infinità (la riflessione ponente-presupponente) come fondamento non-fondato della realtà che, in tal caso, può assumere, come accade nella *Fenomenologia*, anche la figura della vita, ma che non si esplicita solo tramite essa. La vita è ciò che, metaforicamente, esprime la capacità di mantenere la mediazione fra gli opposti e che si oppone alla morte, statica legge. Un altro passo interpretativo di Marcuse piuttosto importante riguardante questo passaggio hegeliano, concerne il carattere disvelativo della vita: «Il concetto del prodursi concretizza l'accadere della vita come presentarsi e dimostrarsi, come apparire» (*Ibidem*). L'interpretazione marcusiana coglie il momento dell'essenza che deve necessariamente manifestarsi, apparire, come abbiamo già visto nell'analisi dell'essenza e come vedremo in seguito. Nelle parti successive del nostro lavoro avremo modo poi di vedere la connessione di Marcuse di questo concetto di vita con l'operare e come, quest'ultimo, riesca a compiere la categoria di vita.

¹⁴³ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, I, p. 134.

¹⁴⁴ Ivi, p. 135.

¹⁴⁵ Heidegger nelle sue lezioni del 1930-31, nonostante il suo intento critico nei confronti del testo hegeliano, ha colto con lucidità questo punto della differenza interna. L'intelletto disvela la contraddittorietà dell'identico e di conseguenza la verità del capovolgimento, che non deve essere considerato come un volgersi altrove ma, piuttosto, come capovolgimento in sé del mondo sovrasensibile. «Ma questo capovolgimento non dev'essere compreso nel senso che anche il capovolto – la legge in quanto il diseguale-a-sé e il fenomeno in quanto l'eguale-a-sé – sarebbe presente anche in quanto l'irrigidimento del differenziato. Il capovolgimento (*Verkehrung*) non è un volgersi altrove (*Abkehrung*), ma si estende, in quanto capovolgimento del primo sovrasensibile, su questo, e lo assume in sé. Il mondo capovolto è questo stesso e il suo contrapposto in una unità. Ma quest'unità che si differenzia ed è in sé, nella distinzione, il non-differenziato, è la distinzione in sé, la distinzione interna, cioè infinità». M. HEIDEGGER, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, p.

si darebbe l'identità stessa dell'ente. Hegel, in questo modo, vuole affermare la coappartenenza fra i due differenti, l'inclusione dell'uno nell'altro. Allora, solo apparentemente l'altro è un estraneo, perché, in una visione più approfondita, esso è completamente incluso nella prima determinazione, ne è di essa costitutivo: senza tale alterità oppositiva non si darebbe l'identità del primo determinato¹⁴⁶. Il contrario non è esterno al determinato ma è ad esso interno, la contrarietà è in sé stesso. I due differenti sono solo apparentemente tali, in realtà sono lo stesso. Questo esito viene raggiunto perché Hegel fa intervenire la riflessione determinante, vista in precedenza, come categoria attraverso cui leggere la relazione fra l'ente finito e il proprio altro. In questo modo la relazione viene letta attraverso la logica della riflessione.

L'Infinità, o la vita come Hegel la chiama nei testi giovanili, è l'auto-togliersi del finito: quel movimento intrinseco del finito e non qualcosa ad esso estraneo. Allo stesso tempo non abbiamo, come pensa il senso comune e il sapere tradizionale, una separazione tra fenomeno e costruito mentale. La dialettica hegeliana fa saltare questa distinzione: non c'è la realtà da un lato e il pensiero dall'altro, ma realtà e pensiero sono compresenti in ogni fenomeno, in ogni pezzo di realtà. Tale posizione del pensiero, o come Hegel dice della riflessione ponente-presupponente, non come una determinazione soggettiva ma come *movimento oggettivo* del reale, può essere ritrovata, a nostro parere, anche nel concetto di contraddizione. A tal proposito ci proponiamo di vedere come la contraddizione elaborata dalla *Scienza della logica* esprima pienamente il concetto di infinità elaborato nella *Fenomenologia*.

182. Sul rapporto fra alterità e la differenza in riferimento a questo contesto si segue l'interpretazione già citata di: L. CORTELLA, *Critica della metafisica*, p. 38.

¹⁴⁶ Come ha, giustamente, osservato Bellan nella *Logica dell'essenza*, a differenza della *Logica dell'essere*, abbiamo l'entrata in scena dell'*identità riflessiva*: «non si dà più un passare in altro delle determinazioni, ma un rapporto riflessivo di sé con sé; e tale rapporto è poi la base con cui nell'essenza viene connotato l'altro» (A. BELLAN, *La logica e il suo altro*, p. 91). Su questo punto anche Marcuse ritiene tale passaggio di fondamentale importanza perché: «Rapportarsi e raggiungersi in questo rapportarsi è il vero esser-con-sè-stesso nell'esser-altro, movimento uscente da sé e recante sé stesso» (H. MARCUSE, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, La nuova Italia, Firenze, 1969, p. 135). Per tali ragioni, il rapporto che si viene ad affermare non è più un andare incontro ad un altro esteriore ma, invece, è un andare incontro a sé stesso. Anche Ricoeur riconosce l'importanza di questo aspetto logico per cui l'essere presso di sé nell'altro costituisce la vera cifra dell'alterità, tuttavia la sua interpretazione, come ha giustamente notato Bellan, rimane sempre ad uno stato superficiale di analisi testuale con solo brevi riferimenti a diversi luoghi fenomenologici. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book 2011.

II.2.1. *Un'approssimazione alla Scienza della Logica: la contraddizione*

La categoria di *differenza interna* o di *infinita* è un'anticipazione di uno dei grandi temi della *Logica dell'essenza*, in particolare del secondo capitolo, là dove si analizzano l'*identità, la differenza e la contraddizione*. Nella *Scienza della Logica*, seppur con un'argomentazione più complessa e articolata, troviamo in sostanza la stessa conclusione. Se pensiamo la differenza in maniera adeguata si scopre come i differenti sono interconnessi e co-appartenenti. La reale *differenza*, così come per la *Fenomenologia*, è quella *interna*, che afferma quanto l'altro in realtà non sia un altro estrinseco ma parte costitutiva della prima determinazione.

Escludendo l'altra sotto quel medesimo riguardo sotto cui la contiene, ed è però indipendente, la determinazione riflessiva indipendente, nella sua stessa indipendenza, esclude da sé la propria indipendenza; perocché questa consiste in ciò che la determinazione riflessiva contiene in sé la determinazione opposta e solo perciò non è relazione verso un esterno, ma consiste anche immediatamente in ciò che la determinazione è se stessa ed esclude da sé la sua determinazione negativa. Così la determinazione è la contraddizione¹⁴⁷.

L'indipendenza di ciascuno è possibile tramite la mediazione con l'altro. Ogni determinazione finisce per essere indipendente e dipendente, positiva e negativa. La conclusione che ne ricava Hegel è che l'opposizione, pensata in maniera adeguata, si rivela come contraddizione.

La contraddizione è una delle determinazioni della riflessione determinante, una delle categorie poste proprio dal movimento riflessivo dell'essenza. Hegel cerca di mostrare, così come nella *Fenomenologia*, come eguaglianza e ineguaglianza non siano altro che identità e differenza pensate in modo irrelativo, riflesse in sé eppure separate dalla riflessione esterna.

L'eguaglianza si riferisce soltanto a sé, e l'ineguaglianza è anch'essa soltanto ineguaglianza. Ma per via di questa loro reciproca separazione esse non fanno che togliersi. (...) Da questo lato, come momenti della riflessione esterna e come estrinseche a sé stesse, l'eguaglianza e l'ineguaglianza spariscono insieme nella loro eguaglianza. Ma questa loro unità negativa è inoltre anche posta in loro; esse hanno infatti fuori di loro la riflessione che è in sé, ossia sono l'eguaglianza e ineguaglianza di un terzo, di un altro da ciò che esse stesse sono¹⁴⁸.

L'indifferenza non è, come quella tradizionalmente pensata, nei confronti di qualcosa di esterno, bensì è l'indifferenza rispetto a sé stesso di ciò che è posto come eguale e diseguale. Hegel cerca di dimostrare come eguale e diseguale siano contrapposti solo se visti con gli occhi della riflessione estrinseca, che non scorge il legame intrinseco fra i due determinati. La dottrina dell'essenza,

¹⁴⁷ G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica*, II, pp. 481-482.

¹⁴⁸ *IVI*, pp. 468-469.

viceversa, ha il compito di dimostrare l'inadeguatezza di uno dei punti più importanti della razionalità formale e intellettualistica: il principio d'identità¹⁴⁹. L'idea, cioè, che il razionale si fondi solo sull'esclusione della contraddizione: solo quel pensiero capace di escludere la contraddizione da sé può definirsi razionale. Un atteggiamento quest'ultimo che ha caratterizzato, secondo Hegel, la metafisica dell'essere, della sussistenza ontica ossia, fondata su un principio identitario e assolutistico, ma anche, come abbiamo visto, la metafisica degli empiristi e dei saperi immediati, strutturati cioè intorno a presunte evidenze immediate.

Così l'eguale non è l'eguale di se stesso, e l'ineguale, come quello che non è l'ineguale di se stesso, ma di un suo ineguale, è appunto l'eguale. L'eguale e l'ineguale son dunque l'ineguale di se stesso. Ciascuno è pertanto questa riflessione, l'eguaglianza, perché questa è lei stessa e l'ineguaglianza, l'ineguaglianza, perché questa è lei stessa e l'eguaglianza¹⁵⁰.

Hegel qui sta cercando di superare esattamente questo punto, dimostrando come proprio ogni determinazione sia sé stessa solo attraverso un relazionarsi al proprio altro. Hegel vuole pensare fino in fondo il riferirsi di termini che sono determinatezze e che richiedono pertanto di essere compresi come in sé mediati, come posti di una riflessione determinante, e non come le reciproche exteriorità derivanti dal semplice confronto.

Invece la solita tenerezza per le cose, che bada solo a ciò che esse non si contraddicano, dimentica qui come sempre che con ciò la contraddizione non viene già sciolta, ma soltanto respinta in generale altrove, cioè nella riflessione soggettiva o esterna, e che questa contiene di fatto come tolti e riferiti l'uno all'altro in una medesima unità qui due momenti, che mediante cotesto allontanamento o trasposizione vengono enunciati come un semplice essere posto¹⁵¹.

Hegel per arrivare alla contraddizione opera un vero e proprio rovesciamento della scissione, operata da Kant, fra *opposizione logica* e *opposizione reale*. Nello specifico Hegel vuole dimostrare come qualsiasi *ente determinato* debba necessariamente essere connesso al proprio opposto per stabilire la propria identità. In questo modo giungiamo a quel movimento di togliersi della reciproca alterità fra due determinatezze poste come tali nella riflessione. Inoltre, siffatto movimento dialettico si afferma indipendentemente dall'appartenenza di queste determinatezze alla sfera del logico e alla sfera del reale¹⁵². A differenza della posizione kantiana, infatti, la positività o la negatività dell'*entità*

¹⁴⁹ Hegel, come ha giustamente notato Bellan, ritorna su tale questione dell'identità anche nell'Enciclopedia: «Si afferma inoltre che il principio d'Identità non potrebbe essere dimostrato, e che ogni coscienza, nell'esperienza, opererebbe in base ad esso accordandosi immediatamente. Ora, a questa presunta esperienza di scuola va invece contrapposta la seguente esperienza universale: Nessuna coscienza pensa, ha rappresentazioni, parla, ecc., basandosi su questa legge, e nessuna esistenza, di qualunque tipo sia, esiste conformandosi a essa». G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. it. e a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000. §115, p. 271.

¹⁵⁰ G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica*, pp. p. 469.

¹⁵¹ Ivi, p. 472.

¹⁵² Come giustamente ha interpretato Bellan di cui seguiamo pienamente l'interpretazione: «Hegel opera qui un vero e proprio sovvertimento dell'apparentemente pacifica distinzione kantiana fra opposizione logica e opposizione reale,

determinata non dipende da una riflessione estrinseca, che si impone ad essa, mantenendo l'indipendenza da altri sostrati. Con la contraddizione, viceversa, si scopre un *movimento interiore* alla determinatezza che la relaziona al proprio altro¹⁵³. In ciò la contraddizione della *Scienza della logica* mostra tutta la sua vicinanza alla categoria di infinità della *Fenomenologia dello spirito*.

L'uno è il positivo, l'altro il negativo, ma quello come il positivo in lui stesso, questo come il negativo in lui stesso. Ciascuno ha l'indifferente indipendenza per sé, per ciò che ha la relazione al suo altro momento in lui stesso; così è l'intera opposizione chiusa in sé. Come questo intero, ciascuno è mediato con sé dal suo altro e lo contiene. Ma è inoltre mediato con sé dal non essere del suo altro; così è unità per sé ed esclude da sé l'altro¹⁵⁴.

In realtà qui abbiamo la riproposizione proprio della *riflessione determinante* al posto di quella estrinseca. Non va perciò dimenticato in quale sfera Hegel tematizza l'opposizione, poi la contraddizione, e per quale ragione. Mentre nella *Dottrina dell'essere* l'opposizione poteva originarsi nel momento in cui una determinatezza ne aveva di contro un'altra e finiva per rapportarsi a questa negandola, ora nella *Dottrina dell'essenza* l'opposizione è piuttosto un movimento *interno* alla determinazione stessa, che si configura ora come riflessività. Difatti, possiamo affermare che è la stessa riflessività dell'essenza delle singole determinazioni a condurle prima a identificarsi, poi a differenziarsi e infine ad opporsi entro loro stesse, giungendo alla contraddizione.

L'essenza, dunque, è un movimento riflessivo che, nella sua circolarità, mantiene dalla sfera dell'essere la negatività. In questo senso l'essere, in quanto puro movimento, non ha alcun sostrato, alcuna base del suo procedere, esso è il negativo in quanto tale, e non come il negativo di un altro: esso è un'auto-riflessione negativa¹⁵⁵.

Il punto di fondamentale importanza è che per Hegel questo movimento riflessivo, che va «dal nulla al nulla», è in grado di produrre determinatezza, ovvero la sua capacità di determinarsi. Hegel, a tal proposito, parla di *negatività determinata*, secondo cui il negativo di un determinato è un altro determinato. Questa precisazione di Hegel evita che il principio di contraddizione renda ammissibile

mostrando come il *Gegensatz* consista precisamente in questo movimento di togliimento della reciproca alterità di due determinatezze poste come tali nella riflessione, indipendentemente dalla loro appartenenza alla "sfera logica" o alla "sfera del reale". La loro "positività" o la loro "negatività" non dipende infatti da esse stesse, ma da una riflessione estrinseca, che impone tali forme a un sostrato assunto come perfettamente indipendente all'una o all'altra». A. BELLAN, *La logica e il suo altro*, p. 161.

¹⁵³ Come giustamente nota Landucci in riferimento proprio all'antinomia posta dal principio di non-contraddizione: «Ciò che viene superato, dunque, è in realtà soltanto la forma dell'antinomia, come intesa in base alla logica della non contraddizione; mentre viene invece mantenuto integro il contenuto concettuale, dell'antinomia, nella forma dell'unità di esso nel concetto concreto». Per cui, nota l'interprete l'unica soluzione rimasta è la necessità di pensare insieme gli opposti in un «medesimo soggetto», affermando, di conseguenza, la contraddizione logica. S. LANDUCCI, *La contraddizione in Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1978. p. 56.

¹⁵⁴ G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica*, II, p. 481.

¹⁵⁵ Su questo seguiamo ancora l'interpretazione di Bellan: A. BELLAN, *La logica e il suo altro*, pp. 161-162.

davvero qualsivoglia asserzione¹⁵⁶. Ora, di fronte a quest'abisso dell'assurdità, Hegel elabora un criterio di pertinenza rigoroso, che dovrebbe determinare inequivocabilmente l'ambito di legittimità della contraddizione dialettica, la quale può darsi solo fra determinazioni di pensiero che stiano reciprocamente nel rapporto di opposizione. La contraddizione è quindi il movimento dell'infinità del finito che solo una riflessione determinata è in grado di cogliere e di capire. Questa inquietudine pura e assoluta consiste nel pensare il positivo e il negativo tali da contenere ciascuno entro di sé anche il proprio altro determinato, quindi l'intera relazione. Il pensiero che non ha paura della contraddizione comprende che la loro verità consiste solo nel loro rapporto reciproco¹⁵⁷.

L'opposizione dialettica, o contraddizione, espressa dalla formula A non-A, dichiara che ognuno degli opposti è negativo rispetto all'altro, ma non può stare senza l'altro: negazione-relazione, dunque, o l'unità degli opposti. In questo senso si comprende anche la presentazione dell'opposizione dialettica nei seguenti termini: poiché non-A è la negazione di A, ma anche A è la negazione di non-A, entrambi i poli sono negativi. Una sorta di polarità logica in cui la definizione della riflessione in sé passa attraverso la riflessione nell'altro, «mediante il loro negativo riferimento al loro altro»¹⁵⁸.

La contraddizione è la dimostrazione che ogni autosussistenza esclude da sé la propria indipendenza. L'autonomia di ogni ente, il proprio essere-per-sé, si mantiene e si afferma attraverso il riferimento al proprio essere-per-altro.

Ma il positivo è questa contraddizione soltanto in sé; il negativo all'incontro è la contraddizione posta; perché nella sua riflessione in sé, di essere l'in sé e per sé negativo o, come negativo, identico con sé, ha la determinazione di essere il non identico, di essere l'esclusione dell'identità. Esso è questo, di essere identico con sé contro l'identità, e così, per mezzo della sua riflessione esclusiva, di escludere se stesso da sé¹⁵⁹.

Hegel di fronte all'ontologia della sussistenza della metafisica e della scienza sperimentale moderna afferma un'ontologia della relazione. Insomma, possiamo affermare che siamo nell'esatto opposto dell'autoriferimento esclusivo, della chiusura in sé stesso. Ognuno è sé stesso solo attraverso il "non" del proprio altro: A è tale e può affermare la propria identità solo in relazione al non-A. Le

¹⁵⁶ Sulla questione della determinatezza della contraddizione la migliore interpretazione a nostro giudizio, anche se per alcuni aspetti datata, è quella di: S. LANDUCCI, *La contraddizione in Hegel*, 75. L'autore, infatti, coglie in pieno la questione della contraddizione che, in quanto determinata, non rappresenta uno scacco del principio della ragione, ma il suo pieno compimento. La contraddizione, in questo modo, rappresenta la modalità razionale attraverso cui esplicitare la relazionalità concettuale del pensiero. Infatti, come vedremo anche in seguito, sarà proprio la contraddizione relazionale a permettere l'autosviluppo delle determinazioni di pensiero.

¹⁵⁷ Ancora una volta Landucci è illuminante sotto questo punto di vista e seguiamo del tutto la sua analisi che riproponiamo nella nostra interpretazione: «Intesa in questo senso, l'opposizione deve essere definita come una relazione immanente, o costitutiva, se si vuole, nel senso che i suoi termini non possono darsi al di fuori di essa, e sono quello che sono solo in essa; o, magari, quale relazione di polarità». S. LANDUCCI, *La contraddizione in Hegel*, p. 71.

¹⁵⁸ G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica*, II, p. 484.

¹⁵⁹ Ivi, p. 483.

due determinatezze, infatti, sono strettamente correlate poiché A è il negativo di non-A e viceversa¹⁶⁰. Questa *correlazione*, per cui ad un determinato corrisponde un altro determinato ad esso negativo, permette il superamento del principio formale di non-contraddizione aristotelico senza ricadere in una situazione di indeterminatezza assoluta¹⁶¹: una situazione in cui tutto è connesso con tutto, in cui si rendono possibili anche le affermazioni più assurde come ad esempio: *l'uomo è un triangolo*¹⁶². Hegel, dunque, cerca di sorpassare il principio di non-contraddizione in quanto esso, nel suo astratto formalismo, pretende di valere come principio di qualsiasi determinatezza, ma nel configurarsi in tal modo incorre in un esito contraddittorio. Questo perché, come abbiamo visto anche con l'esperienza del mondo invertito nella *Fenomenologia*, la logica intellettualistica, che tiene separati gli opposti, volendo mantenere l'identità con sé finisce per cadere nella contraddizione. Ora, allo stesso modo, la contraddizione hegeliana ha un esito non-contraddittorio: la contraddittorietà del tutto sostenuta da Hegel, infatti, non deve essere assunta in modo non contraddittorio, e ciò significa che non deve essere tenuta ferma come una *proposizione formale*¹⁶³. Se, infatti, l'errore del principio di contraddizione risiedeva nella formalità per la quale essa non è una legge del pensiero, allo stesso modo, nemmeno la proposizione hegeliana, che afferma la contraddittorietà in sé delle cose, può

¹⁶⁰ Su questo una buona definizione di Landucci: «La logica della contraddizione hegeliana, per dirla in altro modo, può essere intesa come la relazione di polarità fra opposti correlati». S. LANDUCCI, *La contraddizione in Hegel*, p. 90.

¹⁶¹ Hegel, com'è noto, nella *Scienza della logica* non si confronta apertamente con Aristotele e, infatti, solo nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* ammette una distanza dalla sua logica: «Alla base delle forme aristoteliche c'è l'identità intellettiva, secondo cui nulla deve contraddirsi. Questa logica è per sua natura non speculativa» (*Vor*, VIII, 413-414). Per un confronto fra Hegel e Aristotele, nonché con tutta la logica che l'autore reputa intellettiva: A. FERRARIN, *La metafisica aristotelica e l'idea hegeliana della logica*, «Verifiche», 1-2 (1988), pp. 107-159. N. HARTMANN, *La filosofia dell'idealismo tedesco*, (a cura di V. Verra), Mursia, Milano 1972. G. CALOGERO, *Logica antica e dialettica hegeliana*, Milano 1932.

¹⁶² In tal senso la dialettica non coincide con un delirio, cioè uno scatenarsi incontrollato della contraddizione, ma è, piuttosto, pensiero dell'alterità attraverso la determinatezza. Solo mantenendo il principio di determinatezza e della correlatività all'interno della contraddizione, Hegel riesce a far sì che in questo modo il pensiero riesca ad essere scienza, fondazione riflessiva dei contenuti del pensiero. Su questo tema si segue l'interpretazione di: A. BELLAN, *La logica e il "suo" altro*, p. 166. Sullo stesso tema si veda: R. BODEI, *Le logiche del delirio. Ragioni, affetti, follia*. Laterza, Roma-Bari 2000. S. LANDUCCI, *La contraddizione in Hegel*, 75. L'interpretazione di Bellan mette in luce proprio come la determinatezza della contraddizione, ossia il presentare l'altro non come un altro generico, e per certi versi aleatorio, ma come determinato, ne permetta proprio una sua comprensione razionale. «Il concetto di alterità è, infatti, il *leit-motiv* di gran parte della filosofia contemporanea che raramente si è interrogata sulla sua consistenza logica, limitandosi a constatarne la sua fattualità extra-razionale». Sulla stessa questione anche Cortella che aggiunge: «ne consegue che una nozione come quella post-hegeliana del "totalmente altro" non è in grado di porre alcuna differenza. Il totalmente altro non è altro di nessuno se non ha relazione con qualcosa. Dunque esso non è mai veramente altro, né totalmente né parzialmente. Contro questa idea a-dialettica della differenza Hegel ribadisce invece una nozione di differenza che è inscindibile da quella dell'unità». L. CORTELLA, *Critica della metafisica*, p. 42. Seguendo queste interpretazioni, vogliamo mostrare come Hegel, a differenza della filosofia contemporanea, presenti un'alterità che, pur nella sua contraddizione, non è rappresentata né dalla totalità degli altri (tutto ciò che non è io), né tantomeno da una totalità infinita (un Assoluto). Siffatto passaggio è molto importante, nella misura in cui l'altro determinato, pur nella sua negatività, si colloca in una dimensione razionale e, per Hegel, massimamente effettuale. La relazione di mediazione fra l'ente determinato e il suo altro, in quanto determinata razionalmente, può essere spiegata e compresa. Questo punto, come avremo modo di vedere anche in seguito, sarà una delle caratteristiche più importanti e rilevanti della proposta hegeliana.

¹⁶³ Come giustamente ha verificato Bellan: «Una tale assunzione dell'incontraddittorietà ha un esito contraddittorio, poiché proprio la logica intellettualistica che tiene separati gli opposti fa sì che essi fatalmente si contraddicono nella loro pretesa autosussistenza». A. BELLAN, *La logica e il suo altro*, p. 164; F. CHIEREGHIN, *Incontraddittorietà e contraddizione in Hegel*, «Verifiche», n. 1-3 (1981), pp. 257-270.

essere assunta come principio formale. Insomma, se Hegel lo facesse ricadrebbe nello stesso problema della logica intellettualistica¹⁶⁴. In definitiva, vera è per Hegel soltanto quell'argomentazione che può enunciare una contraddizione senza soccombere ad essa o senza trasformarla in altro¹⁶⁵. Ma ciò significa che l'unico modo per non soccombere ad essa è riconoscerla come effettuale, aprendo così le porte ad un sapere non in grado di cogliere le determinazioni di pensiero come semplici determinatezze ontologiche, cioè soltanto nel loro essere-così, ma, viceversa, di aprirle all'alterità e all'essere altrimenti¹⁶⁶. La posizione che Hegel sta affermando è pressoché la stessa della *Fenomenologia* quando ha espresso il concetto di *infinità*. Il riferimento all'altro, la mediazione con l'altro sono necessari per costituire la propria indipendenza. In questo sfondo abbiamo l'affermazione di ciò che nel contesto fenomenologico veniva espresso come il gioco delle forze, la mediazione delle forze come la loro verità. Allo stesso tempo il negativo è tale solo in relazione al positivo, così come l'essere posto è tale solo in relazione all'indifferenza. In tal senso abbiamo un unico movimento, così come nella *Fenomenologia* avevamo un unico mondo e non due mondi separati. La contraddizione è il momento in cui diverse categorie logiche, che l'intelletto aveva posto come autonome e separate, convergono le une verso le altre in una relazione reciproca. La conseguenza, come avremo modo di vedere in seguito, sarà l'elaborazione di un *unico circolo riflessivo*, capace di spiegare il determinare delle categorie¹⁶⁷. La riflessione in sé, l'indipendenza e il riferimento-ad-altro instaurano una relazione immanente, esse fanno parte di un unico movimento circolare. Per Hegel comprendere questo auto-togliersi del determinato, questa sua auto-contraddittorietà, significa comprenderne l'essenza. La verità è l'opposizione contraddicentesi in sé stessa del finito. In tal modo Hegel ritiene di aver superato qualsiasi spiegazione dualistica: l'essenza non è in un altro mondo, un sostrato identitario e auto-sussistente.

La contraddicentesi opposizione indipendente era dunque già essa stessa il fondamento; sopravvenne soltanto la determinazione dell'unità con se stesso, la quale sorge da ciò che ciascuno degli indipendenti contrapposti toglie se stesso

¹⁶⁴ In questo senso ha ragione Bellan, e riproponiamo qui la sua indagine, a sostenere che la verità espressa da quella proposizione: «Se il principio di non contraddizione non è una legge del pensiero, nemmeno la proposizione per cui tutte le cose sono in se stesse contraddittorie può essere pensata come un principio formalistico, come una legge del pensiero. La verità che quella proposizione esprime è cioè non tanto la realtà ontologica della contraddizione, ma la contraddittorietà di una concezione ontologica della non contraddizione». A. BELLAN, *La logica e il suo altro*, p. 164.

¹⁶⁵ Nella *Fenomenologia* la coscienza intellettuale, nell'incapacità di mantenere la contraddizione, finiva per oggettivarla in un mondo ultrasensibile. Su questo seguiamo ancora A. Bellan che sostiene di come «vero è soltanto ciò che, in forma argomentativa, può enunciare una contraddizione». A. BELLAN, *La logica e il suo altro*, p. 165.

¹⁶⁶ La contraddizione, allora, non è accolta in maniera dogmatica da Hegel, perché se fosse così non si comprenderebbe il movimento successivo alla contraddizione, consistente nel pensare la determinatezza del convenire degli opposti. Su questo punto: L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*. Guerini e Associati, Milano 1995. p. 342. V. HÖSLE, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Meiner, Hamburg 1988.

¹⁶⁷ Su questo seguiamo ancora una volta l'interpretazione di: S. LANDUCCI, *La contraddizione in Hegel*, p. 95.

e fa di sé il proprio altro, epperò cade giù, ma con ciò non fa in pari tempo che fondersi con se stesso, e quindi nel suo perire, cioè nel suo esser posto o nella negazione, è anzi nient'altro che l'essenza in sé riflessa, identica con sé.¹⁶⁸

Il fondamento posto da Hegel si svincola dall'ontologia della sussistenza ontica e pone, viceversa, un'ontologia della relazione. In tal senso non ci viene presentata una sostanza ma un mediatore, un movimento: *entelechia* assoluta che, in quanto tale, non arriva mai a fondarsi definitivamente.

In pari maniera il muoversi interno, il vero e proprio muoversi, l'istinto in generale (l'appetito o il nissus della monade, l'entelechia dell'essenza assolutamente semplice) non consiste in altro, se non in ciò che qualcosa è, in se stesso, sé e la mancanza, il negativo di se stesso, sotto un unico e medesimo riguardo. L'astratta identità con sé non è ancora vitalità, ma perché il positivo è in se stessa la negatività, perciò esso esce fuori di sé ed entra nel mutamento. Qualcosa è dunque vitale solo in quanto contiene in sé la contraddizione ed è propriamente questa forza, di comprendere e sostenere in sé la contraddizione¹⁶⁹.

La contraddittorietà, assunta senza che il determinare vi soccomba, rende anzi possibile un sapere che non sfoci nella nichilistica affermazione di un'assenza di verità e che, tuttavia, non ponga mai un fondamento statico e definitivo. In questo senso la contraddizione è il fondamento della pensabilità autentica del determinato, in quanto coglie quella relazionalità ad esso intrinseca. Per cui il pensiero che riesce ad enunciare la contraddizione, senza soccombere ad essa, è un pensiero dell'*essere-altrimenti*, del rimando ad altro e che, per tali ragioni, non finisce mai di mediare¹⁷⁰. Il suo carattere non fondante non significa, dunque, la rinuncia ad un aspetto conoscitivo ma, piuttosto, si configura come un continuo contrasto fra determinazioni: come comprensione dell'opposizione contenuta in ogni finito o identità.

In seguito vedremo Hegel sviluppare il concetto di contraddizione – infinità – connesso anche alla questione della totalità sostanziale come affermazione del concetto. Hegel, infatti, dopo aver dimostrato che la verità del finito sta nel pensiero, si ritrova a dover dimostrare, quasi necessariamente, come uno dei fondamenti della metafisica – il concetto di sostanza – si supera nella categoria di soggetto. Da questa operazione, inoltre, Hegel ricava il superamento della sostanza metafisica in un sapere positivo, che si configura come concetto.

¹⁶⁸ G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica*, II, p. 486.

¹⁶⁹ *IVI*, p. 492.

¹⁷⁰ Anche su questo punto si segue l'interpretazione di A. BELLAN, *La logica e il suo altro*, p. 164. Inoltre, sulla stessa linea interpretativa si veda anche: L. CORTELLA, *Critica della metafisica*, p. 42

II.2.2. *L'infinità come decostruzione della cosa-in-sé kantiana*

L'elaborazione della categoria di infinità e di contraddizione ha l'obiettivo di decostruire sia la posizione della metafisica che della filosofia kantiana. In generale Hegel ha un atteggiamento duplice nei confronti di Kant: da un lato tende a criticare le formulazioni dottrinarie e, dall'altro, cerca di sviluppare il loro nascosto fondamento. L'intento è quello di spogliare i fondamenti razionali del criticismo dai suoi intellettualistici rivestimenti¹⁷¹. Come sarà visibile anche per Spinoza nella *Scienza della logica*, un simile atteggiamento dialettico è l'unico che conduce ad una vera *confutazione* delle tesi avversarie. Proprio ad una confutazione di questo tipo il pensiero kantiano è, di volta in volta, sottoposto nelle diverse fasi della discussione hegeliana. In particolare, riteniamo, che la categoria di cosa-in-sé, il cuore di tutta la posizione kantiana, sia l'obiettivo polemico di Hegel sia nella formulazione dell'infinità nella *Fenomenologia*, sia nella formulazione della contraddizione nella *Scienza della logica*.

La novità di Kant rispetto all'empirismo inglese era stata, infatti, proprio l'enunciazione di un'oggettività, quale era considerata la cosa-in-sé, del tutto separata dal pensiero e quindi inconoscibile. Questo ha condotto Kant, quasi di conseguenza, a riformulare lo stesso concetto di soggettività, con una radicale separazione fra pensiero e realtà. La cosa-in-sé, anzitutto, rappresenta la riproposizione kantiana di quella ontologia della sussistenza che era presente anche nella metafisica pre-critica, e in secondo luogo, la sua decostruzione rappresenta per Hegel il definitivo inveramento dell'oggettività del pensare¹⁷².

La cosa in sé (e sotto la parola cosa è compreso anche lo spirito, Dio) esprime l'oggetto in quanto si astrae da tutto ciò che esso è per la coscienza, da ogni determinazione del sentimento come da ogni pensiero determinato. È facile vedere che cosa resti – il pienamente astratto, l'interamente vuoto, determinato solo come un di là¹⁷³.

L'oggettività della cosa-in-sé è solo apparente: essa è, in realtà, posta come un "al di là" dalla riflessione del pensiero. Tale procedimento è un determinare ciò che è assolutamente indeterminato. In questo senso siffatto processo dimostra tutto il suo legame, implicito, con la soggettività: «è anche ovvia l'osservazione che questo "*caput mortuum*" stesso è soltanto il prodotto del pensiero; del

¹⁷¹ Secondo l'interpretazione di Lugarini questo procedimento permette l'«inverarsi» della filosofia critica in quella hegeliana. L'autore inoltre aggiunge a ragione: «è questa una linea interpretativa tipicamente dialettica in senso hegeliano ed incardinata nella doppia valenza negativa e positiva o meglio conservativa dello *Aufheben*». L. LUGARINI, *Prospettive hegeliane*, p. 78.

¹⁷² Su queste somiglianze di Kant con l'empirismo e le sue differenze abbiamo seguito nella sua totalità l'analisi di: L. CORTELLA, *Autocritica del moderno*, p. 78.

¹⁷³ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, § 44, pp. 161-163.

pensiero, appunto, che si è spinto fino alla pura astrazione»¹⁷⁴. Allora, in quanto frutto di un processo di astrazione, la cosa-in-sé altro non è se non un prodotto del pensiero. In questo passo si configura, a ben vedere, proprio ciò che in campo “fenomenologico” veniva definito come l’illusione della coscienza nel cogliere il pensiero ed oggettivarlo in un mondo sovrasensibile. In tal caso, invece, il mondo ultrasensibile si oggettiva nella cosalità della cosa-in-sé.

Kant, a dire il vero, non aveva evitato la “pensabilità” della cosa-in-sé, ma, piuttosto, ne aveva escluso solo la “conoscibilità”. Inoltre per conoscibilità egli intendeva la possibilità di determinare un’oggetto attraverso le forme a priori del conoscere, questo determinare generava una rappresentazione. Per Hegel proprio l’assunzione della cosa-in-sé come un elemento del pensare, non già come semplice contenuto della rappresentazione, fa di essa un momento logico e di conseguenza un mediato¹⁷⁵. Il costituirsi, nel discorso hegeliano, della cosa-in-sé come una *necessità logica* fa sì che essa si presenti come un essere-in-sé. Questo significa che, come tutti gli essere-in-sé, sarà sottoposta proprio a quel processo di mediazione che Hegel ha dimostrato come necessario. La *necessità logica*, avvallata anche da Kant, pone il dissolvimento della base ontologica su cui poneva le proprie basi la cosa-in-sé¹⁷⁶.

Hegel per decostruire la cosa-in-sé kantiana la assume come categoria vera: un pensato non conosciuto e quindi, appunto, una necessità logica. La dimostrazione hegeliana, di come l’immediatezza non possa sussistere senza un processo di mediazione, conduce di conseguenza alla trasformazione della cosa-in-sé in una *categoria logica*. La cosa-in-sé, sottoposta alla riflessione logica, è costretta a mediarsi. Su questo punto, ancora una volta, ci viene in soccorso la *Scienza della logica*:

Dalla natura di cosa in sé e dalla riflessione esterna è venuto in chiaro che questo esterno stesso si determina come cosa in sé, o viceversa diventa una propria particolar determinazione di quella prima cosa in sé. L’essenziale dell’insufficienza della posizione in cui rimane quella filosofia, consiste ora in ciò, ch’essa si attiene all’astratta cosa in sé come ad un’ultima determinazione, e contrappone alla cosa in sé la riflessione, ovvero la determinatezza e molteplicità delle proprietà, mentre nel fatto la cosa in sé ha essenzialmente in lei stessa quella riflessione esterna, e si determina come

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ Hösle, nella sua interpretazione del paragrafo 44 dell’*Enciclopedia*, ha giuntamente notato che «Siamo quindi di fronte a una contraddizione pragmatica: se diciamo che la cosa in sé non è conoscibile, che essa è un concetto al di là dei nostri concetti, usiamo – dicendo ciò – un concetto, usiamo la categoria «al di là», la categoria della negazione e il concetto astratto di mera identità». V. HÖSLE, *Hegel e la fondazione dell’idealismo oggettivo*, Guerini associati, Milano 1991. p. 150.

¹⁷⁶ Su questo si segue l’interpretazione di Cortella: «Per Hegel, al contrario, proprio l’assunzione della cosa in sé non già come semplice contenuto della rappresentazione, ma come necessità logica, fa di essa un momento logico, un mediato, un elemento del pensare. La necessità logica vale perciò come dissolvimento della sua indipendenza ontologica». Allora, nota Cortella, il superamento hegeliano della cosa in sé passa attraverso la sua «riduzione a rappresentazione (alla maniera dell’idealismo fenomenico), ma assume come base proprio la nozione kantiana della cosa in sé come pensato non conosciuto, cioè come necessità logica». L. CORTELLA, *Autocritica del moderno: saggi su Hegel*, Il poligrafo, Padova 2002. p. 107.

cosa dotata di proprie determinazioni o di proprietà, per cui l'astrazione della cosa, di essere cioè pura cosa in sé si viene a mostrare come una determinazione non vera¹⁷⁷.

In questo articolato passaggio il riferimento è proprio all'astrattezza della filosofia kantiana che pone la cosa-in-sé come un astratto. L'elemento importante da notare, seguendo la nostra interpretazione, riguarda il fatto che Hegel fa intervenire, in senso critico, la riflessione determinante analizzata in precedenza. In sostanza Kant pone la cosa-in-sé come un astratto separato, un "errore" dovuto al fatto che il criticismo è la filosofia della riflessione esterna, che, come abbiamo visto, è la posizione intellettualistica per eccellenza. Una posizione, cioè, della scissione, per la quale l'in-sé risulta separato dall'esteriorità. Ora, Hegel, avendo già dimostrato come la riflessione esterna sfoci necessariamente nella riflessione determinante, con estrema facilità può mostrare come anche la cosa-in-sé, proprio nel suo essere immediata, si mostri come mediazione necessaria. La riflessione esterna che la pone deve necessariamente manifestarsi come riflessione determinante e la cosa-in-sé deve, di conseguenza, mediarsi con il proprio altro. L'esito che Hegel annuncia è il determinarsi della cosa-in-sé, in quanto si palesa la presenza in essa della riflessione: il riflessivo movimento dell'essenza la spinge cioè a determinarsi e a ricongiungersi con le proprie esteriorità. In questo momento, così come nel caso dei due mondi sovrasensibili della *Fenomenologia*, abbiamo l'unità della riflessione-in-sé e della riflessione-in-altro e, di conseguenza, la dimostrazione della verità della cosa, di ciò che essa è in sé. Il risultato è che «la cosa-in-sé è identica con l'esistenza esteriore»¹⁷⁸. Infatti, «essa è l'identità con sé solo in quanto contiene in sé stessa la negatività della riflessione; ciò che appariva come esistenza a lei esteriore è quindi momento in lei stessa»¹⁷⁹.

Osservazioni che, come possiamo notare, si avvicinano molto alla descrizione della negatività dell'essenza vista in precedenza: posto, allora, che ha in sé la negatività della riflessione, in lei si attua il rapporto negativo a sé e così essa si riflette, negativamente, in sé stessa. Ma Hegel aggiunge: «perciò essa è anche cosa in sé che si *respinge da sé*, che si relaziona a sé come a un altro»¹⁸⁰. La cosa si respinge in sé e ravvisa il «suo contraccolpo in sé stessa». Nella cosa-in-sé, pertanto, si riversa quell'assoluto contraccolpo in sé stessa che abbiamo visto compenetrare il puro movimento riflessivo. Ma tale movimento invece che distruggere la cosa-in-sé la apre all'altro da sé e in generale all'esteriorità: nella forma di relazione a sé come a una relazione ad altro.

La conclusione di questo passaggio è di fondamentale importanza: si era partiti dall'immediata indeterminatezza della cosa-in-sé – il processo astrattivo che ha posto l'in-sé – ed ora Hegel afferma, in forte dissenso con Kant, l'intrinseca determinatezza. Un simile passaggio è reso possibile grazie al

¹⁷⁷ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, pp. 548-9

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 544.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

dispiegarsi in lei della mediazione essenziale al posto dell'astrazione kantiana. Hegel, in questo momento della *Scienza della logica*, fa però anche altre osservazioni: anzitutto si sofferma sul fatto che l'interno, la cosalità in sé, è «il fondamento che nel suo respingere e determinare, nella sua exteriorità, si riferisce a sé»; in secondo luogo dice: «dunque la cosa in sé esiste essenzialmente». Ma che la cosa-in-sé esista «significa, all'inverso: l'esistenza, come esteriore immediatezza, è insieme essere-in-sé». Siffatte affermazioni di Hegel sottolineano che la riflessione in sé di una qualsiasi entità determinata la pone in relazione immanente con il proprio altro. In un rapporto di stretta interconnessione fra l'esteriorità e l'interiorità in sé. In questo modo abbiamo un sussistere della cosa-in-sé nelle sue exteriorità e viceversa: il legame è immanente e, allo stesso tempo, la relazione è reciproca. Insomma, ancora una volta Hegel vuole ribadire come queste exteriorità non sono "altre", cioè estranee, alla cosa-in-sé, ma sono determinazioni ad essa immanenti¹⁸¹.

La cosa-in-sé e le sue determinazioni (proprietà) sono entrambe sottoposte ad un movimento di riflessione immanente, per cui ambedue sono momenti di un intero e, di conseguenza, devono essere ricondotte ad unità. Hegel stesso sottolinea come la «riflessione in sé delle proprietà costituisca soltanto un lato dell'intera riflessione»¹⁸², il lato attinente alla sola proprietà, in rapporto al quale la riflessione in sé della cosa (la riflessione interna) decade a momento inessenziale. L'intento di Hegel, come abbiamo visto nei riguardi della riflessione determinante, è quello di dimostrare che – sia dal punto di vista della cosa-in-sé, sia sotto il punto di vista delle sue proprietà – si verifica una riflessione immanente capace di legare i due momenti, rendendoli parti di una unità. Se partiamo dalla cosa-in-sé, questa si determina nelle sue proprietà, mentre, se partiamo da quest'ultime, la riflessione ci riconduce alla cosa-in-sé: in un circolo di rimando senza sosta. In tal modo, l'autore, cerca di smascherare la posizione kantiana, e con essa tutte le posizioni intellettualistiche, frutto della riflessione esterna, che tendono a separare, come sussistenze autonome, due momenti di un'unica totalità. La divisione della cosa-in-sé kantiana dipende solo dal punto di vista intellettualistico (riflessione esterna) in cui si colloca la posizione della filosofia critica.

Le conclusioni di Hegel sono a questo punto chiare: «La cosa è quindi la contraddicentesi mediazione con sé dell'indipendente sussistere mediante il suo contrario, cioè mediante la sua negazione»¹⁸³, ovvero essa è la «negativa mediazione di sé con sé stessa»¹⁸⁴. Le conseguenze di

¹⁸¹ Anche su questo punto seguiamo l'analisi di L. Cortella che aggiunge: «Questo apre la strada alla piena ammissione della conoscibilità della cosa in sé, certo una conoscibilità diversa da quella ristretta nelle forme a priori della sensibilità kantiana e aperta alla contraddizione come elemento strutturale del sapere. In tal modo l'in-sé perde la sua totale alterità, il suo valere come puro al di là, e si manifesta per quello che esso è realmente l'altro dal pensare e al di là del logico. Ma per questo per Hegel è una categoria» L. CORTELLA, *Autocritica del moderno: saggi su Hegel*, Il poligrafo, Padova 2002. p. 108.

¹⁸² G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, p. 550.

¹⁸³ Ivi, p. 555.

¹⁸⁴ Ivi, p. 560.

siffatte conclusioni non riguardano solo la decostruzione della cosa-in-sé kantiana ma, al contempo, anche l'idea che il fenomeno abbia sussistenza ontologica autonoma. Infatti, come la stessa teoria critica esige, alla cosa-in-sé si contrappone il fenomeno, inteso come ciò che l'intelletto può conoscere. Hegel, invece, con questa negativa auto-mediazione finisce proprio per identificare il fenomeno (*Erscheinung*) come «ciò che la cosa è in sé, o la sua verità». Ora, all'esito negativo della decostruzione della cosa-in-sé segue una conseguenza positiva: il fenomeno è ciò che la cosa è in sé, la sua verità. Infatti, se la cosa-in-sé giunge a compiere sé stessa (ossia ad esprimere la riflessione-in-sé con la riflessione-in-altro) attraverso il suo estrinsecarsi, ne risulta che il fenomeno si configura come sua verità. Il carattere fenomenico disvela l'in-sé della cosa, intendendoli non come due elementi separati ma come due momenti di un unico movimento logico.

In questo modo, secondo Hegel, la cosa-in-sé entra nello statuto dell'esistenza, la quale si presenta anzitutto come fenomeno (*Erscheinung*). La cosa-in-sé, pertanto, detiene lo statuto ontologico del fenomeno: la verità essenziale della cosa-in-sé sta appunto nel suo carattere fenomenico¹⁸⁵. Dunque per Hegel, in totale contrapposizione con la posizione kantiana, la verità dell'esistenza risiede nell'aver «il suo essere in sé nell'inessenzialità o il suo sussistere in un altro e precisamente nell'assolutamente altro, o per sua base la sua nullità», e da qui conclude: «essa è quindi fenomeno». Dopo aver identificato lo statuto effettivo della cosa-in-sé con la negatività, essa non potrà che essere interpretata solo come fenomeno. Queste conclusioni di Hegel, a ben vedere, riprendono e approfondiscono le questioni dell'essenza viste proprio ad apertura della *Dottrina dell'essenza*.

L'essenza in primo luogo appare (*scheint*) in lei stessa; così essa è la riflessione astratta, il puro movimento di nulla attraverso nulla a se stesso. L'essenza apparisce (*erscheint*), così essa è ormai apparenza reale (*realer Schein*), in quanto i momenti dell'apparenza hanno esistenza¹⁸⁶.

Allora, «Il fenomeno è quindi unità dell'apparenza e dell'esistenza»¹⁸⁷. L'importanza del fenomeno (*Erscheinung*) è sancita da Hegel in quanto esso è l'affermarsi dello *Erscheinen* dell'essenza¹⁸⁸. Il legame immanente con il concetto di parvenza conduce Hegel a giustificare il

¹⁸⁵ L. Lugarini, a buon diritto, ha notato come lo statuto ontologico del fenomeno hegeliano non abbia più nulla in comune con quello kantiano, bensì è una ripresa di quello del concetto greco di fenomeno. In generale sul rapporto che Hegel elabora fra fenomeno e cosa-in-sé seguiamo nella sua totalità e completezza la lettura e l'analisi di: L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*, pp. 351-352.

¹⁸⁶ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, p. 559.

¹⁸⁷ Ivi, p. 559.

¹⁸⁸ Un'interessante analisi di questo passaggio è ancora una volta quella di Lugarini: «In seno al concetto del fenomeno è dunque colta una dicotomia, così congegnata che da un lato il fenomeno rientra nel quadro della logica dell'essenza (la sua positiva essenzialità, la sua semplice identità con sé), dall'altro viceversa sembra esularne e rientrare piuttosto in quello della logica dell'essere (l'esteriorità della sua apparentemente immediata immediatezza, l'essere soggetto al passare, al nascere e al perire). Due componenti di un medesimo concetto, nel quale d'altronde confluiscono due eterogenee vedute circa il fenomeno come tale, da una parte quella, predominante, che tende a svalutarlo (qualcosa è soltanto fenomeno), dall'altra quella, caratteristicamente hegeliana, che invece lo giudica espressivo dell'essenza delle cose». L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*, p. 353. L'unico elemento di questa interpretazione

carattere svalutativo del fenomeno. Infatti, come sembra dirci l'autore, è questo il motivo per cui, tradizionalmente, il fenomeno non è stato considerato come elemento di verità, mentre viceversa è stata colta solo la sua mutevolezza, il suo costitutivo rimando ad altro.

L'identità reciproca tra fenomeno (esterno) e l'essenza (interno) ci conduce, a detta di Hegel, al superamento dell'aspetto svalutativo del fenomeno, superando così anche l'interpretazione della tradizione riguardo al mondo fenomenico. In questo modo nella *Erscheinung* si disvela la *Offenbarung* dell'essenza e «diviene così campo della manifestatività dell'essenzialità dell'esistere»¹⁸⁹. Hegel in questa maniera apre un nuovo orizzonte definito non più dal fenomeno inteso come semplice parvenza, bensì dal fenomeno inteso come manifestatività dell'essenza. Il movimento riflessivo, l'essenza, che ha unito la cosa-in-sé con il proprio carattere fenomenico, ha difatti aperto una nuova dimensione, quella della totalità in cui non vi è più nessuna differenza fra l'interno e l'esterno. Questo passaggio Hegel lo indica anche in un altro modo: la *Erscheinung* si invera nella *Offenbarung*, allo stesso modo l'esistenza (*Existenz*) si compie, affermandosi nel nuovo concetto della *Wirklichkeit*¹⁹⁰.

Hegel arriva a queste conclusioni procedendo, in buona sostanza, nello stesso percorso seguito nella *Fenomenologia dello spirito*. Infatti, dopo aver tratteggiato, come abbiamo visto, le caratteristiche del fenomeno, si addentra nell'aspetto essenziale del suo contenuto e vi individua «l'invariante nel variare dei contenuti accidentali»¹⁹¹. Questo invariante nel variare altro non è se non la legge che governa il fenomeno. In seguito, l'autore, dopo una rapida indagine, individua i rapporti tra il fenomeno e la legge: «Fenomeno e legge hanno un solo e medesimo contenuto»¹⁹² e sono distinti solo formalmente. In sostanza qui Hegel riprende quell'elaborazione della *Fenomenologia* in cui dimostrava come non ci sia nessuna differenza contenutistica fra il fenomeno e la sua legge, tanto che il rapporto, in quel passaggio, era definito come tautologico. L'altro aspetto che viene sottolineato nella *Scienza della logica* riguarda ancora una volta il contenuto: «si continua a partire dal fenomeno nella legge»; essa ne è, difatti, la base e costituisce il «lato positivo dell'essenzialità per cui l'esistenza è fenomeno». Inoltre, precisa, «la legge non è al di là del fenomeno, bensì immediatamente presente

che non ci sentiamo di condividere è la presenza, secondo Lugarini, di aspetti appartenenti alla logica dell'essere all'interno della trattazione del concetto di fenomeno, in particolare riguardanti la sua exteriorità intesa come immediatezza. Invece, siamo più orientati a leggere questa doppia valenza del carattere del fenomeno come espressione della riflessione ponente-presupponente. L'esteriorità immediata sarebbe, in questo senso, solo un momento – quello del porre – che è necessariamente superato all'interno del circolo riflessivo. L'esteriorità viene fissata solo da una riflessione esterna, che, appunto, non vede il legame fra il momento del porre e quello del presupporre.

¹⁸⁹ L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*, p. 354.

¹⁹⁰ In tutta la nostra lettura seguiamo l'interpretazione di L. Lugarini, anche se con delle modifiche che abbiamo segnalato in precedenza: L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*, pp. 351-359.

¹⁹¹ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, p. 355.

¹⁹² Ivi, p. 563.

in esso»¹⁹³. Hegel, anche in questo caso, ripete quanto sosteneva già nella *Fenomenologia*: «il regno delle leggi è la calma riproduzione del mondo fenomenico». La conclusione nella *Scienza della logica* è la medesima della *Fenomenologia*: non vi sono due mondi ma «un'unica totalità, e il mondo esistente è lui stesso il regno delle leggi»¹⁹⁴. Il mondo sovrasensibile, che nella *Fenomenologia* era fissato dalla coscienza intellettuale come un al di là rispetto al mondo fenomenico, collassa in un'unica totalità: non esistono, ossia, due mondi ma un unico mondo all'interno del quale cade qualsiasi distinzione. In questo modo qualsiasi in-sé è venuto a cadere, anzi esso si è definitivamente mediato con il proprio altro: il mondo esteriore. Il risultato è un «mondo di reciproca dipendenza e di un'infinita connessione di fondamenti e fondati», in cui «i fondamenti sono essi stessi esistenze, e gli esistenti sono altrettanto, per molti versi, sia fondamenti sia fondati». In questo si ha, in maniera chiara, il compimento della riflessione in sé e, di conseguenza, il pieno dispiegamento del carattere dell'essenza: «un'indeterminata moltitudine di esistenti che, riflettendosi in sé e al tempo stesso in altro, si relazionano come fondamento e fondato»¹⁹⁵. Questo nuovo mondo non è altro che la totalità dell'esistenza, alla quale difatti l'opposizione dei due mondi viene ricondotta. Dal fondo del loro semplice contraccolpo emerge quella che è la *relazione essenziale* di ciascuno dei due all'altro. La categoria della *relazione essenziale* (*wesentliches Verhältnis*) sarà, inoltre, oggetto di discussione da parte di Hegel: la totalità dell'esistenza dovrà essere riconsiderata a partire dalla *relazione essenziale* che la costituisce¹⁹⁶. Questo è il compito che attenderà Hegel nell'ultima sezione (*Die Wirklichkeit*) della *Dottrina dell'essenza*. «La verità del fenomeno è la relazione essenziale», dice Hegel a conclusione di questo passaggio, entrando nel merito della relazione essenziale e ponendo le basi della discussione per l'ultimo capitolo della *Dottrina dell'essenza*. In tal modo Hegel si prepara, e cercheremo di vedere tale discussione nella parte successiva del nostro lavoro, ad una interpretazione dell'esistenza – intesa come essere essenziale – in termini di effettualità.

L'effettualità (*Wirklichkeit*), dunque, si configura proprio come la totalità dell'esistente, in quanto si è superata la distinzione fra cosa-in-sé e fenomeno, interno ed esterno, mondo sovrasensibile e mondo sensibile. Inoltre, un aspetto altrettanto importante è che tale superamento è avvenuto grazie al disvelamento della riflessione immanente alle singole sussistenze che, di conseguenza, ha manifestato il legame intrinseco fra i differenti elementi costituenti la dicotomia.

¹⁹³ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, pp. 563-4.

¹⁹⁴ *IVI*, p. 564. Lugarini interpreta questo collapsare dei due mondi come una «cruciale puntualizzazione» presente nella *Scienza della logica* e mancante nella *Fenomenologia*. In verità, come abbiamo visto, esso è peculiare soprattutto della *Fenomenologia* in cui l'unità dei due mondi è raggiunta tramite la figura disvelativa del mondo invertito, che nel caso della *Scienza della logica* non è più presente nella sua forma metaforica. L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*, p. 355.

¹⁹⁵ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofica*, p. 283 (§123).

¹⁹⁶ Ancora una volta seguiamo nella sua integrità l'interpretazione di: L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*, p. 363.

Ora, come abbiamo cercato di mostrare, l'argomentazione usata da Hegel nella *Scienza della logica* per giungere al concetto di totalità è pressoché la stessa di quella che aveva sviluppato nella *Fenomenologia*. I passi riguardo al mondo sovrasensibile e quello sensibile, al mondo dei fenomeni e quello delle leggi, sono un esempio lampante di questa sovrapposizione. Inoltre, fattore ancora più importante, non sono solo le figure a sovrapporsi ma proprio la strategia argomentativa attraverso cui Hegel riesce a superare la relazione dicotomica fra queste. In fondo, Hegel fa valere in entrambi i casi quello che risulta essere l'esito della riflessione determinate. La differenza rilevante fra i due testi, tuttavia, riguarda l'aver posto nella *Scienza della logica* una maggiore attenzione sulla relazione fra cosa-in-sé e fenomeno. Nella *Fenomenologia*, al contrario, il fulcro dell'argomentazione hegeliana sembra essere la relazione fra sovrasensibile e sensibile, con la figura del mondo invertito inteso come superamento e inveramento della totalità.

A nostro avviso non vi è una differenza sostanziale fra i testi: Hegel, semplicemente, in un contesto fenomenologico preferisce concentrarsi sulle illusioni della coscienza, mentre in un contesto logico ritiene più opportuno soffermarsi su un aspetto prettamente teoretico. Il nostro fine è stato soprattutto quello di mostrare come sotteso al movimento fenomenologico del superamento dei mondi ci fosse, in buona sostanza, il tentativo di oltrepassare un aspetto ontologico forte, ovvero quello della fissazione di un fondamento sostanziale: l'idea, per dirla con una terminologia contemporanea, di una *sussistenza ontica*. La dicotomia kantiana tra cosa-in-sé e fenomeni rappresenterebbe, a detta di Hegel già nella *Fenomenologia*, proprio questa ontologia. La cosa-in-sé raffigura, infatti, una sussistenza ontica che viene posta come inconoscibile e, al contempo, come giustificazione dei fenomeni. Il legame della riflessione-in-sé con la riflessione-in-altro non solo mostra come la dicotomia non sussista, in quanto vi è un legame intrinseco fra i due lati, ma anche come l'in-sé non sia altro che un'illusione dovuta a un movimento astrattivo. La cosa-in-sé, così come il mondo sovrasensibile, è sostanzialmente vuota: il suo contenuto è il mondo fenomenico, ossia il proprio opposto. La conclusione del capitolo della *Fenomenologia* sull'Intelletto è pressoché identica a quella della *Scienza della logica*: «Noi vediamo che nell'interno del fenomeno l'intelletto non è in verità nient'altro che il fenomeno stesso, e che in effetti esso esperisce soltanto se medesimo»; «dietro la cosiddetta cortina che dovrebbe occultare l'interno non c'è niente da vedere», e la coscienza, «in immediato colloquio con se stessa, gode soltanto di sé» ed «è impegnata soltanto con sé»¹⁹⁷. La vicenda della coscienza si risolve nel costare come all'interno dell'esperienza fenomenica sia presente l'Intelletto stesso. In tal senso, l'interiorità del fenomeno rappresenta, al contempo, anche la sua stessa essenza, per cui la coscienza, nella medesima interiorità, ritrova sé stessa. Allora la coscienza ritrovando sé stessa come l'elemento riflessivo costituente l'interiorità fenomenica, coglie anche l'in-

¹⁹⁷ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, p. 137.

sé. L'identità della coscienza con la cosa-in-sé rappresenta, in sede fenomenologica, il superamento della dicotomia tra pensare e essere, tra soggetto e oggetto. Purtroppo questa identità è solo per noi (per il filosofo e per l'osservatore estraneo alla coscienza), ma non ancora per la coscienza stessa e, a detta di Hegel, nemmeno per Kant.

Dunque, in conclusione, è chiaro come, sia per la *Fenomenologia* che per la *Scienza della logica*, siamo di fronte ad una totalità, contraddistinta dalla relazione essenziale fra i diversi elementi che la costituiscono. L'assunzione della totalità condurrà Hegel a non avere più come interlocutore Kant, bensì la filosofia di Spinoza. L'effettualità (*Wirklichkeit*), che ci apprestiamo ad indagare, sarà proprio il momento di reale e maggiore confronto di Hegel con la sostanza spinoziana, fino ad arrivare, così come per la filosofia critica, alla sua confutazione attraverso l'affermazione del concetto. In senso ancora generale questo passaggio sancirà il definitivo inveramento della filosofia oggettiva che per ora Hegel ha affermato solo in senso negativo, ovvero solo come decostruzione di posizioni filosofiche avverse. Ora, l'intento dell'autore sarà l'inveramento della tesi dell'idealismo oggettivo sottesa a tale spirito decostruttivo. L'affermazione del concetto, pertanto, sarà il manifestarsi, in positivo, di questo sapere.

III. Conclusioni. Pensiero e realtà: una nuova oggettività

Ora, in conclusione, ritornando anche alla *Fenomenologia*, pensare il puro scambio, o la differenza, non come una nuova essenza fondata ma come la contraddizione e la confutazione del mondo sovrasensibile, significa abbandonare definitivamente il punto di vista intellettuale che si basava sulla duplicazione di due mondi sovrasensibili. Il mondo invertito è collassato, congiungendosi con il mondo sensibile, e qualsiasi differenza è stata annullata.

Così il mondo ultrasensibile, che è quello invertito, ha nello stesso tempo oltrepassato l'altro mondo e lo ha incluso in se stesso; esso è per sé il mondo invertito, cioè l'invertito di lui stesso. È, in una unità, se stesso e il suo opposto. Solo così esso è la differenza come differenza *interna* o come differenza *in se stessa*, o è come *infinità*¹⁹⁸.

Questa disgregazione dei due mondi lascia trasparire l'unica realtà, quella dell'incessante togliersi di ogni datità, a cui Hegel dà – in conclusione – il nome di *infinità*.

L'*infinità* è il punto di approdo del capitolo della *Fenomenologia* nel suo confronto con la metafisica. Tuttavia dobbiamo comunque ricordare che la finalità principale del capitolo è quella di condurre *la coscienza all'autocoscienza*, per cui uno degli scopi principali di Hegel è quello di far giungere l'intelletto a riconoscere l'importanza e la superiorità della verità dell'autocoscienza sul punto di vista coscienziale. Per tali ragioni Hegel chiarisce che quel togliersi e porsi delle differenze non sarebbe altro che il movimento concettuale dell'autocoscienza. Tale movimento consiste, come abbiamo visto più volte, nel differenziarsi-da-sé e nel togliimento di questa stessa differenza.

Poiché oggetto della coscienza è questo concetto dell'infinità, essa è, così, coscienza della differenza come differenza *immediatamente* altrettanto tolta; la coscienza è *per se stessa*, è il *distinguere dell'indistinto o autocoscienza*. *Io mi distingo da me stesso; e in quest'atto è immediatamente per me che questo distinto non è distinto*. Io, l'omonimo, mi respingo da me stesso¹⁹⁹.

Hegel afferma qui, così come avverrà nella *Scienza della Logica*, il primato del concetto sull'essenza. In conclusione risulta evidente come la critica hegeliana miri soprattutto ad una decostruzione della versione della metafisica avente come presupposto l'ontologia della permanenza e come conseguenza l'illusione della coscienza²⁰⁰. Hegel, in tal senso, si affatica a criticare il presupposto ontologico della metafisica. L'autore, inoltre, intende raccogliere, proprio con l'esposizione della *Scienza della Logica*, il contenuto di verità della tradizione metafisica,

¹⁹⁸ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, I, p. 134.

¹⁹⁹ Ivi, p. 138.

²⁰⁰ Come giustamente nota Cortella, nel suo commento a questo passo della *Fenomenologia*, l'intento hegeliano a questo punto è proprio quello di attuare una critica «versione “sostanzialistica”» della metafisica: «insomma una critica all'ontologia e non alla metafisica in quanto tale». L. CORTELLA, *Critica della metafisica*, p. 45.

trasformando in concetti quanto veniva espresso sotto forma rappresentativa. In tale trasformazione a quei contenuti si sostituiscono *categorie logiche*: quelli che erano gli enti della metafisica non si configurano più come sostrati indipendenti l'uno dall'altro ma come strutturalmente interconnessi da una intelaiatura logica²⁰¹. La scoperta hegeliana della contraddizione dell'identità permette all'autore di non ricadere in una proposta metafisica basata su una sostanzialità fondante. In questo modo Hegel supera la necessità di presentare qualsiasi forma di sostanzialità, tra cui anche quella di una soggettività assoluta. Infatti se avesse seguito questa strada sarebbe ingenuamente ricaduto proprio all'interno della medesima proposta della metafisica rappresentativa²⁰². Questo perché, e sarà più chiaro nel seguito del nostro lavoro, ogni tentativo che intenda l'essenza, o lo spirito, come ente sussistente e indipendente finirebbe per fare i conti con la sua necessaria trasformazione concettuale che tornerebbe ad impedire di pensarla come nuova in-sé. Questa conclusione ci è stata chiarita dallo stesso Hegel e dalla sua critica alla cosa-in-sé kantiana. Hegel, dunque, trasforma sostrati indipendenti l'uno dall'altro in relazioni logiche: la conseguenza più rilevante di questa posizione è proprio la possibilità della contraddizione logica. Gli enti, infatti, sono trasformanti in significati che si implicano vicendevolmente: ciò vuol dire essere di fronte ad un movimento costante di rimandi che, in quanto tale, non è più rappresentabile in alcun modo, bensì solo pensabile. In fondo è questo l'esito raggiunto dalla contraddizione che non può essere colta come verità formale del pensiero.

Un esito, quello della nostra interpretazione, che si discosta da quello proposto negli ultimi anni da Brandom sviluppando la sua teoria del significato²⁰³. Difatti, da un lato è vero, come sostiene Brandom, che per Hegel il significato di un concetto dipenda dalla rete di relazioni inferenziali che

²⁰¹ Anche su questo punto si segue integralmente l'interpretazione di: L. CORTELLA, *Critica della metafisica*, p. 45.

²⁰² Infatti, lo stesso Hegel, nell'annotazione del paragrafo 44 dell'Enciclopedia, annovera fra le cose-in-sé le rappresentazioni di Dio e di spirito: «la cosa in sé (e sotto la parola cosa è compreso anche lo spirito, Dio) esprime l'oggetto in quanto si astrae dal tutto ciò che esso è per la coscienza, da ogni determinazione del sentimento come da ogni pensiero determinato». G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, §44. Höslé legge in maniera interessante questo passaggio, sottolineando come l'Assoluto non sia un oggetto e non possa esserlo per Hegel ma sia ciò che è alla base della nostra oggettivazione. Inoltre aggiunge: «La determinazione dell'Assoluto come cosa implica insomma che non si sia compresa l'importanza di una struttura riflessiva». V. HÖSLE, *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggettivo*, p. 150. Per quanto riguarda la non presenza in Hegel di un «macrosoggetto» come fondamento ultimo si veda anche: L. CORTELLA, *Critica della metafisica*, p. 45. Mentre, invece, per un'interpretazione che tende a vedere un'assolutezza del pensiero: E. Fleischmann, *La logica di Hegel*, (a cura di A. Marietti), Einaudi 1975.

²⁰³ La semantica di Brandom utilizza in primo luogo come sua base la nozione di «contenuto concettuale» e si caratterizza in quanto sostiene che tali contenuti concettuali sono identificati in base al loro ruolo inferenziale, vale a dire in virtù della posizione che occupano come premesse o come conseguenze nel ragionamento. La radice hegeliana dell'inferenzialismo semantico, secondo Brandom, sarebbe nella sezione *Coscienza* della *Fenomenologia*: «L'intera discussione della *Coscienza* conduce a porre sul tavolo la definitiva concezione olistica del concettuale che Hegel chiama «infinità»». Ora, secondo Brandom, per Hegel noi affermiamo il mondo come un «determinato» e quindi come un contenuto che è in un modo piuttosto che in un altro, da qui anche la proposizione hegeliana *omnis determinatio est negatio*. In cui per negazione Hegel non intende una semplice differenza tra contenuti compatibili fra loro, bensì una relazione escludente, come tra «quadrato» e «triangolo». Per Hegel, dunque, ogni contenuto è una «negazione determinata» nel senso che, per poter affermare un contenuto concettuale determinato, si deve anzitutto porlo in opposizione con altre determinazioni che lo escludono. La semantica di Brandom è presente soprattutto in: R. B. BRANDOM, *Making it explicit*, (in particolare p. 92 e seguenti); R. B. BRANDOM, *Olismo e idealismo nella Fenomenologia di Hegel*, (citazione p. 279).

esso intrattiene con gli altri concetti. Tuttavia l'inferenzialismo olistico di Brandom prende le distanze da Hegel nel momento in cui considera la relazione fra i concetti come un movimento estrinseco: l'inferenza, così pensata dall'autore, consiste proprio in un movimento di esclusione dei concetti diversi tra loro. Nella nostra interpretazione abbiamo dimostrato, viceversa, che la *negazione determinata o infinità* investe ogni determinazione finita e non è riferita a ciò che sta fuori dalla determinazione, a ciò che essa non è, ma al contrario riguarda proprio la determinazione stessa, ovvero ciò che essa è in-sé. Hegel, infatti, riesce a pensare la negatività come qualcosa di immanente alla determinazione e non come una relazione ad un altro esterno ad essa²⁰⁴. In questo passaggio, quindi, troviamo tutto il divario fra l'idealismo hegeliano e l'inferenzialismo di Brandom: il primo, per l'appunto, riesce ad istituire, a differenza di Brandom, una relazione non di esclusione ma di inclusione. La dialettica hegeliana, allora, assume il ruolo di critica al significato logico delle singole determinatezze, riuscendo ad individuare, in questo modo, tutta la molteplicità delle relazioni interne che le singole determinatezze instaurano²⁰⁵. Invece, così posta da Brandom, la teoria inferenzialista diventa un semplice mantenimento della differenza tra i concetti e, di conseguenza, della loro semplice identità. In altre parole la dialettica hegeliana ha un valore di critica in quanto capace di riconoscere le implicazioni contraddittorie dei significati logici; aspetto che viene perso nell'inferenzialismo tendente, viceversa, alla conservazione dell'identità dei singoli concetti.

La logica hegeliana, al contrario, afferma una realtà effettuale costituita proprio dal risolversi reciproco delle singole determinazioni. La dialettica, allora, rappresenterà il rinvio ad altro all'interno del significato di ogni singola determinazione, che in quanto tale non può mai affermarsi in maniera definitiva. In tal senso non c'è più alcun in-sé che resista al processo di mediazione.

²⁰⁴ Se invece si intende, come fa Brandom, la negazione determinata come rivolta ad altro, non si capisce dove sia la contraddizione. In Brandom, a differenza di Hegel, la contraddizione è del tutto scomparsa e ha perso il suo carattere di *lotta*, come abbiamo visto. Questo perché Brandom non vede che l'altro non è un altro estrinseco ma è un altro che appartiene intimamente alla determinazione, che la ha in sé. La posizione di Brandom, se seguissimo Hegel, sarebbe una posizione intellettualistica che cerca di mantenere l'alterità come un elemento esterno piuttosto che renderlo immanente al determinato. La cosa riesce ad avere significato solo se è sé stessa e, al contempo, capace di rimandare ad altro da sé. Cortella, nella sua critica a Brandom, sostiene proprio che: «la negazione escludente è la negazione intellettuale, mentre la negazione dialettica, cioè quella che Hegel chiama negazione determinata, introduce la negazione all'interno della determinazione includendo in essa proprio quell'alterità che l'intelletto vorrebbe mantenere all'esterno. (...) Perciò la dialettica non svolge il ruolo del guardiano della differenza fra i concetti e della loro intoccabile identità, come vorrebbe Brandom, ma ha il compito di mettere in discussione quell'identità e quelle semplici determinatezze». L. CORTELLA: *Hegel e Brandom, ovvero l'irriducibilità dell'idealismo oggettivo all'idealismo inferenziale neopragmatista*, in L. CORTELLA, F. MORA, I. TESTA (a cura di), *La socialità della ragione: scritti in onore di Luigi Ruggiu*, Mimesis 2011, p. 199.

²⁰⁵ Come giustamente sostiene Cortella: «Perciò la dialettica non svolge il ruolo di guardiano della differenza fra i concetti e della loro intoccabile identità, come vorrebbe Brandom, ma ha il compito di mettere in discussione quell'identità e quelle semplici determinatezze. La dialettica è perciò *logica critica del significato*: essa non salva la determinatezza ma la dissolve nella molteplicità delle relazioni interne». L. CORTELLA: *Hegel e Brandom, ovvero l'irriducibilità dell'idealismo oggettivo all'idealismo inferenziale neopragmatista*, p. 199.

Questa infinità semplice o il concetto assoluto, è da dirsi l'essenza semplice della vita, l'anima del mondo, il sangue universale che, onnipresente, non vien turbato né interrotto da differenze alcune e che è, anzi, tutte le differenze, nonché il loro esser-tolto; esso pulsa in sé senza muoversi, trema in sé senza essere inquieto. Questa infinità semplice è eguale a se stessa perché le differenze sono tautologiche: sono differenze che non sono differenze²⁰⁶.

La verità, allora, non può presentarsi come un in-sé sostanziale ma solo come un movimento concettuale che media qualsiasi pretesa d'identità stabile: in questo senso Hegel pretende di decostruire l'affermazione di un'ontologia della presenza. Il mondo quieto, una volta disgregato, non è sostituibile con alcun altro mondo, proprio perché quella critica ha reso impossibile qualsiasi nuova idea di un mondo metafisico. Ciò accade in quanto, come abbiamo visto, non esiste una rappresentazione in grado di contenere il movimento mediativo della contraddizione: esso, in definitiva, può essere solo pensato ma non rappresentato. In seguito vedremo come, da un lato, Hegel svilupperà il sapere concettuale a partire da questo principio e, dall'altro, come il principio della negatività sia alla base dell'elaborazione di un'alternativa e nuova forma di sapere che riesca ad uscire dall'immobilità in cui è caduto il pensiero contemporaneo²⁰⁷.

Queste conclusioni, di conseguenza, inducono Hegel ad elaborare un nuovo rapporto fra pensiero ed empirico. Il punto fondamentale è che l'autore arriva ad instaurare un legame intrinseco tra la realtà effettuale e il pensiero, per cui giungere alla verità significa proprio individuare questo legame. Hegel, ancora una volta, ricorda che la verità della forza sta nella sua relazione, nel gioco delle forze²⁰⁸. Ogni contenuto empirico, ogni sostrato empirico inteso come mero "dato" finisce qui per rivelarsi inconsistente, mostrando nel pensiero la sua unica verità. In sostanza, la verità delle cose non sta, come pensa anche lo stesso Brandom, nella totalità delle relazioni empiriche inferenziali ma al di là di esse, nel superamento dell'empirico. Qui risiede il vero significato della proposizione hegeliana secondo cui il finito è ideale: essa non intende affermare, difatti, che la verità sta romanticamente nell'accumulo infinito di enti finiti, come abbiamo visto, ma piuttosto che la vera natura del finito sta nell'idea, ovvero in quel processo logico nel quale si dissolvono tutte le determinazioni empiriche e

²⁰⁶ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, p. 135.

²⁰⁷ La convinzione della nostra interpretazione si basa sulla convinzione che la categoria di infinità o di negazione determinata sia il fondamento di tutta la logica dell'essenza e di molte delle categorie fenomenologiche ad essa afferenti. Su tale questione (anche se non seguiamo del tutto l'interpretazione): K. J. SCHMIDT, *Sull'origine e la struttura della dialettica dell'apparenza in Hegel*, «Discipline filosofiche», 1 (1995), pp. 63-90. K. J. SCHMIDT, *G.W. Hegel, Wissenschaft der Logik – die Lehre vom Wesen. Ein einführender Kommentar*. Schöningh, Paderborn 1997.

²⁰⁸ La verità sta solo, quindi, nell'intervento del pensiero. In tal senso Hegel rovescia la visione del senso comune e del sapere tradizionale, metafisico e non, secondo cui l'astratto è il pensiero e il reale è l'empirico. Viceversa per Hegel l'astratto è l'empirico, ciò che è frammentato, ciò che è scisso e che sussiste separato, mentre concreto è ciò che ricostruisce in un'unità, ciò che è concreto nei suoi nessi e nelle sue relazioni. In tal senso il massimamente concreto non è più l'empirico ma piuttosto il pensiero con tutte le connessioni che riesce ad istituire: questo è il sapere più alto per Hegel.

in cui esse trovano finalmente la loro ultima verità²⁰⁹. In ciò si esplicita, pertanto, il rapporto fra il concetto e l'empirico: la verità delle cose non si configura nel loro essere empiriche, ossia nella loro identità, ma nel pensiero, ovvero nella loro interconnessione. Tuttavia, questo non significa che il mondo è un prodotto del nostro pensiero; Hegel non fa suo il punto di vista dell'idealismo soggettivo, secondo cui il soggetto è collocato in una dimensione gerarchicamente elevata rispetto al mondo. L'autore, difatti, non pensa il logico come qualcosa di soggettivo, ma come un aspetto oggettivo, anzi come la vera oggettività, ossia il terreno in cui si risolve tutta la presunta oggettività naturale²¹⁰. In seguito vedremo come questo configurerà l'essenza stessa dello Spirito. Brandom, invece, colloca il contenuto delle nozioni ancora all'interno della dimensione empirista dell'osservazione: questo significa, per dirla come Hegel, che continua ancora a muoversi all'interno del terreno del pensiero rappresentativo. Al contrario, per Hegel, bisogna superare il piano della rappresentazione affidandosi al movimento concettuale capace di dissolvere il dato. Tale movimento è formato solo dal movimento logico, cioè delle relazioni logiche fra le categorie. In seguito avremo modo di dimostrare come il concetto emerga dalla dialettica a cui vengono sottoposte tutte le rappresentazioni empiriche. Hegel cercherà, infatti, di sostenere che il pensiero finisce per rivelare come tutte queste rappresentazioni siano in sé mediate, come in esse agisca un movimento logico di mediazione. In questo modo tutto il contenuto di tali rappresentazioni empiriche finisce per dimostrarsi debole nella propria identità sostanziale²¹¹.

²⁰⁹ In questo passaggio emerge un altro aspetto che caratterizza la filosofia di Brandom, vale a dire la concezione materiale dell'inferenza. Come ha giustamente riassunto Testa: «Le inferenze materiali sono inferenze che non presuppongono né una semantica – in quanto sono proprio le inferenze materiali a istituire i significati – né una logica formale. Questa concezione materiale dell'inferenza si lega pertanto a una critica della concezione formalistica e logicista dell'inferenza» (I. TESTA, *Idealismo e normatività. Robert B. Brandom e la ricezione americana di Hegel*, in *Hegel contemporaneo: la ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, a cura di Ruggiu e Italo Testa, Guerini, Milano 2003). Secondo Brandom, le inferenze materiali sono inferenze la cui correttezza dipende dai contenuti concettuali, non logici, delle nostre pratiche e quindi non da proprietà formali. In questo modo Brandom finisce per affermare il primato del contenuto semantico sulla stessa forma logica. In particolare questa nozione di inferenza di cui Brandom si serve è di tipo particolare e si «distingue da quelle “formali” per il fatto che la loro correttezza è legata costitutivamente al contenuto dei concetti che vi figurano». L. CORTI: *Ritratti hegeliani. Un capitolo della filosofia americana contemporanea*. Carocci editori, Roma 2014, p. 128. In questo modo Brandom adotta «una linea di pensiero che comincia con inferenze materiali – cioè un ragionamento non logico, basato sul contenuto (*content-based*)» (*Making it explicit*, p. 101), per poi successivamente giungere ad un secondo momento che spieghi la natura della forma logica. In fondo l'inferenzialismo si propone di spiegare proprio quella rete che il contenuto empirico, non logico, delle proposizioni porta con sé. Per cui: «Il compito della logica è principalmente quello di aiutarci a dire qualcosa sui contenuti concettuali espressi utilizzando il vocabolario non-logico, non quello di *provare* qualcosa sui contenuti concettuali espressi utilizzando il vocabolario logico» (*Making it explicit*, p. 28). Per un'analisi dettagliata della posizione di Brandom si veda il già citato: L. CORTI: *Ritratti hegeliani*, pp. 118 e seguenti.

²¹⁰ Come nota L. Cortella a tal proposito e qui seguiamo in sostanza la sua interpretazione: «Il concetto ha perso qui ogni sua dipendenza sia dalle nostre attività mentali sia dal mondo naturale, per diventare, la sintesi di soggetto e oggetto». L. CORTELLA: *Hegel e Brandom, ovvero l'irriducibilità dell'idealismo oggettivo all'idealismo inferenziale neopragmatista*, p. 202.

²¹¹ Per tali ragioni il rapporto tra pensiero e realtà è molto diverso fra l'idealismo oggettivo hegeliano e l'idealismo inferenziale di Brandom. Ora, a nostro giudizio, le differenze con l'idealismo oggettivo di Hegel sono inevitabili. Infatti nessuna reale coscienza post-metafisica può accogliere in tutta la sua portata la tesi hegeliana, in quanto essa finirebbe non solo per negare, come fa Hegel, l'indipendenza del mondo non-concettuale, ma dissolverebbe la sfera dell'empirico nel puro movimento del pensiero (avremo modo di tornare su tale questione quando esamineremo il passaggio dalla logica

Hegel, dunque, si pone in una posizione del tutto particolare rispetto alla problematica moderna della relazione fra pensiero e realtà. L'interrogativo che sembra essere al centro della riflessione filosofica postkantiana è la relazione fra pensiero e realtà: questo legame sembra anzitutto voler cogliere lo statuto stesso dell'oggettività. Infatti, la domanda che sembra attraversare tutto questo percorso della filosofia è se i requisiti categoriali, imposti dal soggetto, fondino l'oggettività della realtà, oppure se si possa affermare una qualche indipendenza del mondo rispetto all'attività del soggetto²¹². In più occasioni abbiamo visto Hegel scagliarsi non solo contro un'impostazione trascendentalistica come quella kantiana, che, secondo la critica hegeliana, ha i suoi esiti in alcune forme di rappresentazionalismo, ma anche contro forme di "realismo forte", che vedono la "realtà" del dato come un qualcosa a cui bisogna adeguarsi, oppure contro le posizioni della metafisica, che riconducono la verità ad un mondo sovrasensibile. Hegel sembra criticarle tutte allo stesso modo, anzi finisce per assimilarle in quanto poggiano sul principio ontologico della *sussistenza ontica*. Le posizioni del sapere occidentale moderno, in sostanza, pongono le proprie posizioni a partire da una dicotomica presupposizione tra il mondo e il pensiero. Questa dicotomia presupposta deve poi essere superata in qualche modo. In questo senso, possiamo affermare che la posizione della metafisica moderna e la posizione kantiana o della scienza sperimentale poggiano, secondo Hegel, su un'idea del tutto sbagliata di pensiero e di realtà. Hegel riconosce un'idea di pensiero o di concetto pienamente non soggettiva (mentalista), per cui essa non è estranea alla dimensione del reale e del mondo²¹³. In

dell'essenza a quella del concetto). Pur tuttavia, pensiamo, che Brandom si dissoci da Hegel in maniera errata, senza cogliere la reale portata della logica hegeliana. In un certo senso, possiamo dire che, preoccupato di adattare la dialettica alle esigenze della sua teoria del significato, Brandom si preclude, invece, la possibilità reale di sottrarre la dialettica al suo esito metafisico e di svilupparla come teoria critica. Il rischio, infatti, è quello di allontanarsi da Hegel e ricadere in questioni metafisiche, come ad esempio stabilire che la verità delle cose sta nella totalità delle relazioni inferenziali. Infatti, nonostante «Brandom si collochi sul terreno dell'empirico e non più su quello dell'idea, rimane però la convinzione che il *mondo* sia una *totalità di concetti*, cioè una totalità razionale. In altri termini: il mondo può essere completamente esplicitato in una serie di relazioni inferenziali. Viene persa qui una delle acquisizioni fondamentali del pensiero post-hegeliano, vale a dire l'idea della sostanziale *irriducibilità del mondo* ai nostri processi razionali, la sua resistenza a farsi rinchiudere all'interno delle nostre categorie e delle nostre inferenze». L. CORTELLA: *Hegel e Brandom, ovvero l'irriducibilità dell'idealismo oggettivo all'idealismo inferenziale neopragmatista*, p. 205. Come giustamente nota Cortella nella sua interpretazione, Brandom con l'idea che il mondo sia essenzialmente una totalità di concetti finisce, anche contro il suo volere, per mettere in discussione la contingenza del mondo. Infatti, se tutto si esplicita tramite l'inferenza, per cui anche la correttezza dei nostri concetti deriva dalle relazioni con altri concetti, allora la realtà nella sua interezza risulta essere racchiusa all'interno della nostra razionalità. Insomma, Brandom sembra convinto che il mondo possa essere esplicitato in una serie di relazioni inferenziali. Il rischio è perdere proprio ciò che a nostro giudizio appare come l'eredità più grande di Hegel e cioè l'irriducibilità del mondo proprio alla logica del soggetto. Il mondo infatti non è ridicibile ad uno schema razionale logico che può essere ricondotto alle categorie razionali del soggetto. Tuttavia questo non significa una sua indipendenza dallo schema logico razionale, che in Hegel si afferma come quella logica della mediazione che abbiamo cercato di esprimere in questa prima parte del lavoro. In questo Brandom sembra retrocedere rispetto ad Hegel riproponendo un concetto di totalità impossibile da configurare per una coscienza post-metafisica. R. B. BRANDOM, *Making it explicit*, (in particolare p. 92 e seguenti); R. B. BRANDOM, *Olismo e idealismo nella Fenomenologia di Hegel*, pp. 247-289.

²¹² Sulle questioni che riguardano gli interrogativi filosofici della filosofia postkantiana si segue l'analisi di: L. ILLETTERATI, *L'oggettività del pensiero. La filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo: un'introduzione*, «Verifiche», 1-4, 2007, p. 19.

²¹³ Su tale questione: C. HALBIG, M. QUANTE, L. SIEP, *Hegels Erbe*, Suhrkamp Verlag GmbH, Frankfurt a.M. 2004.

questo modo raggiunge l'obiettivo di superare tanto una forma di trascendentalismo che corre continuamente il pericolo di cadere nel soggettivismo, quanto anche quell'ontologismo della metafisica sostanzialistica, che infatti dopo Kant non può più essere accettato secondo Hegel²¹⁴.

Questo tentativo hegeliano di costruire un'alternativa deve essere letto come un modo per non sfociare all'interno di una posizione soggettivista che non sarebbe capace di cogliere l'intima struttura della realtà. Infatti, una tale posizione può solo rappresentare il reale come proprio prodotto, come appunto risultato dell'attività del pensiero²¹⁵. Invece, come abbiamo visto, Hegel rinuncia a tale riducibilità del mondo alla dimensione logico-soggettiva, pur affermando tuttavia una dimensione del pensiero che non appartiene più alla dimensione dell'uomo. Difatti, la dimensione logico-razionale si afferma come oggettiva, per cui essa non è uno strumento nelle mani del soggetto, bensì è questa medesima dimensione razionale che ha «in possesso noi»²¹⁶. Su tale «appartenenza» dell'uomo al pensiero, le parole di Hegel sono molto esplicite: il pensiero non è quello strumento con cui assoggettare il mondo, bensì esso è solo quella dimensione all'interno della quale noi stessi, con le nostre determinazioni di pensiero, ci muoviamo²¹⁷. Per cui il pensiero è quel limite entro il quale le nostre determinazioni devono affermarsi e svilupparsi. Quello delle determinazioni di pensiero è dunque l'ambito nel quale si muovono e trovano senso tanto il nostro pensiero – che è essenzialmente un'attività di pensiero – quanto i concetti oggettivi delle cose. In questo Hegel si distanzia anche dalla filosofia critica che intendeva il pensiero proprio come «un mezzo fra noi e le cose», come un qualcosa che comunque segna una distanza netta fra la dimensione soggettiva e quella mondana. Invece, affermare il pensiero come quella dimensione all'interno della quale fanno parte sia le determinazioni di pensiero che le cose significa affermare proprio una comunanza fra l'aspetto soggettivo e quello oggettivo. Lo sforzo di Hegel, con il concetto d'infinità e con la riflessione determinate, è stato proprio quello di dimostrare come non ci sia una distanza fra queste due

²¹⁴ Importante su questo punto l'interpretazione di L. Illetterati: «in quanto la teoria della soggettività è anche ontologia e l'ontologia è anche teoria della soggettività può compiersi il superamento tanto di un trascendentalismo che rischia sempre di cadere, secondo Hegel, nel soggettivismo, come anche di un ontologismo che rischia sempre di cadere dentro quel modello di metafisica sostanzialistica di cui giustamente Kant ha messo in luce tutte le aporie». L. ILLETTERATI, *L'oggettività del pensiero. La filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo: un'introduzione*, «Verifiche», 1-4, 2007, p. 17.

²¹⁵ Per certi versi Hegel, muovendo dagli esiti della ricerca filosofica kantiana, cerca proprio di sfuggire al soggettivismo che rimane comunque implicito all'interno di una prospettiva trascendentalista. Su questo: MC. DOWELL, *L'idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant*, in *Hegel contemporaneo. La recezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, a cura di L. Ruggiu e I. Testa, Milano 2003, pp. 451-477.

²¹⁶ G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica*, I, p. 14.

²¹⁷ Qui seguiamo l'interpretazione di Illetterati che aggiunge: «Parlare di pensiero oggettivo è un modo per dire che il pensiero è l'orizzonte all'interno del quale il soggetto è se stesso e a partire da cui il soggetto è in grado di aprirsi a una realtà che non si determina dunque semplicemente come l'altro dal pensiero, in quanto è già essa stessa, per quanto in modo diverso rispetto alla struttura riflessiva che caratterizza il soggetto, a sua volta pensiero». L. ILLETTERATI, *L'oggettività del pensiero*, pp. 28-29.

dimensioni. Il movimento del pensiero è al contrario costitutivo del reale e non viene invece da esso “applicato” alla riflessione esterna.

Il tentativo di Hegel è, insomma, quello di svincolare la collocazione del pensiero come attributo del soggetto: la legge immanente al reale e che, in quanto tale, riguarda tutti gli enti. Hegel parla, a tal proposito, di *idealità del finito*, poiché gli enti determinati nelle proprie espressioni manifestano la propria legge immanente: la negazione determinata. L’infinito, a differenza di ciò che pensavano i romantici, non è l’addizione infinita degli enti infiniti, ma è il disvelamento della legge immanente della datità. In questo modo Hegel cerca di sviluppare un idealismo che riesca, a differenza di quello soggettivo, a salvaguardare il finito e il determinato.

Questa convinzione di Hegel, che vedremo in più occasioni, lo connota in una modalità del tutto particolare. Infatti, siffatto “realismo” del pensiero rende, per così dire, “anti-idealistico” l’idealismo di Hegel²¹⁸. La presente posizione, quasi paradossale, di Hegel è proprio il tentativo, giustappunto accennato, di uscire da una concezione soggettivistica e strumentalista del pensiero secondo cui la realtà è una costruzione del soggetto che con essa si rapporta. In tal senso il reale, nella sua intimità oggettiva, non viene mai colto, rimanendo inaccessibile al soggetto. Tuttavia, questo non significa che Hegel ricada in una posizione speculativa a quella soggettivistica-strumentalista, ovvero in una realtà a cui il pensiero deve necessariamente adattarsi²¹⁹.

Molto spesso, a causa di questa posizione, Hegel è stato presentato come quel filosofo che ha voluto rinchiudere la realtà dentro il mondo del pensiero soggettivo. Piuttosto egli afferma una de-soggettivazione del pensare e, al contempo, libera la realtà alla molteplicità, alla ricchezza della

²¹⁸ Ancora una volta Illetterati nota come in Hegel possa essere individuato sia un idealismo che, al contempo, un anti-idealismo, «nella misura in cui la filosofia di Hegel vuole superare un’impostazione ipertrascendentalistica e forse anche un “realista” se è vero che il superamento del trascendentalismo passa attraverso il riconoscimento di un’idea del pensiero e del concetto che non è “mentalista”, ma lo connota come qualcosa che non è affatto estraneo alla dimensione della realtà del mondo». L. ILLETERATI, *L’oggettività del pensiero*, p. 19. Sul pensiero oggettivo come sintesi fra una posizione di tipo “realista” e una di tipo “idealista” si veda anche l’indagine molto interessante di: V. HÖSLE, *Hegels System*, pp. 66-68.

²¹⁹ Questa conclusione del pensiero hegeliano ci aiuta anche per la comprensione di alcune posizioni della filosofia contemporanea. Infatti, la paradossalità del “nuovo realismo” sta proprio nel voler, in maniera apparentemente inconsapevole, proporre un principio fondazionalista che si basa sulla mera realtà del dato. Un principio più volte confutato dalla tradizione filosofica. Su questo punto: Aa. Vv., *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*, Einaudi, Torino 2012. Il punto, che lo stesso Hegel ci segnala, è che un’ontologia siffatta non è altro che una metafisica sostanzialistica. Qualsiasi posizione, assunta sia dalla filosofia o dalle scienze sperimentali, che voglia appiattare il concetto di verità sulla composizione della datità finisce per costruire un sapere dogmatico. Inoltre, allo stesso tempo, possiamo dedurre da queste conclusioni come un sapere anti-fondazionalista, per paura di ri-affermare un nuovo fondamento, finisca dogmaticamente per abbandonarsi ai fatti. Il principio, come abbiamo visto, dell’*anything goes* rappresenta proprio quest’atteggiamento all’interno della filosofia contemporanea. La necessità di abbandonare qualsivoglia fondamento sfocia in un atteggiamento nichilistico di passiva accettazione dei fatti. Un’accettazione che, in molti casi, non è giustificata da nessuna spiegazione razionale o da nessun principio razionale. La conseguenza di tutto ciò, a nostro parere, è che la filosofia contemporanea, anche se per motivi diversi, non faccia altro che affermare o descrivere, certo non spiegare, i “fatti” sia che essi siano enti storici o naturali. Il tentativo di Hegel è proprio quello di affermare un principio che decostruisca qualsiasi posizione fondazionalista e purtuttavia non cada in una posizione nichilista in cui viene negata qualsiasi verità. L’infinità, intesa come legge immanente, rappresenta proprio un principio che, pur non fondandosi mai del tutto in una staticità definitiva, rimane come spiegazione del finito, dell’ente.

contraddizione. Infatti, è innegabile che l'idealismo oggettivo di Hegel trova certamente nel concetto del soggetto uno dei propri punti chiave, come vedremo anche nella seconda parte del presente lavoro. Tuttavia, nel fare ciò, il suo pensiero costituisce anche una critica radicale alle diverse forme di soggettivismo che caratterizzano soprattutto lo spirito della modernità, tanto che si può parlare della nozione hegeliana di soggetto come di una nozione tendente a decostruire il concetto stesso di soggetto²²⁰. Allora l'idealismo hegeliano si fonda proprio sulla critica radicale a qualsiasi idealismo soggettivo che mira a ridurre la realtà a sé, interpretandola ossia come proprio prodotto. Per Hegel si può parlare di idealismo solo intendendolo come la consapevolezza, che ogni posizione filosofica deve avere, che il finito è ciò che per sua natura rimanda al proprio altro²²¹. Il finito, ossia, deve superare la propria autosussistenza, attraverso quel movimento di mediazione al proprio altro, superando quindi proprio quell'ontologismo che Hegel crede possa essere individuato in tutta la tradizione filosofica moderna. Tuttavia, e qui risiede il "realismo" di questa visione hegeliana, l'idealismo indica anche quella volontà del soggetto di pensare la realtà come il ricavato della sua attività: in questi termini appunto l'idealismo deve essere rigettato per Hegel. Infatti, una delle conclusioni, a nostro giudizio, che possiamo ricavare dal pensiero di Hegel sta proprio nell'idea della sostanziale irriducibilità del mondo rispetto ai nostri processi logico-soggettivi. L'impossibilità, ovvero, di racchiudere la realtà, con i suoi rimandi, all'interno delle determinazioni di pensiero appartenenti al pensare soggettivo²²². L'analisi dell'*infinità* nella *Fenomenologia* ci ha, infatti, mostrato che ogni qual volta cerchiamo di ingabbiare il mondo all'interno di categorie identitarie finiamo per ricadere in un movimento di mediazione e di contraddizione. Tuttavia, Hegel, come abbiamo accennato e avremo modo di indagare in seguito, sostiene la riducibilità del mondo ad una dimensione logico-razionale oggettiva: quella, ossia, che abbiamo definito la dimensione del pensiero, della quale fanno parte sia le nostre singole determinazioni di pensiero, che chiamiamo concetti, sia il mondo con tutte le sue determinazioni²²³. In tal senso, risiede anche qui uno dei motivi fondamentali della nostra distanza da Hegel, in quanto non possiamo accogliere in tutta la sua portata la tesi dell'idealismo oggettivo hegeliano: il rischio, come abbiamo visto, consisterebbe nel dissolversi della sfera dell'empirico nel puro movimento di pensiero. Infatti, Hegel, con il richiamarsi costantemente alla mediazione, finisce per cogliere il movimento logico-razionale in ogni dimensione

²²⁰ Come nota Horstmann, parlando del rapporto fra la logica e le scienze particolari in Hegel, i concetti di soggettività e pensiero devono essere comunque considerati come paradigmi anti-soggettivistici. R. P. HORSTMANN, *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main 1991. Si veda anche Illetterati che riprende la nozione di antisoggettivismo del soggetto: L. ILLETTERATI, *L'oggettività del pensiero*, p. 18.

²²¹ Su questo si veda ancora una volta: L. ILLETTERATI, *L'oggettività del pensiero*, p. 22.

²²² Sull'irriducibilità del mondo ai nostri processi razionali e della sua incisione sul pensiero post-hegeliano si veda: L. CORTELLA, *Hegel e Brandom*, p. 205.

²²³ Su questo punto seguiamo ancora una volta l'analisi di: L. ILLETTERATI, *L'oggettività del pensiero*, p. 29. Sulla nozione di pensiero oggettivo hegeliano anche: A. NUZZO, *Pensiero e realtà nell'idea hegeliana della Logica come fondamento del sistema delle filosofie*, «Discipline Filosofiche», 1, 1995, pp. 141-160.

del reale, anche se come vedremo solo il concetto sarà l'ultima verità. Il pericolo insito in questa posizione è che la realtà si riduca a pensiero, anche se si tratta di un pensiero de-soggettivizzato. Tuttavia, l'alternativa non può essere un realismo ingenuo, che coglie la verità ultima del mondo nella "datità" oggettiva dell'empirico. Se da un lato, con l'aiuto di Hegel, abbiamo mostrato che questa "datità" non può essere accolta nella sua immediatezza, allo stesso modo non è pensabile una riduzione del mondo all'infinità dei dati empirici. Così come, nel caso di Brandom, non può essere accolta una posizione che pretenda di affermare un punto ultimo del sapere capace di accogliere la totalità delle inferenze²²⁴. Il mondo, viceversa, rimane irriducibile perché i nostri concetti si rivelano insufficienti a coglierlo fino in fondo, tanto da aver bisogno sempre di nuovi concetti per esprimere il mondo stesso²²⁵. Da ciò ricaviamo l'infinità del processo di mediazione e pur tuttavia, a differenza delle tesi ermeneutiche dell'equiparazione delle infinite interpretazioni senza verità, la filosofia hegeliana ci aiuta ad affermare la possibilità di uno *spiegare razionale*, mantenendo in questo modo la propria irriducibilità nei confronti del mondo. Dal nostro punto di vista il constatare che ogni immediatezza ci conduce ad un processo determinato di mediazione ci induce a pensare che i nostri concetti facciano parte della nostra esperienza e che possano in qualche maniera essere esplicitati o meglio, come dice Hegel, *spiegati (Erklären)*. Questa posizione, come avremo modo di approfondire in seguito, può essere declinata come alternativa sia alle posizioni che si rifanno ad una qualche forma di fondazione ultima del sapere – forme di realismo che affermano la necessaria riconduzione della datità fattuale intesa sia in senso naturale che pragmatico, cioè ricondotta all'interazione/accordo umano – sia a quelle ermeneutiche che sostengono la definitiva e necessaria rinuncia al razionale proponendo l'interpretare come unica forma di legame con il mondo.

Nella seconda parte del nostro lavoro, quindi, vedremo proprio come questo *spiegare* sia il fare del concetto e come, ancora una volta, il movimento della riflessione determinante sia una delle colonne portanti di siffatto movimento. Nel movimento concettuale, come abbiamo già accennato e come approfondiremo meglio, si manifesterà l'impossibilità dell'accettazione completa della proposta hegeliana e dell'idealismo oggettivo e, al contempo, la presenza in esso di elementi che, declinati in senso differente, saranno utili alla discussione.

²²⁴ Anche Ruggiu, nella sua discussione sull'inferenzialismo di Brandom ha criticato l'idea di un'indipendenza del mondo rispetto allo spazio logico-concettuale: «In molte delle stesse filosofie post-analitiche il neo pragmatismo sembra convivere pacificamente con forme di realismo ingenuo, sicché il dato, liquidato con una mano, viene poi ad essere reintrodotta nel discorso con l'altra». L. RUGGIU, *Sentieri ontologici e percorsi post-metafisici*, in «Giornale di Metafisica», XXIX, 2, 2007, p. 540.

²²⁵ Su questo punto seguiamo pienamente l'interpretazione di: L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, pp. 286-287

Parte seconda. La spiritualità del reale

Introduzione

Nella prima parte del nostro lavoro siamo giunti alla conclusione che il mondo sovrasensibile, tanto della scienza sperimentale moderna quanto della metafisica tradizionale, e il mondo fenomenico sono in realtà parte di un'unica totalità, nonostante la loro apparente contrapposizione. I due mondi da un lato differiscono per la forma oppositiva del loro rapporto ma sono, dall'altro, accomunati dal medesimo contenuto: Hegel li presenta come parte di una totalità inclusiva, che si respinge da sé stessa in due totalità, l'una riflessa e l'altra immediata, ognuna delle quali, però, ha in sé il momento dell'altra. Nel capitolo sull'Intelletto della *Fenomenologia*, l'autore è giunto alla figura dell'*Infinità* dimostrando come la *riflessività* appartenga ad entrambe le totalità, il mondo ultrasensibile e quello sensibile, e come, di conseguenza, queste si dimostrino identiche: porzioni, ossia, di una sola totalità.

Dunque la totalità – la totalità dell'esistenza o come dice Hegel: l'effettualità (*Wirklichkeit*) – dovrà essere riconsiderata in questa luce. Egli assolve tale compito nell'ultima sezione della Dottrina dell'essenza: l'effettualità è quindi la fine della divisione di due mondi, che possono assumere anche la forma di “interno” ed “esterno”. Allo stesso tempo viene meno la divisione dell'essenza dal fenomeno; in fondo, nel discorso hegeliano, l'effettualità è il nome che prende il *reale* compreso alla luce dell'unità dell'essenza e dell'essere: in cui trovano, cioè, la propria verità sia l'essenza che l'instabile fenomeno. L'avvento dell'unità produce un'unica *totalità* che Hegel configura come «assoluta», anzi «l'assoluto come tale».

In queste prime battute Hegel precisa che l'effettualità deve identificarsi con l'assoluto, pur rimanendo inespresso il senso di tale identificazione.

Una tale unità dell'interno e dell'esterno è la realtà o attualità assoluta. Questa realtà è poi anzitutto l'assoluto come tale – in quanto è posta come una unità, dove la forma si è tolta e si è fatta la vuota e esteriore differenza di un esterno e di un interno. La riflessione si riferisce a questo assoluto come estrinseca, che non fa che considerarlo invece di esserne il proprio movimento. Ma in quanto è essenzialmente questo movimento, essa è come il negativo ritorno di quell'assoluto in sé²²⁶.

²²⁶ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 596.

Hegel sostiene che si è tolta la distinzione formale fra interno ed esterno, svuotandosi di significato l'ultima divaricazione tra la Dottrina dell'essere e la Dottrina dell'essenza, nella quale, peraltro, si risolve il divario fra essenza ed esistenza e, indirettamente, tra le dicotomie presentate in precedenza²²⁷. Quella che si manifesta in questo punto è, dunque, un'unica totalità assoluta, in quanto non più divisa entro di sé, anzi in cui è assente qualsiasi forma di opposizione interna. Questo significa che ad Hegel non interessa solo dimostrare il processo che porta le opposizioni verso la loro unità ma, al contempo, si adopera per avvalorare anche il processo inverso: dall'unità verso il molteplice. In tal senso l'unità di essenza ed esistenza, interno ed esterno, presentata qui da Hegel come costitutivo dell'effettualità, si annuncia come l'inizio di un processo di auto-dispiegamento, destinato a fornire la chiave di comprensione ontologicamente ultimativa del reale.

La semplice schietta identità dell'assoluto è indeterminata, o meglio in lei è sciolta ogni determinatezza dell'essenza e dell'esistenza, ovvero così dell'essere in generale come della riflessione. Il determinare pertanto quello che sia l'assoluto riesce negativo, e l'assoluto stesso appare soltanto come la negazione di tutti i predicati e come il vuoto. Ma in quanto dev'essere insieme dichiarato come la posizione di tutti i predicati, l'assoluto appare come la più formale delle contraddizioni²²⁸.

Da queste ultime osservazioni risulta chiaro che per Hegel l'effettualità non è la mera datità del reale, ma essa si configura come la realtà in quanto ha sviluppato tutte le sue potenzialità, in quanto cioè è giunta a compimento, manifestandosi completamente. L'effettualità, superando qualsiasi dualismo, può essere definita come l'essenza ultima e profonda del tutto, che si rivela nella sua totale pienezza²²⁹. Il punto è che questa manifestazione non rappresenta, per Hegel, qualcosa di statico ma sempre *in atto*, che nel suo costante fluire manifesta continuamente sé stessa.

L'autore in queste prime frasi ci presenta l'assoluto come una contraddizione formale, in quanto esso è, al contempo, «negazione» e «posizione» di tutti i determinati. In tal senso l'assoluto presentato da Hegel ha in sé un carattere “negativo” e uno “positivo”. La paradossalità di questa proposta è che nell'Assoluto il finito sprofonda, precipitando in un abisso che, tuttavia, risulta essere

²²⁷ Come ha ben osservato L. Lugarini, la cui interpretazione seguiamo qui pienamente: «*Wirklichkeit* (realtà effettuale o, in breve, effettualità) è termine che nel linguaggio della Logica hegeliana non va confuso con *Realität*, parola usata dal filosofo per nominare, in senso tecnico, l'essere del *Dasein*, nella sua distinzione dal non-essere costituente il lato negativo. Discorrendo di «realtà» ci si trova nella sfera dell'essere e precisamente in quella iniziale fase della logica rispettiva che partendo dall'indeterminato essere puro mette capo all'*Etwas*. La *Wirklichkeit* rientra viceversa nella sfera dell'essenza e costituisce lo sbocco di un processo radicato nella pura negatività del *Wesen* e dispiegantesi dapprima attraverso l'apparire dell'essenza entro di sé, poi attraverso il suo esteriorizzarsi nella *Existenz*». L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*, p. 369. Sulla stessa presentazione del concetto di *Wirklichkeit*, con la conseguente questione della traduzione, si veda: G. BAPTIST, *Il problema della modalità nelle logiche di Hegel: un itinerario tra il possibile e il necessario*, Pantograf, Genova 1992. pp. 16-18.

²²⁸ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 596.

²²⁹ Come giustamente ha notato Cortella: «Siamo dunque molto vicini a ciò che Aristotele intendeva con il concetto di *energeia*». L. CORTELLA, *L'etica della democrazia: attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, Marinetti, Genova-Milano 2011, p. 35.

il suo fondamento. Hegel quindi ritiene necessaria un'esposizione (*Auslegung*) dell'assoluto in grado di dimostrare come sia possibile che esso possa essere, al contempo, positivo e negativo.

Questa esposizione ha però essa stessa in pari tempo un lato positivo, in quanto cioè il finito, per il fatto che va giù, mostra questa natura, di essere cioè in relazione coll'assoluto, ossia di contenere in lui stesso l'assoluto. Se non che questo lato non è tanto l'esposizione positiva dell'assoluto stesso, quanto è piuttosto l'esposizione delle determinazioni, che cioè esse hanno l'assoluto per loro sfondo, ma anche per il loro fondamento, nel senso cioè che quello che a loro, alla partenza, dà una sussistenza, è appunto l'assoluto. La partenza non è il nulla, ma è riflessione, riferimento all'assoluto, ossia è partenza in quanto appare in lei l'assoluto²³⁰.

Anzitutto, in questo passo si ha una conferma e un proseguo del discorso hegeliano riguardo all'essenza presentata come riflessione-in-sé. Il finito, così come nella prima sezione della Dottrina dell'essenza, è *Schein*, apparenza, non però nel senso di uno svanire nel nulla, ma in quanto l'assoluto stesso in lui appare (*scheint*): esso così assume il ruolo di un medio fra l'assoluto e il suo manifestarsi. La fatica di Hegel in questa fase conclusiva del suo discorso sta nel dover attestare come l'Assoluto sia, contemporaneamente, negazione e fondamento del finito. La conferma dell'essenza intesa come movimento logico della riflessione-in-sé permette ora ad Hegel di presentare l'esposizione dell'Assoluto come «l'operare suo proprio». In seguito avremo modo di dimostrare come sia proprio la riflessione-in-sé dell'essenza a costituirsi come il motore per l'affermazione dell'Assoluto nel suo instaurare un rapporto duplice e paritario con il finito.

Hegel però, per considerare il rapporto fra l'Assoluto e il determinato, si richiama esplicitamente alla filosofia spinoziana. In quanto proprio in Spinoza egli ha trovato l'affermazione della sostanza come fondamento ontologico del tutto, Hegel direbbe di tutta l'effettualità. Hegel però riconsidera le categorie spinoziane – *sostanza, modi e attributi* – secondo i dettami della logica dell'essenza e della riflessione-in-sé, arrivando a scorgere nei modi non più labili e futili affezioni della sostanza, bensì la disvelante esteriorità dell'assoluto: l'ambito nel quale, *riflettendosi in sé*, esso si manifesta. Infatti, come avremo modo di analizzare in seguito, Hegel finirà per sovvertire la posizione di Spinoza, accusando il filosofo olandese di ricorrere ad un «pensiero estrinseco»²³¹ e di aver semplicemente sommato esternamente all'assoluto gli attributi e i modi, assunti come dati, anziché derivarli dalla sostanza.

Lo spinozismo è una filosofia difettosa in questo, che la riflessione e il suo molteplice determinare è un pensare estrinseco. La sostanza di questo sistema è una sostanza unica, un'unica totalità inseparabile. (...) La determinatezza è negazione; questo è il principio assoluto della filosofia spinozistica. Cotesta veduta vera e semplice fonda l'assoluta unità

²³⁰ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 599.

²³¹ Ivi, p. 604. Un'affermazione che si richiama alla classica critica hegeliana rivolta a quelle posizioni filosofiche che egli reputa riconducibili al pensiero dell'Intelletto, il quale, rinchiudendosi, afferma delle dicotomie non in grado poi di risolvere. Il problema, come avremo modo di dimostrare, è che queste posizioni non hanno elaborato la riflessione-in-sé. Su questo: L. CORTELLA, *Autocritica del moderno: saggi su Hegel*, p. 138

della sostanza. Se non che Spinoza resta fermo alla negazione come determinazione o qualità; non si avanza fino alla conoscenza di essa come negazione assoluta, vale a dire come negazione che si nega²³².

Spinoza presenta gli attributi e i modi come determinazioni della sostanza che, in quanto tali, ne risultano negati, poiché semplici affezioni. Per Hegel, viceversa, è necessario mostrare la progressiva unità dell'assoluto con i modi: ossia esibire la deduzione delle determinazioni dalla sostanza assoluta. Solo in questo modo, sostiene Hegel, l'identità dell'Assoluto, anche se indifferenziata, non sarà né astratta né vuota, anzi raccoglierà in sé, negate e al contempo conservate, tutte le determinazioni concettuali²³³. Il determinarsi dell'assoluto come *attributo* che si manifesta sotto forma di movimento logico della riflessione-in-sé è ciò che, secondo Hegel, manca alla filosofia spinoziana. «Ossia la totalità è posta come la totalità assoluta, vale a dire l'*attributo* ha per suo contenuto e consistenza l'assoluto»²³⁴. Inoltre, Hegel, allo stesso tempo, rilegge quello che è il *modus* di Spinoza: il *modus* diventa nella sua reinterpretazione l'esteriorizzarsi dell'Assoluto²³⁵. Come per l'*attributo*, anche in questo caso Hegel rimprovera a Spinoza di aver teorizzato solo l'esternarsi della sostanza senza aver avuto la necessità di individuare il movimento contrario, ossia il ritorno in sé dell'Assoluto stesso. Insomma, vogliamo sottolineare – ed in seguito avremo modo di approfondire da vicino l'argomentazione qui solo accennata – come Hegel voglia dimostrare che solo il movimento di riflessione-in-sé può garantire l'identità e l'assolutezza della sostanza.

Tale posizione di Hegel chiaramente stravolge la filosofia di Spinoza; in un certo senso egli ricava dalla posizione del suo predecessore degli elementi che gli saranno utili per giungere ad affermare la sua interpretazione: l'assoluto è concetto. Questa operazione però finisce, come vedremo, per svuotare dall'interno proprio quelle che sono le convinzioni di Spinoza. Tuttavia, per ora Hegel ha raggiunto il proprio scopo, cioè quello di presentare l'Assoluto come esternazione: esso non ha altro contenuto se non il «manifestarsi per se stesso»²³⁶. Hegel, in tal senso, si sofferma principalmente sul *Modus* inteso come l'ambito degli effettuali, ovvero ciò che può essere contraddistinto come *reale nell'automanifestazione dell'effettualità*.

I concetti che Spinoza dà della sostanza sono i concetti della causa di sé – che essa è quello la cui essenza include in sé l'esistenza – che il concetto dell'assoluto non abbisogna del concetto di un altro da cui debba essere formato. Questi concetti, per quanto profondi ed esatti, sono definizioni, che vengono ammesse immediatamente all'inizio della scienza.

²³² *Ibidem*.

²³³ Su questo: F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto: la funzione di Spinoza nella Scienza della logica di Hegel*, EDB, Bologna 2004. p. 94; L. LUGARINI, *Prospettive hegeliane*, p. 78.

²³⁴ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 601.

²³⁵ Per quanto riguardo la nuova collocazione filosofica che Hegel concede agli elementi spinoziani abbiamo seguito l'interpretazione di: F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, pp. 70-90.

²³⁶ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 603.

La matematica e le altre scienze subordinate debbono cominciare con un presupposto che ne costituisce l'elemento e la base positiva. Ma l'assoluto non può essere un primo, un immediato; esso è essenzialmente il suo risultato²³⁷.

Spinoza, seguendo un procedimento geometrico ed estrinseco, ossia partendo dalle definizioni, non si preoccupa, secondo Hegel, di dimostrare la verità delle cose, anzi le tratta come se in esse fosse contenuta la verità. Il motivo di questo atteggiamento sta nella pretesa spinoziana di trasferire una procedura, giustificata in matematica, su un terreno, quello della metafisica, dove invece appare del tutto inadeguata. La matematica inizia da oggetti neutri, che non sono cioè pensati o, meglio ancora, non dedotti dal pensare. La filosofia, al contrario, origina il proprio processo da concetti e non da semplici oggetti nella loro datità: questi in qualche modo devono essere dedotti dal pensare in quanto tale²³⁸. Tale differenza fra la filosofia e la matematica, ma possiamo dire con tutte le altre scienze particolari, è di fondamentale importanza per Hegel. In un certo senso, ma avremo modo di discutere questo tema, Hegel sta cercando di affermare, attraverso l'esposizione del concetto, una forma di sapere che si distanzi dalle altre particolari. Invece Spinoza, e con lui tutta la tradizione filosofica, rimane ancora relegato all'elaborazione della filosofia non nella sua forma autentica e più produttiva: nella filosofia spinoziana gli oggetti, da cui essa prende le mosse, sono assunti fin dall'inizio come veri senza però porsi il fine di dimostrare la loro pretesa verità. Per Hegel, la dimostrazione di ciò può essere individuata nel fatto che quegli oggetti vengono esposti in modo del tutto indipendente l'uno dall'altro: manca una deduzione del concetto di sostanza, così manca una deduzione della sostanza del concetto di attributo. Questo perché Spinoza è incapace di vagliare i presupposti su cui poggia la propria proposta filosofica: la conseguenza è che le determinazioni dell'assoluto non vengono dedotte da esso, ma appunto trovate come già "date" e colte dal pensiero²³⁹. Le determinazioni in Spinoza, così come abbiamo visto in tutta la filosofia che Hegel chiama della riflessione estrinseca, vengono colte dall'esperienza sensibile per essere, successivamente, trasferite da questa alla sfera dell'assoluto: incapace infatti di passare deduttivamente dall'assoluto al determinato e alle differenze, la filosofia della riflessione, e quindi anche Spinoza, introduce tali differenze nella forma di definizioni inizialmente trovate.

Tale posizione di Spinoza, secondo Hegel, spiega il motivo per cui dall'assoluto non viene dedotto alcunché e le differenze vengono assunte dall'esperienza per poi essere attribuite all'assoluto: «tutta

²³⁷ Ivi, p. 605.

²³⁸ Sulle differenze fra la metodologia della matematica e della filosofia secondo Hegel seguiamo l'analisi di: L. CORTELLA, *Autocritica del moderno: saggi su Hegel*, p. 138.

²³⁹ Sulla questione della mancata deduzione abbiamo seguito prevalentemente l'interpretazione di F. Michelini che cerca di risaltare proprio come «ogni determinazione è vera, nella misura in cui è una manifestazione del concetto. Allo stesso tempo, il concetto ne è la totalità». F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, pp. 94-96. Gli altri testi che si occupano di tale questione: L. LUGARINI, *Prospettive hegeliane*, p. 78; L. CORTELLA, *Autocritica del moderno: saggi su Hegel*, p. 138. Invece per una visione del procedimento filosofico di Spinoza: F. BIASUTTI, *La dottrina della scienza in Spinoza*, Patron, Bologna 1979.

va dentro, nulla viene fuori»²⁴⁰. Il problema di questo atteggiamento, secondo Hegel, sta nel fatto che nel momento in cui siffatte determinazioni tornano all'Assoluto, cessano di essere indipendenti e di mantenere la loro specificità e, di conseguenza, cessano di essere determinazioni in quanto tali. In Spinoza, quindi, la riflessione opera come un movimento di *incessante dissoluzione del finito* e delle differenze: un movimento inutile e inessenziale. Per Hegel, com'è noto, la proposizione fondamentale della filosofia spinoziana è quella riguardante la determinazione e il suo legame con la negazione: «La determinazione è la negazione posta come affermativa; è la proposizione di Spinoza: *omnis determinatio est negatio*. Questa proposizione è di una importanza infinita. Soltanto, la negazione come tale è l'astrazione informe»²⁴¹. Nel presente passo della sezione Qualità, della Dottrina dell'essere, viene espressa la reale consistenza della realtà determinata, consistenza che dal punto di vista logico si manifesta come negazione, e dal punto di vista ontologico si presenta come non-essere²⁴². Con quella proposizione viene affermato che ogni determinazione, in quanto tale, nega sé stessa nel suo stesso affermarsi. La logica riflessiva, come abbiamo visto, scopre che il determinato non può affermarsi senza introdurre la negazione al proprio interno, senza fare di sé stessa un non-essere. Ogni determinazione, e dunque l'intera sfera della finitezza come già visto nella prima parte del presente lavoro, ha la *negatività* come condizione del suo costituirsi, cioè ha in sé quel movimento riflessivo che si configura come sua reale essenza. Infatti, come trattato in precedenza, motivo di ciò sta nella semplice considerazione per cui ogni determinato può essere sé stesso a condizione che abbia negato altre determinazioni. In questo senso, la proposizione di Spinoza introduce una verità importate per la storia della filosofia, ma, dall'altro lato, la sua conseguenza è quella di intendere come vero solo ciò che non ha al proprio interno alcuna negazione e quindi nessuna determinatezza. In ciò si colloca l'indeterminatezza della sostanza spinoziana come unica verità. Ogni differenza o modificazione della sostanza (*modus*), anche se Spinoza la coglie come parte della sostanza, è considerata come mera *negatività* che, in quanto tale, non ha reale consistenza. La realtà del modo è solo nella sostanza e Spinoza, pensando il *modo* come il finito e la differenza, finisce per negare la consistenza del determinato stesso. Il *modo* non è una necessaria modificazione della sostanza, perché, se così fosse, la sostanza sarebbe necessitata da esso e dunque ne sarebbe in qualche misura condizionata. In definitiva il suo essere dipendente da altro le impedirebbe di essere sostanza a pieno titolo, poiché avrebbe la sua necessità in altro.

²⁴⁰ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 604.

²⁴¹ Ivi, p. 108.

²⁴² Su questo punto l'interpretazione di: K. DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie: Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, pp. 191-193. Tuttavia abbiamo seguito prevalentemente l'interpretazione di: L. CORTELLA, *Autocritica del moderno: saggi su Hegel*, p. 142.

Pertanto l'intento di Hegel sarà proprio quello di individuare il punto cruciale che lo spinozismo non riesce a spiegare²⁴³. Infatti, se la differenza è considerata inessenziale e se essa si configura solo come esito di un punto di vista esterno, allora, si chiede Hegel, come diventi possibile configurare il punto di vista del finito. In tal modo Hegel vuole semplicemente dimostrare come il problema di fondo di Spinoza, ma anche di Schelling che è l'altro obiettivo polemico non dichiarato, sia la mancanza della deduzione del finito dall'assoluto. Infatti, senza di essa l'introduzione della differenza risulta inessenziale (non essenziale al sussistere della sostanza) e non-vera (in quanto estrinseca). In questa problematica si inscena, secondo Hegel, la contraddizione della filosofia spinoziana: da un lato essa nega qualsiasi realtà al finito e al determinato, ma dall'altro è costretta a reinserirlo come un qualcosa di diverso dalla sostanza, senza essere propriamente in grado di spiegare siffatta diversità. Per cui Spinoza introduce, secondo Hegel, le differenze solo perché queste poi devono essere necessariamente negate. Questo impianto concettuale finisce però col minare la stessa sussistenza della sostanza divina. Poiché viene pensata come assenza di ogni determinatezza, come quell'affermazione che non ha in sé alcuna negazione, essa cessa di essere realtà in quanto viene trasportata al di là della sua determinatezza, diventando indifferenza e dunque del tutto identica al nulla. Il terrore per la determinatezza e per il nulla che essa comporta finisce per riportare la negazione di ogni determinatezza daccapo, a quel nulla da cui si voleva fuggire.

L'esposizione spinoziana dell'assoluto, pertanto, è bensì completa, poiché comincia dall'assoluto, fa seguire a questo l'attributo, e finisce col modo; ma questi tre vengono soltanto enumerati uno dopo l'altro senz'alcuna consecuzione interna di sviluppo, e il terzo non è la negazione come negazione, non è una negazione che si riferisca negativamente a sé, così che sia in lei stessa il ritorno nella prima identità e questa sia vera identità. Manca quindi la necessità dell'avanzamento dell'assoluto fino all'inessenzialità, come anche la risoluzione di questa, in sé e per se stessa, nella identità; ossia mancano tanto il divenire dell'identità quanto quello delle sue determinazioni²⁴⁴.

In Spinoza, dunque, si evince una Sostanza che è solo *potenza*, annientatrice del determinato. Hegel, come avremo modo di analizzare, individua una delle mancanze più importanti nella posizione di Spinoza: infatti, strettamente intrecciata alla dissoluzione spinoziana del finito, vi è la mancata considerazione per la soggettività individuale. L'assoluto spinoziano si caratterizza difatti per la completa assenza di autocoscienza. La Sostanza privata di questi aspetti non può perciò essere un'individualità particolare, un soggetto individuale. Hegel, vedremo, cercherà di affermare un

²⁴³ Qui è chiaro che Hegel non ha solo in mente la filosofia di Spinoza ma si potrebbe anche richiamare la filosofia di Schelling, che per certi versi è il vero interlocutore di questi riferimenti hegeliani. Sia la posizione di Spinoza che la filosofia di Schelling, secondo Hegel, assumono l'Assoluto in maniera immediata, come una forma di auto-intuizione. Su questo punto ha ragione Cortella: «In ciò Spinoza e Schelling sono per Hegel lo stesso: anche per Schelling la differenza tra natura e spirito è una differenza solo apparente, perché l'assoluto non è in sé un differenziarsi». In conclusione l'interprete nota di come il vero problema per entrambi è quello di individuare un fondamento stabile e definitivo all'esistenza, cioè al punto di vista del finito. L. CORTELLA, *Autocritica del moderno: saggi su Hegel*, p. 145.

²⁴⁴ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 607.

Assoluto che, facendosi carico del pensiero e della spiritualità, sarà capace di mantenere in sé la differenza, attuando non solo un movimento unilaterale che va dalla Sostanza al determinato ma anche, viceversa, un movimento che va dal determinato all'Assoluto. Il tentativo di Hegel sarà dunque quello di trasformare la potenza assoluta della Sostanza spinoziana in un sapere, anzi in un auto-sapersi²⁴⁵.

L'insistenza di Hegel su questo punto è essenziale: solo se il determinato mantiene un ruolo all'interno dell'Assoluto potrà, allora, detenere una sua consistenza. Spinoza, secondo Hegel, considerando il determinato come semplice negazione, finisce per reputarlo un semplice non-essere. In ciò esso non ha nulla di sostanziale, viene cioè pensato come opposto alla vera universalità della sostanza, come il suo degradarsi, come il venir meno della sostanzialità. Ma questa individualità assolutamente accidentale è, secondo Hegel, solo un'individualità non compiuta, in quanto ancora relegata alla dimensione dell'essere. «Il difetto di Spinoza consiste adunque nel comprendere il terzo soltanto come modo, come cattiva individualità»²⁴⁶. La negatività elaborata da Spinoza è allora solo quella estrinseca e non riguarda l'essenza: il quadro in cui essa viene collocata è quello della successione sostanza-attributi-modi.

Infatti, cercheremo di dimostrare come Hegel veda in tale successione spinoziana un processo di de-sostanzializzazione, cioè un progressivo distacco dall'essere in direzione del non-essere²⁴⁷. Secondo l'interpretazione hegeliana, Spinoza finisce per cogliere l'individualità solo come un allontanamento dell'universale e da qui scaturisce l'impossibilità del determinato di riuscire ad avere una consistenza all'interno della sostanza. Questo atteggiamento spinoziano, così come quello della gran parte della metafisica moderna, è dettato da una struttura logica fondamentale: l'impossibilità di conciliare l'assoluto con la negazione. L'assoluto, per costoro, è il positivo e non può contenere al proprio interno la negatività, perché attraverso ciò perderebbe la propria assolutezza. La conseguenza è che le differenze e le determinazioni non possono mantenere un posto consistente all'interno dell'Assoluto: la condizione della sostanzialità risiede nell'esclusione da sé di qualsiasi forma di negazione. Hegel cercherà di ravvisare anche in Spinoza, quindi, quella logica positiva e dicotomica dell'Intelletto: di quell'intelletto che afferma solo determinazioni capaci di non contraddirsi, che non può soffrire contraddizione e secondo il quale l'assoluto può configurarsi solo come affermazione di sé. Allora vedremo che anche a questo livello della logica hegeliana, così come abbiamo visto nella prima parte del presente lavoro, e contro tale logica dell'intelletto, sarà fornita la dimostrazione che

²⁴⁵ Sul confronto di Hegel con la potenza assoluta spinoziana abbiamo seguito l'analisi di: L. CORTELLA, *Autocritica del moderno: saggi su Hegel*, p. 148; L. LUGARINI, *Prospettive hegeliane*, p. 84.

²⁴⁶ G.W.F. HEGEL, *Storia della Filosofia*, III/2, p. 113.

²⁴⁷ Sulla questione della lettura hegeliana del rapporto fra sostanza-attributi-modi come una forma di de-sostanzializzazione si veda: F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 80; L. CORTELLA, *Autocritica del moderno: saggi su Hegel*, p. 149;

la negazione deve necessariamente entrare nell'assoluto sotto forma di *negazione della negazione*, perché solo in ciò può dimostrare la sua affermatività: nell' superamento della negatività, nell'assunzione su di sé della negatività del finito come tale²⁴⁸. «Spinoza resta fermo alla negazione come determinatezza o qualità; non si avanza fino alla conoscenza di essa come negazione assoluta, vale a dire come negazione che si nega»²⁴⁹.

Spinoza, dunque, non è in grado di sollevarsi fino a questo pensiero e non riesce a pensare l'affermatività della sostanza sotto forma di *negazione della negazione*, perché questo significherebbe accettare la contraddizione che egli, proponendo un peculiare pensiero dell'intelletto, rifiuta categoricamente. Invece Hegel conferma la necessità di un sapere capace di mantenere la contraddizione, sviluppata nella prima parte della Dottrina dell'essenza e che abbiamo analizzato nella prima parte del nostro lavoro. Il sapere dialettico allora è l'unico capace di non ritrarsi nei confronti della contraddizione e, soprattutto, di conservare la determinatezza e la differenza. L'incapacità di concepire la contraddizione nel giusto senso sta, secondo Hegel, anche nel fatto che Spinoza ha una limitata concezione della negazione. Egli non vede cioè che la finitezza non è solo negazione e limite, ma che quella mancanza, proprio perché manchevole, è in realtà un *togliersi*. Ogni negazione come determinazione è in verità un negarsi e in ciò essa si fa negazione assoluta²⁵⁰, ma, come abbiamo visto, tale aspetto è ciò che Hegel ha definito come il movimento logico della riflessione-in-sé caratterizzante il determinato. Allo stesso tempo vedremo come proprio in questo togliersi della negatività, e solo in esso, consiste l'affermatività dell'assoluto. Hegel, dunque, concepisce l'assoluto non già come altro dal finito ma come quella negatività che coinvolge il finito, ovvero come *la negazione di quella negazione in cui consiste il finito*. Hegel, in tal modo, ribalta la dinamica spinoziana perché rende la negatività costituente l'assoluto. La conseguenza è che la sostanza spinoziana si apre alla differenza e alla determinatezza²⁵¹.

A questo punto risulta chiaro che la critica hegeliana al sistema di Spinoza riguarda essenzialmente la funzione del determinato: l'evanescenza delle determinazioni finite, intese anzitutto come totalità delle cose del mondo, renderebbe la filosofia spinoziana una forma di acosmismo: «nel sistema spinoziano è piuttosto il mondo a essere definito soltanto come un fenomeno cui non perviene nessuna vera realtà, e che questo sistema va considerato piuttosto come acosmistico»²⁵².

Per cui, come vedremo, la posizione hegeliana cercherà, a suo modo, proprio di recuperare la funzione del determinato all'interno della totalità. Infatti, conseguenza della proposizione spinoziana

²⁴⁸ Riguardo ciò abbiamo seguito l'interpretazione di: L. LUGARINI, *Prospettive hegeliane*, p. 135.

²⁴⁹ G.W.F. HEGEL, *Storia della Filosofia*, III/2, p. 141

²⁵⁰ Su questo: F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 80.

²⁵¹ Su questo si veda: L. CORTELLA, *Autocritica del moderno: saggi su Hegel*, p. 151.

²⁵² G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 50, p. 117.

è anche che, a partire dalla sostanza unica, non è possibile alcun avanzamento categoriale: non è consentita alcuna autentica determinazione, ma ogni eventuale passo in avanti è soltanto una negazione, ovvero una progressiva discesa, un movimento di graduale allontanamento dall'inizio. Hegel, giustappunto, sostiene che se si pretendesse di cominciare da un tale principio, sarebbe impossibile svolgere la logica intesa come sviluppo del sistema delle determinazioni pure del pensiero. L'enunciato spinoziano «ogni determinazione è una negazione» non ha il limite di configurare la negazione in maniera errata, cosa che Hegel condivide, quanto piuttosto l'unilateralità di questa stessa negazione. Il difetto di Spinoza, in sostanza, consiste nell'essersi fermato alla prima ed astratta negazione: nel suo sistema gli attributi si configurano solo come negazione della sostanza, così come i modi sono negazione degli attributi. In questo modo, le determinazioni finite si riducono ad esili affezioni dell'unica infinita sostanza. Il solo modo, secondo Hegel, per evitare questo errore dello spinozismo è quello di avanzare una negazione non unilaterale: *una negazione della negazione*²⁵³. Hegel ricorre ad uno schema che abbiamo già visto nella prima parte del nostro lavoro, quello della riflessione in sé, elaborato all'inizio della Logica dell'essenza. La riflessione-in-sé sarà quell'aspetto operante, anche a questo livello della logica, che permetterà, come vedremo, il passaggio dalla logica dell'essenza a quella del concetto. L'originalità di Hegel risiederà proprio nell'introdurre all'interno della sostanza spinoziana il movimento operato dalla riflessione-in-sé e dall'essenza, così intesa da lui stesso. In questo modo eviterà di ricadere, come Spinoza, in una metafisica sostanzialistica che interpreta l'essenza come un fondamento statico e immediato. Il movimento della *negazione della negazione* o anche della riflessione-in-sé, e lo abbiamo visto approfonditamente nella prima parte, non è un movimento estrinseco al finito determinato, ma, proprio in quanto ogni determinazione è riflessione in sé, essa risulta essere intrinseca al finito stesso. In siffatto movimento, Hegel ripone il senso della vera infinità poiché il finito e l'infinito non sono due termini contrapposti e reciprocamente escludentisi ma piuttosto l'infinito, nel suo essere riflessione, dimostra l'essenza autentica del medesimo finito. Ora Hegel, volendo superare la metafisica della sostanza, ancorata ad un'ontologia della sussistenza, cerca di dimostrare come la riflessione-in-sé operi anche all'interno di questa categoria. Per cui egli attribuisce a Spinoza il grande merito di aver sottolineato l'importanza dell'unità di finito determinato e infinito della sostanza, ma tuttavia, tramite un profondo ripensamento del ruolo delle negazioni, giunge a conclusioni che non

²⁵³ Sulla negazione hegeliana come *negazione della negazione* che sostituisce la semplice negazione spinoziana degli attributi della sostanza abbiamo seguito l'interpretazione di F. Michelini: «L'infinito non consiste allora affatto in un vuoto al di là rispetto al finito, ma, racchiudendolo in sé come il proprio altro, (...) in quanto *negazione della negazione*, è rapporto a se stessa». F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 89. A tal proposito anche L. Cortella che aggiunge: «la finitezza non è solo negazione e limite, ma che quella mancanza, proprio perché manchevole, è in realtà un togliersi. Ogni negazione come determinatezza è in realtà un negarsi e in ciò essa si fa negazione assoluta. Ma proprio in questo togliersi della negatività, e solo in esso, consiste l'affermatività dell'assoluto». L. CORTELLA, *Autocritica del moderno: saggi su Hegel*, p. 150.

convergono affatto con quelle spinoziane. Anzi, è proprio su questo aspetto fondamentale che si comprende la distanza posta, in maniera del tutto consapevole, tra sé e Spinoza. In fondo Spinoza, ma anche tutta la metafisica della sostanza, è manchevole nel non aver considerato appunto *l'infinito come processo*: quell'attività di rendere l'altro da sé come un ideale, ovvero di farlo diventare interiore, giungendo a sé tramite il proprio altro. Come abbiamo cercato di mettere in luce nella prima parte della nostra indagine, considerare il finito come ideale non equivale ad affermare che il finito non possieda realtà autentica, ma solo che il suo essere è stato tolto, superato a causa di quel movimento che si scopre essere la sua essenza. A differenza della concezione spinoziana in cui il finito viene ridotto a nulla, reso irreali, nella filosofia di Hegel, viceversa, esso non viene soppresso ma superato e interiorizzato nella soggettività. La sostanza spinoziana, invece, non giunge neanche alla categoria di essere-per-sé proprio perché non presenta questa dimensione dell'*idealità*. Al contrario, nel sistema di Spinoza, proprio per il fatto che, la negazione appartiene esclusivamente al finito, l'infinito è stata concepita soltanto nei termini di affermazione assoluta e il finito come scomparso di fronte all'infinità della sostanza. Hegel concorda certamente con Spinoza nel non voler considerare il finito come tale in sé e per sé. Eppure non ritiene per questo necessario eliminare la consistenza, trascinandolo nell'unità astratta della sostanza. La concezione spinoziana non è meno falsa dell'idea secondo cui infinito e finito siano separati e contrapposti. In entrambi i casi si giunge allo stesso errore: il finito non è considerato come qualcosa di tolto o di ideale. Insomma siamo nel medesimo dualismo in cui non esiste possibilità di mediazione. L'infinito così elaborato si configura come non determinato, non condizionato, ovvero nei termini di un infinito che, in ultima analisi, ha necessariamente il finito di contro e che, dunque, solo apparentemente ne nega l'esistenza²⁵⁴. Nel processo che ci conduce ad annientare il determinato, infatti, finiamo per affermare la sola positività dell'assoluto e quindi, di conseguenza, ad annullare tutto ciò che è determinato. L'alternativa hegeliana, sarà bene ripeterlo, è quella di dimostrare come la riflessione in sé operi anche nella finitezza. *In questo modo Hegel attribuisce al determinato la medesima natura circolare della riflessione-in-sé che si mostrerà essere anche quella del concetto*²⁵⁵. In tal senso sarà compito di questa seconda parte attestare come la riflessione-in-sé (la negazione della negazione), che Hegel ha esposto in termini di carattere dell'essenza, altro non sia se non il movimento originario del concetto, considerato come unità auto-determinativa. La riflessione in sé, allora, è quell'attività che si identifica con il concetto e che consente a Hegel di parlare di soggettività: solo in tal modo il concetto, a differenza della sostanza metafisica, sarà capace da sé di porre via via tutte le determinazioni contenute al suo interno senza disperdersi in esse, ma facendo di volta in volta ritorno in sé stesso e

²⁵⁴ Su questo seguiamo l'analisi di: L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, pp. 59-61.

²⁵⁵ Su questa conclusione seguiamo l'interpretazione di: F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 89

superando le singole determinazioni poste. Pertanto ogni andare fuori di sé sarà un andare all'interno di sé, in quell'apparente abisso in cui tutte le determinazioni sono contenute e conservate.

Questo processo di auto-determinazione e auto-trascendimento può essere considerato come l'inesauribile *potenza* del pensiero che si manifesta in determinazioni sempre più ricche e sviluppate, senza mai concludersi totalmente in esse. Il concetto è la struttura e il principio di ogni determinatezza, ciascuna delle quali è reale solo in quanto manifestazione del concetto²⁵⁶. Il concetto, allora, non deve essere inteso come la somma costante della totalità delle categorie; se fosse inteso in questo senso ricadrebbe in un regresso all'infinito, con una incessante adduzione di nuove determinazioni. La totalità del concetto deve essere piuttosto designata come una totalità negativa, che contiene e precede tutte le sue determinazioni, che è in grado di porle e di trascenderle ed infine, tramite queste, di arricchirsi progressivamente²⁵⁷. Ora, il concetto è inoggettivabile ed infinito nel suo movimento e, così come già l'essenza, sfugge a qualsiasi ontologia della presenza riconducibile alla metafisica. Tuttavia, come avremo modo di dimostrare, il concetto, in quanto completamente presente a sé stesso, può configurarsi come assoluto. Il concetto però, a differenza dell'essenza, sarà l'espressione di un sapere positivo avente delle peculiarità specifiche e fondamentali. Il nostro compito sarà quello di tirare le somme di questa posizione filosofica così da capire se da essa possano, in qualche modo, essere ricavate delle connotazioni utili alla discussione contemporanea fra fondazionalismo e anti-fondazionalismo.

²⁵⁶ Gadamer, giustamente, ha notato come il concetto inteso sotto forma di elemento logico non debba affatto essere considerato l'insieme o la totalità di tutte le determinazioni del pensiero, ma, piuttosto, come la «posizione che è alla base di tutte le determinazioni di pensiero, come il continuo geometrico rispetto a tutte le posizioni dei punti». H.G. GADAMER, *L'idea della Logica hegeliana*, p. 121.

²⁵⁷ Il concetto inteso come totalità negativa è stato sviluppato soprattutto da Marcuse con la metafora della pianta: «il germe diventa fiore, il fiore diventa frutto, e in tutto questo la pianta è come permanente anzi, solo in quanto diventa per la prima volta pianta». H. MARCUSE, *L'ontologia in Hegel*, p. 87-88. Marcuse a tal proposito usa la categoria di totalità negativa in riferimento soprattutto alla concezione hegeliana di essenza. La presente interpretazione, viceversa, vuole tra l'altro dimostrare come la stessa categoria possa essere riferita al concetto, anzi possiamo dire che il movimento dell'essenza, che Hegel sviluppa all'inizio della logica dell'essenza, non sia altro se non il movimento proprio del concetto. In tal senso siamo convinti che la categoria di totalità negativa disveli pienamente il movimento stesso del concetto.

I. La confutazione dello spinozismo

Nell'introduzione abbiamo accennato alla lettura hegeliana della sostanza spinoziana, intendendola principalmente come un abisso indeterminato da cui particolarità e determinazione sono del tutto annientate. Come avremo modo di vedere anche in seguito, la critica hegeliana verterà innanzitutto su questo punto, attraverso il tentativo di dimostrare che il determinato non è solo una semplice negazione ma, piuttosto, che in esso è presente un movimento di riflessione, identificato dall'autore anche come la *negazione della negazione* o *negazione determinata*. Questa nuova forma di negatività ha l'intento di colmare la lacuna dello spinozismo: risolvere la negazione in una funzione affermativa. Inoltre, dal momento che Spinoza lascia fuori dalla sostanza assoluta il finito, essa non sarà altro che un'astrazione immobile e rigida incapace di mantenere il movimento, in quanto per Hegel il finito si manifesta proprio come riflessione-in-sé e quindi come portavoce del movimento. Il concetto hegeliano, che nascerà dalla confutazione dello spinozismo e in particolare del concetto di sostanza così delineato, sarà invece capace di mantenere la dinamicità e il movimento²⁵⁸.

²⁵⁸ Riguardo il ruolo di Spinoza all'interno della *Scienza della Logica* è stata notata una certa duplicità. Infatti, se nella Dottrina dell'essenza la sostanza spinoziana viene vista come una sorta di antecedente del concetto, così come lo vede lo stesso Hegel, nella Dottrina dell'essere, viceversa, Spinoza viene paragonato alle dottrine induiste e svalutato profondamente. La spiegazione di tale duplicità è stata individuata da Michelini nel doppio senso attraverso cui Hegel intende lo spinozismo: nella Dottrina dell'essere Hegel si rifà ad uno spinozismo più generale, nei termini di una sostanza che nega il finito; viceversa nella Dottrina dell'essenza comparirebbe in maniera particolare la filosofia di Spinoza autenticamente considerata dall'autore. Dal punto di vista della nostra interpretazione non si ritiene che in Hegel ci sia una tale duplicità, anzi l'indagine sullo spinozismo nei diversi momenti della *Scienza della Logica*, ci appare abbastanza coerente. In fondo, come avremo modo di sottolineare, anche nella Dottrina dell'essenza Hegel riprende l'interpretazione secondo cui Spinoza presenta una sostanza nella quale il determinato viene negato e annichilito, paragonandolo ancora una volta all'induismo e alle dottrine emanazionistiche. F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, pp. 111-112. Sulla teoria della duplicità di Spinoza in Hegel si veda anche: D. JANICAUD, *Hegel et la pensée moderne*, Presses universitaires de France, Paris 1970. p. 174. L. Lugarini, *Orizzonti hegeliani*, p. 250.

I.1. La questione della confutazione

Ma altra cosa è la sua confutazione. Per ciò che si riferisce alla confutazione di un sistema filosofico è stata fatta parimenti altrove l'osservazione generale che bisogna sbandirne la rappresentazione storta, come se il sistema si dovesse mostrare intieramente falso, e come se il sistema vero non avesse ad essere che l'opposto del falso²⁵⁹.

La presente citazione ci aiuta a capire come il concetto di confutazione non debba essere confuso con il semplice rifiuto di alcuni elementi della filosofia avversaria o della sua impostazione di fondo, in questo caso spinoziana. Il punto sottolineato da Hegel è che *il confutare* non è un semplice contrapporsi ad una posizione alternativa alla propria.

La confutazione non deve inoltre venir dal di fuori, ossia non deve partire da supposizioni che stan fuori di quel sistema e a cui esso non corrisponde. (...) La vera confutazione deve penetrare dov'è il nerbo dell'avversario e prendere posizione là dove risiede la sua forza; attaccarlo fuor di lui stesso e sostenere le proprie ragioni là dov'egli non si trova, non conclude a nulla²⁶⁰.

La «vera confutazione» non è una mera contrapposizione estrinseca ma, piuttosto, deve essere *interna* alla stessa posizione che si vuole negare: bisogna partire da quegli assunti immanenti al sistema avversario e considerarli veritieri, oltre che necessari, per poi arrivare a dimostrare la loro inconsistenza e incoerenza. Hegel, dunque, pretende con Spinoza, di sviluppare siffatto tipo di confutazione immanente²⁶¹. Questo è, secondo l'autore, l'unico modo per affermare una effettiva confutazione, senza ricadere in una sterile opposizione estrinseca e dualistica. Hegel, insomma, vuole dimostrare proprio come gli assunti del sistema opposto siano in sé stessi falsi. Allo stesso tempo egli ritiene che qualsiasi contrapposizione estrinseca, che utilizzi solo supposizioni esterne, non sia una vera confutazione in quanto non riesce a contrastare realmente una posizione filosofica diversa dalla propria. Solo accettando la posizione avversa, in questo caso lo spinozismo, come vera e necessaria, allora Hegel potrà vagliarne la sua coerenza interna.

Inoltre, in secondo luogo, per Hegel la prospettiva spinoziana si dovrà elevare, da sé stessa, alla prospettiva superiore del concetto e a quella ad essa interna²⁶². La riflessione-in-sé, come abbiamo

²⁵⁹ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 655.

²⁶⁰ *IVI*, pp. 655-656.

²⁶¹ Su questione della confutazione si segue l'interpretazione di Michelini che aggiunge: «Confutare non significa, cioè, semplicemente contrapporsi a una determinata dottrina nell'intento di dimostrare la falsità: in questo modo si rischierebbe di contrapporre, estrinsecamente, a una dottrina unilaterale un'altra unilateralità. Questo senso comune di confutazione viene decisamente rifiuto da Hegel. (...) Viceversa, la vera confutazione, per essere tale, non deve «venire dal di fuori», ma deve partire dove risiede la forza stessa dell'avversario». F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, pp. 106-107.

²⁶² Come segnala la stessa Michelini un aspetto essenziale della confutazione hegeliana sta nel mostrare come sia la posizione avversa, in questo caso Spinoza, ad «elevarsi da sé» alla propria autenticità. F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 107.

avuto modo di anticipare, sarà proprio quel movimento intrinseco in cui si è configurata l'essenza e che permetterà alla sostanza di innalzarsi al concetto senza ricorrere ad un movimento estrinseco, ma scoprendo tale movimento nella propria intimità. Hegel, quindi, partirà dalla sostanza spinoziana per avvalorare, in un secondo momento, come in essa necessariamente debba essere presente quel movimento della riflessione-in-sé, perché solo in questo modo la sostanza si tramuterà in soggetto e, di conseguenza, in concetto. Nel caso dello spinozismo sarà proprio tale passaggio a rappresentare il carattere d'immanenza della confutazione. Allo stesso tempo questa confutazione sancirà il passaggio dalla Dottrina dell'essenza a quella del concetto²⁶³. Per tali ragioni in questa seconda parte ci proponiamo di indagare il processo dialettico che entro la Dottrina dell'essenza, nella sezione sulla *Wirklichkeit*, prende le mosse dall'assoluto e che, da ultimo, fa emergere il concetto come la verità della sostanza, procedendo attraverso le *relazioni di sostanzialità, di casualità e di azione reciproca*. Inoltre, come abbiamo visto, nell'esaminare questa parte, non possiamo prescindere dall'analisi che Hegel fa dello spinozismo e del concetto di assoluto. Egli, infatti, trattando dell'assoluto, riprende la distinzione di *sostanza, attributo e modo*, ma trasformandola profondamente. Se nel sistema spinoziano le tre determinazioni erano soltanto *enumerate* in maniera estrinseca, senza alcuna continuità di sviluppo, e poste semplicemente l'una vicino all'altra, Hegel, tramite il principio della riflessione-in-sé, riconosce quel rapporto intrinseco tra *sostanza, attributo e modo*, del tutto ignorato da Spinoza secondo il suo giudizio. Con la relazione di sostanzialità, Hegel si rivolge infine al completamento della vera confutazione dello spinozismo, cercando di attivare, fluidificandoli, i concetti che all'interno di quella filosofia giocavano a livello latente, risultando essere invece ben più profondi dello spinozismo stesso.

²⁶³ L'importanza che viene qui concessa allo spinozismo, motivo per cui Hegel colloca tale posizione filosofica in un momento tanto importante del suo testo, forse può essere spiegata dal fatto che secondo l'autore il principio della sostanza, così inteso da Spinoza, ha avuto un ruolo fondamentale nella storia della filosofia successiva. Infatti, Hegel riconduce allo schema spinozista anche parti delle posizioni filosofiche a lui più vicine, pensiamo a Fichte e a Schelling, e che, per certi versi, sono i veri interlocutori di questo passaggio della *Scienza della logica*. Le posizioni idealistiche, secondo Hegel, sono posizioni che rimangono imbrigliate allo spinozismo senza riuscire ad uscirne. Su questo punto: F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 110; K. DÜSING, *Das Problem des Subjektivität in Hegels Logik*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1984.

I.2. *L'assoluto in questione*

L'assoluto è il primo momento dell'*Effettualità* che, come già accennato, è anche la conclusione della Dottrina dell'essenza. Si tratta, com'è noto, di uno dei momenti della *Scienza della logica* più complessi, in quanto rappresenta il passaggio dalla Dottrina dell'essenza e dalla logica oggettiva alla Dottrina del concetto e alla logica soggettiva. La trattazione di Hegel, precedentemente anticipata, segue la sequenza spinoziana di *sostanza-attributi-modi*, per cui sarà sviluppata anzitutto attraverso un'esposizione delle caratteristiche dell'assoluto, e poi, a seguire, tramite un'esposizione degli attributi e dei modi. Tuttavia questa *esposizione* avverrà mediante una sostanziale modifica da parte di Hegel delle categorie spinoziane, che può essere notata già in questa fase preliminare: il concetto di sostanza è sostituito infatti da quello di Assoluto ed inoltre Hegel parla di una sua *esposizione*, vale a dire della necessità di manifestare ciò che esso è in sé²⁶⁴.

L'assoluto è l'unità dell'interno e dell'esterno come unità prima, unità in sé. L'esposizione appariva qual riflessione esterna, che ha da parte sua l'immediato come un che di trovato, ma in pari tempo è il movimento e il riferimento di esso all'assoluto e come tale lo riconduce in questo e lo determina quale una semplice maniera. Ma questa maniera è la determinazione dell'assoluto stesso, cioè la sua prima identità o la sua unità che è semplicemente in sé²⁶⁵.

Hegel ribadisce come l'assoluto non sia riconducibile né alla totalità dell'essere né a quella dell'essenza ma come esso si configuri quale unità fra questi due ambiti²⁶⁶. Per tali ragioni nell'assoluto vengono a confluire tutte le determinazioni – differenza e determinazioni – appartenenti alle due totalità. Il punto però cruciale è che, in un certo senso, differenzia Hegel dallo spinozismo è il porre tali differenze e determinazioni come elementi che sono dedotti da un movimento riflessivo interno all'assoluto stesso.

Preso così come manifestazione, in modo che all'infuori di questa esso non sia altro, né abbiamo altro contenuto che di essere la manifestazione di sé, l'assoluto è l'assoluta forma. La realtà dev'essere intesa come quest'assolutezza riflessa. L'essere non è ancora reale²⁶⁷.

Dunque, l'assoluto è identità delle categorie dell'essere e dell'essenza, ma identità astratta, giacché in esso ogni determinazione appartenente a quelle sfere si annulla e al loro posto rimane la vuota

²⁶⁴ Sulla modifica hegeliana delle categorie spinoziane abbiamo seguito l'interpretazione di: F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 117.

²⁶⁵ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 610.

²⁶⁶ A nostro giudizio è molto interessante l'interpretazione di Majetschak che vede l'intero percorso della *Scienza della logica* come l'esposizione dell'Assoluto e secondo cui questo percorso si configura come negativo, in quanto coincide con la confutazione di ogni pretesa assolutistica delle singole categorie. S. MAJESTCHAK, *Die Logik des Absoluten*, Wiley-VCH Verlag GmbH, 1992. p. 132. Si veda anche: F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 115.

²⁶⁷ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 610.

forma assoluta. Ciò significa che l'assoluto è identità indifferente di tutte le determinazioni della logica oggettiva e, in quanto tale, esso si presenta come *unità negativa*. L'assoluto posto in questi termini assume sempre più i caratteri della sostanza spinoziana: entrambe sono attività ponenti ed inabissanti. L'assoluto sostanza è, cioè, attività che pone ogni essere così come ogni determinazione, ma, al contempo, esso è l'abisso all'interno del quale tutte queste determinazioni non riescono ad uscire.

Quindi la sua riflessione è un divenire e un passare in altro, ossia la sua immediatezza non è un in sé e per sé. La realtà sta ancora al di sopra dell'esistenza. Questa è bensì l'immediatezza sorta dalla ragione d'essere e dalle condizioni, ovvero dall'essenza e dalla sua riflessione, ed è quindi in sé quello che è la realtà, cioè riflessione reale; ma non è ancora posta dalla riflessione e dall'immediatezza. L'esistenza passa quindi ad essere apparenza e fenomeno in quanto sviluppa la riflessione che contiene. Essa è il fondamento andato giù; la determinazione o destinazione sua è il ristabilimento di quello; così l'esistenza diventa rapporto essenziale, e l'ultima sua riflessione è che la sua immediatezza è posta come la riflessione in sé e viceversa²⁶⁸.

L'esposizione dell'assoluto ha l'intento di dimostrare come esso sia determinato non da un movimento estrinseco ma da un processo interno, ovvero quello che è definito chiaramente *riflessione-in-sé*. In questo modo l'esposizione dell'assoluto è, contemporaneamente, negativa e positiva: l'assoluto è *riflessione che pone la determinazione e, allo stesso tempo, fondamento in cui queste ultime si perdono*²⁶⁹. Qui ritorna un tema, a nostro giudizio, fondamentale della *Scienza della logica*: la riconsiderazione dello statuto di *parvenza* e della sua relazione con il finito. Infatti, essendo la riflessione-in-sé il movimento sotteso al finito, la sua logica interna, questo non può non configurarsi come *parvenza (Schein)* e tuttavia, secondo l'argomentazione hegeliana, è *parvenza* non nel senso di uno svanire nel nulla, ma nel senso che in esso *l'assoluto appare (scheint)*²⁷⁰:

La *parvenza* non è il nulla, ma è riflessione, riferimento all'assoluto, ossia è *parvenza* in quanto appare in lei l'assoluto. Questa esposizione positiva trattiene così ancora il finito dal suo sparire, e lo considera come una espressione e un'immagine dell'assoluto. Ma la trasparenza del finito, il quale non lascia intravedere attraverso a sé altro che l'assoluto, termina in un completo sparire²⁷¹.

Nel presente passo abbiamo dunque una ripresa della valenza della *parvenza* del finito, intesa come espressione del movimento riflessivo dell'essenza del determinato, tematica che era stata anche al centro dell'inizio della Dottrina dell'essenza. «Questa esposizione ha però essa stessa in pari tempo

²⁶⁸ Ivi, p. 610.

²⁶⁹ Su questo, così per tutto il nostro paragrafo, riproponiamo l'interpretazione di F. Michelini: «Esso indica infatti che l'assoluto, nella sua vera *esplicazione*, non viene determinato da una riflessione ad esso estrinseca, ma si determina «mediate la sua interna necessità», ovvero tramite il movimento della riflessione in sé; anzi, è proprio in virtù di tale movimento che l'assoluto stesso è sorto». F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 117.

²⁷⁰ Anche questo punto del finito legato al doppio senso di *Schein* è colto molto bene dall'interpretazione di Michelini che seguiamo: F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 117.

²⁷¹ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 599.

un lato positivo, in quanto cioè il finito, per il fatto che va giù, mostra questa natura, di essere cioè in relazione coll'assoluto, ossia di contenere in lui stesso l'assoluto»²⁷². Il finito, nel suo movimento riflessivo, si può configurare quindi come la manifestazione dell'assoluto²⁷³.

Hegel tramite l'esposizione positiva dell'assoluto crede di collocarsi a netta distanza dalla sostanza di Spinoza. L'espositivo dell'Assoluto, infatti, ha l'intento di dare una maggiore consistenza al ruolo del finito: ovvero, dimostrando come il finito e l'Assoluto siano ambedue caratterizzati dalla riflessione-in-sé, si giunge ad attribuire ad entrambi la medesima consistenza e importanza. «Il proprio movimento riflessivo dell'assoluto: un determinare, ma non tale che per mezzo di esso l'assoluto diventi un altro, sebbene soltanto un determinare quello che l'assoluto è già»²⁷⁴. Il finito presentato da Hegel, nel suo essere riflessivo, ha una sua concretezza e non viene perciò svalutato all'interno dell'assoluto sostanziale: solo attraverso il movimento riflessivo è possibile individuare il giusto legame fra le parti che compongono la sostanza. Infatti: «Lo spinozismo è una filosofia difettosa in questo, che la riflessione e il suo molteplice determinare è un pensare estrinseco»²⁷⁵. Per cui il «difetto» della filosofia di Spinoza non consiste nel mancato riconoscimento delle articolazioni dell'assoluto sostanziale, bensì nel fatto che queste relazioni peccano di formalismo e di vuotezza. I tre momenti – sostanza, attributi e modi – vengono, secondo Hegel, soltanto enumerati uno dopo l'altro, senza alcuna deduzione. In tal modo il legame fra essi non può che essere solo apparente e, di conseguenza, non ci sarà una reale costruzione positiva delle relazioni immanenti alla sostanza. Pertanto la conclusione di Hegel è che allo spinozismo manca l'aspetto deduttivo: Spinoza è incapace di vedere questa deduzione in quanto non vede il movimento fondamentale della riflessione-in-sé comune sia all'Assoluto che al determinato finito. Infatti, la negazione è individuata da Spinoza solo come *negazione estrinseca* e non come *negazione immanente*: ossia quella negazione determinante avente in sé sia un lato negativo che uno affermativo.

Allora, ci è più chiara a questo punto l'operazione filosofica che compie Hegel: l'intento, ossia, è di partire proprio dall'attributo per esplicitarne il carattere riflessivo, così da dimostrarne la consistenza ed indicare, allo stesso tempo, l'errore di Spinoza nel vedere nel determinato solo l'aspetto negativo.

²⁷² *Ibidem*.

²⁷³ Interessante su questo punto ancora una volta Lugarini: «congiunto in tale maniera con l'assoluto, il finito viene ad essere il campo del suo apparire. (...) Sostenendo l'intreccio del finito con l'assoluto, le pagine della Scienza della logica ora considerate appaiono in linea con tale compito: e il riconoscere nel finito il campo dello *scheinen* dell'assoluto, ne prende il significato, per Hegel epocale, di ricondurre il fenomeno alla sua matrice e di predisporre la restaurazione della totalità che il tempo ha lacerato». L. LUGARINI, *Orizzonti*, p. 377. Sulla stessa linea interpretativa: F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 119.

²⁷⁴ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, II, p. 603.

²⁷⁵ *Ivi*, p. 604.

Dopo la definizione dell'assoluto si affaccia poi presso Spinoza la definizione dell'attributo, che è determinato come la maniera in cui l'intelletto concepisce l'essenza di quello. Oltreché l'intelletto secondo la sua natura viene preso come posteriore all'attributo – poiché Spinoza lo determina come modo – l'attributo, la determinazione come determinazione dell'assoluto, viene fatto dipendere da un altro, cioè dall'intelletto, che si affaccia di fronte alla sostanza in maniera estrinseca e immediata²⁷⁶.

La questione miratamente sottolineata da Hegel è che i determinati spinoziani sono legati, in maniera estrinseca, dall'intelletto alla sostanza in quanto il loro carattere riflessivo è del tutto non colto. Spinoza rappresenterebbe, così come Kant, un filosofo dell'Intelletto²⁷⁷. L'attributo risulta essere, dunque, una determinazione posta nell'assoluto da un intelletto esterno, capace di individuare solo un legame estrinseco. La conseguenza allora di ciò, secondo Hegel, è che il legame sussistente è del tutto arbitrario: gli attributi, che si legano alla sostanza, sono scelti in maniera arbitraria, cioè non sono stati sottoposti a nessuna deduzione razionale. Questo perché non c'è, come vorrebbe Hegel, un movimento logico e riflessivo in grado di stabilire la formalità o di dare contenuto al legame stesso: non vi è una *normatività* sottesa al finito e che possa essere colta. Il carattere logico sotteso al finito, secondo Hegel, si esprime proprio tramite questo sistema riflessivo e ci permette di delineare l'intelaiatura del finito stesso. Il punto è che se non si coglie siffatta normatività, il finito determinato viene interpretato come mera contingenza, pura negatività il cui destino è lo svanire. Se non si coglie questo movimento si finisce, insomma, in un pensiero arbitrario. La dimostrazione, dice Hegel, che Spinoza si affidi all'arbitrio si può cogliere anche nel fatto che, nonostante egli affermi l'infinità degli attributi, essi risultano alla fine ridotti, senza nessuna dimostrazione, a due: *pensiero* ed *estensione*.

Spinoza determina inoltre gli attributi come infiniti, e precisamente infiniti anche nel senso di una infinita pluralità. È vero che poi ne vengono fuori soltanto due, il pensiero e l'estensione, e non si mostra in che modo la pluralità infinita si riduca necessariamente solo all'opposizione e precisamente a quest'opposizione determinata del pensiero e dell'estensione. Questi due attributi sono perciò assunti empiricamente²⁷⁸.

Insomma, Hegel nota come non ci sia nulla di razionalmente deduttivo nel sistema di Spinoza, viceversa tutto è arbitrario: non si mostra neppure come la pluralità infinita si riduca soltanto all'opposizione fra pensiero ed estensione. Ciò significa allora che questi due attributi sono colti empiricamente²⁷⁹: essi rappresentano, ognuno dal proprio punto di vista, le forme inessenziali

²⁷⁶ Ivi, p. 605.

²⁷⁷ Nella prima parte del presente lavoro siamo più volte tornati sul rapporto fra Hegel e la filosofia moderna, che egli ritiene essere una filosofia dicotomica e intellettuale. Per un'indagine su questo rapporto rimandiamo ancora una volta a: V. HÖSLE, *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggettivo*, pp. 125-195; L. CORTELLA, *Autocritica del moderno*, pp. 35-40.

²⁷⁸ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 605.

²⁷⁹ Per Hegel, tutto sommato, è ciò che accade a tutta la filosofia dell'astrazione a cui Spinoza è implicitamente rimandato. Come Cortella ha ben sottolineato: «La vuota identità del pensare è il vero risultato della metafisica astratta dei moderni. (...) Un pensiero vuoto è anche un pensiero incapace di autodeducazione e di automovimento. La seconda è che, in questo

dell'unico assoluto, il quale si rivela l'identità in cui essi sprofondano. In realtà, a nostro giudizio, l'importanza della presente interpretazione hegeliana ricade proprio sullo statuto che Spinoza, secondo lo stesso interprete, concede all'attributo del pensiero.

Com'è questa riflessione esterna che fa quella differenza, così è anch'essa che la riconduce e sprofonda nell'assoluta identità. Ma tutto questo movimento avviene fuori dall'assoluto. È vero che questo stesso è anche il pensiero, e che perciò un tal movimento è soltanto nell'assoluto. Ma, come si è notato, esso è nell'assoluto solo come unità coll'estensione, epperò non come questo movimento, che è essenzialmente anche il movimento dell'opposizione²⁸⁰.

In fondo, ad Hegel interessa sostenere che il pensare in Spinoza, in quanto attributo, costituisce comunque parte integrante dell'assoluto stesso, pur tuttavia essendo esso solo una parte in opposizione all'estensione²⁸¹. Questa affermazione è, a nostro giudizio, significativa in quanto mostra come Hegel voglia insistere sulla questione che Spinoza non abbia colto fino in fondo l'importanza del pensiero. Dopotutto, il pensiero rimane un attributo legato all'estensione, nonché incapace di liberarsi da questo legame. La criticità sta nel fatto che, posto in questo modo, il pensiero non potrà mai essere in grado di contenere in sé il momento dell'opposizione.

Hegel, viceversa, come già abbiamo visto, vuole proprio affermare il carattere immanente della riflessività e, di conseguenza, dimostrare come il pensiero sia quella legge immanente del finito; infatti, solo in questo modo si riuscirà a superare la posizione nichilistica spinoziana che vede gli attributi come negatività che dileguano nella sostanza.

Gli attributi hanno propriamente per loro determinazione soltanto la diversità indeterminata. Ciascuno deve esprimere la totalità della sostanza ed essere concepito in base a se stesso; ma in quanto è l'assoluto come determinato, contiene l'essere altro, e non può essere concepito in base a se stesso²⁸².

In tal senso l'assoluto, per Hegel, deve determinarsi anzitutto come attributo, ma ciò è possibile solo perché esso si configura non come mera sostanzialità ma come riflessione. Così si comprende l'insistenza da parte di Hegel su questo punto: la dicotomia fra il pensiero e l'estensione e l'individuazione di un carattere di attribuzione del pensiero all'estensione non consente, difatti, la posizione hegeliana.

L'interpretazione del pensiero in Spinoza è criticata in quanto Hegel la vuole svincolare dal suo rapporto con l'estensione: come avremo modo di vedere più avanti, il pensiero invece deve avere una

modo, esso diventa assolutamente disponibile ad accogliere quei contenuti che gli si presentano dall'esterno». L. CORTELLA, *Autocritica del moderno*, p. 134.

²⁸⁰ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p.606.

²⁸¹ Nel presente studio non ci proponiamo di investigare la correttezza dell'interpretazione hegeliana di Spinoza, che sicuramente va incontro a delle forzature, se non a delle vere e proprie svalutazioni che sicuramente influenzeranno anche le interpretazioni spinoziane successive a quella hegeliana. Per una storia della critica: F. MIGNINI, *L'Etica di Spinoza*, Carocci, Roma 2008.

²⁸² G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p.606.

valenza di primo piano, perché solo così la sostanza si potrà configurare come piena riflessività. Hegel, allora, riuscendo ad individuare la riflessività nell'attributo, lo potrà definire assoluto. Solo tramite la riflessione-in-sé il legame fra l'assoluto e le sue determinazioni non sarà estrinseco ma deducibile dalla sua essenza. L'attributo quindi deriva dal farsi dell'assoluto stesso: quella sua determinazione, ossia, si scopre anche come sua propria auto-determinazione. Hegel utilizza lo stesso schema anche per il modo, che in tal senso chiama: il modo dell'assoluto.

Poiché l'assoluto qual prima identità indifferente è appunto soltanto l'assoluto determinato, ossia un attributo, in quanto è l'assoluto immobile, ancora irriflesso. Questa determinatezza, poiché è determinatezza, appartiene al movimento riflessivo. Solo per mezzo di esso l'assoluto è determinato come il principio identico, e parimenti solo per mezzo di esso l'assoluto ha l'assoluta forma, e non è quello che è uguale a se stesso, ma quello che si pone come uguale a se stesso²⁸³.

In prima battuta Hegel sembra riprendere il modo in termini spinoziani, tuttavia in un secondo momento l'autore definisce meglio la propria posizione:

Il vero significato del modo è quindi di essere il proprio movimento riflessivo dell'assoluto; un determinare, ma non tale che per mezzo di esso l'assoluto diventi un altro, sebbene soltanto un determinare quello che l'assoluto è già; quell'esteriorità trasparente, che è il mostrare se stesso, un moto da sé all'infuori, ma così che questo essere verso il di fuori è insieme l'interiorità stessa epperò parimenti un porre che non è semplicemente un essere posto, ma assoluto essere²⁸⁴.

Questa conclusione è assai rilevante perché Hegel arriva a dimostrare come il processo riflessivo, che ha individuato nell'interiorità della sostanza, si configuri come un movimento circolare. Il movimento intrinseco, autoproducentesi, dell'assoluto passa negli attributi e successivamente nei modi per poi ritornare di nuovo alla sostanza assoluta. Infatti, il *modo*, inteso hegelianamente, non è più quella mera «affezione»²⁸⁵ della sostanza, ma in esso viene individuato il medesimo movimento riflessivo. Il *modo*, così come l'attributo e la sostanza, non è solo espressione del processo logico ma si identifica con esso. In questo senso anche le «affezioni» della sostanza hanno la consistenza dell'assoluto sostanziale. Nel *modo*, in definitiva, è individuabile lo stesso processo riflessivo che lo ha generato e, di conseguenza, dal *modo* possiamo risalire alla sostanza stessa. Questa operazione è possibile ad Hegel perché «corregge» appunto lo spinozismo in un principio fondamentale: quello della negazione, non più intesa nella sua formalità ma come *negazione immanente*, che si rivolge anche a sé stessa come *negazione della negazione* e diventa, in quanto tale, *affermatività*. Pertanto la negatività del *modo* si nega, affermandosi e ritornando alla sostanza da cui si era partiti²⁸⁶.

²⁸³ IVI, p.603.

²⁸⁴ *Ibidem*.

²⁸⁵ Spinoza nell'*Etica* definisce il modo in tali termini: «Intendo per modo le affezioni della sostanza, ossia ciò che è in altro, per il cui mezzo è pure concepito». B. SPINOZA, *Etica*, (trad. it. G. Durante), Bompiani, Milano 2007. p. 5.

²⁸⁶ Su questo seguiamo il già citato lavoro di: F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, pp. 118-121.

Hegel sostiene che solo questo può essere il vero correttivo all'acosmismo spinozista: la rivalutazione, anzi il riconfigurarsi del ruolo del *modo* nel rapporto con la sostanza. Ciò implica inoltre una necessaria riformulazione del ruolo delle cose finite all'interno dei sistemi metafisici moderni. La conclusione è che l'aspetto individuale non è un qualcosa di transeunte ma è, piuttosto, una vera e propria manifestazione dell'assoluto. In seguito vedremo come questo non conduca ad una identificazione fra l'aspetto individuale e l'assoluto, essi difatti non sono lo stesso, ma piuttosto al fatto che il finito non è mera negatività che si eclissa nei confronti dell'assoluto²⁸⁷. Il finito determinato, al contrario, deve assumere una sua costituzionalità e un ruolo ben definito, in maniera paritetica all'assoluto stesso²⁸⁸.

Il Concetto in quanto tale contiene i momenti: 1) dell'Universalità, in quanto libera Uguaglianza con se stessa nella propria determinatezza; 2) della *Particolarità*, cioè della determinatezza nella quale l'Universale permane in trasparenza uguale a se stesso; 3) della *Singolarità*, in quanto Riflessione-entro-sé delle determinatezze dell'Universalità e della Particolarità: questa Unità negativa con sé è l'*in sé e per sé Determinato* e, a un tempo, è l'Identico con sé, cioè l'Universale²⁸⁹.

In conclusione, la "correzione" compiuta da Hegel nei confronti del modo spinoziano è, a nostro giudizio, di un'importanza capitale in quanto vuol dire attribuire alle *affezioni* la stessa valenza della sostanza. Il che significa oltretutto, tradotto in termini hegeliani, che le determinazioni finite hanno la stessa costituzione del concetto. Nella nostra interpretazione, per ora, possiamo dire che Hegel ha raggiunto un punto in cui è riuscito a dimostrare la pariteticità fra le determinazioni finite e il concetto. In seguito vedremo come l'intento di Hegel sia di comprendere il concetto non come un assoluto

²⁸⁷ Come aggiunge giustamente la Michellini: «anche l'individuo non è una fievole e transeunte affermazione della sostanza, ma è una vera e propria *espressione* dell'assoluto». Tuttavia l'interprete sottolinea giustamente di come questo non significhi un'assolutizzazione astratta e indeterminata del finito, che in tal modo perderebbe la «propria specificità e concretezza». F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, pp. 123-124.

²⁸⁸ Questa conclusione hegeliana chiaramente non conferma alcune interpretazioni che, invece, tendono ad assimilare la concezione della *Scienza della logica* del determinato a quella spinoziana di *modo*. Tale posizione tende a vedere il determinato hegeliano come semplice negatività che, così come il *modo* spinoziano, finirebbe per perdersi nell'abisso dell'assolutezza dello spirito assoluto e che, in tal senso, viene colto solo come assoluto principio positivo. In realtà, come abbiamo cercato di dimostrare, è solo in questo momento che Hegel presenta un assoluto come abisso e, inoltre, viene mostrato con il solo scopo di essere superato. In fondo, lo stesso Hegel ci presenta un assoluto che è, al contempo, abisso e presupposto del determinato stesso. La dimostrazione hegeliana della presenza della riflessione-in-sé anche nei *modi* e negli *attributi* è, a nostro giudizio, la non conferma di un'equiparazione dei modi spinoziani all'individuale determinato hegeliano. Per una interpretazione che veda tale legame immanente fra Hegel e Spinoza si veda: E. FLEISCHMANN, *Die Wirklichkeit in Hegels Logik*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", XVIII, 1964, pp. 3-29. Invece, per un'interpretazione che veda una rivalutazione dell'individualità grazie al principio della riflessione in sé si veda: L. LUGARINI, *Orizzonti di comprensione dell'essere*, p. 375; F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 124; F. BIASUTTI, *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, in F. CHIEREGHIN (a cura di) *Filosofia e scienze filosofiche nell'Enciclopedia hegeliana del 1817*, Verifiche, Trento 1995, pp. 147-21; H-CH. LUCAS, *Wirklichkeit und Methode*, p. 179.

²⁸⁹ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, §163, pp. 327-329.

sostanziale, simile a quello spinoziano, ma come quello stesso tessuto logico di cui le medesime determinazioni sono composte.

I.3. L'assenza dell'Assoluto

Un aspetto importante, ma che ancora non abbiamo analizzato, concerne l'assenza di un capitolo dedicato all'Assoluto nelle opere successive²⁹⁰. La critica, riguardo l'unicità del capitolo sull'Assoluto all'interno della *Scienza della logica*, si è divisa fra chi ritiene la sua presenza un elemento di fondamentale importanza e chi, viceversa, ha insistito sulla sua poca valenza e addirittura ha teorizzato la possibilità della sua eliminazione del testo²⁹¹.

L'importanza dell'assoluto è dimostrata dalla posizione che Hegel dà a questo capitolo, ponendolo all'inizio della *Wirklichkeit*²⁹². La sua collocazione, a nostro giudizio, è dettata dal fatto che l'Assoluto rappresenta, all'interno del discorso hegeliano, l'unità della logica oggettiva, divisa fino a quel momento fra totalità dell'essere e totalità dell'essenza²⁹³. Lo stesso Hegel nelle sue prime battute la presenta come quella categoria in cui tutte le determinazioni della totalità dell'essere e dell'essenza sono convogliate²⁹⁴. Inoltre, Hegel si appresta ad esaminare la relazione di sostanzialità, ed è chiaro allora che un capitolo sull'assoluto gli dà l'occasione d'introdurre il tema sulla Sostanza²⁹⁵. Insomma

²⁹⁰ L'assenza del capitolo nell'*Enciclopedia* è significativa nella misura in cui in quest'opera Hegel ripercorre le categorie, anche se modificate, della *Scienza della logica*, ma l'unica assenza riguarda proprio il capitolo sull'Assoluto e la categoria in quanto tale. L'importanza dell'assenza è stata colta anche da Lugarini, il quale individua nella modifica un aspetto critico, difatti: «Indipendentemente dalle ragioni che l'abbiano promossa, del resto non più che presumibili, la modifica sopravvenuta nell'*Enciclopedia* sottrae viceversa spazio a letture di questo tipo e sia pure retrospettivamente impone cautele nel tentativo di decifrare questa fondamentale parte dell'opera maggiore». L. LUGARINI, *Orizzonti*, p. 372. Per una esposizione della questione dell'assenza e anche degli studi critici sull'argomento rimandiamo: F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, pp. 126-133

²⁹¹ McTaggart ha sostenuto nel suo commento alla *Scienza della logica* la possibilità di eliminare il capitolo in quanto ritenuto superfluo. J. MCTAGGART, *A Commentary on Hegel's Logik*, p. 156. La posizione di McTaggart viene esplicitamente criticato sia da Baptist che da Michelini. G. BAPTIST, *Il problema della modalità nelle logiche di Hegel*, Pantograf, Genova 1992, p.134; F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 128.

²⁹² Nota giustamente la Baptist riguardo alla collocazione del capitolo: «La cosa è a prima vista tanto più sorprendente in quanto l'assoluto compare non alla fine dell'argomentazione, quasi a suo coronamento, bensì all'inizio come termine ancora astratto e solamente posto, a sottolineare il fatto che non si sta trattando di quell'assoluto in generale che può essere considerato l'oggetto stesso della logica, ma piuttosto dell'assoluto tematizzato dalla metafisica, che qui viene sottoposto alla distruzione speculativa». G. BAPTIST, *Il problema della modalità nelle logiche di Hegel*, p. 96. L'interprete giustamente mette in luce quanto la questione sia molto complessa, e come infatti alla base delle modifiche di Hegel ci siano, molto probabilmente, una serie di questioni e non una scelta semplicemente unilaterale: «Il motivo della cancellazione del capitolo sull'assoluto non può in ogni caso essere attribuito semplicemente a fattori ancora relativamente estrinseci, quali semplicemente la semplificazione grammaticale della logica, che ne avrebbe ridotto il carattere museale spostando i quadri di confronto e scontro in sede di storia della filosofia, oppure l'attenuazione della misurazione con la filosofia contemporanea, in considerazione del nuovo pubblico di studenti cui soprattutto si rivolge ormai l'*Enciclopedia*». Importanti le pagine di questo testo per una requisitoria serrata sulle molteplici possibili motivazioni della cancellazione del capitolo. G. BAPTIST, *Il problema della modalità nelle logiche di Hegel*, pp. 166-171.

²⁹³ Seguiamo anche su questo punto l'interpretazione della Michelini che aggiunge: «Secondo il significato conferitogli da Hegel si tratta infatti – come si è visto – di una categoria denotante l'unità comprensiva delle determinazioni raggiunte sino a quel momento». F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 131.

²⁹⁴ Sulla questione che l'assoluto sia il punto di approdo della logica oggettiva, come cioè sviluppo della totalità dell'essere e della totalità dell'essenza nella loro unità si veda: H-CH. LUCAS, *Spinoza in Hegels Logik*, p. 12; F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 131.

²⁹⁵ Sul rapporto dell'assoluto con la successiva relazione di sostanzialità si veda: K. DÜSING, *Von der Substanzi zum Subjekt*, p. 170; G. BAPTIST, *Il problema della Modalità*, p. 242, nota 41, che a tal proposito cita a suffragio della sua tesi

possiamo affermare come la presenza del capitolo sull'assoluto sia giustificata dal discorso peculiare che Hegel sta affrontando nella *Scienza della logica* e che si differenzia dalle opere successive²⁹⁶. Per cui se da un lato vuole affermare l'unità dell'essenza e dell'essere, così sviluppate fino a quel momento, dall'altro vuole condurre quest'unità verso la *relazione di sostanzialità*: configurare l'unità sostanziale tradizionale come una *relazione* sarà difatti il primo passo verso la confutazione dello spinozismo. In questo senso, a nostro giudizio, il capitolo sull'Assoluto ha un'importanza cruciale in relazione al discorso che Hegel sta compiendo e per il fine che si è proposto: la confutazione dello spinozismo e il conseguente passaggio al concetto²⁹⁷. Ci sembra evidente, allora, che porre un capitolo sull'Assoluto e sulla sua esposizione significa cogliere la logica della riflessione-in-sé ad esso immanente. La necessità del capitolo, e la conseguente assenza in altre opere, sta tutta nella volontà di Hegel di dimostrare come da un assoluto sostanziale, di tipo spinoziano, emerga necessariamente il movimento riflessivo ad esso immanente. Il capitolo ha, in altre parole, il compito di suffragare il necessario superamento del metodo estrinseco, geometrico, di Spinoza, incapace, come abbiamo visto, di trovare un legame intrinseco fra le diverse parti dell'assoluto. Per cui ci sembra chiaro quanto la collocazione del capitolo abbia l'intento di affermare il cambio di prospettiva che Hegel vuole dare allo spinozismo e, di conseguenza, il passaggio dalla sostanza al concetto. Questo spiegherebbe anche l'assenza del capitolo nelle opere successive, come ad esempio nell'*Enciclopedia*, in cui non abbiamo un raggiungimento del concetto tramite la confutazione dello spinozismo²⁹⁸.

Se questa lettura è giusta, allora bisogna anche accettare il fatto che il ruolo di Spinoza e la sua confutazione vadano ben oltre il capitolo preso in esame, in quanto la confutazione dello spinozismo si accompagna, come più volte sottolineato, al passaggio dalla logica oggettiva a quella soggettiva.

anche J. E. ERDMAN, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung*, III 1853, pp. 752-753. F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 132.

²⁹⁶ La logica contenuta nell'*Enciclopedia* si struttura in maniera diversa e, in questo senso, non si rende più necessario un capitolo sulla categoria dell'Assoluto. Su questo si veda: F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 132; G. BAPTIST, *il problema della Modalità*, p. 242; H-CH. LUCAS, *Spinoza in Hegels Logik*, p. 12.

²⁹⁷ Sul ruolo metateoretico di questo capitolo si è espresso Wölffle (citato anche da F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 133), il quale ha inteso il capitolo come un momento essenziale di raccordo fra la logica oggettiva e quella soggettiva. A nostro giudizio l'analisi che l'interprete svolge del capitolo è molto interessante soprattutto riguardo alla collocazione del capitolo come momento di passaggio necessario per Hegel per affermare la confutazione dello spinozismo e il necessario passaggio alla *Logica del concetto*. A convincerci meno sono le posizioni dell'interprete riguardo al carattere metateorico dell'assoluto. Infatti, come abbiamo visto, Hegel assume la posizione filosofica dell'assoluto sostanziale solo per confutarlo, per criticarlo e passare al concetto. G.M. WÖLFLE, *Die Wesenslogik in "Wissenschaft der Logik"*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1994, p.430. Invece per una lettura della categoria dell'Assoluto connessa a quella di Sostanza espressa nella tradizione della metafisica moderna, non solo in relazione a Spinoza si veda: V. HÖSLE, *Hegels System: der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Ungekürzte Studienausgabe, Hamburg 1988. p. 211, nota 107

²⁹⁸ Seguiamo qui il punto di vista di Michelini che aggiunge: «Pur tenendo conto della complessità delle motivazioni passate in rassegna e senza escluderle, riteniamo infatti che la ragione fondamentale della scomparsa dell'assoluto vada ricercata nella natura stessa del capitolo in questione: si tratta infatti di un capitolo "metateorico", che non introduce alcuna nuova determinazione o categoria nel *Fortgang* logico, ma contiene una serie di considerazioni generali e strutturali sul processo complessivo della *Scienza della logica*. Per questo motivo Hegel, nell'*Enciclopedia*, avrebbe deciso di eliminarlo». F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 133.

In tal senso l'interpretazione hegeliana di Spinoza investe il processo logico nel suo insieme e non è solo questione di parziale importanza. In fondo, come abbiamo visto dall'inizio della nostra analisi, la confutazione per Hegel non riguarda solo parziali questioni dottrinali ma l'impianto della filosofia nel suo insieme. Il punto comunque da sottolineare è che in questa confutazione troviamo anche una totale revisione delle categorie filosofiche di Spinoza, le quali nell'interpretazione hegeliana rimangono il più delle volte come *apparenze*, perdendo del tutto la loro consistenza teoretica²⁹⁹.

²⁹⁹ Su questo punto si è giustamente espressa Michelini sostenendo come «in generale, le interpretazioni secondo cui la Wirklichkeit hegeliana rappresenterebbe la posizione spinoziana, non tengono adeguatamente conto del fatto che nel corso della Logica oggettiva, proprio in quanto esposizione genetica del concetto, Hegel abbia già attuato quella trasformazione che vien condensata nel capitolo sull'assoluto. Si potrebbe piuttosto dire – e in maniera niente affatto paradossale – che la prospettiva di Spinoza, nella *Scienza della logica*, non esiste mai. Essa inizia infatti da uno Standpunkt che da Spinoza ha già preso totalmente le distanze». In tal senso, nota la Michelini, l'identificazione che Hegel individua fra la propria proposta filosofia e quella di Spinoza è solo formale ed esteriore e ha solo l'intento di far evincere la propria posizione. F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 120.

I.4. *La posizione di Leibniz*

La mancanza della riflessione in sé, da cui è affetta così l'esposizione spinozistica dell'assoluto come la dottrina dell'emanazione, riceve la sua integrazione nel concetto della monade leibniziana. All'unilateralità di un principio filosofico suol contrapporsi l'unilateralità opposta, così che si abbia, anche qui come in tutto, la totalità almeno come una integrità sparpagliata³⁰⁰.

In queste prime battute si evince il ruolo di Leibniz, l'altro grande interlocutore di questo momento così importante della *Scienza della logica*. Dalla citazione si comprende che Hegel intende alcuni aspetti della proposta filosofica di Leibniz come correttivi della filosofia di Spinoza. Infatti, come vedremo a breve, Leibniz esprime una metafisica capace di comprendere la determinatezza e la differenza che in Spinoza erano escluse o comunque annichilite. Quello di Leibniz è un universo plurale, in sé molteplice e quindi in grado di essere un'alternativa alla metafisica dell'identità di stampo spinoziano, pur essendo per Hegel tutta la modernità impregnata di questa logica dell'identità³⁰¹. Tuttavia, come vedremo, Leibniz risulterà essere mancante proprio relazione ad un aspetto importante: infatti, se privilegia l'individualità da un lato, dall'altro è incapace di pensare l'unità. La paradossalità dell'operazione filosofica di Hegel sta nel suo tentativo di cogliere aspetti positivi sia in Spinoza che in Leibniz per farli poi, in un secondo momento, interagire fra di loro. Difatti, se da un lato presenta Spinoza come quell'autore che coglie l'unità del tutto, sacrificando la particolarità a discapito dell'unità stessa, dall'altro lato, al contrario, Leibniz è quell'autore in grado di pensare la ricchezza del determinato, ma incapace di concepire la relazione fra le singolarità. Due proposte filosofiche che possono dunque essere complementari, in cui ognuna può essere il correttivo dell'altra. In questo senso vedremo che Hegel persegue l'intento di riuscire a far interagire l'unità con la ricchezza dell'individualità.

La monade è soltanto Uno, un negativo riflesso in sé; è la totalità del contenuto del mondo. Il diverso molteplice vi è non solo scomparso, ma conservato in maniera negativa. (...) La monade è quindi essenzialmente rappresentativa. Benché però sia una monade finita, non ha alcuna passività, ma i mutamenti e le determinazioni che vi hanno luogo sono manifestazioni di lei in lei stessa. Essa è entelechia; il rivelare è l'operazione sua propria. Con ciò la monade è anche determinata, diversa da altre monadi; la determinatezza cade nel contenuto particolare e nella maniera della manifestazione³⁰².

³⁰⁰ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p.607.

³⁰¹ Per quanto riguarda una lettura di Leibniz e della sua metafisica plurale si è preso in considerazione e si è seguita nella sua totalità l'interpretazione di: L. CORTELLA, *Autocritica del moderno*, p. 152.

³⁰² G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p.607.

La monade è quindi individualità riflessa-in-sé e in quanto tale si svincola dalla dimensione della identità per fondarsi sul pensare. La logica da essa introdotta, a differenza del pensiero spinoziano, non è più quella dell'intelletto estrinseco, bensì quella intrinseca della riflessione. In tal senso la filosofia di Leibniz supera la riflessione esterna e la sostituisce con la riflessione-in-sé³⁰³, oltrepassando il pensiero astratto della filosofia moderna e il principio ontologico dell'identità che la costituisce. La differenza che Leibniz teorizza non è un'opposizione estrinseca, vista dalla prospettiva del sapere rappresentativo dell'Intelletto, ma si tratta della differenza interna della Ragione. Hegel, come visto nella prima parte del presente lavoro, intende la differenza interna come l'unica differenza autentica: solo nel legame immanente con il proprio altro l'identità può affermarsi come tale. Egli sembra pertanto individuare questo aspetto proprio nella monade di Leibniz, stabilendo una forte connessione teoretica con quest'ultimo³⁰⁴. A differenza di Spinoza, che non era stato in grado di cogliere la negazione autentica, Leibniz è riuscito a cogliere la riflessività della negazione.

Le monadi sono in tal modo distinte in virtù di modificazioni in loro medesime, ma non da determinazioni esterne. Queste determinazioni così racchiuse nelle monadi sono in esse in guisa ideale; quest'idealità che è nella monade è in lei stessa un tutto, sicché queste differenze sono soltanto rappresentazioni³⁰⁵.

Hegel chiaramente individua l'aspetto del differire esterno, e di conseguenza della distinzione reale, come un aspetto costitutivo della differenza immanente-riflessiva della monade. In tal caso la differenza è parte della sostanzialità della monade, ed in questo si verifica la maggiore divergenza con Spinoza nonché la maggiore assonanza con l'essenza hegeliana. Il differire è dedotto, secondo Hegel, dal movimento logico della riflessione della monade e non è, come accade in Spinoza, aggiunto dall'esterno dall'intelletto. La differenza rispetto a Spinoza, dunque, è che Leibniz concepisce la sostanza non come essenzialità, bensì come spirito, come appunto riflessività. La considerazione leibniziana, che tramuta la sostanza in soggetto, gli permette di legare fra loro il differire e l'individualità. Infatti, mentre in Spinoza, e con lui tutta la tradizione metafisica, vedeva la

³⁰³ Come ha colto bene Cortella nella sua indagine riguardo alla lettura hegeliana di Leibniz, l'individualità leibniziana non è una *determinatio* che sfocia in un negarsi, come appunto accadeva con la sostanza spinoziana. Piuttosto essa è quel determinato che determina sé stesso e che, per tali ragioni, è assolutamente indipendente. Cortella infine aggiunge: «In altri termini, essa non è il “per altro” del modo spinoziano, ma è il “per sé”, quel riferimento a sé che consente di porre se stesso e dunque il porre anche il proprio in sé, la propria indipendenza. (...) L'individualità, il “per sé”, è dunque un ritorno all'universale e un suo superamento: è l'universale in quanto ha preso coscienza di sé e, in quanto tale, può determinare se stesso». L. CORTELLA, *Autocritica del moderno*, p. 152.

³⁰⁴ Cortella ha precisato in maniera molto chiara quest'aspetto: «Secondo Leibniz ciò che distingue una monade dall'altra sono le sue rappresentazioni interne. Il differire *interno* costituisce il principio del differire esterno, le differenze ideali, cioè rappresentative, consentono la distinzione reale di una monade da un'altra». Cortella, giustamente, nota di come Leibniz conduca il differire all'interno della stessa sostanza, sollevandola in tal modo «dall'abisso in cui ogni differenza veniva annullata». L. CORTELLA, *Autocritica del moderno*, p. 156. Sulla stessa questione anche: A. M. NUNZIANTE, *Monade e contraddizione. L'interpretazione hegeliana di Leibniz*, Verifiche, Trento 2001. p. 154.

³⁰⁵ G.W.F. HEGEL, *Storia della filosofia*, III/2, p. 191.

natura dell'individuo come affezione della sostanza, Leibniz intende la determinatezza dell'individuo nel suo essere spirituale.

La monade è quindi la totalità in sé, secondo la sua sostanza, non nella sua manifestazione. Questa limitazione della monade cade necessariamente non nella monade che pone se stessa o si rappresenta, ma nel suo essere in sé, ossia è un limite assoluto, una predestinazione che viene posta da un altro essere che non sia essa monade. Inoltre, siccome i limitati sono soltanto come riferentesi ad altri limitati, e la monade è in pari tempo un Assoluto chiuso in sé, così l'armonia di queste limitazioni, vale a dire la reciproca relazione delle monadi, cade fuori di loro ed è anch'essa prestabilita da un altro essere, ovvero prestabilita in sé³⁰⁶.

Da questa affermazione risulta chiaro che per Hegel la monade leibniziana è, al tempo stesso, una totalità e una individualità: essa è quindi universalità e determinatezza. Leibniz, per certi versi, secondo la presente lettura hegeliana, sembra superare l'incapacità della filosofia moderna di cogliere l'unità dell'individualità con l'universalità o dell'identità con la differenza³⁰⁷. La monade è in grado di porre questa unità, poiché essa è unità sostanziale capace di mantenere in sé la molteplicità delle sue rappresentazioni³⁰⁸. In questo senso la monade è unità che mantiene in sé individualità e universalità, in altre parole unità non dimentica delle determinazioni di cui è composta.

In tale lettura, tuttavia, Hegel individua anche quello che, a suo dire, è il vero limite della filosofia di Leibniz, e cioè la mancanza di una vera relazione fra le monadi. Infatti la monade, nel suo essere sostanza che mantiene in sé la molteplicità, è totalmente chiusa in sé stessa, per cui il suo limite sta nell'impossibilità di relazionarsi al di fuori di sé. Allora la monade, nonostante venga elogiata da Hegel, in quanto in essa si evince la natura spirituale della riflessione, rimane tuttavia una individualità isolata, incapace di relazionarsi. Il principio dell'individualità «ha solo il significato di essere un uno esclusivo, che non va fino ad abbracciare l'altro, ossia è un uno soltanto rappresentato, non il concetto dell'uno»³⁰⁹. Hegel individua in questo il motivo per cui la monade rimane ancora all'interno del pensiero rappresentativo³¹⁰.

Insomma, nonostante la monade abbia saputo cogliere il *principio della riflessione*, e quindi quel carattere di movimento logico che gli permette di mantenere in sé la molteplicità senza mai cadere in

³⁰⁶ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p.608.

³⁰⁷ Sul rapporto fra Leibniz, la lettura hegeliana e la filosofia moderna si veda: G. ZINGARI, *Leibniz, Hegel e l'idealismo tedesco*, Mursia 1991. Si veda anche l'interpretazione di F. Michelini che seguiamo nel suo complesso: F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 141.

³⁰⁸ Su questo: A. M. NUNZIANTE, *Monade e contraddizione*, p. 165. Su questo punto seguiamo l'interpretazione di Cortella che aggiunge: «La monade è, infatti, al tempo stesso, un universale (è totalità) e un individuale (determinata dalle sue rappresentazioni)». L. CORTELLA, *Autocritica del moderno*, p. 156.

³⁰⁹ G.W.F. HEGEL, *Storia della filosofia*, III/2, p. 200.

³¹⁰ Su questo punto ancora una volta Cortella è illuminante e lo seguiamo nella sua analisi: «Il limite della filosofia leibniziana è quello di far coincidere così strettamente individualità e universalità da non poter più disporre di un concetto di universalità in grado di comprendere l'unità delle monadi. La sostanza spirituale, pur avendo alla base il principio della differenza determinata, rimane una individualità isolata e irrelata. Secondo Hegel il motivo di ciò risiede nel fatto che essa rimane ancora una volta dentro i limiti del pensiero rappresentativo». L. CORTELLA, *Autocritica del moderno*, p. 157.

un monismo, non è comunque riuscita a svilupparlo fino in fondo. Leibniz non è riuscito a svolgere il concetto di *negazione determinata*, per cui il riferimento a sé rimane, necessariamente, un riferimento ad altro. La monade, che è determinatezza in sé, non si apre in definitiva al proprio altro per affermare fino in fondo questa sua determinatezza. Infatti per Hegel, come già analizzato nella prima parte del presente lavoro, una differenza per essere tale deve relazionarsi al proprio altro, deve riuscire a stabilire una relazione immanente con ciò da cui differisce, se non consegue ciò ricadrà nella indifferenza³¹¹. Se l'individualità non arriva, quindi, a stabilire una relazione con il proprio altro, perderà la sua differenza e di conseguenza la propria individualità.

Nel sistema leibniziano vi è per vero dire anche quest'altro, che cioè Dio è la fonte dell'esistenza e dell'essenza delle monadi, vale a dire che quei termini assoluti nell'essere in sé delle monadi non sono termini che siano in sé e per sé, ma spariscono nell'assoluto. Ma in queste determinazioni non si mostrano che le rappresentazioni ordinarie, le quali vennero lasciate senza sviluppo filosofico, senza innalzarle a concetti speculativi. Così il principio d'individuazione non ottiene la sua più profonda elaborazione³¹².

La conclusione di Hegel è che con Leibniz abbiamo guadagnato la totalità delle determinazioni nella loro individualità: l'idea di totalità che non dimentica le determinazioni di cui è costituita, che non si configura, cioè, come un abisso all'interno del quale si perdono le singolarità. Il punto, però, è che questa totalità piena è priva di relazioni verso l'esterno: in sostanza, secondo Hegel, su questo punto la monade di Leibniz è del tutto manchevole. Per Hegel si tratta di una mancanza profonda in quanto una totalità – anche se non dimentica delle determinazioni interne – se non riesce a generare una relazione con il proprio altro non può definirsi concreta, realizzata. Difatti, non basta che Leibniz giunga a pensare il principio di riflessione come legame intrinseco fra le parti, che costituiscono la sostanzialità della monade, ma, inoltre, deve necessariamente riuscire a relazionarsi verso l'esterno. Le sostanze monadiche devono raggiungere, per essere definite concrete, una *relazione paritetica* con le altre sostanze. Leibniz, come leggiamo da Hegel, è capace invece solo di costruire una *relazione prestabilita* fra le monadi, in quanto queste non sono in grado di produrre un nesso fra loro in maniera autonoma. Ma tale relazione, che Leibniz dice prestabilita da Dio prima ancora dell'atto creativo, rimane secondo Hegel in una indifferenza reciproca, un'assenza di relazione insomma.

L'estrinsecità del legame che Leibniz stabilisce fra le monadi è rappresentata, come abbiamo accennato, dal fatto che è posta in un altro: una monade assoluta e creatrice. Questa monade dominante è rappresentata da Leibniz come Dio, in grado di ricondurre a sé l'universo plurale delle

³¹¹ Sui limiti che Hegel indica in riferimento alla filosofia di Leibniz, così come il suo ricadere nell'indifferenza si veda: L. CORTELLA, *Autocritica del moderno*, pp. 158-159; M. NUNZIANTE, *Monade e contraddizione*, p. 165.

³¹² G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, pp.608-609.

monadi³¹³. Si tratta, agli occhi di Hegel, di un artificio teorico necessario a Leibniz per stabilire una qualche connessione fra le monadi, le quali da sole non sono in grado di generare. «Dio è la fonte dell'esistenza e dell'essenza delle monadi, vale a dire che quei termini assoluti nell'essere per sé delle monadi non sono termini che siano in sé e per sé ma spariscono nell'assoluto»³¹⁴.

Il punto sostenuto da Hegel è che se Leibniz pone in Dio, inteso come monade assoluta, l'unità della totalità, allora risolve il problema della relazione con una rappresentazione arbitraria e fittizia. Dio, secondo Leibniz, nel creare le monadi stabilisce già un'armonia del tutto. La questione, che evidenzia Hegel, è che siffatta armonia non significa relazione in quanto le monadi sono incapaci di relazionarsi. Questo tipo di armonia è una pura estrinsecità in cui le diverse monadi mantengono la loro reciproca indifferenza: esse non si mediano nel loro rapporto. Hegel, pertanto, trova mancante il pensiero di Leibniz proprio riguardo a questo aspetto: nel non riuscire a collegare i due lati dell'universalità e della particolarità.

Si ripresenta quindi quello stesso che abbiamo trovato in Spinoza: questi due lati dell'universo non hanno tra loro alcun collegamento, l'uno non agisce sull'altro, essendo entrambi completamente indifferenti l'uno verso l'altro, e manca cioè in generale la relazione differente del concetto³¹⁵.

Leibniz è riuscito a pensare l'individualità, il suo carattere riflessivo e determinato, ma, tuttavia, è manchevole dal punto di vista della relazione e dell'unità delle molteplicità. Il tentativo di risolvere la relazione lo conduce, così come tutta la filosofia moderna, ad una posizione intellettualistica: la relazione rimane estrinseca, posta da una exteriorità che, nella metafisica leibniziana, si configura come Dio creatore di tutte le singolarità³¹⁶. Un legame che per Hegel risulta essere un semplice espediente teoretico: «espediente, che riconduce a un'unità, la quale di per sé è solo oggetto di opinione, giacché non si sa vedere come da questa unità derivi il molteplice»³¹⁷.

In conclusione, possiamo affermare che Hegel pretende di trovare traccia della riflessione-in-sé nella monade leibniziana; infatti, come abbiamo visto, Hegel arriva ad affermare che la determinazione fondamentale della monade è proprio la riflessione: «La monade è soltanto Uno, un negativo riflesso in sé; è la totalità del contenuto del mondo. Il diverso molteplice vi è non solo scomparso, ma conservato in maniera negativa»³¹⁸. In questo la metafisica di Leibniz supera la

³¹³ Si veda su questo l'interpretazione di F. Michellini che seguiamo in questo frangente della nostra analisi: F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 143.

³¹⁴ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, pp.608-609.

³¹⁵ G.W.F. HEGEL, *Storia della filosofia*, III/2, p. 200.

³¹⁶ Seguiamo le conclusioni di Cortella: «Leibniz si è spinto fino al punto di porre Dio, cioè l'assoluto, come l'unità ultima delle differenze, ma non ha saputo pensare speculativamente quell'unità. Questa si rivela una unità fittizia, non pensata (...). In mancanza di soluzioni concettuali si ricorre alla rappresentazione». L. CORTELLA, *Autocritica del moderno*, p. 160.

³¹⁷ G.W.F. HEGEL, *Storia della filosofia*, III/2, p. 205.

³¹⁸ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II p. 607.

posizione spinoziana che, come precedentemente analizzato, è del tutto mancante del carattere riflessivo.

Il carattere riflessivo della monade, inoltre, ha permesso a Leibniz di pensare la molteplicità, intesa come unità di singole individualità: unità che è allo stesso tempo movimento e pluralità. Tale carattere di dinamicità è la vera novità del pensiero di Leibniz, tanto che lo stesso Hegel definisce la monade come «entelechia»³¹⁹, con un chiaro riferimento alla categoria aristotelica di attività libera. Inoltre l'importanza della dinamicità della monade si evince dal fatto che, in quanto riflessione interiore, ha un carattere negativo non conducente, tuttavia, in Leibniz ad una dissoluzione della determinatezza. Infatti, a differenza del monismo spinoziano in cui l'individualità è destinata a negarsi totalmente nell'abisso indifferenziato dell'assoluto sostanziale, la monade è un'unità singola che mantiene in sé la molteplicità. Questa molteplicità, come abbiamo visto, sono le rappresentazioni determinate che la monade conserva in sé. Le molteplici determinazioni prodotte dalla riflessività della monade si conservano in sé stessa, rimangono chiuse entro la monade. Siffatta "chiusura" della monade manifesta proprio la sua incapacità di relazionarsi al proprio altro; in un certo senso, possiamo dire che la riflessività è tutta interna alla monade e non raggiunge le altre monadi, gli altri finiti determinati. Allora, la posizione filosofica di Leibniz, a giudizio di Hegel, è "mancante" proprio nell'unità fra le sostanze, cioè in quell'aspetto tanto esaltato invece in Spinoza, che era riuscito a pensare l'unità sostanziale anche se a scapito dell'individualità. A nostro giudizio, Hegel vuole esaltare da un lato un pensiero che è in grado di pensare l'individualità e, dall'altro, un pensiero che invece riesce a farsi carico dell'unità; allo stesso tempo, però, non vuole ricadere né in una molteplicità incapace di creare relazioni fra le parti, né tantomeno in una unità che dissolve le singolarità. La nostra idea è che Hegel voglia integrare insieme l'aspetto dell'individualità leibniziana con quello della unità spinoziana, in modo da trovare una terza via, se così possiamo dire, fra le due soluzioni filosofiche. Questo, secondo la nostra interpretazione, è visibile anche dal fatto che Hegel utilizzi la singolarità leibniziana per criticare l'unità monistica spinoziana e, viceversa, quest'ultima per criticare l'incapacità delle monadi di relazionarsi fra loro. La soluzione hegeliana, come vedremo, sarà proprio un sapere idoneo a mantenere in sé l'unità dell'individualità molteplice, senza mai contraddirsi e senza mai rinunciare alla determinatezza delle singolarità. La riflessione-in-sé sarà quella categoria che permetterà ad Hegel di integrare questi due aspetti. Un carattere riflessivo che Hegel ha individuato anche in Leibniz, verso il quale ha infatti molte parole di elogio, ma che tuttavia non sembra bastevole. Leibniz, nonostante venga lodato quasi come un precursore, non porta a compimento fino in fondo il carattere riflessivo ma si ferma, secondo Hegel, ad un passo

³¹⁹ *Ibidem*. Sul rapporto con il legame con il concetto aristotelico di «entelechia» si veda: H-CH. LUCAS, *Wirklichkeit und Methode*, p. 186.

dall'autentica definizione di riflessività con tutte le sue conseguenze. L'integrazione, come vedremo, fra la proposta filosofica di Leibniz e quella di Spinoza avverrà però solo con il passaggio al concetto, dalla logica oggettiva a quella soggettiva, in cui non avremo soltanto la confutazione dello spinozismo ma una doppia integrazione, se così possiamo dire, fra l'assoluto spinoziano e la monade leibniziana³²⁰. Integrazione che, sia ben chiaro sottolinearlo, coincide anche con una modificazione radicale delle categorie prese in esame. Una doppia integrazione che ovviamente finisce per generare il concetto hegeliano, del tutto indipendente dalle filosofie di Spinoza e di Leibniz.

³²⁰ Sulla questione della confutazione immanente tramite una integrazione Cortella sostiene: «L'oltrepassamento di queste due unilateralità avviene in Hegel con un programma di confutazione immanente. Rispetto a Spinoza questo comporta l'individuazione del soggetto come condizione della sostanza: solo pensata come concetto la sostanza può mantenere la propria pretesa alla sostanzialità. Rispetto a Leibniz ciò significa una riproposizione della tesi leibniziana dell'unità di universalità e individualità, con l'introduzione di un fondamentale correttivo: mostrando come l'individualità non possa nascere senza relazione». L. CORTELLA, *Autocritica del moderno*, p. 161; sullo stesso tema: F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 120.

II. Dalla Sostanza al Concetto

Dalla nostra analisi sulla valutazione hegeliana della filosofia di Spinoza, da un lato, e della filosofia di Leibniz, dall'altro, si evince la volontà di una duplice integrazione di aspetti riguardanti le due posizioni filosofiche prese in esame. Tuttavia la confutazione dello spinozismo e il conseguente passaggio alla Dottrina del concetto sono ancora lontani. Infatti, Hegel in questo momento particolare della *Scienza della logica*, con l'indagine della filosofia di Spinoza e una ripresa delle categorie più importanti, si è limitato soltanto a contrapporre all'unità sostanziale la molteplicità delle individualità. Invece, come vedremo a breve, Hegel sta cercando una confutazione immanente delle categorie esaminate: la confutazione sarà realizzata quando l'assoluto sostanziale si disvelerà come concetto³²¹. La confutazione va di pari passo con il concetto e infatti, come abbiamo già accennato in precedenza, solo quando l'Assoluto sostanziale si innalzerà da sé a concetto, cioè disvelerà in sé stesso quel movimento concettuale, allora potremo parlare di una affermazione del concetto e della confutazione della posizione spinoziana. Per Hegel questo disvelamento del concetto nell'assoluto è l'unico modo per non ricadere in una posizione arbitraria tale da pretendere di integrare dall'esterno l'assoluto con il concetto. Difatti, se Hegel non attuasse uno sviluppo del concetto immanente all'Assoluto rischierebbe di precipitare in una logica intellettualistica, in cui si oppongono estrinsecamente due principi, creando una sterile opposizione dualistica senza via d'uscita³²². L'operazione di Hegel è

³²¹ Su questo punto Marcuse sostiene che il passaggio al concetto non è un movimento di semplice continuità, in quanto si genera all'inizio di una struttura qualitativamente diversa. «Il passaggio alla logica soggettiva che si effettua nel passaggio dall'effettività al concetto, è completamente diverso dai passaggi nell'ambito della logica oggettiva che rappresentano un risalire verso strutture dell'ente sempre nuove e sempre più profonde. Non c'è passaggio dall'effettività ad una struttura ancora più effettiva» H. MARCUSE, *L'ontologia in Hegel*, p. 113. La posizione di Marcuse non convince del tutto poiché abbiamo, con esplicito riferimento ad Hegel, il tentativo di disvelare il concetto nella sostanza. In questo abbiamo una netta continuità. La Dottrina del concetto vede l'intento di Hegel ad una ri-comprensione, in maniera più approfondita, degli stessi passaggi caratterizzanti la dottrina dell'essenza. In questo senso possiamo dire che siamo di fronte ad una ripetizione che certo ha una più profonda comprensione, in quanto il concetto è diventato trasparente a sé stesso, ma comunque in continuità con i risultati raggiunti. Della stessa opinione di Marcuse invece è la Michelini che interpreta questo passaggio come cambiamento radicale. Anche su questa sua lettura nutriamo le medesime perplessità. F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 149.

³²² A tal proposito ci sembra esagerata l'affermazione della Michelini: «Non è difficile ora radicalizzare questa tesi e arrivare a dire: è la Scienza della logica, nella sua interezza, a costituire la vera e propria confutazione di Spinoza». F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 136. Piuttosto possiamo pensare che lo spinozismo assume una funzione importante e di confronto per Hegel nel passaggio dall'effettualità (intesa come sostanza) al concetto, ma, come abbiamo visto nella prima parte del nostro lavoro, l'intento della *Scienza della logica* ci sembra di più ampio raggio, in cui cioè l'interpretazione dello spinozismo è solo una parte importante di essa. Hegel non cerca di confutare lo spinozismo, bensì uno dei principi cardini di tutta la metafisica e del criticismo: l'ontologia della sussistenza, di cui Spinoza è uno dei massimi esponenti ma non il solo. Spinoza e Leibniz sono due autori che Hegel reputa d'importanza capitale nella storia della filosofia ma, ciò nonostante, manchevoli; possiamo pensare che egli prenda in considerazione questi due autori in tale momento perché è cosciente che, nonostante le loro manchevolezze, sono molti gli elementi ricavabili da queste due posizioni filosofiche.

possibile, a nostro giudizio, perché egli ha posto fin dall'inizio una categoria di assoluto sostanziale del tutto diversa da quella spinoziana. In fondo il concetto non potrebbe disvelarsi a partire dalla sostanza se questa non fosse stata fin dall'inizio posta nel suo carattere mediativo³²³. Per certi versi possiamo dire che l'assoluto sostanziale, così posto da Hegel, è già nel suo primo compiere concetto che deve disvelarsi. Questa operazione la si può vedere anche riguardo a l'importanza posta sulle monadi leibniziane e soprattutto nel loro essere riflessione. Infatti nella sua indagine Hegel sembra leggere la monade proprio attraverso la categoria di riflessione-in-sé: la monade si avvicina sempre più all'*idealità*, categoria certo non di Leibniz ma, come già visto nella prima parte del lavoro, elaborata da Hegel. Ora, è solo ponendo già dall'inizio l'assoluto sostanziale e l'individualità monadica come riflessione-in-sé, che l'operazione filosofica di individuare in essi il concetto può riuscire ad Hegel. Tale atteggiamento rientra in quella che abbiamo definito una svalutazione delle categorie della filosofia di Spinoza, ma in questo caso anche di Leibniz, in quanto Hegel pone fin dall'inizio delle categorie le quali, anche se ricondotte ai suoi predecessori, sono molto diverse dalla loro elaborazione originaria.

³²³ A tal proposito l'indagine della Michelini ci sembra accurata e da condividere: soprattutto sulla questione della modificazione apportata da Hegel alle categorie spinoziane e leibniziane affinché la sua operazione, di disvelamento del concetto, possa riuscire. F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 144. In particolare, come abbiamo visto, ci sembra palese anche una forzatura hegeliana riguardo proprio alla differenza interna individuata nella monade leibniziana che, in questo modo, finisce sempre più per assomigliare alla categoria di idealità di stampo piuttosto hegeliano.

II.1. *Il passaggio dalla Sostanza al Concetto*

L'assoluto, esposto sulle prime della riflessione esterna, ora come forma assoluta o come necessità espone se stesso. Questo esporre se stesso è il suo porre se stesso, e l'assoluto è soltanto questo porsi. A quel modo che la luce della natura non è certo che, né una cosa, ma l'essere suo è soltanto il suo splendere, a quel medesimo modo la manifestazione è l'assoluta realtà eguale a se stessa³²⁴.

Le operazioni successive compiute da Hegel in vista del passaggio al concetto riguardano ancora l'esposizione dell'Assoluta sostanzialità: nei tre momenti della *relazione di sostanzialità, relazione di causalità e azione reciproca*³²⁵. Questo schema, a nostro giudizio, conferma ciò che abbiamo espresso in precedenza riguardo alla modificazione radicale subita dalla sostanza spinoziana. Infatti Hegel pone dall'inizio non la sostanza assoluta intesa come unità, in cui non vi è differenza, bensì pone una sostanza in cui è presente una relazione non ancora del tutto sviluppata. La sostanza assoluta posta da Hegel è costituita ossia da una relazione di sostanzialità, una relazione fra due sostanze: l'esposizione della sostanza allora porterà alla luce tale relazione e la svilupperà nella sua completezza. Hegel è giunto alla relazione di sostanzialità attraverso un'indagine serrata delle categorie modali kantiane. Così come per Spinoza e Leibniz, le categorie kantiane hanno subito uno stravolgimento rispetto all'impianto originario della *Critica della ragion pura*³²⁶. A nostro parere è importante notare come le categorie modali kantiane siano rielaborate da Hegel per esprimere l'articolazione del *modo* dell'assoluto³²⁷, con il chiaro intento di individuare il *modo* come espressione e manifestazione autentica dell'assoluto. Il *modo* in questo senso ha le stesse caratteristiche ed elementi dell'assoluto. Il risultato di siffatta indagine hegeliana è proprio quello di configurare i *modi* come una totalità avente la stessa valenza della totalità sostanziale, cioè dell'assoluto. In questo modo egli ammette due sostanze: una ponente, la sostanza attiva, e l'altra posta, la sostanza passiva, ovvero la totalità dei *modi*³²⁸. La relazione fra tali due sostanze si

³²⁴ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 625.

³²⁵ Sottese a questi tre momenti ci sono le categorie della relazione; Hegel, anche in questo caso, riprende fondamentalmente quelle che sono le categorie kantiane della relazione: *sostanza e accidenti, causa ed effetto e azione reciproca*. Per una buona esposizione sul ruolo delle categorie modali si veda: G. BAPTIST, *Il problema della modalità nelle logiche di Hegel*, pp. 101-153.

³²⁶ Una delle modifiche più rilevanti riguarda l'effettualità: anziché configurarsi come una delle modalità, l'effettualità definisce il tema di fondo di tutta la trattazione (il capitolo stesso assume il nome di effettualità). Per cui quelle che Kant considerava aprioristiche forme concettuali costitutive dell'esperienza diventano nella proposta hegeliana immanenti determinazioni dell'effettualità. Infatti, le altre due modalità, quelle del possibile e del necessario, hanno solo il ruolo di supportare configurazioni differenti della realtà effettuale e «promuovere concomitanti forme diverse della sua comprensione». Sul nuovo ruolo assunto dall'effettualità di veda: L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani*, p. 386.

³²⁷ Su questo punto interessante si veda: G. BAPTIST, *Il problema della modalità nelle logiche di Hegel*, p. 101; F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 150.

³²⁸ Come ha giustamente notato Cortella, lo schema delle due totalità, intese come sostanze in relazione, è uno degli elementi che Hegel riprende da Spinoza: «Lo stesso Spinoza, pur teorizzando l'identità dei due, ha posto una differenza concettuale tra la sostanza che pone (*natura naturans*) e la sostanza posta (*natura naturata*). Il primo lato è infatti quello

configurerà secondo le categorie di causalità: in questo Hegel supera l'analisi delle categorie modali e introduce le categorie della relazione. Da sottolineare l'importanza del fatto che Hegel ponga nell'esposizione della sostanza assoluta una relazione fra due sostanze: una sostanza che non coincida con la sostanza monistica della tradizione metafisica, ma che contenga in sé una relazione³²⁹. La sostanza posta da Hegel si presenta come *unità relazionale*: l'idea di una relazione interna alla sostanza significa già situare in essa un carattere riflessivo, in quanto essa non si configura come un inerte sussistere, come un sostrato (*Substrat*)³³⁰, ma come relazione interna con sé stessa. In questo modo Hegel manifesta la sua volontà di uscire proprio da quell'ontologia della sussistenza sottesa non solo alla metafisica ma anche alle scienze sperimentali moderne. Come abbiamo cercato di mostrare già nella prima parte del corrente lavoro, è questo uno dei temi che attraversa non solo la *Scienza della logica* ma anche la *Fenomenologia*. In tal senso questa parte ormai finale dell'opera si colloca in perfetta coerenza con l'inizio della logica dell'essenza. La sostanza, disvelandosi come relazione, si manifesta in termini di assoluta mediazione di sé con sé, assoluta relazione negativa a sé stessa: *la mediazione diviene rigorosamente intrinseca*. La relazione di sostanzialità è fra due sostanze che compongono una sostanza assoluta e unica. Allora la relazione di sostanzialità così intesa al presente livello incarna siffatta mediazione intrinseca che deve essere per Hegel ulteriormente investigata ed espressa. Tuttavia, a questo punto Hegel può comunque rifiutare l'equiparazione della sostanza con qualcosa che stia dietro all'esistenza o al fenomeno, insomma che possa essere identificata con un'essenzialità fungente da substrato.

Nonostante ciò, Hegel deve ancora dimostrare come da questa relazione tutta interna alla sostanza si disveli il concetto; per tale ragione in un primo momento nella sua esposizione ci presenta una sostanza assoluta che sembra ancora avere tutte le caratteristiche della tradizione metafisica, che ci appare cioè come un positivo sussistere di contro alla molteplicità degli accidenti, che rimangono semplici affezioni. In questo modo Hegel può partire da una sostanza che ha tutte le caratteristiche di quella metafisica-spinoziana e che poi si manifesta prima come *relazione interna* ed in seguito come *concetto*.

per cui essa è un produrre e un porre (Hegel lo chiama la «sostanza attiva»), l'altro quello per cui essa è un prodotto e un posto (la «sostanza passiva»)). L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*, Guerini e Associati, 1995, p. 236.

³²⁹ Dice bene la Michelini, la cui interpretazione seguiamo anche su questo punto: «L'inserimento della sostanza in un capitolo intitolato *Relazione assoluta* appare inoltre sintomatico della profonda trasformazione a cui tale concetto va incontro rispetto alla metafisica tradizionale. Mentre ancora nella filosofia kantiana, sulla scorta di Wolff, «sostanza» designa l'inerte sussistere di un sostrato permanente (...) nel pensiero hegeliano la sostanza è definita invece come «relazione a se stessa»». F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 151; Si veda anche: G. BAPTIST, *Il problema della modalità nelle logiche di Hegel*, pp. 55-60.

³³⁰ Su questa questione ancora Cortella: «La sostanza passiva è dunque propriamente ciò per cui noi diciamo che la sostanza è sostanza (e Hegel a questo proposito usa il termine *Substrat*)». L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*. P. 236.

Nell'attributo l'assoluto appare soltanto in uno dei suoi momenti, come momento presupposto ed accolto dalla riflessione esterna. Quella che espone l'assoluto è però la necessità assoluta, che è identica con sé come quella che determina se stessa. Poiché essa è il parere che è posto come parvenza, i lati di questo rapporto sono delle totalità, essendo come parvenza; infatti come parvenza le differenze sono loro stesse e il loro opposto, ossia con l'intero; viceversa sono appunto parvenza, perché sono totalità. Questo distinguere o parere dell'assoluto non è così che l'identico porre se stesso³³¹.

In questo primo porre, la sostanza e gli accidenti non sembrano essere in un rapporto paritario, infatti da un lato abbiamo una sostanza attiva che genera le sue affezioni e, dall'altro, quest'ultime che sembrano avere solo un ruolo passivo. Inoltre le affezioni, così come le monadi leibniziane, non hanno nessun rapporto fra loro, esse sono caratterizzate da una reciproca indifferenza. Il punto sottolineato da Hegel è il fatto che gli attributi non hanno nessuna sussistenza per sé, sono dipendenti da altro, cioè dalla sostanza stessa che li ha posti³³²: gli attributi sono mere parvenze che si inabissano nella sostanza assoluta. Per ora, la sostanza presentata da Hegel ha tutte le caratteristiche che egli ha individuato in quella spinoziana: compare come un abisso in cui le sue affezioni precipitano perdendo la propria individualità e determinatezza³³³.

La sostanza come questa unità dell'essere e della riflessione ne è essenzialmente l'apparire e l'essere posto. L'apparire è l'apparire che si riferisce a sé, e così esso è; questo essere è la sostanza come tale. Viceversa questo essere non è se non l'essere posto il quale è identico con sé; e così è totalità che appare, ossia è l'accidentalità³³⁴.

Hegel, prospettandoci una sostanza e degli accidenti, pone in realtà un movimento duplice: un movimento ponente, quello della sostanza assoluta che pone gli attributi, ma a ben vedere, dice Hegel, questo è anche un movimento del posto, che altro non è se non lo stesso movimento visto dal punto di vista degli attributi, i quali sono passivamente posti dall'attuosità della sostanza, cioè «il movimento dell'accidentalità è l'attuosità della sostanza come calmo sorgere di lei stessa»³³⁵. Hegel, quindi, sottolinea un primo punto importante: ciò che appare come un singolo movimento è in realtà duplice, infatti nel suo essere uno può avere però una doppia valenza se osservato dal punto di vista della sostanza o degli attributi³³⁶.

³³¹ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 626.

³³² Il nascere e il perire degli accidenti viene reinterpretato da Hegel sulla scorta delle categorie modali espone nel capitolo secondo della sezione: il sorgere di un accidente altro non è se non il passaggio dalla possibilità alla realtà effettuale, mentre la sua scomparsa comporta viceversa la risoluzione dell'effettualità in possibilità.

³³³ Come dice giustamente la Michelini «la sostanzialità sembrerebbe quasi riproporre la struttura della sostanza spinoziana: (...) e per questo rimane un'identità astratta, in cui le differenze semplicemente scompaiono: F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, pp. 155-158 (la citazione è a p. 152).

³³⁴ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 627.

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ Seguiamo anche su questo punto l'interpretazione della Michelini che aggiunge: «Se gli accidenti scompaiono nella sostanza, non è perché quest'ultima costituisca un abisso informe da cui non possono più riemergere, quanto, piuttosto, per il fatto che in essi la sostanza completamente si realizza, vi è immediatamente presente e attiva. I due movimenti, quelli «creatore» e quello «distruttore», altro non sono così che due facce della stessa medaglia, essendo la possibilità e

La sostanza non è attiva contro qualcosa, ma soltanto contro di sé qual semplice elemento privo di resistenza. Il togliere via un presupposto è la parvenza che sparisce; soltanto nell'attività che toglie l'immediato questo immediato stesso diventa, ossia è quel parere; soltanto il cominciare da se stesso è il porre questo stesso, da cui è il cominciare³³⁷.

Come si può leggere dalla citazione, l'attuosità della sostanza è proprio quel movimento negativo che gli permette di essere attiva, non contro un esterno da sé ma contro sé stessa. Qui, in maniera molto chiara, Hegel sta ripercorrendo ciò che abbiamo visto essere la riflessione-in-sé: come abbiamo anticipato, sta cercando di individuare nella sostanza la riflessione-in-sé e, ovviamente, tutta la sua portata negativa³³⁸. La prima riflessione riguarda l'Assoluto sostanziale che, in maniera molto diversa dalla sostanza assoluta spinoziana, si presenta quale sostanza in cui si palesa il movimento riflessivo. Il movimento riflessivo o di *negazione della negazione*, cioè quel movimento capace di dirigere la propria negatività anche contro sé stesso. In questo senso, allora, nella relazione di sostanzialità è già all'opera l'attività di autonegazione del concetto, che si disvelerà nella sua complessità solo nella *relazione di causalità* e successivamente nella *relazione reciproca*.

Dapprima dunque il rapporto di sostanzialità è la sostanza solo in quanto si rivela come potenza formale, le cui differenze non sono sostanziali; la sostanza non è nel fatto che come interno degli accidenti, e questi sono soltanto nella sostanza. Ovvero questo rapporto non è se non l'apparente totalità del divenire; ma essa è anche riflessione; l'accidentalità, che è in sé sostanza, è appunto perciò anche posta come tale; così essa è determinata come negatività riferentesi a sé, contro sé, determinata come semplice identità con sé riferentesi a sé, ed è sostanza che è per sé, sostanza ponente. Così il rapporto di sostanzialità passa nel rapporto di causalità³³⁹.

Hegel ritorna qui sull'atto del porre, in quanto la sostanza si identifica proprio come atto del porre, essa è in-atto: la sostanza attiva pone il proprio altro, le proprie affezioni. In tal senso la sostanza è quella *causa sui* spinoziana, che è causa dei propri attributi. Gli attributi o affezioni della sostanza sono, così come voleva lo stesso Spinoza, infiniti e rappresentano agli occhi di Hegel una *totalità*. Ci troviamo così di fronte ad un quadro dove sono presenti ben due sostanze: una sostanza che *pone* e una *posta*. Il primo lato è la sostanza che pone i propri accidenti, e per Hegel è la sostanza attiva, dall'altro lato abbiamo una sostanza posta, il risultato di quella precedente ed è il motivo per cui essa nella *Scienza della logica* si identifica come passiva. La sostanza passiva è il frutto dell'attività del porre, perciò Hegel legge questa relazione come una relazione di causalità. Una sostanza attiva e che,

l'effettualità strettamente unite «nella necessità sostanziale», in quella che Hegel ora chiama, appunto, la *potenza assoluta* della sostanza». F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, pp. 153.

³³⁷ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 627.

³³⁸ Come nota Michelini ci sono il permanere di elementi spinoziani, oltre la sostanza, come ad esempio la necessità assoluta e altri fattori. Il punto però è che il quadro in cui questi elementi sono collocati è profondamente cambiato dalla proposta filosofica spinoziana. La stessa sostanza che ha in sé questo elemento di riflessione rivolta a sé stessa come elemento negativo non ha più nulla di spinoziano. F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 155. Sempre su questo punto anche: A. M. NUNZIANTE, *Monade e contraddizione*, p. 168.

³³⁹ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 627.

nel suo porre, si può identificare con la categoria di causalità, e una sostanza passiva che è il suo prodotto.

II.2. *La relazione reciproca*

Nella relazione di causalità le due totalità – sostanza attiva e sostanza passiva – sembrano avere un rapporto del tutto formale, cioè di estraneità. La relazione è appunto qualcosa che non le coglie nella loro interiorità: da una parte la sostanza attiva rimane nella sua piena positività e, dall'altra, quella passiva si configura come semplice negatività, in quanto le accidentalità sono affezioni, dipendenti dalla prima sostanza.

La sostanza è potenza, e potenza riflessa in sé, non già semplicemente transeunte, ma che pone e distingue da sé le determinazioni. In quanto nel suo determinare si riferisce a se stessa, è essa stessa quello ch'essa pone come negativo o di cui fa un essere posto. Questo è pertanto in generale la sostanzialità tolta, il semplice posto, l'effetto, mentre la sostanza che è per sé è la causa³⁴⁰.

La relazione, quindi, è una relazione ponente: la sostanza attiva con la sua azione pone la totalità degli attribuiti, che si configura come la sostanza passiva. L'aspetto formale è dimostrato dal fatto che l'effetto racchiude tutto ciò che è già presente nella causa. Insomma, siamo di fronte ad un'assoluta identità tra causa ed effetto: «L'effetto non contiene quindi in generale nulla che la causa non contenga. Viceversa la causa non contiene nulla che non sia nel suo effetto»³⁴¹. Hegel vuole sottolineare la presenza di una palese tautologia, come quando si considera la pioggia la causa e l'umidità l'effetto, mentre in realtà parliamo sempre della stessa acqua³⁴². Quindi causa ed effetto, almeno per quanto riguarda il loro concetto, sono identici, tuttavia secondo la loro *forma* esse si presentano separate. In fondo, tradizionalmente, la causa e l'effetto sono considerati due momenti separati fra loro³⁴³.

La causa è in generale un finito, un determinato; determinata come un solo momento della forma per contrapposto all'effetto, ha la sua determinatezza o negazione fuori di lei; appunto per questo però è essa stessa finita, ha la sua determinatezza in lei, ed è così un essere posto, ossia un effetto³⁴⁴.

Causa ed effetto sono due momenti ognuno dei quali possiede la propria determinatezza distinta dall'altra. La loro relazione è del tutto esteriore: abbiamo una causa che pone e un effetto che

³⁴⁰ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 630.

³⁴¹ Ivi, p. 631.

³⁴² L'esempio a cui si richiama Hegel, per esemplificare questo concetto, riguarda il rapporto fra la pioggia e l'umidità: «La pioggia p. es. è causa dell'umidità, la quale è il suo effetto. La pioggia bagna; questa è una proposizione analitica. Quella medesima acqua, che è la pioggia, è l'umidità; come pioggia quest'acqua è soltanto nella forma di una cosa per sé; come bagnato o umidità al contrario è una proprietà aggiunta, un posto, che non deve più avere la sua sussistenza in lui stesso; e l'una determinazione, non meno che l'altra, gli è estrinseca». Ivi, p. 633.

³⁴³ Sul rapporto fra *causa ed effetto*, in luce della *confutazione dello spinozismo*, seguiamo l'interpretazione di: L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, pp. 234-246.

³⁴⁴ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 637.

passivamente è stato posto come risultato dell'attività³⁴⁵. Questo rapporto si esplicita secondo Hegel nell'idea tradizionale del regresso all'infinito delle causalità, per cui data una causa ci sarà un effetto, e quest'ultimo al massimo potrà essere la causa di un nuovo effetto e così via all'infinito. In realtà, come vedremo a breve, Hegel cercherà di risolvere esattamente questo regresso all'infinito con una nuova forma di relazione. Ma vediamo da vicino l'argomentazione hegeliana:

Ma per il movimento del rapporto di causalità determinato è stato ora posto in essere questo, che la causa non soltanto si estingue nell'effetto, estinguendosi con ciò anche l'effetto (come nella qualità formale), ma che la causa, nel suo estinguersi, diviene daccapo nel suo effetto, e che l'effetto si dilegua nella causa, ma in pari tempo daccapo vi diviene. Ciascuno di queste determinazioni si toglie nel suo porsi, e si pone nel suo togliersi; non si ha un passare estrinseco della causalità di un substrato a un altro, ma questo suo divenire altro è in pari tempo il suo proprio porre³⁴⁶.

Hegel qui sta asserendo che la causa, la sua realtà, si mostra solo quando compare nel suo effetto: solo quando cioè la causa produce un effetto manifesta totalmente sé stessa. La causa si rivela solo nel suo risultato, che è appunto l'effetto: se non ci fosse un effetto dunque la causa non sarebbe sé stessa, non si potrebbe identificare come causa. Se questo è vero, allora ci troviamo di fronte ad un capovolgimento: se l'effetto è la realtà della causa, esso non è un semplice posto ma è anche il presupposto della causa³⁴⁷.

La causalità dunque presuppone se stessa, ossia si condiziona. L'identità che dinanzi era soltanto in sé, il substrato, è quindi ormai determinata come presupposizione, ossia posta contro la causalità efficiente, e quella riflessione che prima era soltanto esterna all'identico sta ora in rapporto con esso³⁴⁸.

Pertanto, ad un'analisi più attenta l'effetto non è solo un posto della causa ma è anche suo presupposto (*Voraussetzung*). Hegel qui mette in atto uno dei suoi capovolgimenti dialettici, per cui abbiamo un ribaltamento di quello che ci appare in origine. L'effetto si tramuta da posto a presupposto, addirittura, possiamo dire, con un gioco di parole: *l'effetto diventa il presupposto dell'atto del porre*. A nostro giudizio, l'importanza di questo capovolgimento si può individuare nella modalità con cui Hegel utilizza la logica della *riflessione ponente-presupponente*, che ha esplicitato all'inizio della Dottrina sull'essenza e che abbiamo analizzato nella prima parte del nostro lavoro. Il ribaltamento del posto nel presupposto conferma, appunto, proprio il suo carattere riflessivo. Inoltre, attraverso tale meccanismo di ribaltamento scompare il regresso all'infinito del rapporto causa-effetto

³⁴⁵ Su questo punto: G. SCHMIDT, *Kausalität oder Substantialität?*, in H.-C. LUCAS-G. PLANTY-BONJOUR (a cura di), *Logik und Geschichte in Hegels System*, Frommann-Holzboog 1998. p. 163.

³⁴⁶ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 639.

³⁴⁷ Seguiamo l'interpretazione di Cortella: «La sostanza ponente, infatti, per poter rivendicare la propria consistenza, il proprio essere, è costretta a mostrare il suo effetto, perché solo in quello c'è l'essere. Essa dunque dipende da quello e quello è il suo presupposto. L'effetto si capovolge dunque nel presupposto, il posto nel presupposto». L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, p. 236.

³⁴⁸ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 639.

e si stabilisce un rapporto di *vera infinità*, in cui l'effetto ritorna alla causa. Hegel dimostra come causa ed effetto siano legati intimamente: l'uno non può essere posto senza l'altro, l'identità dell'uno si compone del riferimento immediato all'altro. Una logica che in tal senso risulta essere, possiamo dire, il filo rosso di tutta la trattazione dell'essenza e, come vedremo, sarà presente anche successivamente.

L'analisi delle categorie di causa ed effetto, ebbene, è stata portata avanti da Hegel con l'intento di rileggere quello che è il rapporto fra le due sostanze, visto all'inizio. Hegel, in definitiva, ripropone lo stesso meccanismo di ribaltamento esposto fra causa ed effetto: la sostanza passiva, che ci appare nella sua immediatezza come posta, si disvelerà come il presupposto della sostanza attiva. Alla causa corrisponderà la sostanza attiva e conseguentemente all'effetto la sostanza passiva.

Quella prima causa, che dapprima agisce e riceve di rimando in sé la sua azione qual reazione, si presenta con ciò daccapo come causa, per cui quell'agire, che nella causalità finita riesce al progresso falso infinito, viene qui ripiegato e diventa un agire reciproco rientrando in sé, un agire reciproco infinito³⁴⁹.

Nel suo agire la sostanza attiva pone la sostanza passiva, ma a ben vedere questa non è solo passività, anzi essa, così come l'effetto, è condizione della sostanza ponente. Solo nel suo posto la sostanza ponente raggiunge la propria realtà e consistenza. La sostanza attiva per pervenire alla propria essenza deve produrre un risultato, in assenza del quale non potrebbe mai configurarsi come attiva o ponente. Insomma, la sostanza mantiene la propria identità sostanziale solo in quanto si realizza in un movimento che si conclude con il porre un effetto, senza cui essa *si perderebbe in un continuo atto del porre*. La conclusione di Hegel è che in questo modo l'effetto è il suo presupposto, la sua condizione di esistenza³⁵⁰. Ancora una volta Hegel cerca di scardinare l'ontologia della presenza, quale condizione di sostanzialità, cercando di dimostrare che la condizione dell'identità sostanziale è una relazione, anzi *un'azione reciproca*.

Anzitutto l'azione reciproca si presenta come una causalità mutua di sostanze presupposte e che si condizionano. Ciascuna è di fronte all'altra in pari tempo una sostanza attiva e una sostanza passiva. In quanto entrambe sono così tanto passive quanto attive, si è già tolta ogni loro differenza; è una parvenza completamente trasparente; esse sono sostanze solo in questo, che sono l'identità dell'attivo e del passivo³⁵¹.

La sostanza passiva reagisce, ritorna quindi alla sostanza attiva. La possibilità di questa reazione è data, come abbiamo visto, dal suo essere presupposto-condizione della sostanza ponente. *In questo*

³⁴⁹ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 643.

³⁵⁰ Come sostiene giustamente Cortella, la cui indagine qui riproponiamo nella sua complessità: «In definitiva: la sostanza mantiene la sua sostanzialità e non si dilegua nel puro porre, solo ponendosi come sostrato immediato e come presupposto. L'ontologia dell'immediatezza della sostanza può affermare sé stessa solo come presupposizione. In realtà questa contrapposizione fra un «assoluto porre» desostanzializzato e un «posto-presupposto» sostanziale è solo apparente: causa ed effetto sono identici». L. CORTELLA, *Dopo il Sapere Assoluto*, p. 237.

³⁵¹ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 643.

modo il posto diventa presupposto e viceversa, il presupposto si disvela come essere posto. Ciò implica l'abbandono di un rapporto univoco in cui abbiamo una causa attiva che pone un effetto: univoco perché si dimostra non paritetico ma tutto sbilanciato proprio verso la causa attiva. Ora, invece, siamo di fronte ad un rapporto paritetico in cui la sostanza passiva assume un ruolo attivo anche nei confronti della prima sostanza. La conclusione hegeliana è che le sostanze sono entrambe passive ed entrambe attive: nell'azione reciproca, cioè, non vi è più una distinzione netta fra sostanza agente e sostanza passiva, in quanto non solo la causa produce un effetto, ma dentro l'effetto stesso è possibile trovare la causa³⁵². Ognuno è al contempo attività e passività, causa ed effetto. «L'azione reciproca non è quindi altro che la causalità stessa; non solo la causa ha un effetto, ma nell'effetto sta come causa in relazione con se stessa»³⁵³. In questo modo viene soppiantato il rapporto dicotomico instaurato dal punto di vista dell'Intelletto, che ponendo solo la dicotomia è incapace di mediazione fra queste.

Hegel, confermando la nostra analisi sviluppata nella prima parte, individua proprio nella riflessività lo "strumento" attraverso cui scardinare qualsiasi punto di vista dicotomico. Inoltre, non bisogna dimenticare come il punto di vista dell'Intelletto sia sorretto da quell'ontologia della sostanzialità, vista in precedenza, e che, come vedremo in seguito, Hegel cercherà proprio di eliminare totalmente come presupposto poiché appartenente alla tradizione filosofica, non solo metafisica. Il venire alla luce della riflessività è testimoniato anche dal fatto che Hegel risolve il regresso all'infinito della relazione causa-effetto in una vera infinità che si stabilisce nel rapporto intimo fra le due categorie, in una simultaneità di relazioni reciproche. Questo perché Hegel, seguendo lo schema della *riflessione determinata*, individua nell'identità di ogni determinato il proprio altro: per affermare la propria identità la sostanza attiva deve rimandare al proprio altro, ossia in tal caso alla sostanza passiva³⁵⁴. L'identità di ogni in-sé può essere posta solo in relazione al proprio altro, tanto quanto ogni determinato può affermare sé stesso solo in relazione al proprio altro determinato. Ecco, perciò, che la sostanza attiva per essere sé stessa deve necessariamente porsi nel proprio effetto passivo. In questo modo viene individuato un legame intrinseco fra le due: la sostanza attiva non è più indipendente in quanto, per essere definita nella sua identità, deve inevitabilmente richiamarsi al suo prodotto, così come l'effetto non può essere sé stesso se non richiamandosi alla propria causa³⁵⁵. Hegel, in questa maniera, cerca di dimostrare come anche alla causa sia sotteso un

³⁵² Come nota giustamente la Michellini qui Hegel tende a «vivificare» uno dei concetti chiave della posizione spinoziana: quella di causa: F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, pp. 158-160.

³⁵³ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 644.

³⁵⁴ «Nell'azione reciproca, sebbene la causalità non sia ancora posta nella sua vera determinazione, il progresso infinito tra Causa ed Effetti è autenticamente rimosso come progresso. La processione rettilinea dalle Cause agli Effetti e dagli Effetti alle Cause, infatti, si è incurvata ripiegandosi su se stessa». G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, §154.

³⁵⁵ Su questo l'interpretazione: G. SCHMIDT, *Kausalität oder Substantialität?*, 155.

presupposto e come questo altro non sia se non il suo stesso effetto. La relazione determinata, che Hegel individuava nell'essenza determinata, ora viene ripresa in riferimento alla sostanza: la sostanzialità viene definita da questa relazione immanente fra la sostanza passiva e quella attiva.

In questo momento la relazionalità si disvela come *azione reciproca*: una figura che si richiama alla vera infinità vista nella *Fenomenologia dello spirito*. Il compimento della relazione di causalità è l'infinito rimando fra le due sostanze e fra le due categorie di causa ed effetto, che queste incarnano.

La causalità è condizione e condizionante; il condizionante è il passivo, ma anche il condizionato è passivo. Questo condizionare, ossia la passività, è la negazione della causa per opera di lei stessa, in quanto si fa essenzialmente effetto, e appunto perciò è causa. L'azione reciproca non è quindi altro che la causalità stessa; non solo la causa ha un effetto, ma nell'effetto sta come causa in relazione con sé stessa³⁵⁶.

Il concetto di infinito intrinseco al determinato sostituisce quel movimento di regresso infinito fra causa ed effetto, che Hegel aveva presentato all'inizio come spiegazione del reale. Qui, sarà meglio ribadirlo, abbiamo una palese ripresa di ciò che vedevamo alla fine del capitolo sull'intelletto nella *Fenomenologia dello spirito*. In questo caso, l'infinità, quale movimento intrinseco al determinato, si configura in qualità di azione reciproca, in cui la causalità si presenta come quell'auto-movimento del passare in un altro determinato. Il punto che Hegel vuole avvalorare è che quest'auto-movimento è possibile grazie alla riflessione-in-sé. Inoltre, si dimostra che l'alterità generatasi dal movimento del porre della sostanza attiva è solo apparentemente un estraneo, giacché connesso in maniera immanente al primo: esso è la condizione del primo, il suo presupposto e, in quanto tale, sua stessa parte. Per tali ragioni, anche l'effetto della causa non è indipendente dalla causa ma trova la sua condizione, il suo presupposto, nella causa stessa. In entrambi troviamo un movimento di auto-riflessione che li rimanda al proprio altro.

Nell'azione reciproca la causalità originaria si presenta quale un nascere dalla sua negazione, dalla passività, e qual un perire in essa, cioè come un divenire; ma in maniera che questo divenire non è in pari tempo che un parere; il passare in altro è riflessione in se stesso; la negazione, che è ragion d'essere della causa, è il suo positivo fondersi con se stessa³⁵⁷.

Il disvelare la riflessività della causalità ci conduce, secondo Hegel, alla *causalità originaria*³⁵⁸: a quel movimento che è *causa di sé stessa*. Hegel pretende di indicare nel movimento riflessivo

³⁵⁶ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 644.

³⁵⁷ *Ibidem*.

³⁵⁸ Come giustamente afferma la Michelini: «Con un gioco di parole consentito dalla lingua tedesca Hegel presenta la causa (*Ursache*) come l'originario, lo *Ursprungliche* in rapporto all'effetto e si interroga sul significato della sua originarietà». F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 165.

determinante quel movimento originario e generante il processo di causalità. In questo senso siamo di fronte ad un processo che si *causa-da-sé*³⁵⁹.

La causalità è questo posto passare dell'essere originario, cioè della causa, in parvenza o semplice essere posto, e viceversa dell'essere posto in originarietà; ma l'identità stessa dell'essere e della parvenza è ancora la necessità interna. Questa interiorità o questo essere in sé toglie il movimento della causalità; con ciò si perde la sostanzialità dei termini che stanno in rapporto, e la necessità si svela³⁶⁰.

L'intento di Hegel di individuare una riflessività anche negli accidenti è compiuto: la sostanza passiva, dimostrandosi come presupposto della sostanza attiva, rivela in essa l'azione di quel movimento di auto-riflessività che è caratteristica della stessa sostanza ponente. Il suo statuto diventa paritetico a quello della sostanza attiva: in questo senso l'attributo diviene l'apparire della sostanza che, nel riflettersi-in-sé, pone le sue affezioni. Il punto che vuole sottolineare Hegel è che tale movimento riflessivo non si esaurisce nell'azione del porre della sostanza attiva ma, piuttosto, si mantiene all'intimità nella sostanza passiva, la quale, così come la sostanza attiva, si svela a sua volta riflessività. Questo mantenersi della riflessione nella sostanza passiva genera quel doppio processo all'infinito del condursi della causa nell'effetto e viceversa: nell'effetto la causa si compie ma si mantiene come riflessione che ritorna in sé. In tal senso Hegel sostiene che le determinazioni nel loro porsi si tolgono e nel loro togliersi si pongono: nel loro divenire altro essi, in realtà, pongono sé stessi, cioè si auto-pongono. In linea con il concetto fenomenologico di *infinità*, quella di Hegel è un'unità che è un distinguersi e, allo stesso tempo, è una distinzione che è unità. Questo duplice movimento riflessivo è ciò che Hegel definisce sostanza: la relazione di sostanzialità si risolve cioè in tale doppio movimento riflessivo, in cui la dimensione di relazione si rivela non essere un movimento unilaterale di una sostanza attiva, intesa come causa, che pone una sostanza passiva, intesa come effetto. Le due sostanze fanno parte di una «totalità, la quale è un originario come riflessivo della determinatezza in sé»³⁶¹: una totalità che ha in sé la determinatezza delle due sostanze.

La prima conseguenza di questa affermazione hegeliana riguarda lo statuto stesso dell'effettualità: la *Wirklichkeit* non è più considerata come un *essente* che si manifesta ma viene interpretata all'interno di uno scenario di *relazioni effettuali*, che sono poste da Hegel come relazioni di

³⁵⁹ Sul processo di auto-causazione abbiamo ripreso l'interpretazione di Cortella che conclude: «qualsiasi essente che abbia in sé le ragioni della propria esistenza può realmente tener fede a sé stesso, cioè realizzarsi come indipendente e in sé, solo se nega la propria mera consistenza ontica, ovvero quell'essere-cosa che si ritrova anche al di sotto delle essenze sovransensibili della metafisica». La conseguenza, nota giustamente Cortella, è la sostituzione di tale negazione con il *soggetto*. Allo stesso tempo «la necessità può mantenersi come tale solo se al suo fondamento c'è la libertà». L. CORTELLA, *Dopo il Sapere Assoluto*, p. 240.

³⁶⁰ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 645.

³⁶¹ *Ibidem*.

causalità³⁶². Il piano della manifestatività della realtà effettuale si compie solo attraverso un rimando alle relazioni, infinite e reciproche, delle sostanze. Insomma, a differenza di Spinoza e della tradizione metafisica, Hegel cerca di affermare una sostanzialità effettuale che non possa essere ricondotta all'idea di essente ma a quella di relazionalità. Una relazione di infinità, in altre parole, che in quanto tale rompe la rettilinea serialità del processo di causa ed effetto e si configura come un movimento circolare senza inizio né fine, in cui si elude il rapporto gerarchizzato fra un prima e un dopo, rispettivamente causa ed effetto³⁶³. Il processo caro all'intelletto viene sostituito dal movimento di rimando reciproco fra causa ed effetto, nella processualità auto-ponentesi in cui si configura la *Wirklichkeit*. Una processualità originaria avente in sé sia l'aspetto attivo che quello passivo. Un originario, inoltre, che non è un semplice processo di causa ma di causa-da-sé, un movimento di riflessività immanente, in cui l'attivo e il passivo non si confondono ma, tuttavia, si rimandano vicendevolmente.

Ora, in conclusione, ci preme segnalare come sullo sfondo rimane il tema della *potenza della sostanza*, di quella sua negativa potenza che in un primo tempo sembrava esercitarsi su un'altra sostanza ma poi, ricondotta all'agire causale, si palesava potenza esercitata su di sé³⁶⁴. La sostanza spinoziana, almeno secondo l'interpretazione hegeliana, si configurava come quella potenza negativa che in un primo tempo si esercitava sulla totalità delle affezioni. Il cambiamento di Hegel non si individua, a nostro giudizio, sulla caratteristica della sostanza di essere *potenza* ma, piuttosto, sull'indirizzo assunto da questa potenza. Hegel attraverso l'indagine delle categorie di causa ed effetto ha voluto dimostrare come sia pregiudiziale l'idea di una causalità indirizzata solo verso il porre un effetto, viceversa l'intento dell'indagine è costituire una *infinità* che non sia regresso, ma sia una relazione circolare e paritetica fra le determinatezze. Questo passaggio implica anche modificare la potenzialità della sostanza, in quanto non più indirizzata verso un esterno da sé, una presunta sostanza passiva, ma verso sé stessa. La potenza della sostanza, cioè, è indirizzata verso sé stessa assumendo la figura della riflessione-in-sé. Infatti, la potenza negativa non è più rivolta verso un esterno da sé ma, al contrario, verso sé stessa: la causalità esercita la propria potenza negativa su di sé ed è da questo movimento riflessivo che essa genera il proprio effetto, il quale in tal senso non è un altro indipendente, ma è manifestazione di sé stessa, della sua stessa intimità. In tal modo la

³⁶² In questo punto ritorna una ripresa di Leibniz e della questione delle monadi, anche se non esplicita, in Hegel. Infatti, ricostruendo lo scenario dell'effettualità come uno scenario in cui si fanno reali le relazioni fra le sostanze, Hegel crede di aver risolto l'annosa questione che Leibniz non riesce a risolvere se non ricorrendo, come abbiamo visto, all'artificio teorico dell'armonia prestabilita da Dio con la creazione di tutte le monadi. Su questa questione anche A. M. NUNZIANTE, *Monade e contraddizione*, pp. 100-125. Anche se a nostro giudizio l'interpretazione dell'autore si ferma ad una ricostruzione della questione senza mai riuscire a coglierne la portata.

³⁶³ Su questo è importante l'interpretazione di: G. SCHMIDT, *Kausalität oder Substantialität?*, p. 160.

³⁶⁴ Inoltre, come giustamente ha notato Cortella, quando Hegel dice che la sostanza non è una potenza transeunte si riferisce al fatto che per lui la potenza della sostanza si riferisce a degli effetti che stanno al di là di essa, al contrario per Hegel, essa è identica con essi. L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, p. 235.

causalità si presenta come un nascere dalla sua negatività riflessiva: il passare in altro è quell'auto-movimento dettato dal carattere riflessivo che Hegel individua nella causalità³⁶⁵.

La Causa *posta*, infatti, è rimossa in modo altrettanto immediato, ed è piuttosto la Riflessione della Causa entro sé stessa, è la sua originarietà. Solo nell'Effetto la Causa è reale ed è Causa. La Causa, dunque, è *Causa sui* in sé e per sé³⁶⁶

In questo senso siamo di fronte alla *causalità originaria* che non pone una totalità di affezioni inconsistenti, ma pone sé stessa declinandosi come propria automanifestazione. Hegel quindi può asserire come la sostanza passiva abbia la stessa consistenza della sostanza attiva, in essa si può individuare lo stesso carattere riflessivo. Questo è un passaggio importante per Hegel, su cui insiste molto: tale meccanismo è difatti ciò che gli permette di superare la posizione spinoziana. Il legame sostanziale, che nella *Scienza della logica* viene dimostrato, è un legame paritetico e, soprattutto, un movimento che trova la propria deduzione nella categoria di riflessione-in-sé. In Spinoza, come abbiamo visto, non vi è una deduzione del processo ma anzi viene posta una semplice nozione di *causa sui* che, secondo Hegel, altro non è se non un artificio teorico per spiegare il movimento della sostanza assoluta. La sostanza attiva e quella passiva, così come causa ed effetto, non sono separate ma momenti di un'unica totalità.

La processione rettilinea delle Cause agli Effetti e dagli Effetti alle Cause, infatti, si è *incurvata ripiegandosi* su se stessa. Questo incurvarsi del progresso infinito in un rapporto chiuso entro se stesso è qui, come sempre, la Riflessione semplice per cui, in quella ripetizione autonomistica, c'è un'unica e medesima cosa, cioè una Causa e un'altra Causa e la loro Relazione reciproca. Lo sviluppo di questa Relazione, l'azione reciproca, è tuttavia anch'esso l'alternanza della *Differenziazione* non più tra Cause, bensì tra momenti, in *ciascuno dei quali, per sé* – sempre in base all'Identità per cui la Causa è Causa nell'Effetto, e viceversa – secondo questa inseparabilità, viene posto anche l'*altro* momento³⁶⁷.

In conclusione, prima di passare alla definitiva confutazione dello spinozismo, Hegel vuole confermare come sia la relazione reciproca il vero statuto della sostanzialità effettuale. L'effettualità non si presenta più con le caratteristiche di un essente in sé identico ma come relazione fra sostanze che si compenetrano in un infinito agire reciproco, in cui l'effetto viene compenetrato e inserito in una circolarità unificante. Hegel, quindi, vuole dimostrare l'originaria unità della diversità e, in questo modo, la conseguente consistenza degli attributi e dei modi, rivalutando il loro carattere di semplice parvenza, in linea con quanto espresso all'inizio della Dottrina dell'essenza. La totalità delle affezioni

³⁶⁵ A contatto con questa dialettica qualsiasi sussistenza ontica finirebbe per essere sottoposta alla riflessività dell'infinità, e di conseguenza sarebbe ricondotta al proprio altro. In questo abbiamo il ricadere dell'onticità della cosa nel movimento logico. Su questa questione seguiamo l'interpretazione di Cortella: «La condizione di quell'indipendenza è infatti la risoluzione dell'onticità della cosa nella sua *natura logica*, ovvero nella mediazione concettuale. La vera essenza dunque non può più essere pensata come l'in-sé dell'ontologia tradizionale, ma a partire da questa nuova dimensione del logico aperta da Hegel». L. CORTELLA, *Dopo il Sapere Assoluto*, p. 246.

³⁶⁶ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, §153, p. 315.

³⁶⁷ *IVI*, § 154, p. 317.

della sostanza sono interpretate come manifestazioni piene dalla sostanza attiva e come espressioni dello stesso suo carattere. In ciò si dimostra l'unità delle diverse sostanzialità: i distinti sono entrambi sostanziali, non vi è una mancanza di consistenza di una parte rispetto al proprio altro. Gli attributi e i modi, le affezioni in genere, hanno lo stesso valore della sostanza che li pone³⁶⁸. Hegel, nel trovare la pariteticità fra la totalità che agisce e quella posta, pretende di confutare lo spinozismo, individuando quel carattere di potenza negativa non più riferita verso l'esterno ma verso sé stessa. La causalità originaria è, allora, capace di auto-generarsi: nel suo riflettersi si auto-nega, generando un processo che non è un annichilimento ma è causa di sé stesso.

³⁶⁸ La Michellini nella sua interpretazione ha notato come Hegel voglia individuare questo carattere riflessivo all'interno di qualsiasi sostanza, e aggiunge che «Hegel non sta qui trattando della sostanza unica e infinita, ma delle molteplici e libere effettualità in precedenza delineate». F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 154. Sullo stesso tema anche Lugarini: «Ma qui non si tratta di un'unica infinita *substantia*, bensì delle molteplici effettualità addietro tematizzate: il cui indipendente sussistere le terrebbe semmai iscritte nel quadro monadologico sopra rilevato». L. LUGARINI, *Orizzonti*, p. 412. Queste posizioni ci sembrano andare oltre l'intento hegeliano, dal momento che Hegel non fa riferimento alle libere effettualità ma alla totalità delle effettualità intesa come attributi e modi della sostanza. Hegel qui sembra più intendere la totalità di queste che la loro singolarità.

II.3. *La causa sui*

In questo passaggio della *Scienza della logica*, tuttavia, torna prepotentemente la categoria spinoziana di *causa sui*³⁶⁹. Ora, anche in questo caso, ci sembra palese come ad Hegel non interessi recuperare il significato originario di *causa sui*, quanto piuttosto di cogliere il suo significato speculativo ed introdurlo all'interno della propria proposta filosofica. Il concetto di *causa sui* ha una forte propulsione dialettica, poiché esso esplicita proprio quel carattere auto-generativo messo in questione nei presenti passi della *Scienza della logica*³⁷⁰.

La differenza sostanziale della ripresa hegeliana risiede nel fatto che la *causa sui* non è posta come aspetto della sostanza ma, viceversa, viene dedotta e dimostrata. La sostanza non si pone nella sua immediatezza come *causa-di-sé-stessa*, ma tale suo movimento viene generato dal proprio carattere riflessivo, cioè dal proprio carattere di mediazione. La sostanza, allora, è causa di sé stessa perché è anzitutto relazione di sostanzialità, riflessività-in-sé: questa è per Hegel la vera differenza rispetto a Spinoza, ma anche rispetto a tutta la tradizione metafisica che ha sempre rappresentato la sostanza in termini di sostanzialità identitaria a sé stessa, cioè un essente che giustificasse la mobilità della realtà. La deducibilità del movimento della sostanza hegeliana viene dimostrata, a nostro giudizio, dal suo carattere *relazionale*, ossia, a ben vedere, dal superamento definitivo di quella ontologia che pretendeva di porre la sostanzialità come un essente identico e stabile a sé stesso³⁷¹. In ciò Hegel cerca di manifestare tutta la sua distanza da Spinoza, al quale viene appunto imputato non tanto di non aver saputo sviluppare la categoria di *causa sui*, quanto di non aver sviluppato le implicazioni teoretiche contenute in questa stessa categoria. Spinoza, in un certo senso, si è fermato all'immediatezza della *causa sui*, pensando che essa fosse il carattere generativo della sostanza. Invece, Hegel pretende di provare la deducibilità della *causa sui*: la riflessività-in-sé, poiché relazione della sostanza in sé stessa che, in quanto tale, si dimostra autoriflessiva³⁷².

³⁶⁹ A tal proposito dice Spinoza: «Intendo per causa di sé ciò la cui essenza implica l'esistenza; ossia ciò la cui natura non si può concepire se non esistente». B. SPINOZA, *Etica*, p. 5.

³⁷⁰ Su questo: F. BIASUTTI, *Assolutezza e soggettività. L'idea di religione in Hegel*, Verifiche, Trento 1979. p. 106; Su questo tema seguiamo soprattutto la F. Michelini che sostiene di come «a Spinoza venga imputato non tanto di non aver saputo sviluppare la *causa sui* quanto ciò che in essa è contenuto, vale a dire la sua "strutturazione"». F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, pp. 159-160.

³⁷¹ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 560.

³⁷² Sulla questione della sostanza come *causa sui*: F. BIASUTTI, *Assolutezza e soggettività*. p. 160. Interessante sulla *causa sui* anche Heinrich: «Hegel è dell'opinione che nel pensiero della *causa sui* sia tolta la dimensione della causalità, ma proprio in ciò sta lo speculativo di questo concetto: esso formula il passaggio dall'apparire della causalità e della sua necessità nella trasparenza (libera) unità del concetto. La causalità determina qualcos'altro ad effetto; il concetto determina sé stesso e può perciò essere chiamato *causa sui*». D. HEINRICH, *La prova ontologia sull'esistenza di Dio: la sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, (a cura di S. Carboncini), Prismi, Napoli 1983. p. 262.

La mancanza di tale sviluppo della *causa sui* è imputabile, secondo Hegel, all'utilizzo da parte di Spinoza del metodo geometrico, che lo avrebbe indotto ad esprimersi solo attraverso delle definizioni immediate, senza mai esplicitarne il reale contenuto o la reale portata filosofica³⁷³. L'esito di ciò è il porre da parte di Spinoza la sostanza come mera identità astratta, indifferente a sé stessa e, di conseguenza, incapace sia di individuare il rapporto immanente che la contraddistingue sia il carattere relazionale delle sue affezioni. A nostro giudizio, la sostanza posta da Hegel è, al contrario, il tentativo di dissociare il concetto di sostanzialità da quello di essenzialità, appartenente all'ontologia della presenza e caratterizzante sia la tradizione metafisica che quella critica, nonché le scienze sperimentali. In fondo, è proprio perché Hegel si pone tale fine che il suo concetto di sostanzialità ha una consistenza del tutto diversa da quella spinoziana, in quanto appunto fin dall'inizio contiene in sé il *carattere riflessivo*³⁷⁴.

Il carattere della sostanza riflessiva non tende solo a riconfigurare il rapporto con le sue affezioni – attributi e modi – ma anche a dare un nuovo senso al concetto di sostanzialità, intesa insomma come autoriflessione che, in quanto tale, riesce a porre sé stessa come manifestatività³⁷⁵: ovvero dove ciò che si manifesta come effettuale, o come parvenza, ha la stessa consistenza della sostanza attiva, anzi è la stessa sostanza. Questo rapporto paritetico tra l'effettuale e la sostanza attiva è, come abbiamo visto, il punto su cui si fonda la critica allo spinozismo. Infatti, come visto anche in precedenza, Hegel

³⁷³ Giustamente nota la Michelini, la cui interpretazione qui seguiamo: «Se è indubitabile che Hegel attribuisca alla *causa sui* il ruolo di «concetto fondamentale» si ogni speculazione, egli ritiene tuttavia che Spinoza non lo abbia affatto riconosciuto, non ne abbia “avuto coscienza” e, quindi, non avendo saputo sviluppare quel “germe dialettico” che pur si trovava presente nel suo sistema, la sua sostanza sia rimasta del tutto immobile e inerte». F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 160.

³⁷⁴ Questa ripresa esplicita del concetto di *causa sui* spinoziano da parte di Hegel è stato interpretato in vario modo. In realtà molto spesso la posizione di Hegel nei confronti della sostanza spinoziana è stata vista solo come una forma di sua “dinamizzazione”. Hegel, allora, rimarrebbe legato proprio al concetto spinoziano di sostanza unica e identitaria nella quale, di conseguenza, vengono a negarsi tutte le determinatezze. Tra questi ritroviamo Heidegger che rivede Spinoza come un precursore del discorso hegeliano. Lo spirito hegeliano altro non è quindi se non la sostanza spinoziana dinamizzata e autocosciente. In questo senso la sostanza di Hegel, così come quella spinoziana, rimane nella sua unicità. Su questo tema Heidegger si è espresso in: M. HEIDEGGER, *Identità e differenza*. Adelphi 2009; M. HEIDEGGER, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*. Tale posizione sembra non cogliere la relazione di sostanzialità soggiacente al concetto di sostanza così presentato da Hegel. La stessa Michelini sostiene giustamente che «Egli (Hegel) considera, sin dall'inizio della Logica, una nozione di sostanza che è già al di là della prospettiva spinoziana». Infatti, come abbiamo visto più volte, la sostanza presentata da Hegel ha, già dall'inizio del suo comparire, proprio quel carattere di riflessività e di mediazione assente nella sostanza spinoziana. La Michelini fa una disamina di tutte le interpretazioni della relazione di Hegel con la sostanza spinoziana, tenendo come riferimento proprio Heidegger. Per un riferimento bibliografico: F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, pp. 160-164.

³⁷⁵ Il legame tra effettualità e manifestatività è individuato molto bene dall'interpretazione di Lugarini: «con la *Manifestation* equiparata alla luce identificherà «l'assoluta effettualità eguale a se stessa» (G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 625). Il cui *essere*, soggiungiamo, non sta in una qualsivoglia “cosa” e fa invece tutt'uno con la sua intrinseca manifestatività». L. LUGARINI, *Orizzonti*, p. 382.

cerca di affermare quanto il *modo*, inteso come manifestatività della sostanza, contenga in sé anzitutto il principio della riflessione-in-sé³⁷⁶.

Nell’Azione reciproca, le determinazioni fissate come differenti sono, *in sé*, la stessa cosa; ciascun lato è infatti Causa, è originario, attivo, passivo, ecc., quanto l’altro. (...) La differenza tra le due cosiddette Cause, pertanto è una Differenza vuota. *In sé*, si dà soltanto un’unica Causa, la quale rimuove se stessa come Sostanza nel suo Effetto, e, a un tempo, si rende autonoma solo in questo Effettuare (agire)³⁷⁷.

L’effettualità è causa di sé stessa in quanto si esprime attraverso la relazionalità fra le sostanze che si scoprono inserite in un infinto agire reciproco³⁷⁸. La relazione di sostanzialità, in cui la sostanza unita e infinita si scopre, è un tipo di relazione che riesce ad affermare l’unità e la diversità, l’attività e la passività, l’universalità e la particolarità, superando qualsiasi dicotomia fra tali categorie. Dall’indagine sulla *Fenomenologia* sappiamo quanto questo aspetto comporti il superamento di un punto di vista intellettualistico e, di conseguenza, di quell’*ontologia della presenza* ad esso sottesa.

Il corso della Sostanza attraverso la Causalità e l’Azione reciproca, pertanto, consiste solo nel porre che l’Autonomia è infinita Autorelazione negativa: (1) essa è Relazione-a-sé *negativa* in cui la Differenziazione e la Mediazione divengono l’Originarietà di Reale autonomia l’uno rispetto all’altro; (2) essa è infinita Relazione-a-sé-stessa, per l’Autonomia dei Reali non è altro, appunto, che la loro Identità³⁷⁹.

A questo punto siamo in un momento decisivo della Dottrina dell’essenza, poiché in essa erompe il Concetto³⁸⁰. Infatti, lo sviluppo della *causa sui* ci porta proprio al carattere auto-riflessivo della sostanza: quell’attività che agisce sin dall’inizio della *Scienza della logica*, ma in maniera sotterranea e nascosta, e che si manifesta ora in tutta la sua pienezza. Il punto da ritenersi assai rilevante è che Hegel fa emergere la *causa sui* in un contesto del tutto diverso da quello spinoziano: essa non affiora dalla sostanza unica e infinita, bensì da una sostanza che ha ormai superato il carattere ontologico dell’essente, in quanto essa si è scoperta relazione al suo interno, una relazione paritaria in cui si afferma l’unicità pur permanendo la distinzione fra le parti. La sostanza è *autoriflessione*; questo basta ad Hegel per affermare il superamento dell’ontologia della sussistenza sotteso al pensiero rappresentativo e intellettualistico. In tal modo, riprendendo tutta la ricchezza dell’indagine iniziale

³⁷⁶ In questo caso, si evince la vicinanza maggiore di Hegel a Leibniz mediante il legame della sostanza con quello della riflessione in sé. F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 140; A. M. NUNZIANTE, *Monade e contraddizione*, p. 160; L. Cortella, *Autocritica del moderno*, p. 152.

³⁷⁷ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 155, p. 319.

³⁷⁸ In questo senso ha ragione F. Michelini quando sostiene che Hegel interpreta la *causa sui* come il «movimento autoriflessivo che costituisce la struttura profonda del concetto». F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 165.

³⁷⁹ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 157, pp. 219-321.

³⁸⁰ Sulla questione dell’espressione di *erompere* si veda: G. GADAMER, *L’dea della Logica hegeliana*, p. 111. Citato anche dalla F. Michieli che afferma proprio l’importanza di questo passaggio non inteso come “conseguente” ma come erompere di uno dall’altro. F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 154.

della Dottrina dell'essenza, non abbiamo più una sostanza ontologicamente sussistente ma un movimento logico: *il concetto*.

Hegel, inoltre, in questa maniera afferma ciò che chiama vera confutazione e che abbiamo visto all'inizio in riferimento al rapporto con la filosofia di Spinoza. Hegel ritiene di aver superato il pensiero intellettualistico anche da un punto di vista metodologico. Difatti, una posizione filosofica che adotta il punto di vista del pensiero rappresentativo non fa che affermare il proprio principio determinato, la propria rappresentazione, in contrapposizione a quelle precedenti. Hegel invece, come abbiamo visto, pretende di *disvelare* la propria proposta filosofica in quella dell'avversario. Il concetto allora è l'essenza della sostanza effettuale che non viene più presentato come un nuovo fondamento ma, piuttosto, esso è il movimento in grado di contraddistinguere l'effettuale stesso³⁸¹. Questo perché alla sostanzialità dell'ontologia della presenza si sostituisce *un'attività autoriflessiva* presente in ogni sostanza, così come in ogni *modo*, superando una svalutazione che tradizionalmente colpiva le affezioni della sostanza. Ovviamente ciò non implica sostituire le affezioni con la sostanza ma, piuttosto, Hegel pretende di disvelare in essi la necessità della riflessione: *il movimento vitale che costituisce l'effettualità in ogni sua determinatezza*³⁸².

«L'identico movimento del distinto in se stesso» o anche, «l'assoluta sostanzialità dei distinti e l'unità originaria di una diversità sostanziale». Per cui «il passaggio dalla relazione di sostanzialità avviene per la sua propria necessità immanente, e non è altro che la manifestazione di lei stessa, la manifestazione che il concetto è la sua verità e che la libertà è la verità della necessità»³⁸³: solo questo può essere il senso della sostanza intesa come verità della sostanza.

Insomma in conclusione, quella di Hegel è una sostanza che non è più unica né chiusa in sé, senza relazione ad altro, ma che è concepita come il punto di partenza per la singolarizzazione ed anche per il differire, superando inoltre le difficoltà della filosofia di Leibniz.

³⁸¹ Anche in questo punto, come ha ben notato la Michelini, si scopre una differenza della categoria di *causa sui* in Hegel e come essa è sviluppata in Spinoza. Infatti è evidente che Hegel ha chiaramente ripreso la stessa categoria ma modificandola radicalmente, in quanto viene riferita ad una sostanza moto diversa. La sostanza hegeliana, come abbiamo visto in più occasioni, ha in sé quel principio della riflessione-in-sé che è del tutto assente in Spinoza. Tale aspetto è proprio quell'aspetto che non conferma, anzi che smentisce, tutte le interpretazioni, non solo il già citato Heidegger ma anche Düsing, che vogliono individuare Hegel come uno "spinozista compiuto". K. DÜSING, *Von der Substanz zum Subjekt*, pp. 168-170. Importante su questo punto ancora una volta: F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 140

³⁸² Su questo: W. JAESHKE, *Soggetto e soggettività*, in R. BONITO OLIVA-C. GIUSEPPE (a cura di), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, Guerini Associati 19980, p. 259. Interessante anche la posizione di Lugarini a tal proposito: l'interprete sostiene che la sostanza hegeliana che attua il passaggio verso il concetto, pur avendo peculiarità originale rispetto a quella spinoziana, mantiene comunque un legame molto forte con esso. Tuttavia Lugarini sostiene la differenza sostanziale di quella hegeliana rispetto a Spinoza. L. LUGARINI, *Orizzonti*, p. 429. F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, pp. 164-165.

³⁸³ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 654.

Il concetto è Libero, nel senso della Potenza sostanziale essente per sé. Esso è anche Totalità, nella quale ciascuno dei suoi momenti è quel tutto che il Concetto stesso è, ed è posto come Unità inseparata con il Concetto. Nella identità con sé, quindi, il Concetto è l'in sé e per sé Determinato³⁸⁴.

La potenza della sostanza hegeliana è individuabile nella sua negatività, non rivolta verso l'esterno ma verso-sé-stessa. Ora, è solo tramite questa che la sostanza diviene attiva, auto-trascendendosi e auto-generandosi. Solo così, sostiene Hegel, la sostanza può dirsi soggetto e spirito, in quanto capace di auto-trascendersi.

Questa verità della Necessità è quindi la Libertà, e la verità della Sostanza è il concetto: si tratta dell'Autonomia che si respinge via da sé in due entità autonome differenti, e che è identica a sé solo in quanto è questo respingersi: e questo movimento reciproco che permane presso se stesso è movimento reciproco solo con sé³⁸⁵.

Infatti, lo spirito hegeliano non ha bisogno di nulla che intervenga dall'esterno per muoverlo: esso è presso-di-sé³⁸⁶, capace di generarsi da sé e di muoversi da sé. In seguito avremo modo di osservare come Hegel insista su questo aspetto, tentando di individuare proprio in esso anche la sua libertà.

³⁸⁴ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 161, p. 326.

³⁸⁵ Ivi, § 157, 319.

³⁸⁶ In seguito avremo modo di individuare i possibili legami che sussistono fra il concetto come essere-per-sé e la categoria di sostanza in Aristotele, in riferimento soprattutto al concetto di libertà. Ora l'intento è solo di segnalare come alcune interpretazioni, anche se forse eccessivamente, riconducono la sostanza di Hegel non solo a Spinoza ma, soprattutto, a quella aristotelica. In particolare: G. SCHMIDT, *Kausalität oder Substantialität?*, p. 155; F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 156.

II.4. *L'unità di pensiero ed essere*

L'erompere del concetto nella sostanza dimostra l'essenza logica delle cose e chiude definitivamente con il principio ontologico tradizionale, che individuava l'interno delle cose come riconducibili ad un *essente* non dedotto o anche ad un *in-sé* inconoscibile. L'ontologia della presenza, così come l'abbiamo definita, è del tutto superata a favore di un principio riconducibile ad un movimento logico di mediazione. Il pensiero si mostra come la vera essenza delle cose e, di conseguenza, si fa spazio la conciliazione del pensiero all'essere, più volte proclamata da Hegel: *la realtà si realizza solo nel momento in cui si solleva alla sfera del pensiero*. Hegel si riferisce a tale sfera del pensiero parlando di spiritualità del mondo e della sua libertà o, come abbiamo visto nella prima parte del presente lavoro, si riferisce a questo carattere come *l'idealità del finito*. Ciò non significa che ci troviamo dinnanzi ad una riduzione del mondo al soggetto, cioè concedere al pensiero la capacità di produrre il mondo³⁸⁷. Piuttosto Hegel vuole dimostrare l'esatto opposto: vuole affermare l'oggettività del pensiero nel senso di una sua de-soggettivazione radicale³⁸⁸. Prima però di sviluppare il presente punto, vogliamo anzitutto osservare che Hegel pone la questione del vero quale tema principale della discussione e della trattazione in esame.

L'oggettività del pensare è dunque pronunciata qui determinatamente, una identità del concetto e della cosa, identità che è la verità. In pari maniera viene anche comunemente ammesso che, in quanto il pensiero si appropria di un oggetto dato, questo subisca con ciò un mutamento e di oggetto sensibile che era venga ridotto ad essere un oggetto pensato (...); si ammette infine che quella conoscenza dell'oggetto, che lo concepisce o comprende, sia la conoscenza di esso così com'è in sé e per sé, e che il concetto sia la sua oggettività stessa³⁸⁹.

La verità delle cose mondane non sta nella loro immediatezza, ossia così come esse si presentano ai nostri occhi, ma piuttosto essa si configura solo all'interno della loro mediazione concettuale: ovvero in ciò che Hegel ha definito movimento logico. In questo, ancora una volta, può essere notato il parallelismo con la teoria delle *forze*: la verità della forza determinata sta nel gioco che essa instaura

³⁸⁷ Giustamente, riguardo a questa questione Cortella ha notato che «l'opposizione soggetto-oggetto è tolta dunque solo quando gli oggetti non sono rappresentati ma pensati». In questo senso, nota l'interprete che in ciò il pensiero si mostra come la vera essenza delle cose. Allora le cose possono manifestare la loro oggettività non rivendicando la loro indipendenza cosale ma, appunto, sollevandosi al pensiero. Il punto che Cortella giustamente sottolinea nella sua interpretazione è che tale sollevamento significa non una riconduzione delle cose al soggetto, bensì un sollevamento delle cose alla loro oggettività. «L'unità hegeliana di pensiero ed essere è dunque essenzialmente una *unità* ontologica e non gnoseologica. In gioco è cioè la verità oggettiva delle cose, non il suo rapporto con la coscienza». Questo implica il riconoscere la natura spirituale e libera dell'essere, ovvero quella sua capacità di autodeterminazione con cui esso pone sé stesso. In tal senso, la *Scienza della logica* «è la dimostrazione di questa tesi». L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, p. 230.

³⁸⁸ Su questo si veda: W. JAESHKE, *Soggetto e soggettività*, p. 159.

³⁸⁹ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 667.

con le altre forze. Hegel, in tal modo, cerca da un lato di superare l'idea di un'ontologia che pretende di dimostrare il tutto attraverso l'affermazione di un fondamento ontico identitario e definitivo, dall'altro lato, però, è possibile riscontrare un vero e proprio superamento dell'ontologismo classico, in quanto Hegel tenta di acclarare che il vero non è possibile configurarlo all'interno dei limiti ontologici ma deve essere pensato piuttosto come un *movimento logico*. In ciò consiste quella che Hegel definisce la libertà, o liberazione dell'oggetto, dalle maglie della rigida ontologia tradizionale (o come abbiamo sempre detto della presenza)³⁹⁰, la quale finisce per affermare solo delle sterili rappresentazioni del vero, a loro volta contrappoventisi in dicotomie non risolvibili.

La logica dell'Intelletto è per Hegel, così come abbiamo visto in precedenza, una logica soggettiva: significa ricondurre l'oggettività alle maglie imposte dal soggetto. Invece, il pensiero concettuale e libero, così inteso da Hegel, non ha nulla di soggettivo, piuttosto esso rappresenta il massimo dell'oggettività³⁹¹. Nella prima parte del nostro lavoro abbiamo più volte sottolineato come lo stesso Hegel intendesse questo aspetto fondamentale e abbiamo fatto riferimento al *pensiero libero* come un orizzonte all'interno del quale le cose ed i soggetti singoli sono immersi. Il pensiero non è uno strumento in nostro possesso ma, viceversa, noi siamo in possesso al pensiero. Il concetto piuttosto che affermare una soggettivizzazione del mondo, rappresenta un completo togliere dell'aspetto soggettivo nella relazione delle cose determinate.

Alla luce di ciò la categoria della *Wirklichkeit* ha assunto, nel discorso hegeliano, il ruolo di mostrare come l'essenza ultima delle cose non si possa configurare quale nucleo nascosto, ma si debba identificare con la realtà stessa nella sua attualità, nella sua processualità. Dall'analisi di questo Hegel ricava quell'auto-posizione di sé stesso, in grado di superare qualsiasi in-sé nascosto o inconoscibile³⁹². Tale processo è possibile alla sostanza in quanto essa, paradossalmente, oltrepassa la dimensione ontologica della presenza che la poneva come pura sostanzialità. Siffatto superamento avviene in quanto in essa si scopre sua stessa natura concettuale.

³⁹⁰ In ciò consiste essenzialmente la torsione cui Hegel sottopone l'ontologia e che vede il porre il per-sé come fondamento e verità dell'in-sé. Su questo punto riproponiamo l'analisi e l'interpretazione di: L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, p. 230.

³⁹¹ In questo senso possiamo dire che la filosofia hegeliana non intende essere una filosofia del soggetto ma, al contrario, una filosofia *critica del soggetto*. Infatti, la risoluzione dell'in-sé nel per-sé non è l'asservimento della natura alla signoria del soggetto ma, piuttosto, il contrario, cioè esso coincide con la dinamizzazione dell'oggetto e non sua caduta all'interno del processo di «cosificazione». Su questo seguiamo prevalentemente l'interpretazione di Cortella che a tal proposito aggiunge: «solo comprendendo le fondamentali istanze antimetafisiche risultanti dall'unità di pensiero ed essere si può sciogliere la filosofia hegeliana dall'accusa di aver sottoposto l'oggettività e la natura al potere soggiogante del soggetto». L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, p. 263. Sullo stesso argomento si veda anche: W. JAESHKE, *Soggetto e soggettività*, p. 160.

³⁹² Su questo: V. HÖSLE, *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggettivo*, pp. 135.

Il concettuale, così delineato, è caratterizzato dalla propria capacità di auto-relazionarsi a sé stesso, anche se Hegel non si accontenta di questa definizione. Infatti egli pretende di poter definire il concetto anche libero.

Nel concetto si è quindi aperto il regno della libertà. Il concetto è il libero, perché l'identità in sé e per sé, che costituisce la necessità della sostanza, è in pari tempo come tolta, ossia è come essere posto, e questo essere posto, come riferentesi a sé stesso, è appunto quell'identità. L'oscurità reciproca delle sostanze che stanno nel rapporto causale è scomparsa, poiché l'originarietà del loro sussistere per sé è trasparente a sé stessa. La cosa originaria è questo, in quanto non è che la causa di se stessa, e questo è la sostanza liberata fino ad essere concetto³⁹³.

In questo passaggio, a nostro giudizio, si verifica la piena confutazione dello spinozismo: poiché solo attraverso la dimostrazione del concetto come libero, cioè come capace non solo di auto-porsi ma anche di essere consapevole di tale suo movimento, Hegel riesce a superare pienamente la dimensione della sostanza. Infatti, come sostiene proprio nella citazione, anche se noi definiamo la sostanza come relazione di sostanzialità, essa rimane comunque caratterizzata dalla «cieca necessità» del tale rapporto. Allo stesso modo, la sostanza spinoziana è causata necessariamente da sé stessa³⁹⁴, mentre il concetto hegeliano si pone come libero, in quanto capace di essere autocosciente del proprio movimento. Se la sostanza spinoziana è sottoposta alla propria *potenza* negativa in maniera necessitante, invece al concetto hegeliano questa sua potenza gli è trasparente. Anche nel presente caso il tema della libertà, in riferimento al concetto, deve essere ben inteso: qui non stiamo parlando della libertà di scelta del concetto ma, piuttosto, della sua capacità di essere cosciente della propria necessità, quella che lo caratterizza³⁹⁵. In sostanza qui Hegel non sta affermando una padronanza, da parte del concetto, del proprio movimento riflessivo, anzi, al contrario, della sua possibilità di comprenderlo, di raggiungere ossia una piena *trasparenza di sé*. In tal senso il concetto è in grado di raggiungere la propria auto-trasparenza, cioè la conoscenza di sé stesso. In questo si attesta, per Hegel, il passaggio dalla necessità alla libertà³⁹⁶.

Da ciò risulta subito per il concetto la seguente più precisa determinazione. Siccome l'essere in sé e per sé è immediatamente come essere posto, il concetto, nella sua semplice relazione a sé stesso, è assoluta determinatezza, determinatezza però che come riferentesi soltanto a sé, è anche immediatamente semplice identità. Ma questa relazione della determinatezza a sé stessa, essendo il suo fondersi con sé, è in pari tempo la negazione della determinatezza, e il

³⁹³ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 657.

³⁹⁴ Nota Marcuse a questo punto: «rapportarsi e raggiungersi in questo rapportarsi è il vero esser-con-se-stesso nell'essere-altro, movimento uscente da sé e recante se stesso». H. MARCUSE, *L'ontologia di Hegel*, p. 135; L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, p. 256.

³⁹⁵ Come ha giustamente notato Marcuse nella sua interpretazione: «Questa potenza del rapportarsi si attua ancora come cieca necessità: il reale non è esso stesso padrone di questa sua potenza; essa si attua nell'oscurità delle sostanze che si trovano nel rapporto causale. E quest'oscurità è il suo difetto». H. MARCUSE, *L'ontologia di Hegel*, p. 136; L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, p. 240.

³⁹⁶ Su questo seguiamo l'interpretazione di: L. CORTELLA, *L'etica della democrazia*, pp. 44-45.

concetto è, come questa eguaglianza con sé, l'universale. Ma questa identità ha insieme la determinazione della negatività; è la negazione o determinatezza che si riferisce a sé, e così il concetto è un singolo³⁹⁷.

Il concetto, dunque, è mediazione di sé con sé stesso e, in questo carattere di mediazione, è sia determinatezza che universalità, seguendo lo stesso schema visto in precedenza con la sostanza. Ciò testimonia che tutte le caratteristiche viste in riferimento alla sostanza assoluta sono qui riproposte in riferimento al concetto, il quale supera e mantiene tutto ciò che è stato superato (secondo lo schema noto dell'*Aufhebung*). Il punto che vale la pena sottolineare della citazione è che il passaggio autentico si compie quando la *sostanza cieca* giunge a comprendere quella sua necessità immanente, quel carattere riflessivo generante il suo movimento. Ancora una volta si conferma ciò che abbiamo visto in precedenza: Hegel modifica radicalmente il concetto di pensiero, svincolandolo dalla dimensione soggettiva e differenziandosi così da tutta la tradizione filosofica precedente³⁹⁸. Il pensiero, sarà meglio ribadirlo, deve essere riconosciuto come una realtà del tutto oggettiva e in grado, nel suo movimento riflessivo, di rendere possibile le determinazioni di pensiero che noi definiamo concetti e che rappresentano il nostro raziocinio³⁹⁹. In maniera parallela, a modificarsi è anche la categoria di oggettività presentata da Hegel come: «il suo essere in sé e per sé, ovvero la sua oggettività»⁴⁰⁰. In tal senso l'oggettività intesa come in-sé e per-sé è ciò che sussiste come libertà indipendente e, di conseguenza, per Hegel deve configurarsi come la vera natura del concetto. L'oggettività delle cose è quindi il concetto stesso, ma il concetto che ha raggiunto la piena coscienza di sé, la sua piena

³⁹⁷ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 657.

³⁹⁸ Infatti, se il grande merito della modernità è stato quello di aver riconosciuto il pensiero come attività spirituale, però questo non deve essere un motivo per rinchiudere tale attività solo all'interno della dimensione del soggetto finito. La proposta di Hegel infatti, è proprio quella di riconoscere il pensiero come attività oggettiva che va oltre i soggetti, come dice Cortella, «che li precede, li rende possibili, rendendo possibile con ciò lo stesso pensiero finito e soggettivo». In questo senso, siamo in una dimensione che non coincide affatto con la riduzione soggettivistica del mondo oggettivo che molto spesso viene attribuita ad Hegel. «Non la soggettivizzazione dell'oggetto ma l'oggettivizzazione del pensare: questa è l'essenza dell'idealismo». L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, p. 242.

³⁹⁹ Hegel parlando del *fondamento* nella *Scienza della logica* afferma: «Le ragioni son prese soltanto da essenziali determinazioni di contenuto, rapporti e riguardi di cui ciascuna cosa, precisamente come il suo opposto, ne possiede parecchi. Ognuna di coteste determinazioni, nella sua forma di essenzialità, val quel che val l'altra. Siccome non abbraccia l'intero ambito della cosa, così è una ragione unilaterale, simile a quelle che sono a loro volta proprie degli altri particolari lati della cosa, mentre nessuna di esse esaurisce la cosa che costituisce il loro nesso e tutte le contiene; nessuna di esse è ragion sufficiente, ossia il concetto». G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 522. Hegel in questo passo distingue nettamente il fondamento concettuale dalle determinazioni concettuali, quelle che noi chiamiamo i concetti, la molteplicità delle ragioni che ogni soggetto nella sua singolarità esprime quotidianamente. In questo senso si afferma una netta separazione fra la razionalità e il raziocinare. Tuttavia è molto interessante questa distinzione in riferimento all'idea di normatività sviluppata dalla scuola di Pittsburgh, in quanto sembra mettere in dubbio proprio l'idea di *spazio delle ragioni* e il gioco di *dare e chiedere ragioni* (ad esempio sviluppato da Brandom). Infatti, a differenza di questa proposta *normativa*, Hegel non sembra ritenere fondanti le ragioni, che sono ricondotte al raziocinare, più vicino alla sofistica che al concetto e dunque alla scienza. Piuttosto il loro fondamento è solo la razionalità concettuale come fondamento processuale delle determinazioni di pensiero delle singole soggettività. Tuttavia tale questione non sembra, almeno per il momento, presa in esame e interpretata in ambito *normativista*. Su questo argomento, importante l'interpretazione di: L. CORTI: *Ritratti hegeliani. Un capitolo della filosofia americana contemporanea*. Carocci editori, Roma 2014, pp. 275-276. Inoltre, l'interprete ha notato come Hegel sia anche più duro contro un atteggiamento che confonde il raziocinare con la razionalità quando dice: «tutto ciò che nel mondo è stato rovinato, lo è stato per buone ragioni». G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 121

⁴⁰⁰ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 660.

trasparenza, e che riesce a comprendere anche la natura immanente della sua riflessività logica. Il concetto allora si disvela a sé stesso come essenza ultima delle cose. Attraverso tale procedimento pertanto Hegel ha definitivamente dissolto l'ontologia della presenza, in quanto dimostra che l'onticità del determinato è di natura concettuale e logica. Allora, Hegel non sta proponendo un nuovo fondamento che assume la forma di un oggetto in-sé, ma ci sta descrivendo un movimento logico concettuale che per essere sé stesso deve essere anche libero, cioè trasparente a sé stesso. La conseguenza di ciò è che la *cosa effettuale* non può più essere pensata o assumere la forma di una cosalità ma, piuttosto, essa può essere solo colta come processualità, in cui qualsiasi in-sé, avente la pretesa di affermarsi come tale, viene decostruito in quanto atto di mediazione. Hegel in questo modo porta a compimento il discorso che si era proposto all'inizio della Dottrina dell'essenza dove, come abbiamo visto, sosteneva l'impossibilità di configurare un'essenza che sia daccapo un essere. Il concetto, insomma, ha dissolto qualsiasi pretesa di fondazione ontologica attraverso un'essente identitario fissato su sé stesso e definitivo. Difatti Hegel concepisce, viceversa, un movimento sempre in atto, che si afferma continuamente e che, allo stesso tempo, non può mai affermarsi in un in sé definitivo, poiché questo nuovo in-sé ricadrebbe nella dinamica di mediazione per poi essere daccapo decostruito.

III. Le caratteristiche del Concetto

Hegel, come abbiamo anticipato nelle conclusioni precedenti, presenta il concetto secondo due caratteristiche ben definite: il suo carattere processuale-espositivo da un lato e il suo essere libero-auto-trasparente dall'altro. Infatti, se da un lato il suo carattere processuale lo configura anche come sapere *auto-espositivo*, allo stesso modo, affinché il concetto possa essere definito libero, esso deve conquistare la dimensione di *auto-trasparenza*. Due caratteristiche dunque che, come si può ben notare anche ad una analisi superficiale, non sono delle semplici attribuzioni del concetto ma sono proprio dei suoi aspetti costitutivi. Prima di passare ad un'analisi più accurata di questi due aspetti vogliamo sottolineare due questioni: la prima riguarda il fatto che il concetto può essere definito solo attraverso tali caratteristiche, le quali pertanto rappresentano proprio momenti del suo stesso sorgere; la seconda, invece, riguarda il fatto che questi due aspetti sono inscindibili e la loro suddivisione è solo una necessità della nostra esposizione. Difatti, per Hegel, i due elementi sono unità in ciò che definisce come concetto, inteso quale compimento della scienza assoluta.

III.1. *Il carattere di mediazione: la processualità del Concetto*

Uno degli aspetti su cui più abbiamo insistito riguarda il fatto che il concetto si discosta in maniera radicale dall'ontologia della presenza e dalla sua pretesa di definire un essente ultimo e definitivo come spiegazione ontica. Qualsiasi in-sé dunque deve essere colto solo come un'onticità che non ha ancora raggiunto la vera natura, una dimensione di non trasparenza e che, in quanto tale, si manifesta come falso. L'in-sé allora altro non è se non una rappresentazione astratta, frutto di un arbitrio, poiché fissazione in una rappresentazione (*Vorstellung*) statica di un momento del processo mediativo. Un punto di vista, quindi, che non ha raggiunto la consapevolezza che «il pensiero, entro sé, è soltanto l'Unità indeterminata e l'attività di questa Unità indeterminata»⁴⁰¹. In tal senso la rappresentazione blocca difatti il movimento di riflessione. Il concetto hegeliano è pertanto il disvelarsi della verità della mediazione, sottesa a qualsiasi rappresentazione identitaria e statica, assumendo in questa maniera anche il ruolo di critica a qualsiasi sapere fallace. In tal modo, come abbiamo già affermato, Hegel cerca di superare non solo l'ontologia della presenza ma, secondo il nostro punto di vista, proprio il concetto di essenza⁴⁰². Infatti, se l'essenza è questo movimento logico che non può mai fissarsi definitivamente – il “fissarsi” presupporrebbe per l'appunto l'affermazione di un in-sé – allora un'essenza non può mai essere data o definita. La paradossalità del discorso hegeliano è che l'essenza del concetto risiede nella sua negazione di qualsiasi permanenza e, di conseguenza, di qualsiasi affermazione di un essente⁴⁰³. La definizione di un'essenza statica e identitaria comporterebbe la chiusura della mondanità in uno schema falso e vuoto. Questo meccanismo è, in sostanza, ciò che Hegel imputava alla logica dell'intelletto, la quale si rivelava incapace di uscire dalle dicotomie che essa stessa poneva. L'identità per Hegel sta invece nel processo di mediazione: solo nel riferimento all'altro il determinato raggiunge la propria identità. In precedenza abbiamo visto come la potenza del concetto, a differenza di quella della sostanza spinoziana, sia rivolta verso sé stessa. Ciò significa concepire la riflessività come negazione rivolta verso di sé e quindi pensarla configurata come l'auto-negatività del concetto. In tal senso questo aspetto produrrà la decostruzione di qualsiasi presunto in-sé statico e definitivo. In questa maniera, infine, l'interiorità del concetto non può essere rappresentata come un in-sé ma come processualità. Per cui il fondamento hegeliano, paradossalmente, non ha una fondazione definitiva, è solo pura mediazione.

⁴⁰¹ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 52, p. 181.

⁴⁰² Su questo seguiamo l'interpretazione di: L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, pp. 251-260.

⁴⁰³ Piuttosto interessante è la lettura di Marcuse di questo peculiare aspetto hegeliano: «La realtà è il risultato costantemente rinnovato del processo dell'esistenza: il processo conscio o inconscio in cui ciò che è diviene qualcosa di diverso da sé, e l'identità solo la continua negazione dell'inadeguatezza dell'esistenza; è il soggetto che rimane se stesso divenendo diverso». H. MARCUSE, *L'ontologia di Hegel*, p. 8.

Il concetto, in quanto non è la volgare, vuota identità, ha nel momento della sua negatività, ovvero dell'assoluto determinare, le diverse determinazioni. Il contenuto non è in generale altro che coteste determinazioni della forma assoluta, il contenuto posto da questa forma stessa e quindi anche commisurato a lei. Questa forma è pertanto anche di una natura interamente diversa da come usualmente si piglia la forma logica⁴⁰⁴.

Il processo di mediazione, tuttavia, non implica difatti l'annullamento della determinatezza, in quanto il sapere concettuale si mantiene formalmente come sapere determinato. In sostanza, qui Hegel non ci sta prospettando un sapere concettuale che elimini la determinatezza, poiché comporterebbe un ricadere nella proposta spinoziana, piuttosto egli vuole esprimere un concetto capace di mantenere in sé la totalità senza che la determinatezza sia annullata. Pertanto Hegel vuole affermare un sapere in grado di ricostruire i legami che un determinato può assumere nei confronti di un altro determinato, superando anche la sua presunta immediatezza priva di connessioni con altro. Il sapere concettuale infatti per esprimere una determinatezza fa affidamento solo alla sua relazione al proprio altro, un altro che è altrettanto determinato: l'identità non si può affermare, in altre parole, senza la sua relazione al proprio opposto contraddittorio. Allora la conclusione è che il sapere concettuale si rivela capace di affermare il determinato solo a patto di disvelare la sua relazione con il proprio opposto. In questo senso, ancora una volta, il sapere concettuale si svincola dalla categoria dell'ontologia, in quanto ciò che lo contraddistingue è proprio la coscienza di essere irriducibile ad un'affermazione definitiva dell'essenza delle cose⁴⁰⁵. Il carattere del processuale, inoltre, si evince non nel sostenere l'unità del tutto con il tutto, ma nella facoltà di esplicitare il legame immanente che sussiste nell'intimità delle singole determinazioni.

Il reale è perciò manifestazione; non viene dalla sua exteriorità tirato nella sfera del mutamento, né è il suo apparire in un altro, ma si manifesta; vale a dire che nella sua exteriorità è lui stesso, e che solo in quella, cioè solo come movimento che si distingue da sé e si determina, è lui stesso. Ora nella realtà in quanto è questa forma assoluta i momenti sono soltanto come tolti o come formali, non sono ancora realizzati. La diversità loro appartiene così sulla prima alla riflessione esterna e non è determinata come contenuto⁴⁰⁶.

Le determinazioni sono identificate con tale movimento di mediazione: il Concetto, allora, ha il compito di esplicitare siffatto mutamento. In questo senso la sfera del mutamento non è altro rispetto

⁴⁰⁴ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 669.

⁴⁰⁵ Questa caratteristica della logica hegeliana è del tutto in continuità con Kant: continuando sulla rivoluzione attuata dalla filosofia critica che aveva in un certo senso già de-sostanzializzato le categorie. Hegel, in tal senso, rispetto a Kant vuole proseguire verso una maggiore affermazione del valore oggettivo del logico. Per cui abbiamo una totale preponderanza del carattere non soggettivo delle categorie. Hegel, allora, continua la formalizzazione della filosofia critica portandola alle sue estreme conseguenze: la natura del pensare è del tutto svincolata dal soggetto e ha una costituzione oggettiva. Infatti, come abbiamo visto nella prima parte del presente lavoro, il pensare assume una valenza oggettiva. Il pensare è il logos del tutto e la spiritualità dell'effettualità che per realizzarsi deve giungere alla sua assolutezza: alla propria auto-trasparenza, in modo da affermare la propria libertà. V. VERRA, *Immaginazione trascendentale ed intelletto intuitivo*, in *Hegel interprete di Kant*, pp. 67-91; D. HENRICH, *Hegel im Kontext*, Neuaufgabe 2010, p. 120; L. LUGARINI, *Prospettive hegeliane*, pp. 104-112.

⁴⁰⁶ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, pp. 610-611.

al concetto, anzi possiamo dichiarare che il concetto è proprio questa sfera, così come dimostrato dal manifestarsi del concetto all'interno della dimensione dell'effettualità. Hegel si riferisce al presente disvelamento anche affermando che siamo di fronte al disvelarsi dell'aspetto soggettivo all'interno della sostanza oggettiva. Inoltre, in ciò troviamo anche il decadere di qualsiasi divisione fra il mondo dell'ultrasensibile e quello mondano: il concetto si rivela nel manifestarsi stesso del mondo del transeunte⁴⁰⁷.

Il punto, però, che ci preme sottolineare è che nel momento in cui l'effettualità si mostra come concetto si verifica un risolversi in un movimento facente a meno di ogni forma di sostrato⁴⁰⁸: infatti, se si affermasse daccapo un sostrato si ricadrebbe di nuovo in una dimensione della presenzialità e quindi in quell'ontologia che Hegel cerca di non eludere. Il divenire dell'effettualità deve essere concepito solo come logico e non come il divenire di una *cosalità effettuale*. Questo aspetto è notevolmente importante, a nostro giudizio, nella misura in cui Hegel deve abbandonare qualsiasi forma di presenza ontica. Difatti, nella prima parte del presente lavoro abbiamo constatato quanto Hegel prendesse posizione contro le scienze moderne e le forme di sapere che si affidavano alla datità del reale. Queste, argomentava Hegel, si rimettevano proprio all'onticità delle determinatezze fisiche del mondo. In fondo il presupposto di un sostrato dimostra una forma di presenza che, se posta nella sua completezza, cadrebbe entro il movimento di mediazione. In ciò si nota tutta la sua urgenza di risolvere la sostanzialità in concettualità: l'ontologico nel logico. La radicalità di tale processualità logica impedisce inoltre di pensare anche ad un qualsiasi esito "rappresentativo": l'affermazione di un in-sé come forma di spiegazione del tutto. Infatti, come accennavamo anche in precedenza, qualsiasi esito rappresenterebbe un ricadere all'interno di un in-sé. Per l'appunto, nell'impianto generale, la Dottrina dell'essenza è il momento dedicato proprio alla critica radicale della concezione dell'essenza secondo l'ontologia tradizionale. In tal senso l'effettualità, così come abbiamo già visto, giunge all'affermazione della processualità, intesa come l'effettivo realizzarsi della mediazione essenziale. L'effettualità dimostra, in ultima battuta, che la realtà è in atto nel suo perenne processo di manifestatività.

Intendere il compimento dell'effettualità in termini di perenne processo significa sicuramente aver elaborato una posizione filosofica che certamente si discosta di molto dall'ontologismo tradizionale e che si allontana proprio dal tentativo di individuare un fondamento ontico del tutto. Il punto però, e qui si vede la necessità del concetto, è che Hegel comprende che se la *Scienza della logica* si fermasse a questa affermazione della processualità nel suo legame con la manifestatività, finirebbe per

⁴⁰⁷ Scrive a questo proposito Marcuse: «E la realizzazione non solo è sempre soltanto in divenire, ma non è mai compiuta. (...) La «determinazione» dell'ente è una determinazione mai compiuta. Essa ha sempre di fronte a sé un'esistenza non ancora incorporata, un'esteriorità che in essa non si è ancora assimilata». H. MARCUSE, *L'ontologia di Hegel*, p. 68.

⁴⁰⁸ Su questo seguiamo l'analisi di: L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, pp. 250-270.

elaborare un nuovo in-sé, configurato come la processualità stessa⁴⁰⁹. Infatti, la processualità mediativa diverrebbe di nuovo un risultato fisso su cui basare la verità della realtà effettiva. Hegel riesce ad uscire da siffatta problematica proprio mediante l'elaborazione del concetto. La realtà effettuale che si manifesta, reale solo nell'insieme delle totalità delle sue espressioni, non potrà mai compiersi senza giungere ad una piena conoscenza di sé. Il punto da sottolineare è dunque che ad Hegel preme evitare che la processualità finisca per essere un oscuro manifestarsi necessitato. La soluzione quindi consiste nel risolvere la manifestazione cieca e necessitata in un'autoriflessione del concetto. In questo modo non rischiamo di ritrovarci in un ricadere in un in-sé fisso e definitivo, in quanto viene elaborato un processo autoriflessivo sempre mobile e che arriva mai a fissarsi.

Il passaggio al pensiero permette, insomma, ad Hegel di poter affermare la superiorità del processo logico e, come abbiamo visto, il decadere di qualsiasi sostrato. Ciò gli consente inoltre di superare anche solo il rischio di porre un in-sé o comunque di precipitare nuovamente nelle maglie dell'ontologia tradizionale. Infatti il compimento dell'effettualità assoluto nel soggetto concettuale non potrà mai cadere in una datità, in una rappresentazione stabile o definitiva. Al contrario abbiamo l'affermazione di una circolarità del processo dove l'unica conclusione è la propria autocoscienza e non la propria fissazione rappresentativa, in un essere cioè che può essere detto o dato in maniera definitiva.

Come anima dell'esserci oggettivo il concetto si deve dare quella forma della soggettività che immediatamente aveva come concetto formale. Così esso viene a contrapporsi all'oggettività in quella forma del libero, che nell'oggettività non aveva ancora, e con ciò fa di quell'identità con lei, che con lei esso ha in sé e per sé quale concetto oggettivo, una identità anche posta. In questo compimento, dove nella sua oggettività ha parimenti la forma della libertà, il concetto adeguato è l'Idea⁴¹⁰.

Questa dunque la definizione dell'Idea, che non è un semplice decadere del reale all'interno delle briglie della soggettività né, viceversa, l'adeguamento di quest'ultima alla realtà oggettiva. L'idea consiste, piuttosto, in un rapporto dinamico fra soggettivo e oggettivo. La conseguenza di ciò è che tale posizione non finisce per diventare in alcun modo un'identità fra queste due parti⁴¹¹: un'identità

⁴⁰⁹ Su questa possibile aporia della processualità che non può affermarsi come semplice processo in sé si è espresso giustamente Cortella: «Se si fermasse e ponesse il suo risultato come un in sé definitivo, ricadrebbe nella cieca sostanzialità, nel sostrato presupposto e quindi nella incapacità da parte di quel risultato di porsi come assoluto». L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, p. 256. Infatti, le motivazioni che inducono Hegel a proseguire verso l'elaborazione della Dottrina del concetto riguardano proprio questa possibile aporia, per cui l'affermarsi di un perenne movimento rischierebbe di ricondurci ad un'ontologia della presenza con l'affermazione di un nuovo in-sé.

⁴¹⁰ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 675.

⁴¹¹ Un concetto di Idea che cerca di uscire dalle redini della dicotomica relazione fra soggetto e oggetto; il tentativo hegeliano sarà allora quello di stabilire proprio un rapporto dinamico, e mai gerarchico, fra questi due elementi che la compongono. In questo senso non abbiamo un rapporto gerarchico fra queste parti, viceversa le posizioni tradizionali riguardo la relazione soggetto-oggetto finiscono per ricadere nell'affermazione di un lato e nella svalutazione dell'altro. Anche nella contrapposizione fra il fondazionalismo e l'anti-fondazionalismo vediamo una propensione "soggettiva" o "oggettiva". In questo senso Hegel cerca di pensare una posizione filosofica che esca dalla semplice dinamica dicotomica

processuale che non decade nell'affermazione di un in-sé. Questo è possibile perché, secondo lo schema della riflessione determinata, l'idea mantiene in-sé un'unità fra due determinatezze contrapposte, conservando così la sua processualità e la sua dinamicità.

In quanto però è venuto a mostrarsi il risultato che l'Idea è l'unità del concetto e dell'oggettività, vale a dire il vero, non bisogna approssimare, ma che resti però sempre una specie di al di là; anzi si deve ritenere che ogni reale è solo in quanto ha in sé l'idea e l'esprime. L'oggetto, il mondo oggettivo e soggettivo in generale, non solo debbono essere congruenti coll'idea, ma sono appunto la congruenza del concetto e della realtà⁴¹².

Il rapporto processuale attribuito da Hegel al concetto esprime proprio questa natura incessante del rapporto dell'Idea con sé stessa. Si comprende anche che Hegel non può teorizzare l'identità di soggetto e oggetto all'interno dell'Idea perché questo significherebbe un depotenziamento o, addirittura, un annullamento del suo carattere dinamico, in quanto, ancora una volta, l'identità esprimerebbe l'in-sé dell'Idea concettuale.

L'Idea è essenzialmente Processo. Infatti la sua Identità non è altro che l'Identità assoluta e libera del Concetto nella misura in cui è la Negatività assoluta, e perciò è Identità dialettica. L'idea è il corso durante il quale il Concetto, in quanto Universalità che è Singolarità, si determina come Oggettività in opposizione all'Idea stessa, e questa Esteriorità che ha per sua Sostanza il Concetto si riduce, mediante la propria dialettica immanente, alla Soggettività⁴¹³.

In conclusione Hegel concepisce l'unità di pensiero ed essere – soggettivo e oggettivo – non come riduzione della sostanza ontologica in quella del pensiero, né soprattutto come la riduzione dell'essere effettuale alla rappresentazione soggettiva⁴¹⁴. In questo modo riesce a trovare una terza via rispetto alla tradizione moderna che, interrogandosi sullo statuto dell'oggettività, ha continuamente proposto una delle due soluzioni indicate. Hegel riesce, pertanto, a oltrepassarle entrambe, in quanto dimostra come alla base di tutte le posizioni, riguardo alla capacità del soggetto di cogliere la realtà, ci sia lo stesso schema ontologico, quello della sussistenza ontica, già visto nella prima parte del presente lavoro nel capitolo sull'Intelletto della *Fenomenologia*. Il risultato raggiunto qui è il superamento della pretesa sostanzialista di quell'ontologia: Hegel assevera la risoluzione di ogni in-sé nelle pure determinazioni logiche, partendo proprio dalla sostanzialità e giungendo al concetto attraverso un

e pensi, viceversa, l'unità non indistinta delle due parti. Una terza via fra un trascendentalismo soggettivista e il realismo. Invece per un'analisi sulla costitutività dell'Idea: L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, p. 258; L. Lugarini, *Orizzonti hegeliani*, pp. 350-390.

⁴¹² G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 859.

⁴¹³ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 215, p. 393.

⁴¹⁴ Al contrario, a nostro giudizio, le due possibilità indicate sono le due soluzioni che la modernità ha individuato per questo problema. Da un lato ritroviamo una condizione metafisica e realista che ci induce ad adeguare la soggettività a ciò che è oggettivamente reale e, dall'altro, una soluzione che tende ad investigare le possibilità del soggetto ed a modificare proprio ciò che è reale con le categorie soggettive. La contemporaneità ha espresso queste due possibilità attraverso una posizione che si rifà ad un fondamento realista e dall'altro una posizione post-fondazionalista che invece nega qualsiasi realismo a favore di una perenne interpretazione del soggetto, modificando sostanzialmente il mondo in base all'interpretazione soggettiva. W. MAKER, *Philosophy without Foundations*, p. 15; D. GENTILI, *Italian Theory. Dall'operismo alla biopolitica*, Il Mulino 2012.

processo che possiamo definire disvelativo. In tal modo Hegel supera definitivamente quello che abbiamo notato essere il punto di vista dell'Intelletto e cioè il procedere rappresentativo della metafisica e, di conseguenza, il suo fermarsi all'immediatezza dell'essente. Questo superamento avviene tramite una dinamizzazione di siffatte rappresentazioni nella dimensione mediativa e logica.

Tutto ciò per Hegel implica una liberazione dell'oggettività dalle maglie dell'ontologia, che pretende di fissarla in maniere definitiva, escludendo la complessità delle mediazioni determinate che la riguardano. In questo, secondo Hegel, si mostra tutto il dominio del pensiero intellettuale e soggettivo che esige di fissare la datità in maniera unilaterale così da essere compresa definitivamente. Insomma, il sapere concettuale pretende di liberare l'oggettività dal suo essere fissato nella sua apparente identità o definitività: in un certo senso possiamo dire che Hegel cerca di non far decadere l'oggettività come mera "cosalità". Si verifica dunque una liberazione dell'oggettività dal suo essere rappresentata come semplice "fatticità" identica a sé. Inoltre, ci troviamo di fronte anche ad una liberazione da qualsiasi presunto in-sé posto a fondamento dell'esistenza della datità stessa. Questo comporta l'abbandono di un punto di vista dell'Intelletto che pretende di soggiogare l'oggettività al dominio delle categorie soggettive. Tuttavia, questa conclusione non significa affermare l'estraneità del soggetto nei confronti del mondo; viceversa, la posizione hegeliana tende proprio a risolvere tale scissione, caratterizzante la modernità della sua complessità. Infatti, secondo Hegel, esattamente questa originaria estraneità del soggetto conduce il pensiero moderno ad imbrigliare la realtà all'interno delle categorie soggettive, considerando ciò alla base di tutte le storture che abbiamo visto. Il concetto afferma che il pensiero è quell'oggettività nella quale sia i soggetti che gli oggetti, intesi come datità fattuali, sono perennemente immersi e da cui non possono uscire⁴¹⁵. La conseguenza di ciò secondo Hegel è che il soggetto, non sentendosi più estraneo al mondo, ma parte di esso, non prova più l'ansia di dover fissare l'oggettività in una identità, in modo da poterla controllare, piuttosto il soggetto è capace di cogliere tutta la dinamicità dell'oggettività e, in questo senso, tutti i suoi significati plurimi⁴¹⁶.

Il concetto non è soltanto anima, ma è libero concetto soggettivo che è per sé ed ha quindi personalità – il concetto oggettivo pratico, in sé e per sé determinato, che come persona è soggettività impenetrabile, come di un atomo – ma che però non è in pari tempo individualità esclusiva, anzi è per sé universalità e conoscenza e nel suo altro ha per oggetto la sua propria oggettività. Tutto il resto è errore, torbidezza, opinione, tendere, arbitrio e caducità; soltanto l'idea assoluta è essere, vita che non passa, verità di sé conscia, ed è tutta la verità⁴¹⁷.

⁴¹⁵ Su questo: L. ILLETTERATI, *L'oggettività del pensiero*, p. 23-30; L. ILLETTERATI, *La filosofia come esperienza del pensiero e scienza della libertà. Un approccio a Hegel*, CLEUP 2009, pp. 36-50.

⁴¹⁶ Su questo: L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, p. 258; L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani*, p. 350; H. G. GADAMER, *La dialettica di Hegel*, p. 90.

⁴¹⁷ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 953.

Il punto però è che, seguendo l'argomentazione hegeliana, l'oggettività della ragione assume un valore indipendente dalla interazione soggettiva o dalle capacità dei soggetti finiti. Il concetto dimostra nel suo disvelarsi tutta la sua necessità: il processo di riflessione è difatti per Hegel qualcosa di necessario che deve disvelarsi; in cui appunto il "deve" esprime qualcosa di necessario. Il concetto deve pertanto auto-disvelarsi e non può essere altrimenti; come abbiamo avuto modo di vedere la libertà del soggetto sta nel cogliere proprio questa necessità e non nella sua possibilità di sottrarsi ad essa. La *Scienza della logica* è, precisamente, proprio la ricostruzione della presente necessità di auto-disvelamento, in cui l'oggettività della ragione coincide con la soggettività.

Infatti, come abbiamo visto, l'assoluto solo se si disvela come soggettività, come capacità ovvero di auto-porsi o come riflessione-in-sé, allora può definirsi nella sua absolutezza. Solo in quanto soggetto, cioè, l'assoluto può considerarsi oggettività. In questo, come già detto, si configura per Hegel il superamento della metafisica, giacché l'assoluto non è più pensabile in termini di sostanza ma come sapere in grado di cogliere il movimento logico che lo costituisce. L'assoluto, allora, non può più essere pensato come sostanza o Dio, ossia come un trascendente rispetto al sapere finito, conducendo così, secondo Hegel, ad una residualità ed una opacità del sapere stesso, incapace di afferrare fino in fondo il principio generatore divino.

L'assoluto, o la sua rappresentazione divina o di un mondo ultrasensibile, per affermarsi deve essere concepito soggettivamente, ovvero come l'absolutezza capace di auto-negarsi, di ritrovarsi nel proprio altro, di farsi pienamente oggettività. Ma questa, per essere compiuta, deve giungere alla capacità di auto-conoscersi e dunque di diventare concetto.

La parola e la rappresentazione dello Spirito è stata trovata presto, e il contenuto della religione cristiana è far conoscere Dio come Spirito. Il compito della Filosofia consiste nel cogliere ciò che qui è dato alla rappresentazione, e che in sé è l'Essenza, nel suo proprio elemento, cioè nel Concetto. Questo compito non è risolto veramente e in modo immanente se non quando il Concetto e la Libertà sono l'oggetto e l'anima della Filosofia⁴¹⁸.

Questo significa per Hegel *l'idealità del finito*: cogliere l'absolutezza soggettiva nel finito che, in tal modo, cessa di essere una mera datità. La conseguenza di ciò è portare l'autocoscienza della finitezza ad essere identica al concetto: il sapere finito coglie la riflessione-in-sé che agisce e che è necessaria nel suo meccanismo intimo. In un certo senso possiamo dire che il sapere concettuale implica la capacità del singolo di afferrare quell'oggettività agente nel proprio intimo. In questo senso il proprio in-sé diventa da un lato totalmente trasparente e, dall'altro, coincide con l'assoluta

⁴¹⁸ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 384, p. 641.

mediazione, impossibilitata a fissarsi come rappresentazione. La coscienza, insomma, coglie l'effettualità di cui essa stessa fa parte: la scoperta del in-sé che si rapporta a sé stesso⁴¹⁹.

⁴¹⁹ Su tale questione, a nostro giudizio, è molto importante la lettura che ne offre Marcuse, che analizza come nel passaggio dall'effettualità al concetto non abbiamo un superamento della vita nel conoscere bensì la dimostrazione che il conoscere è la verità della vita. In questo superamento abbiamo solo il rischiararsi della vita a sé stessa liberandosi da qualsiasi immediatezza. La vita, intesa proprio come quel movimento dialettico/mediativo, si unisce pariteticamente al carattere conoscitivo. H. MARCUSE, *L'ontologia in Hegel*, p. 65.

III.2. Il carattere espositivo dell'Assoluto

Il carattere processuale del Concetto trova qui la sua piena dimostrazione, nonostante tale movimento riflessivo sia stato annunciato da Hegel in più occasioni; fra queste un momento importante può essere individuato nella parte introduttiva della *Scienza della logica*, dove Hegel espone la necessità mediativa del concetto: «La persuasione, che l'assoluta verità debba esser un risultato, e viceversa, che un risultato supponga un primo vero, il quale però, poiché è primo, considerato oggettivamente, non è necessario, e del lato soggettivo, non è conosciuto»⁴²⁰. Nel presente passo Hegel cerca proprio di spiegare l'aspetto caratterizzante l'«avanzamento logico» del pensiero: avanzamento che, tramite la nostra indagine, abbiamo identificato con il *movimento processuale e riflessivo* del concettuale. Abbiamo difatti rilevato che per Hegel la scienza è tale solo se ha un *andamento immanente*, se è capace di muoversi da sé, solo se insomma non deve ricorrere ad una riflessione estrinseca. La soluzione hegeliana consiste proprio nell'elaborazione di un'essenza che viene identificata con il movimento della riflessività. Quest'ultima viene, inoltre, impiegata dall'autore come argomentazione logica capace di decostruire qualsiasi pretesa di sussistenza ontica. Tuttavia Hegel, in questa parte preliminare, parlando della scienza filosofica in generale, arriva a trarre delle rilevanti conseguenze che vogliamo sottolineare.

Infatti in filosofia l'andare innanzi è piuttosto un andare indietro e un fondare, per mezzo di che, soltanto, si giunge a vedere come quello con cui si era cominciato non sia semplicemente qualcosa che si è assunto ad arbitrio, ma sia nel fatto per un lato il vero, e per l'altro il primo vero. Bisogna riconoscere che è questa una considerazione essenziale (che risulterà poi meglio dentro la logica stessa) – la considerazione cioè che l'andare innanzi è un tornare indietro al fondamento, all'originario ed al vero, dal quale quello, con cui si era incominciato, dipende, ed è, infatti, prodotto⁴²¹.

Quel processo di mediazione del concettuale, che abbiamo analizzato nei paragrafi precedenti, è ora collocato da Hegel in una dimensione più allargata: viene posto, ossia, a fondamento dell'intera struttura della scienza logica. L'andamento logico della filosofia è, quindi, un andare avanti che, visto nella sua profondità, assume il significato di un «tornare indietro»: quest'ultima espressione identifica per Hegel proprio il fondare del sapere, dal momento che la filosofia nella sua elaborazione finisce per fondarsi, giustificarsi. In tal modo la filosofia definisce un movimento circolare che arriva a giustificare e fondare il punto da cui essa stessa è partita. Allora, la scienza filosofica non ha bisogno di nessun movimento estrinseco per fondarsi, ma risulterà un'auto-fondazione che passa attraverso uno *scavo* dei presupposti nascosti al suo cominciamento. L'immediatezza dell'Essere, con cui ha

⁴²⁰ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, I, p. 56.

⁴²¹ *Ibidem*.

inizio la *Scienza della Logica*, dimostrerà di avere in sé una serie di presupposti che nel suo inizio non sono manifesti e la cui scoperta porterà il movimento logico a continuare il suo processo fino a giungere al Concetto, il quale dunque si affermerà come quel momento in cui tutti i presupposti sono “tolti”, ovvero sono colti e spiegati.

Hegel infatti pensa la filosofia come *assenza di presupposti* (*Voraussetzunglosigkeit*), il che tuttavia non vuol dire ritenerla uno spazio vuoto originario in cui collocare l’esposizione della propria proposta di pensiero. Al contrario, per Hegel tale purezza non esiste, ma è frutto di un arbitrio intellettuale. L’assenza di presupposti non coincide con un’essente, uno spazio o una sostanza, piuttosto esso si manifesta come quell’attività mediativa che caratterizza il concettuale. La filosofia, dunque, è quell’attività critica in grado di togliere qualsiasi fondamento che si presuppone in quanto tale. La filosofia nel suo porsi, insomma, toglie qualsiasi forma di fondamento identitario e definitorio. In questo senso la scienza filosofica è portatrice in maniera piena di quel movimento riflessivo caratterizzante, come visto più volte, tutta la proposta filosofica hegeliana. L’andamento logico del sapere scientifico, allora, si identifica con questo movimento riflessivo – e per certi versi paradossale – per cui il suo procedere è un togliere i presupposti dai quali esso stesso parte, il suo movimento è infatti negativo nei confronti dei suoi stessi presupposti⁴²². Abbiamo così di fronte una scienza filosofica in cui il momento del porre coincide col momento del togliere. Allora, la conseguenza è che *l’assenza di presupposti*, da cui parte la filosofia, non deve essere intesa come una negazione del presupposto o come una non volontà della scienza filosofica di avere a che fare con i suoi presupposti⁴²³. La filosofia, piuttosto, si esprime proprio a partire dal suo *lavoro riflessivo sui suoi presupposti*, per cui la condizione di possibilità della scienza è data esattamente dal suo carattere *genetico* nei confronti delle sue fondamenta presupposizionali. La scienza filosofica scopre e riconosce i suoi presupposti, differenziandosi dalle altre scienze che invece muovono e si fondano su dei presupposti che non riconoscono e, di conseguenza, non criticano. Contrariamente a queste, dunque, la filosofia fa dei propri presupposti elementi necessari per il proprio sviluppo. La differenza, insomma, fra la filosofia e le altre scienze sta proprio nella sua capacità di riconoscere e problematizzare, e quindi secondo Hegel di “togliere”, i suoi stessi presupposti⁴²⁴. In tal senso si

⁴²² L. ILLETTERATI, *Il sistema come forma della libertà nella filosofia di Hegel*, in: *Itinera. Rivista di filosofia e di teoria delle arti*, n. 10 (2015), p. 46.

⁴²³ Su questo: S. HOULAGATE, *The Opening of Hegel’s Logic. From Being to Infinity*, Purdue University, West Lafayette 2006, pp. 2-24. In generale abbiamo seguito, su questo punto, l’interpretazione di Illetterati che aggiunge: «La filosofia si presenta dunque come questa dinamica riflessiva e paradossale per cui il suo primo procedere è rivolto alla negazione dei presupposti che l’hanno reso possibile». L. ILLETTERATI, *Il sistema come forma della libertà nella filosofia di Hegel*, p. 46 (ma le pagine che abbiamo preso in considerazione per la nostra interpretazione sono: pp. 45-50).

⁴²⁴ La differenza che Hegel pone fra la sua scienza filosofica e le altre proposte filosofiche, tra cui anche il criticismo kantiano, è proprio legata al fatto che queste ultime accettano dei presupposti che non sottopongono ad analisi e ad una discussione. Questo è uno degli aspetti che Hegel criticherà maggiormente al criticismo kantiano, il quale crede di sottoporre tutto a critica ma alla fine pone come “dati” dei presupposti importanti del proprio sapere. Invece, la scienza

riesce anche a comprendere meglio un elemento importante, già visto in precedenza, riguardante l'esposizione (*Auslegung*) dell'Assoluto. Hegel, criticando Spinoza, arriva a sostenere la necessità di un'esposizione (*Auslegung*) dell'Assoluto non estrinseca, ossia dove le singole parti vengono addizionate alla sostanza, bensì intrinseca, in cui cioè si dimostri il legame immanente fra la sostanza e le sue parti. In questo modo giunge a trasformare l'esposizione (*Auslegung*) in un'auto-esposizione logica dell'Assoluto stesso, in cui si manifesta un movimento circolare: l'Assoluto parte da sé come immediato e finisce per riaffermarsi, ma dopo aver esposto tutte le sue caratteristiche. Inoltre, la più importante peculiarità è identificata con la sua verità immanente, che Hegel ci ha mostrato essere il *carattere riflessivo*. Difatti, «l'essenziale per la scienza non è tanto che il cominciamento sia un puro immediato, quanto che l'intera scienza è in se stessa una circolazione, in cui il Primo diventa anche l'Ultimo, e l'Ultimo anche il Primo»⁴²⁵. Allora, solo attraverso una posizione di mediazione è possibile affermare la filosofia come autonoma rispetto a qualsiasi fondamento esterno. In questo modo la filosofia è dimostrazione del proprio sorgere: attraverso l'esposizione (*Auslegung*) dell'Assoluto quest'ultimo riesce ad affermarsi, a partire da sé, senza l'aiuto di una riflessione estrinseca ma a partire da un movimento riflessivo immanente. Solo in questo modo, pertanto, si riesce ad evitare una posizione che pretende di cominciare «come con un colpo di pistola»⁴²⁶, ovvero porre un Assoluto come identitario e fondato senza addurre nessuna forma di giustificazione e di dimostrazione del medesimo.

Inoltre, in questa parte introduttiva Hegel fa continuamente riferimento alla *Fenomenologia*, che deve essere considerata un presupposto alla *Scienza della Logica*.

Il cominciamento è logico, in quanto dev'essere fatto nell'elemento del pensiero che è liberamente per sé, cioè nel sapere puro. Esso è quindi mediato per ciò che il sapere puro è l'ultima, assoluta verità della conoscenza. Fu notato nell'Introduzione che la fenomenologia dello spirito è la scienza della coscienza, l'esposizione di questo, che la coscienza ha per risultato il concetto della scienza, vale a dire il sapere puro. La logica ha per presupposto la scienza dello spirito che appare, scienza che contiene e mostra tanto la necessità e con ciò la prova della verità di quella posizione che è il puro sapere, quanto in generale la sua mediazione⁴²⁷.

Dalla citazione si comprende come l'idea che la *Fenomenologia* sia il presupposto della *Scienza della logica* significhi che quest'ultima si muove all'interno del pensiero puro, ossia l'orizzonte che

filosofica del concetto è proprio la capacità di uscire fuori sia da una posizione che pretende di partire dall'immediatezza, ponendo un assoluto, sia, come quella kantiana, che pur pretendendo di affermarsi attraverso una critica non giunge mai alla radicalità di discutere i suoi stessi presupposti fondamentali. Quello di Hegel vuole essere un sapere capace di vagliare fino in fondo le sue stesse fondamenta. Nella terza parte avremo modo di elaborare e scandagliare nel particolare questa proposta. Infine per quanto riguarda la filosofia hegeliana come assenza di presupposti, seguiamo tutta l'interpretazione di: L. ILLETTERRATI, *La filosofia come esperienza dal pensiero e scienza della libertà*; L. ILLETTERRATI, *Il sistema come forma della libertà nella filosofia di Hegel*, pp. 45-47.

⁴²⁵ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, I, p. 57.

⁴²⁶ Ivi, p. 52. Il riferimento qui sono tutte le posizioni idealistiche primo fra tutti Schelling.

⁴²⁷ Ivi, p. 53.

si disvela dalla conclusione del processo fenomenologico. Il Sapere Assoluto, con cui la *Fenomenologia* si conclude, afferma proprio il superamento di qualsiasi dualismo gnoseologico: la coscienza nel suo farsi Spirito scopre il proprio legame immanente con l'oggetto, anzi essa stessa si individua nel proprio oggetto. Il superamento della divisione fra soggetto e oggetto implica, dunque, anche il superamento della divisione fra *scienza* e *sapere apparente*. Quest'aspetto lo si può individuare proprio nell'*Introduzione* alla *Fenomenologia*, dove il tema più rilevante riguarda esattamente il rapporto fra il pensiero filosofico e quello comune⁴²⁸.

Il sistema della logica è il regno delle ombre, il mondo delle semplici essenzialità, libero da ogni concrezione sensibile. Lo studio di questa scienza, la dimora e il lavoro in questo mondo delle ombre, è l'assoluta educazione e disciplina della coscienza. Questa vi manda innanzi una bisogna lontana dalle intuizioni e scopi sensibili, dai sentimenti, dal mondo semplicemente opinabile della rappresentazione⁴²⁹.

L'opposizione viene, dunque, sancita fra due forme di sapere appartenenti rispettivamente al mondo delle ombre e a quello dell'astrazione e del sapere chiaro a sé stesso. Hegel, subito dopo, aggiunge che il pensiero filosofico deve mettere in atto un movimento di «mediazione»⁴³⁰ nei confronti di quel sapere ad esso opposto. Si tratta quasi di una trasformazione del sapere apparente o, come Hegel dice, rappresentativo. Allora, «si deve qui intraprendere la presentazione (*Darstellung*) del sapere apparente o fenomenico»⁴³¹. La scienza deve far suo l'elemento ad essa estraneo, ma il metodo usato da Hegel è del tutto particolare: l'appropriarsi della filosofia del sapere apparente infatti avviene attraverso l'esposizione (*Darstellung*) di quest'ultimo. «Perciò la scienza ha da unificare un tale elemento (il sapere apparente) con sé, o da mostrare piuttosto come esso appartenga a lei stessa, e il modo secondo cui le appartiene»⁴³².

L'esposizione del sapere naturale, o anche del sapere apparente, è giustificata da Hegel come una necessità interna alla scienza stessa, che per affermarsi deve partire da ciò che nell'immediato appare come il suo opposto. Difatti, «coteste essenzialità sono i pensieri puri, lo spirito che pensa la sua essenza. Il loro proprio muoversi è la loro vita spirituale, ed è quello per cui la scienza si costituisce, e di cui essa è l'esposizione»⁴³³. Ora, il punto che vogliamo sottolineare è che se la scienza è l'esposizione del sapere apparente, il comparire della scienza stessa va di pari passo con la critica del sapere non scientifico. In questo senso il sapere apparente e le rappresentazioni, da esso prodotte,

⁴²⁸ In questo senso il tema centrale riguarda una questione che stiamo affrontando e che ritorna in più occasioni in Hegel: lo statuto della filosofia nei confronti del pensiero soggettivo degli individui. Su tale questione: P. VINCI, «*Coscienza infelice*» e «*Anima bella*». *Commentario della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Guerini Associati, Napoli 1999.

⁴²⁹ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, I, p. 41.

⁴³⁰ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 2, p. 91.

⁴³¹ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia*, I, p. 69.

⁴³² *Ivi*, p. 21.

⁴³³ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, I, p. 7.

saranno il terreno e i momenti attraverso cui la scienza si attuerà⁴³⁴. Hegel asserisce, inoltre, che per affermarsi la scienza debba sostenere questo movimento mediativo: lo sviluppo, ossia, di un'articolazione fra le determinazioni, senza il quale avremo una fede incondizionata nei confronti di ciò che ci appare come immediato.

Ma mentre così gli oggetti logici, come le loro espressioni, sono un che di universalmente noto, nella cultura, quello che è noto, come dissi altrove, non è già perciò conosciuto. Può anzi dar luogo a impazienza, il doversi ancora occupare di ciò che è noto. (...) Si propone appunto di assegnare i momenti generali intorno all'andamento del conoscere a partire da questo noto, intorno al rapporto in cui sta il pensiero scientifico verso questo pensare naturale⁴³⁵.

Le determinazioni "note", che si pongono come immediate o auto-evidenti, sono per Hegel rappresentazioni (*Vorstellungen*), ovvero un sapere che si afferma nella sua identità e autoevidenza⁴³⁶. In tal modo Hegel si colloca in netta differenza rispetto alle altre posizioni filosofiche, che pongono il proprio punto di partenza nell'affermazione di un immediato senza investigare i presupposti su cui esso poggia⁴³⁷. Queste posizioni, come abbiamo accennato in precedenza, si limitano solo ad affermare una rappresentazione in contrasto ad altre rappresentazioni, caratterizzanti le altre filosofie avverse. Invece, per Hegel, la conquista del sapere autentico deve necessariamente passare per un'esposizione delle rappresentazioni del sapere apparente.

Il vero è l'intero. Ma l'intero è soltanto l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo. Dell'Assoluto devesi dire che esso è essenzialmente *Resultato*, che solo *alla fine* è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura, nell'essere effettualità, soggetto o divenire-se-stesso⁴³⁸.

In questo senso la verità è l'intero giacché si configura come l'insieme delle rappresentazioni esposte. L'intento di Hegel è, appunto, quello di evitare di fornire una definizione preliminare della scienza e della sua verità; infatti definendo la filosofia come l'auto-esposizione del sapere immediato, riesce ad eludere qualsiasi discorso preliminare su di essa. Hegel non ha bisogno di presupporre caratteristiche del sapere e di ciò che vorrà dimostrare in seguito. L'obiettivo finale che vuole essere raggiunto non necessita di nessun presupposto da cui partire, ma la sua dimostrazione avverrà attraverso la confutazione del sapere apparente. Questo, però, significa che Hegel deve partire e, allo

⁴³⁴ P. VINCI, «*Coscienza infelice*» e «*Anima bella*», p. 32. Tutta la nostra interpretazione della questione sull'esposizione (*Darstellung*) dell'Assoluto nella *Fenomenologia dello spirito*, segue l'interpretazione di Vinci.

⁴³⁵ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, I, p. 7.

⁴³⁶ Sembra chiaro che Hegel si riferisca a queste rappresentazioni pensando proprio a quella ontologia della presenza; in tal senso abbiamo un parallelismo con la facoltà dell'Intelletto che si esprime proprio attraverso forme rappresentative che rappresentano i presupposti della filosofia, molto spesso non discussi.

⁴³⁷ In questo senso la filosofia hegeliana, possiamo dire, riesce a distinguersi da chi pretende di affermare l'assoluto come un immediato e, di conseguenza, la sua conoscenza si attua tramite un'intuizione immediata, che Hegel reputa un atto di fede. Allo stesso tempo però Hegel non rinuncia, come la filosofia critica, alla conoscenza dell'Assoluto stesso: «Se è infatti inadeguato, collocarsi altrove rispetto all'assoluto, altrettanto inaccettabile è ritenere che questo sia raggiungibile grazie a un'intuizione immediata». P. VINCI, «*Coscienza infelice*» e «*Anima bella*», p. 53.

⁴³⁸ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, I, p. 15.

stesso tempo, assumere come vere proprio quelle proposizioni avverse alla propria proposta filosofica e da confutare solo successivamente. Il sapere apparente, che si esprime come rappresentazione, non è altro se non la tradizionale filosofia esprimente categorie logiche ben definite.

Poiché l'esposizione della scienza e quella del sapere apparente sono immanenti, più si va avanti nell'esposizione e nella confutazione del sapere apparente più si progredisce con la scienza stessa. Il medesimo processo avrà, allora, connotazioni diverse se visto da punti di vista differenti: allo stesso tempo, difatti, sarà costruttivo per la scienza e confutativo per il sapere apparente. Hegel, in maniera sapiente, riesce a far convergere due processi che tradizionalmente venivano separati: la confutazione del sapere apparente e la costruzione della scienza. In questo senso si comprende ora il carattere confutativo che in diversi momenti della sua indagine Hegel assume nei confronti di posizioni filosofiche ad esso avverse e da superare: la confutazione, come abbiamo avuto modo di notare, va di pari passo con il sorgere della propria proposta filosofica, in linea con ciò che qui sta asserendo. L'affermarsi della scienza coincide, dunque, con il totale superamento del sapere apparente.

Il presente processo è per Hegel necessario in quanto «non è altro che la moventesi eguaglianza con sé o la riflessione in se stesso»⁴³⁹. In questo passo troviamo un'anticipazione, che Hegel svilupperà solo in seguito e che noi abbiamo già individuato ed analizzato, inerente ossia la dimostrazione dell'essenza come un movimento logico. In tal senso, Hegel vuole avvalorare come questo movimento sia immanente e, in quanto tale, dia origine ad un processo di auto-esposizione del determinato. In fondo ciò che permette questa auto-esposizione del sapere apparente, confluyente nella scienza, altro non è se non quel movimento riflessivo che abbiamo visto identificarsi, nel capitolo sull'Intelletto della *Fenomenologia*, con la figura dell'*Infinità*. Le diverse rappresentazioni si superano in quanto in esse è operante quel movimento di mediazione tendente a farle divenire altro da sé. Ma al contrario, le singole rappresentazioni si presentano come forme di sapere determinate e identitarie che, nella loro unilateralità, pretendono di spiegare il mondo. Hegel vuole mostrare, come abbiamo visto, che qualsiasi sapere, che pretende di affermarsi come fondato e definitivo, finisce per auto-confutarsi: ogni presunta identità per affermarsi deve relazionarsi al proprio altro, ovvero riuscire a sopportare la contraddizione. Il sapere intellettuale, ogni qual volta afferma una rappresentazione, pretende che questa abbia un'identità e che si escluda la contraddizione. Il punto di vista hegeliano, invece, individua proprio in tale affermazione la contraddizione, la relazione al proprio altro e il divenire il proprio altro.

Il punto più alto è, dunque, la coscienza dello Spirito Assoluto, la quale ha raggiunto il punto di vista della Scienza. In questo senso, il punto di vista della Scienza corrisponde con il togliersi dell'alterità: l'altro non è un estraneo ma è sé stesso in quanto accomunato dall'identico movimento

⁴³⁹ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia*, I, p. 17.

riflessivo. La totalità delle rappresentazioni viene interpretata in modo unitario, nel senso che viene individuato il legame intrinseco fra le singole parti. La confutazione di una determinata rappresentazione, secondo lo schema della *negazione determinata*, non confluisce difatti verso un nulla ma verso l'affermazione di una nuova rappresentazione che contenga quella precedente, seguendo ancora una volta lo schema negativo e affermativo dell'*Aufhebung*. Per cui soltanto quando «l'itinerario» della serie delle rappresentazioni sarà completo, «lo spirito, mediante la piena esperienza di se stesso, giunge alla conoscenza di ciò che esso è in sé stesso»⁴⁴⁰. La fine del processo coincide, insomma, con la consapevolezza dello Spirito Assoluto, attraverso lo schema già visto, in cui il proprio altro cessa di essere un estraneo⁴⁴¹. Nella *Fenomenologia*, la coscienza giunge ad essere Spirito, così come la scienza coglie l'unità delle rappresentazioni confutate e si scopre come motore *processuale ed espositivo* di questo sapere apparente⁴⁴². In tal senso il fine del processo si identifica con la fine del dualismo fra le due forme di sapere; tutto infatti viene ricondotto ad una totalità che non esclude da sé nulla ma si coglie nella completa esposizione delle diverse tappe del sapere apparente. Le rappresentazioni, quindi, non sono annichilite ed annullate ma rimangono come tappe determinanti della scienza che si ricostruisce come totalità⁴⁴³. Il togliersi dell'alterità rappresenta l'affermarsi dell'auto-fondazione della scienza che arriva ad auto-cogliersi nel suo stesso movimento. Il sapere scientifico, così come il concetto, è l'auto-coincidenza finale: l'auto-sapersi della legge immanente al sapere determinato e comune. La scienza, in questo modo, conosce l'intera totalità nella sua immanente processualità, collocando ogni parte nel suo ruolo e ricostruendo i diversi legami

⁴⁴⁰ IVI, p. 69.

⁴⁴¹ Heidegger si riferisce al sapere che si compie come scienza, come quel sapere «non legato, puramente svincolato». Il movimento espositivo delineato fino ad ora, invece, esprime un sapere che non è affatto svincolato dal sapere rappresentativo. Infatti, come abbiamo visto, le rappresentazioni determinate sono le tappe dell'esposizione della scienza: a tal proposito abbiamo parlato di un'immanenza fra l'esposizione del sapere rappresentativo e la scienza. Il sapere concettuale non è un sapere al di là del movimento processuale ma è, al contrario, il sapersi di questo stesso movimento e, di conseguenza, del legame esistente fra le singole rappresentazioni. Heidegger, invece, coglie il sapere assoluto ancora come un momento che si affida al carattere *identitario e definitorio*: il concetto si afferma come sapere sicuro di sé che pretende di conoscere la totalità nella sua quantità. M. HEIDEGGER, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel*, pp. 44-46. Nella nostra interpretazione avremo modo di tornare sulle conclusioni hegeliane riguardo tale questione.

⁴⁴² Interessante notare come, anche in questo caso, abbiamo un disvelamento dell'apparenza nell'essenza: in ciò Hegel afferma ancora una volta il legame immanente dell'essenza e dell'apparenza, dove quest'ultima non rappresenta un qualcosa di falso. L'apparenza è il parziale manifestarsi dell'essenza, incarna ossia, come abbiamo avuto modo di dimostrare, il carattere manifestativo dell'essenza, inteso come movimento processuale. Dice Hegel a conclusione dell'Introduzione: «L'apparenza diviene eguale all'essenza, dove, quindi, la presentazione della coscienza coincide proprio con questo punto della scienza dello spirito propriamente detta; e dove infine, nel cogliere questa sua essenza, la coscienza medesima segnerà la natura dello stesso spirito assoluto». G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia*, I, p. 78. Su questo: L. LUGARINI, *Orizzonti*, p. 385. In tal senso l'apparenza, in questo contesto, sembra assumere un duplice significato per Hegel, da un lato essa è il sorgere dell'essenza, quindi un suo prima apparire, dall'altro essa è un non-ancora dispiegato che ha bisogno di un'esposizione per compiersi. Su questa duplice valenza interessante: M. HEIDEGGER, *Il concetto hegeliano di esperienza*, in M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, (a cura di P. Chiodi), La Nuova Italia 1997, p. 124.

⁴⁴³ Come giustamente nota Vinci: «Il fatto che la conclusione del cammino abbia un significato fondante rispetto al cammino stesso, evidenzia non solo l'impostazione teleologica di tutto il percorso, ma anche la necessità che domina il susseguirsi dei momenti e delle figure che lo costituiscono; presentandosi come il sorgere della scienza che è già esso stesso scienza, l'itinerario prefigura le tappe che attraverserà e il proprio risultato». Il risultato che coincide con il concetto. P. VINCI, «*Coscienza infelice*» e «*Anima bella*», p. 39.

immanenti⁴⁴⁴. Infatti: «Il ciclo completo delle forme della coscienza non reale risulterà dalla necessità stessa del processo e della concatenazione»⁴⁴⁵. Dunque, l'esposizione (*Darstellung*) del sapere apparente si compie nel momento in cui sono, al contempo, esposti tutti i nessi necessari fra i diversi momenti del suo itinerario⁴⁴⁶. In questo senso l'esposizione (*Darstellung*) si configura come la modalità più idonea ad esprimere lo Spirito, in quanto è in grado di rivelare il carattere processuale e mediativo: l'affermare l'identità attraverso il divenire-altro-da-sé⁴⁴⁷. La differenza sostanziale fra l'esposizione (*Darstellung*) e il sapere rappresentativo sta proprio in questo carattere processuale, cioè riflessivo.

Le necessità del nesso e il sorgere immanente delle differenze si debbon poi trovare nella trattazione della cosa stessa, poiché tutto cotesto cade nella progressiva determinazione che il concetto compie di sé. Quello, per cui il concetto si spinge avanti è quel negativo, dinanzi accennato, che ha in sé; cotesto è il vero elemento dialettico⁴⁴⁸.

In fondo, come abbiamo avuto modo di notare più volte, il sapere rappresentativo è incapace di cogliere e di mantenere la mediazione e la scissione. In questo senso, infatti, tale forma di sapere è costitutivamente incapace di vedere come positivo il movimento conducente all'unità del diverso.

Ora, sicuramente sono visibili delle analogie fra la *Darstellung* del sapere apparente all'interno del processo fenomenologico e il riferimento alla costitutività della scienza nella parte introduttiva della *Scienza della logica*; in particolare ci riferiamo al fatto che, così come l'Assoluto logico deve essere concepito quale risultato del processo di mediazione, anche il Sapere Assoluto, già presente all'inizio dell'esposizione del sapere apparente ma non-ancora sviluppatosi, solo alla fine del processo, con la

⁴⁴⁴ Interessante su questo, anche se un po' datato: G. DELLA VOLPE, *Logica come scienza storia*, Editori Riuniti, Roma 1969. Ma anche il già citato lavoro di Vinci di cui condividiamo e in parte riproponiamo il punto di vista: P. VINCI, «*Coscienza infelice*» e «*Anima bella*», p. 39.

⁴⁴⁵ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia*, I, p. 71.

⁴⁴⁶ Sul tema della necessità in riferimento solo alla questione del cammino della coscienza si veda: P. VINCI, «*Coscienza infelice*» e «*Anima bella*», p. 42; F. CHEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività*, Verifiche, Trento 1980, pp. 120-130; J. HEINRICH, *Die Logik der «Phänomenologie des Geistes»*, Bouvier, Bonn 1974, pp. 56-110.

⁴⁴⁷ Vinci nel suo commento a questi passi dell'*Introduzione* della *Fenomenologia* conclude: «La *Fenomenologia dello spirito* giunge a dimostrare soltanto che i due piani del pensiero e della realtà possono unificarsi in un sapere consapevole del legame con il proprio altro, ma non prefigura affatto gli infiniti modi in cui l'incontro si realizzerà concretamente. (...) Il sapere assoluto, tuttavia, non coincide con la realizzazione di questa scienza, ma ne incarna solo il concetto, la condizione di possibilità». In tal senso, secondo Vinci questa «condizione di possibilità» garantisce la «partenza dell'autoesposizione della scienza filosofica, ormai affrancata da ogni dualismo». In questo modo, compiendosi il fine stesso della *Fenomenologia dello spirito*. Questa interpretazione è, a nostro giudizio, interessante nel momento in cui afferma la non *definitività* del compimento fra pensiero e natura: «Questa conciliazione, per sua natura, non può però attuarsi una volta per tutte». Il sapere assoluto per Vinci non deve essere considerato come un luogo o un momento definitivo in cui si raggiunge l'unità fra il sé e il proprio altro, in quanto l'altro non è mai del tutto annullato ma vive nella sua costitutività, in un'unità che è anche distinzione. In questo senso, nota bene Vinci, che l'esposizione della scienza nella sua totalità non significa l'annichilimento sistematico delle singole rappresentazioni determinate. Invece, l'esposizione è la scoperta della processualità e del legame fra le singole rappresentazioni che si susseguono seguendo la necessità del movimento riflessivo: il superamento non è un annullamento di ciò che si critica ma è anche una sua conservazione nel momento successivo, seguendo il noto movimento dell'*Aufhebung*. P. VINCI, «*Coscienza infelice*» e «*Anima bella*», pp. 42-44.

⁴⁴⁸ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, I, p. 38.

confutazione della totalità delle rappresentazioni, riesce a trovare una sua fondazione. In entrambi i casi, difatti, l'andare avanti in realtà coincide con un andare indietro, al proprio fondamento.

Tuttavia, ciò che deve risaltare e che vogliamo sottolineare sono soprattutto le differenze: la più importante delle quali riguarda la dimensione all'interno della quale tali processi si sviluppano. La *Darstellung* del sapere apparente, infatti, è questione solo fenomenologica, dal momento che riguarda solo la coscienza naturale. La *Scienza della Logica*, invece, inizia proprio quando tale cammino fenomenologico si è concluso, tanto da trovarci già nella dimensione della Scienza, in cui quindi il Sapere Assoluto si è già affermato. In questo modo il movimento della *Scienza della logica* sarà tutto interno al «pensiero puro» e, di conseguenza, in tale contesto tutte le questioni gnoseologiche non sono prese in considerazione da Hegel perché già risolte nel processo fenomenologico attraverso il raggiungimento dell'unità tra pensiero e oggetto. In tal senso si comprende come mai Hegel sin dall'inizio faccia riferimento alla scienza logica intendendola proprio come un movimento di auto-coincidenza immediata. Infatti questo tipo di cominciamento non è altro che il punto massimo, senza memoria, del processo fenomenologico stesso.

Così, meglio ancora, si conosce lo spirito assoluto (che si mostra qual concreta ed ultima altissima verità di ogni essere) come quello che al termine dello sviluppo liberamente si estrinseca e si emancipa nella forma di un essere immediato – si risolve cioè alla creazione di un mondo, il quale contien tutto ciò ch'era compreso nello sviluppo preceduto a quel risultato, mentre per questa posizione rovesciata tutto cotesto è tramutato insieme col suo cominciamento in un che di dipendente dal risultato come dal suo principio⁴⁴⁹.

Il motivo, dunque, del richiamo costante di Hegel in questo passaggio al Sapere Assoluto è da ricercare essenzialmente nel suo tentativo di affermare l'ambito del tutto logico in cui la *Scienza della logica* si muove. Difatti, il sapere concettuale viene espresso in maniera positiva da Hegel proprio nella *Scienza della logica*, dove appunto il processo espositivo (*Auslegung*) dell'Assoluto viene applicato ai sostrati oggettivi tradizionali della metafisica. In verità, come abbiamo visto, il carattere espositivo è duplice: sia critico-confutativo che positivo-affermativo, in quanto l'esposizione delle oggettività della metafisica tradizionale va di pari passo con la fondazione di una nuova dimensione riflessiva all'interno della quale tali sostrati sono ricollocati, riconfigurandosi come categorie logiche. In tal senso la *Scienza della logica* raffigura proprio un esempio di questo duplice processo: l'analisi dialettica dei sostrati metafisici ci conduce ad una loro confutazione e contemporanea trasformazione in concetti, portando così i contenuti ontologici a tramutarsi in categorie logiche⁴⁵⁰. Il movimento

⁴⁴⁹ Ivi, p. 53.

⁴⁵⁰ Heidegger definisce la filosofia hegeliana come onto-teo-ego-logica: «La questione dell'essere nel suo complesso è onto-teo-ego-logica. È a questo proposito importante che noi menzioniamo sempre il “logico”. L'espressione pregnante di questi rapporti nella loro configurazione originaria e fondazione conclusa sta nel fatto che per Hegel l'assoluto – cioè ciò che è veramente, la verità – è lo spirito. Lo spirito è sapere, *logos*; lo spirito è io, *ego*; lo Spirito è Dio; e lo spirito è realtà effettuale, l'ente *tout court*». M. HEIDEGGER, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel*, p. 185. Nella nostra

riflessivo che Hegel pretende di individuare in ciascuna categoria ha la conseguenza di configurarle come co-implicate fra loro e non più, come voleva la metafisica, quali sostrati indipendenti⁴⁵¹. Un'analisi, quindi, che ha il merito di mostrare le implicazioni logiche tra i determinati finiti. In questa maniera il movimento dialettico della *Scienza della logica* si presenta come l'insieme dei rimandi ai significati determinati che, in quanto tale, non è mai del tutto rappresentabile⁴⁵² e, di conseguenza, può essere solo pensato. Il vero, pertanto, coincide con quel carattere mediativo capace di individuare, e di sostenere, il legame fra le singole determinatezze.

L'aspetto che ci preme sottolineare, inoltre, riguarda la processualità: Hegel, assumendo un punto di vista ontologico, esprime la natura processuale del concetto quale superamento dell'ontologia della presenza a favore di una *ontologia della relazione*. Tuttavia questa dimensione ontologica è resa possibile anzi, come dice Hegel, presuppone tutto il processo fenomenologico. Infatti, come abbiamo accennato, è proprio grazie alla *Fenomenologia* che siamo giunti al Sapere Assoluto e quindi alla Scienza, la quale ora, nella *Scienza della logica*, si occupa dell'analisi dei sostrati oggettivi della tradizione metafisica. Dunque, come sembra dirci Hegel, solo grazie a quel processo fenomenologico possiamo ora ritrovarci all'interno della dimensione pura del pensiero, la sola in grado di permetterci di cogliere e di criticare tali oggettività metafisiche, giungendo alla fine al concetto. Pertanto, occorre sempre tener conto dell'unità fra pensiero e oggetto, raggiunta dal processo fenomenologico e visibile solo in *filigrana* all'interno dei passi appena esaminati, proprio perché questa è il presupposto sotteso a qualsiasi analisi ontologica.

In conclusione ci preme sottolineare un punto a nostro giudizio piuttosto rilevante, ossia che Hegel in questa complessa proposta riesce ad aggirare il problema della fondazione: qualsiasi tipo di fondazione ricadrebbe all'interno di un'ontologia che pretende di affermare un essente definitivo. La filosofia, insomma, non può fondarsi a partire da un essente ad esso esterno: il concetto, deve fondarsi a partire da sé, generando proprio quel carattere paradossale oscillante tra fondazionalismo e anti-

interpretazione abbiamo già dimostrato come Hegel ha de-soggettivizzato il pensiero rendendolo fondamento oggettivo del reale. Inoltre, affermare che lo Spirito coincida con Dio ci sembra fuori luogo: Dio è in fondo per Hegel una *rappresentazione* e come tale incapace di cogliere il movimento di mediazione che caratterizza lo Spirito, anzi porre Dio come verità significa ricadere proprio in un sapere rappresentativo e quindi proprio in quell'aspetto che Hegel cerca di evitare. A nostro giudizio la posizione hegeliana non è riconducibile ad uno schema *onto-teo-ego-logico*. La posizione di Hegel ci sembra piuttosto *onto-logica*, cioè una posizione che coinvolge sia un aspetto ontologico che logico, una teoria sia della realtà – lo statuto dell'oggettività – che del sapere. Questa posizione è conseguenza, a nostro parere, dell'operazione hegeliana di trasformazione o rilettura dei problemi metafisici attraverso una dimensione logica. In tal modo lo statuto ontologico del sapere metafisico si riversa in quello logico, senza però, e qui abbiamo la potenza di Hegel, perdere la possibilità di definire ciò che è l'ente.

⁴⁵¹ Su questo punto l'interpretazione di Cortella che afferma: «Il superamento del punto di vista dell'intelletto comporta l'abbandono di un mondo di entità ontologiche “chiare e distinte” e la loro sostituzione con implicazioni dialettiche». L. CORTELLA, *Critica della Metafisica. Il capitolo sull'Intelletto nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*, in L. Cortella (a cura di) *Teoria critica e Metafisica*, Mimesis, Milano-Udine 2009, p. 45.

⁴⁵² La non rappresentabilità sta nel fatto che il tentativo di raffigurare in una maniera definitiva rischierebbe di condurci daccapo a un pensiero rappresentativo e di conseguenza a un'ontologia della presenza.

fondazionalismo. Difatti la fondazione della scienza è in realtà un'anti-fondazione – non c'è un terzo su cui essa poggi e trovi giustificazione – e, al contempo, essa avviene attraverso un'esplicitazione dei suoi stessi presupposti. In questo senso, insomma, la sua auto-fondazione va di pari passo con la critica della totalità dei suoi presupposti, mantenendo sia un aspetto fondativo che uno anti-fondativo, in modo da configurarsi come *assenza di presupposti*⁴⁵³.

⁴⁵³ Su questo: L. ILLETERATI, *Il sistema come forma della libertà nella filosofia di Hegel*, pp. 45-47; W. Maker, *Philosophy Without Foundations*, p. 56; T. Rockmore, *Hegel's Circular Epistemology*, Indiana University Press, Bloomington 1986.

III.3. *La libertà del Concetto*

Ora, prima di analizzare nel dettaglio la proposta hegeliana di un sapere che si ponga paradossalmente fra l'auto-fondazione e la critica a qualsiasi fondazionalismo, cerchiamo di analizzare un altro aspetto di cruciale importanza del concetto a cui abbiamo solo accennato: *la nozione di libertà*. Anzitutto, possiamo asserire che Hegel elabora il concetto di libertà riprendendo alcuni aspetti legati alla tradizione. Infatti, da un lato Hegel eredita dalla tradizione antica l'idea di libertà come relazione a sé stesso, come non condizionato da altro; dall'altro lato, dalla modernità assorbe il carattere di autoconsapevolezza di questa libertà. La novità della nozione hegeliana non consiste solo nel mettere insieme questi due aspetti, ma anche nel porre questa nozione di libertà, così elaborata, come essenza ultima del reale.

Nel concetto si è quindi aperto il regno della libertà. Il concetto è il libero, perché l'identità in sé e per sé, che costituisce la necessità della sostanza, è in primo tempo come tolta, ossia è come essere posto, e questo esser posto, come riferentesi a sé stesso, è appunto quell'identità. L'oscurità reciproca delle sostanze che stanno nel rapporto causale è scomparsa, poiché l'originarietà del loro sussistere per sé è trapassare in essere posto, e si è perciò fatta chiarezza trasparente a sé stessa. La cosa originaria è questo, in quanto non è che la causa di sé stessa, e questo è la sostanza liberata fino ad essere concetto⁴⁵⁴.

Allora, la libertà si configura come il fondamento della totalità. Questo perché se l'assoluto coincide con la totalità, in quanto movimento processuale dell'effettualità, e se la caratteristica di questo è la libertà, allora la totalità si disvela come libertà. In un certo senso la libertà è la verità dell'effettualità, la natura che si compie solo quando si scopre come libera. Il punto però è che questa libertà si realizza solo quando giunge presso di sé⁴⁵⁵, attraverso quel movimento di auto-fondazione che abbiamo visto in precedenza. In questa maniera, come abbiamo avuto modo di precisare, l'effettualità nel suo insieme si disvela come spirituale, cioè concetto: ovvero il movimento libero, non condizionato da altro che riesce a cogliere sé stesso e che nel far ciò coglie tutti i suoi presupposti-fondamenta non manifesti.

Pertanto, se l'effettualità è questa realtà sempre in-atto, che si manifesta nella sua perenne continuità⁴⁵⁶, senza mai approdare a qualcosa di statico ma un incessante auto-manifestarsi, allora la

⁴⁵⁴ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 657.

⁴⁵⁵ Scrive a questo proposito, Marcuse: «La libertà è per Hegel una categoria ontologica: essa significa essere non un mero oggetto, ma il soggetto dell'esistenza di qualcosa e qualcuno; non soccombe alle condizioni esterne, ma trasforma il dato di fatto nella realizzazione di un'attività. Tale capacità di trasformazione costituisce, secondo Hegel, l'energia della natura e della storia, l'intera struttura di ogni essere». H. MARCUSE, *L'ontologia in Hegel*, p. 8.

⁴⁵⁶ Cortella a questo punto nota giustamente: «In breve: l'essenza ultima e profonda del tutto non è altro che la sua piena e tolta manifestazione. Siamo dunque molto vicini a ciò che Aristotele intendeva con il concetto di *energhia*. Ora, questa manifestazione non deve però essere intesa come qualcosa di statico (giacché si riproporrebbe l'immediatezza dell'essere, rispetto al quale l'essenza costituisce invece l'approfondimento), ma come un continuo manifestarsi, come il processo del

libertà, necessariamente, sarà l'ultimo passo per il compimento di siffatta processualità. Infatti, solo il riconoscersi della riflessività come costitutiva dell'effettualità porterà all'autoconsapevolezza e, di conseguenza, alla libertà. La libertà, come abbiamo avuto modo di notare, significa per Hegel l'autoconsapevolezza del finito della propria *idealità*, del proprio movimento riflessivo. In questo senso non abbiamo una dimensione di libertà intesa come dimensione di scelta soggettiva e intenzionale di tal movimento: possiamo intendere questo solo come un auto-conoscersi del pensiero. Seguendo tale modello, per Hegel la fondazione della libertà va di pari passo con la fondazione dell'idealismo, inteso come capacità di cogliere proprio quel carattere ideale del finito. Ciò implica per Hegel il passaggio dalla necessità alla libertà⁴⁵⁷.

Il primo punto da notare è che la libertà si manifesta come la verità del tutto: infatti, «nel concetto si è quindi aperto il regno della libertà. Il concetto è il libero, poiché l'identità in sé e per sé, che costituisce la necessità della sostanza, è in pari tempo come tolta»⁴⁵⁸. Il processo della esposizione delle diverse determinazioni logiche della *Scienza della logica* si tramuta anche nel sistema categoriale che giunge alla libertà. Allora possiamo dire che la *Scienza della logica* è l'esposizione della libertà⁴⁵⁹. Quest'esposizione, come abbiamo visto, non consiste in un solo atto, ovvero nell'auto-posizione del pensiero, *ma nella totalità del processo categoriale*. Il punto però su cui Hegel insiste è che l'assoluto è libertà in quanto ha “tolto” tutte le determinazioni categoriali finite che negano questa sua auto-posizione. Infatti, come già visto in riferimento all'auto-esposizione del concetto, questo nel suo porsi ha “tolto” – ha messo in discussione i suoi stessi presupposti – attuando quel processo in grado di essere, nella sua paradossalità, auto-fondativo e critico a qualsiasi fondazione. In questo senso Hegel intende la libertà non come un'unità sostanziale ma come una processualità, un percorso, il cui esito finale sarà la totalità delle categorie attraversate in tutta la sua esposizione. Allora, ad essere libero non sarà un essere supremo, inteso in senso trascendente. Hegel, infatti, pretende di dimostrare come l'essenza sia questo movimento oggettivo incapace di fissarsi, ed è proprio in ciò che si afferma il suo carattere libero.

mostrarsi». L. CORTELLA, *L'etica della democrazia: attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, Marinetti, Genova-Milano 2011, p. 34. In questo paragrafo riproponiamo proprio l'indagine di L. Cortella su questa questione della libertà del concetto. Inoltre sulla stessa questione seguiamo l'interpretazione di: L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, pp. 150-160.

⁴⁵⁷ Sulla necessità in Hegel, in particolare nella Dottrina dell'essenza si veda: G. BAPTIST, *Il problema della modalità nelle Logiche di Hegel*, pp. 118-125. Sul legame fra finitezza e libertà seguiamo l'interpretazione del già citato testo di Cortella: L. CORTELLA, *L'etica della democrazia*, pp. 45-47.

⁴⁵⁸ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 657.

⁴⁵⁹ Anche su questo punto l'interpretazione di Cortella è illuminante: «Il senso della *Logica* ne risulta in conclusione radicalmente trasformato: essa non è semplicemente il cammino necessario in cui compaiono le determinazioni logiche, ma, poiché il suo fondamento è la libertà che riflette su sé stessa, *la Logica si manifesta come il sistema categoriale della libertà*». In tal senso, nota Cortella, se la logica è «l'esposizione di Dio, com'egli è nella sua esterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito» (G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, I, p. 31), Dio in tal senso è inteso da Hegel «identico alla libertà stessa e la processualità che lo caratterizza». L. CORTELLA, *L'etica della democrazia*, p. 38.

Lo spirito che si sa libero e vuole sé stesso come questo suo oggetto – cioè: lo spirito che ha determinazione e fine la propria Essenza – è innanzitutto, in generale, la volontà razionale. Vale a dire: qui lo spirito è in sé l' Idea, e perciò è soltanto il *Concetto* dello spirito assoluto⁴⁶⁰.

Il carattere libero del concetto si configura come il suo essere-per-sé, quindi indipendente da qualsiasi altro. Allo stesso modo la natura ha la sua ragione e verità solo nel concetto, in quanto solo in questo essa trova la sua piena verità di sé. In ciò è individuabile il carattere di libertà del concetto rispetto alla natura: la verità del concetto si trova in sé e non in altro. Hegel, ancora una volta, vede che la realizzazione dell'effettualità – la quale in questo passo si configura come natura – si trova solo nel sapere, anzi nell'auto-sapersi. In questo si realizza proprio quella idealità del finito che Hegel ha più volte espresso.

Formalmente, di conseguenza, l'Essenza dello Spirito è la *Libertà*, la Negatività assoluta del Concetto in quanto Identità con sé. Secondo questa determinazione formale, lo Spirito può astrarre da ogni exteriorità e dalla sua propria exteriorità, cioè dal suo stesso Esserci. Esso può sopportare la negazione della sua immediatezza individuale, il dolore infinito, vale a dire: In questa Negatività, lo Spirito può conservarsi affermativamente ed essere identico con sé⁴⁶¹.

La processualità del concetto spirituale è quindi la negatività logica che nega qualsiasi forma di identità con sé, che permane nella sua staticità. Lo spirito, come si evince dalla descrizione, ha un'essenza che si configura quale perenne negazione di qualunque sostrato. Questa costitutività del concetto di essere negatività viene ribadita da Hegel nel testo attraverso la metafora del *dolore*: lo spirito sopporta questo dolore della negatività portandolo inevitabilmente con sé⁴⁶². Hegel parla di dolore nella misura in cui il movimento negativo è rivolto anche verso lo spirito stesso, in modo tale che lo spirito non può mai fermarsi e oggettivarsi in un sostrato identico in sé. Questo rischierebbe, infatti, di far ricadere il concetto all'interno della dimensione del sapere rappresentativo bisognoso di conoscere, rappresentando in sostrati, il proprio sapere. Hegel, infine, definisce il concetto come capace di sopportare tale negatività in quanto esso, essendo una forma di sapere che si esprime tramite la dinamica dell'esposizione, è in grado di non collassare su sé stesso. Il concetto, che si configura come nuova forma di sapere, è capace di fare del movimento negativo la sua peculiarità, anzi di muovere proprio questo carattere contro qualsiasi sapere apparente e rappresentativo. La libertà sembra essere, quindi, il compimento esatto di questa capacità del concetto di mantenere la propria identità in termini di negatività. Il concetto, insomma, compendosi come libertà si afferma come identità senza mai eliminare da sé la propria negatività costitutiva. Siffatta libertà, tuttavia, si compie

⁴⁶⁰ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 482, p. 785.

⁴⁶¹ Ivi, § 382, p. 639.

⁴⁶² Seguiamo l'interpretazione di L. Cortella che aggiunge: «Se l'attività negativa produce dolore (proprio perché rivolto anche contro le sue stesse manifestazioni, contro il suo stesso porsi come esistenza), quel dolore può essere sopportato, non è tale da distruggere l'attività di negazione. La negazione di sé può essere sopportata». L. CORTELLA, *L'etica della democrazia*, p. 40.

solo nell'auto-sapersi del concetto, nella sua coscienza di avere un'essenza che è pura negatività, che quindi non può mai fissarsi. Questo carattere negativo impossibilitato ad affermarsi come identità è, come abbiamo visto, alla base della difficoltà di esporre un concetto e della conseguente soluzione hegeliana inerente alla esposizione/confutazione dei sostrati ontologicamente oggettiva della metafisica.

In fondo, è proprio tale carattere a configurare il concetto come libero e, allo stesso tempo, a condurre alla totale confutazione dello spinozismo. La sostanza non viene più intesa, secondo la metafisica tradizionale, quale essente necessitato da sé, ma diventa per Hegel sapere libero per-sé⁴⁶³. In questo modo nel concetto vengono a coincidere sia il carattere della sua assoluta indipendenza – che era già carattere della sostanza tradizionale – sia il carattere della sua assoluta auto-trasparenza, carattere cioè dell'aspetto non ontologico ma gnoseologico, introdotto da Hegel. In un certo senso, ci sentiamo di dire, che solo l'auto-trasparenza del concetto permette la sua autonomia⁴⁶⁴. A questo punto si comprende facilmente perché Hegel ritenga che solo l'auto-trasparenza del concetto gli permetta di differenziarsi dalla sostanza spinoziana: in quanto, cioè, solo nella sua capacità di cogliersi, il concetto è totalmente libero, ovvero non dipendente da altro. Infatti, ci troviamo qui di fronte ad uno dei tratti più importanti e originali della proposta hegeliana: l'auto-riflessività del concetto.

La riflessione, in quanto pensiero in cui viene alla luce la vera natura dell'oggetto, è una *mia* attività. Questa natura, pertanto, è a un tempo il *prodotto* del *mio* spirito, e precisamente: del mio spirito in quanto soggetto pensante, di Me sulla base della mia Universalità semplice, in quanto sono un Io assolutamente *essente presso di sé*. In altri termini: la vera natura dell'oggetto è il prodotto della mia *Libertà*⁴⁶⁵.

Il concetto, dunque, raggiunge la propria indipendenza e la propria determinatezza esattamente nella sua capacità di essere autoriflessione. Il concetto è libero, come abbiamo visto, in quanto capace di essere-presso-di-sé⁴⁶⁶. In ciò troviamo, inoltre, una chiara ripresa del concetto di libertà aristotelico, intesa come avere il fine in sé stesso. Tuttavia, a questa concezione Hegel aggiunge l'idea moderna

⁴⁶³ Sul concetto di libertà all'interno del sistema si veda: F. BIASUTTI, *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, in *Filosofia e scienze filosofiche nell'Enciclopedia hegeliana del 1817*, (a cura di) F. Chiareghin, Verifiche, Trento 1996.

⁴⁶⁴ Sul legame fra autofondazione/autotrasparenza con il compimento della libertà del Concetto abbiamo seguito l'interpretazione di Cortella: «Come abbiamo visto, nel «concetto» vengono a coincidere il carattere dell'assoluta indipendenza della sostanza e il carattere della assoluta autotrasparenza del concetto. Anzi la prima, l'autonomia, è resa possibile proprio dalla seconda, dalla trasparenza a se stesso e dalla piena consapevolezza di sé». L. CORTELLA, *L'etica della democrazia*, p. 42.

⁴⁶⁵ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 23, p. 137.

⁴⁶⁶ Hegel, in tal senso, sembra contrapporre la necessità della natura – che trova la sua verità solo in altro da sé – alla libertà del concetto – che trova la propria verità in sé e non dipende da altro –, in questo consiste tutta la loro differenza. Da questa posizione, risulta chiaro che per Hegel la libertà si configura come auto-riflessività, cioè capacità di cogliersi e disvelarsi in tutta chiarezza. Su questo passaggio delicato di Hegel si veda: H. MARCUSE, *L'ontologia in Hegel*, p. 268; F. BIASUTTI, *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, p. 87;

che la libertà è possibile in quanto è indipendente da ogni elemento esterno, da ogni influenza naturale ad essa esterna⁴⁶⁷. In questo senso la libertà hegeliana si configura in piena comunanza con la sua declinazione moderna: essa deve essere relazionata solo a sé in modo da evitare qualsiasi eteronomia. Hegel, ciononostante, riesce ad evitare il richiudimento monologico e del tutto autoreferenziale in quanto propone un assoluto avente in sé un carattere processuale ed espositivo e, di conseguenza, in grado di conservare in sé l'alterità attraverso cui si afferma⁴⁶⁸. Il carattere espositivo ci ha dimostrato come solo nel mantenimento del legame immanente alla totalità sia possibile l'affermarsi del concetto. Il concetto, in altri termini, coincide proprio con quel movimento riflessivo individuato in quella dimensione dell'effettualità. In questa maniera la libertà come suo statuto oggettivo è del tutto svincolata da qualunque soggettività. La libertà del pensiero, quindi, non ha più nessuna connotazione che si lega al soggetto individuale empirico, in quanto, come dimostrato in precedenza, il pensiero si presenta quale oltrepassamento della soggettività individuale finita, raggiungendo una dimensione del tutto oggettiva e immanente. In questo senso si disvela una dimensione oggettiva della libertà, non vincolata ad una dimensione del soggetto che dunque, non avendo in possesso il pensiero, non ha in possesso neanche la libertà.

La *Libertà* si trova immediatamente nel pensiero. Il pensiero, infatti, è l'attività dell'Universale, è un'Autorelazione astratta: il pensiero è un Essere-presso-sé soggettivamente indeterminato, il quale al contempo, secondo il contenuto, è soltanto nella Cosa e nelle sue determinazioni. (...) Secondo il contenuto, infatti, il pensiero è vero solo nella misura in cui è approfondito nella *Cosa*. Secondo la forma, poi, il pensiero, non è un *particolare* essere o agire del soggetto, ma consiste appunto in ciò: Quando pensa, la coscienza si comporta come Io astratto, come Io *liberato* da *ogni particolarità* relativa ad altre proprietà, situazioni, ecc., e attua soltanto quell'Universale nel quale essa è identica a tutti gli altri individui⁴⁶⁹.

Il passaggio da sottolineare a questo punto riguarda il senso che Hegel intende dare alla libertà riferita proprio al concetto. Qui Hegel non ci sta fornendo una fondazione pratica della libertà ma, piuttosto, egli ci sta esponendo una caratteristica del concetto e del suo movimento. L'interesse di Hegel è tutto concentrato sull'idea di *auto-riflessività*: il concetto nel suo essere autoriflessivo, capace

⁴⁶⁷ Su questo punto si veda l'interpretazione Cortella: «Dunque l'essere-presso-di-sé di Hegel è la traduzione idealistica dell'avere il fine in se stesso di Aristotele. E quella traduzione è possibile perché viene mediata dalla teoria kantiana dell'autonomia, secondo cui l'uomo è libero in quanto è indipendente da ogni movente esterno alla ragion pura pratica, cioè da ogni influenza naturale, interna o esterna, e che ogni coazione determina la volontà altrui». Inoltre Cortella aggiunge che questo primo carattere della libertà è coerente con l'idea moderna di essa. La concezione moderna è caratterizzata «da una natura essenzialmente *autoreferenziale* e fondata sull'assenza di relazionalità con l'esterno». In modo da evitare una sua eteronomia. L. CORTELLA, *L'etica della democrazia*, p. 43. Interessante, proprio perché Hegel riesce a far convergere due aspetti provenienti sia dalla filosofia antica che dalla modernità. Per quanto riguarda il concetto di libertà in Kant: F. CHEREGHIN, *Il problema della libertà in Kant*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 1991.

⁴⁶⁸ Hegel così come per il pensiero anche per la libertà raggiunge questa dimensione del tutto de-soggettivata. La libertà, esattamente come il pensiero, è quel movimento riflessivo che è immanente all'effettualità e che si compie solo nella sua autoriflessione trasparente. Su questo ancora una volta seguiamo l'interpretazione di: L. CORTELLA, *L'etica della democrazia*, p. 43.

⁴⁶⁹ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 23, p. 137.

di conoscersi e di cogliersi, raggiunge una dimensione di libertà compiuta. La consapevolezza che il concetto ha di sé si configura come libertà: il concetto si realizza nella sua pienezza solo quando arriva a comprendersi, affermando un sapere trasparente a sé. Quindi, solo nel momento in cui il concetto ha piena coscienza di sé esso può dirsi realizzato nella sua totalità, in quanto è capace di cogliersi in ogni momento e in tal senso di non dipendere da altro. Il concetto non deve far affidamento ad altro per affermarsi ma trova in sé la sua stessa verità. Hegel, vuole asserire che solo nel momento in cui il concetto si conosce come libertà esso si realizza, proclamando una realtà che è anche libera⁴⁷⁰. Infatti, il disvelarsi dell'effettualità come pensiero conscio di sé coincide con il suo realizzarsi come libertà: la realtà in atto si auto-riflette e diventa trasparente a sé, cioè libera.

Il punto che ci interessa evidenziare è proprio la questione dell'auto-trasparenza del concetto, in quanto senza un auto-sapersi completo questo non sembra riuscire a raggiungere la propria libertà. Il concetto si realizza solo quando è per-sé e, cioè, quando arriva a cogliersi in piena trasparenza: non c'è per il concetto nessuna forma di ombra o di non trasparenza nel suo sapere. Allora, dobbiamo trarre la conclusione che l'esposizione del concetto conduce nel suo ultimo grado a sviluppare un superamento completo del carattere di rappresentativo del sapere, senza nessuna residualità. Hegel sembra, a nostro parere, voler affermare il momento del concetto come totale trasparenza del sapere scientifico.

⁴⁷⁰ Tuttavia, così come vedremo anche in seguito, l'aspetto *onto-logico* di Hegel va sempre di pari passo con un aspetto storico. In questo senso anche la libertà dello spirito deve necessariamente assumerne una realizzazione storica: questo è uno dei casi, ne vedremo anche altri, in cui l'ontologia hegeliana si unisce con la storia. Infatti anche se Hegel in più occasioni, afferma che solo l'età moderna può essere considerata come l'epoca in cui la libertà si compie nella sua totalità, in quanto tutti sono considerati come liberi, tuttavia lo spirito rimane ontologicamente libero, costituito da questa caratteristica della libertà. Per cui, se l'affermazione dell'evoluzione della libertà, attraverso le diverse epoche, è demandata in altri luoghi, qui Hegel cerca di affermare proprio tale caratteristica ontologica dello Spirito: l'auto-riflessività di esso che lo conduce alla sua auto-trasparenza e di conseguenza al suo essere-per-sé. Su questa questione dell'evoluzione hegeliana della libertà di veda: L. CORTELLA, *L'etica della democrazia*, p. 57; F. BIASUTTI, *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, p. 87; A. NUZZO, *Rappresentazione e concetto nella logica della filosofia del diritto di Hegel*, Guida, Napoli 1990; T. PINKARD, *La fenomenologia di Hegel. La socialità della ragione*, Mimesis 2013.

IV. Conclusioni e la possibilità di una critica

Il movimento della *Scienza della logica* deve dunque essere individuato in questo nesso che abbiamo stabilito fra *esposizione logica e critica alla filosofia*. Il punto da evidenziare riguarda l'immanenza di questa connessione: il porsi della filosofia hegeliana è, nello stesso momento, *esposizione e critica* dei sostrati oggettivi della tradizione filosofica che vogliono essere confutate. Il punto rilevante sta nel fatto che Hegel non pretende solo di negare quest'ultimi ma anche di riconfigurarli, trasformandoli in categorie logiche, all'interno della propria proposta filosofica. Ciò vuol dire che la logica hegeliana giunge, alla fine della sua esposizione, a contenere e ad essere cosciente di tutte le regole e le determinazioni, costituenti le condizioni del suo stesso movimento. Tuttavia, come abbiamo appena accennato, tale compimento avviene attraverso una messa in discussione delle posizioni filosofiche avverse, nonché dei presupposti stessi della tradizione filosofica.

Questo Concetto della Filosofia è l'Idea *che pensa se stessa*, è la Verità che sa, è il Logico nel significato dell'Universalità *garantita* nel contenuto concreto come nella sua Realtà. In tal modo, la Scienza è ritornata nel suo Inizio, e il Logico è quindi il *Risultato* in quanto *Spirituale*, nel senso che a partire dalla Divisione originaria (dal Giudizio) presupponente, in cui il Concetto era soltanto *in sé* e in cui l'Inizio era un Immediato – a partire quindi dal *Fenomeno* che lì il Concetto aveva in sé – il Logico si è a un tempo elevato nel suo principio puro come nel suo elemento⁴⁷¹.

Il concetto si affermerà proprio come sapere trasparente capace di cogliere la totalità di tutte le determinazioni che lo hanno reso possibile⁴⁷². In questo passaggio si può ancora una volta notare come Hegel reintroduca quel movimento riflessivo presupponente, in quanto il movimento pone delle determinazioni che solo il concetto, cosciente di sé, comprende quali presupposti del suo stesso movimento. *Le determinazioni poste dal movimento espositivo sono condizioni presupposte al movimento stesso*. Il carattere immanente di tali determinazioni – poste e presupposte dal movimento – produce una conseguenza di non poco conto: l'insieme delle determinazioni è la totalità della dimensione del logico in cui ogni passaggio, ogni connessione si disvela come interrelazione costituente la sfera dell'intero. L'esposizione delle determinazioni logiche nel suo ultimo atto – il concetto come auto-trasparenza – arriva ad individuare la totalità del movimento logico e, di

⁴⁷¹ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 574, p. 939.

⁴⁷² Su questo condividiamo l'analisi di L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, p. 185-220.

conseguenza, la sua conclusività⁴⁷³. L'assoluto risulta essere, al contempo, il fine del processo nonché il processo stesso nella sua totalità: l'assoluto è tale perché si disvela come l'insieme della totalità e, contemporaneamente, presupposto del processo che ha condotto all'esposizione della totalità stessa. L'immanenza dell'assoluto e delle determinazioni del sistema logico costituiscono, come abbiamo visto, il carattere auto-produttore e auto-legislativo del movimento riflessivo stesso⁴⁷⁴. La ragione riesce a raggiungere la propria autonomia, e quindi anche la propria libertà, proprio nello scoprirsi auto-legislativa e auto-produttore. Questo carattere necessario del concetto lo compie come libertà, in quanto per affermarsi non ha bisogno di nessuna fonte esterna: tale legge è una *legge interna* che non ha bisogno di un *legislatore*. In sostanza non ha bisogno né di un soggetto esterno né, tantomeno, di un punto esterno da cui fare leva per svilupparsi. A questa conclusione Hegel può pervenire proprio perché riesce a comprendere il concetto come costituita da un movimento di auto-fondazione. In questo modo si compie l'assenza di presupposto a cui abbiamo precedentemente accennato: non ci sono dei presupposti che permangono nell'affermazione del concetto o un principio su cui esso si basi. In questa maniera si supera qualsiasi elemento residuale che rimanga in un sapere di immediatezza del sapere o di intuibilità di esso.

In questo senso il carattere mediativo non viene mai meno, in quanto esso è costitutivo di ogni determinazione; tuttavia Hegel afferma allo stesso modo una pretesa di *conclusività*, rappresentata dalla costellazione logica espressa nel sistema della *Scienza della logica*. Allora, risulta chiaro che si può parlare di assolutezza della ragione – compientesi nella sua capacità autoriflessiva – in quanto si riconosce la «*legge senza legislazione*»⁴⁷⁵ come quel movimento organizzativo del sistema nella sua interezza. Infatti, come abbiamo visto, è questo processo che rende possibile il predicato di assolutezza. Tuttavia, la particolarità della posizione hegeliana sta nel fatto che questa validità di assolutezza della razionalità è individuabile solo a patto di poterla ricondurre al suo carattere espositivo⁴⁷⁶. Solo nella misura in cui, inoltre, l'assoluto si presenta come sapere espositivo del logico nella sua interezza, potrà allora pervenire al proprio compimento, raggiungendo di conseguenza l'assolutezza. La necessità e la *normatività* del logico è affermata da Hegel attraverso il suo movimento auto-espositivo, che nel suo essere affermativa e critica riesce a “togliere” i propri

⁴⁷³ Come giustamente nota la Nuzzo e ne condividiamo, riproponendola l'indagine: «la totalità delle parti, rispetto alle parti della totalità, riconosce come *proprietà* necessaria alla sua determinazione completa quello che è la *relazione* tra le parti che la costituiscono». A. NUZZO, *Logica e sistema sull'idea hegeliana di filosofia*, Pantograf, Genova 1992, p. 246.

⁴⁷⁴ Questo movimento è la soluzione hegeliana alla dimensione auto-legislativa della ragione, la questione cioè di come la ragione possa darsi le proprie regole, inoltre questa sembra essere la soluzione al problema dell'autonomia della ragione posta proprio da Kant. Su ciò importante l'interpretazione di: L. LUGARINI, *Prospettive hegeliane*, p. 76.

⁴⁷⁵ A. NUZZO, *Logica e sistema sull'idea hegeliana di filosofia*, p. 302.

⁴⁷⁶ L'idea di una *legge senza legislatore* la riprendiamo dall'interpretazione di A. Nuzzo che aggiunge: «Non si tratta, in altri termini, di ottenere la partizione interna dell'intero in un insieme di sfere particolari e limitate, a di riscontrare il dinamismo che produce il passaggio, la connessione, la interrelazione di un insieme di strutture che possono essere dette le sfere dell'interno». A. NUZZO, *Logica e sistema sull'idea hegeliana di filosofia*, pp. 246-310 (citazione a p. 246).

presupposti. L'esito, come abbiamo accennato, è quello di costruire un pensiero non necessitante di un punto di vista o di un luogo esterno su cui fare leva per affermarsi, ed è in tal senso che si può affermare come libero. Un movimento logico ovvero che asserisce da sé la propria normatività e necessità senza, inoltre, negare la funzione del finito o della rappresentazione. Hegel, in questo modo, riesce ad affermare la necessità dell'assoluto assicurandosi una strada che non è quella del sapere immediato e riuscendo a realizzare un assoluto attraverso un raffinamento degli strumenti del pensiero finito, che lo rendono in grado di possedere l'idea di sistema⁴⁷⁷. Pertanto, dimostrando il movimento autoproducentesi del concetto come ciò che parte proprio dall'esposizione del finito, allora quest'ultimo, o come dice Hegel la finitezza del sapere, non costituisce più un limite dal quale la ragione debba in qualche modo liberarsi. Hegel avvalorava che la ragione ha la sua potenza proprio in siffatto carattere del finito stesso, con una duplice fondazione: da una parte una nuova fondazione del finito capace di permettere, di conseguenza, la seconda fondazione dell'infinito.

A nostro giudizio, tuttavia, la vera strategia di Hegel è quella di far convergere due problemi fondamentali della tradizione filosofica: da un lato quello dell'assoluto e dall'altro quello della scientificità del sapere filosofico. Hegel risolve questi due quesiti facendoli convogliare nel medesimo punto, per cui il problema eminentemente filosofico della costitutività dell'assoluto si trasforma nel problema della scientificità del sapere filosofico: Hegel scioglie il problema dell'assoluto attraverso la dimostrazione della scientificità della filosofia. La scientificità della filosofia coincide, appunto, con l'assoluto: il problema dell'assoluto diventa in realtà un pretesto per Hegel per affermare la validità della scientificità della ragione⁴⁷⁸.

L'obiettivo della proposta hegeliana, in linea con quanto analizzato fino ad ora, è quello di proporre un assoluto capace di non ricadere né in una posizione *metafisica*, né in una posizione *critica* che rifiuti qualsiasi forma di assolutezza e che proponga la semplice affermazione della finitezza del pensare. In sostanza, Hegel dimostra che se la razionalità costituisce il sistema di una totalità di determinazioni, allora si potrà dire che essa è assoluta, riuscendo ad evitare la dicotomia di due posizioni che dichiarano unilateralmente o l'assolutezza immediata del pensare o la finezza assoluta

⁴⁷⁷ Il carattere riflessivo del finito e la conquista della sua *idealità* sono quindi momenti fondamentali per Hegel, in quanto riuscirà a fare leva proprio su questo aspetto per avvalorare la possibilità del finito di giungere all'assoluto (al concetto), con tutte le implicazioni che ciò comporta. Su questo punto si veda la Nuzzo che aggiunge: «Resasi l'idea del sistema costitutiva, la finitezza del pensiero non è più un limite dal quale la ragione debba essere liberata, ma rappresenta, all'opposto, proprio la sua forza» A. NUZZO, *Logica e sistema sull'idea hegeliana di filosofia*, p. 317. Su questo tema si veda anche: V. VERRA, *Immaginazione trascendentale ed intelletto intuitivo*, in *Hegel interprete di Kant*, pp. 67-91; K. DÜSING, *Das Problem der Subjektivität*, p. 140; R. B. PIPPIN, *Hegel's Idealism*. Cambridge, Cambridge University Press 1989, pp. 16-20.

⁴⁷⁸ Scrive la Nuzzo a questo proposito: «Il problema dell'assoluto (senza altre specificazioni), potremmo dire, diventa in realtà un pretesto: per recuperarne la validità – e questo significa: per porsi come razionalità assoluta – la ragione deve infatti venire in chiaro dei presupposti che danno un senso all'intera questione, collocandola nella cornice sistematica». A. NUZZO, *Logica e sistema sull'idea hegeliana di filosofia*, p. 322. Questa proposizione la condividiamo e la riprendiamo in pieno nella nostra interpretazione.

del finito. Hegel, per riuscire in questo intento fondamentale, elabora un Assoluto non rispondente, come abbiamo visto, all'ontologia della presenza, tanto da non coincidere più con un essente ma essere riconducibile al logico: ovvero è una relazione conoscitiva e solo in questo senso assume un valore ontologico.

Allora questa razionalità sarà assoluta nella misura in cui essa è scientifica e, viceversa, sarà scientifica nella misura in cui ricostruisce la totalità delle determinazioni che compongono la totalità del logico, raggiungendo così una dimensione di assolutezza. In tal modo l'Assoluto non assume più una valenza metafisica, intesa come l'affermazione di una rappresentazione divina o di un mondo ultrasensibile, né una valenza di tipo empirista, intesa come la totalità della fatticità. Piuttosto l'Assoluto viene inteso in termini di sapere scientifico. Questo significa che per Hegel il processo di esposizione deve essere capace di ricostruire le relazioni sussistenti fra le singole rappresentazioni nella loro totalità: l'assoluto coincide con la totale trasparenza a sé del concetto di questa trama. In un certo senso Hegel, quando sostiene che la logica deve prendere il posto della vecchia metafisica, sta pensando proprio a codesto scambio fra il concetto metafisico dell'assoluto ed il concetto di scientificità della razionalità, il quale pone il disvelamento delle trame relazionali della totalità attraverso un'esposizione del finito stesso.

A nostro giudizio queste conclusioni ci inducono a pensare che la filosofia hegeliana accetti preliminarmente di essere una teoria speculativa dell'effettualità⁴⁷⁹. In tal modo riesce a discostarsi sia da una posizione che pretende di affermare un assoluto immediato, sia da una teoria che pretende di essere mera speculazione razionale. A questo punto si comprende anche in che modo Hegel riesca a superare la problematica dell'Assoluto: infatti se siamo di fronte ad una teoria speculativa della realtà non abbiamo più bisogno di una sostanza assoluta che ci faccia da garanzia del nostro sapere o del carattere ontologico del reale. L'attestazione dell'immanenza del pensiero risponde a questa duplice esigenza: dimostrare la *produttività* del pensiero come sistema e, dall'altro lato, affermare la *normatività*⁴⁸⁰ del logico nei confronti dell'oggettività reale⁴⁸¹.

Per noi, lo Spirito presuppone la Natura e ne costituisce la verità; esso è quindi l'assolutamente Primo della Natura. In questa verità la Natura è delegata, e lo Spirito è risultato come l'Idea pervenuta al suo Essere-per-sé: l'Oggetto di questa Idea, che è anche il Soggetto, è il Concetto. Questa Identità è Negatività assoluta, perché nella Natura il Concetto

⁴⁷⁹ Seguiamo e riproponiamo qui l'analisi di: A. NUZZO, *Logica e sistema sull'idea hegeliana di filosofia*, p. 518.

⁴⁸⁰ Sul carattere normativo del logico ancora una volta seguiamo la proposta di: A. NUZZO, *Logica e sistema sull'idea hegeliana di filosofia*, p. 314.

⁴⁸¹ Su questo punto, ancora una volta seguiamo l'interpretazione di A. Nuzzo che aggiunge di come la metodologia dialettica della filosofia speculativo hegeliana «può costituire un modello valido di riflessione soltanto per un pensiero che accetti di fornire, nella forma del sistema, non una teoria dell'assoluto, né una dottrina della razionalità (soltanto) speculativa, ma accetti invece di essere una *teoria speculativa della* realtà in tutte le sue forme e configurazioni razionali». A. NUZZO, *Logica e sistema sull'idea hegeliana di filosofia*, p. 518. Seguiamo questa interpretazione anche sulla duplice esigenza del pensiero: la produttività del pensiero come sistema e la normatività del logico nei riguardi della realtà oggettiva.

ha la sua perfetta Oggettività esteriore, ma adesso ha rimosso questa propria esteriorizzazione e, in essa, è divenuto identico a sé. Il concetto è quindi questa Identità solo in quanto esso, a un tempo, è ritorno alla Natura⁴⁸².

Per quanto riguarda il primo punto, il carattere espositivo del logico attesta come il carattere riflessivo delle determinazioni sia produttivo, nel senso che ogni oggettività metafisica determinata è legata alle altre determinatezze. Le singole determinazioni del pensiero non sono isolate, bensì interconnesse fra loro e stabiliscono un rapporto di reciproco rimando, seguendo lo schema della negazione determinata. In questo senso, come abbiamo avuto modo di vedere, ogni categoria logica presuppone il proprio altro: in quanto l'affermazione della propria identità è possibile solo in riferimento alla relazione al proprio altro contraddittorio. Infatti, secondo il modello dell'*Aufhebung*, ogni determinazione logica si toglie nel proprio altro conservandosi, fino alla determinazione che le contiene tutte, la quale alla fine incarna appunto la definizione stessa del concetto. Per quanto riguarda il secondo aspetto, invece, parliamo di *normatività* in quanto il logico pretende di essere anche la razionalità sottesa all'effettualità reale. L'oggettività nella sua fattualità prova per Hegel la propria razionalità: i dati reali sono tolti dalla loro contingenza immediata proprio nel momento in cui si scopre in essi la presenza del logico. In sostanza il loro movimento, apparentemente contingente, si rivela essere riconducibile al logico e di conseguenza la trama effettuale si scopre essere riconducibile ad una trama logica. Allora in questo modo il "dato" effettuale non solo supera la propria immediatezza ma coglie la propria razionalità attraverso il disvelamento in esso di strutture logiche. In tal senso il pensiero scientifico è la dimostrazione delle connessioni logiche che riguardano l'oggettività dei dati fattuali, nella loro totalità e limpidezza. Il sistema, allora, in quanto raggiunge la totalità dell'effettualità deve, necessariamente, porsi come altrettanto completo. La struttura sistematica del logico ha quindi l'intento proprio di ricostruire la totalità di questa tessitura.

In conclusione nell'esposizione delle determinazioni logiche si giunge ad evidenziare un carattere duplice del logico: la verità dell'oggettività è nel pensiero e, al contempo, l'oggettività, nelle sue determinazioni reali, è composta da una *normatività* logica, riconducibile al sistema esposto. Il tessuto del reale si svela come espressione della razionalità oggettiva, riconducendo i modi del suo differenziarsi alle forme logiche del pensiero razionale. Nell'esposizione del pensiero oggettivo, l'oggettività fattuale appare come costituita dal pensiero stesso, che nel suo esporsi raggiunge la totalità del reale. L'interezza della totalità del reale arriva quando è esposto nella sua complessità tutto il sistema logico. In questo senso la logica sembra muoversi su due piani non separabili fra loro: uno che riguarda la dimensione delle determinazioni di pensiero e un altro, invece, inerente alle determinazioni del reale.

⁴⁸² G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 381, p. 639.

Questa universalità è anche l'*Esserci* dello Spirito. In quanto essente-per-sé, l'Universale si *particolarizza* e, facendo ciò, è Identità con sé. La determinatezza dello Spirito è pertanto la *manifestazione*. Esso non è una qualsiasi determinatezza o un qualsiasi contenuto la cui estrinsecazione ed esteriorità ne costituirebbe soltanto una forma differente. Lo Spirito non rivela *Qualcosa*, ma la sua determinatezza e il suo contenuto sono questa stessa rivelazione. La sua Possibilità è dunque immediatamente *Realtà* infinita, assoluta⁴⁸³.

La logica è anzitutto la struttura del reale nella sua organizzazione, in cui il dato fattuale, come abbiamo visto, nella sua immediatezza manifesta invece la propria *mediazione logica*. In questo senso l'effettualità si disvela come pensiero, come governato non da una causalità ma da una dimensione logica ben definibile e onnicomprensiva. Oltretutto Hegel nella citazione sostiene che anche se il concetto sembra affermarsi solo successivamente alla Natura, alla sua immediatezza, tuttavia esso è comunque la sua verità. Infatti, il concetto, o meglio la sua esposizione, è la comprensione razionale di quella struttura interna del reale che nella contingenza immediata del dato non compare.

In questi termini l'esposizione significa anche esperienza della realtà autentica dell'effettualità: se guardiamo tale esposizione da un punto di vista fenomenologico ci appare evidente proprio come la coscienza faccia esperienza del logico e del pensiero proprio nel suo relazionarsi all'oggetto fuori di sé. In questo caso, infatti, il concettuale compare proprio in termini di processo mediativo e tale da indurre la coscienza sempre ad una maggiore consapevolezza, giungendo, in conclusione, allo spirito. La coscienza fa esperienza del sistema logico attraverso il suo rapporto con l'oggettività della realtà, e, in tal modo, fa esperienza non più della contingenza del reale ma della sua *necessità*, del suo *movimento riflessivo*. Questo punto di vista fenomenologico ci aiuta anche ad affermare come questa predominanza del logico sia onnipervasiva. In tal senso, difatti, coinvolge anche l'esperienza della coscienza, in quanto questa fa parte della struttura dell'effettualità nella sua complessità. Il «fenomeno», così come la coscienza, è già «il punto di vista dello Spirito stesso»⁴⁸⁴: l'esperienza e la coscienza non sono elementi estranei alla matrice logica. Hegel cerca di affermare una dimensione del conoscere del tutto diversa da quella tradizionale. Infatti, Hegel, in riferimento al sapere tradizionale che pretende di individuare una differenza sostanziale fra l'Assoluto, come oggetto conosciuto, e il conoscere, come strumento per raggiungerlo, scrive:

Una tale paura presuppone, cioè, *rappresentazioni* del conoscere, inteso come *strumento e mezzo*; presuppone anche una *differenza di noi stessi da questo conoscere*; ma, sopra tutto, presuppone che l'Assoluto *se ne stia da una parte e il conoscere dall'altra*, per sé e separato dall'Assoluto, pur essendo qualcosa di reale; ovverosia presuppone che il conoscere, il quale fuori dell'Assoluto è indubbiamente anche fuori della verità, sia poi tuttavia veridico: assunzione per cui ciò che si chiama paura dell'errore si fa invece piuttosto conoscere come paura della verità⁴⁸⁵.

⁴⁸³ Ivi, § 383, p. 641.

⁴⁸⁴ Ivi, § 575, p. 939.

⁴⁸⁵ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, I, p. 67.

Questa posizione filosofica, per Hegel, dimostra di aver paura della verità separando il conoscere dall'Assoluto e configurandoli come un oggetto da conoscere e uno strumento, distinti, da far interagire fra loro. Piuttosto bisogna provare come il conoscere e l'Assoluto non siano separati, per cui non solo Hegel sostiene, contro la filosofia critica, la possibilità del conoscere finito di giungere all'Assoluto ma anche che essi sono lo stesso. In questi termini l'Assoluto non è un qualcosa di trascendente ma è «presso di noi»⁴⁸⁶. Tuttavia, per comprendere ciò, si deve attuare quel processo espositivo in grado di condurre la coscienza a divenire consapevole di essere Spirito Assoluto. Il processo riflessivo auto-fondante ha, come abbiamo visto, il compito di affermare un conoscere non limitato alla dimensione della finitezza e al contempo capace di “togliere” tutti i presupposti che lo compongono, raggiungendo così una posizione che, pur non rinunciando all'Assoluto, è in grado di vagliare le fondamenta su cui poggia⁴⁸⁷. In questo modo Hegel pensa di aver superato sia quella posizione che afferma una mediazione sempre inadeguata – la filosofia critica kantiana – sia quella posizione che parte da un rapporto immediato con l'Assoluto – la filosofia di Spinoza ma anche di Schelling⁴⁸⁸. Ora, riportando tale posizione hegeliana introduttiva alla nostra interpretazione già svolta e riguardante il compimento del concetto, possiamo dichiarare che il logico, ciò che nell'introduzione alla *Fenomenologica* si definisce Assoluto ancora non esplicitato, è la matrice dell'esperienza. Alla coscienza è sottesa una logica di cui ancora non si rende conto, perché sarà solo lo Spirito a coglierla nella sua pienezza. Tuttavia questa logica è presente, anzi, possiamo dire costitutiva dell'esperienza stessa della coscienza. In un certo senso la logica è insomma la forma e dunque la possibilità dell'esperienza; tuttavia, siamo coscienti del fatto che la logica è al contempo anche contenuto di questa stessa esperienza⁴⁸⁹. Lo spirito è l'auto-comprensione di questa stessa

⁴⁸⁶ Importante su questo punto l'interpretazione di Heidegger che ha colto proprio tale aspetto della filosofia hegeliana: l'Assoluto è quell'«essere-presente-presso-di-noi», la parusia, è propria dell'Assoluto in sé e per sé. Se la filosofia, come conoscenza dell'Assoluto, prende sul serio ciò che essa è in quanto è un siffatto conoscere, allora essa è già un conoscere effettivo che coglie ciò che il reale stesso è nella sua verità». M. HEIDEGGER, *Il concetto hegeliano di esperienza*, p. 118. In questo senso l'Assoluto, e la sua logica, fanno parte dell'esperienza della coscienza già nel suo grado iniziale: esso è presentato ma non ancora sviluppato, la coscienza ancora non lo ha colto e soprattutto non si è colta come spirito. Tuttavia, la “presenza” dell'Assoluto non deve essere interpretata, come fa Heidegger, con una connotazione oggettivistica e sostanzialistica, come abbiamo dimostrato nella nostra interpretazione. Come ha ben osservato a tal proposito Vinci, in riferimento all'Introduzione e all'interpretazione di Heidegger: «L'assoluto non è una verità da attingere, un “grande oggetto” a cui confrontarci, bensì il superamento della separazione fra soggetto e oggetto. Ciò significa che esso non va inteso soltanto come un sapere, né come un in sé sostanzialistico. L'assoluto non è “qualcosa”, ha un sapere di sé del pensiero, capace di riconoscersi non soltanto come sapere, ma come unità fra sé e l'oggetto, conciliazione di pensiero ed essere. Questa è la ragione fondamentale che impedisce di considerare il sapere dell'assoluto uno strumento, qualcosa che è per definizione distinto da ciò a cui si deve applicare. La filosofia come scienza, che Hegel si accinge a presentarci, sarà in grado invece di mostrarci un sapere capace del puro autoriconoscersi entro l'assoluto essere altro, di instaurare una dimensione di unità fra sé e il proprio oggetto». P. VINCI, «*Coscienza infelice*» e «*Anima bella*», pp. 47-48.

⁴⁸⁷ Su questo riproponiamo le posizioni di: L. ILLETTERATI, *Il sistema come forma della libertà nella filosofia di Hegel*, pp. 45-50.

⁴⁸⁸ Su questo seguiamo ancora una volta l'analisi di: P. VINCI, «*Coscienza infelice*» e «*Anima bella*», pp. 40-60.

⁴⁸⁹ Seguiamo qui l'interpretazione della Nuzzo che aggiunge: «È alla logica che spetta il compito di fondare la *teoria speculativa del pensiero e della realtà* (dell'uno perché dell'altra, e viceversa). Questo duplice compito viene realizzato e soddisfatto valendosi del significato duplice della “logica del sistema” – svolgendo cioè compiutamente la relazione

logica ed inoltre sappiamo come il processo espositivo, che giunge fino all'auto-trasparenza del concetto, sia dettato proprio dal movimento di mediazione logica⁴⁹⁰. Questo è possibile in quanto non è solo la realtà ad essere logica ma anche quest'ultima ad avere una consistenza reale e quindi esprimibile. In tal modo Hegel riesce ad aggirare il problema per cui la dimostrazione della logicità dell'esperienza non è più un atto di fede o un'assunzione non discussa. Piuttosto, l'esperienza della logica come realtà onnipervasiva, che si afferma con l'esposizione del sistema delle determinazioni logiche, è anche la dimostrazione della logicità dell'esperienza stessa. Questo aspetto porta a compimento quello che è il ciclo espositivo della logica in sé e per sé e che trova nella *Scienza della logica* il pieno sviluppo. Infatti, solo quando si è giunti alla definitiva eliminazione di qualsiasi dualismo fra il pensiero e l'oggetto, fra la coscienza e il mondo, allora la Scienza si può aprire al pensiero puro. In questo senso la *Scienza della logica* può analizzare la dimensione logica nella sua purezza, cercando di individuare i legami sussistenti proprio fra le diverse categorie logiche del pensiero stesso.

Un ultimo elemento che vogliamo segnalare prima di proseguire è che l'aspetto logico non è qualcosa di individuabile solo per quanto riguarda lo stato ontologico o per quello fenomenologico, ma anche per quello storico. Infatti, l'esperienza dello spirito implica anche l'irruzione della logica all'interno dell'ambito storico, in quanto l'esperienza delle rappresentazioni, oltre al valore gnoseologico più volte espresso, possiede anche un valore di tipo storico.

La trattazione che stiamo qui per intraprendere ha per di più l'inconveniente di non poter procedere se non in maniera storico-descrittiva e raziocinante. Essa, in ogni modo, deve contribuire principalmente a far comprendere quanto segue: Le questioni che sorgono nell'ambito delle rappresentazioni intorno alla natura della conoscenza e della fede e che si ritiene siano del tutto concrete, vanno di fatto ricondotte a determinazioni di pensieri semplici, le quali però ricevono il loro vero significato soltanto nella Logica⁴⁹¹.

La logica facendosi oggetto, e cioè esperienza concreta, di una riflessione è anche momento storico all'interno di una processualità. In questo modo, la logica si storicizza e le rappresentazioni che porta ad esposizione sono anche posizioni storiche.

reciproca dei termini che in essa figurano, ed assumendo come struttura di mediazione tra la forma del pensiero e l'oggettività reale l'idea del sistema – normativa su ambedue i lati della relazione, e identica con questa relazione medesima». A. NUZZO, *Logica e sistema sull'idea hegeliana di filosofia*, p. 519.

⁴⁹⁰ Questo è chiaro nel processo fenomenologico in cui la coscienza fa esperienza proprio del carattere riflessivo del determinato, dell'oggetto che ha di fronte e a cui si rapporta di volta in volta. Su questo: P. VINCI, «*Coscienza infelice*» e «*Anima bella*», pp. 35-40; M. HEIDEGGER, *Il concetto hegeliano di esperienza*, p. 125.

⁴⁹¹ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 25, p. 141.

IV.1. *Una possibile critica*

L'esposizione delle categorie logiche nonché il conseguente passaggio al concetto è difatti il passaggio dalla metafisica alla logica, dall'ontologia della presenza a quella della relazione. Le accuse di Hegel si muovono principalmente contro il valore rappresentativo della metafisica e quindi sono indirizzate soprattutto verso il suo statuto ontologico. L'in-sé, come abbiamo avuto modo di dimostrare, si trasforma in un movimento di mediazione logica. Tuttavia, abbiamo anche visto, che questa dimensione logica assume il duplice valore di essere sia *produttività*, in quanto interconnessione delle determinazioni di pensiero, sia *normatività* in quanto legge delle determinazioni reali⁴⁹². La presente duplicità non è un elemento che viene applicato dal soggetto all'oggetto, piuttosto è un venir fuori di quello stesso movimento riflessivo del determinato; d'altronde il contrario vorrebbe dire per Hegel ricadere proprio in quella dimensione intellettuale. In questi termini, il logico è parte costitutiva della dimensione fattuale: il logico è quella legge immanente del determinato, che in tal senso è da sempre presente nell'effettualità. Abbiamo cercato di chiarire questo aspetto con il riferimento all'esperienza della coscienza della *Fenomenologia*, in cui, a nostro giudizio, risulta chiaro come la coscienza e la sua esperienza siano parte di un Assoluto che per Hegel è già *presente* ma non ancora sviluppatosi. Infatti sarà proprio l'esperienza e il movimento del logico immanente che condurrà il movimento espositivo dei sostrati oggettivi della metafisica tradizionale a ricollocarli come categorie logiche, fino a concludersi con il raggiungimento del concetto, in cui quest'ultimo, risulta essere proprio la piena consapevolezza di quel processo logico stesso. In tal senso il logico è quella trama mediativa che costituisce il reale e che nel suo svilupparsi si afferma al posto della contingenza immediata del dato. Una volta superato il presupposto rappresentativo dell'Intelletto, si verifica proprio il venir fuori di questa riflessività in grado di togliere l'immediatezza contingente del dato reale.

In questo si evince a nostro giudizio uno dei primi problemi dell'idealismo oggettivo hegeliano: il logico viene considerato come struttura immanente al reale, fin da sempre posto in esso e che solo tramite la sua forza, il movimento riflessivo, arriva ad esplicitarsi. Le difficoltà di tale posizione provengono, a nostro parere, dalla necessità di affermare un concetto di totalità e di auto-trasparenza aventi ancora a che fare con un carattere prettamente metafisico. Hegel, assume proprio il principio dell'effettualità a partire dalla dimensione dell'Assoluto, affermando successivamente l'onnipervasività e l'onnicomprendimento del logico. Se si ammette l'assolutezza nella sua totalità come principio immanente del tutto, allora necessariamente il suo compimento perviene all'auto-

⁴⁹² Questa distinzione la riprendiamo dall'analisi di: A. NUZZO, *Logica e sistema sull'idea hegeliana di filosofia*, p. 328.

trasparenza di questo principio: una pretesa di totalità finale che, in quanto absolutezza, giunge a percepirsi nella totale trasparenza senza residualità, nonostante il movimento espositivo di cui è composta sia costituito dalla successione di categorie logiche determinate. La conclusione per Hegel sarà inevitabilmente quella di una polverizzazione dell'empirico nella dimensione logica: una dissoluzione, ossia, della sfera dell'empirico nel puro movimento logico del mediare. Ora, a nostro giudizio, nessuna reale coscienza post-metafisica può accogliere in tutta la sua portata la tesi hegeliana: il rischio, infatti, è proprio quello di dissolvere la *residualità* della dimensione dell'empirico all'interno del puro movimento logico⁴⁹³ e di condurre ad un conseguente impoverimento della ricchezza del reale.

Il punto, come abbiamo avuto modo di notare in precedenza, è che se ogni immediatezza deve confluire in una dimensione di totalità auto-rischiarentesi, allora la realtà, nella sua totalità, diventa pensiero logico. Inoltre anche se, come fa Hegel, si riesce a dimostrare come tale pensiero sia de-soggettivizzato, permane comunque il rischio di un dissolvimento dell'empirico. Soprattutto se, come Hegel, si ha la pretesa di giungere ad un momento di totale trasparenza di questo pensiero a sé stesso⁴⁹⁴. Tuttavia, riteniamo che l'alternativa non può essere né un *realismo ingenuo*, che riproponga la totalità dei dati immediati come verità, né tantomeno un *realismo critico* che ponga l'in-sé inconoscibile dei dati fattuali. La decostruzione hegeliana dell'in-sé è a nostro parere irrinunciabile, tuttavia il problema sta nel richiudimento della cosalità all'interno di uno schema logico ben definito, in un certo senso negando o non cogliendo la "ricchezza" del dato naturale⁴⁹⁵. La presenza del logico, posto fin da sempre come base e condizione del determinato, conduce appunto a valutare il suo

⁴⁹³ Questo argomento conferma, ancora una volta, la nostra critica all'inferenzialismo di Brandom: come più volte visto, nonostante Brandom si collochi sul terreno dell'empirico e non più su quello dell'idea, rimane però la convinzione che il mondo sia una totalità di concetti, cioè una totalità razionale. Brandom con l'idea che il mondo sia essenzialmente una totalità di concetti finisce, anche contro il suo volere, per mettere in discussione la contingenza del mondo. Infatti, se tutto si esplicita tramite l'inferenza, se l'inesattezza inoltre dei nostri concetti deriva comunque dalla relazione ad altri concetti, come vuole Brandom, allora il tutto risulta essere racchiuso all'interno della nostra razionalità. Invece, sarà nostro compito proprio sviluppare una posizione che crede che da Hegel possa essere ricavata una tesi opposta a quella di Brandom: l'idea della sostanziale irriducibilità del mondo ai nostri processi razionali. In questo Brandom sembra retrocedere rispetto ad Hegel riproponendo un concetto di totalità impossibile da configurare per una coscienza post-metafisica. R. B. BRANDOM, *Making it explicit*, (in particolare p. 92 e seguenti); R. B. BRANDOM, *Olismo e idealismo nella Fenomenologia di Hegel*, p. 279; Per una critica alla posizione di Brandom si veda: L. CORTELLA: *Hegel e Brandom, ovvero l'irriducibilità dell'idealismo oggettivo all'idealismo inferenziale neopragmatista*, in L. CORTELLA, F. MORA, I. TESTA (a cura di), *La socialità della ragione: scritti in onore di Luigi Ruggiu*, Mimesis 2011, p. 195 e seguenti.

⁴⁹⁴ Il punto, secondo il nostro giudizio, è che si può cogliere l'eredità hegeliana mettendo in discussione il fine dell'auto-trasparenza del pensiero a sé stesso. Su questo, ancora una volta, seguiamo l'interpretazione di: L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, p. 185.

⁴⁹⁵ Su tale questione della ricchezza del dato o, per meglio dire sulla latenza di elementi che non si uniformano alla logica, torneremo meglio nella terza ed ultima sezione del nostro lavoro. Sulla questione del problema in Hegel del dominio della logica e l'impossibilità di risolvere la "cosa" nel concetto rimandiamo ancora una volta all'interpretazione di L. Cortella a cui si rifà la nostra interpretazione. Inoltre Cortella aggiunge: «Quell'immediatezza è invece ciò che sfugge all'identità e al concetto, e non può essere risolta nel processo logico del mediare, a meno di postulare una identità ultima (e non ulteriormente mediata), in cui appunto l'essere venga totalmente risolto nel pensare: dunque a meno di contravvenire alla dialettica medesima». L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, p. 269.

movimento di dispiegamento e di compimento come necessario, a discapito del *possibile* non inteso come l'immaginario ma piuttosto come ciò che si configura come *latente*⁴⁹⁶. Il rischio infatti di perseguire questa strada è il punto di approdo dell'idealismo oggettivo hegeliano, ovvero l'auto-trasparenza necessaria: la pretesa, cioè, che il pensiero non solo arrivi a pensarsi ma addirittura a cogliersi nella totale auto-trasparenza. Ciò significa che nonostante il concetto si affermi attraverso l'esposizione della processualità delle categorie logiche determinate, alla fine, esso si attua come sapersi del tutto trasparente in cui la residualità del sapere determinato, mediante cui si è costruito, è del tutto trascesa. La datità in tal senso, con la sua contingenza, viene del tutto trascesa e superata all'interno di una dimensione del logico. In cui, chiaramente, tutta l'ontologia della presenza viene superata ma dove appunto è superata proprio a scapito della residualità del fattuale.

Il pensiero, che libera la realtà dall'apparenza della mutabilità senza scopo e la trasfigura in idea, non si deve rappresentare questa verità della realtà come la quiete morta, come una semplice immagine, fiacca, senza impulso né moto, quale un genio o un numero o un pensiero astratto. A cagione della libertà che il concetto vi raggiunge l'idea ha anche in sé l'opposizione più dura; la calma sua consiste nella sicurezza e certezza con cui eternamente la genera e eternamente la vince fondendosi con se stessa⁴⁹⁷.

L'esito positivo a cui giunge il concetto hegeliano è legato ancora ad un sapere metafisico, proprio in quanto in esso si afferma la trasparenza della necessità del movimento logico, che lo conduce alla completa auto-trasparenza senza residualità alcuna⁴⁹⁸; in cui inoltre la datità, nella sua contingenza, viene del tutto svilita e trascesa in un movimento logico⁴⁹⁹. Hegel, volendo avvalorare la positività del concetto come totalità, fin da sempre presente, finisce per affermare questo movimento come necessario. Se il logico è lo schema immanente della relazione fra i determinati reali allora la riflessività ad essa immanente deve svilupparsi da sé necessariamente. In questo contesto Hegel si riferisce al possibile con sarcasmo⁵⁰⁰. Invece, proprio tale dimensione rappresenta la sfida

⁴⁹⁶ Su questo aspetto di fondamentale importanza è la requisitoria di G. Baptist proprio sulla categoria di necessario: il punto che anche la sua interpretazione sottolinea sta proprio nel fatto che Hegel colga soprattutto un concetto di "possibilità necessaria", in quanto inquadrata all'interno dello schema dialettico che egli stesso elabora: «Sarà da chiedere allora fino a che punto questa centratura sull'effettivo, nelle peripezie che sono state brevemente tratteggiate e nonostante le aperture al tema della contingenza necessaria come possibilità effettiva ed assoluta, non sia da leggere nel quadro di una sempre più esplicita centralità del necessario, che si profila anche attraverso la svalutazione senza riserve del possibile, di fronte alla quale non si può che rimanere perplessi». G. BAPTIST, *Il problema della modalità nelle Logiche di Hegel*, p. 278.

⁴⁹⁷ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 862.

⁴⁹⁸ Hegel, giustamente, deve affermare in qualche modo una forma positiva della dialettica. Il rischio sarebbe infatti quello di un nichilismo, ma a nostro parere tale positività si esprime in un modo che una coscienza post-metafisica non può accettare: *la trasparenza della necessità del movimento logico*. Su questo seguiamo pienamente l'interpretazione di: L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, p. 270.

⁴⁹⁹ In questo si compie il valore soggettivo che Hegel ha voluto concedere al logico: «L'assunzione della dialettica come legge del reale e la conseguente assunzione del per sé come in sé non sono, infatti, presupposti dogmatici, ma hanno alla base proprio la perfetta consapevolezza da parte di Hegel di quale sia il vero significato ultimo della risoluzione della sostanza nel soggetto». L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, p. 272

⁵⁰⁰ Come nota la Baptist nella sua interpretazione del passo: G. BAPTIST, *Il problema della modalità nelle Logiche di Hegel*, p. 278.

contemporanea per pensare la relazione fra l'effettualità e il potenziale o il latente, fra la realtà e la "drammatizzazione" di essa⁵⁰¹. Tuttavia, a nostro parere, la filosofia contemporanea si è troppo orientata verso la dimensione del possibile, a scapito proprio del necessario. Questo ha prodotto posizioni che si affidassero totalmente alla possibilità, in cui tutto può essere accettato, conducendo, paradossalmente, ad una posizione definibile con un gioco di parole: la *necessaria realtà dell'impossibile*⁵⁰². Hegel, con il suo insistere sul necessario, invece ci induce a pensare proprio la centralità dell'effettuale, ci propone ovvero un invito a pensare l'effettualità intesa come *legami necessitati*. L'esposizione di questi legami ben saldi e determinati, e per certi versi latenti all'interno della nostra esperienza quotidiana, è secondo il nostro punto di vista la sfida della contemporaneità. Da ciò ricaviamo l'importanza del processo di mediazione come processo logico: capace di individuare il legame determinato fra oggetti fattuali. In tal senso, a differenza delle tesi ermeneutiche dell'equiparazione delle infinite interpretazioni senza verità, la filosofia hegeliana ci aiuta ad affermare la possibilità di uno *spiegare razionale*, mantenendo, in questo modo, la propria irriducibilità nei confronti del mondo. Dal nostro punto di vista, il constatare che ogni immediatezza ci conduce ad un processo determinato di mediazione, ci persuade a ritenere che i nostri concetti facciano parte della nostra esperienza e che possano in qualche modo essere esplicitati o come dice Hegel, *spiegati (Erklären)*. Questa posizione può essere declinata quale alternativa sia alle proposte che si rifanno ad una qualche forma di fondazione ultima del sapere – forme di realismo affermanti la necessaria riconduzione della datità fattuale intesa sia in senso naturale o, invece, pragmatico, cioè ricondotta all'interazione/accordo umano – sia a quelle ermeneutiche che asseriscono la definitiva e necessaria rinuncia al razionale e propongono l'interpretare come unica forma di legame con il mondo⁵⁰³.

⁵⁰¹ Ci riferiamo qui ad un atteggiamento che Ferraris ha individuato non solo nella filosofia post-moderna ma nel vissuto quotidiano della nostra epoca: la sublimazione del mondo attraverso narrazioni o immagini, trasformando i fatti reali in delle *spettralità*. M. FERRARIS, *Manifesto del nuovo realismo*, p. 24. In precedenza abbiamo avuto già modo di discutere la posizione dei Ferraris, su cui non torniamo, tuttavia il tema della trasvalutazione del reale è argomento discusso nella filosofia contemporanea. Zizek, ad esempio, nel suo ultimo saggio cerca di dimostrare che se nel novecento per smascherare le mistificazioni ideologiche bastava far ricorso al "principio di realtà" ora, che la realtà stessa si è fatta virtuale, si è compiuto un ulteriore corto circuito in questo rapporto con una realtà che è già in sé mistificatoria o comunque illusoria. S. ZIZEK, *Che cos'è l'immaginario*, (a cura di M. Senaldi) Il Saggiatore 2016.

⁵⁰² Come nota giustamente Baptist: «Nel pensiero del Novecento è infatti piuttosto la possibilità a far da beniamina dei grandi concetti, come sosteneva Ernest Bloch; quella stessa possibilità che Hegel aveva ridicolizzato con le sue mucche volanti, lune cadenti e turchi papa rappresenta oggi invece la sfida per pensare il senza senso e il controsenso, il disparato, il potenziale, il latente, ma poi anche la finzione e il sogno, l'ipotesi e la probabilità, l'impegno etico e il valore. Anzi ormai a fianco della centralità del possibile financo nella scienza – si pensi agli studi di Jacob o di Morin – si tematizza anche una necessità dell'impossibile, verso cui si cercano approssimazioni negli ossimori dell'arte e dell'etica, nel confronto con la differenza e l'alterità». G. BAPTIST, *Il problema della modalità nelle Logiche di Hegel*, p. 278.

⁵⁰³ Qui, non vogliamo proporre una forma di dialettica solo negativa e in tal senso non vogliamo rinunciare alla positività della proposta hegeliana. Infatti, la tradizione dialettico-critica ha cercato di riaffermare aspetti appartenenti alla filosofia di Hegel senza ricadere nelle medesime aporie. Questa strategia ha condotto all'affermazione di una dialettica che, per non ricadere nell'assolutezza della propria proposta positiva, si è sviluppata solo nel senso negativo. Su tale argomento la Scuola di Francoforte e in particolare Adorno sono i maggiori esponenti di questa posizione, che si rifiuta di esprimere

Allora, l'alternativa ad una filosofia dell'Assoluto auto-trasparente potrebbe essere quella di un nuovo legame fra uno spazio teoretico e uno pratico. Il punto è che se ricerchiamo, come Hegel, una filosofia intesa in termini di scienza della libertà e se questo va di pari passo con la libertà del pensiero nella sua oggettività, allora siamo di fronte alla necessità di collocare il pensiero all'interno della dimensione fattuale e pratica. Il problema però è che non possiamo, in quanto sguardo ormai post-metafisico, affidare ad una dimensione di assolutezza e, di conseguenza, riproporre un pensiero capace di disvelarsi nella sua totalità auto-trasparente⁵⁰⁴. Tuttavia, siamo convinti che il pensiero hegeliano, rispetto a posizioni anche contemporanee, sia comunque in grado, depurato da quell'aspetto ancora troppo legato alla metafisica, di poter individuare una metodologia espositiva, tramite il percorrere il senso proprio della *riflessività*. Infatti, eliminando il compimento ultimo del concetto, possiamo comunque mantenere quell'aspetto mediativo, attraverso cui la dialettica riesca a costruire proprio il processo produttivo di razionalità e delle sue forme molteplici nell'oggettività. In fondo, secondo il nostro giudizio, ciò che manca proprio alla dimensione della discussione contemporanea è questa duplicità riguardante da un lato la ricostruzione dell'aspetto produttivo della razionalità e, dall'altro, la sua individuazione nella propria oggettività e nella propria praticità. Inoltre, superando l'intento hegeliano di compimento dell'aspetto logico possiamo asserire come tale processo mediativo non arrivi mai a compiersi, pur non implicando il riversamento dell'attività del logico all'interno del perenne interpretare ma, piuttosto, un movimento del pensiero che retroagisce su di sé, riorientandosi e rideterminandosi nuovamente⁵⁰⁵. In questo, secondo il nostro punto di vista,

la dialettica in maniera positiva, con l'elaborazione appunto di una dialettica positiva. Come ha notato Cortella però: «Anche in Adorno dunque la necessità, già rivelata da Hegel, in base a cui la dialettica deve presupporre un fondamento non-dialettico, viene ad assumere non già un carattere logico-epistemologico ma ontologico» finendo per accettare «un'ontologia dell'opposizione fra identità e non-identità». L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, p. 279. In questo senso ci troviamo ancora nella necessità di individuare un'oggettività della dialettica, e di conseguenza della ragione, che sia capace di non essere solo confutazione ma che proponga uno schema anche positivo ed espositivo.

⁵⁰⁴ L'aspetto che a noi sembra essere ancora legato alla dimensione della metafisica non è tanto la possibilità del pensiero di pensarsi, e di conseguenza di essere cosciente di sé, ma piuttosto la sua assolutezza e la sua pretesa di essere totalità. In definitiva è proprio l'idea di un pensiero che si pone come totalità assoluta che pretende inoltre di cogliersi senza residualità, a condurre Hegel ad una riproposizione di un principio metafisico. Tuttavia, come ha notato Cortella: «Il soggetto assoluto hegeliano non potrà mai infatti essere pensato in termini di Dio aristotelico, nonostante le profonde assonanze. Noi non possiamo dimenticare che il sapere assoluto in cui quel Dio consiste rimane necessariamente nella forma della trascendenza rispetto al sapere filosofico. Esso cioè non si mostra mai nel suo auto-porsi a partire dal suo punto di vista, cioè a partire dal suo auto-porsi». In sostanza, il Dio aristotelico rimane un oggetto del nostro sapere e non coincide con esso. L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, p. 171. In tal senso Hegel afferma un Dio soggettivo capace, cioè, di mantenere la propria assolutezza in quanto capace di auto-prodursi. Il problema è che questa assolutezza mantenga un legame proprio con quello schema metafisico visto in precedenza: l'affermazione dell'assolutezza del sapere. Hegel, nonostante trasformi il Dio metafisico in un sapere – il concetto – quest'ultimo mantiene la sua prerogativa di assolutezza, individuabile nelle caratteristiche della totalità e dell'auto-trasparenza.

⁵⁰⁵ Su questo seguiamo pienamente l'interpretazione di A. Nuzzo che sostiene: «La dimostrazione della libertà della scienza (filosofica) come espressione più alta della verità, in quanto dimostrazione della libertà del pensiero (oggettivo), non esime, ma al contrario impone, al pensiero, la necessità di ricercare e di giustificare ulteriormente il modo di collocare se stesso, insieme agli strumenti costitutivi della propria attività (i momenti formali della "idea", invernati nella realtà), nell'ambito di una consapevole attività storica, sociale e storico-naturale. Si tratta di compiere così (...), una ricollocazione complessiva dell'attività teorico-pratica non più all'interno del processo produttivo della razionalità e delle

si troverebbe spazio per dimostrare come tale forma di sapere sia capace di affermarsi quale *retroazione* su di sé, attraverso cui il pensiero possa essere in grado di rideterminarsi, assumendo sempre nuove forme capaci di esporre il reale in dimensioni sempre più profonde⁵⁰⁶. Un movimento logico, a differenza di quello hegeliano, che non ha più la pretesa di compiersi in una totalità che trova espressione nelle determinazioni razionali del sistema ma che riesce ad esporre i modi della utilizzazione concreta di quella razionalità.

Su questo sfondo si propone un'alternativa proprio alla dicotomia contemporanea fra fondazionalismo e post-fondazionalismo: in quanto in Hegel troviamo un pensiero che si fonda nella sua oggettività, individuandosi nell'altro da sé, ma che si afferma attraverso la decostruzione del sapere ad esso antagonista, ovvero il sapere rappresentativo. In tal senso abbiamo un movimento che pur senza mai fondarsi definitivamente mantiene in sé quell'aspetto *critico e confutativo*. In questi termini la filosofia è scienza della libertà proprio in quanto è *assenza di presupposti*, e, come già visto in precedenza, essa si fonda in sé poiché il suo movimento "toglie", cioè pone in discussione, i suoi stessi presupposti. Nel seguito del nostro lavoro cercheremo proprio di investigare quest'aspetto della filosofia hegeliana, come elemento il quale, depurato dal compimento concettuale della totalità che diviene auto-trasparente, può essere ancora valido per la discussione contemporanea giacché capace di uscire da quella dicotomia che abbiamo descritto. In fondo Hegel ci presenta un sapere in grado di non limitarsi solo a descrivere passivamente la realtà o a rispecchiarsi in essa, ma piuttosto capace di esplicitare la forza creatrice del logos. Inoltre, sarà nostro intento indicare il linguaggio come quella dimensione di spiritualizzazione del reale, sottoposte all'esposizione filosofica. Il linguaggio rappresenta, pertanto, quella attività in cui si depositano le forme di costruzione del mondo. Allora, la filosofia sarà quella forma di sapere capace genealogicamente di esporre, ma non di abbandonare secondo lo schema del "togliere" elaborato da Hegel, le strutture logiche e i presupposti epistemologici ed ontologici depositatisi nel linguaggio e nel mondo così costruito. Questo diventare consapevoli, non vorrà dire né eliminare gli schemi logici alla base delle nostre pratiche né tantomeno lasciare la realtà intatta. In questo senso sarà nostro compito determinare le conseguenze di tale attività mediativa, cercando di provare come questo sapere possa affermarsi mantenendo la propria libertà senza ricadere nell'auto-trasparenza hegeliana.

In conclusione il nostro tentativo sarà quello di dimostrare come il pensiero hegeliano, abbandonando la pretesa metafisica di una totalità che giunge ad un'auto-trasparenza senza residui,

forme molteplici della sua oggettività (...): dichiarandola appunto *prassi* e non più soltanto *poiesi*». A. NUZZO, *Logica e sistema sull'idea hegeliana di filosofia*, p. 526-527 (anche se sulla stessa questione ritorna anche a p. 517).

⁵⁰⁶ Come ha notato Chiereghin questo aspetto della logica hegeliana permette di «inventare forme sempre nuove di organizzazione che portino impresso in sé il sigillo liberante dell'intelligenza». F. CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Carocci editore, Roma 2011, p. 156.

sia comunque capace di proporci un sapere in grado di esporre, di giustificare e di portare a consapevolezza tutte le strutture presupposizionali appartenenti alle nostre pratiche quotidiane. Infatti, vedremo come la logica hegeliana sia una forma di sapere in grado di condurre un'esposizione della logica depositata all'interno del nostro linguaggio e del nostro operare. Inoltre, cercheremo di evidenziare come questo esporre logico contenga anche, da un lato, una dinamica di critica delle presupposizioni che il processo di esplicitazione svela e porta in superficie e, dall'altro lato, anche una dinamica di *rideterminazione* concettuale, dentro un processo di giustificazione che lo svolgimento stesso delle determinazioni di pensiero nella logica produce.

Parte terza. La riflessività come risoluzione del paradigma contemporaneo

Introduzione

Nella parte precedente del nostro lavoro abbiamo cercato di dimostrare come per Hegel la teoria della *verità* fosse intimamente legata al tema dell'oggettività del pensiero, rappresentante, a nostro giudizio, proprio il fulcro della proposta hegeliana. In questo senso possiamo asserire che siamo di fronte al lascito più importante dell'hegelismo, da cui nessuna interpretazione può prescindere. «L'espressione «pensiero oggettivo» designa la *Verità*, la quale deve costituire l'oggetto assoluto della Filosofia, e non semplicemente la sua meta»⁵⁰⁷. In tal senso è fuori discussione che la relazione fra pensiero ed oggettività costituisca il fondamento di tutta la ricerca filosofica di Hegel. Tuttavia, questa proposta hegeliana è stata, negli ultimi anni, interpretata a vario titolo: la più importante è sicuramente l'analisi venuta fuori nell'ambito neo-pragmatista, impegnata in una vera e propria *riscoperta* dell'importanza del pensiero hegeliano e della sua proposta. L'approccio interpretativo nell'ambiente anglo-americano è guidato anzitutto dall'impostazione della "svolta linguistica", in cui chiaramente viene data un'importanza fondamentale proprio al ruolo del linguaggio e alla pratica linguistica argomentativa⁵⁰⁸. Il presupposto di tale operazione sta nel divaricare nettamente la dimensione *gnoseologica* da quella *ontologica*, finendo, da un lato, per interpretare Hegel attraverso le questioni riguardanti il linguaggio e, dall'altro, per considerare la verità solo in termini di coerenza logica formale⁵⁰⁹. In precedenza abbiamo visto che Hegel, parlando della questione del fondamento, distingue nitidamente proprio ciò che è il *raziocinare* dalla *Ragione*: la seconda rappresenta infatti quel movimento immanente al finito, da non confondersi assolutamente con il primo, che è solo un addurre ragioni alla propria argomentazione. Questa confusione è, secondo il nostro parere e come

⁵⁰⁷ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 25, p. 141.

⁵⁰⁸ Com'è noto il padre putativo di questa ripresa di alcuni aspetti teorici importanti di Hegel e della loro rilettura attraverso l'impostazione della svolta linguistica è Sellars: W. SELLARS, *Empirismo e filosofia della mente*, trad. it. di E. Sacchi, Einaudi, Torino 2004.

⁵⁰⁹ Come ha giustamente notato Mendola, la cui interpretazione seguiamo qui integralmente: «Questa operazione si fonda sull'esplicita e consapevole disgiunzione metodica del piano epistemico-gnoseologico da quello ontologico. In altri termini, e con un largo margine di approssimazione rispetto alla molteplicità e varietà di forme e modelli in cui si articolano, tali posizioni assumono una nozione di verità in termini di coerenza logica formale, secondo cui il vero corrisponde (e il falso non corrisponde) a determinati parametri di valutazione della coerenza deduttivo-argomentativa del ragionamento». G. MENDOLA, *Pensiero oggettivo e linguaggio in Hegel*, p. 96. In questo senso si finisce per trasformare le questioni poste dalla filosofia hegeliana come delle questioni riguardanti solo la dimensione del linguaggio. Il caso più emblematico di questo indirizzo di riflessione è certamente Brandom che, come abbiamo visto più volte, trasforma il concetto hegeliano in una dimensione proposizionale: «parlare di concetti significa parlare di ruoli nel ragionamento». R. B. BRANDOM, *Articolare le ragioni*, p. 31.

abbiamo già più volte affermato, alla base dell'aspetto più problematico della posizione inferenzialista: nell'identificazione ossia del concettuale con la struttura della proposizione. Nella prima parte del nostro lavoro abbiamo dimostrato come Brandom con il suo inferenzialismo si precluda la possibilità di sottrarre la dialettica hegeliana al suo esito metafisico. Il rischio, infatti, è proprio quello di allontanarsi da Hegel e ricadere in una posizione metafisica. Un esempio di tale pericolo è rintracciabile, a nostro parere, proprio nell'idea di stabilire che la verità delle cose risieda nella totalità delle relazioni inferenziali. Infatti, nonostante Brandom si collochi sul terreno dell'empirico e non più su quello dell'idea, rimane però la convinzione che il mondo sia una totalità di concetti, ossia una *totalità razionale*, finendo, anche contro il suo volere, per mettere in discussione la *contingenza stessa del mondo*⁵¹⁰. Difatti, se tutto si esplicita tramite l'inferenza, se l'inesattezza dei nostri concetti deriva comunque dalla relazione ad altri concetti, come vuole Brandom, allora il tutto risulta essere racchiuso all'interno della nostra razionalità. Insomma, l'autore americano sembra convinto che il mondo possa essere espresso mediante una serie di relazioni inferenziali, perdendo così una delle acquisizioni più importanti che possono essere ricavate da Hegel: l'idea della sostanziale irriducibilità del mondo ai nostri processi razionali, anche se, come abbiamo visto, l'acquisizione di questa posizione deve fare i conti con delle conseguenze "hegeliane" che abbiamo definito inaccettabili per la nostra coscienza post-metafisica⁵¹¹. Questo esito riconduce il concettuale proprio a ciò che abbiamo dimostrato essere il lato negativo dell'idealismo oggettivo hegeliano. Inoltre, non basta a nostro giudizio introdurre la dimensione sociale del «dare e chiedere ragione» per uscire da tale conclusione, in quanto l'attività sociale di mediazione rappresenta un ricadere nel principio fondazionalista dell'esaustività del sapere: l'attività sociale dei parlanti, che stabiliscono accordi, assume sempre più la funzione di un trascendentale in grado di spiegare il tutto⁵¹². In un certo senso questa posizione rientra proprio in quell'aspetto della speculazione hegeliana che vogliamo evitare: il movimento di accordo dei soggetti, infatti, rappresenta quel fondamento da cui partire per comprendere qualsiasi aspetto del reale, mantenendo proprio quella caratteristica di trasparenza dal sapere metafisico.

⁵¹⁰ Per una ricostruzione della proposta inferenzialista di Brandom e della sua distanza dal pensiero oggettivo di Hegel si veda la già citata interpretazione di L. Cortella e che abbiamo seguito prevalentemente nella nostra indagine: L. CORTELLA: *Hegel e Brandom, ovvero l'irriducibilità dell'idealismo oggettivo all'idealismo inferenziale neopragmatista*, in L. CORTELLA, F. MORA, I. TESTA (a cura di), *La socialità della ragione: scritti in onore di Luigi Ruggiu*, Mimesis 2011, p. 199.

⁵¹¹ In questo Brandom sembra retrocedere rispetto ad Hegel riproponendo un concetto di totalità impossibile da configurare per una coscienza post-metafisica. R. B. BRANDOM, *Making it explicit*, (in particolare p. 92 e seguenti); R. B. BRANDOM, *Olismo e idealismo nella Fenomenologia di Hegel*, pp. 247-289.

⁵¹² Su questo si veda: W. MAKER, *Philosophy Without Foundations*, p. 5; T. ROCKMORE, *Hegel e i limiti dello hegelismo analitico*, in *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, a cura di L. Ruggiu e I. Testa, Guerini e Associati, Milano 2003.

Il punto da sottolineare, a nostro avviso, è che questo tipo di interpretazione ha difatti eluso l'oggettività del pensiero teorizzato da Hegel. Un aspetto che non può prescindere dall'interpretazione del concettuale e la cui mancata interpretazione ha condotto paradossalmente le posizioni neo-pragmatiste proprio ad assumere come assolute le pratiche linguistiche; finendo inoltre, in questo modo, nella contraddizione di dare un carattere *definitorio* e *assoluto*, potremmo dire anche auto-trasparente, proprio a delle pratiche che sono *contingenti* e *storiche*⁵¹³. Invece, dalla nostra precedente analisi, abbiamo visto come per Hegel il Concetto non abbia una natura di proposizione. In un certo senso il concettuale hegeliano non si identifica pienamente con la dimensione del linguaggio; certamente quest'ultima ne fa parte ma non ne rappresenta la sua totalità. In questi termini il *concettuale* hegeliano ha una dimensione capace di superare quella linguistica, che non può assumere, in tal senso, una forma definitoria in quanto la sfera linguistica viene interpretata come ancora confinata alla parzialità, non riconducibile così all'universalità concettuale⁵¹⁴. Il carattere concettuale, dunque, si distingue per quel movimento riflessivo che pretende di confutare qualsiasi assolutezza e che risulta, in tal senso, del tutto mancante nel linguaggio. In una certa maniera siamo convinti che la pratica del *dare e chiedere ragioni*, sviluppata dal neo-pragmatismo, non esaurisca la razionalità, anzi possiamo dire che essa ne rappresenti solo una parte. Oltretutto, l'aspetto *dialogico* non può essere assunto come veritiero poiché in esso sono presenti, come lo stesso Hegel sottolinea, degli aspetti legati al pensiero intellettualistico, della divisione e dell'assolutezza delle sue parti per esempio, che non sono investigati e possono essere fuorvianti. Per cui prima di affidarsi all'aspetto linguistico se ne rende necessaria proprio un'indagine, in modo da comprendere come in esso si oggettivano degli schemi logici, che assumono appunto una forma del tutto oggettiva, cioè non dipendente dal volere dei parlanti. A questo punto si rende opportuna, a nostro parere, quell'attività che per Hegel rappresenta maggiormente la razionalità: l'attività di mediazione processuale del concettuale che, con il suo carattere confutativo, è in grado di cogliere le presunte assolutezze di qualsiasi determinatezza.

In questa parte conclusiva della nostra ricerca vogliamo soffermarci esattamente su questo aspetto, cercando di dimostrare come il pensiero concettuale, con il suo carattere mediativo, sia capace di porsi come un sapere in grado di essere, al contempo, sia critico-confutativo che positivo e affermativo. Infatti, se da un lato cercheremo di dimostrare come, anche per Hegel, il linguaggio

⁵¹³ Seguiamo su questo punto l'interpretazione di Mendola che su questa questione aggiunge che la cancellazione del valore oggettivo del pensiero «si riassume paradigmaticamente nel conferimento del carattere definitorio alle pratiche linguistiche, determina la contraddittoria assolutizzazione del linguaggio, che è strutturalmente storico e contingente. Questa operazione equivale, con il lessico della filosofia contemporanea, all'assolutizzazione del prospettivismo postmoderno». G. MENDOLA, *Pensiero oggettivo e linguaggio in Hegel*, pp. 95-100 (citazione p. 99). Della stessa opinione anche: W. MAKER, *Una lettura americana di Hegel, ovvero come Hegel salva il pragmatismo da se stesso*, in *Hegel contemporaneo*, p. 59.

⁵¹⁴ Come giustamente ha notato Mendola: «Il concetto in Hegel non è (solo) di natura proposizione», per cui, aggiunge l'autore, non si può sostenere che «le pratiche di dare o richiedere ragioni non hanno un ruolo definitorio rispetto allo status del concetto». G. MENDOLA, *Pensiero oggettivo e linguaggio in Hegel*, p. 100.

contenga in sé delle strutture logiche derivanti dall'oggettivazione del pensare, dall'altro per l'autore è altrettanto essenziale che ci sia un intervento per esprimere questa "logicità latente", che, in tal senso, deve essere esplicitata. Difatti, l'oggettivarsi del pensiero, che si manifesta nel linguaggio, avviene attraverso delle *categorie logiche* frutto del movimento di fissazione del perenne fluire del pensiero, che in questo modo perde tutto il suo potenziale dialettico. Per l'appunto, ricadiamo in una dimensione *astratta* in quanto si perdono tutte le connessioni che il pensiero logico è capace di svolgere. In questi termini la *grammatica*⁵¹⁵, intesa in senso "largo" come l'insieme di tutte le strutture categoriali, diventa un presupposto non conosciuto, poiché in essa si smarrisce proprio il movimento riflessivo del pensiero. Allora, solo ponendo queste categorie del linguaggio all'interno di una scienza concettuale in grado di riconoscere, di rimettere in moto il movimento dialettico che ad esse è sotteso, possiamo giungere pienamente alla loro comprensione.

Tuttavia questa idea di linguaggio, attraverso il quale il pensiero difatti si esprime, come sedimentazione della metafisica, idea che vedremo oltretutto non essere estranea alla filosofia novecentesca, rappresenta un aspetto davvero importante, largamente non pensato o non valutato dalla filosofia contemporanea. Inoltre, in questa parte porteremo a maturazione la nostra analisi precedente sul significato di pensiero oggettivo in Hegel, in modo da poterlo far intervenire nell'elaborazione di un paradigma il quale, nel suo sfuggire al dibattito fra il sapere che si presenta come fondazionalismo e quello che si presenta come anti-fondazionalismo, riesca per certi versi ad affermarsi quale sapere capace di investigare i suoi stessi presupposti, dando un'alternativa ulteriore alle due proposte suddette.

Infatti, per Hegel, la filosofia ha uno statuto diverso dalle altre discipline particolari in quanto arriva a cogliere i suoi stessi presupposti. Questo aspetto è possibile perché la filosofia è quel sapere in grado di mantenere in sé l'aspetto essenziale del pensiero, il suo *carattere riflessivo*, che abbiamo visto essere l'affermazione più importante dell'hegelismo. Tuttavia, abbiamo anche sottolineato come l'esito a cui giunge Hegel abbia ancora un legame con la metafisica: un concetto che si coglie nella totalità come sapere auto-trasparente. Un fine, quest'ultimo, che non può dunque essere accettato da una posizione contemporanea ormai post-metafisica. Infatti, se la sfida di Hegel è quella di porre il pensiero non come l'attività della singola coscienza pensante ma piuttosto come la *trama del reale*⁵¹⁶, allora il nostro compito sarà anzitutto quello di eludere proprio quell'aspetto presente nella posizione hegeliana e che la sensibilità contemporanea non può accettare: l'affermazione di un sapere capace di cogliersi nella sua totale auto-trasparenza nonché in grado di intuirsi nella sua totalità e, di

⁵¹⁵ L'idea che il linguaggio possieda in istinto logico e che questo possa essere identificato con la grammatica lo abbiamo ripreso, seppur con degli accenni differenti, dall'analisi di: L. ILLETTERATI, *Il sistema come forma della libertà nella filosofia di Hegel*, pp. 43-50; G. MENDOLA, *Pensiero oggettivo e linguaggio*, in *Verifiche*, XXXVI, 1-4, 2007, p. 101

⁵¹⁶ Su questo abbiamo seguito l'analisi di: A. NUZZO, *Logica e sistema sull'idea hegeliana di filosofia*, p. 526-527.

conseguenza, nella totalità del reale, in altre parole un sapere che sia capace di farsi assoluto, di cogliere il Concetto già-da-sempre sotteso alla realtà. E ciò con lo scopo di affermare una proposta che vuole invece partire dalla tesi hegeliana dell'indipendenza del pensiero, inteso come capacità di negare la datità delle cose, senza però sfuggire alla necessaria dipendenza dal mondo, poiché senza il mondo stesso non ci sarebbe neanche l'attività del pensare.

In questo senso, a nostro giudizio, si compie quel tratto del realismo della filosofia hegeliana che rifiuta sia, da un lato, l'idea che il pensiero possa illudersi di plasmare e forgiare il mondo, ma anche, dall'altro lato, l'idea inversa che il pensiero si debba adattare al mondo. Infatti, come abbiamo visto, la critica di Hegel si rivolge allo stesso tempo sia ad una considerazione astratta e soggettivistica del pensiero, inteso come attività mentale della singola coscienza naturale, sia all'idea, altrettanto astratta ed unilaterale, secondo cui il mondo possa sussistere indipendentemente dal pensiero. Allora, «la genesi della filosofia (...) ha per suo punto di partenza l'esperienza, la coscienza immediata e raziocinante» e, di conseguenza, il pensiero «dalla coscienza naturale, sensibile e raziocinante, si solleva dal puro elemento di se stesso, e così si pone dapprima in una relazione negativa verso quel punto di partenza da cui s'è allontanato»⁵¹⁷. In tal senso, il punto da cui vogliamo partire riguarda il fatto che il pensiero non può avere alcun contenuto che non sia dato dall'esperienza. L'aspetto però fondamentale, sottolineato dallo stesso Hegel, è che questa esperienza, nella sua immediatezza, rimarrebbe totalmente astratta e impenetrabile se non giungesse ad una forma concettuale, ovvero se non si rendesse aperta a quel carattere *mediativo e processuale*, più volte ribadito e caratterizzante il pensiero filosofico scientifico in quanto tale. Questo aspetto sarà ripreso però dalla nostra posizione con un intento diverso da quello hegeliano. Infatti, come già anticipato, siamo convinti che tale processualità logica, capace di cogliere i limiti delle singole determinazioni che si presentano come assolute, per essere fruttuosa non debba giungere alle stesse estreme conseguenze della dimensione concettuale hegeliana, concludentesi con l'affermazione positiva e trasparente della totalità. Il rifiuto della totalità è l'unico modo, a nostro giudizio, di non svilire la determinatezza e la finitezza della *fattualità*, né tantomeno negarla, riconducendola nella sua totalità in una dimensione logico-razionale. In tal senso il nostro intento vuole partire proprio dalla dimensione linguistica cercando, ancora una volta con l'aiuto di Hegel, di coglierla nella sua dimensione oggettiva. Allora il linguaggio, in quanto tale, seppur nella sua essenza di parzialità come direbbe Hegel, costituisce il punto di partenza di un'*indagine riflessiva* in grado di cogliere lo strutturarsi della dimensione oggettiva del pensare, presente e stratificata nella dimensione espressiva del linguaggio stesso. Infatti, il requisito della conoscibilità sta proprio nell'universalità che può essere individuata anche attraverso il linguaggio. Difatti, partiremo proprio da ciò che Hegel dimostra essere la massima esperienza dell'intelligenza,

⁵¹⁷ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 12, p. 113-115.

pur rimanendo nella sua struttura rappresentativa: il linguaggio, che, in questo senso, diventerà non solo il luogo attraverso cui il pensiero si oggettiva, permanendo nel suo essere sempre in atto, ma anche il luogo in cui esso si ritrova. In questo senso nell'immediatezza del linguaggio ordinario è possibile individuare proprio quei processi logici caratteristici del concettuale. Per cui la sua capacità di esprimere il vero non risiede nella sua immediatezza espressiva ma nell'indagine speculativa che il pensiero attua su di esso; occorre pertanto porre il linguaggio ordinario all'interno della scienza filosofica logico-speculativa, in modo da individuare la processualità mediativa presente in esso. Solo così il linguaggio può giungere ad una propria speculatività. Questo perché, più precisamente, il rapporto fra il pensiero e il linguaggio deve essere pensato in maniera paritetica e non in termini di un rapporto unilaterale, come vorrebbe lo stesso Hegel: sebbene egli stesso assuma nei confronti del linguaggio una posizione in cui sono mantenute delle ambiguità. In tal senso vogliamo prendere le distanze dalla posizione hegeliana sviluppata nella *Scienza della logica* con la descrizione della *parola originaria*, in cui il linguaggio diviene espressione limpida del pensiero. Infatti, il linguaggio, elaborato nella *Scienza della Logica*, segue il fine di affermare il Concetto come auto-trasparente. In tale contesto, l'Idea come *parola originaria* si delinea chiaramente priva di opacità e di qualunque residualità. Contro questa conclusione intendiamo tematizzare il linguaggio come quell'oggettivarsi del pensiero, che è incessantemente in atto proprio perché si confronta e si oggettiva sempre nel proprio opposto, si fa altro da sé. In tal senso, sarà nostro compito osservare come il pensiero debba essere visto sempre come quell'elemento attivo ed estroflesso nei confronti del proprio altro. Questo aspetto è comunque presente nella riflessione hegeliana, in particolare in quella sezione dell'*Enciclopedia* dedicata allo *Spirito soggettivo*. In questo senso, seguendo l'argomentazione hegeliana, il nostro intento è quello di mostrare come il *linguaggio conduca alla logica*⁵¹⁸, nel senso che la struttura dello spirito soggettivo è riconducibile all'intera dinamica logico-riflessiva, presente in tutto il sistema hegeliano. Inoltre, vedremo come la relazione fra la logica-riflessiva e il linguaggio sia di tipo circolare, giacché entrambi i lati si presuppongono l'un l'altro e, di conseguenza, si determinano richiamandosi reciprocamente.

Nella Logica si mostrerà che il pensiero e l'Universale consistono appunto in ciò: Il pensiero è Esso stesso e il proprio Altro, ingloba questo Altro e nulla gli sfugge. Il *linguaggio*, infatti, è l'opera del pensiero, e pertanto nel linguaggio non si può dire nulla che non sia universale. Se io esprimo semplicemente un'*opinione*, essa è *mia*, appartiene a me in quanto

⁵¹⁸ Per una trattazione che ricostruisca il legame fra la logica e il linguaggio si veda il lavoro di Mendola che abbiamo ampiamente ripreso per la nostra analisi, in particolare qui vogliamo segnalare un passo di questo lavoro: «Il problema quindi è quello di cercare di mostrare e di articolare proprio questo *fondo* largamente non pensato dalla filosofia contemporanea, cercando prima di tutto di chiarire il significato di pensiero (oggettivo) e di linguaggio sotteso alla riflessione hegeliana». L'interpreta cerca, in tal senso, di dimostrare come il «linguaggio porta alla logica»: per cui quella dimensione filosofica che Hegel individua come spirito soggettivo, in cui si colloca il linguaggio, deve essere necessariamente relazionata al sistema hegeliano nella sua complessità. G. MENDOLA, *Pensiero oggettivo e linguaggio*, in *Verifiche*, XXXVI, 1-4, 2007, p. 101;

sono questo individuo particolare. Dato però che il linguaggio esprimere nient'altro che l'Universale, allora non mi è possibile *dire* ciò che *opino*, ciò che *intendo*. E *l'indicibile* (il sentimento, la sensazione) non è la cosa più eminente, più vera, bensì la più insignificante e meno vera⁵¹⁹.

Il linguaggio è proprio l'oggettivarsi del pensiero, il farsi mondo del pensiero che avviene attraverso il suo confronto con la datità; ed è proprio da siffatto confronto *senza sosta* che il pensiero si configura come *attualità*. Il linguaggio tende a sedimentare proprio il presente processo, che solo la filosofia, intesa nella sua peculiarità, sarà in grado di scavare e di esplicitare in tutta la sua ricchezza. Tuttavia, come dimostreremo successivamente, questa non sarà una semplice esplicitazione ma concorrerà anche alla rideterminazione del logico stesso.

Dalla citazione inoltre si evince proprio questo carattere oggettivo del pensiero in grado di esprimersi anche nell'opinare e nell'attività del rappresentare. L'opinare, infatti, per quanto soggettivo e unilaterale, rappresenta l'espressione di un soggetto individuale che pensa; tuttavia nel fare ciò esso è espressione dell'universale. Ovviamente non nel senso che è posseduto da forze mistiche ma piuttosto che per opinare, o anche nel caso del linguaggio nel suo esprimersi, deve necessariamente rifarsi ad un sostrato logico sotteso esattamente al suo stesso pensare individuale. L'opinare è soggettivo, appartiene alla singola soggettività determinata e irripetibile, tuttavia Hegel nota a ragione che, in forza dell'universalizzazione operata dal linguaggio, diventa subito chiaro come sia impossibile affermare che ciò che io penso è solamente mio. In tal senso anche la forma più soggettiva lascia trasparire in sé l'attività del pensiero e quindi la sua *universalità*. Questo perché nel linguaggio è *già* presente il pensiero, in quanto il linguaggio per essere tale ha quell'istinto logico, che Hegel riformula come grammatica, in grado di permettergli di essere universalità comunicabile a tutti⁵²⁰. Allora il linguaggio è quel modo attraverso cui si spiritualizza il mondo e il dato, che si afferma nella sua immediatezza. Il compito di mostrare questa connessione, ciò che nel linguaggio si oggettiva, è affidato proprio a quel movimento processuale e mediativo che il pensiero attua verso sé stesso, in quello cioè che abbiamo visto essere quel ritorno in sé riflessivo che il pensiero concettuale è capace di compiere.

Tuttavia bisogna comunque pensare la filosofia come quel sapere logico-speculativo che si muove all'interno del linguaggio e quindi all'interno di quell'insieme di regole, o possiamo dire di pre-categorizzazioni, che lo identificano. La filosofia non si muove, dunque, in uno spazio vuoto o nella purezza, poiché una posizione filosofica che pretenda questo per Hegel sarebbe frutto dell'Intelletto

⁵¹⁹ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, §20, p. 135.

⁵²⁰ Anche sulla questione dell'universalità del linguaggio in quanto in esso si verifica il pensiero, compreso anche nell'opinare, abbiamo preso l'interpretazione e l'acuta analisi di: G. MENDOLA, *Pensiero oggettivo e linguaggio*, p. 114.

e pertanto falsa⁵²¹. Infatti nessuna proposizione linguistica può esimersi dall'essere catturata in questo insieme di pre-comprensione logica o, nello specifico, in quelle regole ben definite caratterizzanti il *logos*. Il punto però che ci preme sottolineare è che, a differenza delle altre discipline, la filosofia non coglie il linguaggio come innocuo canale di espressione della datità, la quale, in tal senso, rimane impenetrabile e intonsa nel suo passaggio nell'organizzazione linguistica. La filosofia, non assumendo dunque il linguaggio in questo modo, si muove con una piena consapevolezza del carattere logico latente. Il sapere filosofico è infatti quel sapere in grado di farsi carico del movimento riflessivo del pensiero, per cui il suo investigare i presupposti del linguaggio comporta anche il cogliere i presupposti del pensiero stesso. Questo significa che la filosofia è scienza della libertà proprio perché "toglie" quelli che sono i presupposti del linguaggio all'interno del quale essa stessa è collocata. In altre parole toglie i suoi stessi presupposti: ossia essa è il dimostrare come il pensiero si è oggettivato, dispiegando da sé stesso la propria attività. È inoltre essenziale sottolineare, a nostro giudizio, come questa attività non sia una semplice registrazione passiva di ciò che risiede all'interno del pensiero, tramite la sua espressione linguistica. Infatti, la nostra fatica si concentrerà soprattutto nel dimostrare, da un lato, come il pensiero non sia una mera attività manifestante sé stessa, ma come essa sia *ricorsività*⁵²² e *rideterminazione retroattiva*, cioè capacità di rideterminarsi ogni volta che ritorna in sé. Inoltre, dall'altro lato, ci proponiamo di provare come il sapere filosofico sia in grado proprio di cogliere questa dinamica e di mantenerla in sé, assumendo però, a tal scopo, quella forma che esprime la capacità riflessiva del pensiero, che rende possibile quel meccanismo di *rideterminazione* e di *retroazione*.

Infatti, sarà proprio attraverso questo movimento che il pensiero arriverà ad attestare la propria natura processuale, riavvolgendo su di sé ciò che invece si esprime in maniera lineare nel linguaggio; dimostrando, ossia, come nel semplice linguaggio immediato sia presente un ribollire di intricati legami dialettici capaci di *condizionare* e *governare* la nascita e l'affermarsi di nuove determinazioni di pensiero, che sono poi ciò che noi chiamiamo concetti o ragioni del nostro riflettere e si configurano come il materiale del nostro raziocinare. In questo senso il pensiero è in grado di esplicitare proprio quella forza del *logos* oggettivatosi all'interno di espressioni quotidiane.

⁵²¹ Illetterati ha giustamente notato nella sua interpretazione che seguiamo in maniera sistematica che: «Se il linguaggio, in quanto è già una sorta di pre-categorizzazione della realtà, costituisce dunque anche una sorta di filtro di cui il pensiero dell'uomo non può fare a meno, la filosofia, in quanto è pensiero che si esprime nel linguaggio, si muove dunque essa stessa dentro quella forma di precomprensione e pre-categorizzazione che è depositata e attiva in esso». L. ILLETTERATI, *Il sistema come forma della libertà nella filosofia di Hegel*, p. 48.

⁵²² Su questo importante punto seguiamo l'interpretazione di F. Chiereghin che su questa questione aggiunge: «In linea del tutto generale, la ricorsività è il carattere di quei processi nei quali ogni passo si ricava dal precedente secondo una regola, in cui l'autoriferimento svolge una funzione essenziale, in quanto la regola viene applicata al suo proprio prodotto». F. CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Carocci editore, Roma 2011. p. 59.

Questo movimento logico è una processualità, quindi, che passa da una determinazione all'altra senza mai dissolvere la precedente: al contrario, le ricrea tutte *trasfigurandole* in nuove forme di manifestazioni logiche⁵²³, in accordo con Hegel che dimostra come il concettuale trasformi le categorie metafisiche in relazioni logiche. Tuttavia questo carattere riflessivo è possibile proprio perché il pensiero si configura come intrinsecamente caratterizzato da siffatte dinamiche. La filosofia, dunque, è quel sapere capace di farsi carico di questo movimento e, in tal senso, si configura come quel sapere paradossale e riflessivo per cui il suo primo procedere è rivolto alla negazione dei presupposti che lo rendono possibile. Infatti, dire come fa Hegel che la filosofia è *assenza di presupposti* significa appunto affermare che questa è quell'attività che da sempre pone in atto una dinamica di messa in discussione dei suoi stessi presupposti. In questo senso la filosofia non è indenne dai presupposti, bensì quest'ultimi sono l'elemento necessario al proprio sviluppo. Difatti, è solo attraverso la presenza dei presupposti, oggettivatisi nel pensiero e nel linguaggio, che la filosofia inscena quella dinamica di affermazione di sé. Il punto però è che la filosofia non assume il presupposto come dato e come ciò che deve essere accettato: in ciò si differenzia da altre forme di sapere⁵²⁴. Hegel, per l'appunto, ci aiuta a non pensare il presupposto in maniera ingenua e ciò è testimoniato da importanti riflessioni riguardo al rapporto fra pensiero e linguaggio, che ci riserviamo di investigare in seguito.

Il nostro intento permane comunque all'interno di un punto di vista post-metafisico e, così come abbiamo già accennato, non può essere accettata una visione del Concetto inteso come totalità auto-trasparente. Infatti, Hegel individua tale movimento come condotto dal Concetto, presente fin dall'inizio della sua esposizione (*Auslegung*): il Concetto è anzi proprio il motore dell'esposizione stessa, in quanto intelaiatura logico-razionale del reale. La conseguenza, come abbiamo appreso dall'analisi della *Scienza della logica*, è che il compimento dell'esposizione coincide con il Concetto stesso: con un sapere, difatti, che ha a sé la trasparenza della totalità delle determinazioni. In questo senso la nostra proposta non pretende di giungere ad una tale absolutezza, bensì assume il movimento logico, in cui si esprime la retroazione del pensiero e la sua rideterminazione, come un moto che non arriva mai a compiersi permanentemente, in quanto processualità di oggettivazione. Allo stesso modo, il movimento di retroazione è così intimo al pensiero che non può essere mai fissato come definitivo. L'esito è che la sua rideterminazione produce sempre nuove determinazioni in una processualità che non raggiunge mai una sua totale auto-trasparenza. Piuttosto l'elemento del presupposto non ha mai

⁵²³ Anche su questo si segue l'analisi di: F. CHEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, p. 50.

⁵²⁴ Infatti come nota giustamente Illetterati: «La filosofia si esprime nel linguaggio ed essendo il linguaggio una forma di organizzazione che attraverso soprattutto le strutture grammaticali e sintattiche che lo costituiscono in qualche modo predetermina e delimita fin dall'inizio qualsiasi esperienza del mondo da parte dell'uomo, esso costituisce una forma di presupposto e di precomprensione che la filosofia necessariamente assume». L. ILLETTERATI, *Il sistema come forma della libertà nella filosofia di Hegel*, p. 45.

un termine, nel senso che scompare nella sua totale trasparenza al pensiero, pur permanendo sempre in esso una certa latenza. Tale permanere del presupposto è, a nostro giudizio, condizione del pensiero e del linguaggio⁵²⁵. La struttura profonda è un'oggettivazione del pensiero postasi, grazie all'uso e alla tradizione, in termini di veri e propri presupposti, i quali a volte vengono ad assumere delle autentiche forme metafisiche. Persino le strutture logiche che il pensiero utilizza per esprimersi sono piene di peripezie dialettiche e di presupposti metafisici. Proprio in questo punto interverrà il pensiero filosofico, poiché in grado di individuare tali presupposti sottesi. Allora la filosofia non sarà quell'attività che si rapporta ad una proposizione della metafisica per mostrarne l'inconsistenza o l'inganno, ma piuttosto avrà il compito di intervenire nel terreno del linguaggio: più precisamente, per scovare quelle pre-comprensioni del mondo che in esso si sono oggettivate, in modo però da giungere anche al pensiero stesso, sotteso a questo movimento.

Inoltre, è importante sottolineare come il portare ad esplicitazione quelle forme di pre-comprensione, sottese e presupposte nel linguaggio, non sia un'attività che lascia intatte le cose. Qui non si tratta solo di esplicitare la logica inconscia depositata all'interno del nostro linguaggio, ma di dimostrare come quest'esplicitazione produca una forma di rideterminazione del pensiero stesso.

In questo senso la filosofia è quel sapere in grado di farsi carico dell'attività del pensiero. Infatti, il pensiero è precisamente quell'attività che riesce a ritornare-in-sé e a rigenerarsi proprio attraverso il presente aspetto *riflessivo*, e pertanto la filosofia, nella sua forma logica mediativa, è quella scienza che meglio riesce ad esprimere tale carattere del pensiero, permettendo di conseguenza anche il suo *rideterminarsi*. In questo modo, seguendo inoltre la posizione hegeliana, vediamo che la filosofia può incarnare quell'aspetto di libertà proprio perché non dipende da altro: non vi sono presupposti su cui essa poggia, ma tutto è sottoposto all'attività negativa della riflessività. La filosofia è capace di fondarsi in sé, attraverso un movimento di mediazione confutativa che si configura come anti-fondativa. Infatti all'interno della dicotomia fra un fondazionalismo e un anti-fondazionalismo lo stesso Hegel sembra protendere verso un'alternativa contenente entrambi questi movimenti: la filosofia e il pensiero, che essa esprime, non trovano il proprio fondamento in una sostanzialità altra, andando così a superare l'*ontologia della presenza*. Piuttosto la loro fondazione avviene attraverso un'attività di auto-fondazione, scandita però da un movimento di mediazione che nega qualsiasi pretesa di absolutezza. Allora la filosofia è quel sapere in grado di edificarsi a partire da un movimento intrinseco che procede mediante la critica a qualsiasi pretesa di fondazione assoluta. In questo senso l'auto-fondazione avanza attraverso un movimento di anti-fondazione. Siffatto movimento riflessivo

⁵²⁵ Cercheremo anche di vedere come questa posizione tenda a coincidere per certi versi e a divergere per altri da posizioni novecentesche sul rapporto linguaggio-metafisica. L. ILLETTERRATI, *Il sistema come forma della libertà nella filosofia di Hegel*, p. 40.

del pensiero, che avviene attraverso la mediazione e cioè la confutazione di ogni pretesa di assolutezza, può essere fruttuosa anche per superare la dicotomia fra fondazionalismo e post-fondazionalismo, individuando un movimento che sia al contempo critico ma che non rinunci all'aspetto razionale e logico. Il sapere filosofico, allora, diventerà quel sapere capace di seguire il pensiero, riuscendo ad incarnare quell'aspetto genealogico e confutativo di individuazione dei presupposti e del loro formarsi, nonché di critica a qualsiasi pretesa di assolutezza, ma allo stesso tempo sarà anche in grado di sviluppare sempre nuove determinazioni, proprio attraverso quel movimento di rideterminazione che il pensiero sviluppa ritornando a sé.

I. La logica come Scienza

Nella parte precedente del nostro lavoro siamo pervenuti alla conclusione che l'esito finale raggiunto da Hegel sia in un certo senso legato ad una pretesa metafisica: il Concetto infatti è sapere che pretende di essere trasparente a sé stesso, nel quale cioè non vi è più residualità delle determinazioni. Inoltre, abbiamo cercato di dimostrare come il concettuale sia l'espressione non solo della totalità, trasparente a sé, ossia di tutte le determinazioni logiche, ma anche di tutte le determinazioni della realtà. Ora, cercando di non ricadere nella stessa pretesa metafisica di Hegel, vogliamo sottolineare un aspetto invece fondamentale della logica hegeliana: la capacità di affermare un pensiero in grado di svilupparsi attraverso le categorie della *riflessione* e del *trapassare*. Infatti, a nostro giudizio, uno degli aspetti più importanti della proposta filosofica di Hegel è l'idea che non ci siano determinazioni logiche che il pensiero "trova" di fronte a sé e poi connette fra loro. Le determinazioni logiche emergono dall'auto-riflessione che il pensiero stesso è capace di elaborare a partire da sé. In tal senso, a parer nostro, l'aspetto più importante della filosofia hegeliana risiede proprio in questa capacità del pensiero di essere fondamentalmente *auto-riflessione* o, come dice Hegel, *riflessione-in-sé*. Il logico allora non è altro se non questo meccanismo di sviluppo che segue proprio quello riflessivo e rappresenta, in fondo, il *primum* della logica hegeliana. Siffatto movimento di auto-riflessione, capace di indurre il pensiero a vagliare sé stesso attraverso quei meccanismi che cercheremo di mostrare, sarà il fulcro della nostra indagine, la quale appunto, verterà da un lato sull'analisi delle capacità del pensiero e dall'altro sulla scienza filosofica come sapere in grado di farsi carico proprio di questo movimento del riflessivo caratterizzante il pensiero stesso.

I.1. *L'auto-riferimento del pensiero*

Nella parte precedente di questo lavoro abbiamo rilevato come la riflessione-in-sé sia affermata da Hegel quale *essenza del tutto*, per cui la *Scienza della logica*, nel suo carattere mediativo, ha il compito di dimostrare quanto le determinazioni logiche abbiano come propria essenza esattamente questo tratto distintivo. In tal senso Hegel si affatica a provare come qualsiasi identità conduca necessariamente alla propria negazione: «La differenza è dunque se stessa e l'identità. Tutte e due insieme costituiscono la differenza; questa è l'intero e il suo momento»⁵²⁶. Inoltre, abbiamo osservato come questo meccanismo sia affermato da Hegel come duplice, in quanto dall'identità si passa alla differenza e da quest'ultima di nuovo all'identità. Il doppio passaggio, dall'identità alla differenza e viceversa, viene a costituirsi proprio come l'architrave del logico, forse la verità ultima delle determinazioni logiche e reali. Questo carattere capace di unire l'identità al proprio altro sarà, come abbiamo visto, fondamentale perché sancisce proprio la necessità di superare *l'ontologia della presenza*, affermando l'identità del proprio fondamento.

Il Concetto scopre, dopo tutta la sua esposizione (*Auslegung*), esattamente tale struttura logica, riflessiva, del tutto. Questa sua consapevolezza è possibile solo grazie al suo auto-riferimento, in quanto Hegel dimostra la sua natura essenziale, in cui appunto l'aspetto più significativo coincide con quello della riflessione: «la determinata causa prima di ogni attività e semovenza»⁵²⁷. Il carattere riflessivo del determinato è quindi per Hegel la causa fondamentale dell'arricchimento del pensiero: proprio attraverso la sua capacità di riflettere su di sé, il pensiero è in grado di cogliere sempre nuove determinazioni, dunque ri-determinandosi per certi versi nel suo stesso auto-riflettersi.

L'arricchimento progredisce nella necessità del concetto, è contenuto da questo, ed ogni determinazione è una riflessione in sé. Ogni nuovo grado dell'andare fuori di sé, cioè di ulterior determinazione, è anche un andare in sé, e la maggiore estensione è parimenti una più alta intensità⁵²⁸.

Questo movimento è di fondamentale importanza in quanto attesta la capacità del pensiero di progredire proprio attraverso la sua auto-riflessione, nel suo tornare in sé, che in un certo senso è garanzia dell'affermazione di nuove determinazioni. Il pensiero è in grado di *ritornare su di sé*, ma questo lungi dall'essere la perenne affermazione dell'identico, è piuttosto la capacità di *rideterminarsi*, di affermare sempre nuove determinazioni logiche.

⁵²⁶ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, pp. 464-465.

⁵²⁷ *Ibidem*.

⁵²⁸ *IVI*, pp. 953.

In tal senso le nuove determinazioni del pensiero sono, al contempo, il punto di arrivo e il punto di partenza per nuove forme di determinazioni logiche. In questa maniera i punti di approdo, del pensiero si configurano anche come punti di slancio per nuovi percorsi. In tal modo, in accordo con Hegel, possiamo asserire che il pensiero è costante attuazione di sé: insomma è attività sempre in atto⁵²⁹.

Quella determinatezza che era un risultato è, come si è mostrato, a cagione della forma della semplicità in cui si è ristretta e fusa, essa stessa un nuovo cominciamento. In quanto questo cominciamento è distinto, appunto per questa determinatezza, dal suo cominciamento precedente, il conoscere si va svolgendo da contenuto a contenuto⁵³⁰.

In questo senso, ogni passo in avanti diventa di conseguenza anche un nuovo impulso per quello successivo. L'autoriferimento è il motore del presente meccanismo: ad ogni nuovo risultato determinato permane il suo carattere riflessivo, generando, pertanto, un nuovo risultato. Ciò significa che il punto di arrivo della riflessione non è mai, per il pensiero, un momento di stasi, né parziale né definitiva. Il pensiero non sosta mai presso i suoi risultati determinati. Questa conclusione è possibile dal momento che in ogni risultato permane la *riflessività*, per cui il movimento di retroazione agisce a ogni nuova forma di determinazione. In questo consiste quindi la capacità del pensiero di ritornare in sé: significa cioè scavare in ogni nuova determinazione, non lasciarla mai come data e definitiva.

Allora, la conclusione più importante che ci sentiamo di trarre da siffatta idea del pensiero hegeliano è che esso mantiene una dimensione “produttiva”, nella misura in cui è capace di riformulare sempre nuove relazioni fra le determinazioni logiche. Questo è possibile perché tali determinazioni non sono “altre” rispetto al pensiero, ma trovano puntualmente nella riflessività la loro origine mantenendo in sé proprio tale movimento⁵³¹. La conseguenza è che ogni determinazione di pensiero che si afferma come conclusa o indipendente dal movimento riflessivo è falsa, per cui la sua identità deve essere sempre ricondotta ad altro da sé. Il movimento di mediazione dunque è fondamentale per l'affermazione dell'identità di qualsiasi determinazione. Se un sapere, infatti, pretende di individuare una determinazione del pensiero come assoluta, allora siamo di fronte a ciò che Hegel chiama un sapere intellettuale che non percepisce affatto il carattere riflessivo del pensiero.

Nella misura in cui vengono *sapute*, le determinatezze del sentimento, dell'intuizione, del desiderio, della volontà, ecc., vengono in generale chiamate *rappresentazioni*. Su un piano generale, pertanto, si può dire che al posto delle rappresentazioni la Filosofia pone *pensieri, categorie*, ma è più giusto dire che pone *concetti*. Le rappresentazioni in

⁵²⁹ In un testo recente Chiereghin ha riletto questa capacità di autoriflessione, che Hegel assegna al pensiero, come ricorsività: «In linea del tutto generale, la ricorsività è il carattere di quei processi nei quali ogni passo si ricava dal precedente secondo una regola, in cui l'autoriferimento svolge una funzione essenziale, in quanto la regola viene applicata al suo proprio prodotto». F. CHEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, p. 59.

⁵³⁰ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, pp. 953.

⁵³¹ Su questo: M. CERUTI, *La hybris dell'onniscienza e la sfida della complessità*, in G. Bocchi, M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano 1982, p. 90.

generale possono essere considerate come metafore di pensieri e concetti. Il fatto di avere rappresentazioni, però, non implica ancora che si conosca il loro significato dal punto di vista del pensiero, non implica, cioè, che se ne conoscano i pensieri e i concetti corrispondenti. Per converso, il possesso di pensieri e concetti è cosa diversa dal sapere quali siano le rappresentazioni, le intuizioni e i sentimenti loro corrispondenti⁵³².

L'esito del presente discorso è che non avremo una successione lineare delle singole determinazioni logiche, ma piuttosto un movimento atto a dimostrare come ogni determinazione si disveli a partire da quella precedente. In questo senso avremo una forte *concatenazione* fra le singole determinazioni, ognuna delle quali è il risultato che si richiama a tutte le determinazioni che lo hanno preceduto. In tal modo la processualità delle determinazioni si ricava proprio dal risultato, ossia il punto più alto del processo stesso⁵³³. A questo punto è chiaro che il carattere di "richiamo" della regola dell'autoriferimento è artefice anche del carattere consecutivo delle determinazioni logiche. Questo non solo assicura il carattere *innovativo* che la regola genera, ma anche la concatenazione fra le determinazioni, in cui tale struttura può essere ricavata dal risultato del processo stesso, in quanto l'ultima delle determinazioni contiene in-sé tutto il processo precedente, assieme al superamento dell'affermazione dell'in-sé come sostanzialità inconoscibile. In tal senso l'in-sé diventa proprio quel movimento che non giunge mai a fissarsi in un'identità, arrivando così a superare qualsiasi forma di *ontologia della presenza*. Questo significa che qualsiasi livello logico è capace, di conseguenza, di legarsi a qualunque altro livello.

Tale carattere non è importante solo perché significa, da un lato, che a partire da un certo livello logico determinato è possibile risalire alla sua *genealogia*, a livelli precedenti che lo hanno generato, ma anche perché, dall'altro lato, il contenere dentro di sé i livelli precedenti comporta l'affermazione della *ragione sufficiente* per giustificare quel determinato livello logico. In questo senso, come è noto, la dialettica hegeliana è un andare avanti che però esprime il voler trovare una giustificazione del punto iniziale, del cominciamento. Il pensiero, nel suo partire dall'immediato cominciare, conduce, attraverso il proprio carattere riflessivo, al fondamento di quel suo stesso cominciamento⁵³⁴.

Così avviene che ogni passo del progresso nel determinare ulteriormente, mentre si allontana dal cominciamento indeterminato, è anche un riavvicinamento ad esso, e che perciò quello che dapprima può sembrare diverso, il regressivo fondare il cominciamento, e il progressivo determinarlo ulteriormente, cadon l'un nell'altro e sono lo stesso⁵³⁵.

⁵³² G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 3, pp. 97-97.

⁵³³ Su questo seguiamo pienamente l'interpretazione di: F. CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, p. 59.

⁵³⁴ Come giustamente nota ancora una volta Chiereghin: «il nuovo livello contiene dentro di sé i livelli precedenti in quanto ne costituisce la "ragione" e li ripropone al proprio interno purificati e essenzializzati. (...) In questo modo, ogni tappa del processo logico, presenta un carattere circolare, perché l'andare avanti è simultaneamente un tornare indietro che produce, mantiene e riorganizza l'intero percorso». F. CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, p. 60.

⁵³⁵ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, pp. 954.

Il punto che ci preme sottolineare è che solo quando Hegel arriverà a comprendere il carattere autoriflessivo del pensiero riuscirà ad affermare un criterio sufficiente per strutturare il processo logico della *Scienza della logica*⁵³⁶. Il Concetto rappresenta proprio quel sapere che ha rischiarato totalmente questo movimento essenziale.

Il cominciamento dell'essere allora non sarà altro se non quel punto di partenza immediato al di sotto del quale, grazie al movimento autoriflessivo del pensiero, sarà scoperto tutto l'insieme delle stratificazioni logiche. In questo senso, è ciò che gli permette, come abbiamo cercato di dimostrare, l'auto-organizzazione del sistema stesso e il legame immanente delle determinazioni, che Hegel ha espresso con l'esposizione (*Auslegung*) dell'assoluto. L'autoriflessione è sempre presente nel movimento hegeliano, ma solo nel Concetto essa si disvela in tutta la sua pienezza e chiarezza.

⁵³⁶ Su questa questione del cominciare che è un fondare si veda: L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani*, p. 20; V. HÖSLE, *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggettivo*, pp. 125-195;

I.2. La libertà del Concetto e del pensiero

Il Concetto, nel suo essere autoriflessione, si configura come libertà, ossia come non-dipendente-da-altro nel suo sviluppo. Tuttavia, abbiamo mostrato quanto per Hegel questo carattere di libertà confluisca poi nella piena trasparenza di sé stesso da parte del Concetto. In tal modo il Concetto manifesta, nel suo compimento, la piena trasparenza della totalità delle determinazioni che lo compongono. La residualità delle singole categorie del pensiero, attraverso cui si afferma la sua esposizione, scompare completamente. Va notato tuttavia, come in questo concetto di libertà si possa cogliere una duplicità di carattere: uno affermativo-positivo e un altro negativo-decostruttivo.

Anzitutto il carattere affermativo-positivo consiste nel ricondurre una determinazione logica ai cicli precedenti che hanno avuto nei suoi confronti un carattere generativo; all'opposto quello negativo-decostruttivo risiede nell'affermazione che nessuno di questi momenti può imporsi come assoluto. Infatti, qualsiasi ciclo determinato che pretende di affermarsi come assoluto è identificato da Hegel come momento parziale in cui deve essere individuato proprio il carattere riflessivo in esso presente. Il determinato posto dalla riflessione del pensiero mantiene, dunque, in sé il carattere di mediazione, per cui la sua identità si afferma solo attraverso il rapporto ad altro da sé. In tal modo l'altro non è un estraneo ma è sé stesso: il Concetto ha bisogno di un altro per svilupparsi, ma questo altro in realtà è frutto dello stesso movimento *ricorsivo*.

In questa maniera il Concetto realizza la libertà nel ritrovare sé nell'estraneo e nel non lasciare più autonomia a ciò che è differente, in quanto individua lo stesso movimento ricorsivo in ogni determinato. Allo stesso modo, questa posizione permette a Hegel di superare anche qualsiasi determinato che pretenda di affermarsi come assoluto, permanendo nella sua identità ed escludendo qualunque mediazione con l'altro da sé⁵³⁷. Il «formale dev'essere quindi pensato come molto più ricco, in sé, di determinazioni e contenuto, e così anche come di efficacia infinitamente maggiore sul concreto, di quel che comunemente s'intende»⁵³⁸.

In questo senso, per Hegel, il concetto tradizionale di verità come adeguazione fra mente e mondo può essere mantenuto solo a patto che non ci si imbatta di fronte ad un contenuto "trovato" all'esterno della nostra mente, a cui il pensiero deve adeguarsi necessariamente, perché è piuttosto il pensiero

⁵³⁷ Nella parte precedente abbiamo osservato come Hegel per confutare lo spinozismo parta proprio dall'esposizione (*Auslegung*) dell'assoluto, con l'intento di dimostrare come esso sia determinato non da un movimento estrinseco ma da un processo interno, ovvero quello che è definito chiaramente *riflessione-in-sé*. In questo modo l'esposizione dell'assoluto è, contemporaneamente, negativa e positiva: l'assoluto è *riflessione che pone le determinazioni e, allo stesso tempo, fondamento in cui queste ultime trovano una propria giustificazione*.

⁵³⁸ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, 668.

che deve adeguarsi a sé stesso: ossia il pensiero nel suo ritorno a sé, continuo e ogni volta più ricco, scopre e sviluppa da sé un sempre più ampio e molteplice contenuto logico.

Il concetto, in quanto non è la volgare, vuota identità, ha nel momento della sua negatività, ovvero dell'assoluto determinato, le diverse determinazioni. Il contenuto non è in genere altro che codeste determinazioni della forma assoluta – il contenuto posto da questa forma stessa e quindi anche commisurato a lei – Questa forma è pertanto anche di una natura intieramente diversa da come usualmente si piglia la forma logica⁵³⁹.

Tale aspetto di *ritorno* e di *retroazione* è visibile in Hegel anche all'interno dello schema generale della *Scienza della logica*: il Concetto è proprio l'espressione della riflessività del pensiero, in esso, ossia, l'essere e l'essenza trovano la propria spiegazione. «Il Concetto è quindi la verità dell'Essere e dell'Essenza»⁵⁴⁰. Nel termine più alto, il Concetto, i cicli logici precedenti trovano la loro ragion d'essere, la propria definizione⁵⁴¹. In ciò si chiarisce proprio il carattere di *retroazione* del pensiero, cioè la sua capacità di ritornare in sé e di *rideterminarsi*: il pensiero produce sempre nuove determinazioni attraverso il ritorno in sé, ricollocando così all'interno di una nuova manifestazione le determinazioni sottoposte a riflessione. Allora il Concetto finisce per retroagire anche sull'Essere, inteso come suo cominciamento, in quanto quest'ultimo appariva prima come l'elemento più povero e indeterminato mentre ora, dopo lo sviluppo del Concetto, si disvela come momento profondo. La povertà dell'inizio si toglie in un processo in grado di affermare sempre nuove determinazioni, che però non sono estranee a quell'essere iniziale ma sono ad esso costitutive.

A questo punto si evince un vero e proprio movimento di *scavo* che investe le stratificazioni dell'essere, inizialmente apparsi come povero tanto da coincidere con il nulla, ma che si mostra sempre più determinato e profondo man mano che ci introduciamo nella sua complessità. Il Concetto rappresenta questo movimento del pensiero che, nel suo essere ritorno a sé, diventa capace di investigare proprio queste stratificazioni che lo compongono⁵⁴². Allora il carattere di libertà si esplicita solo nella presente consapevolezza del Concetto di cogliere le stratificazioni del pensiero logico.

⁵³⁹ Ivi, p. 669.

⁵⁴⁰ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 159, p. 321.

⁵⁴¹ Anche qui seguiamo pienamente l'interpretazione di Chiereghin che aggiunge inoltre: «Come si vede, qui si trovano esemplificati i tratti essenziali della ricorsività: il termine superiore (il concetto) è ciò in cui s'internano gli antecedenti (esso è la verità dell'essere e dell'essenza)». In questo senso nel Concetto trovano spiegazione tutti i livelli logici precedenti. Tuttavia, il ritorno al fondamento non cancella il movimento riflessivo che rimane «base dello sviluppo successivo». F. CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, p. 80.

⁵⁴² Qui Hegel dimostra che ciò che ci appare lineare, cioè ciò che sembra risultare da una linearità di tappe successive, è invece uno scavare in profondità all'interno di una stratificazione logica. Insomma, «è molto simile a quella che, nel gergo dei sondaggi minerari, viene chiamata la “carota” estratta da un pozzo che ha trivellato sempre un unico punto». F. CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, p. 87. Questa metafora della “carota” è piuttosto illuminante proprio perché ci indica l'idea che rimaniamo sempre sullo stesso punto ma andiamo in profondità, verificando la tipologia di stratificazioni logiche che si sono susseguite.

Quello che si potrebbe obiettare contro il cominciamento – circa i limiti della conoscenza umana, circa la necessità, prima di venir all’argomento, di fare un’indagine critica intorno allo strumento del conoscere – sono appunto delle presupposizioni, che come determinazioni concrete recan seco l’esigenza della loro mediazione e fondamento⁵⁴³.

In un certo senso ci troviamo di fronte ad un cominciamento che ci appare, nella sua immediatezza, come autonomo e indipendente ma che in realtà è posto da un movimento ad esso precedente. L’essere nella sua immediatezza e autonomia nasconde un processo di mediazione, il quale ne è il presupposto. Allora, solo un movimento di scavo può portare a individuare i presupposti di questa immediatezza che, in tal senso, si dimostrerà mediazione in sé. Il punto da sottolineare è che l’essere ha in sé, dunque, dei presupposti che ne rappresentano le ragioni ma risultano non discussi.

Il pensiero, nel suo movimento di riflessione, configurantesi come abbiamo visto quale *movimento presupponente*, esplicita i presupposti dell’inizio immediato. Ovviamente bisogna precisare che quando parliamo di un movimento precedente non intendiamo nessuna dimensione temporale, in quanto in questo livello del discorso abbiamo solo una configurazione tutta interna alla logica. Infatti, «è appunto il Concetto, piuttosto, a costituire la potenza sul tempo, il quale è appunto nient’altro che questa negatività come esteriorità»⁵⁴⁴. Il presupposto dell’inizio significa che siamo di fronte ad un legame logico di interconnessione fra cicli logici ben determinati⁵⁴⁵.

In un certo senso possiamo asserire che ci troviamo di fronte ad una interconnessione di elementi logici che sono sicuramente presenti nel pensiero e che il pensiero può costruire, ma che il linguaggio riesce a cogliere solo come separati e diversi. Ciò non vuol dire che nel linguaggio non vi è spazio per un’approssimazione al pensiero, dato che, a ben vedere, il linguaggio riesce ad esprimere le opposizioni o le contraddizioni dei legami logici. È chiaro, infatti, che la contraddittorietà e la paradossalità possono essere espresse proprio dal linguaggio. Possiamo quindi dire, in altre parole, che il linguaggio ha tale aspetto di negatività in sé, nonostante non riesca a cogliere nella sua complessità le relazioni logiche nella loro totalità⁵⁴⁶. Il pensiero, a differenza del linguaggio, è in grado di essere retroattivo non solo cogliendo, in maniera positiva, i movimenti ciclici del logico in senso genealogico ma anche, e soprattutto, in senso negativo, come decostruzione di qualsiasi momento che pretende di affermarsi come assoluto. Il linguaggio, come avremo modo di analizzare in seguito, ha certamente la capacità di esprimere i rapporti generati dall’auto-movimento del logico

⁵⁴³ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 954.

⁵⁴⁴ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, §258, p. 441.

⁵⁴⁵ Su questo: M. CERUTI, *La hybris dell’onniscienza e la sfida della complessità*, in G. Bocchi, M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano 1982, p. 87.

⁵⁴⁶ Sulle potenzialità del linguaggio come espressione del dinamismo si veda: CHONG-FUK LAU, *The Dialectic of Hegel’s Speculative Proposition*, in A.a. V.v., *Hegel and Language*, O’Neill Surber, 2006, pp. 55-74.

ma, tuttavia, solo il pensiero è capace, in quanto ricorsività, di cogliere i rapporti multidimensionali del logico⁵⁴⁷.

⁵⁴⁷ Su questo ancora una volta seguiamo l'interpretazione di: F. CHEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, p.109.

I.3. Verità e sviluppo: il presupposto

Il cominciamento incondizionato dunque è solo apparentemente tale, in quanto in esso è possibile individuare un presupposto, che sta alle sue spalle e che ne è la ragione. Tuttavia, il presupposto può essere vagliato solo con l'intervento del Concetto, che alla fine coglie sé stesso come principio presupponente. Tutto il movimento di mediazione alla fine, per Hegel, arriva a mostrare che il presupposto dello stesso movimento riflessivo è in realtà il Concetto stesso. In un certo senso possiamo dire che il presupposto dell'essere è il Concetto, dal momento che il movimento di riflessione che ne costituisce la verità è dettato dal Concetto stesso.

Il Concetto, inteso come processualità, è interpretato come reale presupposto dell'essere: l'essenza è quel movimento di mediazione che in quanto tale sta a fondamento dell'essere stesso. In tal senso la verità del Concetto si disvela come processualità, la quale, come abbiamo visto, Hegel cerca di controbattere contro l'*ontologia della presenza*. Il fondamento è dunque quel carattere del mediare, che va nel profondo delle determinazioni, cercando di cogliervi le stratificazioni processuali ad esse immanenti. In sostanza, siamo di fronte ad una condizione processuale che non è una linearità proseguita da un determinato all'altro, quanto piuttosto una dimensione di *ritorno a sé*, di *ricorsività* appunto che si riavvolge su sé stessa⁵⁴⁸. In tale *ricorsività* il determinato non si riversa in un altro determinato ad esso esterno ma è indirizzato verso la sua stessa profondità. Il passaggio al Concetto avviene perciò quando, nella totale auto-trasparenza, il processo della verità, a partire da sé e mediante sé, si conclude proprio in se stesso⁵⁴⁹.

⁵⁴⁸ Nella parte precedente ci siamo soffermati a lungo su questo punto dimostrando come Hegel distingua proprio fra una causalità intesa come linearità e quella che egli stesso chiama la Causa Originaria. Quest'ultima è il frutto di un movimento che non è più quello lineare passante dalla causa all'effetto nella sua infinità, ma piuttosto è quel movimento di ritorno in sé, in cui la causa e l'effetto reciprocamente agiscono l'uno sull'altra in un movimento senza sosta. Hegel attraverso l'indagine delle categorie di causa ed effetto ha voluto dimostrare come sia pregiudiziale l'idea di una causalità indirizzata solo verso il porre un effetto, viceversa l'intento dell'indagine è costituire una *infinità* che non sia regresso ma che sia una relazione circolare e paritetica fra le determinatezze. Un rimando costante dell'uno all'altro con la dimostrazione che le determinazioni sono fortemente interconnesse fra loro. Questa riflessività Hegel la definisce Causa Originaria, richiamandosi anche alla *Causa sui* spinoziana, poiché essa, in questo movimento di mediazione, è capace di auto-generarsi e, non avendo bisogno di altro, raggiunge la propria libertà. La potenza della sostanza è indirizzata verso sé stessa, assumendo la figura della riflessione-in-sé. In ciò si afferma il superamento dell'Effettualità verso il Concetto. Quello che vogliamo sottolineare ora è come con l'infinità della relazione di causalità, intesa come riflessione in sé, abbiamo l'affermazione di una delle caratteristiche del pensiero. Su questo si veda anche: G. SCHMIDT, *Kausalität oder Substantialität?*, p. 160; F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 165.

⁵⁴⁹ In questo senso, sarà bene ricordarlo, la dimensione temporale ha solo un legame relativo. L'aspetto forse da segnalare è che per Hegel il tempo naturale e il concetto condividono la stessa negatività. Il punto però è che se per il tempo naturale la negatività è qualcosa di esterno, per certi versi esso subisce la negatività, viceversa il concetto è questa negatività: la sua stessa natura si configura come quella negatività. Allora se il finito che è soggetto al tempo subisce questa negatività, il concetto che è questa stessa negatività non ne subisce le conseguenze, anzi in tal senso il concetto è fondamento della stessa temporalità. Quindi possiamo dire che senza la negatività del concetto non si darebbe neanche quella negatività della temporalità naturale, né tantomeno la sua processualità. Come ha giustamente notato Cortella «Il rapporto fra tempo naturale ed eternità è dunque un rapporto fra due diverse temporalità, tra due diverse distensioni della negatività e della processualità»: L. CORTELLA, *Autocritica del moderno: saggi su Hegel*, p. 120. Inoltre, lo stesso Heidegger nelle sue

Allora, ogni nuovo sviluppo non è un andare verso il futuro ma piuttosto un andare verso il passato. Tuttavia questa circolarità del Concetto, il suo essere «circoli dei circoli»⁵⁵⁰ non significa essere tautologia, in quanto, come abbiamo visto, il Concetto è capacità *ricorsiva* e cioè *retroagente su di sé*. In tale circolarità del ritorno a sé il pensiero è sempre più in grado di rideterminarsi, di disvelare continuamente nuove determinazioni logiche, che erano presupposte al cominciamento dell'essere.

Già in quanto la scienza deve cominciare con quello che è assolutamente semplice, e perciò col più universale e più vuoto, l'esposizione non ammetterebbe appunto altro che queste stesse assolutamente semplici espressioni di quel semplice, senz'aggiunta di nessun'altra parola⁵⁵¹.

Il Concetto, come abbiamo avuto modo di analizzare, rappresenta quel sapere capace di non "togliere" i propri presupposti, ossia di non assumere nulla come già dato, come un qualcosa di indiscusso e indubitabile. Il Concetto è, al contrario, quel sapere che induce a disvelare e ad investigare i suoi stessi presupposti. In questo senso Hegel configura la filosofia in termini di *assenza di presupposti* (*Voraussetzungslosigkeit*). Come abbiamo già cercato di mostrare in precedenza, siamo di fronte ad uno dei massimi problemi della posizione hegeliana, ma anche ad uno dei tratti caratterizzanti questa stessa proposta filosofica. Il Concetto non è dunque un sapere che pretende di affermarsi in un'assenza di presupposti, inteso come uno spazio vuoto o originario da cui partire. Il sapere concettuale ha infatti questa capacità di cogliere i presupposti come propria condizione, di discuterli e di disvelarli nella loro condizione presupposizionale⁵⁵². In tal senso il Concetto non è ciò che è incontaminato o puro, capace di affermare cioè come punto iniziale del suo sapere la propria assolutezza. La purezza e l'innocenza sono condizioni di un sapere intellettualistico: incapace di cogliersi nelle proprie condizioni, di investigare i propri presupposti⁵⁵³.

Allora se questa interpretazione è corretta possiamo asserire che l'*assenza di presupposti* è quel movimento caratterizzante il pensare concettuale e tale da indurlo a mettere in discussione, a

lezioni riconosce che «il tempo è una manifestazione dell'essere nella sfera del privo-di-spirito. Ma nella misura in cui anche il privo-di-spirito è determinato nella sua essenza a partire dallo spirito, il tempo può e deve essere compreso nel concetto formalizzato dell'essere assoluto. Si comprende così in che senso lo stesso spirito, quando deve essere, può cadere *nel tempo*»: M. HEIDEGGER, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, p. 210. In questo senso risulta chiaro che Hegel con l'affermazione del Concetto nella *Scienza della logica* sta proprio tentando di ribadire un tempo altro rispetto a quello naturale, che è lui stesso a definire originario, cioè generativo del tempo naturale. Quest'ultimo, dunque, è solo una cattiva rappresentazione del tempo originario. In tal senso l'infinità ha proprio questa natura originaria che esprime il proprio rapporto con il finito.

⁵⁵⁰ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 955.

⁵⁵¹ *IVI*, I, p. 19.

⁵⁵² Sulla filosofia come assenza di presupposti abbiamo preso come riferimento l'interpretazione di L. Illetterati che qui riproponiamo nella sua integrità: l'assenza di presupposti, dice l'interprete, «è il movimento stesso che caratterizza l'atto filosofico, per cui esso è fin dall'inizio un mettere in discussione, un sottoporre a critica radicale e quindi un togliere ciò che svolge la funzione di fondamento di quello stesso movimento». L. ILLETTERATI, *Il sistema come forma della libertà nella filosofia di Hegel*, pp. 45-50.

⁵⁵³ Su questo punto si colloca la critica hegeliana proprio a quella forma di sapere che parte da un immediato affermandolo come un assoluto, in cui è assente qualsiasi forma di mediazione. Su questo: V. HÖSLE, *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggettivo*, pp. 125-195.

sottoporre a critica radicale ciò che è presupposto e non compare come tale. Per Hegel dunque la filosofia è quel sapere in grado di farsi carico di questo movimento negativo di rivelazione dei propri stessi presupposti. La paradossalità è che siffatto movimento si rivolge verso le sue stesse fondamenta: i presupposti si configurano, così, anche come le condizioni o ragioni del movimento stesso del Concetto. La filosofia però, a differenza delle altre scienze, è in grado di rendere esplicite queste condizioni, di renderle manifeste. La filosofia, insomma, non assume come già dato né il suo oggetto né, tantomeno, il suo metodo⁵⁵⁴.

Ciò perché la filosofia logica-speculativa si identifica con quel movimento riflessivo e paradossale per cui il suo procedere è negativo verso sé stessa: verso i suoi stessi presupposti. Il suo procedere, come già visto, è un andare indietro, verso lo scavo della profondità delle sue fondamenta, quelle che l'hanno resa possibile. Il Concetto come vuole Hegel, è quel movimento che ha l'intento di giustificare sé stesso portando a manifestazione i propri presupposti. Quando Hegel dice di "togliere" i suoi presupposti non sta affermando un sapere che elimini le proprie fondamenta ma piuttosto che ne diventi consapevole, che ne dia ragione⁵⁵⁵. In questo si configura quell'aspetto duplice che abbiamo analizzato in precedenza: il pensiero ha in sé da un lato tale elemento di negatività, consistente nel decostruire qualsiasi determinatezza che pretende di affermarsi come assoluta, e dall'altro uno positivo in quanto riesce a svelare i suoi presupposti. Infatti, la filosofia non è il mero riconoscere i propri presupposti, ovvero non è un semplice sapere genealogico che esige solo di individuare quali siano le condizioni del suo stesso linguaggio, ma risiede anche nel loro "toglimento", cioè nella loro messa in discussione. Questo lavoro di "scavo" consiste in sostanza nell'individuazione dei legami logici che formano i singoli presupposti⁵⁵⁶.

Infatti, se la filosofia non si fermasse alla semplice immediatezza dei presupposti, allora sarebbe necessario che la sua indagine passasse a individuare tutti quei processi di mediazione che stanno alle loro spalle. Da questo risultato è evidente che nel momento in cui il presupposto viene individuato come tale e, allo stesso tempo, sono identificati i suoi collegamenti logici, allora non si tratta di un semplice accogliere il valore del presupposto, ma piuttosto di toglierlo dalla sua determinata

⁵⁵⁴ Su questo punto seguiamo l'interpretazione di Illetterati che aggiunge di come la filosofia sia quel «gesto del pensiero che nel suo stesso porsi è un togliersi». In tal senso, nota l'interprete, la filosofia si colloca come quel movimento negativo «nei confronti di ciò che consente quel farsi avanti; è un'attività che, se si passa l'espressione, è innanzitutto diretta a togliere il terreno su cui essa poggia per potersi dare come attività». L. ILLETTERATI, *Il sistema come forma della libertà nella filosofia di Hegel*, p. 45.

⁵⁵⁵ Ancora una volta seguiamo l'interpretazione di Illetterati: «La filosofia, secondo Hegel, assumendo il presupposto non come un alcunché di semplicemente dato, ma come un qualcosa che necessita di essere discusso, problematizzato e giustificato lo ha già, per così dire, anche tolto come presupposto. È evidente, infatti, che nel momento in cui il presupposto è riconosciuto come tale, e non semplicemente accolto, esso non è già più un presupposto». L. ILLETTERATI, *Il sistema come forma della libertà nella filosofia di Hegel*, p. 47.

⁵⁵⁶ Ancora una volta sottolineiamo la riproposizione qui dell'analisi di: L. ILLETTERATI, *Il sistema come forma della libertà nella filosofia di Hegel*, pp. 46-47.

assolutezza e di collocarlo all'interno della rete logica che lo costituisce e che definisce, nella sua complessità, il sapere filosofico stesso. Dunque, la filosofia è quel sapere, che a differenza di altre discipline scientifiche, è in grado di mettere in discussione proprio il presupposto come tale.

La filosofia è allora quella scienza capace di disvelare la costruzione logica delle intelaiature che la costituiscono e che sono presupposte: vale a dire che queste stesse si oggettivano in essa come categorizzazioni ontologicamente fisse e identitarie, e in questo senso esse appaiono come non discusse. In fondo il presupposto è tale quando non è saputo, non è messo in discussione; è proprio in questi termini che ha senso parlare di un'apertura verso sé stessa da parte della filosofia, ossia nel compier il suo esser riconversione-di-sé. In questo modo la riflessività del pensiero, che è il movimento caratterizzante la filosofia, conduce ad una trasformazione di quelle categorie in relazioni logiche.

I.4. Connettività e mediazione

In conclusione, un ultimo aspetto caratterizzante il sapere concettuale e che vogliamo sottolineare riguarda la sua intrinseca *connettività* fra le singole parti. Il suo carattere di mediazione, infatti, conduce alla formazione di una sorta di “costellazione” logica in grado di permetterci di cogliere il legame fra un ciclo logico e quelli precedenti. Infatti, abbiamo osservato come mediante la retroazione ogni singolo momento agisca su sé stesso, sia cioè riflessivo, manifestando il proprio rapporto intrinseco con ciò che lo ha preceduto e reso possibile. In questo senso ciò che ci appare inizialmente come universale, quale punto più alto della sfera logica, attraverso tale movimento riflessivo si disvela come mediazione con il proprio altro: «in questa opposizione è però identico con loro ed è il loro vero fondamento in cui essi sono tolti»⁵⁵⁷. L’opposizione che l’universale scopre è proprio il legame con il suo altro determinato, il quale si configura pertanto come sua condizione: questo significa in sostanza mettere in discussione siffatto legame logico. In tal senso deve essere colto quel movimento di *toglimento* del proprio altro attuato dal concetto nella sua affermazione.

La riflessione presupponente del pensiero inoltre lo conduce a togliere i suoi stessi presupposti fondamentali, le sue stesse fondamenta. La conseguenza di ciò è che entrambi, sia l’universale che il particolare, si “tolgono” nel loro essere indipendenti: né il particolare è solo differenza né l’universale solo identità, piuttosto entrambi sono costituiti appunto da quel movimento riflessivo che abbiamo definito come *retroattivo* e *retroagente* su sé stesso. Allora, entrambi i momenti si scoprono parte di una complessità di relazioni logiche in cui nessuno di essi può essere considerato come mera passività. Nessuna determinazione è un termine ultimo, ma ognuna di esse è *attività retroagente*; in questo ogni singola parte manifesta quello che è il movimento del logico⁵⁵⁸. Per cui il sapere filosofico può investigare ogni singolo contributo come determinazione di una complessità, da cui partire per diramarsi poi all’interno dei cicli logici ad essa presupposti. Abbiamo visto tale aspetto già in riferimento proprio alla confutazione dello spinozismo da parte di Hegel, in cui l’intento della critica era esattamente quello di dimostrare che la particolarità dei *modi* non deve essere vista in termini di mera passività. Piuttosto il determinato, all’interno del quale si configurano anche i *modi*, rappresenta esso stesso *riflessività*. L’effetto è che non solo la sostanza agente è attività ma anche quella passiva

⁵⁵⁷ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 697.

⁵⁵⁸ Questo aspetto è costitutivo del pensiero ed Hegel lo dimostra proprio nella relazione fra la sostanza agente e la sostanza passiva alla fine dell’Effettualità nella Dottrina dell’essenza. Queste due sostanze si scoprono caratterizzate da un’attività di relazione reciproca che è inoltre retroagente anche su di sé. Questa reciprocità Hegel la configura come relazione reciproca: «Quella prima causa, che dapprima agisce e riceve di rimando in sé la sua azione qual reazione, si presenta con ciò daccapo come causa, per cui quell’agire, che nella causalità finita riesce al progresso falso infinito, viene qui ripiegato e diventa un agire reciproco rientrante in sé, un agire reciproco infinito»: G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 643. Su questo si veda: F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto*, p. 160.

retroagisce sulla prima sostanza. In questo modo Hegel individua un movimento duplice in grado di andare da una sostanza all'altra e viceversa.

La conseguenza da far risaltare è che un pensiero filosofico così strutturato è capace di investigare, attraverso la dimostrazione della propria capacità di retroagire su sé stesso, i suoi medesimi presupposti e di sviluppare una complessità di reti di relazioni costituenti il logico. Ogni momento allora è capace di condurci a tutti i suoi legami, a tutte le connessioni che può instaurare⁵⁵⁹. Infatti, se pensiamo ad ogni determinazione logica, anche incontrata all'interno della *Scienza della logica*, appare evidente come ciascuna di esse sia comunque messa al centro di una *costellazione normativa* atta a determinare la specificità della sua natura. Ogni momento determinato è coinvolto in processi nei quali, come abbiamo visto, il *ritorno in sé* è l'elemento fondamentale e il motore del suo svolgimento⁵⁶⁰.

In questo modo vi sono una serie di rimandi e di legami che devono essere disvelati proprio attraverso il movimento dell'autoriferimento. Inoltre, come già osservato, con la confutazione dello spinozismo e l'elevazione a momento riflessivo anche del determinato abbiamo la dimostrazione che ogni momento del logico ha la stessa valenza di qualsiasi altro. In ogni momento determinato, perciò, è possibile individuare la sua ragione nella processualità che lo ha generato, nei legami ad esso intrinseci. In ogni momento è pertanto possibile riconoscere quel movimento di riflessività.

Questo però non significa che il sapere filosofico si configura come una semplice constatazione passiva dei legami fra i diversi processi logici. Infatti, il movimento del "togliere" i presupposti – il configurarsi della filosofia come *assenza di presupposti* – significa proprio una messa in discussione di quest'ultimi. La loro messa in discussione, inoltre, implica parimenti stabilire nuovi legami, riconfigurarli nuovamente in ulteriori nuovi schemi logici. Questo è il senso del "togliere" i propri presupposti: toglierli dalla loro datità immediata e riconfigurarli all'interno di una dinamica nuova. In questa maniera il presupposto non è più uguale a sé stesso, ma da esso vien fuori qualcosa di nuovo che assume anche un diverso significato. Le relazioni logiche che si instaurano attraverso le procedure ricorsive del pensiero dimostrano, quindi, che il pensiero stesso forma sempre nuove determinazioni logiche, tramite il disvelamento delle diverse tessiture. Il carattere di ritorno a sé del pensiero è in realtà una forma di *retroazione* su di sé. In tal senso il pensiero, mediante questo movimento, è capace

⁵⁵⁹ Su questo punto Chiereghin si è espresso riconducendo questo sviluppo hegeliano alla relazione *ologrammatica*: «Uno oggetto fisico è un "ologramma" quando una parte anche minima di esso contiene un'informazione pressoché esaustiva sulla totalità dell'oggetto stesso. Trasferendo questa proprietà fisica ai caratteri dell'organizzazione sistematica di Hegel, credo sia agevole riconoscere come il concetto di una totalità, in cui le parti s'internano nel tutto e il tutto nelle parti, abbia guidato ogni passo della sua formazione speculativa»: F. CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, p.147.

⁵⁶⁰ Hegel stesso cerca di ricondurre tutto alla negazione determinata che sancisce proprio come ogni determinato sia caratterizzato dalla riflessione-in-sé atta a stabilire una serie di movimenti retroattivi e connettivi fra le singole parti. Su questo ancora una volta: F. CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, pp.147-149.

di superarsi giungendo ad uno sviluppo ulteriore e, di conseguenza, ad una determinazione di pensiero più complessa⁵⁶¹.

In siffatto aspetto si verifica quella duplicità del pensiero filosofico che non deve essere identificata solo nel suo carattere genealogico/confutativo – l'investigare i propri presupposti – ma anche nel suo carattere positivo di retroazione, ossia di rideterminazione e di affermazione di nuove determinazioni logiche. Il pensiero modifica sé stesso nel ritorno in sé: nello scoprire i suoi presupposti, difatti, arriva anche a riconfigurare le sue fondamenta, a rideterminarle secondo nuovi schemi logici. In questo il pensiero è anche creatività⁵⁶².

La nostra posizione non condivide con quella hegeliana l'idea che il movimento di retroazione e di mediazione debba in qualche modo compiersi. L'idea, cioè, che ci possa essere un momento, anche non definitivo, in cui il concetto e il sapere filosofico possano giungere ad una piena trasparenza della totalità delle intelaiature logiche che il pensiero riesce a strutturare. Insomma, ci rifiutiamo di condividere con Hegel l'idea che il pensiero raggiunga un momento di totale auto-trasparenza, riguardo a sé stesso. Tale posizione, tuttavia, risulta essere per Hegel un passaggio fondamentale, in quanto senza un auto-sapersi completo il Concetto non sembra riuscire a raggiungere la propria libertà. Esso si realizza solo quando è per-sé e, cioè, quando arriva a cogliersi in piena trasparenza: non c'è per il Concetto nessuna forma di ombra o di latenza nel suo affermarsi. In questo senso, nonostante il Concetto si formi a partire dall'esposizione delle proprie determinazioni, alla fine di tale movimento non permane più nessuna oscurità di queste determinatezze. Per Hegel solo in tale modo il Concetto raggiunge la propria libertà, poiché in esso non vi è più nulla di oscuro e, di conseguenza, nulla da cui esso stesso può dipendere. Il punto da rimarcare risiede nella volontà di Hegel di evitare che la processualità finisca per essere un oscuro manifestarsi necessitato. La soluzione quindi consiste nel risolvere la manifestazione cieca e necessitata in un'autoriflessione del Concetto, che si configura pertanto come auto-trasparente nel cogliere la totalità delle determinazioni.

⁵⁶¹ Come giustamente ha notato Chiareghin: «Percorrendola, ciascuna ritorna circolarmente su sé stessa, ma proprio qui, dove il processo di totalizzazione sembra concluso, il cerchio si spezza e fonda una sfera ulteriore: il ritorno a sé fa tutt'uno con la perdita di sé in una diversa e più complessa creazione del pensiero». F. CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, p.150.

⁵⁶² Creatività significa difatti anche attivazione del possibile e non solo mera conoscenza del necessario, come appunto accadeva nella posizione hegeliana. In questo senso, la natura del pensiero non è la semplice registrazione passiva di ciò che si può cogliere nel mondo ma, piuttosto, esso è l'esplicitazione delle leggi logiche che si formano al di sotto della datità. La possibilità che il pensiero ha è quella di «creare» sempre nuove forme di organizzazioni logiche in cui includere ciò che viene esplicitato. Su questo seguiamo pienamente l'interpretazione di Chiareghin che sostiene di come le relazioni ologrammatiche e ricorsive mostrano pienamente «la natura e la distinzione più profonda del pensiero non consistono nella registrazione passiva di eventi o nel rispecchiamento di un mondo già costituito, ma concernano l'esplicitazione della forza creativa del *logos*, una creazione che per il pensiero può avvenire solo nella libertà. Secondo Hegel, la più alta maturità e grado che il *logos* può attingere è il “concetto”, perché esso offre il plesso di determinazioni necessari e sufficienti per plasmare l'intelligibilità dell'essere in tutta la sua estensione e intensità». F. CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, pp. 153-156.

Questa posizione ha chiaramente un sapore metafisico in quanto Hegel finisce per elaborare una forma di soggettività con i caratteri di un sapere della totalità senza residui. Invece il punto che qui si vuole affermare è proprio l'aspetto *aporetico* del processo: in cui per aporetico non si intende l'impossibilità di asserire un sapere determinato, ma piuttosto l'impossibilità di fissare un momento in cui il sistema delle determinazioni logiche sia visibile nella sua interezza e nella sua trasparenza. Il carattere *mediativo* e *retroattivo* del pensiero permette di imporre un sapere capace di ritornare in sé e di riaffermare sempre nuove determinazioni; questo aspetto, lungi dall'essere senza soluzioni, è un aspetto che si contraddistingue per la sua perenne apertura all'affermazione del pensiero in manifestazioni determinate sempre più ricche⁵⁶³. Infatti, la presenza del logico, posto fin da sempre da Hegel come base e condizione del determinato, conduce a valutare il suo movimento di dispiegamento e di compimento come necessario, a discapito del *possibile*, non inteso in termini di immaginifico ma, piuttosto, come ciò che si configura come *latente*⁵⁶⁴. Hegel, volendo dichiarare la positività del concetto come totalità, finisce per sostenere questo movimento come necessario, configurando di conseguenza la libertà come accettazione di questa stessa necessità. In seguito cercheremo proprio di risolvere tale problematica, cercando di evitare di affermare un punto in cui la totalità delle determinazioni non solo sia visibile ma anche conoscibile nella sua assenza di residualità. Il punto che qui vogliamo sostenere e che cercheremo di dimostrare in seguito, riguarda proprio il necessario abbandono dell'intento hegeliano di voler giungere ad un Assoluto, inteso come totalità auto-trasparente. In questo senso la "presenza" del logico all'introduzione del sapere filosofico non deve essere interpretata in un senso ontologico forte, cioè come logica immanente a cui la datità debba essere ricondotta. Piuttosto questa "presenza" deve in un certo senso essere ricondotta a quel movimento di oggettivizzazione che il pensiero è in grado di svolgere nei confronti del proprio altro. Il pensiero nella sua attività spiritualizza il mondo e, come vedremo, la massima espressione di tale spiritualizzazione avviene proprio nel linguaggio. Dove inoltre, proprio attraverso la spiritualizzazione del dato, si producono anche una serie di affermazioni logiche, che in questo processo il pensiero porta con sé. Nel linguaggio ordinario, allora, sono individuabili una serie di presupposti logici che si danno per scontati e rappresentano invece l'oggettività del pensiero latente

⁵⁶³ T. ROCKMORE, *Hegel's Circular Epistemology*, Indiana University Press, Bloomington 1986. S. HOULGATE, *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*, Purdue University Press, West Lafayette, IN 2006. Su questo anche Chiereghin che insiste su quanto il concetto in quanto «non è eterodiretto né dipendente da altro, ma si autodetermina, procede da sé alla propria organizzazione e sviluppo, ed è quindi «libero»», Potenza che «forma e crea» proprio in forza della sua autonomia». F. CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, pp. 153-156

⁵⁶⁴ Su questo punto molto importante è la già citata requisitoria di G. Baptist proprio sulla categoria di necessario: il punto che anche la sua interpretazione sottolinea sta proprio nel fatto che Hegel colga soprattutto un concetto di "possibilità necessaria", in quanto inquadrata all'interno dello schema dialettico che egli stesso elabora: G. BAPTIST, *Il problema della modalità nelle Logiche di Hegel*, p. 278.

nel nostro stesso parlato⁵⁶⁵. Questa logicità ha una costituzione oggettiva, nel senso che non dipende dal volere dei parlanti ma anzi essi ne sono sottoposti. Allora, la filosofia si dimostrerà come quella scienza logico-speculativa in grado proprio di investigare tali presupposti, di disvelarli come oggettivizzazioni del pensiero e, nel fare questo, di ricollocare tali regole logiche all'interno di nuovi schemi di comprensione.

⁵⁶⁵ Sulla distinzione fra linguaggio ordinario rappresentativo e linguaggio del concetto si veda: A. NUZZO, *The Language of Hegel's Speculative Philosophy*, in J. O'Neil Surber, *Hegel and Language*, Albany 2006, pp. 75-91.

II. La natura logica del linguaggio ordinario

Dalla nostra indagine fino ad ora sviluppata possiamo ribadire che ci troviamo di fronte ad un momento in cui il pensiero, ritornando su di sé, affermando cioè la propria capacità di retroazione, è in grado non solo di comprendere i propri presupposti categoriali ma anche di rideterminarli, di “toglierli” dice Hegel, vale a dire, toglierli dal loro statuto ontologico di fondamenti fissi e identitari per riformularli secondo una nuova dinamica logica. In questi termini tale compito logico non è una semplice constatazione da parte del sapere filosofico dei propri presupposti: insomma non siamo dinanzi ad una semplice registrazione della complessità del pensiero, rappresentante in tal senso il fluire del *logos*.

Le determinazioni poste sono reinserite in una nuova intelaiatura logica che permette loro di essere “tolte” come date e immediate. Questo loro riconfigurarsi all’interno della dimensione complessa del logico implica che tali presupposti categoriali assumano un nuovo significato ma, allo stesso tempo, anche che il pensiero logico subisca la stessa sorte. Tale processo coincide con quello visto nella complessità della *Scienza della logica*: ad ogni ciclo logico, quello dell’essere e quello dell’essenza o del concetto, il pensiero modifica il proprio punto di vista, affermandosi così in una sempre nuova forma di sapere. In fondo, come abbiamo cercato di evidenziare in precedenza, attraverso ogni ciclo si giunge sempre più in profondità nelle stratificazioni dell’immediato essere e, in questo senso, ad ogni conclusione il pensiero si pone in maniera diversa nei confronti di sé stesso, essendo, infatti, sia il soggetto della propria indagine che il suo oggetto. Da ciò bisogna desumere tutto il senso dell’identità tra soggetto e oggetto posta da Hegel, ossia del fatto che il pensiero debba scoprirsi come il soggetto che investiga ma anche come l’oggetto da investigare, senza cadere nella distinzione intellettuale della coscienza. Allora il pensiero retroagisce su sé stesso, ritorna in sé e, di conseguenza, finisce per modificare sé stesso⁵⁶⁶.

⁵⁶⁶ Tale dinamica è visibile soprattutto nella *Fenomenologia dello spirito*, in particolare in riferimento alla dinamica che caratterizza la coscienza nel suo procedere. Infatti, la coscienza ogniqualvolta comprende il proprio oggetto, assumendo quest’ultimo un nuovo aspetto, essa crede di “trovare” oggetti sempre diversi. In fondo, il suo errore è quello di non accorgersi che l’oggetto è sempre lo stesso ma si configura continuamente in maniera differente. Questo suo configurarsi in maniera sempre diversa dipende, quindi, dalle modifiche che la coscienza attua nei confronti di sé stessa: cambiando difatti il suo punto di vista cambia anche l’oggetto preso in considerazione. La questione, che sarà chiara alla coscienza solo alla fine del processo fenomenologico, è che essa coincide con il suo stesso oggetto, per cui ogniqualvolta essa si modifica conseguentemente si modificherà anche il suo oggetto, poiché coincide appunto con sé stessa. La coscienza scoprirà solo alla fine che è lei stessa a nascondersi al di sotto dell’oggettività ad essa esterna: questo sapere si configurerà come il Sapere Assoluto e la coscienza si maturerà in Spirito. Infatti, è proprio a partire da questa conquista che si apre, come è noto, l’indagine della *Scienza della logica*: il pensiero puro che essa espone parte proprio dall’unità di soggetto e oggetto, reso possibile proprio dall’indagine fenomenologica. Su questo riproponiamo l’analisi di: F. CHEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, p. 155.

Ora, come abbiamo più volte ribadito, il sapere concettuale hegeliano pretende di essere trasparente, non solo nel senso di comprensione del proprio movimento, ma di una trasparenza dell'intera totalità delle determinazioni del logico. Ora il nostro compito sarà proprio quello di dimostrare in che modo questa *procedura retroattiva* del pensiero si compia e come il sapere filosofico sia capace di coglierla, rideterminando il pensiero stesso.

Quindi la scienza logica, in quanto tratta quelle determinazioni di pensiero che attraversano in generale il nostro spirito istintivamente e senza che se ne abbia coscienza, mantenendosi non oggettive, inavvertite, anche quando entrano a far parte del linguaggio, è insieme anche la ricostruzione di quelle altre, che sono state rivelate dalla riflessione, e da essa fissate quali forme soggettive, esterne alla materia e alla sostanza⁵⁶⁷.

Il linguaggio è una delle forme di espressione del pensiero e siamo dell'idea che sia proprio attraverso l'esplicitazione dei processi mediativi presenti all'interno del linguaggio che il pensiero risulti in grado di attuare quei *processi ricorsivi* visti in precedenza. In fondo, il pensiero si riavvolge su di sé a partire proprio dalla linearità del linguaggio, scoprendo in questo modo la complessità della sua processualità. Lo stesso Hegel sembra essere cosciente che al di sotto del colloquiale abituale c'è un ribollire di intricati movimenti logici non del tutto limpidi ad una prima manifestazione. Questi movimenti, difatti, finiscono per condizionare e governare proprio la nascita delle determinazioni del pensiero stesso⁵⁶⁸, sebbene questa dialetticità molto spesso non sembri sortire nessun effetto sulla quotidianità del parlato. La filosofia allora può essere intesa proprio come quel sapere capace, invece, di portare alla luce i presupposti logici sottesi al quotidiano ed espressi nel linguaggio. Esattamente in tal senso dunque deve essere colta la sua libertà: come quella capacità di liberarsi di qualsiasi presupposto logico indiscusso, in altre parole nel suo essere *assenza di presupposti*. «Come [L'universale] fu chiamato la libera potenza, così potrebbe anche chiamarsi il libero amore e l'illimitata beatitudine, essendo un rapporto di sé al differente solo come a se stesso; nel differente esso è tornato a se stesso»⁵⁶⁹. La libertà del sapere logico-filosofico sarà proprio quella di scovare e di investigare la *latenza* logica del nostro fare quotidiano.

La libertà pertanto, svincolata dalla dimensione della trasparenza della totalità, non è più intesa come la trasparenza del concetto riguardo a sé stesso, come il riconoscimento della necessità del movimento logico. Piuttosto la libertà sarà legata "solo" alla dimensione della capacità del pensiero di rideterminarsi attraverso il movimento riflessivo operato a partire dai suoi stessi presupposti. La

⁵⁶⁷ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, I, p. 19.

⁵⁶⁸ Questo lo si può vedere anche e soprattutto con le grandi determinazioni logiche come sostanza, limite e così via. Su questo: F. CHEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, p. 81; J. VERNON, *Hegel's Philosophy of Language*, Continuum, London 2007, p. 105.

⁵⁶⁹ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 683. «Nella logica speculativa è contenuta la mera logica dell'intelletto, che può essere agevolmente ricavata da quella: non si deve far altro che lasciar cadere l'elemento dialettico e il razionale e così essa diventa ciò che è la logica ordinaria» (§ 83).

libertà in questo senso non sarà la mera constatazione del necessario, divenuto trasparente, ma il movimento di affermazione di nuove determinazioni. In questa maniera il sapere filosofico realizza quel processo di liberazione dalla mera datità del reale, attuando la sua capacità di superare la semplice constatazione del finito. In tal senso si supera qualsiasi *realismo ingenuo* che semplicemente afferma la verità riconducendola alla registrazione passiva del dato reale.

II.1. *Un paradigma del linguaggio*

In conclusione abbiamo provato come ogni determinazione di pensiero, nel suo affermarsi, contenga in sé la sua ragion d'essere. Questo perché ogni determinazione racchiude in sé tutto ciò che la precede.

Questo concetto non cade né sotto le intuizioni sensibili, né sotto la rappresentazione; esso è soltanto oggetto, prodotto e contenuto dal pensiero, ed è l'essenziale quale è in sé e per sé, il *logos*, la ragione di ciò che è, la verità di quello che porta il nome delle cose. Ora non è certamente il *logos*, quello che dev'essere lasciato fuori della scienza logica⁵⁷⁰.

Il *logos* è quindi quella parte fondamentale di cui si occupa il pensiero che, in tal senso, si cura di sé stesso. Ovviamente Hegel ci dice che questa esposizione del pensiero puro non può essere perfetta: «bisogna rinunciare a cotesta perfezione di esposizione»⁵⁷¹. Questo perché non possiamo, per i motivi già citati in precedenza, imporre un inizio identitario che parta dal pensiero puro già sviluppato e affermato nella sua totalità. Hegel, ancora una volta, conferma di non voler porre un sapere che pretenda di fare a meno del proprio altro, dato che questo coinciderebbe con un sapere intellettuale: «sarebbe per lo meno sempre qualcosa d'incompleto, quello che qui si potrebbe desiderare per soddisfare all'esigenza sistematica»⁵⁷². In realtà, a nostro giudizio, allontanandoci forse anche da Hegel, l'imperfezione dell'esposizione si lega anche al rapporto fra pensiero e linguaggio.

Le forme del pensiero sono anzitutto esposte e consegnate nel linguaggio umano. Ai nostri giorni non si può mai ricordare abbastanza spesso che quello, per cui l'uomo si distingue dall'animale, è il pensiero. In tutto ciò che diventa per lui un interno, in generale una rappresentazione, in tutto ciò che l'uomo fa suo, si è insinuato il linguaggio; e quello di cui l'uomo fa linguaggio e ch'egli estrinseca nel linguaggio, contiene, in una forma più involupata e meno pura, oppure all'incontro elaborata, una categoria⁵⁷³.

Quello che si può notare già a partire da questa citazione è la prossimità fra il pensiero e il linguaggio, che tuttavia non è mai una perfetta coincidenza⁵⁷⁴. Il *logos* è, come abbiamo visto, l'elemento appartenente a tutte le determinazioni finite, «gli scopi, tutti gli interessi e tutte le azioni, operano, come dicemmo inconsciamente»⁵⁷⁵.

In questo senso il linguaggio è la manifestazione, forse più importante, di questa logica inconscia. Ora, prima di analizzare il ruolo del linguaggio all'interno di una dimensione del pensiero puro, come

⁵⁷⁰ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, I, p. 19.

⁵⁷¹ *Ibidem*.

⁵⁷² *IVI*, p. 20.

⁵⁷³ *IVI*, p. 10.

⁵⁷⁴ Su questo abbiamo preso in considerazione l'interpretazione di: A. NUZZO, *The Language of Hegel's Speculative Philosophy*, p. 80.

⁵⁷⁵ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, I, p. 15.

quello della *Scienza della logica*, pensiamo sia fruttuoso approfondire in che modo Hegel indichi le caratteristiche del linguaggio in un altro contesto, quello dell'*Enciclopedia*, all'interno della sezione dedicata allo *Spirito soggettivo*. Infatti, come lo stesso Hegel ci ha suggerito, il linguaggio svela quel modo attraverso cui l'uomo fa suo il mondo ad esso esterno, trasformandolo in sua rappresentazione. In questi termini nel linguaggio si nasconde la vera ragione che si appropria del mondo, spiritualizzandolo. Allora il linguaggio ci dà l'occasione per disvelare proprio questa natura logica che anima il fare dell'uomo. Tuttavia, non bisogna dimenticarlo, si può assolvere a tale compito solo mediante il linguaggio stesso⁵⁷⁶. Pertanto diventa necessario «portare alla coscienza codesta natura logica, che anima lo spirito, che in esso spinge e agisce, questo è il compito»⁵⁷⁷.

Il linguaggio quindi ha un carattere complesso ed infatti, nonostante Hegel lo individui ancora come legato alla dimensione della rappresentazione, esso manifesta proprio la capacità di dissolvere il dato, così come viene colto nella sua immediatezza: trasformando il dato sensibile in rappresentazione o sensazione. In tali termini il linguaggio è quel luogo in cui la realtà, nella sua datità, è trasformata in una «seconda esistenza, più alta di quella immediata»⁵⁷⁸. Allo stesso tempo il linguaggio permane in una natura rappresentativa e ciò dimostra la sua limitatezza di fronte al pensiero.

Infatti, secondo Hegel, la dualità che lo pervade, in quanto manifestazione dell'intelletto, è quella riguardante il *segno* e il *significato*.

Il nome, in quanto collegamento tra l'intuizione prodotta dall'intelligenza e il proprio significato, è innanzitutto una produzione singola transeunte. E il collegamento della rappresentazione con l'intuizione, in quanto collegamento tra un'entità interiore e una esteriore, è esso stesso esteriore⁵⁷⁹.

Il nome, inteso come segno, si distingue dal significato che vuole esprimere, a differenza del simbolo in cui invece abbiamo una coincidenza. L'intelligenza esprime la propria libertà esattamente in questa capacità creatrice di segni. Infatti, tanto più l'intelligenza crea dei segni capaci di distanziarsi dall'oggetto che vogliono rappresentare e più essa dimostra la propria creatività, in particolar modo nell'allontanarsi da qualsiasi rapporto di *somiglianza* con la datità del sensibile: «In questo ambito, il tono conferisce a sensazioni, intuizioni e rappresentazioni un secondo Esserci, più elevato

⁵⁷⁶ Infatti il linguaggio è sì il luogo in cui il pensiero si manifesta oggettivandosi, ma è anche il luogo in cui il pensiero scopre sé stesso. Insomma, il linguaggio è sia quella manifestazione ordinaria, e rappresentativa, del parlato quotidiano, sia lo strumento speculativo che il pensiero usa per raggiungere una propria autocoscienza. Su questo: L. ILLETERATI, *Il sistema come forma della libertà nella filosofia di Hegel*, p. 45; G. MENDOLA, *Pensiero oggettivo e linguaggio*, in *Verifiche*, XXXVI, 1-4, 2007, pp. 93-126.

⁵⁷⁷ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, I, p. 16.

⁵⁷⁸ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 459, p. 749. In questo senso abbiamo anche il superamento di qualsiasi realismo ingenuo in quanto il linguaggio, nel momento in cui coglie il dato, lo ha già spiritualizzato, cioè già sono intervenuti tutti i processi logici del pensiero.

⁵⁷⁹ *IVI*, § 460, p. 759.

dell'Esserci immediato: in generale, conferisce loro un'esistenza che ha valore nel *regno dell'attività rappresentativa*»⁵⁸⁰. Allora il nome porta a compimento la sua funzione solo quando si configura come prodotto dell'intelligenza, assegnandogli questa un significato particolare che non ha nessun rapporto di somiglianza con esso. Ovviamente, e qui sta il carattere rappresentativo, il significato viene attribuito al nome (segno) in una maniera del tutto arbitraria⁵⁸¹. Insomma, per Hegel, è la libertà dell'intelligenza ad essere fondamento del nesso che lega il nome/segno ad un significato determinato. In questo senso il nome risponde proprio alla necessità di dare un segno semplice ad una rappresentazione immediata. Tuttavia, il nome ha una sua indipendenza rispetto al significato che deve rappresentare, per cui possiamo pensare che esso sia in grado di affermare anche una certa autonomia che lo conduca ad una perdita del suo legame con il significato.

In tal caso entra in scena la memoria (*Gedächtnis*), da intendersi come «collegamento dell'intuizione prodotta dall'intelligenza e dal suo significato»⁵⁸². In altre parole, la memoria assolve al compito di mantenere stabile proprio il legame fra il segno e il suo significato. In questo suo agire, inoltre, la memoria svolge anche il ruolo di modificazione della natura arbitraria del segno. Infatti, attraverso l'attività della memoria tale legame, prodotto dall'intelligenza, assume un carattere stabile e permanente, ovvero diventa ciò che noi oggi possiamo chiamare “uso”, nel senso di un legame comune a tutti i parlanti⁵⁸³.

Il nome è quindi la *Cosa* quale è data e ha validità *nel regno della rappresentazione*. 2) Nel nome, la memoria *riproduttiva* ha e conosce la *Cosa*, e, con la *Cosa*, ha e conosce il nome senza intuizione e immagine. Il nome, in quanto *esistenza* del contenuto nell'intelligenza, è l'*esteriorità* dell'intelligenza entro se stessa, e l'*interiorizzazione* del nome, in quanto ricordo dell'intuizione prodotta dall'intelligenza, è a un tempo l'*esteriorizzazione* in cui essa si pone all'interno di

⁵⁸⁰ *IVI*, § 459, p. 751.

⁵⁸¹ Ad esempio la parola “tavolo” è legata all'idea del tavolo, cioè un oggetto che ha una certa forma e ha un certo ruolo o fine. Questo legame è arbitrario, nel senso che non vi è nessun motivo per cui il suono della parola “tavolo” coincida con quel particolare concetto. Derrida critica la linguistica hegeliana proprio in riferimento alla questione del nome. Infatti egli nota che Hegel sviluppa una linguistica del nome, considerato come elemento che nella sua semplicità risulta essere definitivo nel suo legame con il significato. Il nome presentato da Hegel, secondo Derrida, è un elemento irriducibile non composto da parti e, in tal senso, chiuso in sé. J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002, p. 330. In realtà, qui Hegel si trova ancora all'inizio della sua speculazione riguardo al linguaggio e difatti il vero nucleo primario che genera significato è la proposizione. In particolare ad essere portatore di verità è per Hegel la proposizione speculativa, proprio nella sua capacità di creare interconnessioni. Su questo: A. NUZZO, *The Language of Hegel's Speculative Philosophy*, p. 75; Sulla critica di Derrida e sulla discussione delle posizioni che argomentano tale interpretazione: F. LI VIGNI, *La comunanza della ragione*, p. 170.

⁵⁸² G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 460, p. 759.

⁵⁸³ Su questo aspetto si è espresso L. Cortella, asserendo che il linguaggio: «contiene in sé quel duplice rapporto di *condizione* e *condizionato*, nonché di negazione e realizzazione nei confronti dei soggetti che connota propriamente l'operare dello spirito». Inoltre, Cortella, sottolinea di come questa duplicità si manifesta anche nella duplicità del «*lato soggettivo del linguaggio*», cioè il suo essere espressione di una individualità particolare e al contempo di essere espressione, nel suo lato oggettivo, di una natura universale. L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, p. 128. Qui riproponiamo tutta l'indagine di L. Cortella.

se stessa. L'associazione dei nomi particolari risiede nel significato delle determinazioni dell'intelligenza senziente, rappresentativa o pensante, delle quali determinazioni essa, in quanto senziente, percorre entro sé le serie⁵⁸⁴.

Hegel a questo punto fa intervenire la *memoria riproduttiva* avente il compito, come vediamo sin dall'inizio della citazione, di riconoscere il nome nella cosa, e viceversa, senza nessuna forma di mediazione fra «intuizione e immagine». Per cui, «Nel nome «leone», noi non abbiamo bisogno né dell'intuizione di un tale animale, né dell'immagine relativa. Il nome, allorché noi lo *comprendiamo*, è la rappresentazione semplice e senza immagine. È nel nome che noi *pensiamo*»⁵⁸⁵. In tal senso noi pensiamo attraverso il nome, ponendo un nuovo legame fra il linguaggio e il pensiero. Questo legame è comunque di notevole importanza in quanto denota la possibilità del pensiero di instaurare una relazione molto stretta con il linguaggio, facendo emergere delle conseguenze fondamentali, che avremo modo di sviluppare in seguito. Tuttavia, ciò che possiamo notare a questo punto è l'aiuto datoci da Hegel per comprendere come il pensiero sia necessariamente legato al linguaggio, senza il quale esso non trova appunto espressione, e allo stesso tempo come il linguaggio sia comunque legato ad una certa negatività. Infatti, la parola ha un lato negativo dal momento che sembra dileguarsi nel tempo, nonostante questa sia solo una negatività astratta, nel senso che manifesta solo il lato del suo annientarsi.

La vera negatività, che coinvolge la parola, riguarda il suo essere intelligenza, il suo legame con questo aspetto produttivo. Difatti, è solo grazie all'intelligenza che il mero segno, esteriore, si trasforma in interiorità, ossia viene conservato, grazie alla memoria, in una nuova forma⁵⁸⁶. Questo nuovo esserci della parola, passante attraverso il vaglio dell'intelligenza e della memoria, nonché diventato interiorità, manifesta la negatività del pensiero esercitata sul suo stesso esserci⁵⁸⁷: «rendendo suo quel collegamento che è il segno, l'intelligenza eleva il collegamento *singolo*, mediante questo ricorso, a collegamento *universale*, cioè permanente»⁵⁸⁸. Nel passaggio da segno esteriore a interiorità la parola diventa spirituale, in essa si oggettiva cioè il pensiero, modificando la sua stessa condizione originaria.

⁵⁸⁴ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 462, p. 761.

⁵⁸⁵ *Ibidem*.

⁵⁸⁶ G. Agamben, discutendo proprio dei passi dell'*Enciclopedia* nei quali Hegel parla del linguaggio, ha cercato di individuare proprio nel carattere della Voce, cioè del suo essere evanescente, il carattere negativo del linguaggio: «Il linguaggio, per il fatto di iscriversi nel luogo della voce, è doppiamente voce e memoria della morte: morte che ricorda e conserva la morte, articolazione e grammatica della traccia della morte». G. AGAMBEN, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 2008, p.60. Come abbiamo visto questo aspetto negativo fa sicuramente parte del linguaggio, tuttavia è solo una parte della sua negatività. Infatti, la negatività più importante che coinvolge il linguaggio riguarda il suo legame con il pensiero, cioè la sua capacità di rendere interiorità ciò che è esteriore, di dare una nuova forma a ciò che è esteriorità.

⁵⁸⁷ Su questo si veda F. Li Vigni di cui si segue pienamente l'interpretazione di questo momento hegeliano: F. LI VIGNI, *La comunanza della ragione. Hegel e il linguaggio*, Guerini e Associati 1997, p. 172.

⁵⁸⁸ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 461, p. 759.

Tale legame, tuttavia, non è unilaterale perché il pensiero stesso ha bisogno della parola per esprimersi: l'esserci del nome è necessario al pensiero. In fondo, il pensiero si esprime solo attraverso determinazioni che possono assumere una forma di realtà solo se si oggettivano, ovvero solo quando da interiorità si trasformano in esteriorità, e questo può avvenire soltanto grazie alla parola. In tal senso abbiamo un doppio movimento che da un lato conduce dall'esteriorità all'interiorità, mediante l'appropriazione del pensiero, e dall'altro vi è un movimento inverso che da questa interiorità, l'insieme dei segni conservati dalla memoria, si esprime in esteriorità. In questo doppio movimento si manifesta il reciproco legame caratterizzante il pensiero e il linguaggio, che non devono essere considerati come indipendenti. Hegel, in questi termini, ci affida la necessità di pensare nella sua complessità tale legame e sarà nostro compito in seguito individuarlo, anche *contro* la soluzione hegeliana.

Nella misura in cui la connessione dei nomi risiede nel significato, il collegamento dei nomi con l'Essere in quanto nome è ancora una sintesi, e l'intelligenza, in questa sua esteriorità, non è ancora semplicemente ritornata entro di sé. L'intelligenza, però, è l'Universale; la verità semplice delle sue esteriorizzazioni particolari e il suo atto completo di appropriazione è la rimozione di quella differenza tra il significato e il nome⁵⁸⁹.

In questo passo dell'*Enciclopedia* ritorna una questione che per Hegel è molto importante: il processo di spiritualizzazione del mondo esterno⁵⁹⁰. Il linguaggio si presenta come quel processo di spiritualizzazione che si instaura fra l'io e il mondo. La conseguenza di tale processo è, come appena visto riguardo al segno, che il mondo finirà per essere «ricreato» dal nuovo senso e significato concessogli dall'uomo. In siffatto contesto, con riferimento al linguaggio, si parla soprattutto di un ruolo negativo dello spirito. Questa negatività, tuttavia, non coincide con un puro annientamento del mondo, ma piuttosto con l'*estrapolare* l'oggetto dalla sua costitutività naturale per farne altro da ciò che esso appare nella sua immediatezza⁵⁹¹. Il linguaggio dunque è la creazione più consistente dello spirito, esso è cioè quel medio che permette la relazione fra l'io e il mondo.

⁵⁸⁹ IVI, § 463, p. 763.

⁵⁹⁰ Come nota giustamente Li Vigni: «La creazione dello strumento e del segno viene infatti ricondotta alla medesima origine, ovvero all'estrapolazione di un oggetto dal suo contesto per attribuire ad esso un significato e una funzione completamente alieni, scaturiti da un atto creativo del soggetto. Ovverosia, lavoro e linguaggio si propongono entrambi come un *processo di idealizzazione* che governa i rapporti fra io e mondo in modo tale che quest'ultimo si troverà, per così dire, «ricreato», come un mondo che ha un senso e un significato per l'uomo – una seconda natura di carattere integralmente spirituale». F. LI VIGNI, *La comunanza della ragione*, p. 174.

⁵⁹¹ Hegel sembra qui riprendere la stessa argomentazione che aveva svolto in riferimento al lavoro negli scritti di Jena del 1803/1804. Anche in quel caso si parlava del lavoro come attività negativa che conduce, a differenza della brama animale che porta solo all'annientamento dell'oggetto, proprio alla formazione di una seconda natura, con la spiritualizzazione dell'oggetto. Ora nell'*Enciclopedia* Hegel sembra insistere di più sul linguaggio, come quell'attività teoretica che permette maggiormente di spiritualizzare il mondo, staccandolo dalla sua datità immediata. Allo stesso modo se negli scritti jenesi il vero oggetto del lavoro non è la materia nella sua datità ma lo strumento del lavoro, nell'*Enciclopedia*, invece, il vero oggetto dello spirito è il linguaggio. Su questo: F. LI VIGNI, *La comunanza della ragione*, p. 176; P. VINCI, «*Coscienza infelice*» e «*Anima bella*», pp. 171-190.

L'Essente in quanto *nome*, per essere la Cosa, l'oggettività vera, ha bisogno di un *Altro*, del *significato* dell'intelligenza rappresentativa. L'intelligenza (...) è insieme quella stessa oggettività esteriore e il significato. Così essa è *posta* come l'*esistenza* di questa identità, vale a dire: L'intelligenza è attiva *per sé* come quell'identità che essa stessa, in quanto ragione, è *in sé*. In tal modo, la *memoria* è il passaggio nell'attività del *pensiero*, il quale non ha più nessun *significato*. In altri termini: Nel pensiero, il Soggettivo non è più diverso dall'Oggettivo, e l'Interiorità è essente nella stessa Oggettività⁵⁹².

In questo modo, come abbiamo visto, il linguaggio appartiene a quella fase di esteriorizzazione dell'io che, in un secondo momento, permetterà una sorta di "annientamento" del mondo, cioè la sua spiritualizzazione. Nel presente passaggio vediamo proprio la doppia attività che si divide in un primo momento di esteriorizzazione e in un secondo momento di spiritualizzazione.

Ora, prima di proseguire, vogliamo sottolineare il fatto che la capacità del linguaggio di essere, al contempo, esteriorizzazione e spiritualizzazione del reale è consentita dalla sua costitutività: ossia dalla sua attitudine a contenere in sé l'alterità fra il significante e il significato. Infatti, la distinzione fra il segno e il significato permette proprio allo spirito di avere un strumento, come il linguaggio, che gli renda possibile la *creatività* nei confronti della datità immediata: di creare dei segni capaci di svincolare totalmente il reale dai suoi nessi fattuali per ricollocarlo in maniera del tutto innovativa.

Inoltre, se prendiamo in considerazione la denuncia iniziale fatta da Hegel riguardo al fatto che nel segno il legame fra segno e significato sia arbitrario, con il nome, ovvero con l'intervento della memoria, questa arbitrarietà si oggettiva, diventa stabile e duratura. In altre parole nel nome il significato raggiunge un livello di oggettività, acquisendo un significato che è per sé. Il linguaggio allora è un complesso di nomi, o meglio una loro articolazione logica: un sistema di segni garantiti dall'istinto logico del linguaggio. Pertanto la conseguenza è che il linguaggio abbia una natura iniziale arbitraria e che solo con l'intervento della memoria, che in tal senso non è da intendersi quale semplice esercizio mnemonico, si possa raggiungere un superamento dell'arbitrarietà in grado di condurci all'universalità. In questi termini la memoria è l'intervento del pensiero che fonda le sue radici proprio nell'uso intersoggettivo che di quel nome si fa.

Il linguaggio, allora, si configura come il segno della rappresentazione, dando alle nostre intuizioni e sensazioni un'esistenza più oggettiva, nel suo essere esteriorità. In tal senso il linguaggio raggiunge una piena capacità espressiva, come il prodotto più pieno dell'intelligenza e della capacità creativa. Qui Hegel evidenzia soprattutto il suo essere aspetto formale, espressivo, di un contenuto più alto.

⁵⁹² G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 464, p. 765.

II.2. Il linguaggio speculativo e una possibile critica

Dopo aver esaminato l'elaborazione del linguaggio da parte di Hegel riguardo al suo strutturarsi all'interno dello *Spirito soggettivo*, ritorniamo ora alla dimensione speculativa della *Scienza della logica*:

La filosofia ha il diritto di scegliere dal linguaggio della vita ordinaria, che è fatto per il mondo della rappresentazione, quelle espressioni che sembrano avvicinarsi alle determinazioni del concetto. Non si può trattare di provare, per una parola scelta dal linguaggio della vita ordinaria, che anche nella vita ordinaria si colleghi con cotesta parola quel medesimo concetto per il quale l'adopera la filosofia, perché la vita ordinaria non ha concetti, ma rappresentazioni, ed è la filosofia stessa, di conoscere il concetto di quello che altrimenti è semplice rappresentazione⁵⁹³.

Dalla presente citazione si evince come per Hegel il compito della filosofia sia quello di individuare nel linguaggio ordinario, appartenente ancora alle rappresentazioni, gli elementi che lo collegano al pensiero concettuale⁵⁹⁴. In un certo senso, per Hegel, il linguaggio ordinario viene spinto proprio all'individuazione in sé di tutte quelle strutture dialettiche atte a manifestare il suo legame con il linguaggio speculativo. Questo, dunque, ha l'intento di dimostrare come nei nomi delle cose sia presente il pensiero: la rete di rimandi, ossia, che abbiamo visto caratterizzare il movimento *mediativo* e *connettivo* dell'attività del pensare. In tal senso se il linguaggio ordinario, come già osservato, conosce nei nomi le cose, quello speculativo conosce nei nomi il pensiero. Allora, il linguaggio speculativo sarà in grado di sostenere, e non solo di portare ad esplicitazione, tutti gli elementi che contraddistinguono il pensare⁵⁹⁵.

Deve quindi bastare che in quelle sue espressioni che vengono adoperate per delle determinazioni filosofiche la rappresentazione sappia intravedere approssimativamente una qualche differenza, come in quelle espressioni può accadere che vi si conoscono sfumature della rappresentazione, le quali si riferiscono più strettamente ai corrispondenti concetti⁵⁹⁶.

In questo senso, solo quando il linguaggio sarà in grado di accogliere in sé tutte quelle caratteristiche del pensiero, come l'intreccio di dimensioni diverse e contrastanti, così come il processo di retroazione, allora esso si potrà definire speculativo. La proposizione speculativa è dunque una forma di rigenerazione del linguaggio ordinario, ovvero essa è capace di portare alla

⁵⁹³ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 805.

⁵⁹⁴ Come giustamente nota Chiereghin, la cui indagine qui riprendiamo: «La “filosofia della logica”, presente nella *Scienza della logica*, costituisce anche una guida lessicale per intendere le trasformazioni in atto nelle rappresentazioni linguistiche, quando esse vengono “torturate” per approssimarle al concetto». F. CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, p. 80.

⁵⁹⁵ Su questo: A. NUZZO, *The Language of Hegel's Speculative Philosophy*, p. 80.

⁵⁹⁶ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 805.

dialetticità forme ordinarie di espressione. La proposizione diventa, pertanto, speculativa solo quando riesce a mantenere in sé tutta una serie di movimenti dialettici e di rimandi, che solo il pensiero è in grado di contenere. Nonostante ciò, il linguaggio non subisce in tale passaggio una trasformazione assoluta; in questo stadio dobbiamo infatti pensare la proposizione speculativa come ancora composta dal linguaggio ordinario⁵⁹⁷. Per cui la differenza sostanziale fra i due risiede nel manifestarsi all'interno della proposizione speculativa di quei movimenti di *mediazione*, *retroazione* e *ritorno a sé* e di quei rimandi attraverso i quali si compone tutta quella pluralità di connessioni fra le diverse proposizioni. Il punto è che nel linguaggio del pensiero logico si affermano soprattutto le caratteristiche di quest'ultimo, per cui ritroveremo tutte le peculiarità che lo contraddistinguono e che abbiamo individuato in precedenza. Pertanto se le proposizioni del linguaggio naturale si caratterizzano per una certa linearità, quelle speculative viceversa si caratterizzano proprio per una *connettività reciproca* e per un *flusso di rimandi* fra le diverse parti.

Il punto principale su cui vogliamo insistere è proprio l'idea che il linguaggio ordinario per avvicinarsi al pensiero debba essere considerato come capace di contenere in sé una condensazione di rimandi e di significati caratterizzanti il movimento concettuale. Infatti la proposizione logica diventa speculativa solo nel momento in cui riesce a trattenere in sé una serie di relazioni, anche contrastanti fra loro, che siano in grado di creare una *costellazione di significati*. In questi termini ciò che conta in esso è il flusso di rimandi e, soprattutto, di *retroazioni* che fa in modo di condurre ad una connessione complessa tra una pluralità di significati. Questa stessa pluralità non deve essere intesa come una serialità naturale fra proposizioni, ma piuttosto come un'unica *intelaiatura* che il sapere filosofico logico-speculativo è in grado di ripercorrere. In sostanza la proposizione speculativa è capace di esprimere in maniera più autentica quei movimenti che appartengono al pensiero. Solo in una tale connettività le proposizioni del linguaggio ordinario possono disvelarsi come speculative e di conseguenza atte ad esprimere la scienza. In ciò, quindi, il linguaggio si deve dimostrare in grado di esprimere quel movimento del pensiero, individuando in esso quella dinamicità che lo contraddistingue. Quel movimento retroattivo che Hegel indica come circolo.

In virtù dell'accennata natura del metodo la scienza si presenta come un circolo attorno a sé, nel cui cominciamento, il fondamento semplice, la mediazione ritorce la fine. Con ciò questo circolo è un circolo di circoli; poiché ogni singolo membro, essendo animato dal metodo, è il ripiegamento in sé che, in quanto ritorna al cominciamento, è insieme il cominciamento di un nuovo membro⁵⁹⁸.

⁵⁹⁷ Su questo: M. CAMPOGANI, *Hegel e il linguaggio: dialogo, lingua, proposizioni*, La Città del Sole, Napoli 2001.

⁵⁹⁸ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, II, p. 955.

Il linguaggio dunque deve essere capace di sostenere tale circolarità o tale retroazione, ed è in questo senso, inoltre, che deve essere investigato proprio a partire dal suo carattere di linguaggio ordinario.

Ora, prima di proseguire, è necessario trarre le conclusioni di ciò che abbiamo visto fino ad ora riguardo al linguaggio. Anzitutto vogliamo sottolineare il legame che Hegel instaura fra il pensiero e il linguaggio, in particolare con la formazione della proposizione speculativa. In una simile formulazione, forse, non è più corretto dire che tale legame abbia la stessa costitutività di quello tra il nome e il pensiero, come Hegel nell'*Enciclopedia* aveva già descritto dicendo «noi pensiamo nel nome». Infatti, in questa espressione il nome ha ancora una valenza esterna al pensiero ed è il punto verso cui quest'ultimo si dirige. Nella *Scienza della logica* piuttosto il nome viene ad assumere la figura della «parola originaria», in cui la parola non è più un esternarsi dal pensiero, intesa cioè come un elemento esteriore in cui esso si manifesta, un qualcosa d'altro rispetto al pensiero. Al contrario nella figura della *parola originaria*, che è espressione dell'Idea, non sembra esserci più questa divisione e il nome è *totalmente trasparente* al pensiero.

La logica espone quindi il muoversi della idea assoluta solo come la Parola originaria, la quale è un esternarsi, ma però tale che come esterno è immediatamente daccapo scomparsa, in quanto è. L'idea è dunque solo in questa sua auto-determinazione, d'intendersi; è nel pensiero puro, dove la differenza non è ancora un essere altro, ma è e rimane perfettamente trasparente a sé⁵⁹⁹.

Nel punto più alto dell'Idea il linguaggio pone fine al suo ruolo di exteriorità e di alterità rispetto al pensiero puro, diventando una *trasparenza*. Questo perché il linguaggio deve essere adeguato all'Idea, intesa come sapersi che, come già visto, certo non esclude il carattere di mediazione interno, ma in cui il suo estrinsecarsi non assume mai una connotazione di exteriorità rispetto al pensiero. L'Idea, nella sua libertà, non può avere nulla di esterno da cui potrebbe essere dipendente, per cui viene esclusa qualsiasi indipendenza opaca o non comprensibile. La conseguenza è che anche il linguaggio viene inglobato in questa dinamica, perdendo tutta la sua indipendenza. Piuttosto nell'affermarsi del Concetto, così come di tutte le sue espressioni, il nome diventa una trasparenza, perdendo qualsiasi residualità del suo carattere particolare e determinato⁶⁰⁰, in conformità anche all'intento della *Scienza della logica* di esprimere un pensiero puro che, in quanto tale, non ha controparti.

Dunque, anche il linguaggio subisce l'intento hegeliano di raggiungere un punto nel quale il pensiero sia capace di cogliere la totalità delle sue determinazioni in una assoluta trasparenza. La

⁵⁹⁹ IVI, p. 937.

⁶⁰⁰ Su questo punto seguiamo l'interpretazione di Chiereghin che nota come la parola originaria dell'idea riesce «a mantenere il carattere dell'originarietà». F. CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, p. 77.

parola che riesce ad esprimere il *logos* nella sua pienezza, e di conseguenza il pensiero, deve dunque riuscire ad essere trasparente, ovvero deve manifestare il pensiero senza forme di oscurità legate alla sua determinatezza costitutiva. Questo ci conduce a quella condizione, più volte descritta e più volte criticata in precedenza, che, anche in riferimento al linguaggio, continua a mantenere delle problematiche e delle ambiguità. Infatti, nonostante Hegel pretenda di affermare una parola originaria trasparente al pensiero, questa comunque conserva un legame forte con il linguaggio e con il suo essere determinatezza finita. Questo vale anche in riferimento alla proposizione speculativa, che mantiene, pur nella sua superiorità rispetto alla proposizione ordinaria del linguaggio, un legame costitutivo con esso. A questo punto però, la proposta hegeliana presenta l'ambiguità di una proposizione che, nella sua speculatività, mantiene comunque un legame con la determinatezza⁶⁰¹.

Ora, contro questo ideale della piena trasparenza, vogliamo ribadire, anche in disaccordo con Hegel, proprio quel carattere che abbiamo evidenziato in riferimento al nome e al linguaggio ordinario, inteso come *insieme dei nomi*. Anzitutto abbiamo visto come il linguaggio sia quel movimento dell'estrinsecarsi di ciò che è interiorità e, allo stesso tempo, come esso coincida con il movimento inverso di assimilazione di ciò che è esterno: come, in altre parole, si tratti di un doppio movimento. La prima conseguenza è che attraverso il linguaggio l'io, ad esempio, trova una sua consistenza, diventa reale nel senso di estrinsecarsi in un determinato. Ciò riveste un'importanza fondamentale per il soggetto: senza il linguaggio non gli sarebbe infatti possibile determinarsi e conformarsi come soggettività⁶⁰². In questo si configura il primo movimento di esteriorizzazione del pensiero, che si afferma a partire dall'interiorità. Tuttavia a questo primo momento segue un secondo in cui il linguaggio, attraverso quel processo che coinvolge la memoria, diventa *universalità*, ossia diventa espressione del pensiero e dell'oggettività. Il nome diventa pensiero quando assume una forma di oggettività, quando cioè il legame fra il segno e il significato diventa un "uso" appartenente alla condivisione dei parlanti. In tal senso ci troviamo di fronte a quel processo di spiritualizzazione, in quanto possiamo constatare l'affermarsi di un nuovo legame fra significato e significante, e di conseguenza una sua ricollocazione logica che, poiché condivisa, diventa universalità.

Il soggetto esprime il nome e l'oggetto indicato, e questi, attraverso la produzione di senso, diventano spirituali. Ciò significa essere travolti dal negativo in quanto entrambi sono strappati dalla loro collocazione determinata e mondana per raggiungere una dimensione universale. Il soggetto è negato nella sua singolarità, dal momento che raggiunge l'universalità spirituale tramite la

⁶⁰¹ Su questo: A. NUZZO, *The Language of Hegel's Speculative Philosophy*, p. 85;

⁶⁰² Su questo seguiamo, ancora una volta l'interpretazione di L. Cortella: «Attraverso il linguaggio l'io prende dunque forma sensibile, diventa determinato, si concretizza in un luogo, in un «qui». Tuttavia già in questo lato soggettivo il linguaggio da dipendente rispetto all'io diventa sua condizione: senza di esso infatti il soggetto non può acquisire determinatezza né esistenza empirica»: L. CORTELLA, *Dopo il sapere Assoluto*, p. 129.

condivisione e, al contempo, l'oggetto viene spogliato della sua semplice datità per essere ricoperto da un nuovo insieme di senso⁶⁰³. In sostanza, secondo la nostra interpretazione, è proprio questa duplicità del linguaggio l'aspetto più rilevante che Hegel ci indica; esso è sia la manifestazione, l'esteriorizzazione della soggettività, sia affermazione dello spirituale: universalizzazione e oggettivizzazione. Questo ci induce a notare come il linguaggio sia allo stesso tempo la condizione della coscienza – senza il linguaggio infatti la coscienza non potrebbe affermare la propria individualità – ma anche la negazione della sua particolarità⁶⁰⁴. Solo nel linguaggio, infatti, la coscienza riesce ad affermarsi come oggettività, a giungere cioè una dimensione di universalità. Inoltre, questo dimostra anche come nel linguaggio vi sia proprio quel processo di decostruzione della mera datità, che ci appare nella sua immediatezza, nonché di formazione costante, di una sempre nuova oggettività, frutto della mediazione del pensiero, il quale “strappa” la fattualità dalle sue relazioni mondane per riconfigurare attraverso sempre nuove determinazioni⁶⁰⁵. In tal senso il sapere filosofico non può accontentarsi della datità immediata, proprio perché essa è ininterrottamente immischiata in questa processualità del pensiero.

In definitiva vogliamo mantenere proprio tali aspetti, che costituiscono l'oggettività del linguaggio e del pensiero e che riteniamo fondamentali. Infatti questa elaborazione hegeliana ci aiuta a comprendere come il pensiero e il linguaggio possano in qualche modo essere definiti oggettività. Il punto che però vogliamo risaltare è proprio che questo processo di oggettivazione produce a sua volta una serie di fissazioni di quello che è il perenne fluire del pensiero: queste possono essere individuate in una serie di categorizzazioni, sottese al pensiero, che possiedono proprio quello statuto ontologico della *presenza* e che risultano essere dei presupposti inaggirabili. In tal senso è precisamente in questo punto che si manifesta, secondo il nostro giudizio, la capacità del pensiero speculativo di ritornare su di sé, di cogliere la falsità delle categorie sottese a tale ontologia e di trasfigurare secondo uno schema logico, di individuare cioè delle relazioni logiche in grado di esprimere proprio il movimento processuale caratterizzante il pensiero stesso, senza avere la pretesa di affermare la trasparenza del linguaggio, anzi mantenendo sempre una certa sua opacità, ovvero l'idea che il processo del linguaggio sia sempre contraddistinto da quei movimenti appena analizzati e che, di conseguenza, mantenga sempre in sé degli aspetti logici, in esso latenti. Inoltre, seguendo questo schema, i

⁶⁰³ Su questo ancora Cortella: «Il linguaggio si riconferma dunque qui come la manifestazione più esemplare della natura dello spirito, come il suo modello rappresentativo ideale. Al pari dello spirito anch'esso è infatti *negazione* della soggettività e al tempo stesso sua condizione, sua realizzazione». L. CORTELLA, *Dopo il sapere Assoluto*, p. 130.

⁶⁰⁴ Su questo seguiamo, ancora una volta l'interpretazione di L. Cortella che a tal proposito nota come il linguaggio «segue la coscienza» e «esso è tuttavia condizione del manifestarsi della coscienza perciò ne istituisce l'esserci». In questo senso, conclude Cortella, «Il linguaggio è dunque il *vettore* per mezzo del quale la *autocoscienza trascende se stessa* e riconosce la sua propria *essenza universale*». L. CORTELLA, *Dopo il sapere Assoluto*, pp. 130-131.

⁶⁰⁵ Su questo ancora: S. HOULGATE, *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*, Purdue University Press, West Lafayette, IN 2006

presupposti sono “tolti” dalla loro condizione, proprio perché sono discussi: sono individuate tutte le leggi logiche di mediazione che li caratterizzano. La valenza delle proposizioni speculative, come le chiama Hegel, rispetto alle proposizioni del linguaggio ordinario risiede nella loro capacità di riuscire ad esporre proprio quella *logica latente*, di individuare cioè le peripezie dialettiche che sottendono alla nostra comunicazione quotidiana: in sostanza, la capacità di riconoscere quei processi logici descritti in precedenza, senza avere nessuna pretesa di auto-trasparenza. Infatti, se pensiamo il linguaggio così come lo abbiamo espresso, esso sarà sempre caratterizzato dall’oggettivazione di un logico che permane nella sua latenza.

Il sapere filosofico, con le sue proposizioni speculative, dovrà allora portare alla luce proprio quella logica latente sottesa al linguaggio ordinario. Una ricchezza derivante proprio da quel processo a cui partecipa il linguaggio e consistente nel processo di oggettivizzazione appena discusso. Tale procedimento ci dimostra che il dato non può più essere semplicemente colto come mera immediatezza uguale a sé stessa, ma deve essere investigato, portato ad esplicitazione, proprio attraverso quell’attività, tramite cui è stato strappato dalla propria semplice datità e vestito di un nuovo abito logico. Il sapere filosofico, che, come abbiamo visto, non consiste soltanto nella semplice registrazione dei presupposti logici sottesi al linguaggio ordinario, ma piuttosto rappresenta quella dinamica con cui il pensiero raggiunge sé stesso, coglie i suoi stessi presupposti poiché dettati dalla sua stessa attività⁶⁰⁶. Ciò comporta, come ci insegna Hegel, instaurare dei processi *ricorsivi* e *retroagenti* capaci di consentire al pensiero di rideterminarsi raggiungendo una ricchezza sempre maggiore. In altre parole, mediante l’indagine delle fissazioni categoriali all’interno del linguaggio il pensiero arriva a sé stesso affermando un sapere filosofico che, nel ritornare sempre in sé, sviluppa “cicli logici” sempre più complessi. In tal modo, attraverso il suo movimento riflessivo, il pensiero coglie l’aspetto logico di quei sostrati ontologici sottesi al linguaggio nella sua immediatezza.

⁶⁰⁶ Su questo seguiamo l’analisi di: L. Illetterati, *Il sistema come forma della libertà nella filosofia di Hegel*, pp. 45-50.

II.3. I limiti del linguaggio

La presenza del pensiero concettuale, anche per lo stesso Hegel, è individuabile in quell'istinto logico del linguaggio atto a produrre «la parte grammaticale»⁶⁰⁷. In tal senso il linguaggio contribuisce esattamente all'esplicitazione del concetto. Questa dinamica è del tutto logica e si configura come quel regno dei significati che la forza *creativa* del pensiero riesce ad esprimere⁶⁰⁸. Tale attività è pertanto quella struttura che informa di sé ogni determinatezza, e in questi termini il linguaggio assume un valore paradigmatico: ha la capacità di esprimere la forza *creativa e produttiva* del pensiero e qui sta la sua importanza come paradigma concettuale. In questo senso, come lo stesso Hegel ha sottolineato, il linguaggio non può essere semplicemente ricondotto alla forza psichica dell'uomo ma, piuttosto, apre ad una sfera propria del pensiero e all'attività del concetto⁶⁰⁹. Ciò nonostante, come abbiamo già visto, la filosofia hegeliana non può essere considerata in alcun modo una filosofia del linguaggio, così come non può essere considerata una filosofia del dialogo. Piuttosto essa è una filosofia del logico, del *logos*, che si manifesta nella parola e nel linguaggio. Il punto però è che questo manifestarsi è necessario, in quanto se non ci fosse il logico non si affermerebbero mai, ed è in questo aspetto che risiede il maggiore contributo di Hegel al concetto di oggettività del pensiero e, di conseguenza, del linguaggio.

In questo senso il pensiero deve esternarsi, vale a dire spiritualizzarsi e oggettivarsi, e lo può fare solo attraverso il linguaggio. Allora se da un lato è vero che il linguaggio esprime il pensiero, dall'altro è altrettanto vero che quest'ultimo deve manifestarsi e non può farlo senza il linguaggio. Pertanto il linguaggio assume una funzione essenziale all'interno dell'attività del pensiero, il quale si può infatti esprimere solo all'interno della dimensione linguistica. Tuttavia il linguaggio mantiene un punto di vista parziale, poiché esso è un'oggettività del pensiero e, in quanto tale, parzialità: non è un punto di vista ultimo, che per Hegel difatti spetta al pensiero stesso, eppure, i contenuti concettuali non si costituiscono indipendentemente dal linguaggio. «Le forme del pensiero sono anzitutto espresse e consegnate nel *linguaggio* umano»⁶¹⁰. La questione, però, è che se anche rifiutiamo l'idea hegeliana di una *parola originaria*, cioè che raggiunga quei livelli di auto-trasparenza, comunque dobbiamo accettare il fatto che il linguaggio, nonostante l'importanza della sua mediazione, non è produzione

⁶⁰⁷ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia*, § 459, p. 749.

⁶⁰⁸ Sull'attività creatrice del linguaggio si è espressa in maniera esemplare la Li Vigni: la poesia è infatti, secondo l'interprete, «l'arte più ricca e illimitata; ma ciò che essa acquista rispetto al lato spirituale, aggiunge Hegel, essa lo perde rispetto a quello sensibile. La lingua, artisticamente trattata, esprime e porta a rappresentazione tutto ciò che la coscienza concepisce e configura al proprio interno». F. LI VIGNI, *La comunanza della ragione. Hegel e il linguaggio*, p. 200.

⁶⁰⁹ Su questo riproponiamo la lettura e l'analisi di: G. MENDOLA, *Pensiero oggettivo e linguaggio*, p. 114.

⁶¹⁰ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, I, p. 10.

di contenuti⁶¹¹. Ovviamente i contenuti, quando diventano manifesti attraverso il linguaggio, non sono ancora del tutto affermati nella loro complessità, ma solo attraverso il linguaggio questi si sviluppano, portando a manifestazione tutte le loro implicazioni. In questo si vede tutta la necessità del pensiero di rendersi manifesto, in quanto è solo attraverso ciò che esso si può sviscerare in tutta la sua complessità⁶¹². Tuttavia, contrariamente a quanto Hegel pretende di affermare con la *proposizione speculativa*, nonostante cioè sostenga il movimento logico nella sua speculatività, deve comunque fare i conti con l'opacità costitutiva del linguaggio ordinario.

In questi termini, a differenza di Hegel, vogliamo abbracciare l'idea di un rapporto non unilaterale fra pensiero e linguaggio: ognuno non può stare senza l'altro, stabilendo così un'interconnessione biunivoca molto forte, in cui non c'è un rapporto gerarchico fra i due piani, ma piuttosto un rapporto di reciprocità dove ciascuno agisce sull'altro e, in questo senso, agisce anche su di sé⁶¹³. Allora il pensiero e il linguaggio non sono scindibili, ma al contrario entrambi portano con sé tutte le caratteristiche che li contraddistinguono. Questo significa però che se rifiutiamo l'idea hegeliana secondo la quale il pensiero abbia una valenza superiore rispetto al linguaggio tale per cui esso raggiunga una piena trasparenza⁶¹⁴, allo stesso modo dobbiamo comunque affermare, contro le tesi contemporanee come ad esempio quella neo-pragmatista, che il linguaggio non debba essere colto come una nuova trascendenza auto-trasparente⁶¹⁵.

Il pensiero è allora quell'attività che si manifesta come linguaggio, producendo una vera e propria modificazione della datità. Nonostante ciò il linguaggio è intriso di razionalità, depositatasi ormai in esso, ma, e qui sta il punto fondamentale, esso è sempre parzialità. «Tanto è naturale all'uomo la

⁶¹¹ Importante su questo punto Mendola di cui seguiamo l'interpretazione: «Ciò ha la sua radice, paradossalmente, proprio nella importante valorizzazione hegeliana del linguaggio, secondo la quale esso non è semplicemente uno strumento pratico-sensibile per comunicare, ma possiede tutta l'assolutezza dello spirito. In questo senso il linguaggio condivide la stessa sorte di tutte le manifestazioni oggettive dello spirito: la loro oggettività certamente indica un'indipendenza, ma sempre un'indipendenza relativa». G. MENDOLA, *Pensiero oggettivo e linguaggio*, pp. 114-125.

⁶¹² Su questo: D. SACCHI, *L'istinto logico del linguaggio. Le radici hegeliane dell'ontologia ermeneutica*, Marietti, Genova 1991, pp. 100-120.

⁶¹³ Anche su questa doppio legame fra linguaggio e pensiero seguiamo l'interpretazione di: G. MENDOLA, *Pensiero oggettivo e linguaggio*, pp. 114-125.

⁶¹⁴ Come abbiamo già visto, per Hegel solo la parola originaria dell'Idea riesce ad esprimere il pensiero nella sua purezza, ma ciò significa affermare la totale trasparenza. La cosa esprime in maniera immediata il pensiero, senza nessuna residualità. In precedenza abbiamo già discusso questa tesi cercando di ricondurla proprio al fine hegeliano di stabilire un concetto inteso come totalità auto-trasparente.

⁶¹⁵ Hegel mette subito in chiaro anche che il linguaggio non è comunque un punto di vista ultimo, il nuovo trascendentale a cui appellarsi. A questo proposito Hegel rielabora in primo luogo l'argomento circa la volatilità del linguaggio. La volatilità è ora vista nel carattere formale ed esteriore del linguaggio. «In ciò sta tutta la differenza della concezione hegeliana del linguaggio rispetto a quella contemporanea. Se, infatti, da un lato, esse si avvicinano nel porre il linguaggio come fondamento della coscienza, condizione del suo determinarsi, oggettività che non è a disposizione dei soggetti ma che si pone addirittura come negazione nei loro confronti, dall'altro lato ciò che separa Hegel dalla coscienza contemporanea è proprio la concezione della natura «spirituale» del linguaggio, ovvero della sua totale riducibilità allo spirito, alla sua *assoluta trasparenza*. Ciò ne impedisce una vera indipendenza e dunque una vera trascendentalità». L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, p. 132.

logica, o meglio, tanto è vero che questa è la sua stessa peculiare *natura*»⁶¹⁶. Questo, quindi, vuol dire che le forme del pensiero trovano la propria espressione esattamente come linguaggio, tuttavia non è vero l'inverso, ovvero che la completezza del pensiero si può compiere nel linguaggio⁶¹⁷. In tal senso abbiamo auspicato un'alternativa che andasse verso l'affermazione di un pensiero filosofico capace di svolgere un'attività di ricorsività sul linguaggio, con lo scopo proprio di individuare quella latenza posta dalla dinamica del pensiero in atto, fissatasi come categoria definitiva e identitaria. È, difatti, attraverso l'individuazione dell'interconnessione logica non manifesta nell'immediatezza, in cui le determinazioni sottese al linguaggio vengono confutate nella loro assolutezza, che possiamo ravvisare proprio l'affermazione di un linguaggio speculativo. Inoltre, l'attività di riflessione, atta a riconoscere le mediazioni logiche intrinseche al linguaggio ordinario e non apparse nella loro immediatezza, è così resa possibile e porta a compimento proprio quei processi di ritorno in sé del pensiero, che, in questo modo, risulta capace di retroazione e di rideterminarsi mediante cicli logici sempre più complessi⁶¹⁸.

Il linguaggio quindi è intriso, in quanto il pensiero in esso si manifesta, di quei meccanismi logico-razionali, regolati proprio da quella dinamica del togliamento-mantenimento che abbiamo visto ricoprire una funzione essenziale nell'esposizione delle categorie. In questo Hegel intuisce un aspetto del linguaggio da ritenersi di fondamentale importanza, giacché egli comprende come il linguaggio non dimori al di fuori della dimensione razionale o logica. Il parlare, al contrario, è soggetto a quella logica, a quella "grammatica", a cui sono sottoposti anche gli stessi parlanti⁶¹⁹. Tale aspetto, che solo Hegel riesce a cogliere come oggettività del pensiero, è di nodale rilevanza perché ci aiuta a capire come il logico del linguaggio non si esaurisca nel semplice scambio di opinioni né nella semplice affermazione di ragioni alle nostre tesi sostenute. In precedenza abbiamo distinto proprio fra ragioni e ragione, ed Hegel critica fundamentalmente proprio quest'aspetto della distinzione: le ragioni sono vicine al raziocinare e cioè alla semplice attività di trovare ragioni alle proprie posizioni.

⁶¹⁶ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, I, p. 10.

⁶¹⁷ Su questo ancora una volta seguiamo l'analisi di: G. MENDOLA, *Pensiero oggettivo e linguaggio*, p. 114-125.

⁶¹⁸ In questo senso siamo d'accordo con la tradizione ermeneutica, a partire dallo stesso Gadamer, che si è accorta di come l'individuazione della natura logica del linguaggio non significhi in alcun modo che esso possa essere ridotto nella sua totalità al logico. Il rischio della posizione hegeliana è che con l'affermazione della *parola originaria* il linguaggio sia svalutato a mero strumento del pensiero. Come giustamente nota Cortella: «Non è infatti il linguaggio a disposizione del pensare ma è il pensiero a essere reso possibile dal linguaggio». L. CORTELLA, *Dopo il sapere assoluto*, p. 190. In Hegel, come abbiamo visto, vi è una certa ambiguità nel rapporto fra linguaggio e pensiero, con un linguaggio che è, al contempo, espressione e condizione del pensiero; tuttavia il fine che egli pone alla sua opera è quello della trasparenza del pensiero, il quale necessariamente lo conduce ad affermare un pensiero che sovrasta il linguaggio, a sua volta necessariamente svalutato.

⁶¹⁹ Infatti, a sostegno di questa tesi vi è la semplice esperienza che il parlare, o in generale il linguaggio, non è una mera attività senza ragioni. Nel senso che noi stessi siamo sottoposti ad un insieme di regole atte a rendere possibile il nostro stesso esprimerci.

Le ragioni son prese soltanto da essenziali determinazioni di contenuto, rapporti e riguardi di cui ciascuna cosa, precisamente come il suo opposto, ne possiede parecchi. Ognuna di coteste determinazioni, nella sua forma di essenzialità, val quel che val l'altra. Siccome non abbraccia l'intero ambito della cosa, così è una ragione unilaterale, simile a quelle che sono a loro volta proprie degli altri particolari lati della cosa, mentre nessuna di esse esaurisce la cosa che costituisce il lor nesso e tutte le contiene; nessuna di esse è ragion sufficiente, ossia il concetto⁶²⁰.

Senza voler negare la dimensione pragmatica, quello che però rimane essenziale nel linguaggio è l'oggettivazione di una razionalità che nella quotidianità non viene fuori, non è cioè visibile ad uno sguardo immediato. In fondo Hegel cerca esattamente di affermare come anche nel tessuto del linguaggio sia presente il pensiero, con la sua logicità e la sua razionalità, in grado così di rendere possibile la dimensione linguistica. Questa logica è quindi quel presupposto che dà validità al linguaggio e che non si configura come mero strumento in mano ai soggetti, bensì come ciò che li condiziona, ovvero li rende possibili come parlanti⁶²¹. In tale punto si afferma tutta l'oggettività del linguaggio e della sua struttura logica.

L'*istinto logico del linguaggio*, è difatti quell'elemento che necessariamente accettiamo per aggiungere validità al linguaggio. La "grammatica", infatti, rappresenta quel sistema all'interno del quale, codificato con delle regole logiche, noi inseriamo l'attività del perenne divenire del pensiero. Questa attività, per l'appunto, si oggettiva costantemente e si cristallizza in categorie ontologicamente fondate, fisse e identitarie⁶²²: in tal senso le categorizzazioni del linguaggio sono quei presupposti che necessariamente dobbiamo accettare, costringendoci a seguire una regola determinata. Non a caso, il fluire del pensiero viene fissato in regole che sono però astratte, nel senso hegeliano, ossia la processualità viene bloccata in regole semplici, in istanti momentanei, perdendo però, in questo modo, tutto il carattere dinamico del pensiero che le ha generate. Allora, queste stesse regole sono senza verità, perché è solo scoprendone la tessitura logica che possiamo individuare la loro concretezza e, di conseguenza, la loro complessità. Un atteggiamento che, se visto più da vicino, ricorda quello dell'Intelletto.

La logica del linguaggio, la grammatica, afferma regole fondate e identitarie, andando a fissare proprio quel flusso che è l'attività del pensiero, con tutte le sue caratteristiche. In tal senso l'attività riflessiva di mediazione del pensiero nei confronti del linguaggio ordinario sta proprio nell'individuare come i presupposti della "grammatica" non siano senza mediazione, ma anzi frutto di movimenti logici e dialettici. Per cui il linguaggio, e il pensiero che vi si manifesta, non hanno

⁶²⁰ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, II, p. 522.

⁶²¹ In questo senso riproponiamo l'idea di L. Illetterati che Hegel, in accordo con parte della modernità, considera il linguaggio come luogo in cui «si deposita una qualche forma di costruzione del mondo». L. ILLETTERATI, *Il sistema come forma della libertà nella filosofia di Hegel*, p. 55.

⁶²² Sulla importanza della grammatica nel linguaggio in Hegel si veda: J. VERNON, *The Realm of Abstraction: The Role of Grammar in Hegel's Linguistic System*, pp. 25-70.

nulla di sostanziale, ma anzi si configurano come quell'attività della *riflessione* e della *retroazione*, viste in precedenza. In ciò il sapere filosofico, riuscendo precisamente a farsi carico del movimento del pensiero, si rivela capace di *dissodare* il terreno della grammatica, ovvero di cogliere i legami logici sottesi alle categorizzazioni fissate oggettivamente. In tal modo si riescono a individuare i legami, le interconnessioni, fra quelle categorie che sembrano solo apparentemente indipendenti.

Tuttavia, dall'altro lato, la nostra coscienza post-metafisica non può più pensare tale ragione, o statuto logico, sotteso al linguaggio come una logica governante ontologicamente il finito. In questi termini il pensiero è quell'insieme di norme presupposte grazie alle quali la realtà, nella sua datità, ci viene incontro. In questo modo siamo svincolati dal pensare, hegelianamente, siffatto insieme di regole come l'essenza oggettiva della realtà. L'unica maniera che abbiamo per sganciarci da tale posizione è intendere il rapporto ontologico fra la realtà e il pensiero attraverso quei meccanismi di spiritualizzazione e di oggettivizzazione che abbiamo visto in precedenza e che costituiscono appunto il modo tramite cui il pensiero costruisce il proprio mondo, strappando il dato immediato dalla sua fattualità e rivestendolo di un nuovo vestito logico.

Il pensiero, insomma, è ciò che si oggettiva attraverso il linguaggio, dando una spiritualità al mondo e costruendo, al contempo, proprio quella ricchezza dell'empirico che il fine hegeliano, della riconduzione al logico auto-trasparente, tende a non vedere. In questo senso la mondanità è spirituale in quanto i soggetti, attraverso il linguaggio, riescono a spiritualizzare il mondo oggettivo. Il pensiero, in altre parole, oggettiva sé stesso modificando il mondo che lo circonda. Questo processo però si oggettiva anche nelle regole in uso, che costituiscono la logica e che finiscono anche per affermarsi come fondamenti indiscussi. Nella latenza del dato è individuabile esattamente questo aspetto spirituale, tanto da rendere falsa qualsiasi posizione che pretenda di individuare nella certezza del dato una verità assoluta. Il dato non è mai *neutro* nella sua immediatezza ma ad esso è sotteso proprio questo processo di oggettivizzazione del soggetto. In esso è infatti identificabile proprio quell'aspetto grammaticale-logico già visto in precedenza. Allo stesso modo questo ci dice che qualsiasi posizione che voglia interpretare quel dato debba comunque essere sottesa a tali processi presupposti alla datità. Per cui se non ci può essere una negazione del dato, del suo aspetto empirico, tuttavia si deve sempre tener conto proprio dell'aspetto logico, ossia di quella particolare oggettività costruita esattamente dal linguaggio e dal pensiero a partire dalla datità del reale.

Un aspetto, quindi, che Hegel ci aiuta ad individuare è che in qualche modo il linguaggio, e con esso il pensiero, predetermina e delimita qualsiasi esperienza del mondo che appare all'uomo. In questo senso, come abbiamo detto, tale meccanismo è il presupposto, o anche una forma di precomprensione, assunto come necessario nel nostro vissuto quotidiano. Il punto è allora questo: se

il linguaggio è una sorta di pre-categorizzazione della realtà⁶²³, per cui esso è ciò che permette all'uomo di far esperienza del mondo, allora la filosofia deve essere necessariamente quel sapere che, muovendosi all'interno di questo stesso presupposto, è capace comunque di investigarlo, di portare alla luce la sua complessità.

Ciò significa che la filosofia è quel sapere in grado di condurre il pensiero ad investigare i suoi stessi presupposti, ovvero a non accogliere il linguaggio come un semplice canale o mezzo attraverso cui esprimere il mondo o il pensiero stesso, quanto piuttosto, assumendolo come pre-categorizzazione, a comprendere la sua valenza presupposizionale⁶²⁴, come quel luogo dunque in cui si oggettiva il pensiero secondo gli schemi appena descritti. Il linguaggio, con le sue strutture logico-grammaticali, mantiene l'in-sé in forma latente, nel suo esprimere una serie di presupposti metafisici che devono essere investigati. Il punto però è che la filosofia, a differenza delle altre scienze, riesce a cogliere quest'aspetto fondamentale e di conseguenza ad indagare questo presupposto⁶²⁵. Allora il compito dell'attività filosofica non è semplicemente quello di confrontarsi con le proposizioni metafisiche determinate, col fine di scovarne eventualmente un possibile inganno o falsità ma piuttosto quello di investigare il linguaggio nella sua interezza, in modo da indagare l'intero meccanismo di presupposizione che lo caratterizza.

Lo stesso Hegel, se da un lato sembra condividere con la contemporaneità l'idea che il linguaggio sia quel luogo in cui si deposita una qualche forma di costruzione del mondo, dall'altro non ritiene sia necessario abbandonare la fede in questa grammatica, disvelandola come forma di arbitrio. Piuttosto Hegel ci spinge a comprendere che bisogna diventarne consapevoli, considerando tale grammatica da un punto di vista razionale, criticarla e "toglierla" pertanto come presupposto. Ed abbiamo già osservato come questo "toglierla" non significhi eliminare il proprio presupposto ma investigarlo in modo da non collocarlo più nel suo essere presupposizionale⁶²⁶. Nel linguaggio, difatti,

⁶²³ Su questo seguiamo i risultati dell'indagine di: L. ILLETTERATI, *Il sistema come forma della libertà nella filosofia di Hegel*, pp. 50-55.

⁶²⁴ Come vedremo in seguito proprio quest'aspetto è assente in tutti gli autori contemporanei che si rifanno alla cosiddetta svolta linguistica e che accettano, in maniera più o meno cosciente, la neutralità del linguaggio. W. MAKER, *Philosophy Without Foundations*, p. 5. Sull'idea del linguaggio non come «innocuo canale» ma come luogo in cui si sedimentano pre-categorizzazioni del mondo abbiamo seguito l'interpretazione di: L. ILLETTERATI, *Il sistema come forma della libertà nella filosofia di Hegel*, p. 49.

⁶²⁵ Su questo punto seguiamo integralmente l'interpretazione di L. Illetterati: «Da un certo punto di vista l'atteggiamento di Hegel non è così lontano dalla convinzione nietzschiana che la grammatica costituisca il baluardo più radicato della metafisica. (...) Detto anche con Wittgenstein, che può essere posto in questo senso in continuità con Nietzsche, si potrebbe anche dire che la metafisica non è tanto depositata in proposizioni che dicono questo o quello, ma in un linguaggio, ovvero, nella sua struttura più profonda, in una grammatica». L. ILLETTERATI, *Il sistema come forma della libertà nella filosofia di Hegel*, p. 49.

⁶²⁶ In questo senso abbiamo una differenza di Hegel rispetto al post-fondazionalismo: Hegel non pretende di abbandonare, come ad esempio Nietzsche, la fede nella grammatica. Piuttosto si vuole giungere ad una sua esplicitazione razionale, al fine di eliminarla come presupposto inconoscibile. Insomma a disvelare quei presupposti epistemologici e ontologici sottesi al linguaggio quotidiano e di cui non possiamo fare a meno. Su questo ancora: L. ILLETTERATI, *Il sistema come forma della libertà nella filosofia di Hegel*, p. 50.

sono presenti strutture logiche che in esso si sono depositate sotto forma di categorie fondazionali, e la filosofia è quel sapere che cerca proprio, oltre a diventarne consapevole, di indagare le gerarchie e le classificazioni di tali sistemi razionali. Nel linguaggio sussistono una serie di presupposti che l'uso e la cultura hanno oggettivato come *dati*, come elementi cioè in uso nel parlato e "trovati" nella loro necessità dai parlanti. Infatti, se nella loro immediatezza queste strutture logiche ci appaiono senza relazioni reciproche, e cioè come fondamenti ontologici stabili e definitivi, solo una riflessività del pensiero sarà capace di cogliere le interconnessioni logiche sottese a tali strutture. La filosofia, dunque, che parte dal linguaggio, è in grado di investigare i propri fondamenti, senza però aver la pretesa di collocarsi in un mondo puro. In modo da togliere i presupposti dal loro essere posizioni indiscusse.

Questo mettere in discussione i presupposti non significa rimanere impassibili nei confronti delle cose. È qui che la filosofia si mostra quel sapere capace di investigare il movimento del pensiero e dunque di seguirne il meccanismo. Ora la questione è che cogliere le strutture presupposizionali non vuol dire lasciarle così come esse ci appaiono nell'immediatezza del *dato* comparso al nostro sguardo. Infatti, la filosofia è diversa dalle altre scienze nella misura in cui riesce a muovere la sua analisi a partire dai suoi stessi presupposti e, al contempo, è grado di investigarli. L'esposizione dei presupposti altro non è se non un *metterli in connessione*, identificando in sé quel movimento logico che li caratterizza in quanto risultato dell'oggettivizzazione della grammatica logica costituente il linguaggio. In questo senso riprendiamo proprio uno dei fulcri della logica hegeliana, quello cioè di essere esplicitazione della *logica inconscia* che si è depositata all'interno del nostro linguaggio. Il pensiero, come abbiamo appreso ancora una volta da Hegel, è caratterizzato proprio da quel movimento logico di mediazione, che si caratterizza per essere *retroazione e ritorno a sé*. Il sapere filosofico, pertanto, è in grado di seguire il pensiero nella sua capacità di ritorno in sé e di rideterminazione a partire dal suo carattere di retroazione, cogliendo le interconnessioni logiche che sono presenti fra le sue singole parti ma non si evincono dalla loro immediatezza. In altre parole la filosofia è quel sapere attraverso il quale il pensiero è in grado di ritornare su di sé. Ora, come abbiamo visto, l'oggettività nella quale questo processo può avvenire è ovviamente il linguaggio, espressione necessaria del pensiero e della filosofia. Allora è chiaro, a questo punto, che la filosofia investigando i presupposti del linguaggio, finisce per investigare il pensiero e, di conseguenza, i suoi stessi presupposti, e ciò nella misura in cui la filosofia è quel sapere attraverso il quale il pensiero investiga sé stesso, in cui i processi ricorsivi del pensare prendono forma, si attuano. In questo senso, pertanto, il sapere filosofico, che è costituito dall'attività del pensare, può essere a buon diritto considerato come *assenza di presupposti*, cioè quel sapere che è in grado di investigare i suoi stessi presupposti. A differenza delle altre forme di sapere che poggiano su delle fondamenta presupposizionali ben salde

e non investigate, la filosofia è in grado di cogliere l'immediatezza di tali oggettività del pensiero e quindi anche la mediazione che in questi è racchiusa, seguendo lo schema espresso dallo stesso Hegel con la categoria d'*infinità*, analizzata all'inizio del nostro lavoro.

In questa maniera, liberati dall'ontologia della presenza, siamo di fronte ad un meccanismo che non si disvela come sostanziale e definitivo. Difatti questo meccanismo di retroazione del pensiero su di sé è al contrario capace di sostenere un sapere che, a differenza anche della proposta hegeliana, non arriva mai ad affermarsi nella sua unilateralità o nella sua auto-trasparenza. Il ritorno in sé, invece, è la garanzia di una sempre nuova forma di rideterminazione logica del pensiero stesso.

Infatti, il carattere di analisi condotto dalla filosofia non sarà solo quello genealogico o critico, il quale porta appunto ad una mera esposizione dei presupposti e del processo che ha spinto questi ad affermarsi nel linguaggio. Piuttosto esso sarà anche positivo, in quanto affermazione di un processo fondamentale di *rideterminazione* dello stesso processo logico. In altre parole, non deteniamo solo un sapere filosofico inteso in senso critico o confutativo, ma avente anche un aspetto positivo o costruttivo, che può essere riscontrato nel carattere *rideterminante e ricorsivo*⁶²⁷. Nel movimento di individuazione di sé da parte del pensiero, esso si *ridetermina* mettendo in discussione i suoi stessi presupposti. In questo senso, e solo in questo, la filosofia può essere intesa come libertà, cioè come quella disciplina che incarna pienamente quel movimento del pensiero: ovvero la sua mobilità riflessiva di ritorno in sé e di rideterminazione, quella che Hegel chiama *attuosità* e rappresenta la sua potenza. La filosofia è scienza libera perché riesce a criticare i suoi stessi presupposti, le sue stesse fondamenta, togliendoli, ossia *ricollocandoli* all'interno del movimento del pensiero. La filosofia è in grado di cogliere, dunque, ciò che in esso è latenza e di rideterminarlo all'interno dei processi ricorsivi del pensiero, in questo modo si vengono a ricreare sempre nuovi cicli logici. Infatti, come abbiamo visto nel momento in cui abbiamo discusso delle dinamiche che investono il pensiero, il suo lavoro di "scavo" è, allo stesso tempo, un'apertura verso una dimensione logica più ricca della precedente. Il rendersi cosciente da parte del pensiero delle sue fondamenta comporta anche la necessità di ricollocare e comprendere tali nuovi elementi logici, con tutte le loro implicazioni dialettiche, all'interno di un nuovo tessuto logico, che necessariamente si è modificato. Tutto ciò perché, come abbiamo osservato, la sua azione del togliere i presupposti non coincide con la loro cancellazione, ma piuttosto si presenta come un riconfigurarli all'interno di sempre più complesse

⁶²⁷ In questo si potrebbe verificare una divergenza con Wittgenstein che, a differenza di Hegel, non pensa la filosofia come capace di affermare un sapere positivo, in quanto essa è in grado solo di porre domande. Tuttavia siamo dell'idea che all'interno della proposta hegeliana sia possibile ancora individuare quell'aspetto terapeutico svolto dalla filosofia secondo Wittgenstein. Infatti, se pensiamo all'attività di mediazione logica, essa ha un valore critico e, di conseguenza, terapeutico, sebbene abbia anche un carattere positivo, ovvero ricostruttivo, anzi abbiamo visto che la potenza dell'esposizione risiede proprio nell'essere una critica che è, al contempo, anche ricostruttiva nella sua positività. L. ILLETTERATI, *Il sistema come forma della libertà nella filosofia di Hegel*, p. 50; G. TOMASI, *Tra critica del linguaggio e conoscenza ineffabile*, Verifiche, XXXIV, 2005, pp. 63-90.

mediazioni logiche. La verità quindi si manifesta nel momento in cui si riesce ad esplicitare quel carattere di mediazione, e connessione, appartenente al pensiero e sotteso al linguaggio⁶²⁸.

In questi termini la filosofia è inoltre quella forma del sapere che non ha bisogno di una fondazione, perché questo significherebbe ricondursi ad un insieme di presupposti stabili e non messi in discussione. La filosofia è, in tal senso, quel sapere critico nei confronti di qualsiasi fondazione definitiva e nonostante ciò esso non è un sapere nichilistico che non accetta il determinare logico. La filosofia piuttosto non si fonda su nulla di esterno da sé, il suo carattere è un'auto-fondazione consistente nel costante rideterminare i suoi stessi fondamenti. Questo non significa che la filosofia costruisca da sé i suoi stessi oggetti, ma piuttosto significa che essa non possa assumere il qualcosa come un oggetto dato o un presupposto da accettare. In questo essa è ambigua: nell'essere una non-fondazione – in quanto si caratterizza per essere un'auto-fondazione – ma, al contempo, nel non voler rinunciare al carattere logico razionale e di rideterminazione appartenente al pensiero. La filosofia, non assumendo né presupponendo nulla di esterno a sé come suo fondamento, non dipende da nient'altro che da sé stessa, riuscendo quindi a cogliere proprio quell'aspetto del pensiero e, di conseguenza, affermandosi come libertà. Questa caratteristica consiste quindi nel vagliare da parte del pensiero quei suoi stessi presupposti latenti che si manifestano anche nel linguaggio. Ciò, insomma, avviene solo attraverso l'attività negativa del pensiero che si profila come critica ad ogni forma di pretesa di indipendenza e absolutezza. Per cui, così come per ogni manifestazione del pensiero, anche per il linguaggio appunto la critica diventa ad esso immanente.

Dunque, sarà proprio all'interno dell'istinto logico del linguaggio⁶²⁹ che bisognerà investigare per portare a compimento quei processi del pensiero discussi in precedenza e riguardanti la sua *riconversione* e la sua *retroazione*. Questo sapere scientifico, tramite cui il pensiero torna in sé e, allo stesso tempo, *retroagisce su di sé*, è reso possibile proprio da quell'attività ricorsiva di mediazione, che prende il linguaggio come suo oggetto di partenza. Questo non significa però, a differenza di Hegel, avere la pretesa di compimento dell'auto-trasparenza del concetto, ma piuttosto individuare il latente proprio all'interno del linguaggio, ossia ciò che è sotteso al suo uso quotidiano.

⁶²⁸ In ciò può essere notata anche, nel caso di Hegel, un'ambiguità consistente. Infatti, il linguaggio speculativo è caratterizzato proprio da quelle strutture linguistiche appartenenti alla nostra ordinarietà. Il punto è che per Hegel è solo nel pensiero, nella sua complessità, che è possibile trovare il vero. Infatti, come abbiamo visto, il vero per Hegel rappresenta quella totalità e quel movimento che si instaura in esso e in grado di connettere le singole parti. Questo certamente non significa che la verità per Hegel conduce ad un superamento del linguaggio in direzione di un sapere che non può essere detto. Tutt'altro, la verità come abbiamo visto è trasparenza e, dunque, dicibile nella sua complessità; questa dicibilità è data solo però dal linguaggio, purificato da quell'ordinario in cui il significato è dettato dal pensiero che riconosce sé stesso, giungendo quindi a quella piena trasparenza. Questo movimento tuttavia non è del linguaggio, bensì del pensiero che esercita la sua potenza proprio sul suo strumento. Il linguaggio permane quindi come elemento attraverso cui il pensiero deve giungere alla propria piena espressione di sé. A. NUZZO, *The Language of Hegel's Speculative Philosophy*, p. 85.

⁶²⁹ Sulla questione dell'istinto logico, inteso come la parte grammaticale del linguaggio seguiamo del tutto l'interpretazione di: G. MENDOLA, *Pensiero oggettivo e linguaggio*, pp. 118-120.

II.4. *Le forme della libertà*

Una prima conseguenza di questa analisi riguarda il sapere filosofico: la filosofia è quella dottrina che non gode di un fondamento stabile su cui poggiare per sviluppare il proprio sapere. Piuttosto essa non presuppone nulla, neanche i suoi stessi fondamenti logici o grammaticali a partire da cui il suo discorso si articola. In questo senso siamo di fronte ad una scienza che non dipende da nulla fuori di sé, così come la sua capacità di determinarsi a partire dal proprio ritorno in sé fa della filosofia quella disciplina che meglio incarna le caratteristiche del pensiero. Nella seconda parte del nostro lavoro abbiamo osservato come Hegel indichi la filosofia come scienza della libertà, in quanto essa ha la capacità di cominciare-da-sé. Ora, proprio quest'ultimo aspetto ci conduce ad affermare altre caratteristiche che condizionano la filosofia, come quella di essere intesa come indipendenza o come autonomia, e di conseguenza auto-determinazione e quindi non-condizionata-da-altro.

Il suo essere autodeterminante e pertanto non condizionata è possibile alla filosofia, intesa come sapere, proprio perché essa incarna il carattere *ricorsivo* del pensiero, essa è capace di autodeterminarsi in quanto *riflessività retroattiva*⁶³⁰. In tale processo abbiamo notato come il linguaggio giochi un ruolo di primo piano, proprio perché esso ha un rapporto di interconnessione molto profondo con il pensiero. Il suo punto di inizio è dunque l'immediatezza del linguaggio, in cui opera quell'attività logica inconscia da portare doverosamente a manifestazione. Tuttavia essere scienza della libertà significa essere l'attività di negazione di tutte quelle istanze che pretendono di essere autonome nelle loro ragioni e fondamenti. In questo senso, Hegel stesso cerca di decostruire qualsiasi prospettiva fondazionalista proprio attraverso il carattere mediativo e ricorsivo della sua proposta filosofica⁶³¹. Tali presupposti quindi possono trovarsi all'interno del linguaggio e svilupparsi in qualunque forma discorsiva: possono infatti configurarsi come l'istanza di un sapere religioso, oppure all'interno di una particolare scienza, ma anche all'interno di una posizione filosofica che

⁶³⁰ La sua auto-fondazione, paradossalmente, è un movimento anti-fondativo, ovvero quel movimento che, partendo dalla critica a qualsiasi presupposto, pretende di essere giustificazione. In tal senso il processo, che la conduce a fondarsi, si configura come una sua auto-fondazione: difatti, muovendo dai presupposti immediati, in cui essa necessariamente è immersa, li porta a discussione, li espone e, in questo modo, ricostruisce il loro nesso logico.

⁶³¹ In questo senso tutta la discussione che Hegel sviluppa nei *Preliminari* alla *Scienza della logica* nella visione berlinese dell'*Enciclopedia*, ha l'intento di confutare tutti i modelli fondazionalisti della filosofia. In sostanza tutte le posizioni del pensiero rispetto all'oggettività, cioè metafisica, empirismo, criticismo e il sapere immediato, che cercano di affermare la garanzia del proprio discorso a partire da un fondamento identitario e assoluto da cui la stessa ragione dipende. Su questo punto di veda: V. HÖSLE, *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggettivo*, pp. 125-195; L. CORTELLA, *Autocritica del moderno*, pp. 35-40. Sulla libertà della filosofia come disciplina che esclude da sé ogni fondamento abbiamo seguito l'interpretazione di: L. ILLETERATI, *Il sistema come forma della libertà nella filosofia di Hegel*, p. 50.

assume, ad esempio, la forma della datità empirica come vera, oppure che neghi l'importanza dell'empirico e affermi una sostanza trascendentale quale unica possibile garanzia della verità⁶³².

Un altro aspetto di cui vogliamo trattare riguarda, ancora una volta, il fine hegeliano dell'affermazione dell'unità della totalità intesa come trasparenza a sé stessa, che conduce l'autore all'affermazione del sistema: ovvero l'idea che la filosofia possa esprimersi solo all'interno di un sistema, interpretato come un organismo in cui le singole parti hanno un ruolo fondamentale e ben determinato. La filosofia hegeliana pretende di asserire una verità e di affermarla in quanto sistema, con una logica universale che si innerva nelle singole diramazioni particolari. In questa maniera ognuna delle determinazioni non ha una sua consistenza autonoma, nel senso che non può definirsi compiuta in sé, per cui essa si lega alle relazioni della totalità per trovare una propria giustificazione⁶³³. Ciò che ci preme sottolineare è che in Hegel l'organizzazione sistematica ha a che fare con lo statuto scientifico della filosofia. Infatti, il suo *carattere sistematico* non è casuale, né essa è una delle forme che la filosofia può assumere, ma è piuttosto l'unica forma in cui essa si può palesare per essere considerata pienamente scienza. In tal senso per Hegel il sistema attua la filosofia come scienza, intesa come compimento anche della sua libertà: se essere scienza della libertà significa essere una scienza non dipendente da altro, allora il sistema è la forma necessaria da assumere, proprio perché esso ha quella fisionomia che giustifica e rende possibile il processo relazionale come elemento auto-fondante. Perciò la filosofia intesa come scienza nel senso radicale è allora necessariamente sistema, in cui ogni proposizione determinata trova la sua giustificazione a partire dal nesso della totalità di cui fa parte⁶³⁴.

Pertanto, per Hegel, il sistema costituisce la *garanzia* della completezza del sapere filosofico, in quanto esso è quella forma che afferma, nel suo stesso dispiegarsi, quel medesimo processo che lo giustifica. Allo stesso tempo il compimento del sistema è la dimostrazione della libertà della filosofia: da intendersi proprio come il rifiuto di qualsiasi fondamento esterno a sé. Infatti, se concepiamo un sapere quale sistema completo nella sua totalità, allora dobbiamo anche accettare che non ci sia nulla fuori di esso, nel senso che il sistema è in grado di cogliere ogni aspetto di sé e del reale che vuole spiegare. Allora, «il significato di essere la riflessione di quello che passa nel suo fondamento, e che quello che sulle prime sembra un altro in cui il primo è passato, costituisca la verità di questo»⁶³⁵.

⁶³² Sulle possibilità che i presupposti latenti del linguaggio possono assumere seguiamo l'interpretazione di: L. ILLETTERATI, *Il sistema come forma della libertà nella filosofia di Hegel*, p. 50.

⁶³³ Per un'analisi del sistema come organismo, cioè di «un'unità che è se stessa solo nella relazioni della parti» in cui ogni «determinato momento non ha una sua consistenza autonoma» abbiamo seguito l'interpretazione di: L. ILLETTERATI, *Il sistema come forma della libertà nella filosofia di Hegel*, p. 60.

⁶³⁴ Su questo punto importante l'analisi di L. Illetterati che seguiamo nella sua complessità: «La filosofia è dunque per Hegel *essenzialmente* sistema proprio in quanto è questo processo di giustificazione che non può agganciarsi ad alcuna autorità esterna rispetto al proprio procedere. La filosofia cioè è sistema, perché è scienza della libertà». L. ILLETTERATI, *Il sistema come forma della libertà nella filosofia di Hegel*, pp. 57-60.

⁶³⁵ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, II, p. 652.

In più occasioni abbiamo ribadito la nostra lontananza dall'intento hegeliano di giungere ad una totalità auto-trasparente e, in tal senso, abbiamo ritenuto questo aspetto come un elemento ancora legato alla metafisica. Ora è chiaro che, se decade l'intento di ricostruire la totalità logica auto-trasparente, di conseguenza viene meno anche la necessità del sistema, il quale, a questo punto, deve essere superato o comunque non percorso fino alle sue estreme conseguenze.

L'attività di mediazione del pensiero, a nostro giudizio, non perviene ad una fine in cui la filosofia riesca a cogliere la totalità delle determinazioni. Tuttavia tale processualità non può concludersi, non può cioè essere definita secondo uno schema sistematico. In tal senso, ancora una volta, solo il movimento riflessivo di mediazione, che compone il sistema, risulta essere proficuo per raggiungere una posizione realmente post-metafisica.

Ora, abbandonando lo schema concettuale, inteso quale totalità auto-trasparente, e non assumendo una posizione ontologica "forte", come quella hegeliana, del pensiero come essenza della realtà, l'unica possibilità è esattamente quella di cogliere questo processo riflessivo, su cui siamo tornati più volte⁶³⁶. Inoltre, l'abbandono dell'auto-trasparenza comporta qui anche una presa di distanza dalla pretesa sistematica. Ora è ben vero che il movimento mediativo della filosofia ha sicuramente un carattere processuale che segue i legami rappresentanti il tessuto logico. Il punto è che il pensiero è continuamente capace di esprimere sempre nuove rideterminazioni di tale tessuto, man mano che il suo lavoro di scavo si approfondisce, tramite il suo carattere riflessivo. Questo procedimento non ha una conclusione in quanto il pensiero, essendo incessantemente in atto nel suo processo di oggettivazione e di spiritualizzazione del mondo, non cessa mai di formare presupposti, di creare cioè un sapere latente. Infatti, in riferimento a tale processualità sempre in atto del pensiero abbiamo inoltre citato il suo essere *aporetica*, ossia una processualità attraverso cui il pensiero si oggettiva e che non giunge mai in un momento, anche parziale, in cui è in grado di cogliersi nella sua totalità senza residualità. Allo stesso modo la filosofia, intesa come sapere dell'attività del pensiero, non può pretendere di affermarsi in una forma sistematica che ponga proprio una totalità. Per cui la sua forma sarà necessariamente processuale ma comunque *aporetica*, intendendo con ciò non l'impossibilità di affermare un sapere determinato, ma piuttosto l'impossibilità di affermare un punto in cui il sistema di determinazioni logiche sia visibile nella sua interezza e nella sua trasparenza.

⁶³⁶ Il sapere filosofico è in grado proprio di mantenere in sé quel carattere del pensiero, il carattere riflessivo, che gli permette di ritornare in sé, di investigare i suoi stessi presupposti e di rideterminarsi. In questo senso il sapere filosofico non solo acquisisce la capacità di essere la genealogia dei propri presupposti, oggettivati nel linguaggio, ma anche di affermare sempre nuove determinazioni di pensiero, attraverso l'individuazione della logica interconnessiva che si stabilisce fra le diverse categorizzazioni presupposte.

III. Conclusioni

La riflessività del pensiero attraverso il linguaggio, appena teorizzata, non si traduce, a differenza di quella hegeliana, in un'affermazione positiva e limpida della totalità, in cui alla fine il Concetto risolve tutte le determinazioni in un sapere dove non vi è più residualità della finitezza ma altresì tutto si rischiarà a Concetto. L'esplicitazione del carattere mediativo del *logos*, ovvero delle categorie che pretendono di affermarsi come oggettive e unilaterali, si traduce sostanzialmente nell'individuazione della struttura logica interconnessiva, latente nel pensiero e nel linguaggio ordinario. In questo, pertanto, non ci si allontana dall'idea hegeliana di riuscire a vagliare criticamente il nostro conoscere senza astrarci da esso. Infatti, a nostro parere, proprio il movimento di riflessività costitutiva del pensiero, che confuta qualsiasi pretesa di assolutezza e, simultaneamente, toglie qualsiasi forma di presupposto sotteso sia al pensiero che al linguaggio, è di fondamentale importanza in quanto ci aiuta a superare tanto un sapere che affermi come vero tutto ciò che è dato nella sua immediatezza, quanto un sapere che, pretendendo di *interpretare il dato empirico* senza mai cercare di coglierne il fondamento logico, finisca per imprigionarsi in una forma di movimento chiuso in sé non in grado di raggiungere mai un termine determinato, perdendo così qualsiasi legame con il concreto.

In fondo entrambe queste posizioni, se da un lato si configurano come post-metafisiche, tuttavia sembrano, dall'altro, ricalcare proprio le posizioni classiche nei confronti dello statuto dell'oggettività⁶³⁷. Hegel, con il suo idealismo oggettivo e con lo statuto oggettivo del pensiero, ci spinge proprio a pensare l'oggettività attraverso un nuovo canone, appartenente proprio a quei processi di oggettivazione e di spiritualizzazione che abbiamo più volte richiamato. In questo, pur rifacendoci alla posizione hegeliana, ci allontaniamo dalla proposta di un'ontologia "forte" che cerca di individuare un'essenza della realtà alla quale l'empirico possa essere ricondotto nella sua totalità. Dall'altro lato abbiamo cercato di riproporre un'idea di filosofia intesa come la posizione dove vige quello statuto delle regole frutto dell'oggettivazione del pensiero sopra ribadita; tale statuto delle regole è dunque sottoposto al sapere filosofico, ma questo investiga le norme oggettivate nel linguaggio e le porta ad esplicitazione riconfigurandole all'interno di un tessuto logico nuovo. Ciò nonostante, quest'operazione non possiede il senso metafisico di ricostruire l'essenza logica del tutto, giacché ci allontaniamo proprio da quella concezione hegeliana secondo la quale il motore di tale movimento ontologico è quel Concetto che ha come fine la propria autotrasparenza. In tal senso,

⁶³⁷ Su questo si veda: W. MAKER, *Philosophy Without Foundations*, p. 40.

come abbiamo ripetuto più volte, questo carattere di assolutezza deve essere abbandonato se vogliamo assumere una posizione post-metafisica.

Dal nostro punto di vista, il recupero di questi due aspetti ci presenta un sapere filosofico inteso come quella scienza in grado di superare la dicotomia fra un fondazionalismo e un anti-fondazionalismo, in quanto esso è quel sapere che, più di tutti, è capace di adattarsi al movimento del logico.

In conclusione vediamo che intendere la filosofia in questi termini ci aiuta ad uscire da dicotomie all'interno delle quali il sapere contemporaneo sembra ormai essere caduto. Anzitutto c'è da sottolineare come con il processo di spiritualizzazione risulti chiaro che nessun sapere impostosi come *realismo ingenuo* possa essere affermato, in quanto i "fatti" non possono essere accolti nella loro datità, conservando in essi quel processo di mediazione che li ha costruiti. Dall'altro lato non possiamo neanche accettare le tesi ermeneutiche contemporanee che affermano l'inconsistenza di qualsiasi pretesa di verità assoluta, riconducendo ciò che tradizionalmente viene individuato come schema del vero a una lotta alle interpretazioni, dove ciclicamente si manifesta l'affermazione di una di esse sulle altre ed in cui le ragioni della "vittoria" di una interpretazione, piuttosto che l'altra, sono per lo più individuate non tanto nel loro statuto razionale, bensì in ragioni esterne: come ad esempio le forze sociali, le relazioni di potere, il controllo dei corpi etc.

Ora, è vero che in Hegel può essere individuato un certo elemento anti-fondazionalista⁶³⁸, ossia proprio in quell'aspetto di decostruzione di qualsiasi pretesa nell'affermare un fondamento stabile, ontologicamente indipendente, ma la filosofia hegeliana non assume solo questo ruolo; abbiamo infatti cercato di rilevare un parallelo con alcune posizioni filosofiche novecentesche, che hanno individuato nella grammatica il *terreno della metafisica*, trovandolo in Nietzsche e Wittgenstein⁶³⁹, in questo molto vicini ad Hegel. Tuttavia a differenza di questi autori e della contemporaneità, Hegel non ritiene né che la grammatica debba essere abbandonata, come Nietzsche, né tantomeno che la filosofia abbia solo un ruolo negativo di confutazione di qualsiasi pretesa di assolutezza, come invece pretende di affermare Wittgenstein. Secondo il nostro parere, è proprio su questa *differenza* che la proposta hegeliana può dare un contributo consistente alla contemporaneità: ovvero nella sua capacità

⁶³⁸ Sull'anti-fondazionalismo hegeliano si veda; W. MAKER, *Philosophy Without Foundations*, pp. 50-66.

⁶³⁹ A tal proposito si veda: L. WITTGENSTEIN, *La filosofia* a cura di D. Marconi, Roma 1996, in particolare pp. 80-90; F. NIETZSCHE, *Crepuscoli degli idoli, La "ragione nella filosofia" (1889)*, in F. Nietzsche, *Opere complete*, VI/3, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1970, p. 73. Invece per una discussione sulle assonanze e divergenze di questi autori con Hegel si veda L. Illetterati, che nella nostra indagine seguiamo nella sua totalità: Illetterati sostiene che Hegel pur condividendo con la modernità, in particolar modo con Nietzsche, l'idea che il linguaggio sia depositario di una forma di costruzione del mondo, tuttavia egli non condivide con questi la necessità di abbandonare tale grammatica. Piuttosto «si tratta cioè di diventare consapevoli delle strutture logiche e dei presupposti ontologici ed epistemologici che si sono depositati nel linguaggio; si tratta non di abbandonare ma di diventare criticamente consapevoli delle gerarchie, delle classificazioni e dei sistemi relazionali che le pratiche sociali e intersoggettive hanno reso, attraverso l'uso e la cultura, strutture linguistiche». L. Illetterati, *Il sistema come forma della libertà nella filosofia di Hegel*, pp. 48-50.

di essere un processo di auto-fondazione che si costruisce a partire da un movimento anti-fondativo, cioè dalla costante confutazione di qualsiasi fondamento assoluto. Siffatto movimento è proprio quello sancito da Hegel come movimento logico per eccellenza, ossia quello della riflessività, che se da un lato tende a confutare qualsiasi assolutezza, dall'altro riesce a costruire i legami di interconnessione fra le singole determinatezze finite. La trasformazione delle categorie della metafisica in relazioni logiche, assume esattamente il significato di individuare i legami logici interdipendenti fra le determinatezze, che appaiono inizialmente come indipendenti. In tal senso, il fulcro di questa posizione risiede nell'idea che il processo genealogico non sia solo confutativo ma, a ben vedere, anche positivo, costruttivo. La processualità mediativa, infatti, non si limita solo a registrare la genealogia sottesa alla formazione dei suoi presupposti ma, piuttosto, cerca di individuare tutto il loro processo mediativo e connettivo. Il presente aspetto sarà proprio l'apporto costruttivo del sapere filosofico, in quanto il processo di "scavo", attuato dal pensiero, non è solo un modo attraverso cui si rende cosciente delle sue stesse fondamenta, ma anche un momento durante il quale ricolloca questi medesimi presupposti, all'interno di una *nuova intelaiatura logica*. In fondo, è ciò che assistiamo nelle macro aree della *Scienza della logica*, dove il pensiero, partendo dalle categorie logiche tradizionali, attua un processo di scavo che lo conduce ad una costante rideterminazione di sé stesso e durante il quale scopre i legami sussistenti fra le singole parti: legami che si approfondiscono sempre più, man mano che il lavoro di ritorno a sé prosegue.

A differenza di una posizione post-modernista, il lavoro di *ricorsività concettuale* quindi non è solo confutativo e critico ma anche *ricostruttivo*, nel proporre appunto nuove forme di sapere logico. Questo perché l'intento non è semplicemente quello di sfatare il dominio del razionale, anche se qui non si mette in dubbio il rapporto fra autorità e potere, ma piuttosto è quello di scovarlo, di coglierne il funzionamento logico. Il concreto, per riprendere ancora una volta una definizione hegeliana, non è l'individuale, il singolo, bensì siamo di fronte al reale solo quando riusciamo a individuarne le connessioni. La filosofia ermeneutica postmoderna, che assume una posizione nichilista nei confronti della verità e del razionale, finisce proprio per non raggiungere mai il concreto, inteso esattamente come ricostruzione delle connessioni logico-razionali delle determinatezze. Questo non significa, come intende il *nuovo realismo*, un ritorno alla necessità del dato, ma piuttosto bisogna giungere alla complessità del reale attraverso tutti i processi connettivi e di mediazione che lo compongono. Se, infatti, non si perviene alle dinamiche del logico, si perderà tutta la ricchezza del concreto. Tale operazione è, appunto, necessaria per superare sia un interpretare che si allontana sempre più dalla concretezza, così come l'abbiamo intesa, sia una posizione indicante la realtà solo in senso *quantitativo*, come l'insieme delle datità immediate. La ricorsività della filosofia concettuale nei confronti del linguaggio e del pensiero, in esso sotteso, ha quindi il duplice ruolo di essere critica e

ricostruttiva, in grado cioè di cogliere le articolazioni e le stratificazioni che costruiscono il reale e che Hegel chiama anche con il nome di *vita*⁶⁴⁰. Al contrario, entrambe le posizioni sopra esposte non colgono la complessità del reale, finendo all'interno di una *posizione astratta*, ossia incapace di costruire i *raccordi del reale* prodotti dal pensiero logico che si è oggettivato, che si è trasformato in *vita*: ci stiamo riferendo a quella potenza produttiva che si oggettiva in una stratificazione logica complessa. Questo è l'ambito che deve essere esposto dalla filosofia che, a differenza delle altre discipline, riesce ad essere *assenza di presupposti*, capacità di ricondurre il pensiero attivo su sé stessa, di cogliere i cardini e la ricchezza del concreto.

Inoltre, prima di concludere, vogliamo accennare ad un altro filone filosofico, quello neo-pragmatista, il quale, proprio trovando ispirazione da alcune questioni hegeliane, ha cercato di elaborare una controproposta alle posizioni post-moderniste. Se da un lato queste posizioni hanno sviluppato una "riscoperta" di alcuni aspetti teorici di Hegel, dall'altro si rivelano accomunate da un approccio interpretativo che si rifà alla cosiddetta "svolta linguistica", sostenendo quindi l'inaggrabilità del linguaggio⁶⁴¹. Questa posizione tende, a nostro giudizio, ad affermare un carattere definitorio e assoluto del linguaggio. Infatti, tali proposte finiscono per ricondurre l'intera procedura logica, nonché la stessa struttura concettuale hegeliana, alla dimensione linguistica⁶⁴². In realtà, come abbiamo osservato più volte in riferimento a Brandom, che può essere inteso come un caso paradigmatico, la priorità della struttura inferenziale del *dare e chiedere ragioni* non viene mai messa in discussione. «Parlare di concetti significa parlare di ruoli nel ragionamento»⁶⁴³. Il punto che può

⁶⁴⁰ Nella prima parte del presente lavoro abbiamo già visto come Marcuse sia colui che meglio di chiunque altro abbia individuato l'importanza del concetto di *vita* in Hegel. Per Marcuse è proprio la categoria di *vita* ad esplicitare meglio la legge immanente dell'infinità che Hegel sta elaborando. L'autore infatti sostiene: «La vita è, dal punto di vista ontologico, rovesciamento e cambiamento, giacché la vita rovescia e cambia non già qualcosa, bensì in questa attività produce se stessa, essa è soltanto come producentesi». H. MARCUSE, *L'ontologia in Hegel*, p. 310. La vita è ciò che, metaforicamente, esprime la capacità di mantenere la mediazione fra gli opposti e che si oppone alla morte, intesa come statica legge. Come abbiamo già accennato, Hegel pone la figura della vita non tanto per sostenere un movimento esistenziale, bensì logico. In questo senso ora noi reintroduciamo tale figura proprio per affermare quel movimento sempre attuale del pensiero, inteso come movimento logico e processuale.

⁶⁴¹ Il lavoro che ha dato origine a questo tipo di lettura, com'è noto, è il lavoro di Sellars: W. SELLARS, *Empirismo e filosofia della mente*, trad. it. E. Sacchi, Einaudi, Torino 2004. In questo testo Sellars, per criticare l'idea tradizionale dell'empirismo, cioè l'immediatezza della conoscenza osservativa, recupera alcuni aspetti propri della filosofia hegeliana. Ovviamente Sellars, recupera tutti gli aspetti che Hegel critica a qualsiasi paradigma che voglia fondare un sapere di tipo immediato. Tuttavia l'autore innesta questi spunti hegeliani all'interno della dimensione sociale dello «spazio logico delle ragioni». Per l'importanza che questa interpretazione ha difatti svolto per tutto il pensiero neo-pragmatista si veda: L. CORTI, *Ritratti hegeliani*, pp. 18-21.

⁶⁴² Su questo seguiamo prevalentemente l'interpretazione di G. Mendola che conclude: «In forte contrasto con l'impostazione a la Brandom, ritengo che la ragione hegeliana debba essere pensata, invece, in conformità al "monismo ontologico" della filosofia di Hegel, nell'unicità della struttura e come la stessa *identità* del soggetto (la mente) e dell'oggetto (il mondo). Intendo sostenere che la pratica del dare e richiedere ragioni esprime la manifestazione sociale della razionalità, ma non la sua compiuta realizzazione». G. MENDOLA, *Pensiero oggettivo e linguaggio*, pp. 96-100 (citazione p. 100); per un'analisi sul confronto fra l'inferenzialismo brandomiano e il pensiero oggettivo di Hegel si veda: L. CORTELLA: *Hegel e Brandom, ovvero l'irriducibilità dell'idealismo oggettivo all'idealismo inferenziale neopragmatista*, p. 195 e seguenti.

⁶⁴³ R. B. BRANDOM, *Articolare le ragioni*, p. 20.

essere di fatto contestato è proprio l'esaustività attribuita all'attività sociale del *dare e chiedere ragioni*, che si configura sempre più come una nuova trascendentalità. «Secondo la linea di pensiero inferenzialista, la forma fondamentale del concettuale è quella proposizionale, e l'aspetto fondamentale dell'uso di un concetto consiste nella sua applicazione ad asserzioni, credenze e pensieri dotati di contenuto proposizionale»⁶⁴⁴.

Il primo aspetto di difficile condivisione è proprio il considerare la struttura concettuale come proposizionale. La conseguenza di ciò, infatti, è che persino le credenze o anche le semplici determinazioni di pensiero soggettivo, se hanno una natura proposizionale, possono essere intese come parte del concettuale⁶⁴⁵. La strategia è proprio quella di ricondurre il concettuale, dunque, alla dimensione sociale con il suo carattere mediativo. Tendendo presente ciò, allora, l'aspetto linguistico diventa esaustivo. «Unita al paradigma linguistico, questa concezione implica che le pratiche di dare o chiedere ragioni abbiano un ruolo privilegiato, e in effetti definitorio, rispetto alla pratica linguistica in generale»⁶⁴⁶. In questo notiamo una totale cancellazione di uno degli aspetti più importanti della speculazione di Hegel: il carattere *ricorsivo* e *retroattivo* del sapere concettuale e l'idea che quest'ultimo sia strutturato proprio a partire da una critica a qualsiasi assolutezza⁶⁴⁷. *Lo spazio sociale delle ragioni* sembra una reintroduzione proprio di un aspetto trascendentalistico che finisce per assolutizzarsi, perdendo, in questo senso, qualsiasi dimensione empirica e, di conseguenza, tutta la ricchezza del reale⁶⁴⁸. Il punto è che, in questo modo, viene a perdersi il concetto di oggettività del pensiero, inteso come ciò che si oggettiva e prescinde dai parlanti, e che anzi li compie e li nega allo stesso tempo secondo lo schema già definito. In tal senso viene a mancare proprio l'aspetto negativo del pensiero, per cui il concettuale perderà proprio il suo carattere espositivo e confutativo nei confronti dei suoi stessi presupposti. La cancellazione, quindi, del carattere negativo del concettuale provoca nella visione post-pragmatista, come contraccolpo, la definizione del linguaggio come assoluto, mentre esso è assolutamente storico e contingente⁶⁴⁹. L'assenza del carattere espositivo-

⁶⁴⁴ IVI, p. 22.

⁶⁴⁵ Su questo seguiamo il già citato testo di G. Mendola: «Il concetto in Hegel non è (solo di natura proposizionale: il concetto hegeliano cioè non si identifica *tout court* con il linguaggio e con la sua struttura proposizionale. In altre parole le pratiche di dare o richiedere ragioni non hanno un ruolo definitorio rispetto allo *status* del concetto». G. MENDOLA, *Pensiero oggettivo e linguaggio*, pp. 98-100 (citazione p. 100).

⁶⁴⁶ R. B. BRANDOM, *Articolare le ragioni*, p. 23.

⁶⁴⁷ Come giustamente nota Maker: «Seguendo il gregge postmoderno nel sentiero aperto dai passi di Nietzsche, gli antifondazionalisti pragmatisti e gli altri antifondazionalisti posthegeliani universalizzano questo stato di cose come condizioni inaggrabili del prospettivismo, del concettualismo o dello storicismo: essi accolgono l'asserzione metafisica generale che nega la possibilità dell'asserire (meta)filosofico, sostenendo che tutte le possibilità pretese conoscitive sono relative a – nonché condizionate da – dati in ultima analisi contingenti». W. MAKER, *Una lettura americana di Hegel, ovvero come Hegel salva il pragmatismo da se stesso*, p. 59.

⁶⁴⁸ Sui limiti dell'interpretazione della filosofia di Hegel si veda: T. ROCKMORE, *Hegel e i limiti dello hegelismo analitico*, in *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, a cura di L. Ruggiu e I. Testa, Guerini e Associati, Milano 2003.

⁶⁴⁹ L'idea di spazio delle ragioni, inteso come spazio normativo socialmente condiviso, in cui ognuno esercita la propria razionalità apportando ragioni, sembra difatti il baluardo ad una posizione postmodernista. Quest'ultima infatti viene

confutativo rivolto a sé stesso del linguaggio e del pensiero, finisce paradossalmente per affermare l'assolutezza del linguaggio stesso⁶⁵⁰.

In precedenza abbiamo esaminato il rapporto di *reciproca dipendenza* sussistente fra il pensiero e il linguaggio, un rapporto non unilaterale dove è presente la distinzione di uno dei due fattori come causa e dell'altro come proprio effetto. Infatti, senza il linguaggio non ci può essere pensiero, e tuttavia senza il pensiero, con tutte le sue dinamiche, non ci può essere linguaggio o, in generale, espressione. In fondo, è proprio il pensiero a caratterizzare quel movimento di negatività, che si esprime anche all'interno del linguaggio ed ha quest'ultimo come base della sua manifestazione. Il pensiero, per l'appunto, si realizza solo quando, porta ad espressione tutto ciò che contiene in-sé. Infatti, non basta che esso si manifesti nel linguaggio, ossia che esso si oggettivi, perché, come abbiamo visto, questo è solo attività presupponente, il pensiero piuttosto ha bisogno del linguaggio proprio per sviluppare tutte le sue interconnessioni. Questo, come abbiamo ripetuto più volte, è difatti il ruolo esplicativo che esso stesso compie mediante il discorso filosofico. La sua libertà è, dunque, connessa proprio a quell'attività negativa che si libera di qualsiasi datità o determinatezza, giungendo all'universalità. Come appena visto, tale movimento avviene esattamente nel linguaggio come forma di spiritualizzazione, in cui il dato viene tolto dalla sua condizione fattuale. In questo senso il linguaggio è ciò su cui interviene il pensiero per riconoscere tale processo, arrivando alla consapevolezza di tutti i suoi presupposti originariamente inespressi. All'interno di questo momento, come già dimostrato, si verifica il lavoro eminentemente filosofico di critica immanente a qualsiasi forma assolutistica, che ogni determinatezza oggettiva finita può assumere, e tra queste vi è anche il linguaggio in sé.

La dinamica sussistente fra la proposizione ordinaria, del linguaggio, e la proposizione speculativa sta proprio nel carattere riflessivo. Lo speculativo individua, ricostruendoli, i nessi di mediazione logica, tutti i caratteri di riflessività cioè che sono contenuti, solo in forma di presupposti, nella

intesa da questi autori proprio come quella posizione che tende a spiegare le nostre ragioni in termini causali, cioè come frutto dell'azione delle forze sociali, o relazioni di potere etc. Tuttavia, come ha giustamente notato Corti: «Se infatti pare corretto sottolineare come lo spazio delle ragioni sia categoricamente autonomo (nel senso di logicamente indipendente da considerazioni causali), sembra tuttavia difficile negare che le ragioni siano rese disponibili da un determinato contesto normativo non siano sempre legate a una forma di vita storicamente situata, della quale non si possono trascurare i rapporti di potere, le condizioni economiche sociali – tutte variabili spesso tenute fuori dalla riflessione degli interpreti americani, che le scartano in quanto spiegazioni, in un certo senso “naturalistiche”». L. CORTI, *Ritratti hegeliani*, p. 275.

⁶⁵⁰ Per cui ha ragione D. Zucca che, sulla scorta di Rockmore, vede la distanza di Hegel dal pragmatismo perché egli pretende di non affermare un sapere solo critico e confutativo ma anche costruttivo. Tuttavia a nostro parere la distanza più importante e deleteria per la stessa posizione pragmatista sta nel non individuare l'importanza della negatività così elaborata da Hegel. Su questo: D. ZUCCA, *Linguaggio e conoscenza: il neopragmatismo e Hegel contro la datità*, in *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, a cura di L. Ruggiu e I. Testa, Guerini e Associati, Milano 2003, pp. 443-447; T. ROCKMORE, *Hegel's Circular Epistemology*, Bloomington, Indiana University Press, 1986. Sulla questione dell'assolutezza del linguaggio all'interno di una posizione neo-pragmatista, in particolare nella proposta filosofica di Brandom, seguiamo l'interpretazione di: G. MENDOLA, *Pensiero oggettivo e linguaggio*, pp. 90-125.

proposizione ordinaria. In ciò, dunque, la proposizione speculativa esprime il vero, distinguendosi realmente da qualsiasi sapere che abdichi nei suoi confronti. Tuttavia questo vero non coincide con l'affermazione di un fondamento identitario e assoluto. Al contrario, e questo è forse l'aspetto più rilevante di Hegel, il vero coincide con il movimento di mediazione, la riflessività: ossia con tutte quelle dinamiche che abbiamo individuato nel pensiero e che si contraddistinguono per essere dinamica costitutiva. Con tutto quel movimento del concreto, insomma, in cui il pensiero incontra il mondo e diventa vivo, creando e oggettivando una realtà sempre più stratificata. Un pensiero, quindi, *estroflesso* verso il proprio altro, e non rinchiuso in sé, capace non solo di aprirsi ma di individuare in questo rapporto la sua vitalità. Il pensiero, infatti, è vivente nel senso che, solo legandosi al proprio altro, esso può essere attivo. Inoltre, ciò che insegna Hegel è che questo non è un movimento unilaterale, ma il pensiero è capace di riorientarsi.

In conclusione, distanziandoci da Hegel per i motivi che abbiamo esposto, possiamo asserire che la verità non può essere ridotta alla forma proposizionale o fatta coincidere con la coerenza interna del discorso o del ragionamento formale⁶⁵¹. Lungi, difatti, dal voler affermare una posizione mistica di superamento del linguaggio, si vuole invece porre il linguaggio come quel materiale su cui il pensiero possa esercitare proprio la sua attività negativa di retroazione. In fondo, proprio questo carattere negativo di retroazione è ciò che manca alla posizione neo-pragmatista. Difatti, il carattere critico e confutativo nei confronti di qualsiasi categoria che pretende di affermarsi e si affida ad un punto di vista fondazionalista, è certamente un suo legame con Hegel: in entrambe le proposte si verifica, in effetti, una critica radicale a qualsiasi empirismo che assolutizzi la verità del dato e, infatti, questo è il massimo contributo hegeliano alle teorie pragmatiste. Tuttavia, la differenza sostanziale tra queste due posizioni sta proprio nel fatto che la proposta hegeliana pretende di affermare un sapere che sia anzitutto negativo contro sé stesso, che sia in grado di investigare i suoi stessi presupposti non discussi, facendo leva precisamente sul carattere negativo del concettuale. Questo carattere auto-fondante e, di conseguenza, anti-fondativo viene perso nella proposta neo-pragmatista, in cui rimane piuttosto una negatività indirizzata verso l'esterno, verso altre forme di sapere. Il fulcro è che tale posizione pretende di negare altri punti di vista senza soffermarsi sull'investigazione dei suoi stessi presupposti, e questo perché viene colto solo un aspetto della negatività hegeliana e non la sua complessità. In tale punto si manifesta il problema del neo-pragmatismo che, anche se vuole collocarsi al di là di una posizione post-fondazionalista, finisce per accettare il linguaggio senza

⁶⁵¹ Su questo seguiamo l'analisi di: G. MENDOLA, *Pensiero oggettivo e linguaggio*, p. 124. Inoltre, bisogna aggiungere che rispetto all'atto del parlare i contenuti devono essere dati, anche se non espressi nella loro completezza, tuttavia essi costituiscono comunque un nucleo da esprimere.

nessuna pretesa critica. Nel caso del linguaggio questo vuol dire la capacità di scovare qualsiasi presunzione di absolutezza delle pretese linguistiche.

Bibliografia

Testi hegeliani

- G.W.F. HEGEL, *Logica e metafisica di Jena* (1804-05), trad. it. F. Biasutti e a cura di F. Chiereghin, Quaderni di verifiche, Trento 1981.
- ID., *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, a cura di N. Merker, Laterza, Roma bari 1984.
- ID., *Differenza fra il sistema filosofia di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1990.
- ID., *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Guida, Napoli 1993.
- ID., *Lezioni sulla storia della filosofia*, 3 voll., a cura di E. Codignola e G. Sanna, La nuova Italia, Firenze 1995.
- ID., *Lezioni sulla filosofia dello spirito 1827-1828*, a cura di R. Bonito Oliva, Guerini Associati, Milano 2000.
- ID., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. it. e a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000.
- ID., *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., trad. it. di E. De Negri e a cura di G. Cantillo, Edizione di storia e letteratura, Roma 2006.
- ID., *Scienza della logica*, 2 voll., trad. it. di A. Moni e a cura di L. Lugarini e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2008.

Testi di Hegel in lingua originale

- G.W.F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Eissenschaften. Hamburg: Felix Meiner Vlg. 1985 sgg.:
- *Jenaer Kritische Schriften*. A cura di H. Buchner e O. Pöggeler, 1968.
- *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*. A cura di M. Baum e K.R. Meist, 1998.
- *Jenaer Systementwürfe I*. a cura di K. Düsing e H. Kimmerle, 1975.
- *Jenaer Systementwürfe II*. A cura di R.P. Horstmann e J.H. Trede, 1971.

- *Jenaer Systementwürfe III*. A cura di R.P. Horstmann, 1976.
- *Phänomenologie des Geistes*. A cura di W. Bonsiepen e R. Heede, 1980.
- *Wissenschaft der Logik*. Primo volume: *Die objektive Logik* (1812/1813). A cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, 1978.
- *Wissenschaft der Logik*. Secondo volume: *Die subjektive Logik* (1816). A cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, 1981.
- *Schriften und Entwürfe I* (1817-1825). A cura di Ch. Jamme e F. Hogemann, 1990.
- *Schriften und Entwürfe II* (1826-1831). A cura di Ch. Jamme e F. Hogemann, 1999.
- *Vorlesungmanuskripte I* (1816-1831). A cura di J. Jaeschke, 1987.
- *Vorlesungmanuskripte II* (1816-1831). A cura di J. Jaeschke, 1995.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1827). A cura di W. Bonsiepen e H.Ch. Lucas, 1989.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830). A cura di W. Bonsiepen e H.Ch. Lucas, 1992.
- *Wissenschaft der Logik*, primo volume: *Die Lehre vom Sein* (1832). A cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, 1984.

Testi di altri autori

- ADORNO T. W., *Dialettica negativa*, a cura di S. Petrucciani e trad. it. P. Lauro, Einaudi, Torino 2004.
- ID., *Tre studi su Hegel* (a cura di F. Serra), Il Mulino, Bologna 2014.
- ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.
- B. SPINOZA, *Etica*, trad. it. G. Durante, Bompiani, Milano 2007.
- DERRIDA J., *Della Grammatologia*, a cura di Gianfranco Dalmasso, Jaca book, Milano 1998.
- ID., *La scrittura e la differenza*, Einaudi 2002.
- FERRARIS M., DE CARO C. (a cura di), *Bentornata realtà*, Einaudi, Torino 2012.
- FERRARIS M., *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma Bari 2012.
- HABERMAS J., *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1985.
- ID., *Il pensiero post-metafisico*, a cura di M. Colloni, Laterza, Roma-Bari 1991.

- HEIDEGGER M., *Il concetto hegeliano di esperienza*, in M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, (a cura di P. Chiodi), La Nuova Italia 1997.
- ID., *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 2000.
- ID., *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi e trad. it. P. Chiodi, Longanesi, Milano 2005.
- ID., *Identità e differenza*. Adelphi 2009.
- KANT I., *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, trad. it. P. Carabellese, Laterza, roma-Bari 1996.
- ID., *Critica alla ragion pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Milano 2005.
- RICOEUR P., *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book 2011.
- RORTY R., *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986.
- ID., *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza 2001.
- VATTIMO G., *Della realtà: fini della filosofia*, Garzanti, Milano 2012.
- VATTIMO G., ROVATTI P. (a cura di), *Pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 2009.
- ZIZEK S., *Fare i conti con il negativo. Kant, Hegel e la critica dell'ideologia*, trad. it. P. Terzi, Il Nuovo Melangolo, Genova 2014.
- ID., *Che cos'è l'immaginario*, a cura di M. Senaldi, Il Saggiatore 2016.

Letteratura critica

- ANGEHEN E., *Il principio della soggettività e l'ambivalenza del moderno*, in V. Vitiello (a cura di), *Hegel e la comprensione della modernità*, Guerini Associati, Milano 1991, pp. 15-33.
- APOSTEL L., *Logica e dialettica in Hegel*, in D. Marconi (a cura di), *La formalizzazione della dialettica. Hegel, Marx e la logica contemporanea*. Rosenberg&Sellier, Torino 1978, pp. 85-113.
- BAPTIST P., *Il problema della modalità nelle logiche di Hegel: un itinerario tra il possibile e il necessario*, Pantograf, Genova 1992.
- ID., *La realtà dell'essenza e il suo concetto*, «Discipline Filosofiche», 1 (1995), pp. 91-104.
- BAUM M., *Verità in Kant e Hegel*, in A. Nuzzo (a cura di), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, La Nuova Italia Scientifica, Firenze 1993.
- BEIERWALTES W., *Identità e differenza*, (trad. it. S. Saini), Vita e Pensiero, Milano 1988.
- BELLAN A., *La logica e il «suo» altro. Il problema dell'alterità nella «Scienza della logica di Hegel»*, Padova, Il Poligrafo 2002.

- ID., *Pragmatismo con metodo. Hegel, Rorty e il problema della fondazione*, in A.a. V.v., *Hegel contemporaneo: la ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, a cura di Ruggiu e Italo Testa, Guerini, Milano 2003.
- BERNSTEIN R. J., *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Univ of Pennsylvania Pr 1983.
- ID., *La nuova costellazione. Gli orizzonti etico-politici del moderno/postmoderno*, Feltrinelli 1994.
- ID., *Hegel and Pragmatism*, in R. J. BERNSTEIN, *The Prgmatic Turn*, Polity Press., Cambridge 2000, pp. 89-105.
- ID., *Hegel in America. La tradizione del pragmatismo*, in *Hegel contemporaneo: la ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, a cura di Ruggiu e Italo Testa, Guerini, Milano 2003.
- BIASUTTI F., *Assolutezza e soggettività. L'idea di religione in Hegel*, «Verifiche», Trento 1979.
- ID., *La dottrina della scienza in Spinoza*, Patron, Bologna 1979.
- ID., *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, in F. CHIEREGHIN (a cura di) *Filosofia e scienze filosofche nell'Enciclopedia hegliana del 1817*, Verifiche, Trento 1995.
- BIGNAMI L., *Concetto e compito della filosofia in Hegel*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 1990.
- BISCUSO M., *Hegel, lo scetticismo antico e Sesto Empirico*. La Città del Sole, 2005.
- BLOCH E., *Soggetto-Oggetto: commento a Hegel*, (a cura di R. Boderi), Il Mulino, Bologna 1982.
- BODEI R., «*Tenerezza per le cose del mondo*»: *sublime, sproporzione e contraddizione in Kant e in Hegel*, in V. Verra (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1981, pp. 179-218.
- ID., *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino 1987.
- ID., *Le logiche del delirio. Ragioni, affetti, follia*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- ID., *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 2014.
- BOEHME H., *Die Reflexionsbestimmungen der hegelischen Logik und die Wissenschaftslogik*, «Hegel-Jahrbuch 1979», pp. 226-235.
- BONSIPEW W., *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*. «Hegel-Studien» Beiheft 16 (1977), Bouvier, Bonn 1977.
- BORDIGNON M., *Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica di Hegel*, ETS, Pisa 2014.

- BRANDOM R. B., *The Social Anatomy of Inference*, in “Philosophy and Phenomenological Research”, 53, September 1993, 3, pp. 661-6.
- ID., *Making It Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1994.
- ID., *Articulating Reasoning. An Introduction to Inferentialism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000.
- ID., *Pragmatismo e metafisica hegeliana. Intervista di Italo Testa a Robert B. Brandom*, in “Iride”, 14, settembre-dicembre 2001, 34, pp. 575-95.
- ID., *Olismo e Idealismo nella Fenomenologia di Hegel*, in *Hegel contemporaneo: la ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, a cura di Ruggiu e Italo Testa, Guerini, Milano 2003.
- ID., *Metaphilosophical Reflections on the Idea of Metaphysics*, in “Philosophia”, 40, 2011, pp. 13-26.
- BUBNER R., *Die “Sache selbst” in Hegels System*, in R.-P. Horstmann, *Seminar: Dialektik der Natur. Beziehung zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*, Klett-Cotta, Stuttgart 1986.
- BURBIDGE J., *Transition or Reflection*, «Revue Internationale de Philosophie», 139-140 (1982), pp. 111-123.
- CALOGERO G., *Logica antica e dialettica hegeliana*, Milano 1972.
- CAMPOGIANI M., *Hegel e il linguaggio: dialogo, lingua, proposizioni*, La Città del Sole, Napoli 2001.
- CERUTI M., *La hybris dell'onniscienza e la sfida della complessità*, in G. Bocchi, M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano 1982.
- CESA C., *Considerazioni provvisorie sulla soggettività hegeliana. Posizione o crisi?*, in A. Bruno, *La crisi del soggetto nel pensiero contemporaneo*, Angeli, Milano 1988, pp. 13-41.
- ID., *Guida a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- CHIEREGHIN F., *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, CEDAM, Padova 1961.
- ID., *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel: Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Verifiche, Trento 1980.
- ID., *Incontraddittorietà e contraddizione in Hegel*, «Verifiche», n. 1-3 (1981), pp. 257-270.
- ID., *La genesi della logica hegeliana*, in P. Rossi (a cura di), *Hegel. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 27-63.

- ID., *Storia della filosofia e sistema: il significato storico-speculativo della trasformazione della metafisica in logica secondo Hegel*, in G. Movia (a cura di), *Hegel e Aristotele*, Atti del Convegno i Cagliari (11-15 aprile 1994). Edizione Av., Cagliari 1996, pp. 25-48.
- ID., *L'antropologia come scienza filosofica*, in: F. Chiereghin (a cura di), *Filosofia e scienza filosofiche nell'enciclopedia hegeliana del 1817*, Verifiche, Trento 1995.
- ID., *Nota sul modo di tradurre "aufheben"*, «Verifiche», 2-3 (1996), pp. 233-249.
- ID., *Tempo e storia: Aristotele, Hegel, Heidegger*, Il Poligrafo, Padova 2000.
- ID., *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Carocci editore, Roma 2011.
- CHIURAZZI G., *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*. Laterza, Roma Bari 1996.
- CHONG-FUK LAU, *The Dialectic of Hegel's Sepeculative Proposition*, in A.a. V.v., *Hegel and Language*, J. O'Neill Surber, 2006.
- COCCHIARA G., *Il mondo alla rovescia*, Bollati-Boringhieri, Torino 1981.
- CORTELLA L., *Hegel: libertà e storia*, in C. Vigna (a cura di), *La libertà del bene*, Vita e Pensiero, Milano 1988, pp. 289-317.
- ID., *Dopo il sapere assoluto. L'eredità hegeliana nell'epoca post-metafisica*. Guerini e Associati, Milano 1995.
- ID., *Autocritica del moderno: saggi su Hegel*, Il poligrafo, Padova 2002.
- ID., *Critica della metafisica. Il capitolo sull'intelletto nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*, in A.a. V.v, (a cura di L. Cortella), *Teoria critica e metafisica*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2009.
- ID., *Hegel e Brndom, ovvero l'irriducibilità dell'idealismo oggettivo all'idealismo inferenziale neopragmatista*, in CORTELLA L., MORA F., TESTA I. (a cura di), *La socialità della ragione: scritti in onore di Luigi Ruggiu*, Mimesis 2011.
- ID., *L'etica della democrazia: attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, Marinetti, Genova-Milano 2011.
- CORTI L., *Ritratti hegeliani. Un capitolo della filosofia americana contemporanea*. Carocci editori, Roma 2014.
- D'ABBIERO M., *Le ombre della comunità. Il soggetto e la realtà del mondo nella Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Marinetti, Genova 1991.
- D'AGOSTINI F., *Logica del nichilismo. Dialettica, differenza, ricorsività*, Laterza, Roma-Bari 2000.

- ID., *Hegel e la filosofia analitica: scetticismo e platonismo*, in M. Cingoli (a cura di), *L'esordio pubblico di Hegel. Per il bicentenario della "Differenzschrift"*, Guerini e Associati, Milano 2004, pp. 293-332.
- DE CARO M., ILLETTERATI L., *Classical German Philosophy: New Research Perspective Between Analytic Philosophy and Pragmatist Tradition*, «Verifiche», Trento 2012.
- DELLA VOLPE G., *Logica come scienza storia*, Editori Riuniti, Roma 1969.
- DI GIOVANNI G., *Reflection and contradiction. A Commentary on Some Passages of Hegel's "Science of Logic"*, «Hegel-Studien», 8 (1973), pp. 131-161.
- DUBARLE D., *Una formalizzazione della dialettica hegeliana*, in D. Marconi (a cura di), *La formalizzazione della dialettica. Hegel, Marx e la logica contemporanea*, Rosenberg&Sellier, Torino 1978, pp. 263-280.
- DULCKEIT K., *The Realm of Abstraction: The Role of Grammar in Hegel's Linguistic System*, O'Neill Surber J. (eds.), *Hegel and Language*, State University of New York Press, New York 2006.
- DÜSING K., *Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena*, «Hegel-Studien», 5 (1969), pp. 95-128.
- ID., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, «Hegel Studien», 15 (1976), pp. 117-128.
- ID., *Hegel und die Geschichte der Philosophie: Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- ID., *Identität und Widerspruch. Untersuchungen zur Entwicklungs-geschichte der Dialektik Hegels*, «Giornale di Metafisica», 6 (1984), pp. 315-358.
- FALK H.-P., *Das Wissen in Hegels «Wissenschaft der Logik»*, Karl Albert, München 1983.
- FERRARIN A., *La metafisica aristotelica e l'idea hegeliana della logica*, «Verifiche», 1-2 (1988).
- FLEISCHMANN E., *Die Wirklichkeit in Hegels Logik*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", XVIII, 1964
- ID., *La logica di Hegel*, (a cura di A Marietti), Einaudi 1975.
- FLEISCHMANN J., *Objektive und subjektive Logik bei Hegel*, «Hegel-Studien», 1 (1964), pp. 45-54.
- FULDA F. H., *Das absolute Wissen – sein Begriff, Erscheinen und Wirklichwerden*, in "Revue de Metaphysique et de Morale", 3, 55, pp. 338-401.

- ID., *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1965.
- ID., *La logica speculativa come la “vera metafisica”. Sulla trasformazione hegeliana della concezione moderna della metafisica*, in A. Nuzzo (a cura di), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*. La nuova Italia Scientifica, Firenze 1993.
- FULDA F. H., HORSTMANN R.-P., THEUNISSEN M., *Kritische Darstellung der Metaphysik. Eine Diskussion über Hegels “Logik”*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1980.
- FUSELLI S., *Forme del sillogismo e modelli di razionalità in Hegel. Preliminari allo studio della concezione hegeliana della mediazione giudiziale*, Pubblicazioni Verifiche, Trento 2000.
- G. AGAMBEN, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 2008.
- GADAMER H.G., *La dialettica di Hegel*, Marinetti, Genova 1996.
- GARELLI G., *L’equivoco del sapere assoluto*, Id., *Le incertezze del senso*, ETS, Pisa 2012, pp. 124-44.
- GENTILI D., *Italian Theory. Dall’operaismo alla biopolitica*, Il Mulino 2012.
- GERAETS T., *Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*, Bibliopolis, Napoli 1985.
- ID., *La logica di Hegel fra religione e storia*, Guerini associati, Milano 1996.
- GRAVAGNUOLO B., *Dialettica come destino: Hegel e Lo spirito del cristianesimo*, Liguori, Napoli 1983.
- GUANZINI I., *Il giovane Hegel e Paolo*, Vita e pensiero, Milano 2013.
- GUZZONI U., *Identität oder nicht. Zur kritischen Theorie der Ontologie*, Karl Albert, Freiburg 1981.
- HABERMAS J., *Da Kant a Hegel. Sulla Pragmatica linguistica di Robert Brandom*, in Id., *Verità e giustificazione*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 133-79.
- HALBIG C., *Objektives Denken: Erkenntnistheorie Und Philosophy of Mind in Hegels System*, Frommann-Holzboog 2002.
- HALBIG C., QUANTE M., SIEP L., *Hegels Erbe*, Suhrkamp Verlag GmbH, Frankfurt a.M. 2004.
- HARTMANN K., *Hegel: A Non-Metaphysical View*, in R. Stern (ed.), *G. W. Hegel. Critical Assesments: Volume III. Hegel’s “Phenomenology of Spirit” and “Logic”*, Routledge, London, pp. 234-58.
- HARTMANN N., *La filosofia dell’idealismo tedesco*, (a cura di V. Verra), Mursia, Milano 1972.
- HEINRICHS J., *Die Logik der «Phänomenologie des Geistes»*, Bouvier, Bonn 1974.
- HENRICH D., *Formen der Negation in Hegels Logik*, «Hegel-Jahrbuch» 1974, pp. 245-256.

- ID., *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1971.
- ID., *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, in «Hegel Studien», 18 (1978).
- ID., *Hegels Logik der Reflexion*, in D. Henrich (a cura di), *Die Wissenschaft der Logik der Reflexion*, Hegel-Tage, Chantilly 1978.
- ID., *Le condizioni della formazione della dialettica: sulla inseparabilità tra il metodo e il Sistema di Hegel*, «Aquinas», XXIV, 2 (1981), pp. 279-319.
- ID., *La prova ontologia sull'esistenza di Dio: la sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, (a cura di S. Carboncini), Prismi, Napoli 1983.
- ID., *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Hlett und Cotta, Stuttgart 1986.
- ID., *Spirito assoluto e logica del finite*, in A. Nuzzo (a cura di), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*. La nuova Italia Scientifica, Firenze 1993.
- HOLZ H.-H., *Riflessioni sulla filosofia di Hegel. Lezioni tenute all'Isistuto Italiano per gli Studi Filosofici, 28-31 ottobre 1991*, (a cura di A. Mazzone e S. Garroni), La Città del Sole, Napoli 1997.
- HORSTMANN R. P., *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Metiuen des Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main 1991.
- HÖSLE V., *Hegels System: der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Ungekürzte Studienausgabe, Hamburg 1988.
- ID., *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggettivo*, Guerini e associati, Milano 1991.
- HOULAGATE S., *Hegel's Critique of Foundationalism in the "Doctrine of Essence"*, «Bulletin of the Hegel Society of Great Britian», 39/40 (1999), pp. 18-34.
- ID., *Phenomenology and De Re Interpretation: A Critique of Brandom's Reading of Hegel*, in «International Journal of Philosophical Studies», 17, I, pp. 29-47.
- ID., *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Ifinity*, Purdue University, West Lafayette 2006.
- HYPOLITE J., *Saggi su Marx e Hegel*, Bompiani, Milano 1963.
- ID., *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, (a cura di V. Cicero) Bompiani, Milano 2005.
- IBER C., *Metaphysik absoluter Relationatitat. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*, De Gryter, Berlin New York 1990.
- ILLETTERATI L., *Figure del limite. Esperienza e forme della finitezza*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 1982.

- ID., *Natura e Ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Verifiche, Trento 1995.
- ID., *Vita e organismo nella filosofia della natura*, in F. Chiereghin (a cura di), *Filosofia e scienza filosofiche nell'Enciclopedia hegeliana del 1987*, Verifiche, Trento 1995, pp. 337-427.
- ID., *L'oggettività del pensiero. La filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo: un'introduzione*, in «Verifiche», 1-4, 2007.
- ID., *La filosofia come esperienza del pensiero e scienza della libertà. Un approccio a Hegel*, CLEUP 2009.
- ID., *Il sistema come forma della libertà nella filosofia di Hegel*, in: Itinera. Rivista di filosofia e di teoria delle arti, n. 10 (2015), pp. 54-96.
- ILTING K.-H., *Ontologie, Metaphysik und Logik in Hegels Erörterung der Reflexionsbestimmungen*, «Revue Internationale de Philosophie», 139-140 (1982), pp. 95-100.
- JAESCHKE W., *Äusserliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen*, «Hegel-Studien», 13 (1978).
- ID., *Soggetto e soggettività*, in R. BONITO OLIVA-C. GIUSEPPE (a cura di), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, Guerini Associati 1980.
- ID., *Pensiero oggettivo. Considerazioni storico-filosofiche sulla concezione della logica speculative e sulla sua attualità*, in A. Nuzzo (a cura di), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*. La nuova Italia Scientifica, Firenze 1993.
- ID., *Soggettività e intersoggettività nella filosofia classica tedesca*, «La Società degli individui», 10 (2001), pp. 33-47.
- JANICAUD D., *Hegel et la pensée moderne*, Presses universitaires de France, Paris 1970.
- KELLOGG C., *The Three Hegels: Kojève, Hyppolite, and Derrida on Hegel's Philosophy of Language*, O'Neill Surber J. (eds.), *Hegel and Language*, State University of New York Press, New York 2006.
- KOSOK M., *La formalizzazione della logica dialettica hegeliana. Strutture formale, interpretazione logica e fondazione intuitiva*, in D. Marconi (a cura di), *La formalizzazione della dialettica. Hegel, Marx e la logica contemporanea*, Rosenberg&Sellier, Torino 1978.
- LANDUCCI S., *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazioni alla «Fenomenologia dello spirito»*, La Nuova Italia, Firenze 1976.
- ID., *La contraddizione in Hegel*, La Nuova Italia, Firenze 1978.
- ID., *Opposizione e contraddizione nella logica di Hegel*, «Verifiche», 1-3 (1981), pp. 89-105.
- LI VIGNI F., *La comunanza della ragione. Hegel e il linguaggio*, Guerini e Associati 1997.
- LONGATO F., *Essenza e contraddizione in Hegel*, «Verifiche», 1-3 (1981), pp. 271-289.

- LOSURDO D., *Grande Enciclopedia, Piccola Logica e Zusätze*, “Il Pensiero”, XXIII (1982), pp. 123-139.
- LÖWITH K., *Hegel e il cristianesimo*, (a cura di Enzo Tota), Laterza, Roma Bari 1976.
- LUCAS H.-CH., *Spinoza in Hegels Logik*, “Mededelingen vanwege het Spinozahuis, XLV, Brill, Leiden, 1992.
- ID., *La deduzione dialettica delle categorie e la cosiddetta metafisica antiquata*, «Discipline Filosofiche», 1 (1995), pp. 47-62.
- LUKÀCS G., *Falsa e vera ontologia di Hegel*, in *Per l’ontologia dell’essere sociale*, trad. it. A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 163-258.
- LUGARINI L., *La logica hegeliana e problema dell’intero*, «Il pensiero», 16, 1971, pp. 154-170.
- ID., *Hegel dal mondo storico alla filosofica*, Armando, Roma 1973.
- ID., *La confutazione hegeliana della filosofia critica*, in V. Verra (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1981, pp. 13-66.
- ID., *Prospettive hegeliane*, Ed. IANUA, Roma 1986.
- ID., *Orizzonti hegeliani di comprensione dell’essere. Rileggendo la Scienza della logica*. Guerini e Associati, Milano 1998.
- MACHEREY P., *Hegel o Spinoza* (a cura di E. Marra), Ombre Corte 2016.
- MAHER C., *The Pittsburg School of Philosophy: Sellars, McDowell, Brandom*, Routledge, London 2012.
- MAJESTCHAK S., *Die Logik des Absoluten*, Wiley-VCH Verlag GmbH, 1992.
- MAKER W., *Philosophy without Foundations. Rethinking Hegel*, Albany, New York, SUNY Press, 1994.
- ID., *The Very Idea of the Idea of Nature, Or Why Hegel is not an Idealist*, ed. By S. Houlgate, New York 1998.
- MARCUSE H., *L’ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, La nuova Italia, Firenze, 1969.
- ID., *Razione e rivoluzione: Hegel e il sorgere della “teoria sociale”* (a cura di A. Izzo), Il Mulino, Bologna 1997.
- MARRAMAO G., *La dialettica e lo straniero*, «Iride», 2 (1989), pp. 191-197.
- MASULLO A., *Il fondamento in Hegel*, in: F. Tessitore (a cura di), *Incidenza di Hegel*, Morano Editore, Napoli 1970.
- ID., *La potenza della scissione. Letture hegeliane*, ESI, Napoli 1997.

- MATHIEU V., *Filosofia della natura e dialettica*, V. Verra (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1981, pp. 147-179.
- MC. DOWELL J., *Meaning, Knowledge and Reality*, Harvard University Press., Cambridge 1998.
- ID., *Mente e mondo*, (a cura di C. Nizzo), Einaudi, Torino 1999.
- ID., *L'idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant*, in *Hegel contemporaneo. La recezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, a cura di L. Ruggiu e I. Testa, Milano 2003.
- MCTAGGART J., *A Commentary on Hegel's Logik*, Cambridge University Press., 1910.
- ID., *Studies in the Hegelian Dialectic*, Russell & Russell, 1964.
- MENDOLA G., *Pensiero oggettivo e linguaggio*, in «Verifiche», XXXVI, 1-4, 2007.
- MEULEN VAN DER J., *Hegel: il medio infranto* (a cura di R. Bonito Oliva), Motano, Napoli 1987.
- MICHELINI F., *Sostanza e assoluto: la funzione di Spinoza nella Scienza della logica di Hegel*, EDB, Bologna 2004.
- MIGNINI F., *L'Etica di Spinoza*, Carocci, Roma 2008.
- MONETI M., *Hegel e il mondo alla rovescia. Una figura della Fenomenologia dello Spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1986.
- MORETTO A., *Hegel e la "matematica infinita"*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 1984.
- MORFINO V., BATTISTEL G., DEL LUCCHESI F. (a cura di), *L'abisso dell'unica sostanza. L'immagine di Spinoza nella prima metà dell'Ottocento tedesco*, Quodlibet 2008.
- MORFINO V., *Substantia sive organismus. Immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel*, Guerini Associati, Milano 1997.
- MOVIA G., *Sulla logica hegeliana dell'essere determinato*, in G. Movia (a cura di), *Hegel e Aristotele*, Atti del Convegno di Cagliari (11-15 aprile 1994), Edizioni AV, Cagliari 1996.
- MOYAR D., QUANTE M., *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Critical Guide*, Cambridge University Press., Cambridge 2008.
- NANCY J.-L., *Hegel. L'inquietudine del negativo* (a cura di A. Moscati), Cronopio, Napoli 1998.
- NICOLACI G., *Hegel e la prospettiva di pensiero del Novecento*, L'Epos, Palermo 1986.
- NUNZIANTE A. M., *Monade e contraddizione. L'interpretazione hegeliana di Leibniz*, Verifiche, Trento 2001.
- NUZZO A., *Rappresentazione e concetto nella logica della filosofia del diritto di Hegel*, Guida, Napoli 1990.
- ID., *Life and Death in the History of Philosophy: Brandom's Tales of the Mighty Dead*, in "Philosophy and Social Criticism", 33, I, pp. 35-53.

- ID., *Logica e sistema. Sull'idea hegeliana di filosofia*, Pantograf, Genova 1992.
- ID., *Pensiero e realtà nell'idea hegeliana della Logica come fondamento del sistema delle filosofie*, «Discipline Filosofiche», 1, 1995.
- ID., *The Language of Hegel's Speculative Philosophy*, O'Neill Surber J. (eds.), *Hegel and Language*, State University of New York Press, New York 2006.
- PACI E., *Modalità coscienza empirica e fondazione in Kant*, “Il pensiero”, XI (1966), pp. 5-22.
- PARASPORO L., *Sulla storia della “logica” di Hegel. Saggio di confronto tra le due redazioni della “Dottrina dell’essere”*, «Annali dell’istituto italiano di Studi storici», 8 (1983-84), pp. 175-218.
- PEPPERZAK A., *Autocoscienza dell’assoluto. Lineamenti della filosofia dello spirito hegeliana*, Bibliopolis, Napoli 1988.
- PINKARD T., *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*, Temple Press., Philadelphia 1988.
- ID., *Soggetti, oggetti, normatività. Che cosa significa essere un agente?*, in *Hegel contemporaneo: la ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, a cura di Ruggiu e Italo Testa, Guerini, Milano 2003.
- ID., *Perché leggere la “Fenomenologia” duecento anni dopo?*, in “Iride”, 20, dicembre 2007, 52, pp. 585-93.
- ID., *La fenomenologia di Hegel. La socialità della ragione*, Mimesis 2013.
- ID., *La filosofia tedesca. 1760-1860: L'eredità dell'Idealismo*, (a cura di M. Farina), Einaudi, Torino 2014.
- PIPPIN R. B., *Hegel's Idealism*. Cambridge, Cambridge University Press 1989.
- ID., *Hegel e la razionalità istituzionale*, in “Iride”, 34, dicembre 2001, 14, pp. 549-74.
- ID., *Hegel e la teoria sociale dell’agire. Il problema “interno-esterno”*, in “Rivista di Filosofia”, XCIX, aprile 2008, I, pp. 3-50.
- ID., *Razionalità, modernità e normatività: perché Hegel è ancora attuale? Intervista a Robert Pippin*, a cura di L. Corti, in “Estetica, Studi e Ricerche”, 2, 2012, pp. 199-216.
- PÖGGELER O., *Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*, “Hegel-Studien”, I (1961), pp. 286-318.
- ID., *Hegel. L'idea di una Fenomenologia dello spirito*, a cura di A. De Cieri, Guida, Napoli 1986.
- REDDING P., *Hegel's Hermeneutics*. Ithaca and London: Cornell University Press. 1996.

- REID J., *Language, Objects, and the Missing Link: Toward a Hegelean Theory of Reference*, O'Neill Surber J. (eds.), *Hegel and Language*, State University of New York Press, New York 2006.
- RENTSCH T., *Negativität und praktische Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2000.
- RIPANTI G., *Il vero e la sua forma. Lettura dei paragrafi 1-83 della «Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio» di G. W. F. Hegel*, Quattroventi, Urbino 1987.
- ROCKMORE T., *Hegel's Circular Epistemology*, Bloomington, Indiana University Press 1986.
- ID., *On Reading Hegel*, in "Philosophy and Social Criticism", 33, I, pp. 55-66.
- ID., *Hegel e i limiti dello hegelismo analitico*, in *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, a cura di L. Ruggiu e I. Testa, Guerini e Associati, Milano 2003.
- ROGOWSKI L., *La logica direzionale e la tesi hegeliana della contraddizione del mutamento*, in D. Marconi (a cura di), *La formalizzazione della dialettica. Hegel, Marx e la logica contemporanea*. Rosenberg&Sellier, Torino 1978, pp. 114-219.
- ROHS P., *Der Grund der Bewegung des Begriffs*, «Hegel-Studien», 18 (1987), pp. 43-62.
- RORTY R., *Robert Brandom su pratiche sociali e rappresentazioni*, in Id., *Verità e progresso. Scritti filosofici*, vol. III, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 112-27.
- ROSENKRANZ K., *Vita di Hegel* (a cura di R. Bodei), Bompiani, Milano 2012.
- ROSSI P., *Hegel. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari 1992.
- RUGGIU L., *Tempo e concetto in Hegel*, in L. Ruggiu (a cura di), *Filosofia del tempo*, Mondadori, Milano 1998, pp. 145-161.
- ID., *Sentieri ontologici e percorsi post-metafisici*, in «Giornale di Metafisica», XXIX, 2, 2007.
- SACCHI D., *L'istinto logico del linguaggio. Le radici hegeliane dell'ontologia ermeneutica*, Marietti, Genova 1991.
- SCHMIDT G., *Kausalität oder Substantianlität? Zu Hegels Ontologie der Geschichte*, in H.-C. LUCAS-G. PLANTY-BONJOUR (a cura di), *Logik und Geschichte in Hegels System*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, pp. 147-171.
- SCHMIDT K. J., *Sull'origine e la struttura della dialettica dell'apparenza in Hegel*, «Discipline filosofiche», 1 (1995), pp. 63-90.
- ID., *G.W. Hegel, Wissenschaft der Logik – die Lehre vom Wesen. Ein einführender Kommentar*. Schöningh, Paderborn 1997.
- SCHMITZ H., *Das dialektische Wahrheitsverständnis und seine Aporie*, «Hegel-Studien», 17 (1977), pp. 241-254.

- SELLARS W., *Empirismo e filosofia della mente*, trad. it. E. Sacchi, Einaudi, Torino 2004.
- ID., *La filosofia e l'immagine scientifica dell'uomo*, Armando, Roma 2007.
- SIEP L., *Hegel's Idea of a Conceptual Scheme*, in "Inquiry", 34, I, pp. 63-76.
- STEKELER-WEITHOFER P., *Hegels analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*, Schöningh, Paderborn 1992.
- ID., *La signoria dello spirito e la schiavitù del corpo. L'analisi hegeliana delle competenze dislocate nel corpo*, in "Rivista di Filosofia", 99, agosto (2006), 2, pp. 171-96.
- STELLA A., *Il concetto di "relazione nella Scienza della logica di Hegel. Prefazione, Introduzione, Libro primo*, Guerini Associati, Milano 1994.
- STERN R., *Hegelian Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2009.
- SURBER J.-P., *Hegel's Speculative Sentence*, «Hegel-Studien», 10 (1975), pp. 211-230.
- TESSITORE F., *Incidenze di Hegel*, Morano, Napoli 1970.
- TESTA I., *Conoscere è riconoscere. L'epistemologia hegeliana del riconoscimento e il passaggio dalla prima alla seconda natura*, in "Giornale di metafisica", 27, I, (2002), pp. 121-43.
- ID., *Idealismo e normatività. Robert B. Brandom e la ricezione americana di Hegel*, in L. Ruggiu e I. Testa (a cura di), *Hegel contemporaneo: la ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini, Milano 2003.
- ID., *Second Nature and Recognition: Hegel and the Social Space*, in "Critical Horizons", 10, 3, (2009), pp. 341-70.
- ID., *La natura del riconoscimento: riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel (1801-1806)*, Mimesis, Milano-Udine 2010.
- THEUNISSEN M., *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt a. M. Suhrkamp 1978.
- ID., *Concetto e realtà. Il superamento hegeliano del concetto metafisico di verità*, in A. Nuzzo (a cura di), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, La Nuova Italia Scientifica, Firenze 1993.
- TOMASI G., *Tra critica del linguaggio e conoscenza ineffabile*, Verifiche, XXXIV, 2005.
- TUGENDHAT E., *Autocoscienze e autodeterminazione. Interpretazioni analitiche*, La nuova italiana, Scandicci 1997.
- VALENZA P., *Logica e filosofia pratica nello Hegel di Jena. Dagli scritti giovanili al Sistema dell'eticità*, Cedam, Padova 1999.
- VER EECKE W., *Zur Negativität bei Hegel*, «Hegel-Studien», 4 (1968), pp. 215-218.

- VERNON J., *The Realm of Abstraction: The Role of Grammar in Hegel's Linguistic System*, in J. O'Neil Surber, *Hegel and Language*, Albany 2006.
- VERRA V., *Immaginazione trascendentale ed intelletto intuitivo*, in V. Verra (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1981.
- ID., *Dialettica ed ermeneutica contro metodologia*, in E. Berti (a cura di), *La filosofia oggi, tra ermeneutica e dialettica*, Edizioni Studium, Roma 1987.
- ID., *Lecture hegeliane. Idea, natura e storia*, Il Mulino, Bologna 1992.
- ID., *Hegel e la lettura logico-speculativa della Metafisica di Aristotele*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», LXXXV (1993), pp. 605-641.
- VIEILLARD J., *Lo stesso e l'Altro: dal Sofista di Platone alla Logica di Hegel*, in G. Movia (a cura di), *Hegel e Aristotele*, Atti del Convegno i Cagliari (11-15 aprile 1994). Edizione Av., Cagliari 1996, pp. 143-158.
- VINCI P., «*Coscienza infelice*» e «*Anima bella*». *Commentario della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Guerini Associati, Napoli 1999.
- VITIELLO V., *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Guida editori, Napoli 1979.
- ID., (a cura di), *Hegel e la comprensione della modernità*, Guerini associati, Milano 1981.
- ID., *Possibilità e realtà nella logica di Kant e in quella di Hegel*, in V. Vitiello, *Ethos ed Eros in Hegel e Kant*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1984, pp. 59-78.
- WESTPHAL W., *Hegel's Epistemological Realism*, Kluwe, Dordrecht 1989.
- ID., *Hegel's Epistemology: A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit*, Hackett, Cambridge 2003.
- ID., *Hegel and Realism*, in J. Margolis, J. Shool (eds.), *A companion to Pragmatismo*, Blackwell, Oxford 2006, pp. 177-83.
- WINFIELD R., *Overcoming Foundations. Studies in Systematic Philosophy*, Columbia University Press., New York-Oxford 1989.
- ID., *Freedom and Modernity*, State University Press of New York, New York 1991.
- WÖLFLE G. M., *Die Wesenslogik in "Wissenschaft der Logik"*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1994.
- ZINGARI G., *Leibniz, Hegel e l'idealismo tedesco*, Mursia 1991.
- ZUCCA D., *Linguaggio e conoscenza: il neopragmatismo e Hegel contro la datità*, in *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, a cura di L. Ruggiu e I. Testa, Guerini e Associati, Milano 2003.