

# Hegel\*

## 1 Scritti teologici giovanili

### 1.1 Necessità sociale della religione

*Questo passo è tratto dal primo frammento di Religione popolare e Cristianesimo. Si tratta di un testo verosimilmente composto a Tubinga nel 1793. Qui Hegel definisce il concetto di «religione popolare» e si chiede quindi se il Cristianesimo possa o meno definirsi tale. Nella religione popolare trovano spazio le cerimonie, la liturgia, le credenze: insomma non solo innumerevoli aspetti anche esteriori della religione positiva che verranno in seguito da Hegel negati, ma anche la sensibilità (in quanto opposto della razionalità) che va in ogni caso, contro il razionalismo kantiano della fede nei limiti della sola ragione, ammessa e rispettata.*

*La religione popolare trova la sua funzione, più che nell'appello alla fede e alla trascendenza, nella sua capacità non solo di soddisfare un bisogno naturale, ma anche di effettuare la coesione di un popolo e di crearne una moralità condivisa (ancora contro Kant, per il quale a tal fine era sufficiente la sola ragione).*

*La pur non sempre chiara ed esplicita conclusione dello Hegel di questa fase è che la religione cristiana, a differenza di quella classica greca, è impostata in modo da rivolgersi prevalentemente all'interiorità e all'individualità: essa non può pertanto definirsi a buon diritto una «religione popolare».*

La religione è una delle questioni più importanti della nostra vita. Fin da bambini ci è stato insegnato a balbettare preghiere alla divinità, ci han fatto congiungere le manine per alzarle verso l'essere supremo, la nostra memoria è stata sovraccaricata di un insieme di proposizioni, che ci risultavano allora incomprensibili, ma che ci sarebbero state di utilità e di conforto nel futuro.

Divenuti adulti, dedichiamo alla religione gran parte della nostra vita; anzi in molte persone l'intero ambito dei loro pensieri e delle loro inclinazioni è connesso con la religione come il cerchio esterno con il centro della ruota. Dedichiamo ad essa, oltre ad altre festività infrasettimanali, il primo giorno di ogni settimana, che fin dalla giovinezza ci appare in una luce più bella e più festosa che tutti gli altri giorni. Ci vediamo intorno una classe speciale di persone destinata esclusivamente al servizio della religione; a tutti gli eventi e azioni più importanti della vita umana, da cui dipende la nostra felicità privata, alla nascita, al matrimonio, alla morte, ai funerali, si mescola sempre qualcosa di religioso.

Ora, quando diviene più maturo, pensa l'uomo alla natura e agli attributi dell'essere, e specialmente al rapporto fra il mondo e questo essere, a cui sono rivolti tutti i suoi sentimenti? La natura umana è siffatta che ciò che vi è di pratico nella dottrina intorno a Dio, e ciò che può divenire per l'uomo impulso ad azioni, fonte di conoscenza dei doveri e fonte di conforto, si offre subito al senso umano incorrotto; e l'insegnamento che ne riceviamo sin dalla giovinezza, i concetti, tutti gli elementi esterni che vi sono riferiti e tutto quello che in noi si imprime, sono tali da innestarsi su un bisogno naturale dello spirito umano, legati spesso immediatamente, ma più sovente purtroppo solo come legami arbitrari, non fondati né sulla natura dell'anima né sulle verità da attingere e da sviluppare dai concetti. . .

. . . porre in movimento della vita umana. La sublime pretesa della ragione sull'umanità, la cui legittimità così spesso riconosciamo con tutto il cuore quando questo ne è riempito, e le seducenti descrizioni che una pura bella fantasia ha fatto di uomini senza colpa e saggi, non dovrebbero mai dominarci tanto da farci sperare di poter trovare molto di tutto ciò nel mondo reale, o da farci credere di vedere e cogliere nella realtà questa bella chimera; più raramente,

---

\*Questo testo è stato composto con L<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X

in tal modo, l'insoddisfazione per ciò che troviamo ed il cattivo umore offuscherebbero la nostra sensibilità. Non spaventiamoci dunque se dobbiamo credere di trovare che la sensibilità è l'elemento principale in ogni azione e sforzo umano; così come è difficile distinguere se il movente della volontà sia semplicemente avvedutezza o una reale moralità. Se si assume il soddisfacimento dell'impulso alla felicità come fine supremo della vita, purché lo si sappia ben calcolare, sortiranno, secondo l'apparenza esterna, i medesimi effetti di quando è la legge della ragione a determinare la nostra volontà. Quanto più rigorosamente in un sistema di morale la pura moralità è «in abstracto» separata dalla sensibilità, tanto più questa ultima è svalutata rispetto a quella; tanto più noi, nella considerazione dell'uomo in generale e della sua vita, dobbiamo dare particolare considerazione alla sua sensibilità, alla sua dipendenza dalla natura esterna ed interna, da ciò che lo circonda e da ciò in cui vive, dalle inclinazioni sensibili e dall'istinto cieco. La natura dell'uomo è, per così dire, soltanto impregnata dalle idee della ragione. Come il sale compenetra una vivanda, ma, se questa è ben preparata, non può mai mostrarsi in grumi pur partecipando il proprio sapore al tutto; oppure come la luce tutto compenetra, riempie, mostra il suo influsso su tutta la natura, ma non può manifestarsi come sostanza, pur dando agli oggetti la loro forma e presentandosi diversa in ognuno traendo dalle piante salubre aria, così le idee della ragione vivificano bensì l'intero tessuto dei sentimenti dell'uomo, a cui per il loro influsso l'agire si mostra in una luce propria, ma esse stesse raramente si mostrano nella loro essenza, benché il loro effetto compenetri tutto come una sottile materia, dando ad ogni inclinazione ed impulso una sua propria coloritura.

Nel concetto di religione è implicito che questa non è semplicemente una credenza intorno a Dio, ai suoi attributi, al nostro rapporto e a quello del mondo con lui, e alla durata della nostra anima, – il che in ogni caso o potrebbe essere appreso semplicemente con la ragione o esserci noto per altra via; è implicito che essa non è una conoscenza semplicemente storica o ragionata, ma interessa il cuore ed ha influenza sui nostri sentimenti e sulla determinazione della nostra volontà. Ciò sia perché i nostri doveri e le leggi acquistano maggior forza dal fatto che ci sono rappresentati come leggi divine, sia perché la rappresentazione della sublimità e della bontà di Dio verso di noi riempie il nostro cuore di ammirazione e di sentimenti di umiltà e di gratitudine.

La religione dà dunque un nuovo e più alto slancio alla moralità ed ai suoi moventi, offre un nuovo e più forte argine contro il potere degli impulsi sensibili. Nell'uomo sensibile anche la religione è sensibile, e sensibili devono essere gli impulsi religiosi a bene agire, perché possano operare sulla sensibilità; certo, essi perdono di solito in dignità, in quanto sono impulsi morali, ma hanno con ciò acquistato un aspetto così umano, si sono adattati ai nostri sentimenti, che noi, attirati dal cuore, allietati dalla bella fantasia, sovente dimentichiamo che una fredda ragione riprova tali rappresentazioni fatte di immagini o ci interdice finanche di parlarne.

Quando si parla di religione pubblica si intende con ciò parlare dei concetti di Dio e di immortalità, e di quel che è con essi in relazione, nella misura in cui costituiscono le convinzioni di un popolo ed hanno influenza sul suo modo di agire e di pensare; ne fanno inoltre parte i mezzi con cui queste idee sono insegnate al popolo e sono fatte penetrare nel cuore. Conseguenza di ciò non è solo l'immediato: «Io non rubo, perché me lo vieta Dio», ma devono particolarmente esser tenute presenti le conseguenze più indirette, che spesso vanno apprezzate al massimo. Esse consistono, principalmente, nell'elevazione e nobilitazione dello spirito di una nazione, per cui il sentimento della sua dignità, così sovente sopito, viene risvegliato nella sua anima; ed allora il popolo non si umilia e non si lascia umiliare; e non solo si sente come «tale», ma si aggiungono al quadro delicate tinte di umanità e bontà.

Le dottrine principali della religione cristiana sono rimaste certamente le stesse fin dal loro sorgere; ma, a seconda delle circostanze, l'una fu posta interamente in ombra, l'altra fu a preferenza esaltata, posta in luce e distorta a spese della prima, cioè fu o troppo estesa o troppo ristretta.

Tutti quanti i principi religiosi ed i sentimenti che ne scaturiscono, e particolarmente l'intensità con cui possono influenzare il modo di agire, costituiscono il punto principale di una religione popolare. Su uno spirito oppresso, che ha perduto la sua forza giovanile sotto il peso delle proprie catene e che incomincia ad invecchiare, poca impressione possono fare le idee religiose.

Il genio giovanile di un popolo si sente ed esulta nella sua forza, si lancia con avidità su ogni cosa nuova, se ne interessa nel modo più vivo, forse la lascia perdere e si afferra a qualcos'altro, ma non mai a qualcosa che pretenda imporre delle catene alla sua orgogliosa e libera fronte.

Ma il genio che invecchia si caratterizza invece a preferenza per il suo rigido attaccamento alle convenzioni, e trascina le proprie catene, come un vecchio la gotta di cui si lamenta senza potersene tuttavia liberare; si lascia sbattere e scuotere come vuole il suo signore, ma gode solo a metà; non liberalmente, non apertamente con quella serena e bella gioia che invita gli altri alla simpatia; le sue feste sono vuote chiacchiere, tosi come ad un vecchio non resta che il ciarlare e non può più trovare un'esclamazione decisa, un sanguigno godimento.

*(Religione popolare e Cristianesimo, pp. 31-34)*

## 1.2 L'amore

*Questo passo è tratto da Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino, la cui composizione è stata congetturabilmente datata fra l'inverno 1798 e l'estate dell'anno successivo. Le posizioni emerse nei periodi precedenti sono qui abbandonate e la valutazione della religione cristiana appare profondamente modificata.*

*Infatti il richiamo centrale del Cristianesimo è un appello all'amore universale, che ora assurge a strumento fondamentale della conciliazione sociale. Mentre l'Ebraismo appare come la religione della separatezza, nella sua insistenza su un Dio nascosto, il Cristianesimo è la religione che pone la positività e la determinatezza. Secondo un interprete, lo Haering, il discorso della montagna di Gesù segna precisamente il fatto che l'amore toglie la positività della legge e la rende scelta interiore e libera.*

*Tuttavia tali caratteristiche determinano anche il destino del Cristianesimo stesso e ne palesano l'insufficienza. L'amore non è la soluzione finale che compie la conciliazione, ma solo un tappa di questo cammino. Assumendo ormai un modulo dialettico, Hegel sostiene infatti che anche positività e determinatezza sono destinate a rovesciarsi nel loro opposto: l'amore si limita a togliere ogni oggettività e ogni opposizione, le quali vanno invece conservate nel risultato.*

Una riconciliazione col destino sembra essere ancor più difficile a pensarsi che una riconciliazione con la legge penale, poiché per riconciliarsi col destino sembra che debba essere tolto l'annientamento. Ma il destino, in rapporto ad una riconciliazione, ha questo vantaggio sulla legge penale, che esso si muove nell'ambito della vita mentre la colpa legalmente perseguibile e la punizione si muovono nell'ambito di opposizioni insuperabili, di realtà assolute. Qui la possibilità che la punizione sia tolta e che la coscienza della cattiva realtà scompaia è impensabile, poiché la legge è una forza a cui la vita è sottomessa e al di sopra della quale non vi è nulla, neppure la divinità, dal momento che questa è solo il potere del supremo pensiero, solo l'esecutrice della legge. Una realtà può essere solo dimenticata, perdersi cioè, in quanto rappresentata, in un'altra debolezza, in cui tuttavia il suo essere è posto come perdurante. Ma nella punizione come destino la legge è posteriore alla vita e vi sta più in basso: essa è solo una lacuna di vita, una deficienza di vita che si presenta come forza; e la vita può risanare le sue ferite, la vita separata in modo ostile può di nuovo ritornare in se stessa e togliere il fatto criminoso, la legge e la punizione. Dal momento in cui il colpevole avverte la distruzione della sua propria vita (patisce la punizione) o si riconosce (nella cattiva coscienza) come distrutto, incomincia l'effetto del suo destino, e questo sentimento di una vita distrutta deve divenire nostalgia per quel che è stato perduto. Ciò che manca il colpevole lo riconosce come parte di sé, come ciò che doveva essere in lui e non lo è; questa lacuna non è un non-essere ma è la vita riconosciuta e sentita come non essente. Sentire questo destino come possibile è timore dinanzi ad esso; sentimento, questo, interamente diverso dalla paura della punizione. Il primo è il timore della separazione, un temere di se stesso; l'altra è paura di qualcosa di estraneo. Infatti se pure la legge è riconosciuta come legge propria, tuttavia nella paura della punizione quest'ultima è sempre un elemento estraneo, quando la paura non è vista come paura di non essere degno. Ma, nella punizione, all'indegnità si aggiunge anche la realtà di una sfortuna, la perdita di una condizione felice che il concetto dell'uomo ha perduto, di cui cioè l'uomo è divenuto indegno. La punizione presuppone dunque un signore estraneo a questa realtà e la paura della punizione è paura di lui. Nel destino invece la forza ostile è la forza della vita resa ostile, sì che il timore del destino non è paura per qualcosa di estraneo. La punizione inoltre non porta alcun miglioramento poiché è solo un patire, un sentimento di impotenza di fronte ad un signore con il quale il colpevole nulla ha, nulla vuole avere in comune; effetto della punizione può essere solo l'ostinazione, accanimento a contrastare un nemico da cui sarebbe veramente rovinoso essere oppressi perché con ciò l'uomo rinuncerebbe a se stesso. Nel destino l'uomo riconosce invece la sua propria vita, e la supplica che egli rivolge non è la supplica

rivolta ad un padrone ma un ritorno ed un avvicinamento a se stesso. Il destino, nel quale l'uomo sente quel che ha perduto, crea nostalgia per la vita perduta. Questa nostalgia, per parlare in termini di miglioramento e di esser resi migliori, significa già un miglioramento poiché, in quanto è sentimento della perdita della vita, in quel che è stato perduto riconosce la vita, ciò che una volta era amico; e questo riconoscimento è già esso stesso un godere della vita. La nostalgia può così essere coscienziosa; nella contraddizione cioè tra la coscienza della colpa e la vita di nuovo intravista può trattenersi dal ritornare ad essa, prolungando così e stimolando ad ogni istante la cattiva coscienza e il sentimento del dolore per riunirsi con la vita, per salutarla di nuovo come amica, non con leggerezza ma veramente dal profondo dell'anima. Con sacrifici, con espiazioni i colpevoli hanno prodotto dolore a se stessi; come pellegrini nell'arido deserto, calpestando a piedi nudi ad ogni passo la sabbia ardente, hanno prolungato e moltiplicato la coscienza del male e il dolore; da una parte si sono pienamente accorti di quel che hanno perduto, della loro lacuna, dall'altra però vi hanno scorto interamente la vita, se pure come ostile, ed hanno così reso possibile a se stessi riassumerla. Infatti l'opposizione è la possibilità della riunificazione e, di quanto nel dolore la vita era un opposto, di tanto vi è possibilità di riassumerla. La possibilità della riconciliazione col destino poggia sul fatto che anche l'elemento ostile è sentito come vita; questa riconciliazione non è dunque né la distruzione o la sottomissione di un elemento estraneo né una contraddizione fra la coscienza che si ha di sé e la diversa rappresentazione di sé che si spera di trovare in un altro, né una contraddizione tra il merito di fronte la legge e il compimento di essa, fra l'uomo come concetto e l'uomo come reale. Questo sentimento della vita che ritrova se stessa è l'amore, ed in esso si riconcilia il destino. Considerato in questo modo, l'atto del colpevole non è un frammento; l'azione che proviene dalla vita, dal tutto, ci presenta anche il tutto. La colpa che è trasgressione della legge è solo un frammento, perché fuori di essa vi è già la legge che non fa parte di essa; la colpa invece che proviene dalla vita presenta questo tutto, se pur diviso, e le parti ostili possono di nuovo ricongiungersi nel tutto. La giustizia è soddisfatta poiché il colpevole ha sentito in sé offesa la stessa vita che egli ha offeso. Gli aculei della coscienza non pungono più, poiché dell'atto è stato cancellato lo spirito cattivo, non vi è più inimicizia nell'uomo e l'atto rimane tutt'al più come una carcassa senza vita che giace nell'ossario delle realtà, nella memoria.

Ma il destino ha un ambito più esteso della punizione; ed è infinitamente più rigoroso perché è stimolato anche dalla colpa senza crimine. Il suo rigore spesso sembra trasformarlo nella più stridente ingiustizia, quando nel modo più terribile si avvanza contro la sublime delle colpe, la colpa dell'innocenza. In altri termini, poiché le leggi sono unificazioni solo pensate di opposti, questi concetti sono ben lungi dall'esaurire la multilateralità della vita e la punizione esercita il suo dominio solo in quanto la vita è giunta a coscienza, nel punto in cui una separazione è stata unificata nel concetto; sulle relazioni della vita che non sono superate, sugli aspetti della vita che sono dati in una vivente unità, sui confini delle virtù, la punizione non esercita alcun potere. Il destino invece è incorruttibile e illimitato come la vita; non conosce rapporti dati, differenze di punti di vista o di condizione, recinti di virtù. Dovunque la vita è offesa, sia pure giustamente, sentendoci cioè soddisfatti, ivi si avvanza il destino e si può allora dire che l'innocenza non ha mai sofferto, che ogni sofferenza è una colpa. Ma l'onore di un'anima pura è tanto maggiore quanto più coscientemente ha offeso la vita per conservare ciò che è supremo, mentre tanto più nero è il crimine quanto più coscientemente un'anima impura ha offeso la vita.

*(Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino, pp. 394-396)*

### 1.3 La struttura oppositiva

*Questo passo è tratto da un frammento di una decina di pagine a cui Nohl (il curatore degli Scritti teologici giovanili) attribuì il titolo di Frammento di sistema del 1800. Esso dovrebbe risalire al settembre 1800, benché non vi sia fra gli studiosi un pieno accordo sulla sua datazione.*

*Qui l'intero (di cui si vorrebbe ricostruire sistematicamente il profilo) viene chiamato «vita». Tale intero si caratterizza come una pluralità dialetticamente scissa in individualità e molteplicità. L'intelletto fissa tale dualità come incomponibile. La religione tenta di effettuare la ricomposizione, ma anch'essa è strumento dell'intelletto che isola e assolutizza il finito elendolo a infinito, limitandosi a contrapporlo al finito e intendo entrambe le dimensioni come semplicemente opposte.*

*Ora, poiché sia l'uno sia l'altro – il finito e l'infinito – hanno esistenza e senso soltanto nella loro opposizione, li hanno al tempo stesso nella loro unione perché sono reciprocamente essenziali. Come il concetto di parte presuppone e implica il tutto e viceversa, così quello di individuo presuppone e implica quello di tutto quanto è altro rispetto a lui e viceversa. I due membri sono coessenziali e si richiedono a vicenda: infatti l'unione autentica o vita è – come scrive lo stesso Hegel – «unione di unione e di non-unione». L'espressione anticipa, ma ha lo stesso significato, di quella più nota che leggeremo nella Differenza fra il sistema di Fichte e quello di Schelling: «identità dell'identità e della non-identità».*

... vale assoluta opposizione. Un genere di opposizioni è la pluralità dei viventi. I viventi debbono essere considerati come organismi. La pluralità della vita viene opposta: una parte di questa pluralità (e questa parte è essa stessa pluralità infinita, perché è viva) viene considerata solo nella relazione, avente cioè il suo essere solo come unificazione, l'altra parte (anch'essa pluralità infinita) è considerata solo nell'opposizione, avente cioè il proprio essere solo mediante la separazione dalla prima, sì che anche la prima viene determinata come avente il proprio essere solo mediante la separazione dalla seconda. La prima parte si chiama organismo, individuo. È di per sé chiaro che questa vita, la cui molteplicità è considerata solo nella relazione, il cui essere è questa relazione, da una parte può anche essere considerata come in sé differenziata, come semplice pluralità, non essendo la sua relazione più assoluta della separazione fra i termini di questa, d'altra parte deve essere pensata come avente anche la possibilità di entrare in relazione con ciò che è da essa escluso, la possibilità cioè di perdere l'individualità e di essere unita con l'escluso. Parimenti il molteplice escluso da un tutto organico, che ha il suo proprio essere solo nell'opposizione, per un verso deve essere posto non soltanto come per sé, come astratto da quell'organismo, come assolutamente molteplice in sé, ma anche contemporaneamente come essente in sé in relazione, per l'altro in unione con l'escluso da lui. Il concetto di individualità include in sé l'opposizione ad una molteplicità infinita e punizione con questa: un uomo è una vita individuale in quanto è altro da tutti gli elementi, dall'infinità delle vite individuali fuori di lui, ma egli è al contempo una vita individuale solo in quanto è una cosa sola con tutti gli elementi, con l'infinità delle vite fuori di lui; egli è solo in quanto il tutto della vita è diviso ed egli ne è una parte, mentre tutto il resto ne è l'altra; egli è solo in quanto non è parte e niente è disgiunto da lui. Presupposta, fissata la vita indivisa, possiamo considerare i viventi come estrinsecazioni e presentazioni della vita, di cui viene posta al contempo la molteplicità proprio perché si tratta di estrinsecazioni, ed è anzi posta come molteplicità infinita che la riflessione poi fissa come punti stabili, sussistenti, saldi, insomma come individui. Oppure, presupposto un vivente (noi stessi che consideriamo), la vita posta oltre la nostra vita limitata è vita infinita, infinitamente molteplice, infinitamente opposta, con infinite relazioni; come pluralità è un'infinita pluralità di organismi, di individui; come unità è un unico tutto organizzato, separato e unificato, la natura. Questa è un porre della vita, poiché la riflessione ha portato nella vita i suoi concetti di relazione e di separazione, di singolo, di sussistente per sé, e di universale, di connesso; il primo è un limitato, il secondo un illimitato, e con il porli ha trasformato la vita in natura.

Ora, poiché la vita come infinità dei viventi, e in questo modo come natura, è un infinitamente finito, un illimitatamente limitato, essendovi in essa quest'unificazione del finito e dell'infinito e la loro separazione, e poiché la natura non è essa stessa vita ma vita trattata e fissata dalla riflessione, sia pure nel modo più degno, allora la vita pensante e considerante la natura sente, o come altro dir si voglia, sente questa contraddizione, quest'unica opposizione che ancora sussiste fra sé e la vita infinita (ossia la ragione riconosce ancora l'unilateralità di questo porre, di questo considerare); la vita pensante allora trae fuori dalle forme mortali e transeunti, da ciò che infinitamente è opposto a sé e lotta contro di sé, il vivente libero da ciò che è transeunte; dalla molteplicità, trae fuori la relazione, ma senza ciò che nella molteplicità è morto e procacciantesi morte, trae non un'unità, una relazione pensata, ma una vita tutto-vivente, onnipotente, infinita, che chiama Dio; essa non è più pensante o considerante, perché il suo oggetto non porta in sé niente di riflesso, niente di morto.

Questa elevazione dell'uomo non da finito ad infinito (poiché questi sono solo prodotti della semplice riflessione, e la loro separazione come tale è assoluta) ma da vita finita a vita infinita è la religione. La vita infinita può essere chiamata spirito in opposizione alla pluralità astratta, poiché lo spirito è l'unità vivente del molteplice in opposizione al molteplice stesso inteso come forma dello spirito, non in opposizione al molteplice come mera pluralità separata da lui, morta;

in tal caso infatti lo spirito sarebbe l'unità semplice che si chiama legge, ed è un semplice pensato, un qualcosa di non vivente. Lo spirito è la legge vivificante in unione con il molteplice che ne è vivificato. Se l'uomo pone questa molteplicità vivificata come una grande massa di molti, congiunti purtuttavia con il vivificante, queste vite singole divengono organi, e l'intero infinito diviene un infinito tutto della vita; e se al contempo pone la vita infinita, come spirito dell'intero, fuori di sé, perché è egli stesso un limitato, e pone parimenti se stesso fuori di sé, fuori del limitato, innalzandosi fino al vivente ed unificandosi con lui nel modo più intimo, egli allora adora Dio.

Se qui ormai il molteplice non è più posto come tale ma si presenta esplicitamente come in relazione con lo spirito vivente, come vivificato, come organo, con ciò resterebbe pur sempre qualcosa di escluso, resterebbe quindi un'imperfezione, un'opposizione, cioè un qualcosa di morto; in altre parole, se il molteplice è posto in relazione solo come organo, l'opposizione stessa è esclusa; ma la vita non può essere considerata solo come unificazione, relazione, anzi deve esser considerata anche come opposizione. Se io dico che la vita è l'unione di opposizione e relazione, questa unione può essere di nuovo isolata e si può obiettare che essa sta in opposizione alla non-unione. Dovrei invece dire che la vita è unione di unione e di non-unione; ogni espressione cioè è prodotto della riflessione: conseguentemente è possibile mostrare per ogni espressione, in quanto posta, che per il fatto che una qualche cosa è posta, al contempo un'altra cosa non è posta, è esclusa; ma a questo essere spinti senza sosta in avanti va posto rimedio una volta per tutte col tener presente che, per esempio, ciò che è stato chiamato unione di sintesi ed antitesi non è un qualcosa di posto, di intellettuale, di riflesso, ma anzi per la riflessione il suo unico carattere è di essere un essere al di là della riflessione. Nell'intero vivente sono posti al contempo la morte, l'opposizione e l'intelletto: posti cioè come un molteplice che è vivente e che come tale può porsi come un intero, mentre è al contempo una parte, tale cioè che per lui vi è un qualcosa di morto, ed è esso stesso morto per un altro. Questo esser-parte del vivente si toglie nella religione; la vita limitata si eleva alla vita infinita; e solo per il fatto che il finito è esso stesso vita, esso prttta in sé la possibilità di elevarsi alla vita infinita. La filosofia deve quindi terminare con la religione proprio perché è un pensare, e possiede quindi sia l'opposizione con ciò che non è pensiero, sia l'opposizione fra pensante e pensato; in ogni finito essa ha da mostrare la finitezza e da richiederne il compimento per mezzo della ragione; essa ha particolarmente da riconoscere le illusioni che dipendono dall'infinito a lei proprio, e porre così il vero infinito fuori del suo ambito. L'elevazione del finito all'infinito si caratterizza come elevazione della vita finita alla vita infinita, come religione, proprio per il fatto che essa non pone l'essere dell'infinito come un essere ad opera della riflessione, soggettivo o oggettivo che sia. Se così facesse aggiungerebbe al limitato il limitante, riconoscerebbe quest'ultimo a sua volta come un posto, come esso stesso limitato, ricercando di nuovo quel che lo limiterebbe ed avanzando la richiesta di proseguire all'infinito. Anche questa attività della ragione è un'elevazione all'infinito, ma questo infinito è un...

(Frammento di sistema del 1800, pp. 473-476)

## 2 Fenomenologia dello spirito

### 2.1 La verità come sistema

*La verità non consiste in una nozione isolata e specifica – il che sarebbe il punto di vista dell'intelletto atomizzante –, ma nemmeno in un insieme disorganico di nozioni, per quanto ampio. Essa sta invece nel suo sistema, ovvero nella disposizione ordinata dei suoi costituenti. La filosofia hegeliana è probabilmente l'ultimo grande tentativo, filosofico e non, di presentare una costruzione integrale della realtà. Non a caso, tale costruzione prenderà la forma di un'enciclopedia.*

*La trattazione esaustiva e gerarchicamente ordinata è l'unica forma autentica di scienza, che deve render conto della totalità. I saperi specifici trovano il loro significato solo nella loro opportuna collocazione all'interno del sistema, che giudica dei loro contributi. Infatti la filosofia non si limita ad assumere i risultati particolari delle varie scienze, ma in fondo ne predetermina la collocazione e il rilievo: in questo senso va intesa la celebre espressione «Tanto peggio per i fatti».*

La vera figura nella quale la verità esiste, può essere soltanto il sistema scientifico di essa. Collaborare a che la filosofia si avvicini alla forma della scienza, – alla meta raggiunta la quale sia in grado di deporre il nome di *amore del sapere* per essere *vero sapere*, – ecco ciò ch'io mi son proposto. L'interiore necessità che il sapere sia scienza, sta nella sua natura; e, rispetto a questo punto, il chiarimento che più soddisfa è unicamente la presentazione della filosofia stessa. Ma la necessità *esteriore* in quanto essa, a parte l'accidentalità della persona e della particolare occasione che la ha sollecitata, venga concepita in modo universale, non è niente di diverso dalla necessità *interiore*, e consiste nella forma nella quale un'età rappresenta l'esserci dei suoi momenti. Se si potesse mostrare che la nostra età è propizia all'innalzamento della filosofia a scienza, ciò costituirebbe l'unica vera giustificazione dei tentativi che hanno tale scopo, giacché di esso si metterebbe in rilievo la necessità o lo si realizzerebbe addirittura.

La vera forma della verità viene dunque posta in questa scientificità; ciò che equivale ad affermare che solo nel *concetto* la verità trova l'elemento della sua esistenza. . .

(*Fenomenologia dello spirito*, pp. 4-5)

## 2.2 La sostanza come soggetto

*La coscienza non è una determinazione stabile, fissa, rigida: è un esistere sempre al di là di se stessa, si trascende, si oltrepassa, è «irrequieta». Il sapere della coscienza è certezza soggettiva e in quanto tale si oppone alla verità oggettiva. Ora, il problema sta proprio nel trasformare la certezza in verità. L'irrequietezza della coscienza è proprio il suo tendere alla verità partendo dalle sue certezze.*

*Lo scopo del movimento della coscienza è dunque produrre in realtà, cioè rendere effettuale, la coincidenza di certezza e verità. E il risultato è, ancora una volta, l'esito di un processo, anzi è il processo stesso. Quest'ultimo non è la cancellazione dell'alterità né la sua intuizione immediata, che manterrebbe insoluto il dualismo, bensì la mediazione dialettica che compone il versante soggettivo e quello oggettivo senza obliterarne le differenze.*

La sostanza viva è bensì l'essere il quale è in verità *Soggetto*, o, ciò che è poi lo stesso, è l'essere che in verità è effettuale, ma soltanto in quanto la sostanza è il movimento del porre se stesso, o in quanto essa è la mediazione del divenir-altro-da-sé con se stesso. Come soggetto essa è la pura *negatività semplice*, ed è, proprio per ciò, la scissione del semplice in due parti, o la duplicazione opponente; questa, a sua volta, è la negazione di questa diversità indifferente e della sua opposizione; soltanto questa *ricostituentesi* eguaglianza o la riflessione entro l'esser-altro in se stesso, – non un'unità originaria come tale, né un'unità immediata come tale, – è il vero. Il vero è il divenire di se stesso, il circolo che presuppone e ha all'inizio la propria fine come proprio fine, e che solo mediante l'attuazione e la propria fine è effettuale.

(*Fenomenologia dello spirito*, p. 14)

## 2.3 Il vero come intero

*Il vero non risiede in una singola nozione, nel risultato puntuale, ma nel processo intero che a quel risultato conduce. Infatti ogni elemento assume il suo autentico significato solo quando è collocato all'interno dell'insieme. Così ad esempio, come emergerà più tardi, nell'Enciclopedia, la filosofia autentica non è una specifica dottrina, magari l'idealismo hegeliano stesso, ma l'intera storia della filosofia.*

*Il vero o Assoluto non si dà dunque nell'intuizione puntuale, che rischia di essere parziale come per l'intelletto oppure di far andare smarrita la ricchezza del processo come accade nell'Assoluto schellinghiano (che nella sua indifferenziazione del lato spirituale e di quello naturale verrà definito da Hegel «la notte in cui tutte le vacche sono nere»).*

*Il vero è invece mediazione, che conserva la pluralità nel momento stesso in cui la unifica. È il passaggio, sta nell'insieme degli elementi e non in uno solo: non in quello finale nel quale il processo si compie e tanto meno in quello iniziale. La mediazione è ammissione e riconoscimento del diverso, ma anche la sua riconduzione all'unità. L'unità vera è infatti articolata, non monolitica, e intende conservare il diverso come tale pur unificandolo.*

*Che poi il risultato sia anche l'inizio – così come nell'Enciclopedia l'intrinseca razionalità dell'essere immediato e indeterminato si compie nell'idea filosofica, assolutamente mediata e determinata, arricchita da*

*tutte le tappe percorse nel suo porre dalla ragione – rientra nella circolarità del processo. Ogni sua tappa è infatti la medesima ragione, che si articola progressivamente e cresce in se stessa. La coscienza non è opposta al sapere assoluto, anzi è lo stesso sapere assoluto non ancora cosciente di sé: dunque – nel gergo hegeliano – essa è in sé ciò che deve divenire per sé.*

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 divenir-se-stesso. Per quanto possa sembrare contraddittorio che l'Assoluto sia da concepire essenzialmente come risultato, basta tuttavia riflettere alquanto per rendersi capaci di questa parvenza di contraddizione. Il cominciamento, il principio o l'Assoluto, come da prima e immediatamente viene enunciato, è solo l'Universale. Se io dico: «*tutti gli animali*», queste parole non potranno mai valere come una zoologia; con altrettanta evidenza balza a gli occhi che le parole: «*divino*», «*assoluto*», «*eterno*», ecc. non esprimono ciò che quivi è contenuto; e tali parole in effetto non esprimono che l'intuizione, intesa come l'immediato. Ciò che è più di tali parole, e sia pure il passaggio a una sola proposizione, contiene un divenir-altro che deve venire ripreso, ossia una mediazione. Della mediazione peraltro si ha un sacro orrore, come se, quando non ci si limiti ad affermare che essa non è niente di assoluto e non si trova nell'assoluto, si debba rinunciare alla conoscenza assoluta.

Ma, in effetto, quel sacro orrore deriva dall'ignoranza della natura della mediazione e della stessa conoscenza assoluta. Infatti la mediazione non è altro che la moventesi eguaglianza con sé o la riflessione in se stesso, il momento dell'Io che è per sé, la negatività pura o abbassata alla sua pura astrazione, il *Divenire semplice*. L'Io o il divenire in generale, questo atto del mediare, in virtù della sua semplicità è appunto l'immediatezza che è in via di divenire, nonché l'immediato stesso. – Si disconosce quindi la ragione, quando la riflessione, esclusa dal vero, non viene accolta come momento positivo dell'Assoluto. È la riflessione che eleva a risultato il vero, ma che anche toglie questa opposizione verso il suo divenire; giacché il divenire è altrettanto semplice e quindi non diverso da quella forma del vero, la quale fa sì che esso, nel suo risultato, si mostri *semplice*; esso è, per meglio dire, l'esser ritornato nella semplicità. – Se, indubbiamente, l'embrione è *in sé* uomo, non lo è tuttavia *per sé*; per sé lo è soltanto come ragione spiegata, *fattasi* ciò che essa è *in sé*; soltanto questa è la sua effettuale realtà. Ma tale risultato è esso stesso immediatezza semplice; esso è infatti la libertà autocosciente, che riposa in se stessa, senza aver messo da parte, per poi lasciarvela abbandonata, l'opposizione; che è, anzi, conciliata con l'opposizione.

Il già detto può venir anche riespresso così: la ragione è *l'operare conforme a un fine*. L'innalzamento della presunta natura sopra il pensiero misconosciuto e, anzitutto, il bando dato alla finalità esteriore han gettato il discredito sulla forma del *fine*. Ma a quel modo che anche Aristotele determina la natura come l'operare conforme a un fine, essendo questo l'immediato, il *quieto*, l'immoto che è *esso stesso motore*; così tale immoto è *Soggetto*; la sua forza a muovere, presa in astratto, è *l'esser-per-sé* o la pura negatività. E il risultato è ciò stesso che è il cominciamento soltanto perché il *cominciamento* è *fine*; – oppure l'effettuale è ciò che è il suo concetto, soltanto perché l'immediato come fine ha dentro di lui il *Sé* o la pura effettualità. Il fine attuato o l'effettuale esistente è movimento, è divenire giunto al suo dispiegamento; ma proprio questa inquietudine è il *Sé*; ed esso è eguale a quella immediatezza e a quella semplicità del cominciamento perché è il risultato, perché è ciò che è tornato in se stesso; – ma ciò che è tornato in se stesso è appunto il *Sé*; e il *Sé* è l'eguaglianza e la semplicità che si rapportano a sé.

(*Fenomenologia dello spirito*, pp. 15-17)

### 3 La logica

*Innumerevoli sono le versioni della logica hegeliana: le serie di passi qui riportati provengono in parte dalla Scienza della logica (edita nel 1812 e, con la revisione della sola Logica dell'essere, ripubblicata nel '31) e in parte dall'Enciclopedia (pubblicata in tre diverse edizioni, rispettivamente del '17, del '27 e del '30), che citiamo con le Aggiunte.*



### 3.1 L'oggetto della logica

Quando si prende la logica come scienza del pensare in generale, s'intende con ciò che questo pensare sia la semplice forma di una conoscenza, che la logica astragga da ogni contenuto, e che il cosiddetto secondo elemento che appartarrebbe ad una conoscenza, vale a dire la materia, debba esser dato da un'altra parte, per modo che la logica, come quella da cui questa materia sarebbe affatto indipendente, non possa dare altro che le condizioni formali di una vera conoscenza, non già contenere essa stessa una verità reale, e nemmeno esser soltanto la via per giungere a questa, appunto perché l'essenziale della verità, il contenuto, rimarrebbe fuori di essa.

Ora, prima di tutto, è già fuor di proposito il dire che la logica astragga da ogni contenuto, che insegni soltanto le regole del pensare, senza entrare a considerare il pensato e senza poter tener conto della sua natura. Poiché, infatti, la logica deve aver per oggetto il pensare e le regole del pensare, ha anzi in cotesto il suo particolare contenuto; ha in cotesto anche quel secondo elemento della conoscenza, una materia, della cui natura si occupa. [...]

Il concetto della scienza pura e la sua deduzione vengon dunque presupposti nella presente trattazione, in quanto che la *Fenomenologia dello spirito* non è appunto altro che la deduzione di tal concetto. Il sapere assoluto è la verità di tutte le guise di coscienza, perché, come risultò da quel suo svolgimento, solo nel sapere assoluto si è completamente risolta la separazione dell'oggetto dalla certezza di sé, e la verità si è fatta eguale a questa certezza, così come questa alla verità.

La scienza pura presuppone perciò la liberazione dall'opposizione della coscienza. Essa contiene il pensiero in quanto è insieme anche la cosa in se stessa, oppur la cosa in se stessa in quanto è insieme anche il puro pensiero. Come scienza, la verità è pura autocoscienza che si sviluppa, ed ha la forma del Sé, che quello che è in sé e per sé è concetto saputo, e che il concetto come tale è quello che è in sé e per sé.

Il contenuto della scienza pura è appunto questo pensare oggettivo. [...] La logica è perciò da intendere come il sistema della ragione pura, come il regno del puro pensiero. Questo regno è la verità, com'essa è in sé e per sé senza velo. Ci si può quindi esprimer così, che questo contenuto è la esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito.

(*Scienza della logica*, pp. 24, 30-1)

**1-7 e 23-27.** Come Hegel asserisce in un altro luogo, la logica «è la scienza dell'idea pura, dell'idea nell'elemento astratto del pensiero» (*Enc.*, § 19). Ma il passo che stiamo leggendo chiarisce ancor meglio che la logica è la prima fase dell'automovimento dell'idea, fase in cui inizia a pensare ciò che attuerà nei suoi movimenti successivi: essa è per così dire il progetto dell'intera costruzione, come accade a un architetto che anticipa tutte le caratteristiche dell'edificio ancora da costruire e che è già tutto nel disegno, tranne che nella sua concreta realizzazione.

**8-12.** In queste innovative righe l'analisi della coppia forma/contenuto mostra che la logica, lungi dall'essere priva di contenuto, come asseriva un'obiezione diffusa contro suo carattere "formale", ha per suo contenuto proprio il pensiero. L'idea è soggetto del pensare che non pensa oggetti (già) dati e che ha perciò se stessa come oggetto: è proprio il carattere pienamente attivo dell'idea che le impedisce di assumere un oggetto dall'esterno (né in questo momento esistono altri oggetti o una determinazione che possa dirsi in qualche modo «esterna»).

**13-17.** Si allude, nell'analisi della coppia certezza/verità, al passaggio dall'acculturazione dell'individuo alla formazione oggettiva del sapere; solo nella finale coincidenza del sapere soggettivo e oggettivo la certezza dell'individuo trova fondamento e diviene

vero sapere: ma è evidente che va qui presupposta tutta l'attività coscienziale, che attende di essere confermata e di trasformare la propria certezza in verità. La riflessione sulla logica non è un primo assoluto, poiché fa uso di categorie sia concettuali che verbali e pertanto presuppone il cammino di acculturazione della coscienza che ha avuto luogo nella *Fenomenologia*. Quest'ultima ha condotto l'individuo dal sapere immediato a quello assoluto, mettendolo in condizione di intendere la struttura della realtà che ha appreso nel suo concreto svolgimento; la *Fenomenologia* fornisce pertanto una mediazione storica alla logica (ancorché le tappe che racconta siano, più che davvero storiche, descritte in una sintesi ideale). La *Fenomenologia* è il *Bildungsroman* che narra il processo per cui si arriva, diacronicamente, al sapere assoluto, la *Logica* ne descrive sincronicamente la struttura. La *Fenomenologia* parte dal dualismo tra soggetto e oggetto come percepito dalla coscienza naturale (inizialmente la più ingenua: si tratta della certezza sensibile) e lo riconduce a unità, la *Logica* muove dalla loro identità e ne dispiega l'itinerario attraverso le loro innumerevoli scissioni, salvo poi raggiungere di nuovo l'unità, ma questa volta arricchita di tutto quanto l'itinerario. In quest'ultimo caso il soggetto è l'idea in persona: mentre nella *Fenomenologia* il protagonista è la coscienza individuale che pensa l'idea, nella *Logica* è l'idea a

pensare se stessa.

**18-22.** L'analisi della coppia soggetto/oggetto mette in luce la conclusione idealistica del processo della conoscenza, ovvero la cancellazione di ogni cosa in sé, di ogni estremeità dell'essere al pensiero: si addi- viene così all'assorbimento della logica nell'ontologia. Di che cosa sono fatte le idee? La domanda è meno ingenua di quanto potrebbe sembrare: innanzitutto va ricordato che qui le idee non possiedono intenzio- nalità, ossia non sono idee di qualcos'altro: non c'è infatti nient'altro di esterno a cui potrebbero riferirsi. Gli oggetti del mondo empirico non esistono nell'ambito della logica, che si limita ad anticiparne la struttura.

Ma il rapporto fra entità logiche ed entità extralo- giche è più complesso, poiché non tutto quello che troviamo nel mondo è stato progettato in anticipo dal- la logica. Al contrario, sono solo gli aspetti razionali della realtà a potersi dire reali in senso forte (quello he-

gelliano), laddove tutti i tratti accidentali, che la logica non ha esplicitamente richiamato nella sua costruzione «a priori», non possono ritenersi reali, ma solo esisten- ti, cioè fattualmente presenti ma non giustificabili e perciò irrazionali. In questo senso va inteso il famoso distico che si legge nella *Prefazione* della *Filosofia del diritto* per il quale «Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale». La logica coincide allora col dominio del senso: ha senso solo e tutto quanto è sta- to posto dall'automovimento dell'idea. Certo, questo senso non sussiste fin da principio nella sua pienezza: al contrario, sempre secondo l'intendimento tipico della *Fenomenologia* per cui il vero è l'intero e quest'intero è processuale, esso viene guadagnato nell'itinerario attraverso momenti innumerevoli; ma quando il senso, sia pure progressivamente, appare, allora salta la di- stinzione fra soggetto e oggetto e il primo acquista la libertà.

## 3.2 La dialettica

### 3.2.1 Il negativo nella dialettica

L'unico punto, per ottenere il progresso scientifico, – e intorno alla cui semplicissima intelli- genza bisogna essenzialmente adoprarsi, – è la conoscenza di questa proposizione logica, che il negativo è insieme anche il positivo, ossia che quello che si contraddice non si risolve nello zero, nel nulla astratto, ma si risolve essenzialmente solo nella negazione del suo contenuto particolare, vale a dire che una tal negazione non è una negazione qualunque, ma la negazione di quella cosa determinata che si risolve, ed è perciò negazione determinata. [...] Quel che risulta, la negazione, in quanto è negazione determinata, ha un contenuto. Cotesta negazione è un nuovo concetto, ma un concetto che è superiore e più ricco che non il precedente. Essa è infatti divenuta più ricca di quel tanto ch'è costituito dalla negazione, o dall'opposto di quel concetto. Contiene dunque il concetto precedente, ma contiene anche di più, ed è l'unità di quel concetto e del suo opposto.

(*Scienza della logica*, p. 36)

**1-10.** La regola di base della dialettica è l'affermazione del ruolo capitale e dinamico del negativo, inteso non già come la pura e semplice cancellazione del positivo, poiché in questo caso non approderebbe ad alcun risultato definito, bensì al niente. Al contrario, la negazione che opera nella dialettica nega solo il carattere provvisorio del risultato a cui si è giunti, non il processo nel suo complesso: è anzi proprio negando i singoli esiti particolari, caratterizzati dalla loro finitezza, che il negativo consente al processo di svilupparsi,

per così dire rimuovendo quelle determinazioni finite che, nel loro trattarsi come esseri per sé, costituirebbero degli ostacoli al procedere del cammino della dialettica. La negazione dunque non cancella semplicemente, ma asserisce e in questo senso ha un contenuto positivo, è «negazione determinata». Abbiamo così (**rr. 7-10**) la formulazione classica del concetto di negazione come «superamento»: si tratta di un passa- re nel contrario che è insieme un conservare quanto superato e anche un portarli entrambi a più alto livello.

### 3.2.2 La logicità

§ 79 L'elemento logico quanto alla forma ha tre lati:  $\alpha$ ) il lato astratto o intellettivo;  $\beta$ ) il lato dialettico o negativamente razionale;  $\gamma$ ) il lato speculativo o positivamente razionale. Questi tre lati non costituiscono tre parti della logica, ma sono momenti di ogni elemento logico-reale, cioè di ogni concetto e di ogni vero in generale. Questi tre lati possono venir posti tutti insieme nel primo momento, quello intellettivo, e quindi tenuti separati l'uno dall'altro, ma allora non vengono considerati nella loro verità. . .

§ 80  $\alpha$ ) Il pensiero come intelletto si ferma alla determinatezza fissa e alla sua diversità da altre determinatezze. Una tale astrazione limitata vale per l'intelletto come sussistente ed essente per sé. Quando si parla del pensare in generale, o, più precisamente, del concepire, spesso si ha l'abitudine di tener presente soltanto l'attività dell'intelletto. Ora, è certamente vero che il pensiero

dapprima è pensiero intellettuale, ma il pensiero non si ferma a questo, e il concetto non è una semplice determinazione dell'intelletto. L'attività dell'intelletto consiste in generale nel conferire al suo contenuto la forma dell'universalità e, precisamente, l'universale posto dall'intelletto è un universale astratto che, come tale, viene tenuto saldamente contrapposto al particolare, ma, in tal modo, viene al tempo stesso anche determinato a sua volta come particolare.

§ 81 β) Il momento dialettico è il superarsi proprio di tali determinazioni finite e il loro passare nelle determinazioni loro opposte. La dialettica viene usualmente considerata come un'arte estrinseca che arbitrariamente porta confusione in concetti determinati e produce una semplice apparenza di contraddizioni in essi, in modo che non queste determinazioni, ma quest'apparenza sarebbe un nulla e l'intellettuale invece sarebbe il vero. Spesso la dialettica è anche nient'altro che una sorta di altalena soggettiva di ragionamenti che vanno su e giù e dove manca ogni contenuto effettivo e la nudità viene nascosta semplicemente dalla sottigliezza che produce un tale raziocinare. – Nella sua determinatezza peculiare la dialettica è piuttosto la natura propria, vera, delle determinazioni dell'intelletto, delle cose e del finito in generale. La riflessione è dapprima l'oltrepassare la determinazione isolata e il metterla in relazione; così questa determinatezza viene messa in rapporto e, per il resto, viene conservata nella sua validità isolata. La dialettica invece è questo immanente oltrepassare, in cui l'unilateralità e la limitatezza delle determinazioni dell'intelletto si espone per quello che è, cioè come la loro negazione. Ogni finito è il superare se stesso. La dialettica è quindi l'anima motrice del procedere scientifico ed è il principio mediante il quale soltanto il contenuto della scienza acquista un nesso immanente o una necessità, così come in esso in generale si trova la vera elevazione, non estrinseca, al di là del finito.

§ 82 γ) L'elemento speculativo o positivamente razionale coglie l'unità delle determinazioni nella loro contrapposizione, l'elemento affermativo che è contenuto nella loro risoluzione e nel loro passare in altro. 1) La dialettica ha un risultato positivo, perché ha un contenuto determinato, o perché il suo risultato veramente non è il nulla vuoto, astratto, ma la negazione di certe determinazioni che sono contenute nel risultato proprio perché questo non è un nulla immediato, ma un risultato. 2) Quest'elemento razionale perciò, per quanto sia un elemento pensato, è anche astratto, ma è al tempo stesso un concreto, perché non è unità semplice, formale, ma unità di determinazioni distinte. La filosofia quindi non ha per nulla a che fare con semplici astrazioni o con nozioni formali, ma soltanto con nozioni concrete.

(*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, pp. 246-56)

1-6. Già dalla *Fenomenologia* sappiamo che il cammino dell'idea è un processo. Esso segue una precisa norma espressa in questo passo che descrive l'elemento logico nella sua generalità: la forma non solo della logica, ma del generale procedere dell'idea, propria anche pertanto della natura e dello spirito. Tale procedere è: 1) autarchico; 2) deterministico; 3) ottimistico. Autarchico perché la spinta al divenire è interna: non potrebbe accadere altrimenti, poiché nella logica non vi sono soggetti estranei tali da influenzare o determinare il soggetto pensante; ma proprio per questo esso è interamente dovuto alla ragione, è trasparente a sé e riesce a culminare nella piena razionalità. Deterministico perché la scansione triadica non è per l'andamento una mera possibilità, ma una modalità obbligata: e così pure sono i rapporti gerarchici che s'instaurano fra i tre momenti. Ottimistico perché, se dopo il momento di quella che è stata chiamata «tesi» (ma questa terminologia, che peraltro è di derivazione fichtiana, non piaceva a Hegel) ha luogo nell'«antitesi» un apparente regresso o comunque una sorta di cancellazione di quanto di positivo è accaduto, questo è un passaggio obbligato verso il finale recupero della «sintesi» che raccoglie i tratti positivi dei due stadi

precedenti.

7-15. Il primo momento, l'intellettuale o astratto, consiste nella posizione preliminare della realtà da parte di uno strumento, l'intelletto, che tende a leggere la realtà in una modalità atomistica, a concepire le cose come chiuse in un reciproco isolamento (per usare il gergo hegeliano, esse sono «astratte», che significa irrelate, prive di relazioni con le altre). L'intelletto (forma più elementare della conoscenza, come spiega l'*Aggiunta*) ritiene che tutto sia conoscibile di per sé e non intende la connessione strutturale che le realtà intrattengono: certo, il bianco è diverso dal nero, ma l'uno non potrebbe esistere senza l'altro; analogamente, la contrapposizione che in modo immediato e ingenuo siamo indotti a stabilire fra suono e silenzio non può nascondere che l'uno sussiste solo attraverso l'altro.

16-23. Se ogni realtà abbisogna delle altre, allora è con esse tanto solidale da effettuare un processo di identificazione e possiamo dire che ogni cosa addirittura è il suo proprio contrario. Il secondo momento, quello dialettico o negativo-razionale, chiarisce il ruolo costruttivo del negativo, che non nega e distrugge annientando, ma solo sorpassando la finitezza delle

determinazioni sin qui raggiunte per consentire a quelle nuove di prenderne il posto. Ogni entità è finita nel senso che è inadeguata al proprio concetto, come un programma non ancora pienamente realizzato. Se rimanessimo fermi al punto di vista dell'intelletto, le singole entità, staticamente intese, non potrebbero svilupparsi in alcun modo e il mondo (logico) sarebbe immutabile e non conoscerebbe progresso. La verità del finito è la sua intrinseca tendenza a sopprimersi per passare nelle determinazioni opposte; ma così esso, abbandonando una finitezza, ne acquista un'altra e l'alternanza così attuata non può rappresentare un'oscillazione perenne. È chiaro allora che Hegel polemizza con tutte quelle concezioni (qui ricordate alle **rr. 17-23**) per cui la dialettica non è che un'esteriore artificio espositivo o una mera tecnica argomentativa: per lui è la natura stessa di ogni finito, la sua immanente cifra.

**23-41.** Il passaggio non è infinito e perciò vano: alla fine, col momento speculativo o positivo-razionale, l'unilateralità dei due momenti precedenti è smessa a favore della loro sintesi, dove i contrari non sono dissolti, ma conservati in una superiore unità. La correlazione stabilita non è un mero rapporto astratto, ma la forma maggiormente concreta della vita delle individualità che non potrebbero sussistere nel loro isolamento; così l'uomo realizza la propria natura nel consorzio umano, partecipando alle istituzioni sociali e razionali che contraddistinguono la sua natura e il concetto generale non è perciò generico o un mero universale dell'intelletto (prodotto dal pensiero soggettivo). La contraddizione fra i vari momenti non è dunque un'imperfezione del pensiero, che è necessario emendare, ma la costitutiva caratteristica della realtà.

## Enciclopedia

L'opera che espone in sintesi il sistema maturo di Hegel è l'*Enciclopedia*: ma nella sua struttura circolare si è voluto ravvisare, più che un mero artificio espositivo, un'autentica rispondenza strutturale con quanto descritto. L'enciclopedismo, cioè l'idea di un edificio esaustivo del sapere, è l'aspirazione di tanta parte del sapere moderno, a partire dall'età della rivoluzione scientifica, che si reperisce in tutti i grandi pensatori, da Bacone a Campanella, da Cartesio a Comenio, da Mersenne a Leibniz. In questa fase il disegno complessivo del sapere è quello dell'*arbor scientiarum*, e lo schema è la ramificazione piuttosto che il circolo, poiché in essa le discipline subordinate germinano dalle preordinate, allargando in precisi rapporti gerarchici l'articolazione delle scienze e insieme presentandone la totalità in forma unitaria.

All'inizio anzi il disegno intellettuale prende piede, anche sulla scorta della logica combinatoria di Lullo che tanto estesamente aveva operato dal Rinascimento in poi; in seguito la difficoltà di risolvere con un tal metodo i problemi insorgenti ne demolì la pretesa aprioristica e fu sempre più chiaro che lo stesso enciclopedismo non poteva che affidarsi all'indagine empirica. La pubblicazione, a partire dal 1748, dell'*Encyclopédie* sorge dopo una stasi di alcuni decenni nel sapere enciclopedico, dovuta in parte alla generale crisi culturale vissuta nella seconda metà del diciottesimo secolo, in parte alla diffusione di saperi tecnici particolari (con i relativi dizionari specifici che venivano pubblicati), infine alle nuove sintesi che il sapere andava ormai producendo, in primo luogo il sistema fisico newtoniano. Trionfa con quest'opera capitale, in conseguenza alla crisi dello spirito di sistema della filosofia seicentesca, il primato dell'empirico, dell'atteggiamento induttivo.

Hegel segna per certi versi un ritorno all'enciclopedia seicentesca, poiché il suo modello non è l'«enciclopedia ordinaria», ma quella «filosofica»; nella prima «le scienze vengono assunte empiricamente, come esse si trovano», la seconda invece è «la scienza del necessario rapporto fissato per mezzo del concetto... Essa è propriamente l'esposizione del contenuto fondamentale della filosofia, poiché ciò che nelle scienze è fondato sulla ragione dipende dalla filosofia» (*Propedeutica filosofia*, p. 176), mentre l'empirico, il meramente fattuale deve starne fuori. L'enciclopedia hegeliana non ha dunque bisogno di dilungarsi né sul metodo, che le è aprioristicamente offerto dalla filosofia, né su concetti empirici. Essa sarà allora prima ancora un sistema, e da questo trarrà le proprie scelte metodologiche e contenutistiche, laddove l'enciclopedismo dei Diderot e dei d'Alembert presenta per Hegel il difetto di non fondarsi su alcun sistema e dunque di essere un'accozzaglia di rilievi empirici.

L'enciclopedia avrà invece ora da essere la totalità sistematica dei saperi (della loro parte razionale), poiché il vero non è che l'intero (secondo il celebre motto della *Fenomenologia*). «In virtù dell'accennata natura del metodo, la scienza si presenta come un circolo attorto in 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 nel cominciamento, è insieme il cominciamento di un nuovo membro» (*Scienza della logica*, p. 955): metodo e sistema insomma vengono a coincidere.

### 3.3 La logica dell'essere: la qualità

#### 3.3.1 L'essere

§ 86 L'essere puro costituisce l'inizio, perché l'essere è tanto puro pensiero, quanto l'immediato indeterminato, semplice, e il primo inizio non può essere qualcosa di mediato e che abbia qualche ulteriore determinazione.

§ 87 Questo essere puro è poi l'astrazione pura, quindi l'assolutamente negativo che, preso anch'esso nella sua immediatezza, è il nulla.

§ 88 Il nulla viceversa, nella sua immediatezza, identità a se stesso, è anche la stessa cosa dell'essere. La verità dell'essere, come quella del nulla è quindi la loro unità, a questa unità è il divenire.

(*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, pp. 258-264)

1-3. Nella prima determinazione, l'essere dell'inizio, troviamo già contenuta, seppure in forma alquanto implicita, la totalità che da esso si sviluppa: ciò che procede non lo fa sulla scorta di stimoli esterni, ma in virtù di uno sviluppo interiore, per l'intrinseca insoddisfazione che l'essere prova per la sua finitezza. Sappiamo infatti che lo specifico dell'ideliasmo è proprio questo: che ogni finito tende a superare se stesso. Tuttavia, guardando per il momento a questo essere soltanto, noi non siamo in grado di qualificarlo in quanto qualsiasi altra categoria che dovremmo impiegare (per attribuirgli un colore, una forma ecc.) è già più elevata, cioè presuppone uno sviluppo che non ha ancora avuto luogo. Di esso possiamo dire soltanto che è l'essere, che risulta così immediato (perché non presuppone niente, non deriva da un'entità logica preesistente e non richiede tale entità per essere inteso) e indeterminato (perché è impossibile predicarne alcunché).

4-5. A causa della sua essenziale e assoluta indeterminatezza l'essere è vuoto, imprevedibile e perciò si equipara al nulla: di esso non posso predicare null'al-

tro se non la pura, tautologica identità con se stesso, come a proposito del nulla. Ma se dell'essere non posso dire nulla esattamente come del nulla, allora per questa loro comune imprevedibilità il primo è uguale al secondo. Sia l'essere che il nulla sono determinazioni di per sé insussistenti, e solo il movimento di pensiero che conduce dall'uno all'altro è dotato di senso.

6-8. Vale la reciproca di quanto appena emerso: anche il nulla, essendo una determinazione tanto povera da non poter predicare di sé che la sua auto-identità, risulta uguale all'essere; il nulla, che sul piano meramente formale è l'opposto dell'essere, è come questo immediato e indeterminato. Tuttavia i due non sono nemmeno la stessa cosa: è proprio per la loro distinzione (cioè per il fatto che originariamente sono separati) che possono poi essere uniti; per il momento tuttavia non sappiamo in virtù di che cosa sono diversi, ma solo che lo sono, sempre a causa della loro essenziale povertà. La loro unità, comunque, seppure essa stessa indeterminata, si concretizza nella nuova categoria, il divenire.

#### 3.3.2 L'essere determinato

§ 89 Tanto l'essere nel divenire, come unità con il nulla, quanto il nulla come unità con l'essere, sono soltanto evanescenti; il divenire, mediante la sua contraddizione con sé, sfocia nell'unità in cui entrambi sono superati; il suo risultato quindi è l'essere determinato.

§ 90 α) L'essere determinato è l'essere dotato di una determinatezza che è come determinatezza immediata o essente, cioè la qualità. [...]

§ 91 La qualità, come determinatezza essente, di fronte alla negazione in essa contenuta, ma da essa distinta, è realtà. La negazione, non più come nulla astratto, ma come un essere determinato e un qualcosa, è soltanto la forma che inerisce a questo essere, è come alterità. [...] L'essere della qualità come tale, di fronte a questa relazione all'altro, è l'essere in sé.

§ 92 β) L'essere fissato come distinto dalla determinatezza, l'essere in sé, sarebbe soltanto la vuota astrazione dell'essere. Nell'essere determinato la determinatezza coincide con l'essere e tale determinatezza, posta insieme come negazione, è limite, limitazione. [...] Il qualcosa, per via della sua qualità, è in primo luogo finito e in secondo luogo mutevole, sicché la finitezza e la mutevolezza appartengono al suo essere.

§ 93 Qualcosa diventa altro, ma l'altro è esso stesso un qualcosa, e quindi diventa ugualmente un altro, e così all'infinito.

§ 94 Quest'infinità è la cattiva infinità, ossia l'infinità negativa, non essendo che la negazione del finito il quale però torna a nascere di nuovo e quindi non è superato; – detto altrimenti, quest'infinità esprime semplicemente il dover essere del superamento del finito. [...]

§ 95 γ) Ciò a cui in effetti ci si trova davanti a questo punto, è il fatto che qualcosa diventa altro e l'altro in generale altro. Nel rapporto a un altro, qualcosa è già sempre un altro rispetto ad esso; essendo quindi ciò in cui passa interamente lo stesso di ciò che vi passa, – entrambi non hanno altra determinazione salvo questa unica e medesima determinazione, cioè di essere un altro – qualcosa nel suo passare in altro si congiunge soltanto con se stesso, e questa relazione a se stesso nel passare e nell'altro è la vera infinità. O, considerato dal punto di vista negativo, ciò che viene mutato è l'altro, diventa l'altro dell'altro. Così l'essere è ristabilito, ma come negazione della negazione, ed è l'essere per sé.

(*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, pp. 269-277)

**1-3.** Il protagonista di questo paragrafo è il divenire. Le determinazioni fin qui emerse sono tanto insussistenti da provare una cosa sola: che l'identico implica il diverso, ma già questo è sufficiente per attestare la natura non statica, bensì dinamica e processuale del pensiero. Il reale avvio del pensiero è proprio il divenire, non tanto l'essere e il nulla, poiché essi non sono che i due termini fra i quali ha luogo il processo e che non esistono al di fuori di questo: entrambi sembrano determinazioni chiuse nella loro opposizione solo se vengono prese nel loro isolamento, mentre, colte nella loro unità, non sono che «evanescenti» perché non possono essere veramente une: data la loro reciproca esclusività, i contrari non tollerano di essere uniti in modo sostanziale. Ma non appena mediati, come accade precisamente nel divenire, si svelano momenti provvisori di uno sviluppo a venire ma già gravido di sviluppi e di un incremento continuo. Questo significa che essere e nulla hanno la loro verità (r. 7), cioè la loro destinazione, nella sintesi: il divenire, che è trapasso dal nulla all'essere (la generazione) o dall'essere al nulla (la corruzione) – reminiscenza della coppia aristotelica di γένεσις καὶ φθορά – entrambi possiedono autentica esistenza solo nell'entità logica più ampia a cui sono avviate.

Il divenire non è una determinazione logica in senso stretto, un'entità, poiché non è il divenire di qualcosa che si modifica, ma il movimento originario che fa sorgere la prima entità logica realmente degna di questo nome: l'essere determinato. Il pensiero, che finora è stato fluido, in trapasso continuo dall'essere al nulla all'interno del divenire, si coagula ora in un oggetto logico. In altre parole, quando il divenire blocca il suo flusso produce una (momentanea) unità che è appunto l'essere determinato.

**4-5.** Il risultato a cui il divenire ci ha condotti è l'essere determinato. Esso tuttavia non possiede alcun'altra caratteristica se non di esistere e questa è la sua unica qualità: non abbiamo a che fare col vecchio concetto di qualità di matrice aristotelica per cui essa è la proprietà che inerisce a una sostanza, poiché non possiamo presupporre alcuna differenziazione logica tra sostanza e attributi. Geneticamente, l'essere determinato sorge allorché il divenire si blocca: ma in tale autosopprimersi non si cancella del tutto pervenendo al nulla, o il processo intero terminerebbe, bensì pone

un'entità nuova. Comprendiamo così in qual senso Hegel intende la celebre espressione del superamento dialettico (la *Aufhebung*) che indica da un lato la cancellazione, ma insieme la conservazione e il sorpasso delle determinazioni antecedenti. La nuova sintesi di essere e nulla non è più il mobile divenire, ma il momentaneamente statico essere determinato. Questo ha dei connotati chiari e si presenta perciò come finito (e in quanto finito unilaterale, destinato al superamento). Qual è la «determinatezza» di cui parla il testo? Non si tratta ancora di una qualità definibile, come se esso fosse verde o rosso, animale o pianta, ma della semplice qualità di essere una qualità. L'essere determinato non ha una qualità, poiché in questo caso esso verrebbe a essere un sostrato per una qualità separata, il che, come sappiamo, implica un eccesso di determinazione in questo momento impensabile; esso per contro è semplicemente una qualità (ancora impossibile da determinare). Inoltre questa qualità che gli spetta non consegue al rapporto o al confronto con altri esseri, ma gli spetta nel suo isolamento (come dice il testo secondo una modalità immediata, cioè irrelata, o «essente»).

**6-8.** La qualità, presa nella sua determinatezza, non è solo affermativa, ma contiene pure una negazione: dire di una rosa che è rossa equivale a negare che sia di altri colori; vige insomma il principio per cui *omnis determinatio est negatio*. Ma ora la negazione non può essere che interna al qualcosa, poiché non c'è nulla fuori e il qualcosa è insieme positivo e negativo, è sintesi di essere e non essere. La determinazione con cui abbiamo qui a che fare implica la negazione, ma se ne distingue, appartiene al campo dell'essere ed è dunque realtà; dal canto suo, la negazione non implica la caduta nell'annientamento, è solo la negazione di un certo predicato rispetto a un soggetto reale e indica semplicemente l'essere altro. Ogni oggetto è al contempo identico (a sé) e diverso (dal resto).

**8-9.** La differenza, l'esser altro a cui siamo approdati, non è ulteriormente precisabile (poiché, come sappiamo, in questa fase non vi sono altre determinazioni); ogni realtà è diversa dalle altre non in virtù di una qualche specifica differenza, ma solo perché diversa da esse. Abbiamo in sintesi la determinazione, di segno positivo, che sussiste da sola, che possiede una sua autonomia e che pertanto è l'essere in sé e quindi la

negazione che essa implica, il diverso rispetto alla determinazione di partenza, non sussiste che in rapporto a ciò che nega, risultando così l'essere-per-altro.

**10-14.** Il processo di diversificazione intrinseca si è concluso e la lettera  $\beta$  indica che siamo passati dal momento intellettuale (indicato con la lettera  $\alpha$ ) a quello dialettico, dov'è operante la negazione. L'essere in sé si mostra impotente a svilupparsi a causa della sua inseità, che ne fa un elemento isolato e statico (non dunque un essere degno di questo nome, ma solo una «vuota astrazione»); per contro la differenziazione implica di necessità il mutamento, il dinamismo, il rapporto con l'altro. Questo altro, che finora era interno alla determinazione, inizia ora a farsi a essa esterno. Infatti la limitatezza dovuta alla qualità viene intesa proprio come un limite che separa la determinazione dalle altre.

**15-16.** Il momento dell'alterità non è estraneo alla determinazione, ma in essa contenuta: quella limitatezza si svela ora essere anche mutevolezza. Ogni essere determinato esiste in funzione dell'altro, poiché la sua unica qualità è, come sappiamo, di non essere l'altro. Ma questo altro è allora indispensabile alla determinazione, che passa dall'affermazione della sua qualità alla negazione di questa e in tale oscillare è mutevole poiché è sia la sua qualità che la sua negazione.

**17-18.** Se il questo diviene l'altro (poiché è proprio questo solo grazie all'altro, che non è una presenza accidentale, ma essenziale), l'altro diviene a sua volta altro dell'altro da sé e così all'infinito, poiché ciascuno cerca di realizzarsi, di affermarsi, ma non ha qualità proprie se non la mera affermazione della sua differenza da tutto il resto.

**18-19.** Ogni questo diviene l'altro e così via: ma in tale movimento nessuna determinazione trova il proprio obiettivo e prosegue senza posa e senza senso il suo peregrinare: il movimento infinito non produrrà mai

un risultato effettivo. Esso si chiarisce essere un «cattivo infinito» proprio per questa inanità del suo sviluppo, che non trova mai conclusione e obiettivo. Qui il carattere finito delle determinazioni non è davvero eliminato, ma solo riproposto un'infinità di volte e dunque il vero raggiungimento dell'infinito viene di continuo procrastinato; per questo Hegel dice che l'infinito è qui mero «dover essere», cioè un compito mai effettuato. Ma proprio per questo il finito stesso pare rendersi conto della sua intrinseca limitatezza e con ciò l'ha già superata: il dover essere rivela l'aporia del finito, destinato a rivolgersi senza posa nell'altro, ma fornisce anche la base del suo superamento

**20-24.** Come l'uso della lettera  $\gamma$  indica, siamo al terzo e conclusivo momento dell'essere determinato, quello della sintesi. Dapprima Hegel riassume quanto ha detto nei paragrafi precedenti, ma poi aggiunge che ogni determinazione ha come suo tratto caratteristico e distintivo di essere altra rispetto alle altre: tutte sono altre rispetto alle altre e dunque uguali; ma che un altro divenga altro significa che rimane sempre uguale (meglio, che è insieme identico e diverso). Il passaggio dell'altro nell'altro si svela essere la vera infinità, che non esclude il finito, ma lo include come un suo momento: un infinito che fosse alternativo al finito non sarebbe davvero infinito (ma appunto il «cattivo infinito») poiché difetterebbe precisamente del finito.

**24-27.** Emerge qui la figura della mediazione: l'identità con sé non è più quella, immediata, dell'essere originario, ma è quella dovuta al passaggio nell'altro e quindi nell'altro dell'altro, che è l'identico; tecnicamente, la mediazione è prodotta dalla figura, essenziale in Hegel, della negazione della negazione. Ma allora tale ricostituita identità, proprio perché nasce dalla relazione con l'altro, è l'essere per sé, ossia un essere che si definisce nel confronto con le altre determinazioni.

### 3.3.3 L'essere per sé

§ 96  $\alpha$ ) L'essere per sé, come relazione a se stesso, è immediatezza, e, come relazione del negativo a se stesso, è un essente per sé, è l'uno, ciò che in se stesso è privo di distinzioni, e quindi escludente da sé l'altro.

§ 97  $\beta$ ) La relazione del negativo a sé è una relazione negativa, e quindi distinzione dell'«uno» da se stesso, la repulsione dell'uno, ossia il porre molti «uno». Secondo l'immediatezza dell'essente per sé questi molti sono essenti, e la repulsione degli «uno» essenti diventa in tal modo la loro repulsione reciproca come entità date o esclusione reciproca.

§ 98  $\gamma$ ) I molti, però, sono l'uno quello che è l'altro; ciascuno è «uno», o anche «uno» dei molti; perciò sono la stessa cosa. In altri termini, la repulsione considerata in se stessa, come rapporto negativo dei molti «uno», l'uno rispetto all'altro, è altrettanto essenzialmente la loro relazione reciproca; e, siccome i termini a cui l'uno si riferisce nel suo respingere, sono degli «uno», in essi l'uno si riferisce a se stesso. La repulsione è perciò altrettanto essenzialmente attrazione; e l'uno esclusivo o essere per sé si supera. La determinatezza qualitativa, che ha raggiunto nell'«uno» il suo essere determinato-in-sé-e-per-sé, è quindi passata nella determinatezza come superata, cioè è passata nell'essere come quantità.

(*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, pp. 279-282)

**1-3.** L'essere per sé è una determinazione logica in cui le caratteristiche qualitative non sono più relative all'altro e assumono una tipica autosufficienza. Non escludono tuttavia il ricorso all'altro, poiché qui non siamo ancora nella sfera del per sé, ma solo dell'essere per sé, ambito immediato dove la relazione fra le determinazioni è la più elementare ed esteriore. Ma emerge una contraddizione: da un lato l'essere per sé è autosufficiente e dovrebbe allora possedere delle caratteristiche qualitative proprie, dall'altro ha come unica caratteristica il fatto di essere altro dall'altro, smentendo la propria autosufficienza.

**4-5.** Dal momento che ogni essere è altro, la differenza tra esso e l'altro è pure differenza con sé, «repulsione» nei confronti di tutto quanto è altro, perciò anche nei confronti di sé: in questo differenziarsi di sé con sé l'uno diventa l'altro da sé, dunque diventa due e così via. Viene prodotta una molteplicità di determinazioni tutte altre rispetto alle altre e la negattività, che prima era interna al singolo essere determinato, qui gli si fa esteriore: l'altro è adesso non più una determinazione interna, ma un altro individuo.

**5-6.** Queste determinazioni, proprio perché la loro caratteristica è di essere altre, sono tutte contrarie di tutte. Si ritorna così ad avere un rapporto di livello più elevato, ma sempre immediato: la relazione delle determinazioni è solo quella di convivere l'una accanto all'altra e ciascuna è solo immediata (o, come dice il testo, «essente»). Tale relazione è solo di esclusione: le determinazioni intrattengono l'unico rapporto di non avere alcun rapporto, di escludersi vicendevolmente. Ciascuna delle determinazioni emerse è identica alle altre proprio perché per tutte l'unica caratteristica è l'essere diverse e lo stesso molteplice è dunque insieme uno, unità dei molti che vogliono essere diversi ma che

sono in realtà uguali fra loro.

**6-7.** Gli individui, in ragione del loro esser altri, non solo si respingono, ma pure si attraggono, poiché trovano nella diversità il loro denominatore comune. Nessun individuo si può distinguere dagli altri per una qualche qualità positiva, in concreto indicabile, e in tal modo perde i propri connotati e la sua stessa individualità: e poiché l'uno intrattiene rapporti con altri che sono a loro volta degli uni, è come se intrattenesse un rapporto con se stesso (siamo insomma nella situazione, uguale e contraria, che abbiamo trovato prima a proposito della repulsione). D'altro canto la repulsione è una forma di relazione: come si è detto sopra, la negazione di un rapporto segue all'istituzione di un confronto, né potrebbe essere altrimenti.

**8-15.** Siamo alla sintesi (evidenziato dalla lettera  $\gamma$ ): l'uno esclusivo della lettera  $\alpha$ , negato dalla repulsione alla lettera  $\beta$ , si supera qui in un *continuum*. L'unità che si è venuta a creare trascura le differenze tra i vari uni, che tanto sono scarsamente sussistenti (si tratta della «determinatezza come superata» del testo), e li considera posti nel loro momento unitario, nel loro formare una collettività. L'uno, nel suo essere omogeneo rispetto agli altri, non cancella alla radice la propria determinatezza qualitativa, o ricadrebbe semplicemente nel carattere indifferenziato dell'essere iniziale e si avrebbe un semplice regresso, ma si svela ora a essa indifferente. Quest'indifferenza alla qualità è la quantità, per cui io considero i diversi individui (che se o vedo essere diversi) solo in relazione alla loro determinatezza quantitativa, così come posso dire che sul mio tavolo ci sono dieci libri lasciando stare le loro differenze (uno è rilegato e ponderoso, l'altro sottile e in broccia, l'una copertina è azzurra, l'altra presenta un disegno ecc.).

### 3.3.4 L'Idea

L'Idea è il concetto adeguato, il Vero oggettivo ossia il Vero come tale. Quando qualcosa ha verità, l'ha per la sua idea, ossia qualcosa ha verità solo in quanto è idea. [...]

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 considerare l'idea soltanto come una mira cui ci si debba 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 esser congruenti coll'idea, ma sono appunto la congruenza del concetto e della realtà. Quella realtà che non corrisponde al concetto è semplice fenomeno, è il soggettivo, l'accidentale, l'arbitrario, che non è la verità. [...]

L'essere ha raggiunto il significato di verità in quanto l'idea è l'unità del concetto e della realtà; è dunque oramai soltanto quello che è idea. Le cose finite son finite per ciò che non hanno compiutamente in loro stesse la realtà del loro concetto, ma abbisognano per questo di altre, – o viceversa, perché son presupposte come oggetti ed hanno quindi in loro il concetto come una determinazione esteriore. [...]

[L'idea assoluta] è l'unico oggetto e contenuto della filosofia. Contenendo in sé ogni determinatezza, ed essendo sua essenza di tornare a sé attraverso il suo proprio determinarsi o particolarizzarsi, essa ha diverse configurazioni, e il compito della filosofia è di conoscerla in queste. La natura e lo spirito sono in generale maniere distinte di manifestar il suo esserci; l'arte e la religione son le sue diverse guise di cogliersi e di darsi una esistenza a lei adeguata. La filosofia ha coll'arte e colla religione il medesimo contenuto e il medesimo scopo; ma è la guisa suprema di afferrar l'idea assoluta, perché la guisa sua è la suprema guisa, il concetto. Essa abbraccia quindi



in sé quelle configurazioni della finità reale ed ideale, come pure quelle dell'infinità e santità, e le comprende e comprende se stessa. [...]

Così dunque anche la logica è tornata, nell'idea assoluta, a questa semplice unità che è il cominciamento suo. La pura immediatezza dell'essere, nel quale dapprima sembra estinta o tralasciata dall'astrazione ogni determinazione, è l'idea che per via della mediazione, ossia del togliere della mediazione, è giunta alla sua corrispondente eguaglianza con sé. Il metodo è il puro concetto che si riferisce soltanto a se stesso; è quindi quel semplice riferimento a sé che è l'essere. Ma ora è anche un essere pieno, il concetto che si concepisce, l'essere come concreta e insieme assolutamente intensiva totalità. – Di quest'idea resta ancora da accennar per conclusione soltanto questo, che in lei, per la prima volta, la scienza logica ha afferrato il suo proprio concetto. [...] Questa è appunto il puro concetto che ha per oggetto se stesso e che, in quanto percorre quale oggetto la totalità delle sue determinazioni, si sviluppa a totalità della sua realtà, a sistema della scienza, e così conclude coll'afferrar questo suo proprio concepirsi e col toglier pertanto la posizione sua di contenuto ed oggetto, e conoscere il concetto della scienza. – In secondo luogo questa idea è ancora logica, è racchiusa nel pensiero puro ed è soltanto la scienza del concetto divino. L'elaborazione sistematica è bensì essa stessa una realizzazione, ma contenuta dentro la medesima sfera. La pura idea del conoscere, essendo perciò compresa nella soggettività, è impulso a toglier questa, e la pura verità diventa come ultimo risultato anche il cominciamento di una altra sfera di scienza.

(*Scienza della logica*, pp. 857-60, 935-6, 955-6)

**1-14.** Il cammino dell'Idea si completa quando essa raggiunge, o meglio ritorna a, se stessa; è la comprensione totale di quanto è sin qui accaduto, ma in un senso alieno da ogni mentalismo: l'idea non è un mero pensato, ma la più vera realtà. Ciò non è da intendere come una forma di platonismo, poiché, se per Platone l'idea è la realtà più vera se commisurata alle copie (*l'ens realissimum* dei Medievali), in Hegel l'idea non è un archetipo trascendente, ma proprio la realtà stessa nella sua condizione più matura e autentica. L'idea non è un mero ideale, un obiettivo impossibile da guadagnare in concreto e da utilizzare come stimolo (un'idea regolativa, insomma); essa non può implicare un deontologismo sul tipo di quello che Kant riserva alle idee e che Fichte prescrive alla stessa conoscenza. La definizione hegeliana dell'Idea ne fa la coincidenza «del concetto e dell'oggettività»: si tratta di una condizione che la realtà stessa deve guadagnare alorché perviene alla vera infinità; questa condizione contraddice il finito, tale perché, come sappiamo, la sua realtà è ancora diversa dal suo concetto, ossia perché la sua configurazione concreta non è ancora come dovrebbe essere.

**15-23.** Poiché tutto deriva dal semplice automovimento dell'idea, non è scorretto affermare che l'Idea è tutto: ma da principio il tutto è puramente incoativo, cioè contenuto in forma implicita e bisognoso di svilupparsi, di realizzarsi in concreto. Alla fine del processo logico l'Idea, essendosi mediata e avendo tolto la mediazione stessa, giunge all'uguaglianza con sé e perciò di nuovo alla semplicità; ma si tratta di una semplicità arricchita del processo che ha avuto luogo, un processo che continua (occupa l'intera *Enciclopedia*)

e nel quale l'idea ritorna a sé come massimamente mediata e determinata dalle concrezioni particolari di senso che ha prodotto nel suo cammino, concrezioni che sono le varie tappe dell'Idea logica e le entità naturali e spirituali. Ecco perché Hegel afferma che la natura e lo spirito sono le maniere specifiche in cui l'idea esplica il suo essere e infine la filosofia è la modalità somma del suo autointendersi, che include in sé il finito e l'infinito. Tuttavia non ci possiamo nascondere una qualche delusione per il fatto che quest'idea non sia presentata se non come la somma di tutto ciò che l'ha preceduta; il suo contenuto non è altro che la sintesi di tutte le figure logiche che sono state incontrate e non aggiunge nessuna particolare nuova specificazione.

**24-40.** Ma l'idea assoluta nella sua specie logica, pur come si è appena visto completa quanto al suo aspetto per l'appunto logico, presenta ancora una caratteristica finitezza e non è l'idea assoluta *tout court*: «L'idea logica è l'idea stessa nella sua pura essenza, com'è racchiusa in semplice identità nel suo concetto, senza essere ancora entrata nell'apparire in una determinatezza di forma. 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 da capo scomparso, 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 esser altro, ma è e rimane perfettamente trasparente a sé» (p. 936). Tuttavia questo significa che essa si attua solo nella sfera del pensiero puro e difetta di una realizzazione estrinseca, che inizia ad attivarsi subito dopo, nel passaggio all'ambito della natura.

Non c'è forse termine tanto fortunato in filosofia come quello di «dialettica», che tuttavia è stato usato in una gamma amplissima di significati. Qui considereremo i principali, almeno fino a Hegel. Tranne rari cenni non ci occuperemo invece degli sviluppi successivi all'idealismo.

1) In Eraclito (che, nonostante la distanza temporale, si apparenza a Hegel più di altri) viene individuata per la prima volta la struttura dialettica, cioè oppositiva del reale: le cose sono costituite dalla compresenza dei contrari e la legge universale non a caso è chiamata Πόλεμος, cioè guerra. 2) In Zenone la dialettica acquista il significato assai diverso e più ristretto di un'arte del condurre la confutazione assumendo in partenza per vera la tesi da combattere per portarla all'autoconfutazione, ossia non è che una tecnica elenctica. 3) Il riferimento all'opposizione permane anche nei Sofisti, dove la dialettica è la generale arte del dialogare. 4) In modo parzialmente analogo dialettica si dirà la tecnica socratica della ricerca: ma Socrate, a differenza dei Sofisti, non assume per vera nessuna tesi (è la celebre, ironica ignoranza) e mira finalmente a costruire un sapere in positivo, non solo a demolire l'avversario, come invece facevano i Sofisti.

5) Grandi novità ci riserva la dialettica in Platone: nella fase giovanile e centrale del suo pensiero essa è ricerca della verità, effettuata mediante il confronto delle opinioni con la cosa (e non delle opinioni fra loro, il che produrrebbe un sapere solo dialettico) per giungere a un sapere apodittico; nella *Repubblica* la dialettica è il coglimento dell'idea, mediato dall'ascesa attraverso i quattro gradi della conoscenza spiegati nel mito della caverna e nel *Simposio* è il coglimento immediato dell'idea, consentito dall'erotica. Nei più tardi dialoghi dialettici essa diviene un sinonimo di filosofia, poiché è la generale disciplina che, valendosi della διαίρεσις o divisione dicotomica, coglie l'articolazione della realtà individuando i rapporti che intercorrono fra le idee, modelli di quelle stesse realtà. 5) Aristotele non attribuisce grande spazio alla dialettica, intendendola esclusivamente come la tecnica dell'argomentare non rigoroso, confinata nella sfera del probabile, per quanto essa non muova da premesse inconsistenti al pari di quelle dell'eristica (che è radicalmente priva di ogni plausibilità). Essa finisce così per imparentarsi con la retorica, poiché fornisce argomentazioni, se non probanti, almeno plausibili e in questa accezione si diffuse anche durante il Medioevo.

6) Gli Stoici non distinguono, come invece il giovane Platone e Aristotele, la dialettica dall'apodittica, ponendole ambedue su di una linea di continuità poiché essi chiamano dialettica tutta la parte della logica diversa dalla retorica (e perciò seguono la via opposta a quella aristotelica, per la quale essa era più vicina all'eristica che all'apodittica). 7) Plotino riprende il concetto platonico della dialettica come ascesa non metodica dell'anima a Dio, che è al contempo una forma di conoscenza (del più elevato oggetto); più attento all'aspetto metodologico è invece Proclo, che ne individua la struttura triadica che poi Hegel riprenderà: egli distingue il momento dell'insorgenza della causa (la μονή o permanenza della causa in sé), il successivo procedere da quell'essere degli altri suoi momenti (il πρόοδος) e infine il ritorno dell'essere derivato alla causa (o ἐπιστροφή).

8) Nel corso del Medioevo, a seconda che prevalessse l'influenza platonica o aristotelica o che pure fosse presente la posizione stoica, la dialettica venne intesa come identica alla filosofia o come una sua parte più o meno rilevante. 9) Nel corso dell'undicesimo secolo ebbe luogo un ampio dibattito, anzi una vera e propria polemica che contrappose dialettici e antidialettici, essendo i secondi quegli scolastici che lottavano contro un eccesso di autonomizzazione della ragione dalla fede. 10) In età umanistica e rinascimentale la dialettica fu intesa in forma limitata essenzialmente come tecnica argomentativa.

11) Kant attribuisce alla dialettica un compito ampio e nuovo, sia pure connettendosi con l'uso aristotelico: come in quest'ultimo essa rappresenta l'ambito del probabile, del verosimile, così in Kant si occupa di ragionamenti che appaiono verosimili (e lo sono sembrati non solo a sprovvisti, ma, e per più di duemila anni, anche ai filosofi), ma che sono privi di fondamento. Come sappiamo, la dialettica non è però solo un esito perverso della ragione, ma è in essa fondata almeno in quanto disposizione naturale alla metafisica. Kant dunque indica chiaramente, per la prima volta nel pensiero moderno, la valenza obiettiva della dialettica, indicando che la contraddittorietà di talune determinazioni di pensiero è loro intrinseca, benché poi, a differenza di Hegel, attribuisca la colpa non tanto alle determinazioni stesse, quanto all'incapacità generale della ragione, o meglio al suo cattivo uso. 12) Il passaggio a una considerazione della

contraddittorietà non solo del pensiero, ma del reale intero ha luogo con Fichte e prosegue quindi con Schelling; e soprattutto il primo fornisce a Hegel le matrici formali della dialettica, sebbene poi ne diverga quanto al senso complessivo.

Più in generale, è possibile individuare, all'interno di questa accentuata polisemia, due fondamentali accezioni del termine «dialettica» già presenti, e in svariate declinazioni, nel mondo greco: la dialettica soggettiva o logico-dialogica e la dialettica oggettiva od ontologica; la prima è stata poi suddivisa a sua volta in due ulteriori sottosignificati a seconda che inerisca maggiormente alla semplice espressione o alla formazione del pensiero.

#### *La dialettica come regola del discorso*

Probabilmente la nascita della dialettica e quella della filosofia nella Ionia e nella Magna Grecia del VI secolo hanno in comune la rottura con il carattere autoritativo degli antichi saperi, quello mitologico in testa. Talete si mostra disposto a dar credito al mito solo nella misura in cui esso riceverà una sanzione chiara del vaglio del nuovo metodo, cioè nella misura in cui l'esperienza lo attesterà. Ma il ripudio del carattere autoritativo, del fatto cioè che il sapere va accettato proprio e solo in quanto antico, tradizionale (esattamente al contrario del concetto moderno per cui il progresso procede in avanti e dunque l'antico è da rigettare perché ormai anacronistico), fa nascere l'esigenza di un confronto razionale, di un agone delle varie tesi alla ricerca di quella meglio fondata. Non è un caso dunque che il termine che indica la dialettica derivi da διαλέγομαι, un discutere che si situa diametralmente all'opposto dell'accettazione supina di una tesi preconstituita. È ben comprensibile che si affinassero pertanto le tecniche della disputa verbale e che se ne individuassero tipologie e costanti, metodi e strumenti. Questa ricerca prosegue inesausta talora saldandosi, talaltra volta opponendosi alla scienza e conosce un parziale oblio (parziale perché riguardante l'esplicita analisi filosofica, non invece la sua pratica) solo nel corso dell'età moderna – e dopo la parziale rivalutazione da parte di innumerevoli umanisti – approssimativamente dal Seicento all'Ottocento. Criticata da Bacone e in misura assai più radicale da Galilei, la dialettica viene limitata da Leibniz al ruolo quasi esclusivo di logica formale per la risoluzione meccanica dei problemi. Ai giorni nostri è stata invece riutilizzata in vario modo. In Perelman la dialettica è un insieme di tecniche argomentative che, contro una trazione che identificava razionalità e necessità, ha il compito di introdurre la razionalità nell'ambito del probabile mediante argomentazioni non coartanti ma solo convincenti e la cui natura non è mai puramente formale. In secondo luogo essa, a differenza della dimostrazione, non lavora mai *in vacuo*, ma presuppone il proprio uditorio e si adegua a esso. Per l'epistemologo Rescher la dialettica è l'insieme processi epistemologici all'opera nell'ambito di interazioni socialmente condizionate, insieme che è possibile formalizzare togliendo così l'alternativa fra tecniche formali e dialogicità.

#### *La dialettica come regola del pensiero*

Che non fosse sufficiente il confronto delle opinioni, ma che bisognasse verificarle sulla cosa stessa è la principale obiezione di Platone ai limiti della dialettica socratica: è allora necessario passare dal sapere dialettico a quello apodittico. La dialettica diviene allora il metodo della ragione e consente una comprensione articolata della realtà innanzitutto nelle filosofie di orientamento platonico. Nel corso dell'età rinascimentale, quando si moltiplicano i dubbi sul fatto che il sillogismo sia la forma esclusiva del ragionamento scientifico e quelli sulla possibilità di reperire premesse davvero certe, la dialettica assurge a metodo della scienza in esplicita opposizione alla discriminazione aristotelica fra topica e analitica, cioè tra un sapere solo probabile e uno apodittico. Così in Pietro Ramo la dialettica non ha per oggetto le particolarità che pertengono alle singole scienze, bensì lo strumentario concettuale che tutte quelle scienze devono adottare per ottenere risultati formalmente validi: non si tratta perciò tanto di strumenti espositivi, retorici o comunque solo linguistici, per il fatto che essi possiedono per contro chiaro importo contenutistico per la ricerca. È tuttavia con Kant che la dialettica ottiene una trattazione centrale sotto il profilo metafisico. Dopo la ripresa neoidéalistica, nella contemporaneità il senso generale di questa posizione, che è possibile allora denominare «dialettica come regola della ragione» persiste, ma si frantuma in una molteplicità di attuazioni che ben poco hanno in comune se non una vaga concezione agonale: così sarà per autori *lato sensu* esistenzialisti

(ascendenze hegeliane sono ravvisabili in Heidegger e nell'ermeneutica teorica di Gadamer) o per alcuni teologi come Karl Barth.

*La dialettica come regola della realtà*

Eraclito è senz'altro il primo filosofo in cui della dialettica si reperisce un'accezione oggettiva (per non ricordare che nei miti cosmogonici hanno luogo trasformazioni di opposti e lotte). Essa discende dalla convinzione del filosofo che la realtà possiede una struttura oppositiva, che ogni determinazione non stia da sola ma tragga senso e consistenza dalla compresenza di quella opposta. A dire il vero, che il gioco reciproco delle opposizioni determinasse costitutivamente la realtà era tesi reperibile, pur in forma implicita, già negli Ionici e nei Pitagorici.

Dopo una lunga fase di latenza, una ripresa degli aspetti oggettivi della dialettica platonica è presente in Cusano, dove la straripante ricchezza degli attributi di Dio, che ne fa *coincidentia oppositorum*, anticipa in qualche modo la concezione della dialettica come sintesi o assommarsi degli opposti. Le tracce della concezione oggettiva della dialettica non mancano quindi nell'età moderna, ma fino alla stagione idealistica sono del tutto secondarie e occasionali rispetto alle altre due accezioni.

Nei *Fondamenti della dottrina della scienza*, parlando delle prime due proposizioni fondamentali della dottrina della scienza, illustrate in riferimento alle categorie kantiane della qualità, Fichte osserva: «In una proposizione si afferma ciò che nell'altra si nega. Realtà e negazione sono dunque quelle che si annullano e che non si annullano, ma debbono essere unificate, e questo accade per mezzo della limitazione o determinazione»: la sintesi a priori appare qui per la prima volta come un fatto dell'io che rende possibile una dialettica non più illusoria, ma ben piazzata nel campo della realtà e a cui spetta il compito di costituire la possibilità oggettiva dell'esperienza.

Dalla proposizione per cui l'io pone se stesso egli deriva il principio logico di identità e quindi la categoria di realtà, dalla proposizione per cui l'io puro pone il Non-io deriva il principio logico di contraddizione e quindi la categoria di negazione, dalla proposizione per cui l'io puro come divisibile pone un Non-io divisibile deriva il principio logico di ragion sufficiente e quindi la categoria di limitazione. Da quest'ultimo principio, facendosi forza di altre sue caratteristiche, vengono poi derivate le altre categorie ed è ben nota l'insistenza di Fichte sul carattere rigoroso di questo procedimento, effettuato *more geometrico*. Esso viene descritto come una sintesi degli opposti mediante determinazione reciproca, benché il filosofo non parli mai esplicitamente di dialettica: peraltro lo stesso termine è pressoché inesistente nell'opera fichtiana. Dopo il 1798, peraltro, Fichte stesso ripudierà l'adozione esplicita di moduli dialettici.

Menzione esplicita della dialettica è invece reperibile in Schelling. Nell'intera opera del filosofo la dialettica può essere intesa in vario modo (rapporto fra il soggetto e l'oggetto, rapporto della natura col suo fondamento, rapporto delle varie parti della filosofia), ma comunque come sviluppo o diffusione da un originario ad altre forme della sua attuazione e mai come passaggio da una tesi a un'antitesi e infine a una sintesi. Pertanto la dialettica è chiaramente intesa da Schelling come una forma di relazione, anzi quella originaria, che anticipa la concezione hegeliana dell'astrattezza dei membri della relazione presi nel loro isolamento, ma che se discosta grandemente per quanto riguarda le modalità concrete della sua attuazione.

Per Schelling così nello spirito come nella natura ha luogo un processo di sviluppo che assume forma dialettica, di modo che salta l'opposizione fichtiana fra una dialettica oggettiva e una soggettiva. In entrambi gli ambiti troviamo costantemente l'opposizione di soggetto e oggetto, di ideale e reale, di naturale e spirituale, che tendono a quella loro conciliazione che sarà poi trovata nella postulazione dell'Assoluto. Il medesimo andamento dello Spirito (io puro, limitazione a opera dell'oggetto, conseguente insorgenza dell'io empirico) è attribuito anche alla natura. Nello Spirito, il cui strumento è l'intuizione intellettuale, l'io è insieme intuente e intuito, soggetto e oggetto: nell'identità è già contenuta l'opposizione e viceversa. Le opposizioni qualificanti lo spirito, quella tra libertà e necessità e quella tra conscio e inconscio, trovano la loro conciliazione nella storia, ma tale conciliazione è ancora unilaterale, poiché si pone tutta nel versante dello spirito. La sintesi perfetta è invece prodotta dall'arte. La natura, in quanto produttività pura, deve oggettivarsi (attraverso la sua autolimitazione) e le due tendenze, quella liberamente produttiva e quella limitativa, vengono a coincidere nel prodotto. A sua volta quest'ultimo è finito e infinito

insieme: finito se considerato come entità individuale, infinito se colto come un momento nel flusso incessante della produttività. In tutti i casi la considerazione filosofica non deve arrestarsi a una concezione atomizzante delle realtà, ma deve vedere le determinazioni come connesse nella totalità che concorrono a formare, nella loro differenza e nella loro indifferenza insieme.

## 4 La filosofia della natura

*È noto che sul piano personale Hegel non mostrò mai particolare sensibilità nei confronti delle realtà naturali, a differenza di molti altri filosofi, tra cui Kant e Nietzsche, tanto da affermare di preferire a qualsiasi bellezza naturale il cervello del peggior delinquente. Ma la natura rimane comunque momento indispensabile del sistema. nonostante la forte dose di irrazionalità che la affligge, essa è e resta la Ragione, sia pure nel momento della sua uscita da se stessa, nella forma dell'esteriorità attuata nello spazio e nel tempo.*

### 4.1 Il «passaggio» dall'Idea alla Natura

§ 247 La natura si è dimostrata come l'idea nella forma dell'essere altro. Poiché l'idea è per tal modo la negazione di se stessa, ossia è esterna a sé, la natura non è esterna solo relativamente, rispetto a quest'idea (e rispetto all'esistenza soggettiva di essa, lo spirito); ma l'esteriorità costituisce la determinazione, nella quale essa è come natura.

§ 248 In questa esteriorità, le determinazioni concettuali hanno l'apparenza di un sussistere indifferente e dell'isolamento le une verso le altre: il concetto sta perciò come qualcosa d'interno. Onde la natura non mostra, nella sua esistenza, libertà alcuna; ma solamente necessità ed accidentalità.

§ 250 La contraddizione dell'idea, che come natura deve essere esterna a se stessa, è, più precisamente, questa: che da una parte, si ha la necessità, operata dal concetto, delle formazioni della natura e della loro determinazione razionale nell'unità organica; dall'altra parte, la loro accidentalità indifferente e irregolarità indeterminata.

È stata celebrata l'infinita ricchezza e la varietà delle forme e, poi, in modo del tutto irrazionale, l'accidentalità che si mescola nell'ordinamento esterno delle formazioni naturali, come l'alta libertà della natura, anche come la divinità di essa o almeno la divinità in essa. È da metter sul conto del modo di rappresentar sensibile questo scambiare l'accidentalità, l'arbitrio, il disordine per libertà e razionalità. – Quella impotenza della natura pone limiti alla filosofia; ed è quanto di più sconveniente si possa immaginare il pretendere dal concetto che esso debba intendere concettualmente siffatte accidentalità, e, com'è stato detto, costruirle, dedurle. . .

*(Enciclopedia delle scienze filosofiche, pp. 221-5)*

**1-4.** In base al fondamentale e generalissimo principio per cui il movimento dell'idea è dovuto all'insoddisfazione che ogni determinazione prova nei confronti dei suoi stessi limiti, l'idea nella sua specie logica aveva in conclusione percepito il carattere puramente «astratto» del suo essere, la sua inseità e cerca ora di darsi un'esistenza maggiormente concreta, oggettiva. Trapassa così nell'ambito spazio-temporale e diviene natura. In tal modo tuttavia perde la propria autodeterminabilità, la propria somma libertà e acquisisce la forma dell'alterità, dell'esteriorità; quest'ultima è intesa da Hegel in una duplice accezione: la natura è esteriore rispetto all'originario carattere interiore, spirituale dell'idea (non contiene in sé il fine assoluto dell'idea, che perciò non si realizza pienamente nella natura, ma deve attendere un momento ulteriore, lo Spirito), e inoltre la sua esistenza si attua nell'esteriorità spazio-temporale, laddove le determinazioni logiche erano del tutto interne al pensiero, che non conosce né spa-

zio né tempo. Già da queste considerazioni emerge come Hegel abbia una visione teleologica della natura, governata da quel sistema di gradi che esprime la legge generale della dialettica.

**5-8.** Il principio concettuale che governa le entità naturali risiede all'interno di ciascuna singolarmente presa e pertanto non riesce a costituire dei rapporti fra le varie entità, che rimangono in reciproco isolamento. Non riuscendo a mediare convenientemente la propria esistenza con quella altrui, ogni entità è limitata, vincolata dalla presenza di quelle e non riesce ad adire la libertà: qui tutto è regolato secondo il più rigido determinismo (oppure è in certo modo aleatorio, come si vedrà nel paragrafo seguente). Il procedere dei gradi non è una produzione esteriore, anche se in essa si traduce, poiché in realtà il movente al progresso è interno. Di conseguenza la libertà del concetto rimane interiore e non si esplica nelle determinazioni naturali.

**9-19.** Ciò che nella natura è determinato dal ri-

spetto delle regole poste dalla ragione (quelle della logica) è necessario: ma non tutto è programmato. Come un architetto nell'approntare i disegni per un edificio segnala quanto è rilevante, ma non può certo considerare dove andranno a finire i singoli mattoni e i vari granelli di sabbia, così la ragione prepara il piano globale la cui realizzazione richiede tuttavia degli elementi particolari affidati al caso. Sul piano delle grandi strutture la natura segue la necessità, è regolare e prevedibile, mentre presenta dei lati affidati per così dire al caso, impossibili da cogliere e giustificare razionalmen-

te, ma solo da accettare fattualmente. Ecco perché nell'*Aggiunta* Hegel si lamenta di questo difetto della natura, che altrove definisce «una contraddizione irrisolta»: questa esuberanza creativa che sovente non trova nessuna giustificazione razionale non viene da lui guardata come una ricchezza, bensì come una forma di povertà, di caduta del potere razionante. Il ragionamento non può cogliere gli aspetti particolari della natura e non può giustificare le sue accidentalità: esso dunque trova un limite in codesta irrazionalità e deve fermarsi di fronte a essa.

## 4.2 Filosofia e fisica empirica

§ 246 Quella che ora si chiama fisica, si chiamava una volta filosofia della natura; ed è considerazione teoretica, e cioè pensante della natura. La quale considerazione, da una parte, non procede da determinazioni che sono estrinseche alla natura, come sarebbero le determinazioni degli scopi anzidetti; dall'altra, è diretta alla conoscenza dell'universale di essa, in modo che questo universale sia insieme determinato in sé: alla conoscenza, cioè, delle forze, delle leggi, dei generi. E questo contenuto non dev'essere mero aggregato; ma, disposto in ordine e classi, deve assumere l'aspetto di un organismo. Poiché la filosofia della natura è considerazione concettuale, essa ha per oggetto lo stesso universale, ma preso per sé: e lo considera nella sua propria necessità immanente, secondo l'autodeterminazione del concetto. [...] Non solo la filosofia deve concordare con l'esperienza della natura, ma la nascita e la formazione della scienza filosofica ha per presupposto e condizione la fisica empirica. Ma altra cosa è il processo di originazione e i lavori preparatorî di una scienza, altra cosa la scienza stessa: nella scienza, quelli non possono più apparire come fondamento; il fondamento deve essere la necessità del concetto.

(*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, pp. 220-1)

1-9. La scienza, da sola, non basta per intendere la realtà: le varie discipline scientifiche colgono il loro oggetto con una concettualità a esso estrinseca (rr. 2-4) e secondariamente hanno della natura una visione atomizzata, poiché spiegano i singoli fenomeni ma difettano di strumenti per intendere l'insieme (rr. 4-6); non a caso la meccanica e la botanica, ad esempio, non hanno nulla in comune per lo scienziato, mentre nei loro tratti essenziali sono complementari per il filosofo, insieme a tutte le altre scienze, al fine di costruire un'immagine globale davvero unitaria della natura. Infine le scienze naturali non determinano una chiara gerarchia nelle loro nozioni, producendone un semplice mucchio (r. 6), laddove la filosofia deve ordinarle secondo nessi necessari e chiari. Si arriva così alla sintesi che definisce con esattezza la differenza tra scienza della natura e filosofia della natura: la prima non è considerazione empirica della natura, bensì concettuale, e pertanto va necessariamente a concludere nella considerazione filosofica, a cui fornisce il materiale.

9-14. Sebbene la filosofia naturale non possa fare a meno dell'esperienza come sua origine, essa deve sol-

levarsi da tale matrice e utilizzarla solo per procurarsi i materiali da considerare, non anche la sua forma; quest'ultima è dovuta all'autarchica attività del concetto. Hegel non mette qui in conto il caso in cui il concetto conduca a esiti che il materiale non sembra supportare: ma, come svariati esempi nell'*Enciclopedia* mostrano, nel caso in cui insorgano dei contrasti, è a giudizio di Hegel peggio per i fatti. D'altro canto sarebbe inopportuno e nient'affatto produttivo pretendere dalla filosofia l'indicazione di una conformità a leggi a proposito di ciò che per sua natura non ha alcuna conformità a leggi di sorta: «la natura non è semplicemente estrinseca rispetto all'idea o il suo estrinsecarsi per diventare spirito, ma è estrinsecità in se stessa, incapacità di raccogliersi in principio unitario e dialettico delle proprie manifestazioni» (V. Verra, *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 109). Quest'assenza di determinatezza non costituisce tuttavia un'eccezione al generale impianto, poiché, non possedendo un indirizzo proprio, gli individui naturali si adattano alla generale necessità.

### La filosofia della scienza in Hegel

Il generale impianto della filosofia hegeliana della natura, così come talune sue particolari asserzioni, sono state ormai da lungo tempo sottoposte a una critica anche demolitrice. Si tratta di un atteggiamento riscontrabile peraltro anche in Schelling, che usava con gran disinvoltura

alcuni risultati della fisica e della chimica del suo tempo, ma in quel momento storico gli stessi rapporti fra scienze e filosofia erano differenti da quelli che possiamo istituire ai giorni nostri. E in ogni caso non è sostenibile la concezione tipica del senso comune per cui la scienza rappresenterebbe il paradigma dell'oggettività. Non pochi furono scandalizzati ad esempio dal trattamento irrispettoso a cui è sottoposta l'ottica newtoniana nell'*Aggiunta* al § 276, dove si legge: «L'idea di raggi luminosi discreti e semplici, e di particelle e fasci di essi, dei quali deve consistere una luce limitata nella sua espansione, fa parte di quelle barbariche categorie, che Newton in ispecie ha rese dominanti nella fisica» (p. 265); purtroppo per Hegel, che sostiene la natura semplice e non scomponibile della luce bianca, era Newton ad avere ragione. Fu sin troppo facile mettere alla berlina le forzature, presenti in ogni pagina, che il filosofo compie per far entrare i vari aspetti della natura nella rigidità del suo schema triadico e rilevare gli "errori" commessi rispetto alle conquiste della scienza moderna.

Tuttavia, da una ventina d'anni anche questo testo hegeliano è stato fortemente rivalutato, a partire dall'ampia edizione commentata che ne diede J. M. Petry (Humanities, New York 1970, 3 voll.). È innanzitutto necessario ricordare come talune scienze non godessero, all'epoca di Hegel, di una configurazione assai definita, dalla chimica alla biologia, mentre non suonava assurdo come potrebbe sembrare oggi che un'unica disciplina, magari proprio la filosofia, potesse fornire un quadro complessivo e unitario della totalità delle scienze; Hegel anzi si pone in equilibrata distanza sia dall'apriorismo esasperato che avrebbe potuto implicare una sia pur scorretta prosecuzione dell'impostazione kantiana (egli non ritiene schellinghianamente la natura un processo simmetrico allo spirito, al contrario ne evidenzia il suo carattere solo parzialmente razionale e ne mette in luce l'avvio nell'esperienza) che dall'irrazionalismo intuizionistico di parte della filosofia romantica della natura (seppure Hegel condivide con i romantici la critica a ogni materialismo o meccanicismo, tutto il taglio della sua filosofia è una serrata contestazione a ogni forma di filosofia dell'immediatezza).

Uno degli aspetti-chiave su cui si è soffermata l'attenzione dei critici contemporanei è allora il globale taglio teleologico della scienza della natura hegeliana: essa cerca di interpretare la natura come un sistema di gradi in cui la verità, il senso del successivo risiede nel precedente; l'idea è assai più complessa di quella che guida la *Critica della ragione teleologica* di Kant, in quanto Hegel non si limita ad attribuire una specifica destinazione alle singole entità naturali, ma vuole individuare l'articolazione dei ruoli di queste entità che operano contenute in sistemi sempre più complessi. Uno studioso che si è occupato ampiamente di questi temi, E. E. Harris, ha notato che Hegel «accetta la conoscenza scientifica del suo tempo come un materiale per costruire una "idea della natura" (...) che mostri come il mondo naturale sia un'esposizione, in una forma che ricorre allo spazio, al tempo e alla materia, dell'idea stessa» (*Hegel and Natural Sciences*, in AA. VV., *Beyond Epistemology*, a cura di F. Weiss, Nijhoff, The Hague 1974, p. 147); lo studioso tuttavia rileva anche come vi siano due aspetti in contrasto con quella stessa scienza della natura sua contemporanea: 1) la tendenza olistica che contrasta con il carattere sempre particolare dell'indagine scientifica e 2) l'impostazione dialettica, che la scienza è ben lungi dall'accettare (e che oggi sempre più è stata recisamente negata dopo il fallimento del Diamat).

Ma, a ben guardare, il ricorso a tali mezzi non ha in Hegel che uno scopo: non stravolgere gli esiti consacrati delle singole scienze positive, bensì mostrare che una conoscenza meramente intellettuale della natura non fa giustizia neppure dei suoi aspetti più immediati, poiché l'intelletto è innanzitutto impotente a concepire l'organico e il vivente. In tale direzione non avrà oggi senso contestare tanto le singole risultanze, per quanto sconcertanti, della filosofia hegeliana della natura, ma piuttosto coglierne il fallimento nella fine di tutti i tentativi di un sapere trascendentale o totalizzante.

## 5 Lo spirito soggettivo

Omettiamo qui di esemplificare la parte sulla fenomenologia dello spirito, non essendo che la replica, in termini essenziali, del capolavoro omonimo, benché finisca per avere un ruolo assai più ridotto nell'economia del sistema.

## 5.1 Antropologia

### a) L'anima naturale

§ 391 L'anima universale, in quanto anima mondiale, non dev'essere fissata come un soggetto; giacché essa è soltanto la sostanza universale, la quale ha la sua verità effettiva solo come individualità, soggettività. Così essa si mostra anche come anima individuale; ma, immediatamente, soltanto come anima che è, le cui determinazioni sono naturali. Queste hanno, per così dire, dietro la loro idealità, una libera esistenza; cioè sono per la coscienza oggetti naturali, verso i quali però l'anima come tale non si comporta come verso oggetti esterni. Essa ha piuttosto queste determinazioni in se stessa come qualità naturali.

### α) Qualità naturali

§ 392 Lo spirito vive 1) nella sua sostanza, nell'anima naturale, l'universale vita planetaria, la differenza dei climi, il cangiamento delle stagioni, delle ore del giorno, ecc.: – vita naturale, che nello spirito prende forma in parte soltanto di disposizioni confuse.

§ 393 L'universale vita planetaria dello spirito naturale 2) si particolarizza nelle differenze concrete della terra, e si divide nei particolari spiriti naturali; i quali, nel tutt'insieme, esprimono la natura delle parti geografiche del mondo, e costituiscono la differenza di razza.

§ 395 L'anima è 3) singolarizzata nel soggetto individuale. Ma questa soggettività si considera qui soltanto come singolarizzazione della determinazione universale. Essa è come il modo del diverso temperamento, ingegno, carattere, fisionomia, e delle altre disposizioni e idiosincrasie delle famiglie e dei singoli individui.

§ 411 L'anima, nella sua corporalità del tutto formata e resa sua propria, sta come soggetto singolo per sé; e la corporalità è per tal modo l'esteriorità in quanto predicato, nel quale il soggetto si riferisce solo a sé. Questa esteriorità non rappresenta sé, ma l'anima; ed è il segno di questa. L'anima, essendo siffatta identità dell'interno con l'esterno, – che è soggetto all'interno – è reale: essa ha, nella sua corporalità, la sua figura libera, nella quale si sente e si dà a sentire, e che, come l'opera d'arte dell'anima, ha espressione umana, patognomica e fisiognomica.

§ 412 In sé, la materia non ha nell'anima alcuna verità: in quanto per sé, l'anima si separa dal suo essere immediato e se lo pone di fronte come corporalità, che non può fare alcuna resistenza al penetrare di lei. L'anima, che ha opposto a sé il suo essere, e lo ha superato e lo ha determinato come l'esser suo, ha perduto il significato dell'anima, dell'immediatezza dello spirito, L'anima reale, nell'abitudine del sentire e del suo sentimento concreto di sé, è in sé l'idealità, che è per sé, delle sue determinazioni; nella sua esteriorità si ricorda in sé ed è relazione infinita a sé. Questo essere per sé della universalità libera è il destarsi più alto dell'anima che si fa io, dell'universalità astratta, in quanto essa è per l'universalità astratta; la quale è così pensiero e soggetto per sé, e cioè, determinatamente, soggetto del giudizio, in cui il soggetto esclude da sé la totalità naturale delle sue determinazioni come un soggetto, un mondo che gli è esterno, e si riferisce soltanto a questo, in modo che in esso è immediatamente riflesso in sé. Tale è la coscienza.

(*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, pp. 383-5, 415-7)

**1-8.** Il dominio dell'anima segna il trapasso dalla dimensione naturale a quella spirituale; è momento di cerniera, assai delicato e tale che molti non vi hanno visto con esplicitezza la necessaria transizione, non hanno distinto nel culmine della natura un'intrinseca necessità di trapasso nel gradino più elevato. Ma l'idea deve ritornare su se stessa e lo fa in quell'essere, l'unico, che può ospitare la dimensione spirituale. Dapprima questo ritorno è soltanto larvale, ovvero si traduce in un graduale risvegliarsi della coscienza all'interno di un essere ancora per lo più naturale, tanto che gli individui non sono liberamente agenti, ma solo in possesso di una condizione di parziale emancipazione rispetto alle costrizioni naturali e possiedono queste caratteristiche come qualcosa di oggettivo, di estraneo seppure di non esterno (**rr. 6-7**). Mentre gli animali (in ciò identici ai vegetali) sono determinati dalla natura e i loro im-

pulsi possiedono una dinamica deterministica (come nelle spinte alla nutrizione, alla riproduzione, dove non c'è scelta o differimento possibile), gli uomini appaiono solo condizionati dalla natura, in modo da presentare già un margine di libertà.

**9-12.** In questo avvio l'uomo non compare ancora e l'esposizione si occupa dell'emergere dell'anima naturale dalla materia; abbiamo a che fare con degli elementi cosmici i quali tuttavia producono un loro influsso sulla vita degli esseri animati. L'anima che troviamo qui è solo una universalmente diffusa, impercettibile tendenza che ci influenza e che possiamo percepire su di noi come sugli animali al mutare dei climi, delle ore del giorno o del tempo (come nel caso dei meteoropatici, che ad esempio tendono a essere depressi quando piove).



**13-15.** L'anima naturale si individua in singolarità che sono le svariate razze della terra: l'universalità astratta del momento precedente si particularizza qui. Hegel afferma che la differente collocazione degli uomini sulla terra non sia priva di influssi sul loro stile di vita.

**16-19.** Si perviene infine al soggetto individuale; esso tuttavia non riflette le differenze tra i vari esseri, ma è l'incarnazione in quelli delle differenze cosmiche e terrestri che sono emerse finora, cioè le variazioni concrete che assumono i dati antropologici e che non sono in grado di darci realmente il singolo nella sua insopprimibile individualità.

**20-25.** Hegel affronta il problema antico del rapporto fra anima e corpo: in questo contesto l'anima appare un'individualità autosufficiente e dunque indipendente rispetto al corpo; essa tuttavia è reale proprio e solo quando si collega al corpo. Quest'ultimo appare perciò recare il significato dell'anima: vi sono manifestazioni corporali, tra cui Hegel elenca il portamento eretto, il riso, il pianto e altre ancora, che spettano solo al genere umano e costituiscono il segno, il correlativo corporeo delle sue peculiarità spirituali. È dall'altro lato chiaro che l'analisi fisiognomica non potrà condurre a nessun risultato intorno alla costituzione spirituale dell'uomo. La soluzione che Hegel propone al problema del dualismo è allora la seguente: se si parte, come Cartesio e gli altri, dalla presupposizione di un dualismo delle nature o delle sostanze, non si giungerà mai a unificare anima e corpo, ma alla luce delle premesse fornite nella Logica il filosofo asserisce

che la distinzione tra il corpo e l'anima non è che la differenza tra il concetto nella sua esteriorità e nel suo essere-per-sé, i quali possiedono tuttavia un'originaria unità all'interno dell'essere umano: la corporeità non è l'opposto dell'anima, ma è l'anima stessa nella sua concretezza.

**26-36.** Se l'aspetto fisico può rivelare qualcosa intorno all'anima, non la può certo influenzare: l'anima conduce al superamento della sua stessa immediatezza, cioè nel suo sviluppo tende a eliminare progressivamente quella naturalità di cui all'inizio era veicolo; pone in altre parole le basi del suo stesso superamento, secondo un procedere tipico di Hegel. La naturalità da abbandonare viene confinata, per così dire affidata all'elemento corporeo che continua a esistere, e opposta all'anima che deve invece garantire il progresso dello spirito (rr. 28-29). Ma allora essa anima abbandona il riferimento immediato, concreto alle sue determinazioni, che divengono puramente ideali e le conosce solo mediante il ricordo (r. 31): quest'ultimo ha qui la funzione di abolire l'appiattimento del soggetto che conosce sull'oggetto conosciuto togliendone insieme l'immediatezza. I contenuti potranno d'ora in poi essere assunti con assai grande libertà: questa libertà è l'universalità astratta, che prescinde dalle particolarità e dalle contingenze e diviene pensiero. Ormai l'anima ha interrotto il rapporto ombelicale con la sua integrazione corporea, che la costringeva a una perenne relazione con l'immediato, e reputa a sé esterna ogni corporeità in qualità di oggetti a sé contrapposti: è così pervenuta al pensiero.

## 5.2 Psicologia

§ 441 L'anima è finita, in quanto essa è determinata immediatamente o da natura; la coscienza, in quanto ha un oggetto; lo spirito, in quanto ha nel suo sapere non più un oggetto, ma una determinatezza, cioè mediante la sua immediatezza e, che è il medesimo, per fatto che è soggettivo, ossia che è in quanto concetto. Ed è indifferente quel che è determinato come realtà di esso. La ragione assolutamente infinita ed oggettiva, posta come concetto dello spirito, è la realtà del sapere o l'intelligenza; o, preso il sapere come concetto, la realtà di esso è siffatta ragione e la realizzazione del sapere è l'appropriarsi della ragione. La finità dello spirito consiste perciò in questo, che il sapere non comprende l'essere in sé e per sé della sua ragione; o, altresì, che la ragione non si è data una piena manifestazione nel sapere. La ragione è, insieme, solo in tanto infinita, in quanto è la libertà assoluta: perciò si presuppone al suo sapere; e, per tal modo, si rende finita, ed è l'eterno movimento di sopprimere questa immediatezza, di comprendere se stessa, e di essere conoscenza della ragione.

§ 442 Il progredire dello spirito è svolgimento, in quanto la sua esistenza, il sapere, ha in se stesso la determinatezza in sé e per sé, cioè la razionalità, come suo contenuto e scopo; onde l'attività del tradursi in atto è, nella sua purezza, nient'altro che il passaggio formale nella manifestazione e, colà, il ritorno in se stesso. In quanto il sapere, affetto della sua prima determinatezza, è meramente astratto o formale, lo scopo dello spirito è di produrre l'adempimento oggettivo e, con ciò, insieme, la libertà del suo sapere.

§ 469 Lo spirito, come volere, si sa come quello che delibera da sé e si riempie di sé. Questo essere per sé riempito, o questa individualità, costituisce l'aspetto dell'esistenza o della realtà dell'idea dello spirito: come volere, lo spirito entra in attualità; come sapere, è sul terreno dell'universalità del concetto. – Come quello che si dà il contenuto da se stesso, il volere è in possesso di sé, libero in generale: questo è il suo concetto determinato. – La sua finità consiste nel suo formalismo; cioè il suo essere riempito per suo mezzo stesso è la determinatezza astratta,

quella sua in genere, non identificata con la ragione sviluppata. La determinazione del volere in sé è di recare all'esistenza la libertà nel volere formale; e con ciò lo scopo dell'ultimo è di riempirsi del suo concetto, cioè di far della libertà la sua determinatezza, il suo contenuto e scopo non meno che la sua esistenza. Questo concetto, la libertà, è essenzialmente soltanto pensiero; la via del volere, per farsi spirito oggettivo, è il sollevarsi al volere pensante, – darsi il contenuto, che esso può avere solamente in quanto pensa se stesso.

La libertà vera è, in quanto eticità, questo: che il volere non ha per suoi scopi un contenuto soggettivo, cioè egoistico, ma un contenuto universale. Tale contenuto però è solo nel pensiero e mediante il pensiero: è nient'altro che assurdo pretendere di escludere dall'eticità, dalla religiosità, dalla giustizia ecc., il pensiero.

(*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, pp. 430-1, 462-3)

**1-7.** Muovendo dall'esito delle sezioni precedenti, in cui l'anima era emersa (nell'*Antropologia*) come inconsapevole produttrice dell'agire e la coscienza (nella *Fenomenologia dello spirito*) come principio del sapere (con una chiara distinzione degli ambiti, pratico e teoretico), ora sta allo spirito, oggetto della *Psicologia*, produrre la sintesi. Il testo preannuncia che pure qui si presenta un limite caratteristico: lo spirito è possesso dell'individuo e in ciò è limitato rispetto all'infinità della ragione, non è in altre parole che il momento dell'appropriazione soggettiva di essa, momento che è sempre inadeguato se commisurato all'illimitatezza del suo oggetto. Infatti (secondo i passaggi delle **rr. 5-8**) la ragione, allorché trapassa nello spirito venendo da esso appresa, diviene concetto ed è il sapere o l'intelligenza dello spirito stesso: ma la ragione che si attua pienamente non è solo intelligenza, bensì pure attuazione di un tale sapere.

**7-12.** Il soggetto della psicologia non si mostra adeguato al suo compito in quanto non riesce a intendere mai pienamente il disegno e gli obblighi della ragione: lo spirito, per definizione individuale, è sempre troppo angusto rispetto a un tale oggetto, anzi, come il testo precisa (**r. 10**) la ragione è presupposta e perciò mai pienamente adeguata.

**13-18.** Il progredire dello spirito attraverso i vari gradi contemplati dall'esposizione (che qui non menzioniamo) è il rendere consapevole (sul piano teoretico) e attuata (sul piano pratico) la ragione che esso già da sempre implicitamente contiene. Il sapere dapprima è meramente astratto, è chiuso nei limiti della teoresi o, come dice il testo, «formale»: esso si dice, ma non si è ancora fatto. L'obiettivo del processo è invece la sua effettiva attuazione.

**19-25.** La volontà, protagonista di questo paragrafo, è l'altra modalità di darsi dello spirito, dopo che

esso è stato sapere. Ma la volontà scatta allorché il pensiero possiede anche l'impulso a darsi esistenza o, secondo le parole del testo, a «entrare in attualità». Ora, la volontà ha la teoresi come principio della sua determinazione, ma essa proviene dal suo interno e non da un principio esteriore: è dunque libertà.

**25-34.** Questa identificazione del pratico col teoretico, questo accordo della volontà col pensiero non sono presenti fin dall'inizio, al contrario sono la conclusione di un accidentato procedere. Il volere che dà il contenuto a se stesso, che «si riempie», ovvero che si dà da solo le regole appare a una lettura immediata aver raggiunto la condizione di libertà. Ma in tale carattere individuale risiede pure il suo limite: esso non rispecchia adeguatamente la ragione, ma costituisce solo una approssimazione a essa (**r. 20**). Ora: lo scopo è corretto, sono i mezzi della sua attuazione a far qui difetto poiché il protagonista dello spirito soggettivo rimane chiuso nel cerchio della sua particolarità; ciò significa che l'autentica realizzazione del volere in quanto libero implica un'elevazione dalla sfera della mera soggettività. La posizione hegeliana emerge con chiarezza alla fine del testo: la libera autodeterminazione dell'individuo non è il suo totale arbitrio (né la pura e semplice autodeterminazione interiore né il comportamento eslege), ma l'adeguazione alla determinazione universale che l'individuo trova come già da sempre data. L'individuo non si realizza mai nella sua particolarità, ma solo nell'inserimento in un più ampio giro di rapporti giuridici, morali, sociali, economici e politici con i suoi simili, a cui non può dare le regole, ma che deve accettare come predeterminato. Come attesteremo ampiamente leggendo lo Spirito oggettivo, la libertà non è se non questa libera accettazione della necessità dominante.

## Intelletto e ragione

Scrivendo Hegel nel § 25 dell'*Enciclopedia*: «Se infatti le determinazioni di pensiero sono gravate da un'opposizione rigida, se cioè sono soltanto di natura finita, allora sono inadeguate alla conoscenza della verità che è assolutamente in sé e per sé, e la verità non può entrare nel pensiero. Il pensiero che produce soltanto determinazioni finite e si muove soltanto in esse, si chiama intelletto» (p. 172). L'errore tipico dell'intelletto è allora che esso «intende le cose limitate e finite come qualcosa di identico a sé, qualcosa che non contraddice sé in sé stesso» (§ 113,

*Aggiunta*, p. 310): esso usa in malo modo del principio di non contraddizione, leggendolo in forma rigida, cosicché finisce per isolare i contrari nella loro absolutezza ritenendoli validi in tale loro separazione. L'operazione esattamente contraria è compiuta dalla ragione. In una delle prime occorrenze del termine all'interno dell'*Enciclopedia* noi apprendiamo che «è fine supremo della scienza produrre, mediante la conoscenza di questo accordo (della realtà con l'esperienza), la conciliazione della ragione autocosciente con la ragione essente, con la realtà effettiva» (§ 6, p. 129). La distinzione posta nel testo fra ragione autocosciente e ragione essente allude alla ragione in quanto saputa e a quella semplicemente attuata nella realtà, ma ignorata nella consapevolezza dell'individuo che conosce; anche la *Fenomenologia* presentava la medesima concezione, asserendo che la ragione era la certezza di essere tutta la realtà. Ma la ragione soggettiva, finita, supera la sua stessa finità: «allorché si parla di ragione finita, questa fornisce la prova di essere infinita appunto in quanto si determina come finita: poiché la negazione è finita, è mancanza solo rispetto a ciò che è il superamento di essa» (§ 359, *Aggiunta*, pp. 350-1).

Intelletto e ragione sono due modalità di rapportarsi al tutto: il primo in un'ottica atomizzante, la seconda secondo una modalità che tiene conto dell'interazione che ogni realtà implica con tutto il resto. Se ad esempio mi si proponesse di intendere *I promessi sposi*, l'intelletto riterrebbe sufficiente la lettura dell'opera, la ragione mi suggerirebbe di collocarla nell'opera complessiva di Manzoni, ma poi di contestualizzare lo scrittore nell'ambito dell'Illuminismo milanese, e questo a sua volta nel complessivo movimento illuministico e così via fino a raggiungere l'insieme delle determinazioni, e addirittura fino a coprire la totalità, che a sua volta non è altro che l'articolarsi dei nessi sistematici che coprono l'universo, tanto che io sarei in grado di ripercorrerlo per intero partendo da un punto qualsiasi.

La logica limitata e limitante dell'intelletto va dunque abbandonata contro l'ammonimento kantiano: in Kant l'intelletto era l'unico strumento legittimato a conoscere in quanto racchiuso nei limiti del finito e la ragione, nella sua aspirazione alla totalità, falliva il compito sul piano gnoseologico. In Hegel esiste un'analogia distribuzione dei compiti, poiché l'intelletto è l'organo del finito e la ragione quello dell'infinito: ma mentre per Kant l'uno può raggiungere il proprio oggetto e l'altra no, per Hegel entrambi hanno successo, anzi è la seconda che inverte il primo. La totalità, inconoscibile per Kant, è l'unico vero oggetto della conoscenza secondo Hegel.

## 6 Lo spirito oggettivo

Non c'è forse ambito della riflessione hegeliana che abbia suscitato tante analisi e discussioni quanto la teoria politica, sfruttata da sostenitori delle più disparate e divergenti posizioni: ci limitiamo in questa sede ad aderire ai testi e, in luogo di una troppo lunga scheda, rimandiamo per una sintesi delle principali interpretazioni al manuale (§ 16, Appendice: il dibattito sulle teorie politiche di Hegel, p. 143 sgg.).

### 6.1 Lo spirito oggettivo

§ 483 Lo spirito oggettivo è l'idea assoluta, ma solo come idea che è in sé; ed essendo perciò sul terreno della finità, la sua razionalità reale serba l'aspetto dell'apparenza esteriore. Il volere libero ha in sé immediatamente le differenze; giacché la libertà è la sua determinazione interiore e il suo scopo, ed è in relazione con un'oggettività esternamente data; la quale si divide nei dati antropologici dei bisogni particolari, nelle cose naturali esterne, che sono per la coscienza; e nella relazione dei voleri singoli ai singoli, i quali hanno l'autocoscienza della loro diversità e particolarità. Questo aspetto costituisce il materiale estrinseco per l'esistenza del volere.

§ 484 Ma l'attività finale di questo volere è di realizzare il suo concetto, la libertà, nell'aspetto esteriormente oggettivo, come un mondo determinato mediante il concetto, cosicché il volere si trovi colà come in se stesso, congiunto con se stesso, e il concetto sia quindi compiuto come idea. La libertà, che si è configurata come realtà di un mondo, riceve la forma della necessità; la cui connessione sostanziale è il sistema delle determinazioni di libertà, e la connessione fenomenica è il potere, l'autorità, vale a dire la validità che ha nella coscienza.

§ 485 Questa unità del volere razionale col volere singolo, – il quale è l'elemento immediato e peculiare dell'attuazione del primo, – costituisce la semplice realtà della libertà. Poiché essa – e il suo contenuto – appartiene al pensiero, ed è l'universale in sé, il contenuto ha la sua vera determinatezza soltanto nella forma dell'universalità.

(*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, pp. 475-6)

**1-2.** Come tutte le determinazioni logiche, naturali e le altre spirituali, lo spirito oggettivo è una manifestazione dell'idea assoluta, ma, come tutte quelle appena citate (tranne l'ultima che chiude il sistema, ma solo in un certo senso) è inadeguato a rappresentare l'assoluto. In esso l'idea è infatti ancora solo parzialmente esplicita (è ancora «in sé») e lo spirito in questione non è dunque pervaso appieno dal soffio della razionalità. A causa di questa inadeguatezza esso è costretto ad attuare l'idea non nel dominio che le sarebbe proprio, bensì nella condizione di esteriorità. Vi sono infatti in questo momento delle persistenze di irrazionalità, come nella storia ancora affetta da aspetti di mera fattualità e dove pertanto non tutto si può spiegare, ma solo realizzare *ex post factum*.

**2-7.** Il volere che è emerso come libero nello spirito soggettivo non può realizzare le sue intenzioni che estrinsecandosi: esiste infatti un contrasto fra la sua determinazione, affatto interiore, e le sue intenzioni che pretendono di tradursi in una oggettività extracosciente. L'esistenza esterna dello spirito si manifesta in atti, bisogni e incontri con altri soggetti, altri bisogni e altri oggetti esteriori (esteriori vale qui altrui, il che fa sorgere il concetto di proprietà ed è per ciò che la prima forma

dello spirito soggettivo è il diritto).

**8-13.** Lo spirito che rileva l'opposizione fra quanto gli è interno e quanto gli è esterno intende conciliare i due ambiti e cioè trasformare («determinare») il mondo oggettivo secondo le sue intenzioni («il suo concetto») (r. 8). Il mondo costruito a immagine e somiglianza del soggetto è pertanto per esso stesso libero, ma la libertà è imposizione al mondo da parte del soggetto e diviene quindi il dominio della necessità; all'interno dello spirito oggettivo vige infatti una libertà di fondo, poiché le regole sono tutte date dal soggetto, ma sono cogenti nella pratica dei rapporti (rr. 11-13).

**14-17.** La libertà si ha quando l'autodeterminazione del singolo coincide con la regola che governa il sistema: e poiché non può essere il sistema a piegarsi alla volontà individuale (di queste ce ne sono infinite), la libertà del singolo non può essere che la sua volontaria adeguazione alla necessità dominante, secondo una posizione che già si era espressa nell'etica stoica e, più tardi, in quella di Spinoza. Proprio in ragione del predominio della libertà nella sua accezione "collettiva" rispetto a quella "individualistica", la vera libertà non può essere che universale.

## 6.2 Il compito della filosofia

Comprendere ciò che è, è il compito della filosofia, poiché ciò che è, è la ragione. Per quel che concerne l'individuo, del resto, ciascuno è un figlio del suo tempo; così anche la filosofia, è il tempo di essa appreso in pensieri. [...]

Ciò che sta fra la ragione come spirito autocosciente e la ragione come realtà sussistente, ciò che separa quella ragione da questa e in essa non lascia trovar l'appagamento, è l'impaccio di una qualche astrazione, che non è liberata a concetto. Conoscere la ragione come la rosa nella croce del presente e in tal modo godere di questo, questa intellesione razionale è la conciliazione con la realtà, che la filosofia procura a coloro, nei quali una volta è affiorata l'interna esigenza di comprendere, e altrettanto di mantenere in ciò che è sostanziale la libertà soggettiva, così come di stare con la libertà soggettiva non in un qualcosa di particolare e accidentale, bensì in ciò che è in sé e per sé. [...]

Così dunque questo trattato, in quanto contiene la scienza dello stato, dev'essere nient'altro che il tentativo di comprendere e di esporre lo stato come un qualcosa entro di sé razionale. Come scritto filosofico esso non può far altro che esser lontanissimo dal dover costruire uno come dev'essere; l'insegnamento che in tale scritto può risiedere, non può tendere ad insegnare allo stato com'esso dev'essere, bensì piuttosto com'esso, l'universo etico, deve venir riconosciuto. [...]

Per dire ancora una parola a proposito del dare insegnamenti su come dev'essere il mondo, ebbene, per tali insegnamenti in ogni caso la filosofia giunge sempre troppo tardi. In quanto pensiero del mondo essa appare soltanto dopo che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione e s'è bell'e assestata. Questo, che il concetto insegna, mostra necessario parimenti la storia, che soltanto nella maturità della realtà ideale appare di fronte al reale e che quell'ideale si costruisce il medesimo mondo, appreso nella sostanza di esso, dandogli la figura d'un regno intellettuale. Quando la filosofia dipinge il suo grigio su grigio, allora una figura della vita è invecchiata, e con grigio su grigio essa non si lascia ringiovanire, ma soltanto conoscere; la nottola di Minerva inizia il suo volo soltanto sul far del crepuscolo.

(*Lineamenti di filosofia del diritto*, pp. 15-17)

**1-3.** Tutto è per Hegel intrinsecamente storico, anche la filosofia. Ma questa ha per compito intendere la realtà e già sappiamo che la realtà è in ogni caso razionale: nulla esiste o accade che non sia l'automovimento dell'idea e dunque tutto è già da sempre razionale. Sta in ciò la consacrazione hegeliana del presente, che rende necessario il meramente fattuale, asserzione apparsa assai gravida di conseguenze innanzitutto sul piano politico. La celebre definizione conclusiva della filosofia cela un arduo problema: se il sapere filosofico non è che l'autocoscienza, sia pure la più elevata, che un'epoca ha di se stessa, essa risulterà comunque contingente; ma ciò appare in contrasto con la supposta chiusura o assolutezza del sistema. Se il sapere assoluto è la somma di tutti i saperi, come potrà essere raggiunta tale meta, posto che ogni sapere è legato al proprio tempo, condizionato dalla contingenza cui appartiene – obiezione che fece nascere fin nella Sinistra hegeliana l'impressione di una contraddizione in Hegel fra metodo e sistema? Ciò è consentito dal fatto che la filosofia non intende la realtà solo secondo un modo quantitativamente più ampio, ma qualitativamente diverso rispetto alla comprensione non filosofica: «Proprio questo è ciò che distingue il pensare della ragione dai pensieri dell'intelletto, in quanto i secondi sono fissi e non fluidi, opachi nella loro giustapposizione e non trasparenti quali momenti di un processo di autoarticolazione. La vera filosofia, la vera comprensione, non può consistere in, o risultare da, una combinazione di tali pensieri fissi.

La filosofia, in ultima analisi, non può essa stessa essere compresa come un corpus di definizioni, di prove e di tesi. È per questa prospettiva (negativa) e per la sua espressione positiva (cioè la concezione dell'idea come autoarticolazione) che Hegel reclama per la sua filosofia lo status di irreversibilità. Questo è il punto di vista che egli considera valido per ogni tempo futuro. Ma proprio questo rende impossibile considerare ogni corpus di pensieri, in quanto tale, anche quello offerto dallo stesso Hegel, vera filosofia» (T. F. Geraets, *Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*, Bibliopolis, Napoli 1984, p. 70).

### 6.3 Il diritto astratto

§ 34 La volontà libera in sé e per sé, com'essa è nel suo concetto astratto, è nella determinatezza dell'immediatezza. In conformità a questa essa è la sua propria realtà negativa, soltanto riferentesi astrattamente a sé, di fronte alla realtà, – volontà entro di sé singola di un soggetto. Secondo il momento della particolarità della volontà essa ha un contenuto ulteriore di fini determinati e come singolarità esclusiva ha insieme di fronte a sé questo contenuto come un mondo esterno, trovato di fronte immediatamente.

§ 35 L'universalità di questa volontà libera per sé è la formale, l'autocosciente (però priva di contenuto) semplice relazione a sé nella singolarità della volontà, – il soggetto è per tanto persona. Nella personalità è implicito che io inteso come Questi finito e determinato compiutamente da tutti i lati [...], sono, tuttavia semplicemente pura relazione a me e nella finità mi so in tal modo come ciò che è infinito, universale e libero.

**4-11.** Solo alla conclusione del procedere dell'idea ha luogo la peraltro necessaria adeguazione tra la ragione soggettiva («come spirito autocosciente») e l'assetto razionale della realtà («come realtà sussistente»). Ma ciò che è, è già di per sé razionale, e ciò vale particolarmente, a giudizio di Hegel, per il momento storico in cui egli scriveva: se la ragione soggettiva non riconosce la razionalità del tutto, lo fa per la sua incapacità (rr. 5-6). Con palese allusione alla filosofia rosacruciana (i Rosacroce costituirono in Germania all'inizio del diciassettesimo secolo una società esoterica che si rifaceva agli insegnamenti di un mitico personaggio, Christian Rosenkreuz, i quali offrivano, attraverso la mistica e l'esoterismo, il recupero dell'innocenza antecedente al peccato originale) Hegel fa capire che, al di sotto dell'apparente negatività o comunque dei limiti del presente, risiede la razionalità che solo necessita di essere riconosciuta. Tale riconoscimento non è tuttavia per tutti, ma solo per coloro che hanno inteso l'insussistenza di una libertà intesa come condizione meramente soggettiva e interiore, ma intendono produrla nella concretezza della storia e delle sue istituzioni.

**12-16.** Non solo il testo hegeliano in questione, ma in generale la filosofia del diritto è riconoscimento della razionalità sempre inclusa nelle situazioni storiche. In altre parole la filosofia (anche per la sua peculiare natura di comprensione *post festum*) non può pretendere di riformare lo stato, né ciò servirebbe, ma deve esplicitare la sua intrinseca razionalità per avviare a essa la coscienza individuale, che deve adattarsi a riconoscere in ogni caso lo stato come intrascendibile orizzonte di valori e regole di comportamento.

**17-25.** La filosofia, in queste righe celeberrime, è intesa secondo l'antico concetto che la vuole contemplazione disinteressata del reale. Essa non promuove in alcun modo la modificazione del reale, ma ne è la conseguenza; anzi la filosofia è in grado di pervenire convenientemente all'intelligenza del reale solo quando una determinata situazione sia giunta all'esaurimento delle sue potenzialità. L'espressione «grigio su grigio» è un'allusione al v. 2038 del primo *Faust* goethiano.

§ 36 La personalità contiene in genere la capacità giuridica e costituisce il concetto e la base pur essa astratta del diritto astratto e perciò formale. L'imperativo giuridico è perciò: sii una persona e rispetta gli altri come persone.

(*Lineamenti di filosofia del diritto*, pp. 47-48)

**1-6.** La volontà libera dell'individuo, per non restare astratta, puramente interiore ma impotente a realizzarsi nel concreto, deve darsi un'esistenza esteriore e in questa pone e incontra innanzitutto oggetti esterni. La libertà è affatto manchevole qualora sia intesa solo come sussistente nel dominio dell'interiorità. Si tratta anche di una implicita critica all'imperativo categorico kantiano e a tutte le morali dell'intenzione, che esauriscono la loro valenza in una dimensione intimistica.

**7-11.** Il riconoscimento dei diritti individuali in questa sfera lo fa diventare soggetto di diritto, ovvero persona. La volontà è lo strumento che realizza questa singola volontà, ma la sua definizione è insieme una delimitazione.

**12-14.** Col riconoscimento sia dei vincoli del diritto che dell'altrui esistenza, cioè di altri soggetti del pari dotati di diritti, si passa alla sfera che Hegel chiama del contratto: il diritto immediato sulle cose (il possesso, che è mero fatto) diviene mediato, sancito dalla norma e cioè diritto giuridico (la proprietà). Va tuttavia rilevato che questi diritti pertengono tutti alla sfera dell'individuo, cioè del diritto privato, e non sono in grado di costituire il fondamento di una teoria dello stato (come hanno preteso di fare i giusnaturalisti). Si è determinata così una contraddizione fra il carattere interno dell'insorgenza del diritto e il carattere esterno della realizzazione cui mira, che conduce alla sfera successiva.

### Hegel e il giusnaturalismo

Talune posizioni hegeliane in ambito politico potrebbero sembrare in linea con un vieto conservatorismo e farebbero di Hegel una sorta di erede reazionario dell'assolutismo hobbesiano: ciò è falso sin dal punto di vista più immediatamente documentario, poiché il filosofo era propenso a una monarchia costituzionale con suffragio censitario (è sufficiente scorrere gli scritti politici, dal giovanile *La costituzione della Germania* del 1802 al tardo *Il progetto inglese di riforma elettorale* del 1831, per rendersene conto), ma anche e soprattutto dal punto di vista concettuale, poiché egli intrattiene un fondamentale rapporto con la teoria del diritto naturale (assunta dal pensiero politico liberale), e non solo per negarla.

Questa relazione potrebbe essere contestata da un lato asserendo che la posizione hegeliana mostra una forte accentuazione realistica, nel senso che intende salvaguardare a ogni costo la razionalità del presente, contro l'utopismo astratto di certo illuminismo giusnaturalistico; dall'altro affermando che questo realismo può ridursi a una esclusiva celebrazione dello *status quo*, facendo andare smarrita la tensione morale e la speranza di rinnovamento propria del giusnaturalismo stesso: ma c'è per contro comunanza d'intenti fra Hegel e i giusnaturalisti almeno nel senso che tutti intendono pervenire a una giustificazione razionale dello Stato.

È certo che la concretizzazione della volontà razionale si attua nello «spirito del popolo»: ma nello Stato in quanto totalità etica il tutto viene prima delle parti (i singoli individui), per cui non c'è il contrattualismo tipico della teoria giusnaturalistica (e di Rousseau): non potrebbe aver luogo il *pactum unionis* se già gli uomini non fossero in grado di dialogare e di accordarsi fra loro. In secondo luogo Hegel non accetta, del giusnaturalismo, l'idea che lo stato di natura sia una condizione idilliaca, dove gli uomini attuano la loro spontanea socievolezza (e qui egli si richiama piuttosto alla visione del *bellum omnium contra omnes* di Hobbes). La finale, rilevantissima conseguenza è la negazione della distinzione fra diritto naturale e diritto positivo (tipica del giusnaturalismo, che se ne serviva solitamente per affermare la superiorità del primo sul secondo): «Se la vecchia teoria del diritto naturale, del resto abbandonata dal diritto naturale moderno, può essere contrassegnata dal principio secondo cui una legge non è la legge se non è giusta, Hegel afferma recisamente la tesi opposta secondo cui una legge è giusta, cioè razionale, solo per il fatto di essere legge. Che era poi la tesi di Hobbes: con questa differenza, che Hobbes aveva tagliato il nodo, affermando che 'l'autorità non la sapienza crea la legge', Hegel cercò di scioglierlo aggiungendo che l'autorità fa la legge perché è essa stessa sapienza» (N. Bobbio, *Studi hegeliani*, Einaudi, Torino 1981, p. 19).

L'opposizione più sensibile al giusnaturalismo va piuttosto cercata nella scuola storica capeggiata da Savigny, che celebrava la realtà in quanto riconosceva il fatto di per sé come

razionale: ma la critica hegeliana si appunta precisamente su questo. Hegel non intende salvare il fatto solo perché presente, la tradizione solo perché ha un passato; a suo giudizio anzi la scuola storica, identificando il razionale con tutto il presente e non col solo reale, fa proprio quella confusione fra necessario e accidentale da cui egli ha messo in guardia. La teoria empirica dello stato afferma che il fatto è razionale in quanto fatto (cioè qualsiasi fatto lo è), Hegel sostiene per contro che il fatto è razionale perché proviene dalla ragione (e dunque non ogni fatto potrebbe aver luogo, ma solo quelli posti in essere dalla ragione). L'idea di uno Hegel apologeta *sic et simpliciter* del presente è con decisione smentita fin da questo accertamento.

## 6.4 La moralità

§ 105 Il punto di vista morale è il punto di vista della volontà, in quanto essa è infinita non meramente in sé, bensì per sé. Questa riflessione della volontà entro di sé e l'identità essente per sé della volontà medesima di fronte all'esser in sé e all'immediatezza e alle determinatezze ivi sviluppantesi determina la persona a soggetto.

§ 106 Poiché la soggettività costituisce ormai la determinatezza del concetto ed è distinta da esso come tale, dalla volontà essente in sé, e invero poiché è in pari tempo la volontà del soggetto come di individuo essente per sé (e altresì ha in lui l'immediatezza), essa costituisce l'esserci del concetto. – Con ciò un più alto terreno si è determinato per la libertà; nell'idea è ora il lato dell'esistenza ossia il suo momento avente realtà, momento che è la soggettività della volontà. Soltanto nella volontà, come in volontà soggettiva, la libertà ossia la volontà essente in sé può esser reale.

§ 107 L'autodeterminazione della volontà è insieme momento del concetto della volontà, e la soggettività non soltanto il lato dell'esserci della volontà, bensì la determinazione propria di questa. La volontà per sé libera, determinata come soggettiva, dapprima come concetto, ha essa stessa esserci, per esser come idea. Il punto di vista morale è perciò nella sua figura il diritto della volontà soggettiva. Secondo questo diritto la volontà riconosce ed è qualcosa soltanto nella misura in cui questo qualcosa è il suo, essa vi è a sé come cosa soggettiva.

(Lineamenti di filosofia del diritto, pp. 95-96)

1-4. Il punto di partenza della moralità è l'autonomia della volontà, in cui il proposito dev'essere identico alla realizzazione (che l'interno debba corrispondere pienamente all'esterno è asserito qui mediante l'infinità *per sé* e non meramente *in sé* di cui parla il testo). Mentre nel diritto ciò che importa è l'atto nella sua exteriorità (com'era già nella sfera della metafisica dei costumi considerata da Kant) e non l'intenzione (io non sono penalmente perseguibile se, pur avendo desiderato rubare, non l'ho fatto), nella moralità è l'intenzione che conta (io sono moralmente riprovevole se, pur non rubando, ho desiderato rubare). La volontà ora pretende di giungere alla più piena libertà e non intende adeguarsi al diritto che trova al di fuori di sé, non intende cioè riconoscere il diritto altrui che limita questa sua libertà: la persona, nella sua tipica limitatezza, diviene qui illimitata e cioè soggetto.

5-11. L'esigenza di soggettivismo si attua nell'interiorizzazione della legge morale, che fa svanire ogni parvenza di oggettività (in termini kantiani, di eterono-

mia); il bene non consiste ora che nella inclinazione del singolo individuo. Ma tale carattere esclusivamente soggettivo si svela poi un difetto, per il fatto che la determinazione soggettiva non riesce mai ad attuarsi in quanto si scontra con un mondo che non la riconosce e tanto meno la rispetta (d'altro canto io non posso pensare che tutti gli altri obbediscano a me).

12-17. Si sostiene qui la tesi kantiana dell'autonomia morale dell'individuo: l'ambito individuale non è per accidente la sede in cui la volontà si concretizza, ma la sua più propria essenza, e questo è l'aspetto positivo della moralità. Il concetto stesso di volontà implica che essa si determini in base all'intenzione del singolo e la sfera della morale nel suo insieme non inerte che alla volontà soggettiva. Il soggetto pretende allora di essere il metro per valutare il mondo intero e tutto è commisurato con un tale principio. E quest'altro lato appare invece come il limite strutturale della moralità.

## 6.5 L'eticità

§ 142 L'eticità è l'idea della libertà, idea intesa come il bene vivente, il quale ha nell'autocoscienza il suo sapere, volere, e ha la sua realtà grazie all'agire dell'autocoscienza, così come questa ha nell'essere etico la sua base essente in sé e per sé e il suo fine motore, – il concetto della libertà divenuto mondo sussistente e natura dell'autocoscienza.

§ 143 Poiché quest'unità del concetto della volontà e del suo esserci (il quale è la volontà particolare) è sapere, ne segue che sussiste la coscienza della differenza di questi momenti dell'idea, ma in modo tale che ormai ciascuno per se stesso è la totalità dell'idea, ed ha essa per base e contenuto.

§ 149 Il dovere vincolante può apparire come limitazione, soltanto di fronte alla soggettività indeterminata o libertà astratta, e di fronte agli impulsi della volontà naturale, o della volontà morale determinante sulla base del suo arbitrio il suo bene indeterminato. Ma l'individuo ha nel dovere piuttosto la sua liberazione, vuoi dalla dipendenza nella quale esso sta nel mero impulso naturale, così come dalla depressione nella quale esso è come particolarità soggettiva nelle riflessioni morali su ciò che si deve fare e su ciò che si può fare, vuoi dalla soggettività indeterminata che non viene all'esserci e alla determinatezza oggettiva dell'agire, e rimane entro di sé e come una non-realtà. Nel dovere l'individuo si libera alla libertà sostanziale.

(*Lineamenti di filosofia del diritto*, pp. 133, 135-6)

1-4. Il campo dell'eticità è il luogo dell'effettiva, concreta attuazione della libertà; l'individuo, che si trovava soggetto, nel rapportarsi agli altri e alle cose, a regole in qualche misura estranee nel diritto e che si rendeva libero ma impotente a istituire dei rapporti con gli altri nella moralità, ora riesce a conciliare libertà interiore e realizzazione esteriore. Ma l'eticità (come chiarisce l'espressione che la definisce «natura dell'autocoscienza») non è solo il risultato di questa sintesi, ne è pure la condizione, poiché l'autocoscienza che intende attuarsi liberamente non lo potrebbe se non in quel contesto che sono le istituzioni prodotte dall'eticità, ovvero famiglia, società civile e stato.

5-8. L'universalità della volontà (i valori concreti che mette in campo) e la sua esistenza particolare (incarnata negli individui) si assommano, cosicché ciascun individuo coglie la distinzione tra la sua determinazio-

ne volontaria e la sua attuazione come puramente formale, poiché entrambe si son fatte una cosa sola e l'una rispecchia perfettamente l'altra.

9-16. Nell'eticità le istituzioni prevedono una serie di obblighi per gli individui; ma solo una visione miope potrebbe intenderli come vincoli, come limitazioni della libertà, ovvero solo se continuassimo a leggere la realtà nell'ottica angusta e inoperante della moralità o se intendessimo difendere le inclinazioni naturali dei singoli. Per contro, solo nell'incontro con delle regole l'individuo può attuare la sua destinazione sociale, solo nel rispetto di quelle può trovare strumenti atti a realizzare la sua libertà. Nell'ambito dell'eticità trovano dunque accordo, né sono in contraddizione, i concetti di libertà e regola, a patto che il soggetto non intenda perseguire i propri fini intesi come nell'ambito della moralità.

### 6.5.1 La famiglia

§ 158 La famiglia intesa come la sostanzialità immediata dello spirito ha la di lui unità senziente sé, l'amore, per propria determinazione, così che la disposizione d'animo è di avere l'autocoscienza della propria individualità in questa unità come in una essenzialità essente in sé e per sé, per essere in essa non come persona per sé, bensì come membro.

§ 181 La famiglia si disintegra in modo naturale ed essenzialmente grazie al principio della personalità in una pluralità di famiglie, le quali si comportano in genere come persone concrete autonome e pertanto esteriormente l'una rispetto all'altra. Ovvero i momenti legati nell'unità della famiglia intesa come idea etica, come tale che è ancora nel suo concetto, devono venir da esso rilasciati a realtà autonoma; – il grado della differenza. [...] L'ampliamento della famiglia come trapassare della medesima in un altro principio è nell'esistenza talora l'ampliamento pacifico della medesima ad un popolo, – ad una nazione, che quindi ha un'origine naturale comune, talora il raccogliersi di sparse comunità di famiglie, o ad opera di potere signorile, o ad opera di volontaria unione, introdotta dai bisogni che congiungono e dall'azione scambievolmente del loro appagamento.

(*Lineamenti di filosofia del diritto*, pp. 140, 154)

1-4. La prima istituzione collettiva che sorge è la famiglia: in essa i membri, stretti da un legame naturale, vivono un rapporto sentimentale, di amore, per cui l'individuo supera il dualismo tra autodeterminazione e regola, sta in un contesto armonico e si trova di buon grado a svolgere la funzione di componente dell'insieme, poiché tutti volentieri rinunciano in questa

collettività ai propri egoismi individuali: tutti gli interessi sono subordinati e per così dire annientati nei confronti delle superiori esigenze della comunità familiare.

5-9. Ma la famiglia è un insieme limitato e tende a distruggersi poiché le varie famiglie stanno l'una di fronte all'altra e fra di loro il legame non può essere fondato sull'amore come al loro interno. Ogni famiglia



diventa, nei confronti delle altre, un individuo e quindi la società, nel suo insieme, risulta ancora composta da individualità autonome rapportantesi in base non all'amore, ma ad altre regole.

**9-14.** Questo è particolarmente evidente se guardiamo alla naturale dissoluzione della famiglia che ha luogo nel moltiplicarsi delle famiglie che alla fine formano il popolo di uno stato: l'unità assoluta (con-

attuale) della famiglia è infranta proprio dalla nascita dei figli che, a loro volta, formano altre famiglie; queste, così moltiplicatesi, si accorpano in base a criteri nuovi, di natura concreta, economica, spesso in base all'imperativo costituito dal soddisfacimento dei bisogni, creando nuove comunità fondate su basi del tutto estranee all'amore.

### 6.5.2 La società civile

§ 182 La persona concreta, la quale come persona particolare è a sé fine, intesa come una totalità di bisogni e una mescolanza di necessità naturale e arbitrio, è uno dei principi della società civile, – ma la persona particolare siccome essenzialmente in relazione ad altrettale particolarità, così che ciascuna si fa valere e si appaga tramite l'altra e in pari tempo semplicemente soltanto siccome mediata dalla forma dell'universalità, l'altro principio.

§ 183 Il fine egoistico nella sua realizzazione, in tal modo condizionato così dall'universalità, fonda un sistema di dipendenza omnilaterale, per cui la sussistenza e il benessere del singolo e del suo esserci giuridico intrecciato con la sussistenza, il benessere e il diritto di tutti, su ciò è fondato e soltanto in questa connessione è reale e assicurato. – Si può riguardare questo sistema in primo luogo come stato esterno – stato di necessità e dell'intelletto.

§ 190 L'animale ha una cerchia limitata di mezzi e di modi dell'appagamento dei suoi bisogni in pari modi limitati. L'uomo dimostra anche in questa dipendenza in pari tempo il suo andare al di là della medesima e la sua universalità, dapprima attraverso la moltiplicazione dei bisogni e mezzi, e poi attraverso la scomposizione e differenziazione del bisogno concreto in singole parti e lati, che divengono diversi bisogni, particolarizzati, quindi più astratti.

§ 191 In pari modo si dividono e si moltiplicano i mezzi per i bisogni particolarizzati e in genere i modi del loro appagamento, i quali di nuovo divengono fini relativi e bisogni astratti; – una moltiplicazione procedente all'infinito, la quale appunto in questa misura è una differenziazione di queste determinazioni e una valutazione dell'adeguatezza dei mezzi ai loro fini, – il raffinamento.

§ 196 La mediazione di preparare e di procacciare ai bisogni particolarizzati mezzi adeguati, parimenti particolarizzati, è il lavoro, il quale attraverso i procedimenti più svariati specifica per questi molteplici fini il materiale fornito immediatamente dalla natura. Questo dar forma dà ora al mezzo il valore e la sua adeguatezza al fine, così che l'uomo nel suo consumo si rapporta precipuamente a produzioni umane e sono tali fatiche, ch'egli consuma.

§ 198 L'universale e oggettivo nel lavoro risiede però nell'astrazione, la quale effettua la specificazione dei mezzi e bisogni, con ciò parimenti specifica la produzione e produce la divisione dei lavori. Il lavoro del singolo grazie alla divisione diviene più semplice e grazie a ciò diviene più grande l'abilità nel suo lavoro astratto, così come la quantità delle sue produzioni. In pari tempo questa astrazione dell'abilità e del mezzo rende compiuta fino a necessità totale la dipendenza e la relazione reciproca degli uomini per l'appagamento dei restanti bisogni. L'astrazione del produrre rende inoltre il lavoro sempre più meccanico e quindi alla fine idoneo a che l'uomo possa ritrarsene e far entrare al suo posto la macchina.

§ 201 I mezzi infinitamente molteplici e il loro movimento che si intreccia in modo parimenti infinito in vicendevole produzione e scambio si raccoglie grazie all'universalità immanente al suo contenuto e si distingue in masse universali, così che l'intera connessione si modella a sistemi particolari dei bisogni, dei loro mezzi e lavori, delle maniere dell'appagamento e della cultura teoretica e pratica, – sistemi ai quali gli individui sono assegnati, – a una distinzione degli "stati".

*(Lineamenti di filosofia del diritto, pp. 155, 160-5)*

**1-5.** Già alla conclusione del discorso sulla famiglia è emerso, come uno dei principi differenziatori, quello del bisogno: ma nella società (che è ampia quanto lo Stato o la nazione) i vari individui sono caratterizzati da diverse esigenze, che soddisfano mediante gli altri,

dove la parvenza di una certa universalità di questa sfera.

**6-10.** Il fine non è di per sé universale, al contrario, risiedendo nell'individuo che lo pone, è spiccatamente egoistico. La dinamica sociale tuttavia estende questo

bisogno (i bisogni nella società tendono a diventare sempre più complessi) cosicché tutti hanno bisogno di tutti gli altri per poter uscire in modo soddisfacente da tale condizione di necessità. Non esiste però legame vero, solidarietà, ma sfruttamento reciproco, per cui questa condizione risulta puramente esteriore all'uomo e per intero fondata sulla necessità.

**11-15.** Il soddisfacimento dei bisogni, assai limitato per gli animali, mostra le capacità di astrazione e di generalizzazione degli uomini. Lungi dall'essere sintomo di dannosa complicazione, la moltiplicazione dei bisogni è segno precisamente delle capacità umane; le esigenze non sono immediate e naturali, ma astratte e lontane dalla loro origine.

**16-20.** Tale complicazione vale anche per il soddisfacimento dei bisogni: i mezzi saranno adesso giudicati di per se stessi, ormai data per scontata la distanza dagli originari bisogni naturali. Il passo sembra anticipare con lucidità le caratteristiche del consumismo contemporaneo, che per ingrossare la produzione crea esigenze fittizie.

**21-25.** Il soddisfacimento dei bisogni sempre più astratti è affidato al lavoro, che piega a queste nuove esigenze la natura e modifica i materiali che questa ci fornisce. Il soddisfacimento non è offerto tanto dall'oggetto naturale, ma dall'oggetto trasformato dal lavoro umano: il bisogno e le modalità del suo soddisfacimento hanno perso la loro immediatezza e sono fornite dal lavoro, per cui la naturalità è divenuta cultura e storia.

La sfera della società civile media fra l'individuo e lo stato, seppure è descritta esattamente come le classi sociali dell'epoca di Hegel; la più grande intuizione di Hegel rimane tuttavia il carattere economico quale tratto caratteristico della dimensione sociale.

**26-33.** L'evoluzione del lavoro e l'innovazione sia nella tecnologia che nella distribuzione del lavoro stesso hanno condotto alla sua divisione. La singola operazione produttiva non determina più direttamente l'oggetto che soddisfa il bisogno, non è ormai più in relazione con l'esigenza che lo ha fatto sorgere. Ma proprio a causa dell'iperspecializzazione ogni individuo esegue una porzione talmente limitata di lavoro che nessuno potrebbe più soddisfare nessun bisogno mediante il suo stesso lavoro e ciò crea una catena di dipendenze ampia quanto la società intera: solo nella totalità dei lavori si è certi di poter trovare soddisfacimento alle proprie esigenze. È interessante notare come poi alla conclusione del capitolo Hegel preannunci l'avvento della tecnologia in misura e modalità tali da sostituirsi all'uomo.

**34-39.** Il coordinarsi nella distinzione dei lavori produce grandi gruppi sociali, le classi (ovvero, nella terminologia hegeliana, gli «stati»), che occupano ciascuno un posto diverso nella catena produttiva dello Stato. Ma tali classi sociali, proprio in ragione della loro differenza economica, finiranno per avere una relazione conflittuale che, nell'ambito della società civile, non è risolvibile.

### 6.5.3 Lo Stato

§ 257 Lo stato è la realtà dell'idea etica – lo spirito etico, inteso come la volontà sostanziale, manifesta, evidente a se stessa, che pensa e sa sé e porta a compimento ciò che sa e in quanto lo sa. Nel costume lo stato ha la sua esistenza immediata, e nell'autocoscienza dell'individuo, nel sapere e nell'attività del medesimo, la sua coscienza mediata, così come l'autocoscienza attraverso la disposizione d'animo ha nello stato, come in sua essenza, in fine e prodotto della sua attività, la sua libertà sostanziale.

§ 258 Lo stato inteso come la realtà della volontà sostanziale, realtà ch'esso ha nell'autocoscienza particolare innalzata alla sua universalità, è il razionale in sé e per sé. Questa unità sostanziale è assoluto immobile fine a se stesso, nel quale la libertà perviene al suo supremo diritto, così come questo fine ultimo ha il supremo diritto di fronte agli individui, il cui supremo dovere è d'esser membri dello stato.

§ 260 Lo stato è la realtà della libertà concreta; ma la libertà concreta consiste nel fatto che l'individualità personale e i di lei particolari interessi tanto hanno il loro completo sviluppo e il riconoscimento del loro diritto per sé (nel sistema della famiglia e della società civile) quanto che essi, o trapassano per se stessi nell'interesse dell'universale, o con sapere e volontà riconoscono il medesimo e anzi come loro proprio spirito sostanziale e sono attivi per il medesimo come per il loro fine ultimo, così che né l'universale valga e venga portato a compimento senza il particolare interesse, sapere e volere, né gli individui vivano come persone private meramente per l'ultimo, e non in pari tempo vogliano nell'universale e per l'universale e abbiano un'attività cosciente di questo fine. Il principio degli stati moderni ha questa enorme forza e profondità, di lasciare il principio della soggettività compiersi fino all'estremo autonomo della particolarità personale, e in pari tempo di ricondurre esso nell'unità sostanziale e così di mantener questa in esso medesimo.

(Lineamenti di filosofia del diritto, pp. 195, 201)

**1-3.** Le due opposte caratteristiche della libertà individuale che s'incarna nell'autonomia e dell'accordo collettivo fondato su delle regole trovano la loro sintesi nello Stato: la libertà ha la sua esistenza non tanto nella coscienza, quanto nell'istituzione.

**3-6.** Il piano dell'esteriorità (il costume) e quello dell'interiorità (l'autocoscienza) si sposano cosicché le preesistenti esigenze dell'uno ottengono pieni riconoscimento e attuazione; anzi solo in questa nuova sfera la stessa coscienza individuale può realizzare davvero quella libertà che nella moralità era una inattuabile intenzione.

**7-11.** La volontà non più individuale, ma ormai elevata all'universalità, nella raggiunta identità dell'interno (l'intenzione) e dell'esteriore (l'attuazione) segna la realizzazione concreta della ragione. Ma proprio per questo lo Stato non può che imporre la propria somma razionalità agli individui, nei loro confronti ha tutti i diritti ed essi nei suoi tutti i doveri; che il loro supremo dovere sia essere membri dello Stato significa per l'appunto che devono farsi carico delle richieste che lo

Stato pone nei loro confronti, riconoscendosi nelle a obbedendo alle sue regole.

**12-20.** Lo Stato è qui indicato come la coincidenza tra l'universalità della norma etica e la particolarità degli interessi e delle propensioni: ma non in modo che le propensioni semplicemente si pieghino all'ossequio della norma che rimane loro esteriore (o stazionerebbero in una situazione di illibertà), quanto nel senso che fanno proprie quelle norme interiorizzandole; anzi tanto più gli interessi individuali sono rispettati quanto più essi vengono fatti coincidere con quelli generali e tanto più la norma etica generale viene rispettata quanto più fa stabilmente parte dell'interiorità dei singoli soggetti agenti.

**20-22.** Questa conclusione celebra il concetto di libertà così come si attua nello stato moderno (e si sa che quello germanico è per Hegel il campione di questo tipo), poiché esso concretizza in misura piena la felice coincidenza per cui la più elevata realizzazione della determinazione individuale coincide con la direzione della necessità statale.

#### 6.5.4 La filosofia della storia

La considerazione filosofica non ha altro intento che quello di eliminare l'accidentale. Accidentalità è lo stesso che necessità esteriore, cioè necessità che risale a cause le quali non sono esse stesse che circostanze esteriori. Dobbiamo ricercare nella storia un fine universale, il fine ultimo del mondo, e non uno scopo particolare dello spirito soggettivo o del sentimento; lo dobbiamo intendere attraverso la ragione, che non può porre il proprio interesse in un particolare scopo finito, ma solo in quello assoluto. Questo è un contenuto che dà e reca in sé testimonianza di se stesso, e in cui ha la sua base tutto ciò che l'uomo può considerare come proprio interesse. Il razionale è ciò ch'è in sé e per sé, e attraverso cui ogni cosa ha il suo valore. Esso assume forme diverse: ma in nessuna ha più chiaro aspetto finale che in quelle che prende quando, nelle molteplici formazioni che chiamiamo popoli, lo spirito esplica e manifesta se stesso. Bisogna portare nella storia la fede e il pensiero che il mondo del volere non è rimesso nelle mani del caso. [...]

Il punto di vista della storia filosofica non è dunque uno fra i molti punti di vista, astrattamente prescelto, in modo che in esso si prescindano dagli altri. Il suo principio spirituale è la totalità di tutti i punti di vista. Essa esamina il principio concreto, spirituale dei popoli e la sua storia, e non si occupa di situazioni singole, ma di un pensiero universale che crea il tutto. Questo universale non appartiene al mondo accidentale di ciò che appare: è in esso, anzi, che dev'esser raccolta in unità la folla delle realtà particolari. [...] Questo universale, invece, è l'infinitamente concreto, che tutto comprende in sé, che dovunque è presente, essendo lo spirito eternamente presso di sé; è quel che non ha passato, e che sempre identico permane nella sua forza e nel suo potere.

... si può dire della storia universale che essa è la raffigurazione del modo in cui lo spirito si sforza di giungere alla cognizione di ciò ch'esso è in sé. Gli Orientali non sanno ancora che lo spirito, o l'uomo come tale, è libero in sé. Non sapendolo, non lo sono. Essi sanno solo che uno è libero... Quest'uno è perciò solo un despota, non un uomo libero, un uomo. Presso i Greci, per primi, è sorta la coscienza della libertà, e perciò essi sono stati liberi; ma essi, come anche i Romani, sapevano solo che solo alcuni sono liberi, non l'uomo come tale. Ciò non seppero né Platone né Aristotele; e perciò non solo i Greci ebbero schiavi, e il sussistere della loro vita e della loro bella libertà fu vincolata a tale condizione, ma anche la loro libertà non fu in parte che una fioritura accidentale, elementare, transitoria e ristretta e in parte, insieme, una dura schiavitù dell'umano. Solo le nazioni germaniche sono giunte nel cristianesimo alla coscienza che l'uomo come uomo è libero, che la libertà dello spirito costituisce la sua più propria natura. [...]

Sostanza dello spirito è la libertà. È con ciò indicato quale sia il fine dello spirito nel processo storico: è la libertà del soggetto, è che esso abbia la sua coscienza e la sua moralità, che abbia per

sé fini universali da far valere, che il soggetto abbia valore infinito e che anche acquisti coscienza di questo suo estremo valore. Questa realtà sostanziale del fine dello spirito del mondo viene raggiunta attraverso la libertà di ognuno. Gli spiriti dei popoli sono i membri del processo per cui lo spirito giunge alla libera conoscenza di sé. I popoli peraltro sono esistenze per sé – qui non abbiamo a che fare con lo spirito in sé –, e come tali hanno un'esistenza naturale. Essi sono nazioni, e per tale aspetto il loro principio è un principio naturale; e poiché i principi sono distinti, così naturalmente lo sono anche i popoli. Ognuno ha il suo principio proprio, a cui tende come suo fine; raggiunto il quale, non ha più nulla da fare nel mondo. [...]

... la sua [dello spirito di un popolo] attività consiste nel tradursi in un mondo esistente che sussista anche nello spazio. La sua religione, il suo culto, i suoi usi e costumi, l'arte, la costituzione, le leggi politiche, tutto il complesso delle sue istituzioni, i suoi eventi, le sue azioni: questa è la sua opera, – questo è quel popolo. Ogni popolo ha questo sentimento. L'individuo trova di conseguenza innanzi a sé l'essere del popolo come un mondo già pronto e saldo, che egli deve assimilare. Egli deve appropriarsi di questa realtà sostanziale, affinché divenga suo carattere e capacità, affinché egli stesso sia qualche cosa. L'opera esiste, e gl'individui debbono adeguarsi ad essa, farsi ad essa conformi. [...]

Fine della storia del mondo è dunque che lo spirito giunga al sapere di ciò che esso è veramente, e oggettivi questo sapere, lo realizzi facendone un mondo esistente, manifesti oggettivamente se stesso. L'essenziale è il fatto che questo fine è un prodotto. Lo spirito non è un essere di natura, come l'animale; il quale è come è, immediatamente. [...] In questo processo son dunque essenzialmente contenuti dei gradi, e la storia del mondo è la rappresentazione del processo divino, del corso graduale in cui lo spirito conosce se stesso e la sua verità e la realizza.

(Lezioni sulla filosofia della storia, I, pp. 8-9, 12-3, 46-9, 52, 61)

**1-12.** La storia è un composto di necessità e di accidentalità e la filosofia della storia (a differenza della storiografia, che è disciplina empirica e pertanto mantiene questa commistione) deve depurare la storia dall'accidentale, dal meramente fattuale, cogliendo quanto c'è in essa di necessario. Questo non significa solo che negli eventi storici vi sono aspetti importanti e altri trascurabili (anche lo storico seleziona i fatti), ma che la generale ottica del filosofo è differente da quella dello storico. Mentre quest'ultimo deve aderire allo sviluppo degli eventi, il primo può ricercarne il senso complessivo prescindendo dalle accidentalità ed è così in grado di individuare un significato globale sotteso che lo storico, nella sua considerazione atomizzante e particolare, non ha gli strumenti per cogliere. Nella seconda parte del passo (**rr. 6-13**) Hegel aggiunge che non è il singolo individuo o il singolo evento che conferisce valore alla storia, ma, al contrario, è la storia nella sua interezza che colloca individui ed eventi al posto loro spettante; noi ci rendiamo così conto che tale senso si ha inserendo uomini e fatti all'interno della storia di un popolo, massimo orizzonte secondo Hegel. La storia infatti non la fanno gli individui, ma i popoli, e i singoli agiscono nell'ambito delle possibilità dischiuse dal popolo stesso.

**13-20.** Il passo ribadisce quanto fin qui emerso: mentre la considerazione storica è sempre parziale, quella filosofica è l'unica che legittima l'intero. In secondo luogo tale intero non nasce dalla semplice unione delle realtà particolari, ma le precede e fonda; esso non è un universale nato per induzione dalle molteplici e varie situazioni, ma è la logica che quelle realtà pone in essere e che non s'interessa che al loro senso complessivo, senza occuparsi delle concrete modalità

della loro realizzazione.

**21-31.** Troviamo qui la celebre tripartizione della storia. Il testo propone dapprima una nuova definizione della storia, il cui procedere è interpretato come il più elevato tentativo da parte dello spirito di realizzare in concreto (e cioè di conoscere appieno, donde il termine «cognizione» della **r. 22**) quanto è in forma dapprima implicita («ciò ch'esso è in sé»). La storia si partisce triadicamente in perfetta analogia con le regole del sistema e troviamo allora nel momento iniziale lo Stato orientale, nel quale alla mancanza di consapevolezza teorica corrisponde la mancanza di attuazione pratica; come gli Orientali non conoscono la nozione di libertà, così non possono attuarla nella loro storia e nelle loro istituzioni.

**32-41.** Lo scopo a cui la storia mira, che può sfuggire agli storici, troppo presi dai loro interessi particolari, ma che dev'essere al centro delle preoccupazioni del filosofo, è l'affermazione della libertà. La libertà di ognuno trova però la sua definizione (potremmo dire i suoi limiti, ma Hegel non approverebbe l'espressione) nel contesto dell'universalità: essere liberi non significa fare ciò che si vuole o interrompere le relazioni con gli altri, che sono un limite, ma, al contrario, trovare il più felice equilibrio che consiste precisamente nel porsi fini non individuali, ma universali, in cui v'è piena coincidenza con la volontà altrui.

**42-49.** La coincidenza tra il singolo, che è concreto, e l'universalità, che è invece astratta, ha luogo nel popolo, dimensione concreta quant'altra mai: se ne parla qui infatti come espressione dello spirito non più in sé, ma ormai per sé. È chiarissimo nel testo (**rr. 45-47**) che il popolo ha una netta priorità nei confronti dell'individuo, che trova spazio e senso della sua esistenza

nell'adeguazione a quel plesso di valori, costumanze ecc. che già da sempre gli è dato.

**50-55.** Se il fine è la libertà, essa non va tuttavia intesa come una dimensione astratta, puramente interiore o, peggio, come un mero dover essere (si resusciterebbe in questo caso il deontologismo di Fichte): essa deve ottenere una concreta attuazione, cioè, come suggerisce il testo, ha da sussistere in modo oggettivo (r.

51). Ma questo esito non è un bruto prodotto naturale, inerte come una cosa, bensì il dinamico processo della storia stessa che in quell'esito conosce, dopo il passaggio attraverso tappe innumerevoli, il suo culminare. Nella storia, attuazione pratica dell'autoconoscenza dello spirito, il teoretico e il pratico vengono dunque a coincidenza.

## 7 Lo spirito assoluto

*La filosofia hegeliana dello spirito assoluto presenta un apparente contrasto fra la natura troppo rigida dello schema dialettico e l'impressionante ricchezza delle osservazioni particolari sull'arte, sulla religione, sulla storia della filosofia: ma anche in questo caso (a meno di non voler anacronisticamente resuscitare la vecchia teoria dell'opposizione fra sistema e metodo), quelle stesse osservazioni non avrebbero potuto sussistere in modo tanto organico senza un criterio unitario e una disposizione sistematica.*

### 7.1 L'arte

#### 7.1.1 L'arte come sapere immediato dell'Assoluto

§ 556 La forma di questo sapere è, in quanto immediata (il momento della finità dell'arte), da una parte un dirompersi in un'opera di esistenza esterna e comune, nel soggetto che produce l'opera e in quello che la contempla e l'adora; dall'altra parte, essa è l'intuizione concreta e la rappresentazione dello spirito assoluto in sé come dell'ideale; – della forma concreta, nata dallo spirito soggettivo, nella quale l'immediatezza naturale è soltanto segno dell'idea, per la cui espressione è così trasfigurata mediante lo spirito formatore, che la forma non mostra altro in lei fuori dall'idea. Tale è la forma della bellezza.

§ 559 Lo spirito assoluto non può essere esplicito in tale individualità di figurazione. Lo spirito dell'arte bella è perciò un limitato spirito di popolo; la cui universalità, che è in sé, quando si procede all'ulteriore determinazione della sua ricchezza, si fraziona in un indeterminato politeismo. Con la limitatezza essenziale del suo contenuto, la bellezza in genere non perviene se non all'intuizione, o all'immagine compenetrata dalla spiritualità, – vale a dire a qualcosa di formale...

§ 561 ... Di là della perfezione della bellezza, – che ha luogo, per siffatta conciliazione, nell'arte classica, – sta l'arte del sublime, la simbolica, in cui non si è ancora trovata la forma adeguata dell'idea, anzi il pensiero vien rappresentato come oltrepassante la forma e lottante con questa, quasi atteggiamento negativo rispetto alla forma, nella quale insieme si sforza d'imprimersi. [...]

§ 562 Ma l'altro modo dell'inadeguatezza dell'idea e della figurazione è, che la forma infinita, la soggettività, non è come nel primo estremo, soltanto personalità superficiale, ma è la massima intimità, e Dio vien saputo non in quanto trova sé in sé, e quindi solo nell'elemento spirituale si dà la sua forma adeguata. Così l'arte – romantica – rinuncia a mostrarlo come tale nella figurazione esterna e per mezzo della bellezza: essa lo rappresenta come quello che condiscende soltanto all'apparizione...

*(Enciclopedia delle scienze filosofiche, pp. 538-40)*

**1-7.** Nell'arte si genera un tipico dualismo, poiché da un lato sta l'opera in quanto entità particolare e finita (sia che pensiamo all'artista che l'ha compiuta, sia che ci riferiamo al fruitore che ne gode), dall'altro sta la meta a cui tutte le opere d'arte mirano e che esprimono, l'assoluto. Lo spirito dell'artista è creatore e si vale della bellezza per dare espressione sensibile alla sua intuizione dell'assoluto.

**8-13.** Per l'universalità del contenuto, l'arte non può essere espressione limitata di un individuo: al di

sotto di questa, che ha una genesi soggettiva, c'è un significato universale che coincide con l'entità più concreta e ampia fin qui emersa: il popolo. L'arte si fa manifestazione dello spirito di un popolo, dovuta in particolare all'opera creatrice di un singolo membro di quel popolo che tuttavia nell'atto della creazione non sta esprimendo il suo angusto punto di vista, ma quello del popolo stesso a cui appartiene. Ciò significa che l'espressione non è ancora unitaria: quanti sono i popoli, tante sono le forme dell'espressione artistica,

che non è pienamente adeguata a esprimere il suo oggetto, l'assoluto.

**14-17.** Si affaccia qui la periodizzazione dell'arte: la prima fase è quella, la più antica da un punto di vista cronologico, dell'arte simbolica, propria dell'Oriente e il cui prodotto tipico è l'arabesco. In questo momento il desiderio di espressione artistica è maggiore dei contenuti che il soggetto è concretamente in grado di esprimere e pertanto l'opera d'arte presenta più forma che contenuto, proprio come l'arabesco, che non possiede un contenuto determinato, che non comunica nulla se non la propria forma. Questa povertà è superata dall'arte classica, in cui si ha una perfetta parità di forma e contenuto. Da questa deriva il senso di beatitudine che l'arte greca ci comunica (Hegel sembra qui leggere l'arte classica attraverso le lenti del neoclassicismo di Winckelmann).

**18-21.** Ma un secondo motivo rende l'arte inadeguata espressione dell'assoluto. Hegel stabilisce una gerarchia delle arti proprio in funzione della misura in cui esse riescono a esprimerlo. Così l'architettura starà al posto più basso, perché l'architetto, nel progettare un edificio, non potrà dar libero sfogo alla sua invenzione, ma dovrà di continuo fare i conti con le esigenze imposte dal materiale (ad esempio egli non potrà costruire una casa su di un esile pilastro). La pittura segue, perché anche il pittore non può esimersi dal rispettare certe regole o canoni (non dimentichiamo che Hegel aveva davanti agli occhi degli stili non «astratti»). La musica offre libertà maggiori, ma la sua semanticità è dubbia, incerta, poiché non si capisce mai con precisione che cosa essa intenda comunicarci. Al posto più elevato Hegel pone dunque la letteratura: l'epica

(tenuta al rispetto del vero storico: Omero non avrebbe mai potuto concludere l'Iliade con la vittoria di Troia), quindi la lirica (troppo legata all'individualità), infine la tragica. Siamo così giunti al nostro passo. Il dramma è sintesi felice dell'elemento oggettivo dell'epica (cioè è in grado di riferirsi a una reale noto e condiviso), ma al contempo offre spazi per l'irruzione dei sentimenti individuali. Tuttavia anche in questo caso la forma non è bastevole all'espressione dell'eminenza del contenuto.

**21-23.** Con l'arte romantica il rapporto tra forma e contenuto si rovescia a tutto vantaggio del secondo: così dovremo interpretare lo sforzo titanico dell'artista romantico che non riesce mai a trovare una espressione sufficiente per tradurre nell'opera d'arte tutta l'urgenza delle sue passioni. Spiega Hegel: se «si concepisce l'idea del bello come lo spirito assoluto e quindi – come spirito – per se stesso libero, essa non si trova più perfettamente realizzata nell'esteriorità, in quanto ha la sua vera esistenza solo in sé come spirito. Essa dissolve così quella unione classica di interiorità e di apparenza esterna, e se ne ritorna in sé. Ciò ci offre il tipo fondamentale per la forma d'arte romantica. Per essa, richiedendo il suo contenuto, a causa della sua libera spiritualità, più di quanto non sia in grado di offrire la raffigurazione nell'esterno e nel corporeo, la forma diviene un'esteriorità più indifferente. Così l'arte romantica crea di nuovo, ma da un punto di vista opposto rispetto a quella simbolica, la separazione di contenuto e forma» (*Estetica*, pp. 341-2). L'arte romantica, in quanto disvelamento dell'interiorità dell'artista, è analoga alla manifestazione di Dio, che mai si può mostrare nella pienezza del suo essere, ma solo in apparizioni necessariamente limitate.

### 7.1.2 La poesia tragica

Il dramma deve essere in generale considerato come la fase suprema della poesia e dell'arte, perché esso si sviluppa nella totalità più compiuta, sia rispetto al contenuto che alla sua forma. Infatti il discorso, di fronte alle altre materie sensibili, il marmo, il legno, il colore, il suono, è l'unico elemento degno dell'esposizione dello spirito, e fra i generi particolari dell'arte della parola la poesia drammatica è a sua volta quella che riunisce in sé l'oggettività dell'epos con il principio soggettivo della lirica, in quanto essa manifesta in immediata presenza una azione in sé conclusa come azione reale che sia scaturisce dall'interno del carattere che si porta ad effetto, sia, nel suo risultato, viene a decisione sulla base della natura sostanziale dei fini, degli individui e delle collisioni. [...] Infatti nell'arte abbiamo a che fare non con un congegno semplicemente piacevole o utile, bensì con la liberazione dello spirito dal contenuto e dalle forme della finitezza, con la presenza e la conciliazione dell'assoluto nel sensibile e nell'apparente, con uno svolgimento della verità, che non si esaurisce come storia naturale, ma si rivela nella storia del mondo, di cui essa costituisce il lato più bello e la ricompensa del duro lavoro entro il reale e dell'ingrata fatica della conoscenza.

(*Estetica*, pp. 1295, 1381)

**1-9.** La poesia drammatica è la sintesi fra l'oggettività costrittiva dell'epica e l'eccesso di soggettività della lirica. Essa è poi forma di poesia, arte in cui il mezzo espressivo, la parola, è a giudizio di Hegel quello maggiormente universale e più chiaro nel formulare i suoi contenuti rispetto alla semanticità più oscura che mostrano le altre arti.

**9-14.** Contro la concezione dell'arte come mero gioco di forme, tipica fra gli altri di Kant, qui Hegel asserisce a chiare lettere che essa è manifestazione dell'assoluto (sia pure in forma non del tutto compiuta), ovvero con una delle più alte realizzazioni della conoscenza. Anzi l'arte è il conferimento alla conoscenza di una bella forma.

## 7.2 La religione

La religione è il nostro oggetto e ha per contenuto se stessa e il suo oggetto: Dio. Essa è la coscienza del rapporto con Dio, e il suo oggetto è assolutamente incondizionato, assolutamente sufficiente, l'essente per se stesso, l'assoluto cominciamento e il fine ultimo in sé e per sé. . . . se Dio è concepito come spirito, questo concetto include in sé il lato soggettivo, che si aggiunge a questo contenuto nella determinazione della religione. Noi non abbiamo qui a che fare solo con Dio, semplicemente come tale, ma al tempo stesso con Dio come è nella sua comunità. Poiché, come spirito, Dio non è solo una essenza astratta, che si riferisce a sé, ma, proprio perché lo spirito, ha come determinazione il porsi come immagine dinanzi alla comunità che lo conosce, nella quale soltanto, egli può vivere come spirito. La religione è nel suo concetto la relazione del soggetto, della coscienza soggettiva con Dio, che è spirito; o, se si prende il concetto speculativamente, essa è lo spirito cosciente di se stesso, della sua essenza. [. . .] Sotto questo aspetto la religione è in pari tempo l'idea per sé, e il concetto della religione è il concetto dell'idea. [. . .]

La specie e il modo con cui lo spirito diviene oggetto per sé è la rappresentazione; questo elemento è la forma per la coscienza assoluta come religione. La filosofia al contrario è questa coscienza in quanto lo spirito è cosciente di sé non nel modo della rappresentazione, ma del pensiero. [. . .]

Il contenuto della religione e della filosofia è lo stesso e non può essere differente, poiché non esistono due autocoscienze dello spirito assoluto, che potrebbero avere un contenuto differente o opposto; le differenze perciò sono della forma. [. . .]

La rappresentazione ha sempre figurazioni più o meno sensibili; essa si trova tra la sensazione immediata, sensibile e il pensiero propriamente detto. Il contenuto è di specie sensibile, ma vi si è già introdotto il pensiero che però non ha ancora permeato di sé il contenuto e non lo ha ancora sopraffatto. La rappresentazione non è il prendere il sensibile come singolo e immediato, ma essa ha già compreso il sensibile singolo nella sua universalità, nella sua interiorità spirituale. Tuttavia essa è conscia di questa interiorità e universalità che è ancora nella forma della singolarità e del sensibile. Perciò il rappresentato ha in sé ancora spazialità e temporalità; non è ancora capace di liberarsi del naturale. . . Vi è già il pensiero ma altrettanto vi è ancora il sensibile nel pensiero, così che ne vien fuori una mescolanza spuria. La rappresentazione si serve perciò facilmente di espressioni figurate, analogie o modi indeterminati; una simile rappresentazione è per esempio la generazione del Figlio nell'eternità. [. . .]

In secondo luogo il rappresentato, essendo il contenuto generale in forma sensibile, si dimostra come cosa spaziale, che ha anche una successione nel tempo, mentre il pensiero ha superato questo succedersi ed è ritornato nella eternità. [. . .] Nella religione vi è una narrazione. . . Solo nel pensiero concettuale si palesa l'interiorità, l'in sé della connessione, la sua vera unità che penetrando eternamente, si rivela solo al pensiero che concepisce. Ma, poiché nella rappresentazione le determinazioni sono separate nello spazio e nel tempo, rimangono separate anche nel loro rapporto. [. . .]

In terzo luogo vengono anche proposti nella rappresentazione della religione, la determinazione di Dio come un evento e anche la testimonianza che Dio è, una cosa esteriore, un'autorità di ciò che è accaduto. [. . .] La rappresentazione si conserva ancora nella sfera della necessità esterna, poiché tutti i suoi momenti rapportandosi gli uni agli altri, fanno ciò in modo da non perdere la loro autonomia. Nel pensiero invece il rapporto di queste due formazioni si trova indipendente e separata da sé; piuttosto ognuna ha il modo di una parvenza rispetto all'altra.

*(Lezioni sulla filosofia della religione, 1, Il concetto di religione, pp. 9-10, 63, 266-8)*

**1-9.** Come vede Hegel il fenomeno religioso? È necessario operare una distinzione fondamentale fra religione e fede: da un lato l'analisi proposta sembra ripercorrere la via della teologia naturale, ovvero essere un'indagine su ciò che la ragione può dire intorno a Dio prescindendo da ogni rivelazione. Dall'altro lato, però, il punto di vista hegeliano rappresenta una novità, poiché non ritiene di poter studiare il fenomeno religioso senza prendere in esame anche la «ricezio-

ne» della religione, ossia la fede. Dio infatti non esiste soltanto nella sua astratta essenza di puro spirito, o sarebbe oggetto della considerazione di pochi dotti; egli è, al contrario, oggetto di fede e di adorazione per popoli interi proprio perché si presenta insieme come immagine (secondo l'espressione della **r. 8**): «La religione è per tutti gli uomini. Essa non è la filosofia, che non è per tutti. La religione è la specie e il modo con cui tutti gli uomini sono precipuamente il sentimento, la

rappresentazione e poi anche il pensiero intellettuale» (p. 65).

**9-16.** L'argomentazione rivela quale sia il reale oggetto che viene conosciuto nella religione: esso è lo spirito, piuttosto che Dio, o meglio è Dio in quanto spirito. Ma anche l'io che conosce è spirito che si riconosce finalmente. A Hegel la religione non interessa tanto come conoscenza del Dio della fede, quanto come modalità dell'autoconoscenza dello spirito, e la fede ingenua del credente lo lascia tutto sommato indifferente: stava forse scoprendo ancor prima di Feuerbach il segreto antropologico di ogni teologia.

**17-43.** Si definisce ampiamente qui che cosa sia la rappresentazione: se l'arte traduceva il suo contenuto, l'assoluto, nella forma dell'intuizione, cioè in forma sensibile, la religione lo individua in forma più consona: quella della rappresentazione. Le due discipline presentano dunque il medesimo oggetto, ma lo approssimano secondo due differenti modalità. Benché e la religione e la filosofia (come già l'arte) abbiano il medesimo oggetto, l'assoluto, la prima lo intende nella forma della rappresentazione e non ancora del pensiero (**rr. 20-21**). La rappresentazione è un intendimento concettuale, come la filosofia, ma sempre compromesso con l'intuizione, come l'arte (**rr. 23-37**): qui il singolo elemento sensibile non è visto più nella sua par-

ticolarità (com'era invece nell'arte), ma come rappresentante di un campo assai più ampio, anzi universale. Esiste dunque un contrasto non superato, all'interno della religione, fra la particolarità e l'universalità: la forma non è pienamente adeguata a esprimere il suo contenuto. Nella rappresentazione pertanto: 1) l'idea è posta nella religione in forma sensibile. Essa utilizza ancora una concettualità che si riferisce alla sensibilità; noi possiamo parlare di Dio con termini umani, finendo irrimediabilmente per antropomorfizzarlo: quando, ad esempio, affermo che è buono, misericordioso, sapiente, gli attribuisco, sia pure in una quantità illimitata, caratteristiche umane (**rr. 28-30**). 2) L'idea è posta nella religione in forma storica: essa è costretta a chiarire i suoi concetti facendo riferimento a eventi accaduti in un luogo e in un tempo determinati, mentre nella sua più elevata espressione il concetto è eterno (**rr. 31-37**). 3) L'idea è posta nella religione in forma esteriore: la necessità del concetto non nasce dall'autonomo sviluppo della religione, ma in forza di una testimonianza esterna, cosicché Dio stesso appare non la naturale destinazione del pensiero, ma un fatto che si impone al pensiero per l'appunto da fuori. L'oggetto di cui la religione parla è diverso dal modo in cui ne parla (**rr. 40-43**).

## Hegel e il Cristianesimo

La relazione di Hegel col Cristianesimo è affatto controversa, tanto da autorizzare interpretazioni diametralmente opposte. Già negli anni dell'insegnamento di Hegel a Berlino (1818-31) uno dei temi maggiormente discussi è il rapporto fra religione e filosofia e lo testimoniano alcuni scritti dovuti, fra gli altri, allo schellingiano C. J. Windischmann, a L. F. Baumgarten-Crusius e soprattutto a F. W. Hinrichs con *Alcune osservazioni sul punto di vista che la filosofia tedesca ha raggiunto con Hegel*, pubblicate nel 1828 e prefate dallo stesso Hegel. Intento dell'opera era mostrare la piena concordanza fra le posizioni hegeliane e il Cristianesimo (accordo che interessava anche lo Stato prussiano, compiaciuto da un lato dalla sanzione filosofica procuratagli dallo hegelismo, ma al contempo necessitato a far uso della religione come *instrumentum regni*). Non per questo si deve nobilitare il misticismo, la cosiddetta «teologia del sentimento» di Schleiermacher, ma piuttosto pensare l'identità di contenuto tra religione e filosofia al di sotto delle differenze della forma.

Ma è col secondo periodo della Scuola hegeliana (1831-1839) che le polemiche sul nostro tema divampano: i due scritti di F. Richter *La dottrina dei novissimi* (I vol.) e *La nuova dottrina dell'immortalità* (entrambi del 1833) esplicitamente asseriscono, collocandosi nell'area feuerbachiana, che l'immortalità dell'anima è inammissibile dal punto di vista hegeliano, poiché contraddirebbe il carattere circolare e dunque chiuso del sistema; inoltre Hegel smentiva l'assolutezza della fede, ponendola sotto il controllo della ragione filosofica. Fu allora un susseguirsi di botte e risposte con lo hegeliano ortodosso Weisse. Ma questi, nel suo più importante scritto, *La segreta dottrina filosofica dell'immortalità dell'anima* (sempre del '33), riconosceva la legittimità di taluni dei rilievi di Richter. Il dibattito si ampliò con contributi di Göschel ed Erdmann, in vario modo hegeliani, e degli antihegeliani Fichte (jr.), Beckers e ancora Weisse, con la tentata mediazione da parte di Conradi in *Immortalità e vita eterna* (1837).

Ma dal 1835 l'irruzione di una tematica e soprattutto di un'impostazione affatto nuova aveva catalizzato l'attenzione: era infatti uscito a Tubinga il primo volume della *Vita di Gesù* di D. F. Strauss (seguito dal secondo a pochi mesi), che aveva rivoluzionato la cristologia e la lettura dei Vangeli, i cui miti erano spogliati di ogni carattere soprannaturale: di essi non vien fatta rimanere



che la dottrina morale, la quale non contraddice affatto i dettami della ragione.

Senza entrare nel merito degli sviluppi appartenenti alla Sinistra hegeliana (col dibattito specifico sull'immortalità dell'anima e più in generale sulla possibilità di riservare alla fede una totale autonomia rispetto alla speculazione filosofica a cui nel sistema è conferito un posto più elevato), è comunque facile vedere che la posizione di Hegel è tanto ricca e poliedrica da risultare utilizzabile da coloro che negano come da coloro che affermano Dio e lo spazio per la fede: dal libretto di Karl Löwith *Hegel e il Cristianesimo* (Laterza, Bari 1976) all'ampissimo *Incarnazione di Dio* del teologo Hans Küng (Queriniana, Brescia 1972), si è affermata la lettura di uno Hegel che, se da un lato sembra laicizzare per intero lo spirito religioso facendolo immanente consapevolezza storico-sociologica, dall'altro non rinnega una conciliazione che taluni hanno letto come speranza soterica, la quale, cristianamente e contro il solipsismo kierkegaardiano, si configura non come individuale, bensì comunitaria e anzi «di tale ampiezza che la chiesa viene alla fine a coincidere con l'umanità compresa nell'arco della *Weltgeschichte*» (A. Caracciolo, *La religione e il Cristianesimo nell'interpretazione di Hegel*, in AA. VV., *L'opera e l'eredità di Hegel*, Laterza, Bari 1974, p. 54).

## 7.3 La filosofia

### 7.3.1 La speculazione filosofica

§ 572 Questa scienza è l'unità dell'arte e della religione. La maniera intuitiva dell'arte, che è estrinseca nel rispetto della forma, la produzione soggettiva di essa e quel suo frazionare il contenuto sostanziale in molte figure indipendenti, è unificato nella totalità della religione; e il procedere sparpagliato di questa, che si svolge nella rappresentazione, e il suo mediare nella rappresentazione ciò che ha svolto, non è soltanto raccolto in un tutto, ma anche è riunito nella intuizione semplice e spirituale, ed ivi è elevato a pensiero consapevole di sé. Questo sapere è, dunque il concetto dell'arte e della religione, conosciuto dal pensiero: nel qual concetto quello che v'ha nel contenuto di diverso è conosciuto come necessario, e questo necessario è conosciuto come libero.

§ 573 La filosofia si determina, per conseguenza, come una conoscenza della necessità del contenuto della rappresentazione assoluta, e della necessità di entrambe le forme, cioè, da una parte, della intuizione immediata e della sua poesia, e della rappresentazione che fa soltanto un presupposto, della rivelazione oggettiva ed estrinseca; dall'altra, dapprima, del profundarsi in sé soggettivo, poi del movimento soggettivo e della identificazione della fede con l'oggetto presupposto. Questa conoscenza è, dunque, il riconoscimento di questo contenuto e della sua forma, liberazione dalla unilateralità delle forme ed elevazione di esse nella forma assoluta, che si determina da se stessa come contenuto e resta identica col contenuto ed è in esso stesso la conoscenza di quella necessità in sé e per sé. Tale movimento, che è la filosofia, si trova già compiuto, in quanto la filosofia attinge alla fine il suo proprio concetto, cioè guarda indietro soltanto al suo proprio sapere.

§ 574 Questo concetto della filosofia è l'Idea che pensa se stessa, la verità che sa, la logicità, col significato che essa è l'universalità convalidata dal contenuto concreto come dalla sua realtà. La scienza è, per tal guisa, tornata al suo cominciamento; e la logicità è il suo risultato come spiritualità: dal giudizio presupponente, in cui il concetto era solo in sé e il cominciamento alcunché d'immediato, e quindi dall'apparenza, che aveva colà, la spiritualità si è elevata al suo puro principio come a suo elemento.

(*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, pp. 550-1, 564-5)

1-9. La triade dialettica si completa qui: il testo ribadisce le caratteristiche e i limiti propri delle precedenti sfere, in cui l'assoluto era inteso in misura inadeguata; finalmente il concetto appare colto in misura piena e perfetta, e del pari atto al suo compito appare il soggetto che intende l'oggetto. Per conseguenza, al soggetto nulla rimane esterno o sia pure solo in parte ignoto (che il diverso sia reputato necessario significa

che perde la propria ostile diversità e si offre alla penetrazione della ragione) né tale necessità è eteronoma rispetto alla ragione, ma trovando in essa il proprio fondamento, si converte in libertà.

10-20. Questo difficile paragrafo specifica il proprio della filosofia confrontandola con la religione, partendo dal presupposto che religione e filosofia possiedono il medesimo oggetto. Anzi, la filosofia costituisce l'inve-

ramento dei gradini precedenti, che la preparano e la rendono possibile: essa infatti evidenzia, come dice il testo, «necessità di entrambe le forme» (r. 11), l'una essendo i gradi da superare, cioè l'intuizione artistica e la rappresentazione religiosa, l'altra della successiva identificazione dell'apprensione soggettiva con l'oggettività del contenuto appreso: come a dire che finalmente la forma è perfettamente adeguata, anzi identica, rispetto al contenuto (rr. 10-13). La filosofia necessita di quei momenti, come per giungere al vertice di una scala servono i gradini intermedi, ma li colloca al loro giusto posto e pertanto essi non sono più, in essa, presupposti, vale a dire momenti autonomi assorbiti, ma suoi componenti.

**21-26.** La filosofia non è che la raggiunta identità dell'Idea che pensa e dell'idea che è pensata: non a caso Hegel pose, a conclusione dell'Enciclopedia il passo celeberrimo del libro  $\Lambda$  della *Metafisica* aristotelica in cui si parla della divinità come  $\nu\theta\eta\sigma\iota\varsigma\ \nu\theta\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ , ossia pensiero di pensiero, perfetta identità di soggetto

e oggetto. Ma con questo compimento si chiude il grande circolo dell'*Enciclopedia*, il sapere ritorna su di sé e l'itinerario dell'idea si conclude. Essa ha guadagnato ormai il sapere assoluto, è perfettamente adeguata al proprio oggetto: questo non significa che non abbia più nulla da fare, che il movimento si fermi (come taluni interpreti hanno inteso), ma solo che l'inadeguatezza fra il sapere e l'essere è venuto meno. Tutto può ancora accadere, ma ormai ogni accadimento verrà inteso appieno dall'idea. Il «giudizio presupponente» (r. 24) è quello costretto ad ammettere un qualcosa di dato, cioè di non pienamente giustificabile e opaco al concetto; ormai nulla più dev'essere presupposto perché tutto quello che c'è e ci sarà si presenta assolutamente trasparente al concetto. Siamo dunque tornati alla condizione della logica almeno in quanto in essa l'idea si esprimeva liberamente, ma ora il risultato è arricchito da tutte le mediazioni che hanno avuto luogo, da tutti i gradini che sono stati attraversati.

### 7.3.2 La storia della filosofia

La prima idea che ci si può affacciare in una storia della filosofia si è che l'argomento implicito già di per se stesso una contraddizione interna. Infatti la filosofia si propone di riconoscere ciò ch'è immutabile, eterno, in sé e per sé; il suo scopo è la verità; invece la storia racconta ciò che è stato in un determinato tempo, ma che poi è scomparso, sostituito da altro. Orbene, se la verità è eterna, essa non rientra nella sfera del transeunte, e non ha storia; e se essa ha una storia, poiché questa consiste nel presentare alla nostra conoscenza soltanto una serie di figure trapassate, non può contenere la verità, che non è transitoria. [...]

... l'Idea, come concreta in sé e svolgentesi, è un sistema organico, una totalità, che contiene in sé copia di stadii e di momenti. Orbene, la filosofia è appunto per se stessa la conoscenza di un siffatto svolgimento, e come pensiero concettuale rappresenta essa stessa questo svolgimento pensante; quanto più rigoroso è quest'ultimo, tanto più perfetta è la filosofia. Inoltre in questo svolgimento non muove verso il fuori, come verso il mondo esterno, ma nel suo esplicarsi procede verso l'interno; vale a dire l'Idea universale rimane a fondamento, rimane ciò che tutto comprende e che è immutabile. Poiché l'estrinsecarsi dell'idea filosofica nel suo svolgimento non è mutamento, non è un diventare altro, ma un procedere in se stessa, un approfondirsi in se stessa, ne consegue che questo processo rende l'idea, ch'era generale e indeterminata, più determinata in se stessa. . .

In tal guisa la filosofia è sistema in svolgimento, e così pure la storia della filosofia; questo è il punto principale, il concetto fondamentale che verrà svolto nella presente trattazione storica. Per chiarirlo occorre innanzitutto mettere in rilievo la differenza che può aversi nel modo di manifestarsi del fatto filosofico. Infatti nel processo del pensiero le differenti fasi possono manifestarsi con la coscienza della necessità, dalla quale deriva ogni fase successiva, e a norma della quale può aversi solo quella data determinazione e formazione, oppure si possono manifestare senza siffatta coscienza, a guisa d'un processo naturale, apparentemente accidentale, sicché il concetto opera bensì internamente per virtù della propria logica, ma questa rimane inespressa. . .

Una delle maniere di questo spiegamento, che consiste nel rappresentare la derivazione delle formazioni, la necessità pensata, riconosciuta delle determinazioni, è il compito della filosofia. E siccome qui tratta dell'Idea pura e non ancora dell'ulteriore particolarizzarsi di essa come natura e spirito, detto compito spetta particolarmente alla filosofia della logica. Invece l'altra forma, per cui i differenti stadi e i momenti dello svolgimento appaiono nel tempo, nella forma dell'accadere, in questi luoghi particolari, in questo o in quel popolo, in date circostanze politiche e in date relazioni con esse, insomma la forma empirica, è il quadro che ci offre la storia della filosofia. . .

Orbene, in base a siffatta idea affermo che la successione dei sistemi filosofici, che si manifesta nella storia, è identica alla successione che si ha nella deduzione logica delle determinazioni concettuali dell'idea. Affermo che se i concetti fondamentali dei sistemi apparsi nella storia della

filosofia vengono spogliati di ciò che concerne la loro formazione esteriore, la loro applicazione al particolare e simili, si ottengono precisamente i vari stadii della determinazione dell'Idea nel suo concetto logico. Reciprocamente, se si prende per sé il processo logico, vi si ritrova nei suoi momenti fondamentali il corso delle manifestazioni storiche. . . Osservo ancora soltanto che da quanto s'è detto risulta lo studio della storia della filosofia essere studio della filosofia; né potrebbe essere altrimenti.

(Lezioni sulla storia della filosofia, I, pp. 16, 38-41)

**1-7.** Il passo ci mette innanzi un'apparente difficoltà: le nozioni di filosofia e di storia si oppongono poiché la prima mira a individuare la verità, che è una e sempre la stessa, cioè che non si modifica e non può avere una storia, laddove la seconda è la rincorsa di quanto è mutevole, di tutto ciò che si modifica e in cui non sembra valere una qualche assiologia, ma semplicemente la registrazione del fattuale. Per conseguenza, la stessa espressione «storia della filosofia» sembra presentare una contraddizione.

**8-16.** Come l'Idea è un procedere e non uno stazionare, è cioè intrinsecamente dinamica (secondo una linea di pensiero propria a tutto il Romanticismo), così dev'essere dinamica la filosofia, disciplina che dell'Idea descrive gli sviluppi, in quanto, colta nel suo ideale, dovrebbe essere perfettamente adeguata al suo oggetto e seguirne ogni movenza. Non c'è dunque contraddizione fra il divenire e la verità, poiché la verità è proprio la totalità del divenire (rr. 9-12). In tale processo il coglimento della verità non è costretto a mutare nella propria natura (altrimenti sarebbe corretta l'obiezione rilevata in apertura), cioè l'Idea non deve assumere materiali dall'esterno, per il fatto che tutti i materiali (logici, naturali e spirituali) derivano dal suo sviluppo; nel suo procedere l'Idea non aumenta per assunzione di concrezioni esterne, ma per una crescita che procede per così dire dal di dentro, mediante partenogenesi (rr. 11-16).

**17-24.** Hegel perviene ad affermare l'identità tra filosofia e storia della filosofia, poiché la comprensione del vero coincide con lo sviluppo che è il vero medesimo, la verità non essendo che l'insieme dei tentativi per approssimarsi sempre più a essa e infine raggiungerla. Ma la verità è processuale e quindi non è solo

la conclusione del processo, ma il processo nella sua interezza. Dal punto di vista del concretizzarsi storico non è possibile avere una sola filosofia (prima Platone, poi Aristotele, molto tempo dopo Cartesio e così via); inoltre il carattere diacronico che contraddistingue i sistemi e la loro correlazione fa sì che solo in certi casi i filosofi stessi abbiano coscienza della continuità che lega il loro sistema a quelli precedenti (è la «necessità» della r. 21). Tuttavia da un punto di vista sistematico, cioè nel loro interiore legame che solo in parte e in particolari momenti è possibile riconoscere, le varie filosofie palesano la loro assoluta unità speculativa, il loro dirigersi verso lo stesso oggetto.

**25-31.** La necessità può essere del tutto interiore, e allora la filosofia coincide con la logica, in cui l'Idea è sola e autarchica nel suo sviluppo, oppure espressa verso l'esterno, quando l'idea stessa si realizza nelle forme della natura e dello spirito. Nell'ambito dello spirito l'attuazione si estrinseca nella geografia e nella storia, condizioni che costituiscono la base della filosofia stessa, che non manca di connotarsi storicamente (poiché ogni popolo ha le sue filosofie come possiede la sua arte e la sua religione).

**32-40.** Rinforzando la convinzione dell'identità di filosofia e storia della filosofia, Hegel asserisce che il susseguirsi empirico delle varie filosofie è identico alla successione logica delle forme della filosofia, per cui lo sviluppo storico possiede una interiore necessità e nulla avrebbe potuto essere diverso da com'è stato. Filogenesi e ontogenesi coincidono poiché lo sviluppo storico delle innumerevoli filosofie (aspetto filogenetico, plurale) è ricapitolato nello sviluppo puramente concettuale e non storico (aspetto ontogenetico, dell'unica filosofia che si dà) della filosofia senza aggettivazione.

### La storia della filosofia secondo Hegel

È noto che, a differenza di Kant, Hegel possedeva una vastissima conoscenza di prima mano della letteratura filosofica. Questo interesse non è estrinseco, nel senso che le filosofie antecedenti sono ritenute dal filosofo necessari momenti perché si possa compiere per intero l'autocomprensione della ragione. E se da un lato la vicinanza di Hegel al tema è tanto forte da non indurlo ad appesantire la forma dialettica e a darci un'esposizione spesso libera dall'occorrenza ossessiva del ritmo triadico, dall'altro egli non è mosso da una mera intenzione storiografica: al contrario, il fortissimo importo teoretico lo conduce a leggere tutte le filosofie come destinate necessariamente a culminare nell'attestazione dell'assoluto.

In sintesi, le tappe della riflessione sono le seguenti: il mondo orientale, concependo la meta della speculazione come un annullamento dell'io individuale nella sostanza universale, non fa autentica filosofia (e qui Hegel si contrappone a tutti quei romantici che avevano enfatizzato la radice orientale della sapienza); nel mondo greco, dove realmente nasce la filosofia, si scopre il

nesso tra l'oggettività e l'universalità, intesa ancora materialmente nei Presofisti e quindi in termini puramente concettuali da Platone e Aristotele. Ma tale filosofia (al pari del fittizio equilibrio realizzato nell'arte) manca del momento della particolarità. Sta alla filosofia cristiano-germanica riconsiderare l'idea nel suo intero sviluppo e quindi pervenire all'universalità concreta, mediata dalla considerazione dell'individualità (è con la Riforma che a giudizio di Hegel si radicalizza in forma e misura adeguata l'opposizione fra oggettivo e soggettivo).

Ma l'itinerario è studiato da Hegel con ineguale perizia, poiché alla filosofia greca è dedicato uno spazio amplissimo (nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* le pagine che parlano della Grecità sono più del doppio di quelle dedicate all'età moderna), il pensiero medievale è considerato poco più che una fase preparatoria alla modernità (anche perché Hegel ritiene spettanza della religione e non della filosofia discutere i concetti teologici e di conseguenza non può che omettere la più gran parte della riflessione patristica scolastica), e della modernità sono indagati specifici pensatori, piuttosto che lo sviluppo nel suo insieme.

Sotto il profilo metodologico, è presente «una strana lacuna, che colpisce il lettore. Hegel, che ha introdotto il punto di vista genetico nell'indagine della successione storica dei sistemi, non l'ha invece applicato nell'interno di ciascun sistema, che è per lui come un blocco unico e compatto» (G. de Ruggiero, *Hegel*, Laterza, Bari 1975, p. 231). Ma ciò si capisce meglio pensando che Hegel non concepisce fedeltà e obiettività disgiunte dal fine generale per cui si filosofa: ecco allora che Fichte e Schelling non vengono considerati che nella misura in cui battono la via all'idealismo hegeliano, anche a costo di trascurare interi periodi della loro attività.

In ogni caso, Hegel non intende considerare lo sviluppo delle filosofie come una semplice sequenza di sistemi, bensì come uno sviluppo organico dotato di una precisa direzione. Le filosofie infatti non sono semplici opinioni dei filosofi, intesi come individui, ma possiedono una loro necessità storica. La relazione fra i sistemi è quella dell'accumulo: «Ciascuna filosofia, è vero, non verrà mai completamente confutata da quelle cronologicamente successive. Verrà semplicemente derubricata, diventando perciò un caso particolare, un elemento o materiale da costruzione per l'edificio della filosofia successiva» (R. Bodei, *La storia della filosofia*, in AA. VV., *Hegel. Guida storica e critica*, a cura di P. Rossi, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 218). La confutazione che ogni filosofia effettua delle precedenti (lo sappia o meno), è il segno del necessario progredire dell'idea, tanto che la confutazione stessa non è mai liquidazione, ma superamento e conservazione al contempo. In conclusione, non ha senso porsi la domanda su quale sia la filosofia vera: neppure quella hegeliana lo è, poiché la filosofia coincide con la storia della filosofia e dunque l'unica filosofia vera non è che l'insieme di tutte le filosofie.

## Nota bibliografica

I testi sono dati nelle seguenti traduzioni:

*Religione popolare e Cristianesimo*, in *Scritti teologici giovanili*, a cura di N. Vaccaro - E. Mirri, Guida, Napoli 1977.

*Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino*, in *Scritti teologici giovanili*, ivi.

*Frammento di sistema del 1800*, in *Scritti teologici giovanili*, ivi.

*Fenomenologia dello spirito*, a cura di A. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1974.

*Scienza della logica*, a cura di C. Moni, riv. a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1988.

*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Verra, Utet, Torino 1981 [Parte I: La scienza della logica].

*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 1989 [Parte II: Filosofia della Natura e Parte III: Filosofia dello Spirito].

*Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1991.

*Estetica*, a cura di N. Merker, Einaudi, Torino 1976, 2 voll.

*Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Calogero e C. Fatta; vol. 1: *La razionalità della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1981.

*Lezioni sulla filosofia della religione*, a cura di E. Oberti e G. Borruso; vol. 1: *Il concetto di religione*, Laterza, Roma-Bari 1983.

*Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna; vol. 1: *Introduzione - La filosofia orientale - La filosofia greca dalle origini ad Anassagora*, La Nuova Italia, Firenze 1981.