

Aldo Stella

IL CONCETTO DI “RELAZIONE”
NELLA “SCIENZA DELLA LOGICA”
DI HEGEL

Prefazioni, Introduzione, Libro primo

Prefazione di Giovanni Romano Bacchin

9 PREFAZIONE

21 AVVERTENZA

23 CAPITOLO PRIMO *La relazione e la cosa*

1. Prefazione alla prima edizione, p. 23 - 2. Prefazione alla seconda edizione: logica formale e logica dialettica, p. 33 - 3. Relazione e inseparabilità, p. 40 - 4. La relazione di pensante e pensato, p. 45 - 5. Pensiero come "mezzo", p. 54 - 6. Concetto formale e concetto assoluto, p. 61 - 7. *Einleitung*: il conoscere ordinario e la questione del "metodo", p. 68 - 8. Il contraddirsi della riflessione, p. 74 - 9. Negazione analitica e negazione dialettica, p. 82 - Note, p. 89

131 CAPITOLO SECONDO *Relazione, procedimento, trascendimento*

1. Il problema del cominciamento, p. 131 - 2. Attualità del fondamento e fattualità della serie (procedura), p. 136 - 3. Il passaggio dall'essere al nulla e il togliimento del passaggio, p. 141 - 4. La proposizione come relazione semantica, p. 148 - 5. La proposizione e la verità speculativa, p. 153 - 6. Unità e relazione, p. 157 - 7. La riflessione e il suo superamento, p. 163 - 8. Senso del "togliere" e valore dello "ideale", p. 170 - 9. Le posizioni determinate (figure), p. 174 - 10. Destinazione della finitezza come passaggio dal finito all'infinito, p. 178 - 11. L'emergere del vero infinito, p. 186 - 12. Approfondimento tematico, p. 190 - 13. Considerazioni riassuntive sul rapporto finito-infinito, p. 197 - Note, p. 200

© 1994 Edizioni Angelo Guerini e Associati s.r.l.
Via Verona 9 - 20135 Milano

Prima edizione: maggio 1994

Ristampa: VI V IV III II I 1994 1995 1996 1997 1998 1999

Copertina di Ferdi Arzenton

Printed in Italy

ISBN 88-7802-496-1

E' vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, non autorizzata, compresa la fotocopia. L'Editore potrà concedere a pagamento l'autorizzazione a riprodurre una porzione non superiore a un decimo del presente volume. Le richieste di riproduzione vanno inoltrate all'Associazione Italiana per i Diritti di Riproduzione delle Opere a Stampa (AIDROS), via delle Erbe 2 - 20121 Milano tel. 02/86463091, fax 02/89010863.

219 CAPITOLO TERZO *Funzionalità ed estrinsecità della relazione ordinaria*

1. Lo «essere per sé» e il valore intrinseco della relazione, p. 219 - 2. Attrazione e repulsione, p. 224 - 3. La «quantità», p. 227 - 4. Relazione e sistema, p. 233 - 5. L'infinito quantitativo, p. 236 - 6. La cattiva infinità e il suo trascendimento, p. 240 - 7. Relazione e funzione, p. 245 - 8. La «misura», p. 253 - 9. Relazione e reciprocità, p. 259 - 10. Il passaggio dall'essere all'essenza, p. 264 - 11. Relazione e contraddizione, p. 269 - Note, p. 274

283 INDICE DEI NOMI

PREFAZIONE

di Giovanni Romano Bacchin

Aldo Stella ha condiviso, fin dagli anni del suo apprendistato filosofico all'Università di Perugia, e continua a condividere l'atteggiamento paziente ma deciso di chi prende sul serio gli Autori che studia. Non è atteggiamento polemico, ma semplicemente teoretico e consiste nel disporsi ad esigere dall'Autore ciò che questi dichiara che si debba esigere. Nei confronti di Hegel la consueta richiesta di restare fedeli all'assunto – consueto saggiare se si tiene fede davvero alle premesse che si sono fatte valere – si converte subito da semplice richiesta di coerenza interna in richiesta di effettivo rigore. Il rigore consiste nel dimostrare che l'assunto – o premessa – è l'intrinseca necessità del suo stesso porsi. E così la differenza tra mera coerenza ed effettivo rigore riproduce *in concreto* la differenza che Platone nel VI della *Repubblica* esemplifica e fonda come differenza tra matematica e *dynamis tou dialeghesthai* in ordine a ciò che egli denomina «l'altra parte dell'intelligibile» (*Resp.*, VI, 511 b-c).

Nel caso di Hegel, dicevo, coerenza e rigore coincidono, nel senso che l'assunto hegeliano è la necessità del rigore, necessità della dimostrazione della necessità, assenza di presupposti, che è consapevolezza – teoresi – che senza presupposti non si procede, ma che con i presupposti non si pensa. Se v'è un pensatore che autorizza espressamente ad esigere la totale assenza di presupposizioni nel senso del non subirne i condizionamenti, intanto distinguendo tra "presupporre" e "porre", questi è Hegel: «Tutte le scienze diverse dalla filosofia – egli scrive in apertura all'*Enciclo-*

pedia di Heidelberg, 1817 – hanno oggetti tali che, in quanto dati immediatamente dalla rappresentazione, vengono quindi presupposti come accettati già all'inizio della scienza così come anche le determinazioni ritenute indispensabili nel successivo sviluppo vengono accolte prendendole dalla rappresentazione»¹. Tutte le scienze diverse dalla filosofia, la quale è, per dire con il Platone del *Carmide*, sapere di se stessa e di ogni altro sapere. E già Kant, del resto, aveva potuto scrivere che «il matematico, il naturalista, il logico per quanto eccellenti progressi possano fare i primi anche in generale nella conoscenza razionale, i secondi particolarmente nella conoscenza filosofica non sono se non ragionatori»². Ragionatori che prolungano o, per così dire, sviluppano premesse accettate o postulate, comunque inindagate.

Nel mio scritto del 1967 *L'immediato e la sua negazione* Aldo Stella ha saputo cogliere questa radicale richiesta hegeliana, irrinunciabile, per la quale la filosofia – «scienza degli uomini liberi», per dire con il Platone del *Sofista* (252 c) – ha il vantaggio di non dover subire i condizionamenti da parte degli oggetti presi in considerazione, perché il suo modo di considerarli è consapere che il presupposto è, come tale, presupposto a se stesso, mai veramente posto. Ebbene – ed è discorso ampiamente articolato anche nel presente lavoro di Stella – proprio perché esso non è veramente posto, non può venire tolto: il tentativo di toglierlo, nel senso di sopprimerlo, anche nella banale pretesa di un cominciamento assoluto, lo riproduce, sostituendolo, ossia uguagliandolo. In altre parole, chi, per non subirlo, pretenda di cancellarlo *simpliciter*, da esso prescindendo, si trova nella medesima situazione di colui al quale egli crede di opporsi: mantiene il presupposto con in più la pretesa di toglierlo, carica il presupposto di un significato negativo, ma lascia fungere l'immediata presupposizione del suo significare, del comune significare e, dunque, di tutti i significati in forza dei quali procede.

Una prefazione al presente lavoro, che è coronamento di una serie ormai nutrita di lavori che direttamente o indirettamente riguardano Hegel³, non può non richiamare il discorso hegeliano

della *Vorrede* alla *Fenomenologia* circa la possibilità di una prefazione ad uno scritto filosofico, ma appunto non può non sottolineare il duplice aspetto in cui da un canto è insensato pretendere di introdurre un discorso filosofico più di quanto questo non introduca a se stesso, dall'altro è parimenti insensato pretendere che uno scritto filosofico vada oltre la propria "introduzione", che è la sua natura di scritto, indicativo, espositivo, mai risolutivo nella sistematizzazione del pensare. Del resto è noto che la tentazione di scrivere "introduzioni" si fa sentire più forte quando si è avanti negli anni ed alla giovanile sicurezza con cui si insegnava subentra la circospetta consapevolezza del doversi sempre introdurre. Anche questo è aspetto che si intreccia con la richiesta del rigore e concerne segnatamente il linguaggio, proprio perché è nel linguaggio che la necessità teoretica del non subire presupposti si scontra con l'inseparabilità di essi dal significare, nei suoi momenti, distinti ma indissociabili, sintattico e semantico⁴.

Il linguaggio, per vigile che ne sia l'uso, è comunque la *longa manus* del senso comune, di quel *gemeine Verstand* che, per dire con Kant, «è più abituato a discendere alle conseguenze che a risalire ai principi»⁵, ossia a discutere i presupposti, ed esso domina incontrastato con il preconetto che si possa giudicare «con le proprie pretese conoscenze acquistate altrimenti, quantunque queste siano proprio ciò di cui si deve dapprima dubitare» e che conduce diritto «a credere di vedere ciò che gli era già noto, giacché le espressioni suonano uguali»⁶. La figura del presupposto è quella dell'ovvio. L'ovvio esercita un potere ed un potere assoluto nonostante che nel filosofare – filosofare effettivo, ossia teoresi – esso sia assolutamente insignificante e lo sia nonostante che eserciti potere. Qui è la differenza tra potere e validità teoretica: può avere – anzi, ha – il massimo di potere qualcosa di effimero, di teoreticamente inconsistente, donde l'equivoco storiografico sempre incombente: che sia considerato importante qualcosa che è praticamente – o anche dottrinalmente – coartante e, viceversa, che venga considerato teoreticamente insignificante qualcosa che non risulta praticamente pressante. Senza ovvietà – senza denominate

evidenze – anche la più elaborata e raffinata delle scienze, se ne esistesse una, non potrebbe dirsi conoscenza, ma intanto deve apparirle ovvio che cosa sia conoscenza, ed ovvi devono apparirle i termini con i quali se ne discutesse la nozione.

Si abbisogna di ovvietà per l'ovvietà dell'abbisognare, che intanto è di non perdere ciò che si crede di avere, anche credendo di dover cercare per avere ciò che si crede di non avere. Così, infatti, si muove sulla base, considerata fondamento, di indiscussi che tali devono restare in quel procedere che è in virtù di essi: procedere è tenere fermi ciò da cui e ciò per cui si procede; il movimento è unico nei due versanti, andare è anche stare fermi alla richiesta fermezza di ciò che lo consente; così, l'andare, il procedere, è in realtà lasciare che l'indiscusso si imponga esercitando il suo potere, come se fosse in sé e per sé indiscutibile. Alla radice è riconoscibile, in questa situazione, l'imporsi della domanda, sottesa alla consapevolezza platonica del VI della *Repubblica*, del perché le "ipotesi" pretendano di valere come "principii"; più precisamente, come e perché avviene lo scambio per il quale si considerano le ipotesi come se ipotesi non fossero, bensì posizioni anipotetiche, od anche come e perché non si veda subito e comunque – senza abbisognare che sia la filosofia a vederlo – che quegli indiscussi sono discutibili e, dunque, la loro validità pretesa è da discutere. In termini platonici, che restano sostanzialmente inalterati in Hegel, la *dianoia* organizza l'esperienza strutturandola ipoteticamente ed impone alle ipotesi il vincolo di vincolare come se fossero tesi, mentre il *nous*, riconoscendo la funzione da esse esercitata, restituisce, in uno, al principio come tale la sua anipoteticità ed alle pretese indiscusse il loro carattere ipotetico. Nulla conta, infatti, che Hegel, anche per una certa inerzia nei confronti della tradizione linguistica della filosofia a lui più vicina, denomini "intelletto" la *dianoia* e denomini "ragione" il *nous*.

In effetti, quello scambio – tutto funzionale – avviene sulla base della somiglianza, o analogia, di aspetto e funzione, che l'ipotesi si colloca *al di sotto* di ciò che essa consente, perciò, rispetto a ciò che essa deve poter sorreggere, essa è consistente in

se stessa: la si escogita infatti per soddisfare questa esigenza; così, essa in tanto funge in quanto venga sottratta a questione, appunto come se fosse indiscutibile in sé, principio. È per fungere che le ipotesi devono poter valere come principii: non solo è inevitabile che questo accada, è funzionalmente necessario che accada e i due avverbi "funzionalmente" e "ipoteticamente" hanno qui il medesimo significato. Le ipotesi devono *pretendere* di venire considerate "principii". Ed è come dire che le singole scienze, come ogni atteggiamento che non sia filosofia, non possono riconoscere ciò che di esse la filosofia riconosce, non possono non ignorare la loro vera natura e, in questo ignorare, non possono non rifiutare la filosofia dove questa sia veramente tale e dimostri la loro inconsistenza teoretica, ancorché non pretenda di sopprimerle o di sostituirle. Del resto, l'anipotetico viene scoperto dal *nous* – la hegeliana *Vernunft* – non a condizione che siano eliminate via via le singole ipotesi, ma, viceversa, a condizione che tutte le ipotesi restino ipotesi – restino appunto, appunto fungano – e vengano però riconosciute come tali in ragione, in virtù, dell'anipotetico.

Ebbene, nella presupposizione è incluso il presupponente. Lo *status* in cui questi progetta di dover presupporre è il giudizio che è fondamentale pregiudizio (ed anzi, sottolineando energicamente un punto centrale del pensiero hegeliano, il lavoro evidenzia la pregiudizialità del giudizio come tale nella sua struttura formale): che qualcosa debba essere originariamente dato nella forma di "nozione primitiva" o inderivabile o indimostrabile, con il suo contenuto immediatamente presente, e che tra i dati immediati si tenda quel dato che è la loro relazione di cui è tessuta, è contesta l'esistenza ed è contenuta l'essenza, anche nel suo essere "concetto". Il punto sorgivo delle "scienze" che sono *technai*, e delle fedi che sono *doxai*, è questo loro *credere di dover presupporre*, quale determinante necessità e credere che il presupporre sia tale rispetto al procedere che lo richiede: che esso sia posto *prima* di altro ed anzi che sia posto veramente, proprio perché condizione della possibilità di ogni procedere.

È questo il senso in cui Kant avvertiva con lucidità, nella

Prefazione alla *Critica della ragione pratica* che i postulati della matematica postulano appunto la possibilità di un'operazione il cui oggetto è riconosciuto a priori con certezza come possibile. Il che significa che essi sono per se stessi «postulati teoretici in funzione pratica», come egli dice nel par. 38 della sua *Logica*, ossia richieste teoriche in funzione operativa. Essi non giustificano, ma gratificano retrospettivamente l'operazione dalla quale vengono gratificati, secondo il fallace sillogismo che valorizza il fatto come fondamento: poiché l'operazione, come quella matematica, esiste, anche sussistono le condizioni che la rendono possibile. Di contro – ma è della teoresi esserne consapevole – è da dire che se le condizioni dell'operare non fossero intelligibili, l'operare non sarebbe e non sarebbe nonostante ogni macroscopica, fattuale, corporosa evidenza.

Ciò non toglie che, entro l'orizzonte ateoretico di ciò che non è filosofia ancorché ne usurpi nome e sembianza, non si possa non presupporre e, dunque, non si possa non identificare la necessità intrinseca con quella "inevitabilità" che è stato di necessità, costrizione, nel senso in cui ne parla Aristotele nel V della *Metafisica*: quello *anagkaion* «che costringe ed è la costrizione», il violento e la sua violenza, *to biaion kai e bia* (1015 a). In effetti, il presupposto è già subito nel momento in cui lo si fa precedere al proprio procedere, poiché lo si considera condizione interna della possibilità del procedere, laddove esso è tale rispetto a se stesso: è presupposto al suo stesso essere posto, non è "posto prima", ma, essendo posto prima di essere posto, non è mai effettivamente posto.

Il luogo platonico che qui soccorre è nel *Teeteto*: «E allora – dice Socrate rivolgendosi a Teeteto – non ti pare cosa impudica che gente la quale non sa cos'è conoscenza pretenda di definire che cos'è il conoscere? Ma il vero è, Teeteto, che già da un pezzo noi siamo contagiati di questo parlare impuro. Mille e mille volte noi abbiamo detto "conosciamo", "non conosciamo", "sappiamo", "non sappiamo", come se qualcosa potessimo capire gli uni dagli altri, mentre ancora ignoriamo che cos'è conoscenza» (196 d-e). Impudico, ma inevitabile o non vi sarebbero le scienze e le creden-

ze. Che sia inevitabile non toglie tuttavia che sia "impudico", esibendo un sapere che non c'è. Ebbene, alla base di ogni comune accezione del conoscere – e, dunque, del linguaggio al quale lo si affida – conoscere sapienziale o conoscere scientifico nel senso moderno, che valorizzano immediatamente il contenuto e quindi l'immediatezza del dato, denominandolo impropriamente "esperienza", opera l'equivoco tra *originario* e *primitivo*, equivoco per il quale la stessa dimostrazione presuppone un qualche conoscere che preceda la consapevolezza di che cosa sia effettivamente conoscere.

Stella ha sempre avvertito l'importanza di questa osservazione che compare nel 1963 con *Su l'autentico nel filosofare* e con *Originarietà e mediazione nel discorso metafisico*, in termini di differenza tra "prerequisito", che si dimostra innegabile ed è innegabile perché si dimostra, e "presupposto" che è inevitabile ma che non lo si subisce solo a condizione di riconoscerlo nella sua inconsistenza teoretica, nonché – ecco il punto – nella sua funzione operativa o pragmatica e dunque nella sua inevitabilità. E questo è il punto infatti al quale, con ampiezza di indagine, di raffronti, e con penetrazione Stella riporta costantemente Hegel a misurarsi, per così dire, non con altri ma con se stesso.

Nell'articolata analisi di Stella, il conoscere viene pensato nella sua complessità di "conoscere ordinario" – l'espressione, come si sa, è hegeliana – e di *intentio realitatis*, che ne è la *ratio*, ma con la connotazione fondamentale ed estrema che la "prassi" del conoscere è attività che nella propria presupposizione mantiene la relazione costruita e dunque astratta, dualità di soggetto e oggetto il cui vincolo conoscitivo è la contraffazione dell'intelligibile. Al centro dell'indagine vige la consapevolezza che «la relazione si impone perché i dati sono il prodotto di una inintelligibile scomposizione dell'intero» e che la relazione ha pertanto la funzione di «restituire quell'unità che è stata scissa in forza di un'operazione presupposta, dunque astratta» (p. 158). Ed è ancora una volta l'imporsi in Hegel e su Hegel di un teorema che di fatto Hegel non sembra riconoscere nella sua cogente consequenzialità: l'inscindi-

bilità o indivisibilità dell'intero. Con espressione che Stella desume esplicitamente dal mio *Immediato*, che l'intero è la stessa indivisibilità, sicché la scissione, essenziale al discorso storicamente hegeliano, come si sa, è piuttosto "presupposizione della scissione". Questa presupposizione che il punto di vista della forma non può non valorizzare nella sua unilateralità, impone bensì che l'unità venga restituita «mediante una relazione che unisca i distinti», ma anche confina questa stessa restituzione ad essere presupposta – astratta – così come è presupposta ed astratta quella scissione. Se, infatti, l'intero non è mai stato diviso, nonostante l'apparenza, ancora nonostante l'apparenza (che qui è kantianamente "parvenza") la *restitutio ad integrum* non è mai concreta, mai compiuta.

Il linguaggio, come dicevo sopra, è insieme il luogo della scissione e del tentativo di togliere la scissione, restituendo l'intero, ma luogo in cui, subendone l'astrattezza che sembra concretezza, tale restituzione resta tentativo. Esso è insieme il luogo in cui il pensiero riconosce se stesso come intelligibilità dell'intenzione dell'intelligibile – impropriamente indicata con l'identità di essere e pensare – e come la rappresentazione del luogo che non è se non il *rappresentare* in luogo del *pensare*. È importante dunque che il lettore di Hegel, teoreticamente non sprovveduto, dia risalto a quei passi dell'opera hegeliana nei quali più nitidamente si rivela la coscienza non solo dell'ambiguità del linguaggio, ma, più radicalmente – dunque concretamente – della falsità del linguaggio. Così, con intelligente valorizzazione di indicazioni, Stella evidenzia proprio al centro del suo lavoro, nel contesto della tematica di «Unità e relazione», il passo della *Fenomenologia* che concerne bensì il modo in cui devono intendersi i termini usati, ma, più radicalmente, l'indipendenza – originarietà – del pensare rispetto al significare, quella che altrove ho indicato come autonomia teoretica del filosofare rispetto all'eteronomia pratica e tecnica del comune rappresentare. E il passo è questo: «Così le espressioni: *unità* di soggetto e di oggetto, di finito e di infinito, di essere e di pensare ecc., hanno l'inconveniente che i termini soggetto, oggetto ecc., significano ciò che essi sono *al di fuori della loro unità*; e

nell'unità, quindi, non sono da intendersi così, come suona la loro espressione»⁷.

L'unità nella quale i termini non conservano il significato che essi avevano quando erano separati è unità in cui essi non sono affatto quei termini e, dunque, è unità assolutamente irriducibile a quella sua rappresentazione che ne fa, insieme o alternatamente, la condizione richiesta della riunificazione o il risultato dell'intervento che si pretenda di riunire i divisi. Il senso in cui essi «tornano alla matrice comune», come scrive Stella (p. 159), è quello in cui non ne sono mai usciti, ma anche quello in cui Hegel non tenta né può tentare un diverso «significato» che entri in concorrenza con quello ordinario (quello in cui «suona la loro espressione»), poiché è proprio il significare come tale – lo stesso linguaggio – ad essere "ordinario", ossia a filosofico e perciò – occorre dirlo con altrettanta energia – antifilosofico, dove il giudizio sulla filosofia abbia come base ed orizzonte non altro che questa base e questo orizzonte.

Per lo scrivente la consapevolezza di Hegel, maturata già negli anni di Jena e affidata alle icastiche e scultoree espressioni del primo paragrafo dell'*Enciclopedia* del 1817 e, con qualche variante, del 1830, che ovunque v'è – opera ed anzi domina – il presupposto tranne che in filosofia, la quale ne è la consapevolezza, impone al lettore di Hegel proprio questo: che si domandi a Hegel come e perché sia possibile un passo oltre quel paragrafo che non sia invece uno scavo in esso, per articolato che sia. Alla decisione con cui la coscienza delle condizioni anipotetiche di una problematicità pura, nel senso classico che si impone nel passo platonico del VI della *Repubblica* (511 b-c), ha trovato riscontro in quel paragrafo hegeliano è seguita ben presto una certa impazienza nel "dissolvere" Hegel in un "acosmismo", ma non senza ragione. A mostrare e documentare – a suffragare, per così dire – questa impazienza, la ragione cioè dello "acosmismo" hegeliano, pensa con altrettanta energia, ma pazientemente, questo poderoso lavoro. L'insistenza con cui Stella persegue la tematica della relazione che ne caratterizza, per il tema, l'attività di studioso, si radica in una teoresi che, riconoscendo la contraddittorietà, non ne viene infirmata, né pro-

getta di attuarsi sopprimendo la contraddizione o includendola come suo momento. «La relazione – egli scrive – costringe finito e infinito in una dialettica inautentica. Il rinvio continuo del finito all'infinito e dell'infinito al finito può venire indicato – usando la nota espressione di G. Gentile – come *dialettismo*» (p. 183) e «essa, pertanto, assume *acriticamente* il presupposto, senza interrogarsi intorno alla verità del suo essere» (p. 198). Ne segue che, di contro, la considerazione speculativa – la teoresi effettiva – «nel rilevare la contraddittorietà del presupposto, rileva la contraddittorietà dell'operazione che lo assume come proprio fondamento» (ivi). E tale operazione consiste nell'assumere la struttura in senso formale per il quale essa si presume originaria, ma non lo è (p. 200).

La stessa individuazione della responsabilità nella "rappresentazione", che è appunto linguaggio o, con espressione pregnante della *Fenomenologia* hegeliana, "cultura", ha la sua ragione nella necessità – dimostrata o non è necessità – che il discorso, per essere rigoroso, si fondi in una posizione radicale. È da Stella pienamente condiviso che la posizione radicale – o "estrema" – è quella che, negata, ricompare: è il limite come incontraddittorietà, sicché essa è semplicemente il *porsi*, per il quale non conta che si prenda in considerazione questa cosa piuttosto che quella, ché esso è *implicito* da qualsiasi cosa nello stesso senso. Lo stesso – unico – senso non è però la riduzione monistica ad una cosa sola, l'unità non è *unicità*, ché ne varrebbe come astratta riproposizione dell'immediato, nella sua pretesa oggettivazione, pretesa perché esclusivamente semantica. Allora, se astrazione non è solo separatezza, ma contraddittoria separazione del sé da sé, non è sull'astrazione che può poggiare il processo del suo togliimento come *restitutio*: partendo dall'astrazione si resta in essa, mentre la *restitutio* che è "integralità" consiste nel sapere l'astrattezza come astrattezza, il presupposto come presupposto, l'immediato come immediato e tale sapere, inconvertibile in oggetto o in soggetto di se stesso, è desso la mediazione. L'astratto, infatti, si presenta immediatamente come se fosse concreto – è l'errore che autorizza il dubbio –, ma si rivela non concreto con la mediazione che è la stessa presenza

operante del vero, per indicare la quale, evitando l'oggettivazione, si parla di *intentio veritatis*.

Così, la circolarità – innegabilità provata con la negazione tentata – è il metodo che attinge l'originario, il quale non può risultare se non è già presente all'inizio nel processo da esso suscitato, al processo coestensivo, sicché la funzione, per così dire, dell'astratto, a prescindere dall'ambito in cui esso funge come se fosse concreto (ossia nel pensare ordinario delle scienze e delle credenze), è quella stessa della contraddizione: essere *per* non essere, porsi *per* togliersi, con la duplice funzione del *negare*: funzione *determinante* nell'astratto e funzione *rivelativa* nel concreto in virtù di cui di astratto è possibile – anzi è necessario – parlare, ma essendone liberi. Appunto nella teoresi o "scienza degli uomini liberi".

Padova, Università

¹ G. G. F. Hegel, *Enciclopedia*, Heidelberg 1817, trad. a cura di F. Chiereghin e Altri, Trento 1987.

² I. Kant, *Critica della ragione pura*, trad. G. Gentile e G. Lombardo Radice riveduta da V. Mathieu, Bari 1987, vol. II, p. 634 = Ak. III, p. 542.

³ *La tematica hegeliana della significazione. Indagini di struttura logico-teoretica*, "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia", Università degli Studi di Perugia, vol. XIX, NS, V, 1981-1982, pp. 15-37; *Analitica e dialettica del «Protreptico»*, "Rivista di Teoretica", I, 1985, n. 1, pp. 43-80; *Indagini sulla struttura del nesso hegeliano di logica e di fenomenologia*, "Rivista di Teoretica", I, 1985, n. 2, pp. 145-188; *Linee per una ricerca intorno alla struttura del nesso soggetto-oggetto*, "Rivista di Teoretica", II, 1986, n. 1, pp. 133-135; *Analisi e verità*, "Quaderni di Psicoterapia Infantile", n. 13, 1986, pp. 227-237; *Struttura relazionale del discorso e valenza semantica della relazione*, "Teoretica", I, 1988, n. 1, pp. 21-105; *Analitica del discorso e dialettica della coscienza*, "Teoretica", I, 1988, n. 2, pp. 17-51 e "Teoretica", II, 1989, nn. 1 e 2, pp. 31-108; *Per una concezione filosofica dello psichico*, Roma, 1992, pp. 214.

⁴ Così scrivevo nei *Saggi di ermeneutica filosofica* (Perugia, 1970): «Il

modo diverso di intendere la proposizione *non è un diverso uso di essa o la scoperta di una dimensione nuova, bensì il negarsi della struttura formale della proposizione, negarsi che è la struttura originaria epperò innegabile del pensare*» (pp. IV-V).

⁵ Crp, cit., p. 313 = Ak. III, p. 325.

⁶ I. Kant, *Prolegomeni ecc.*, Prefazione.

⁷ G. G. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. E. De Negri, Firenze, 1976, pp. 31-32; nel testo di Stella l'analisi del passo compare a p. 158.

AVVERTENZA

Il presente lavoro, che si colloca all'interno della prospettiva teoretica indicata da Giovanni Romano Bacchin, intende valere come punto di partenza per un'indagine teoretico-storiografica intorno al concetto di *relazione*.

Dico "punto di partenza" perché, se pure è vero che fin dai miei primi scritti (i quali risalgono al 1981) ho tematizzato – prima implicitamente, poi in forma sempre più esplicita – tale concetto, è con il presente lavoro che mi propongo da un lato di riassumere e di approfondire il senso teoretico dell'intera questione, dall'altro di dimostrare che il concetto di relazione è il centro speculativo di ogni ricerca autenticamente filosofica.

La ragione per la quale ho deciso di cominciare analizzando le forme mediante le quali tale concetto compare e si articola nella *Scienza della Logica* – a muovere dalle *Prefazioni*, dall'*Introduzione* e dal *Libro Primo* – coincide con un duplice convincimento: Hegel è il pensatore che più di ogni altro ha meditato – anche se spesso indirettamente – su questo tema e la *Scienza della Logica* è l'opera in cui esso viene maggiormente approfondito, trovandovi un'esposizione sistematica e, per certi aspetti, compiuta.

Ho cercato, quindi, di analizzare la *relatio* là dove essa mi è parsa operare in forma più radicale, onde poter precisare, in virtù di Hegel, i termini teoretici nei quali la questione può venire indicata ed essenzializzata. Il progetto, così definito, è già di per sé ardito. Non vorrei, pertanto, che fosse addirittura temerario considerarlo punto di partenza per un'indagine ulteriore, volta a preci-

sare la genesi speculativa del concetto stesso sia nelle opere precedenti di Hegel sia, più in generale, nella storia del pensiero filosofico.

Senza voler anticipare un lavoro che non può non annunciarsi improbo, mi preme indicare una linea di ricerca nella speranza di saperla motivare nei suoi intendimenti, sì che anche altri, qualora avesse a dividerne l'intenzione teoretica, possa procedere.

A. S.

Padova, Università

CAPITOLO PRIMO

LA RELAZIONE E LA COSA

1. Prefazione alla prima edizione

«Quello che prima si chiamava metafisica è stato; per così dire, estirpato fin dalla radice, ed è scomparso di fra le scienze. [...] Com'è da notare quando a un popolo, p. es., son diventati inservibili la scienza della sua costituzione, le sue maniere di pensare e di sentire, le sue abitudini etiche e le sue virtù, così è, per lo meno, da notare quando un popolo perde la sua metafisica, quando presso di esso non ha più alcun reale esistere lo spirito che si occupa della sua propria pura essenza»¹.

Hegel, nella *Prefazione* alla prima edizione della *Scienza della Logica*, così connota la metafisica: «lo spirito che si occupa della sua propria pura essenza» (*der mit seinem reinen Wesen sich beschäftigende Geist*). Metafisica e filosofia, pertanto, non possono non assumere il medesimo significato, sì che avere «estirpato fin dalla radice» la metafisica equivale ad avere eliminato l'autentica filosofia dalla vita e dalla cultura di un popolo. L'imputato è Kant: «la dottrina exoterica della filosofia kantiana» è la vera responsabile della «rinuncia al pensare speculativo» (*dem spekulativen Denken zu entsagen*)². Le ragioni che inducono Hegel a formulare queste accuse emergeranno progressivamente. Ciò che subito deve venire evidenziato, invece, è il senso in cui lo spirito viene a specificarsi in queste notazioni preliminari. Con l'espressione «spirito» (*Geist*) Hegel intende indicare, in particolare, il trascendimento della contrapposizione di intelletto e ragione e, più in generale, il superamento di ogni contrapposizione, dunque la restituzione

dell'intero nella sua verità.

Il discorso svolto nella *Prefazione*, nonostante la sua ovvia brevità, riesce a puntualizzare nodi teoretici che troveranno in seguito espressione più esauriente: «L'*intelletto determina* e tien ferme le determinazioni. *La ragione è negativa e dialettica*, perché dissolve in nulla le determinazioni dell'*intelletto*. Essa è *positiva*, perché genera l'*universale* e in esso comprende il particolare»³.

La differenza teoretica che sussiste tra intelletto e ragione⁴ costituisce il centro speculativo di questa *Prefazione*. Tale differenza può venire essenzializzata nei seguenti termini: l'*intelletto*, che per Hegel costituisce il cuore della filosofia kantiana, coincide con l'*attività* dell'*analizzare*, dunque dello scomporre. Senza analisi, cioè senza scomposizione, non v'è *determinazione* alcuna. Di contro, la ragione è «negativa» (*negativ*) perché dissolve le determinazioni dell'*intelletto* e le dissolve "dialetticamente", cioè in virtù di una negazione che non sopraggiunge estrinsecamente alla determinazione – come se quest'ultima si togliesse solo *dopo* essersi posta –, bensì *indica il suo togliersi nell'atto stesso del suo porsi*, poiché essa è intrinsecamente contraddittoria.

Il procedere analitico, che connota, essenzializzandola, la ricerca ordinaria – la quale include la scienza empirica e precipuamente la matematica –, opera intervenendo sull'intero *come se* quest'ultimo potesse venire scisso senza per ciò stesso venire negato. Più precisamente: l'analisi postula che il presupposto del proprio operare per un verso valga come intero, ché solo in quanto intero esso è fondamento, per altro verso funga da *composto*, ché solo in questa veste esso risulta effettivamente scomponibile. Gli elementi ottenuti dalla scomposizione possono poi venire ri-unificati nella *sintesi*, cosicché quest'ultima sembra restituire l'unità primigenia.

La tematica è di notevole importanza speculativa. Hegel, nel passo indicato, vi allude soltanto, giacché ciò che viene valorizzato è l'aspetto dell'*attività* dello scomporre, attività mediante la quale si originano le identità determinate.

L'*intelletto*, dunque, presume (opina) di poter dividere l'in-

tero, affinché possano emergere le determinazioni: «La determinatezza è la negazione posta come affermativa; è la proposizione di Spinoza: *Omnis determinatio est negatio*»⁵, scriverà più avanti Hegel, ribadendo poi con chiarezza il medesimo concetto: «la determinatezza è negazione» (*die Bestimmtheit Negation ist*). La negazione, insomma, costituisce lo strumento mediante il quale si pone la mediazione del «semplice» (*Einfache*)⁶; una tale mediazione, però, non coincide con l'effettivo atto del mediare e ciò per la ragione che essa permane ancora frontale e reciproca a quell'immediatezza che pure è sua intenzione di trascendere.

Ciò nonostante, l'attività del determinare coincide indiscutibilmente con l'attività del negare, ossia con l'attività del separare. Separare "A" da "non A" è tutt'uno con la posizione di entrambi; porre "A", infatti, equivale a contrapporlo a "non A" o, detto con altre parole, "A" è "A" solo in quanto è negazione di "non A".

L'*intelletto*, quindi, può bensì determinare, ma solo in quanto ha analizzato (scisso) l'intero. Il prodotto della scissione è rappresentato innanzi tutto dai due elementi contrapposti: "A" e "non A". Lo "e" che vincola gli elementi non solo è indice della loro provenienza, ma altresì del legame che vincola inscindibilmente entrambi. L'uno, infatti, si pone solo in quanto si contrappone all'altro e la "contrapposizione" è una *relazione* che vincola necessariamente i contrapposti, i quali si connotano come tali solo perché *si riferiscono reciprocamente*.

Orbene, l'*intelletto* – che solo mediante l'introduzione della *relazione nell'intero* ha potuto procedere a determinare – vorrebbe poi sbarazzarsi di quella stessa *relazione* che ha funzionato da presupposto dell'operazione volta a determinare. Per quale ragione la *relazione* deve ora venire occultata? La ragione è la seguente: se i dati ottenuti con l'analisi non vengono considerati come aventi ciascuno un'identità autonoma e autosufficiente, essi non costituiscono delle effettive determinazioni, le quali intendono conservare, ciascuna per proprio conto, quell'interezza che originariamente è solo del fondamento.

Se, insomma, si mantiene il riferimento necessario di "A" a

"non A", tanto "A" quanto "non A" non possono venire considerati autonomamente. Di più: mantenere la necessità del legame significa precludersi la possibilità di identificare "A" e "non A", perché se l'uno è solo in quanto si riferisce all'altro non v'è, a rigore, né l'uno né l'altro. Come si potrebbe attribuire, infatti, un'effettiva identità a ciò che è sé solo in quanto (= per la ragione che) si riferisce ad altro?

L'intelletto dunque si trova, contraddittoriamente, a dover negare ciò che è stato costretto a postulare. Postula la *relazione* come intrinseca all'intero per poterlo scindere, ma poi deve negare la relazione postulata perché i *termini* (i quali sono "termini" proprio perché in relazione) devono apparire come *dati*, che per loro natura dovrebbero essere autonomi e irrelati. L'analisi, pertanto, scioglie il vincolo nella convinzione che sia sufficiente considerare i termini a prescindere dal nesso che li sostanzia, perché essi possano valere quali entità autonome. In tal modo il procedere ordinario non si avvede che, se il "dato" fosse effettivamente ciò che esso intende essere – in sé e per sé stante –, verrebbe meno la sua determinatezza, la quale si pone solo in riferimento ad altro dato (sì che ciò che comunemente vale come "dato" permane innegabilmente "termine").

Ed infatti Hegel scrive: «L'intelletto determina e tien ferme le determinazioni» (*Der Verstand bestimmt und hält die Bestimmungen fest*)⁷. Che è altro modo per dire: le determinazioni conservano l'identità che formalmente le connota solo in quanto vengono "tenute ferme", ossia solo in quanto vengono considerate l'una separatamente dall'altra, facendo astrazione dal nesso che pure continua a vincolarle e a vincolarle inscindibilmente⁸. Del resto, solo occultando il valore costitutivo della relazione, sembra che possa sorgere la *contrapposizione* tra dati, la quale, in effetti, non può non riproporre il vincolo tra i "contrapposti", che vengono necessariamente disposti (= posti qua e là) su di un unico piano (= l'uno a fronte dell'altro) e tali da configurare la contrapposizione proprio perché sono in relazione reciproca.

Per questa ragione l'intelletto è astratto e altrettanto astratti

sono i prodotti della sua attività. Di contro, la ragione è l'effettiva concretezza perché vale come il superamento dell'astrattezza dell'intelletto⁹. Come si realizza tale "superamento"? Su questo punto si incentra l'intera questione. La risposta, pertanto, non potrà essere immediata, ma dovrà risultare dall'andamento del discorso.

«La ragione è negativa e dialettica, perché dissolve in nulla le determinazioni dell'intelletto» (*die Vernunft ist negativ und dialektisch, weil sie die Bestimmungen des Verstandes in Nichts auflöst*)¹⁰: se l'intelletto determina mediante la *negazione* – ossia, propriamente, mediante la *relazione* assunta in *forma negativa* –, la ragione vale come *negatio negationis*, come negazione della negazione posta dall'intelletto. L'esito della *negatio negationis* non è, però, il nulla, bensì la restituzione dell'Intero, cioè dell'assoluto. Si badi: non dell'assoluto che veniva fatto coincidere con l'indistinto, dunque con l'indeterminato. L'essere come immediato e indeterminato, infatti, costituisce il punto di partenza della *Logica* non perché valga come fondamento, ma solo perché rappresenta il cominciamento del procedere che è *rivolto* al fondamento e che, pertanto, intende necessariamente superare il punto di partenza, perché questo è in sé insufficiente.

In effetti, l'immediato-indeterminato, in quanto contrapposto alla mediazione e alla determinazione, nega di essere ciò che esso *intenderebbe*. La contrapposizione meramente formale di immediatezza e mediazione (indeterminatezza e determinatezza), infatti, lo include in quella relazione che esso non può non escludere, se intende valere effettivamente come assoluto.

Si è così in condizione di precisare un nodo teoretico che, come si vedrà, è fondamentale: l'unità, che viene restituita dal togliersi della dualità, non è *sintesi* di parti, *unificazione* di elementi. Sintesi e unificazione appartengono ancora all'ordine analitico o formale (ordine dell'intelletto). La vera unità, invece, non può venire intesa in senso relazionale, che essa costituisce piuttosto il fine della *relatio*, quel fine che la *relatio* intende raggiungere, ma che di fatto essa non raggiunge fino a che si mantiene nella sua valenza rappresentativa. Il fine, cioè l'unità autentica, permane solo

intenzionale, ch  fattualmente la relazione fa poggiare la medesimezza del riferimento sulla dualit  dei termini relati. Per tale ragione essa configura non altro che la conciliazione degli inconciliabili, ossia la conciliazione di unit  e dualit .

In quanto volta al fine dell'unit  la ragione «  positiva, perch  genera l'*universale* e in esso comprende il particolare». Si dovr  ben intendere il senso di questo «comprendere» (*begreifen*): se l'unit , cio  l'universale, vale come un *cum-prehendere*, allora essa riproduce la figura della relazione e l'intero torna ad assumere la forma di un tutto di parti, come   per la matematica. Ma Hegel precisa: «A quella stessa maniera che si suol prendere l'intelletto come un che di separato a fronte della ragione in generale, cos  anche la ragione dialettica si suol prendere come un che di separato a fronte della ragione positiva. Ma nella sua verit  la ragione   *spirito*; e lo spirito sta al di sopra di tutti e due, della ragione intellettuale, o dell'intelletto razionale»¹¹.

Lo spirito   l'unit  di intelletto e ragione, dunque di immediatezza e mediazione, e lo   perch  si colloca ad un livello che trascende la contrapposizione, dunque la stessa relazione. Contrapponendo la ragione (mediazione) all'intelletto (che pone la presunta immediatezza del dato), la relazione tende, infatti, ad assimilarli e finisce per "intellettualizzare" la stessa ragione, che  , invece, il togliersi dialettico dell'intelletto e delle "sue" determinazioni. Lo scopo del presente scritto   proprio quello di meditare sul senso dell'unit  autentica, mai ridicibile ad *unificazione*, nonch  sulla necessit  del suo emergere dal venir meno della dualit .

Cos  Hegel precisa il valore dello spirito: «Esso   il negativo, quello che costituisce la qualit  tanto della ragione dialettica, quanto dell'intelletto»¹². Allorch  lo spirito viene espresso nel suo farsi fenomenologico, esso risulta costituito di momenti, i quali per  devono venire intesi come immanenti alla sua unit  intrinseca, dissolti in essa. Ci  nondimeno, rappresentato in forma analitica, lo spirito si configura inizialmente come *negazione* la quale, come si   precedentemente rilevato, costituisce la determinatezza del dato: in forza della negazione si pone la *differenza*, per sua natura

qualitativa, di ragione e intelletto. Hegel espliciter  ampiamente questo concetto allorch  parler  del *Dasein*: «L'esserci   essere determinato: la sua determinatezza   determinatezza che  , *qualit *. Per mezzo della sua qualit  *qualcosa*   contro un *altro*,   *mutevole* e *finito*, e determinato non solo contro un altro, ma addirittura negativamente in lui stesso»¹³. La negazione   bens  negazione dell'altro, ma poich  l'altro, in quanto negato, risulta essenziale alla posizione del "qualcosa", quest'ultimo   *in s * negazione.

Lo spirito, dunque, negando intelletto e ragione, costituisce la loro determinatezza. Senonch , se la negazione viene concepita in senso analitico – come l'attivit  del negare che si esercita disponendosi estrinsecamente sul negato –, allora non si pu  evitare il circolo vizioso: l'essenza della determinazione   la negazione, ma l'essenza della negazione  , a sua volta, la determinazione, all'infinito¹⁴. Si impone, pertanto, il superamento del primo momento, nel quale lo spirito, negando il semplice, pone bens  la determinatezza – e, dunque, la differenza tra le determinazioni –, ma il determinato risulta in s  intrinsecamente contraddittorio perch  pretende di porsi autonomamente, laddove il vincolo costituisce la sua struttura intrinseca.

Se l'intelletto astrae dal nesso e *assume* il dato come in s  e per s  stante, lo spirito, invece, dissolve la datit  empirica in virt  della ragione dialettica: «lo spirito nega il semplice; e cos  pone la determinata differenza dell'intelletto. Ma insieme la dissolve; e cos    dialettico»¹⁵. Lo spirito, dunque, si avvale della ragione dialettica – che rappresenta il secondo momento del suo articolarsi formale (dico "formale" perch  i momenti vengono distinti solo per esigenze espositive, ossia ponendosi dal punto di vista dell'intelletto) – e cos  «dissolve [...] la determinata differenza» [*er l st ihn (= den bestimmten Unterschied) auf*], giacch  pone in evidenza che essa   reciproca per entrambi i "differenti"¹⁶: la reciprocit    corrispondenza biunivoca dei termini e la corrispondenza biunivoca indica che un medesimo viene detto di due. La medesimezza, pertanto, non pu  non contraddire la differenza che pure veniva postulata, onde mantenere la dualit  dei termini che costituiscono

la relazione. A rigore, dunque, la stessa differenza – la quale configura il porsi dei differenti l'uno di contro all'altro – si rivela non altro che una relazione; essa, infatti, vale come "inclusione" dei "differenti", nonostante che, apparentemente e formalmente, risulti essere la loro "esclusione".

Relazione e differenza sono, insomma, un medesimo costruito: esse esprimono la necessità di differenziare per congiungere e, viceversa, la necessità di congiungere per differenziare. Il costruito permane il medesimo, anche se di volta in volta si valorizza l'aspetto o del differenziare o del congiungere, astraendo, per considerare un aspetto, dall'altro, che permane comunque imprescindibile. Proprio per questa ragione relazione e differenza, implicandosi ed escludendosi ad un tempo, equivalgono alla costruzione della contraddizione, la quale domanda necessariamente di togliersi onde restituire l'incontraddittorio. Questo mi pare il senso in cui deve venire intesa l'affermazione hegeliana secondo la quale lo spirito dissolve la differenza – per sua natura «determinata», quindi posta in essere dall'intelletto – di intelletto e ragione, ponendosi come loro verità immanente. «Se non che esso [spirito] non si ferma al nulla di questo risultato, ma in questo risultato stesso è parimenti positivo, ed ha così restaurato quel primo semplice, ma come un universale che è in sé concreto»¹⁷.

La questione è la seguente: la dissoluzione della differenza (qui Hegel si riferisce alla differenza di intelletto e ragione, ma è lecito affermare – come risulterà dall'intera opera – che tale differenza riassume in sé ogni altra) comporta bensì la dissoluzione dei termini, cioè della loro determinatezza formale, ma ciò non configura una nullificazione. Hegel teme che il suo discorso possa venire interpretato come un procedimento logico che mette capo, però, ad un esito mistico¹⁸ ed è proprio da tale interpretazione che egli vuol mettere in guardia il lettore. A conferma basta ricordare la critica rivolta all'assoluto schellinghiano, che Hegel paragona alla notte in cui tutte le vacche sono nere. Tale immagine, tradotta in termini teoretici, indica il convincimento per il quale Schelling avrebbe inteso la negazione ancora in senso empirico, quale soppressione

ingenua delle differenze, cosicché ciò che verrebbe a riprodursi sarebbe null'altro che l'indistinto.

Senonché, proprio qui si impone la domanda: come deve venire intesa, allora, l'unità, se si vuol evitare l'esito nichilista, per il quale il trascendimento dei termini si riduce alla loro pura e semplice cancellazione? A me sembra che l'intera *Scienza della Logica* sia stata scritta nell'intento di rispondere a questa fondamentale questione. Anche qui, pertanto, la risposta non può essere immediata, ma la si dovrà ricercare nel discorso che mi propongo di svolgere. Per ora deve venire sottolineato un punto che andrà mantenuto fermo: la "risoluzione" della differenza (= determinazione) dei termini indica il passaggio dalla unificazione alla unità. Nella unificazione i termini permangono due nonostante il nesso, anzi in forza del nesso che su di essi poggia¹⁹. Nell'unità si realizza una vera e propria *ablatio alteritatis*, che però non ha come esito il nulla: il nulla, a rigore, è ancora una determinazione, la determinazione-nulla.

L'unità è unità del determinato e dell'indeterminato, dell'essere e del nulla, del positivo e del negativo, dell'affermare (= porre) e del negare (= togliere). Essa non configura una «relazione esterna» (*äußerliche Beziehung*), come Hegel dirà più avanti²⁰, ma una «sintesi immanente» (*immanente Synthesis*)²¹. Ebbene, è proprio il senso profondo di questa «sintesi immanente» che domanda di venire attentamente meditato e specificato. A questo scopo si impone di chiarire la differenza concettuale che intercorre tra la relazione ordinaria, per sua natura *esterna* – per la ragione che vale come congiunzione di termini (relati), i quali permangono diversi (e dunque estranei) l'uno dall'altro (all'altro) –, e la relazione intrinseca, che Hegel definisce, appunto, *sintesi immanente*, forse per il suo indicare che la struttura costitutiva di ciascuna determinazione impone il suo trascendersi e, dunque, impone l'emergere dell'effettiva unità, l'unica in grado di valere quale autentico fondamento.

Quanto è stato detto fin qui può così venire riassunto: se nella relazione i termini permangono due, allora la differenza tra di essi

viene mantenuta, sì che non si eccede il livello dell'intelletto. La necessità di intendere il riferimento come intrinseco all'identità di ciascun termine impone che la dualità si superi nell'unità, senza che ciò comporti nientificazione. La dialettica, pertanto, è bensì dissolutrice, ma è dissolutrice anche della stessa dissoluzione, la quale – a sua volta – deve venire trascesa e questo trascendimento è indice della positività dello spirito.

L'uso dell'espressione «sintesi immanente» viene anticipato in questa *Prefazione* allorché Hegel insiste nel definire «immanente» il valore del concetto, ossia dell'unità: «questo movimento, che è perciò lo sviluppo immanente del concetto, è il metodo assoluto del conoscere ed insieme l'anima immanente del contenuto stesso»²². Ora a me sembra – e ciò vale come un'anticipazione di ciò che dovrà poi venire dimostrato e spiegato – che l'espressione «immanente» voglia sottolineare che tra unità e dualità non v'è rapporto: se vi fosse si riprodurrebbe il circolo descritto dall'intelletto. L'unità non è "altra" dalla dualità; piuttosto è la dualità che è altra a se stessa, dunque non è mai se stessa, dunque si contraddice e si toglie. L'unità, di contro, è la ragione del togliersi della dualità nonché l'esito del suo togliimento. L'unità è immanente alla dualità, ma non vi si riduce né si risolve in essa. Per questa ragione il suo valore può venire definito *trascendentale*, anche se tale espressione non compare esplicitamente in Hegel.

Che questo sia il senso del discorso di Hegel mi pare confermato da quanto egli afferma a proposito della coscienza: quest'ultima, intesa come coscienza ordinaria, mantiene la dualità di sé e di ciò di cui si ha coscienza e pertanto essa configura ancora un «sapere» (*Wissen*) che è «immerso nell'esteriorità» (*in der Äußerlichkeit befangenes*)²³. Anche la coscienza – e le sue figure, che costituiscono la *fenomenologia* – deve dunque trascendersi nella *logica*, che esprime l'essenza concettuale, quindi unitaria, del reale.

2. Prefazione alla seconda edizione: logica formale e logica dialettica

«Quella di esporre il regno del pensiero filosoficamente, vale a dire nella sua propria immanente attività, o, che è lo stesso, nel suo sviluppo necessario, doveva esser perciò una impresa nuova, dove occorreva rifarsi daccapo»²⁴.

La questione indicata da Hegel consiste, dunque, nell'esporre «il regno del pensiero» (*das Reich des Gedankens*) e di esporlo «filosoficamente» (*philosophisch*). L'avverbio non solo specifica il senso dell'esposizione, ma addirittura ne cambia il significato. Se, infatti, la *ex-positio* indica che la *cosa* esce dal suo essere in sé per porsi in riferimento ad altro, l'autentica *intentio* filosofica coincide con la restituzione della *cosa*, e cioè del regno del pensiero – che indica qui la cosa stessa –, «nella sua propria immanente attività» (*in seiner eigenen immanenten Tätigkeit*), ossia «nel suo sviluppo necessario» (*in seiner notwendigen Entwicklung*).

La questione è sottile e assai rilevante. Lo spirito – cioè il pensiero nella sua verità – deve quindi venire esposto, ma conservando altresì ciò che lo connota essenzialmente, nonostante che proprio l'esporlo comporti il riferirlo ad altro, a qualcosa che pensiero non è. Hegel intende fornire soluzione al problema mantenendo bensì la dualità, essenziale all'esporre, ma inscrivendo tale dualità all'interno dello spirito stesso: lo spirito dunque si espone, ma non si espone ad altro, bensì a sé, facendosi però "altro a se stesso", ossia ponendo "sé come altro"²⁵.

Come è dato di intendere ciò? Lo si può intendere facendo riferimento al passo in cui Hegel parla di «immanente attività» del pensiero; l'attività, infatti, indica lo sdoppiarsi del pensiero in un pensiero pensante e in un pensiero pensato²⁶, cosicché essa si specifica come l'esprimersi del soggetto (pensante) in forme oggettivate (pensati). Tali forme si intende che appartengano intrinsecamente al pensiero, anche se – in quanto forme – non possono non mantenere con esso una *relazione* e dunque non possono non esprimere una *differenza*: le forme indicano propriamente una

*differenziazione*²⁷ dello spirito, una *differenziazione* interna allo spirito, che pure permarrebbe uno con se stesso, mantenendo pertanto la sua assolutezza.

A conferma di ciò Hegel parla di «sviluppo necessario», concetto che egli usa per specificare quello precedente di «immanente attività». Ora, se l'attività viene detta immanente per indicare che essa non comporta mai un effettivo uscire del pensiero da se stesso – gli oggetti altro non sono che sue oggettivazioni –, altrettanto lo sviluppo è necessario perché il *nesso* che vincola punto di partenza (premessa, antecedente) e conclusione (conseguente) deve essere intrinseco. Che è quanto dire: il cammino dello spirito è tale per cui le tappe sono già contenute nel punto di movenza, anche se non appaiono e se vengono esplicitate solo progressivamente. Il *nesso*, insomma, non viene introdotto surrettiziamente dall'esterno, ad opera di un soggetto che pretenda di descrivere lo spirito osservandolo nel modo in cui ordinariamente si intende l'osservazione (disponendosi cioè "fuori" dell'osservato). Il *nesso* che vincola necessariamente il punto di partenza alle tappe successive è lo stesso *nesso* che vincola lo spirito (= il pensiero nella sua verità) alle sue forme, le quali sono forme espositive, sue oggettivazioni.

Orbene, mi pare di poter rilevare che la questione del "nesso necessario" non fa che riproporre l'inintelligibilità della relazione ordinaria, giacché anche parlando di "nesso necessario" si riproduce un costrutto nel quale i termini per un verso devono essere due – e, dunque, devono conservare ciascuno un'identità distinta da quella dell'altro –, ma per altro verso non possono essere due, perché ciascuno è sé solo in forza del riferimento *necessario* all'altro termine, il quale cessa così di valere come "altro", entrando nella costituzione intrinseca "dell'uno"²⁸.

Nel testo hegeliano la questione del *rapporto* del pensiero con le sue forme viene proposta al capoverso immediatamente successivo a quello che è stato preso in esame e ciò conferma che il concetto di "nesso necessario" involve tanto il concetto di "sviluppo" quanto quello di "esposizione" dello spirito. Se ne conclude che

sviluppo ed esposizione essenzialmente coincidono.

«Le forme del pensiero sono anzitutto esposte e consegnate nel *linguaggio* umano»²⁹. L'ipotesi che intendo sostenere è la seguente: le forme del pensiero sono «anzitutto» consegnate al linguaggio perché sono esse stesse, in quanto forme, linguaggio. Le forme, insomma, sono forme semantiche e il livello formale coincide con il livello del discorso. A rigore, dunque, la forma si costituisce di un duplice riferimento. Da un lato essa si riferisce a ciò di cui è forma; dall'altro ciascuna forma determinata si riferisce all'insieme delle forme rispetto alle quali si determina come forma particolare. Proprio in quanto si costituisce riferendosi, la forma è *segno*. Se il segno si pone nel suo riferirsi al significato – e solo in forza di questo riferimento esso, del resto, vale come segno –, per converso riferire è semantizzare e la relazione ha valore strutturalmente semantico³⁰. Con la seguente conseguenza: dire equivale a riferire³¹ e ciò in un duplice senso. Innanzi tutto come riferire il discorso, nel suo complesso, alla presunta realtà (dico "presunta" perché l'effettiva realtà non può essere semantizzabile, ossia riferibile ad altro, se è reale proprio per il suo consistere in sé); in secondo luogo come un riferire ciascun elemento del discorso (ciascun segno) al significato corrispondente (assunto esso stesso come elemento della presunta realtà).

Le considerazioni suddette sembrano estranee al passo hegeliano che è stato preso in considerazione, senonché poco dopo lo stesso Hegel afferma: «In tutto ciò che diventa per lui un interno, in generale una rappresentazione, in tutto ciò che l'uomo fa *suo*, si è insinuato il linguaggio; e quello di cui l'uomo fa linguaggio e ch'egli estrinseca nel linguaggio, contiene, in una forma più involupata e meno pura, oppure all'incontro elaborata, una categoria. Tanto è naturale all'uomo la logica, o, meglio, tanto è vero che questa è la sua stessa peculiare *natura*»³².

Con queste parole Hegel non fa che sostenere l'intimo legame che sussiste tra linguaggio e forme logiche (altrimenti dette «categorie»), un legame talmente intimo che è lecito domandarsi se, a rigore, la logica – assunta in senso formale – non finisca per

coincidere con le forme semantiche. Per Hegel, infatti, le categorie possono valere quale tramite, che consente il passaggio dalla cosiddetta "realtà" al linguaggio, per la ragione che esse strutturano entrambi. Ed è innegabile che solo una realtà strutturata in forza di rapporti può venire restituita mediante il discorso, il quale si costituisce esso stesso come insieme di nessi: nessi semantici e nessi sintattici.

Mi domando, però: una realtà che si struttura in forza della relazione non è forse già una realtà semantica? E ancora: l'effettiva realtà, che non può non valere per la sua interezza e, dunque, per la sua absolutezza, può venire identificata e risolta nella realtà ordinaria, la quale viene descritta come "insieme di elementi (insieme elementare)"? Indiscutibilmente ciò che comunemente si intende con l'espressione "realtà" è un insieme di determinazioni, le quali assumono il valore di *significati*, affinché altre determinazioni possano valere quali *segni* e riferirsi alle prime onde costituire l'ordine semantico. Proprio qui si ripropone la domanda: è da considerarsi realtà effettiva (*Wirklichkeit*) quella realtà che è frantumata in una molteplicità determinata, la quale, poiché determinata, è posta in essere dal *limite*, che è altro modo per dire "relazione"? Ciò che ordinariamente si considera realtà, insomma, altro non è che "discorso", sì che i presunti dati reali in tanto sono in quanto vengono significati, non eccedendo mai l'ordine semantico. Ne consegue che l'intero non è riducibile ad un "insieme" e che quest'ultimo ne costituisce la mera traduzione formale. Del resto – e questo può venire notato per inciso –, se la realtà ordinaria risolvesse in sé la vera realtà, allora perderebbe senso ogni ricerca filosofica, cioè ogni ricerca volta al trascendimento del fattuale.

Un simile ordine di considerazioni non è certamente estraneo al punto di vista hegeliano. Per Hegel, infatti, il mondo delle determinazioni altro non è che l'oggettivazione dell'idea e, pertanto, ontologia e logica non possono non coincidere³³. Senonché, il punto che ho cercato di discutere è il seguente: proprio per la ragione che la realtà viene mantenuta nel suo significato di insieme strutturato di elementi, essa può valere come fondamento assoluto

e, quindi, come realtà effettiva? Per approdare alla realtà autentica non è forse necessario trascendere l'ordine del molteplice onde pervenire all'unità, la quale soltanto può avere carattere fondante? La risposta hegeliana coincide con il tentativo di conciliare l'unità fondante con la pluralità delle determinazioni (reali *perché* logiche) che costituiscono l'ordine dell'esperienza. Il *sensu* di questa conciliazione costituisce un'altra questione che deve venire attentamente indagata e che in fondo riproduce il tema della *relatio*: il livello nel quale la dualità permane, e permane come *inevitabile*, non può venire confuso con il livello nel quale la dualità non può non togliersi – e togliersi *innegabilmente* – nell'unità, che costituisce ciò che viene *intenzionato* dalla *relatio*.

Proseguendo il discorso intorno al rapporto che intercorre tra mondo dei dati di fatto e mondo delle idee, così Hegel scrive nella *Prefazione*: «Che se la natura in generale vien contrapposta, come il fisico, allo spirituale, si dovrebbe dire che il logico è anzi il soprannaturale, che penetra ogni rapporto o attività naturale dell'uomo, il suo sentire, intuire, bramare, ogni suo bisogno e ogni suo istinto»³⁴. Si potrebbe dunque affermare che il *nesso logico*, che fonda gli elementi della realtà e che costituisce la realtà più profonda (il «soprannaturale»), tende a *tradursi* (nel senso del *trans-ducere*) nella forma del *nesso sintattico* posto *tra* gli elementi dell'enunciato: «Fra le preposizioni e gli articoli, molti appartengono già a rapporti tali che hanno per base il pensiero»³⁵.

La relazione, insomma, costituisce l'intrinseca struttura della realtà ordinaria. Non c'è realtà se non come sistema di dati e il sistema è insieme di *nessi*, per loro natura logici. Proprio per la ragione che la struttura del reale è intrinsecamente logica, essa può venire restituita dal discorso, il quale riproduce il medesimo nesso – che vincola tra loro i significati – nella forma di un vincolo tra segni: il giudizio, l'enunciato. Il giudizio, però, in tanto congiunge in quanto mantiene distinti i congiunti (il soggetto è e non è il predicato, affermerà Hegel), sì che la questione della relazione tende a riproporsi sia a proposito del nesso logico, sia a proposito del nesso semantico-sintattico. La relazione costituisce bensì la

struttura del reale e del discorso che lo riproduce, ma trattasi di struttura ancora insufficiente a se stessa, di struttura ancora formale.

Si va così precisando un duplice senso in cui intendere la logica. Da un lato v'è la logica che mantiene carattere formale per il suo articolarsi in *forme logiche* le quali, conseguentemente, possono venire espresse in enunciati. Tale logica mostra di risolvere in sé il reale, ma proprio per questa ragione quella realtà che è riducibile a "forma" non è la realtà fondante né, del resto, quella logica coincide con il *logos*. D'altro lato v'è la logica intesa come il trascendersi in atto della forma e delle sue strutturazioni, poste in essere dalla relazione. Un tale trascendimento è indice della necessità di un'unità che ricomponga veramente in sé la dualità di spirito e materia, di idea e realtà, di logica e di ontologia.

In effetti, la tensione all'unità costituisce il *valore* stesso della relazione, la quale, se rappresenta – per così dire – la "categoria" fondamentale della logica ancora intesa in senso formale (né identità né differenza sono pensabili a prescindere da essa), vale altresì come indicazione di una dinamicità intrinseca, che impedisce di considerarla come uno *status*, ossia come un'ipostasi. La relazione, colta nel valore che trascende l'ambito della logica formale, non si riduce a *fatto*, ossia al costruito rappresentabile come un nesso intercorrente tra due termini, ma vale come l'*atto* dell'intrinseco mediarsi di ciascun termine, il quale è *in sé* relazione. L'essenza di ciascun termine, dunque, consiste nel suo riferirsi – intrinseco e costitutivo – ad altro termine, sì che la *relatio* non può più venire intesa come medio, il quale mantiene l'ipostasi dei termini, ma come *trans-formatio* e dell'identico e del diverso, che rappresentano i *modi* nei quali si articola l'ordine dell'intelletto (ordine della forma).

La relazione, insomma, anche se la si vuol descrivere come l'attività del connettere – stante il fatto che così essa appare ad una considerazione iniziale –, si rivela, ad una considerazione più radicale, come l'*intenzione* stessa di connettere i distinti fino al limite estremo dell'unità, là dove la dualità viene meno e, pertanto, si dissolve anche l'attività del connettere.

È innegabile che in Hegel è presente ed opera questo convincimento, anche se esso si confronta e a volte sembra collidere con l'altro aspetto, quello che tende a valorizzare la struttura, intesa però ancora in senso formale³⁶. Non per nulla, infatti, subito dopo avere affermato il significato e il valore della relazione logica nonché della relazione sintattica che su quella si erige (io direi: che con quella coincide), Hegel aggiunge: «La lingua tedesca si trova in questo molto avvantaggiata in confronto delle altre lingue moderne. Molte sue parole possiedono anzi anche la proprietà di aver significati non solo diversi, ma opposti, cosicché anche in questo non si può non riconoscere un certo spirito speculativo della lingua»³⁷. Per quale ragione, ci si domanda, una lingua esprime «un certo spirito speculativo» (*ein spekulativer Geist*) allorché alcune sue parole contengono significati non solo «diversi» (*verschiedene*) ma addirittura «opposti» (*entgegengesetzte*)? A tutta prima questa sembrerebbe un'incongruenza, considerando il principio della *corrispondenza* tra realtà e parola. Ma Hegel intende proprio affermare che una lingua speculativa è quella che, esprimendo la realtà empirica, non può non esprimerne l'intrinseca contraddittorietà, cosicché, se per un verso ordine empirico ed ordine semantico sembrano venire legittimati in forza del loro poggiare sul medesimo nesso logico, per altro verso entrambi si mostrano intrinsecamente contraddittori, stante la contraddittorietà del *nesso* sul quale poggiano.

Come è noto, la contraddizione riveste, nel pensiero hegeliano, un ruolo centrale. Di fronte alla contraddizione l'intelletto (*Verstand*) si arresta, perché in essa trova un ostacolo insormontabile, non avvedendosi che la contraddizione – in quanto viene sostantivata – altro non è che un suo "prodotto". Di contro, la ragione (*Vernunft*) coincide con la consapevolezza che la contraddizione, identificandosi con l'atto del suo stesso togliersi (e risolvendosi interamente in esso), costituisce l'inveramento del mondo delle determinazioni.

3. Relazione e inseparabilità

«Per il pensiero può ben essere una gioia, d'imbattersi in coteste parole, e di riscontrare già in una maniera ingenua, lessicalmente, in una sola parola di opposti significati, quella unione degli opposti che è un risultato della speculazione, benché sia contraddittoria per l'intelletto»³⁸.

La relazione ordinaria, in effetti, altro non è che «unione di opposti» (*Vereinigung Entgegengesetzter*) e per questa ragione non può venire ipostatizzata, ma deve venire colta nell'atto che è il suo trascendersi. L'uso dell'espressione «opposti» risulta corretto perché, in ambito rappresentativo, ciascun termine della relazione, essendo diverso dall'altro, si oppone ad ogni riduzione a quest'ultimo: solo così permane la dualità essenziale al vincolo. In altre parole: se la relazione viene descritta come vincolo intercorrente tra due termini, il posto occupato da ciascuno di essi non può venire occupato dall'altro, sì che, in ordine a quel medesimo posto, essi non possono non opporsi.

Non soltanto, quindi, ogni contrapposizione è una relazione – questo aspetto è stato evidenziato in precedenza –, ma altresì ogni relazione è una contrapposizione, ché è un *ponere contra* i relati: ciascun termine della relazione si riferisce all'altro, ma insieme si pone di contro all'altro, perché pretende di conservarsi nella propria identità e di opporsi ad ogni *con-fusione* con l'altro.

Orbene, l'«unione degli opposti», che nel linguaggio si può verificare casualmente e ingenuamente (= per ragioni solo lessicali), costituisce, dal punto di vista della logica – ma di una logica che non si arresti al suo aspetto formale –, l'autentico risultato della speculazione. Ciò che per la ragione vale come risultato rappresenta invece per l'intelletto, che sta fermo alla rigida e ingenua contrapposizione di identità e differenza, uno *status* insolubile e paralizzante, ché la contraddizione viene da esso sostantivata e non viene risolta in senso *attuale*.

A rigore, l'unione degli opposti costituisce il «risultato della speculazione» (*Resultat der Spekulation*) non soltanto perché per-

viene ad esplicitare la struttura relazionale della realtà empirica, ma soprattutto perché indica la necessità che dal venir meno della contraddizione (= relazione) emerga la realtà autentica. Per questa ragione a me sembra che Hegel non sia il filosofo che ha inteso assolutizzare la contraddizione, ma piuttosto colui che ha indicato con maggiore forza speculativa il carattere contraddittorio di ogni determinazione finita (incluse le determinazioni logiche, che poi altro non sono che le determinazioni empiriche) e, quindi, la necessità che il mondo delle determinazioni si trascenda proprio in virtù del suo contraddirsi³⁹.

Il contraddirsi della finitezza è *inegabilmente atto*⁴⁰, il quale di per sé è irrepresentabile. La traduzione fenomenologica dell'atto – traduzione *inevitabile*, perché l'ambito nel quale ci si colloca è l'ordine del "discorso" ossia della rappresentazione – vale come un *procedere* di figure⁴¹. Il procedimento, però, si pone nell'intenzione di pervenire all'unità nella quale ogni «determinata differenza» venga meno. Non basta affermare che il progredire delle figure si pone intendendo il risultato dell'unità, si deve altresì aggiungere che l'unità, a rigore, non è risultato più di quanto non sia la stessa origine del processo: l'unità è piuttosto fondamento, sì che non è riducibile ad alcuna tappa del procedimento. Quest'ultimo, di contro, inteso come «progredire della cultura» (*Fortschreiten der Bildung*)⁴², permane direttamente vincolato al linguaggio e cioè alle forme di estrinsecazione del pensiero.

Il procedere fenomenologico coincide con il (e si risolve nel) «mettere in luce» – che è altro modo per dire "esprimere" – «rapporti di pensiero più elevati» (*höhere Denkverhältnisse*), espressione mediante la quale Hegel indica i *nessi* che si dispongono ad un livello più profondo e, pertanto, intendono di valere come *necessari*, ossia come *intrinseci*. Non a caso l'esempio che egli fa è quello della «forza» (*Kraft*): la forza è espressione di un nesso, il nesso di polarità, che vale quale «differenza» (*Unterschied*) «nella quale i differenti son legati insieme *inseparabilmente*» (*in welchem die Unterschiedenen untrennbar verbunden sind*)⁴³.

Come si vede Hegel torna qui a riproporre l'esigenza di una

unità che inglobi in sé la differenza (dualità). Il problema, però, consiste in questo: tale esigenza – che è inquestionabile – può venire soddisfatta in ambito formale? In effetti, a risultare problematico non è soltanto il legame tra differenti – i quali dovrebbero mantenersi tali anche in quella relazione che intende valorizzare la loro *koinonia* (dunque intende valere come loro "unificazione") –, ma anche il "legame tra inseparabili" e la ragione è la seguente: parlando di legame, si è separato ciò che è stato definito inseparabile. Il legame, infatti, implica la dualità e quest'ultima è separabilità. Si potrebbe obiettare che si tratta di "distinzione" e non di "separabilità" ⁴⁴, ma la questione, a ben guardare, non cambia. Il legame postula la determinatezza dei termini e la determinatezza impone che l'uno si distingua dall'altro, ossia si costituisca in forza di una identità, che per sua natura non può non implicare "autonomia". L'autonomia, del resto, implica la possibilità che i termini vengano considerati l'uno *separatamente* dall'altro.

Se, dunque, ciascun termine mantiene – nel legame – una propria identità che lo distingue da altro termine e pone in essere la possibilità della considerazione che assume i termini come separati (= come dati), allora ciò che risulta inintelligibile è proprio la loro dichiarata inseparabilità, cosicché ci si viene a trovare nella seguente aporia: se le determinazioni vengono tenute separate l'una dall'altra, allora si astrae dal nesso che le costituisce ⁴⁵; se invece esse vengono congiunte, allora si costruisce la contraddizione. Dall'aporia si esce solo in virtù della consapevolezza che la relazione è intrinseca alla stessa determinazione, sì che non si tratta di congiungere tra di loro le determinazioni, ma di lasciare che esse dialetticamente si tolgano ⁴⁶. Se non si vuole arrivare a questa conclusione – e certamente l'ordine rappresentativo non può spingersi fino a questo punto – allora non si pensa fino in fondo il concetto di "inseparabilità".

A me sembra che questo sia un punto molto importante e vorrei insistere su di esso con una considerazione ulteriore, che ha carattere esemplificativo: se si afferma che "A" implica intrinsecamente "B" nel suo stesso porsi come "A" (e lo stesso vale per "B"),

allora si intende evidenziare che tra di essi si instaura un *riferimento immediato*. L'aggettivo "immediato", però, trasforma radicalmente il concetto di "riferimento", perché impedisce che quest'ultimo venga pensato nella forma del legame ordinario. Nel "riferimento immediato", infatti, ciò che viene meno è proprio lo "spazio" nel quale dovrebbe collocarsi la differenza dei termini vincolati e dunque la *relazione* (il *legame*, il *nesso*) che funge da *medio* tra di essi. La relazione cessa così di venire rappresentata come esterna e acquista valore intrinseco ⁴⁷.

Hegel, come si evincerà nel prosieguo dell'indagine, mantiene il "legame tra inseparabili" perché lo considera la struttura stessa dell'ordine formale, struttura che si colloca ad un livello più profondo rispetto all'apparenza per la quale le determinazioni sussistono autonomamente. Ma la sussistenza autonoma non può non essere l'*intentio* di ciò che aspira ad essere effettivamente reale; è veramente reale, infatti, solo l'assoluto e solo l'assoluto è un'identità autentica. Per questa ragione Hegel questiona quel "legame", che pure assume come struttura formale, e lo questiona perché non è l'unità, ossia l'inseparabile *simpliciter*. Quando descriverà la dialettica di essere e nulla, infatti, Hegel si preoccuperà di ribadire più volte che essi, in effetti, non sono due – come è per la considerazione intellettualistica –, perché l'uno è l'immediato trapassare nell'altro.

Nella *Prefazione*, che costituisce l'oggetto che qui viene preso in esame, il problema del rapporto tra "inseparabili" trova una prima esplicitazione nel concetto di "polarità" che equivale a quello di "forza". Con tale concetto Hegel intende proprio superare la contrapposizione di identità e differenza. Nel concetto di "forza" l'identità non si pone *a prescindere* dalla differenza (= da altra identità), cosicché la differenza risulta costituire intrinsecamente la stessa identità e, per converso, l'identità tende, a sua volta, a differenziarsi.

L'identico e il diverso, pertanto, non solo debbono venire presi insieme – il *cum-prehendere* (*Verstehen, Begreifen*) configura una forma ancora intellettualistica di *ratio*, ridotta a *relatio* ⁴⁸ –,

ma altresì essi debbono venire riferiti immediatamente l'uno all'altro. Affinché la *comprensione (ragione)* sia effettiva, essa non può dunque valere quale legame estrinseco tra momenti distinti, bensì come mediazione in atto della loro identità, meramente parvente. Che è quanto dire: poiché l'identità si pone come opposizione, dunque come *relazione negativa*, essa si rivela *in sé opposizione*. L'identità si oppone a se stessa e, pertanto, si contraddice.

Hegel fa riferimento a questa tematica allorché afferma che considerare inseparabili identità e differenza rappresenta un passo avanti importantissimo dal punto di vista speculativo: «Ora che in tal guisa [una differenza, nella quale i differenti son legati insieme *inseparabilmente*] si faccia un passo innanzi al di là della forma dell'astrazione, dell'identità, per cui una determinatezza, p. es. come forza, è resa indipendentemente dalle altre; che in tal guisa si dia risalto alla forma del determinare, della differenza, la qual resta insieme, come un che d'inseparabile, nell'identità, facendo così di tal forma una rappresentazione corrente, – tutto cotesto è di una importanza infinita»⁴⁹.

Ciò che qui non viene detto, ma che comparirà in seguito, è questo: se l'*inseparabilità* viene intesa come *legame* che vincola reciprocamente due determinazioni (identità e differenza), allora si è fatto bensì un passo avanti rispetto alla presunta loro indipendenza, ma si è mantenuta la contraddizione, perché l'identità (formale) dell'identico e del diverso è stata ancora conservata, dunque è stata conservata la loro separabilità. Non per nulla Hegel parla di «rappresentazione corrente» (*geläufige Vorstellung*) e non di autentico concetto: il *vincolo* costituisce un passo avanti, ma si colloca ancora a livello rappresentativo⁵⁰.

È importante ribadire che tale livello è *inevitabile* e ciò per il fatto che l'unità – ossia l'interezza, che è indivisibilità (inseparabilità) – può venire espressa solo come "unità di" e, quindi, solo facendo riferimento ai termini che vengono "unificati"⁵¹. La ragione è la seguente: collocandosi nell'ordine dell'intelletto, si usa come punto di partenza il presupposto della *separatezza* (separazione: *Trennung*), cosicché non si può evitare di rappresentare

l'unità, che è propria del fondamento, nella forma della riunificazione, che è congiunzione di distinti. Il fatto, però, che tale riduzione rappresentativa sia *inevitabile* non comporta – meglio: non può comportare – che essa venga misconosciuta e venga invece assunta come se fosse *vera* perché imposta dalla prassi: l'inevitabile non è innegabile, anzi è ciò che, pur imponendosi nella prassi, domanda di venire superato nella teoresi.

4. La relazione di pensante e pensato

Il processo mediante il quale il pensiero si libera dall'importo rappresentativo costituisce ciò che potremmo definire la storia della logica. Tale processo, dal punto di vista dell'idea – intesa nella sua assolutezza –, è l'atto stesso del togliersi delle determinazioni finite (incluse le determinazioni logiche); dal punto di vista della forma, che è inevitabile, vale invece come *procedura*⁵², la quale muove dal presupposto dell'alterità di forma e contenuto, cioè dalla relazione che si instaurerebbe tra pensiero pensante e pensiero pensato, e si articola come insieme di tappe che si susseguono e che rappresentano forme progressive di unificazione, tendenti al vero fine: l'unità⁵³. Le «forme del pensiero» (*Denkformen*), dunque, non coincidono con il pensiero come tale, il quale è ciò che spinge ed orienta la procedura, determinando il susseguirsi delle figure.

Non per nulla Hegel scrive: «In primo luogo è da riguardarsi come un immenso progresso che le forme del pensare siano state liberate dalla materia in cui si trovano immerse nel conscio intuire, nel rappresentare, come anche nel nostro bramare e volere (o, piuttosto, nel bramare e volere *rappresentativi*, giacché non v'è bramare né volere umano senza rappresentazione)»⁵⁴. La rappresentazione domanda di inverarsi nella purezza del pensiero: «Infatti il bisogno di occuparsi di puri pensieri presuppone un lungo cammino, che lo spirito umano deve aver percorso»⁵⁵.

Il lungo «cammino» (*Gang*), cui Hegel fa riferimento, è quello descritto nella *Fenomenologia dello Spirito*; esso indica il

percorso compiuto dalla coscienza soggettiva, che intende superare l'alterità dell'oggetto. Il punto di moenza della *Scienza della Logica*, infatti, dovrebbe valere come la raggiunta unità di soggetto e oggetto, espressione dell'identità di essere e pensare⁵⁶. Senonché, quella distanza che nella *Fenomenologia* si riscontrava tra la coscienza e i dati di realtà risulta essere mantenuta anche nella *Logica*, allorché questa viene intesa come insieme di categorie.

La "dualità" opera all'interno del pensiero se questo non si risolve in *atto*, cioè fino a che esso si costituisce come relazione tra pensiero pensante e pensiero pensato, ossia tra forma del pensiero e suo contenuto. Anche nella *Logica*, dunque, si mantiene un andamento procedurale e ciò per la ragione che l'unità assoluta non è stata ancora raggiunta, sì che il corso dell'intera logica può venire essenzializzato come *tensione* verso di essa.

Ciò che il procedimento ha di mira, pertanto, è realizzare il bisogno «di occuparsi di puri pensieri» (*sich mit den reinen Gedanken zu beschäftigen*) o, detto in altre parole, di risiedere «nelle tranquille regioni del pensiero che è giunto a se stesso, ed è soltanto in sé» (*in den stillen Räumen des zu sich selbst gekommenen und nur in sich seienden Denkens*)⁵⁷. Mi domando: quanto indicato costituisce l'*intenzione* che pone in essere la logica – *intenzione* che non può mai identificarsi in un *fatto*⁵⁸ – oppure rappresenta una meta alla quale è dato *fattualmente* di pervenire?

Secondo l'interpretazione corrente, Hegel riterrebbe possibile un compimento determinato (= fattuale) dell'intenzione, come se alla fine del procedimento si potesse pervenire all'idea assoluta e quest'ultima potesse venire configurata in forma determinata. Ciò che Hegel definisce "sistema", infatti, viene ordinariamente assunto come la *posizione della verità* nella sua intrinseca articolazione. Di contro, la tesi che mi propongo di sostenere è quella secondo cui il sistema non costituisce la posizione della verità. Quest'ultima infatti non ha carattere relazionale. Il sistema, invece, è un insieme di determinazioni vincolate da un insieme di nessi, sì che la relazione ne costituisce la struttura intrinseca. Poiché «l'Assoluto solo è vero, o il Vero solo è assoluto»⁵⁹, il sistema, lungi dall'essere

la *posizione della verità*, rappresenta viceversa la *posizione inevitabile dell'innegabile intenzione di volgersi ad essa*⁶⁰.

L'articolarsi, nella ricerca logica, del momento *inevitabile* e di quello *innegabile* dovrà venire attentamente esaminato⁶¹. L'irriducibilità dei due momenti è rintracciabile anche nel testo hegeliano, nonostante che essa non venga mai esplicitamente dichiarata. Nella *Prefazione* in esame, ad esempio, Hegel fa riferimento ad una "necessità" che non indica il "non poter non essere" che è solo del vero, ma una inevitabilità che compete solo al presupposto e alla considerazione ordinaria che su di esso poggia: «A cagione della realtà, nella quale i suoi oggetti si tengon fermi, la considerazione della natura porta con sé la necessità di fissare quelle categorie che in essa non posson più oltre essere ignorate, quand'anche ciò s'abbia a fare colla più grande inconseguenza rispetto ad altre categorie, che vengono anche lasciate sussistere»⁶². La considerazione naturale impone, quindi, di fissare alcune categorie, anche se ciò comporta una grave incoerenza in ordine ad altre. La necessità di "tener fermo" o, in altri termini, di "fissare" è una necessità pratico-operativa, laddove l'atteggiamento speculativo consiste proprio nel riconoscere il capovolgere della determinazione nella determinazione opposta e, quindi, l'inseparabilità degli "opposti".

È possibile rintracciare la stessa tematica nel passo in cui Hegel distingue le categorie dal loro *uso*. Se vengono considerate «per se stesse», le categorie hanno il valore di «puri pensieri», ossia di pensieri presi «per sé nella loro completa astrattezza» (*für sich in ihrer vollständigen Abstraktion*)⁶³. Di contro, «nella vita si procede all'uso delle categorie. Le categorie, da quell'onore di esser considerate per se stesse, vengono rabbassate a *servire* nell'esercizio spirituale del contenuto vitale, nella creazione e nello scambio delle rappresentazioni che vi si riferiscono. A servirvi, in parte come *abbreviazioni*, a cagione della loro universalità [...], in parte poi per la più precisa determinazione e ritrovamento dei *rapporti oggettivi*, nel che però il valore e lo scopo, l'esattezza e verità del pensiero che vi s'immischia vien fatta interamente dipendere dal dato stesso, non attribuendosi alle determinazioni del

pensiero per sé prese alcuna efficacia determinatrice del contenuto»⁶⁴.

Hegel considera dunque due livelli: il livello in cui le categorie «vengono rabbassate» a *strumenti* («a servire nell'esercizio») sì che la loro funzione è quella di *indici di pluralità* («abbreviazioni»: «*Abbreviaturen*») utili per organizzare e catalogare il materiale empirico – materiale che viene supposto come già dato, indipendentemente dalle categorie stesse –, e il livello propriamente logico, nel quale le categorie appunto vengono considerate «per se stesse» (*für sich*). Che cosa significa questo «esser considerate per se stesse» (*für sich betrachtet zu werden*)? Non è già la "considerazione" un'attribuzione di significato, estrinseca proprio in quanto attribuzione? E inoltre: il "venir considerato per sé" configura un *modo* di considerare, uno dei tanti possibili?

È da rilevare che l'espressione "considerato per se stesso", allorché viene usata per indicare che si prende in considerazione "qualcosa", non può non intendere l'essere del "qualcosa", il suo "essere in sé", indipendentemente dalla considerazione stessa, la quale viceversa fa essere la cosa nei modi e nelle forme mediante le quali questa viene considerata. La considerazione, a rigore, trasforma la *cosa*, che è ciò che si intende cogliere, in *oggetto*, che è propriamente l'oggettivazione del punto di vista, a muovere dal quale si pretende di osservare (= considerare) la cosa.

Nell'affermare che, ridotto a strumento, il pensiero viene subordinato al dato (= contenuto) e perde il suo valore costitutivo, Hegel mostra di ritenere che la considerazione autentica è proprio quella che individua il valore fondante del pensiero. Ciò che vorrei aggiungere è quanto segue: non si tratta più di una considerazione *sul* pensiero, ma della restituzione del pensare alla sua *intenzione fondante*. Si tratta insomma del superamento della dimensione rappresentativa, che assume il pensiero come bisognoso di un supporto soggettivo, superamento che coincide con il coglimento del valore *attuale* del pensare⁶⁵.

È quanto dire: le categorie, se coincidono con i puri pensieri, costituiscono ciò che la logica ha di mira e che potrebbe venire

definito l'*intenzionale* della logica. Di contro, l'uso che se ne compie, ossia la loro riduzione a strumenti (= i pensieri come «abbreviazioni») sono la *inevitabile* traduzione pratica dell'*intenzione*⁶⁶. E qui sorge una nuova domanda, che essenzializza l'intera questione: allorché si parla del "logico" *kat'exochen*, si può usare l'espressione «categorie», al plurale? Si annuncia qui la riproposizione del discorso svolto a proposito del pensiero e delle sue forme. Se queste ultime, infatti, per un verso vengono assunte come espressione del pensiero e per altro verso non possono non venire riconosciute come la negazione stessa di quel pensiero che è in sé e per sé stante (e ciò nonostante l'intenzione di restituire il pensiero nella sua intrinseca verità), altrettanto le categorie, proprio in quanto esse stesse "forme", non possono venire fatte coincidere con il pensiero in atto, cosicché si ha la seguente conseguenza: le categorie possono venire distinte dall'uso che se ne compie solo *intenzionalmente*, giacché di fatto esse si identificano interamente con la loro *funzione*. La funzione, del resto, non è verità, ma ricerca volta alla verità; non è pensiero nel *senso* dell'*atto*, ma nel *modo* dell'*attività*⁶⁷.

A me sembra, insomma, che le categorie conservino comunque una valenza formale, nonostante l'intenzione di valere quali fondamenti della realtà. Del resto, se il pensiero si riducesse alle sue forme, allora esso perderebbe proprio quel *valore costitutivo* che Hegel invece gli riconosce.

La domanda che qui si impone è allora la seguente: che cosa si deve intendere con l'espressione "valore costitutivo"? La si può intendere nel senso che il pensiero costituirebbe la realtà per la ragione che ogni determinazione empirica *implicherebbe* necessariamente una categoria atta a fondarla, senonché, in questo caso, si potrebbe obiettare che, a sua volta, la categoria si porrebbe solo in quanto *implicante* i dati da organizzare e connettere. Per questa via si permane nel circolo vizioso del *presupporre* e non si perviene ad una *effettiva fondazione*⁶⁸. Il valore costitutivo non appartiene, pertanto, alla logica formale, che è l'insieme delle categorie, ma è proprio del *logos*, inteso nella sua pienezza di atto fondante: il

pensare in atto costituisce l'autentico fondamento perché in esso viene meno la stessa dualità di pensante e pensato, di categoria e dato di realtà (empirica).

Debbo altresì riconoscere che la lettera del testo hegeliano non sembra autorizzare, per quanto compare in questa *Prefazione*, una tale interpretazione. Ciò nondimeno, ritengo che sia questo il senso autentico che emerge dall'intera *Scienza della Logica* e cercherò di dimostrare la mia ipotesi, seguendo il testo hegeliano.

A proposito del modo di intendere le categorie, credo di poter affermare che, se per Hegel sembra sia l'uso a ridurle a «logica naturale» (*natürliche Logik*), un'interpretazione più accorta, invece, non può non riconoscere che «categorie» (*Kategorien*) e «uso» (*Gebrauch*) dicono un medesimo: il procedere della logica ordinaria. La categoria, infatti, non è svincolabile dal suo carattere funzionale e la funzione si risolve qui nel procedimento volto a determinare.

Hegel va avanti e scrive: «Un tale uso delle categorie, che fu già chiamato la logica naturale, è inconscio»⁶⁹. Dopo aver discusso la prima parte dell'affermazione, aggiungo di concordare pienamente con la seconda: l'uso delle categorie è «inconscio» (*bewußtlos*) proprio per la ragione che esso è meccanico e, pertanto, automatico⁷⁰. Il procedere della logica formale (o «naturale», per usare l'espressione hegeliana) muove da punti fermi che assumono valore di premesse alle quali l'andamento logico risulta inevitabilmente vincolato e, dunque, subordinato.

Di contro, la logica che è propria dell'autentico filosofare non può non coincidere con la messa in discussione di quei presupposti che il procedere ordinario tende *acriticamente* ad assumere⁷¹. La riduzione della logica a questo procedere acritico e meccanico, il quale ignora – e per questa ragione è inconscio – il proprio vincolarsi a presupposti infondati, «fa del pensare in generale un che di subordinato alle altre determinazioni spirituali»⁷². Questo punto può venire espresso anche così: se la logica non è in grado di fondare se stessa, allora non le rimane che assumere quale proprio fondamento il materiale che le proviene dall'esterno e che

vale, quindi, quale punto di movenza. In tal modo la soggettività autentica, che coincide con il pensare in atto, viene a subordinarsi a «forze e potenze indipendenti»: «Noi possiamo anzi acquistar coscienza di esser noi, che serviamo ai nostri sentimenti, istinti, passioni, interessi (per non parlare delle abitudini), piuttosto che di aver quelli in nostro possesso»⁷³.

Come potremo noi (ossia l'autentico soggetto) ritrovare la vera libertà, che è appunto liberazione dal potere condizionante del *presupposto*? «Quando noi ci collochiamo in una sensazione, in uno scopo, in un interesse, e in quello ci sentiam limitati, non liberi, allora il luogo in cui, togliendoci di là, possiamo di nuovo ritrovarci liberi, è appunto questo luogo della certezza di sé, della pura astrazione, del pensiero»⁷⁴. Solo quando ci si sarà liberati dalle forme della rappresentazione e si sarà pervenuti al puro pensiero, solo allora si godrà della vera libertà. Il pensiero "puro" è "astratto" non nel senso che esso si pone facendo astrazione dal materiale sensibile, pur permanendovi vincolato; questo tipo di astrazione appartiene alle categorie, le quali, separate dal contenuto, configurano ciò che Kant definisce "pensieri vuoti". Di contro, il pensiero viene definito astratto perché lo si intende contrapporre a quella presunta concretezza che è dell'esperienza ordinaria, la quale, allorché risulta essere l'effettiva astrazione, restituisce al pensiero la sua innegabile concretezza.

La concretezza del pensiero coincide con il superamento della contrapposizione alla cosa, la quale viene riconosciuta nel suo valore concettuale: «Oppur anche, quando noi vogliamo parlar delle cose, la natura od essenza loro la chiamiamo il loro concetto, e questo è soltanto per il pensiero»⁷⁵.

Il «pensiero soggettivo» (*subjektive Denken*) che costituisce «il nostro più proprio ed intimo atto» (*unser eigenstes, innerlichstes Tun*) non può più contrapporsi al «concetto oggettivo» (*objektive Begriff*) che «delle cose costituisce la loro stessa natura» (*der Dinge die Sache selbst ausmacht*), sì che la dualità di soggetto e oggetto, di pensiero e dato, di spirito e natura non può non venire trascesa. Affinché ciò avvenga deve venire superato l'ostacolo principale:

la *relazione (Beziehung)*. Quest'ultima, sotto l'apparenza della unione, mantiene la sostanza della differenza. La relazione costituisce, per Hegel, ciò che pone in essere ogni determinazione formale, giacché essa opera sia nell'ultima determinazione che nella prima: «Possiamo cioè nondimeno prescindere dall'ultima determinazione. Essa coincide colla prima, in quanto darebbe una relazione dei nostri pensieri verso la cosa; ma con ciò non darebbe se non un che di vuoto, poiché la cosa ne risulterebbe insieme posta quale una regola per i nostri concetti, mentre per noi la cosa non può essere appunto altro che i vari concetti che di essa abbiamo»⁷⁶.

L'ordine formale si pone nell'assunzione del pensiero come se questo valesse quale *medio*⁷⁷ tra il soggetto e la cosa (= l'oggetto come in sé e per sé stante). Un tale modo di intendere il pensiero e di intendere la relazione (ridotta ad ipostasi, come è per la rappresentazione) mette capo solo a «un che di vuoto» (*etwas Leeres*) o, detto altrimenti, ad una situazione intrinsecamente antinomica. Da un canto, infatti, la cosa (*die Sache*) dovrebbe valere quale regola per i "nostri" pensieri e ciò nel senso più radicale: quello per il quale il pensiero non può non identificarsi totalmente con essa, sì che ogni distanza venga eliminata. D'altro canto, però, la distanza permane e ciò per la ragione che la cosa continua a venire posta come un al di là rispetto ai concetti che ne abbiamo (in quanto soggetti) e finisce per ridursi a qualcosa di astratto, a ciò che Kant definisce *noumeno*⁷⁸.

Hegel riconosce dunque la *necessità* – questa senz'altro teoretica – di oltrepassare la considerazione rappresentativa del pensiero e della *relatio*, ma la soluzione che egli intende qui proporre deve venire attentamente meditata. E mi spiego: non credo si possa evitare di riconoscere che il *medio* mantiene quella distanza tra essere e pensare, che invece dovrebbe venire superata – anzi lo sostengo con forza –; mi domando, però, se possa valere quale "soluzione" il dichiarare che la cosa si risolve nei «vari concetti che di essa abbiamo» (*unsere Begriffe von ihr*), giacché in tal modo l'unità di soggettivo e di oggettivo verrebbe a realizzarsi – mi pare – solo attraverso la cancellazione pura e semplice del polo ogget-

tivo, contraddicendo proprio l'intenzione di pervenire alla verità della cosa. Non basta: solo mediante tale cancellazione la relazione posta tra i due poli verrebbe a scomparire, ma in tal modo non si configurerebbe altro che la contraddittoria assolutizzazione del soggetto.

Di contro alla "cosa in sé" di Kant, insomma, Hegel fa valere la consapevolezza che, così connotata, quella è un *concetto* ed il concetto, ad un primo livello di indagine, viene considerato "concetto soggettivo". Senonché, Hegel non si arresta a questo livello di profondità dell'analisi⁷⁹, giacché la sua posizione non si riduce all'aspetto della critica a Kant né l'idealismo hegeliano può venire considerato un idealismo della soggettività. Egli, infatti, dichiara esplicitamente che il concetto, inteso nella sua verità di concetto, non può valere come concetto soggettivo, ossia come concetto che mantenga la relazione-opposizione alla cosa reale: «Ora dei concetti delle cose non diremo certamente che li dominiamo, o che le determinazioni di pensiero, delle quali essi sono il complesso, ci servano. All'incontro, il nostro pensiero deve limitarsi a seconda di esse, e il nostro arbitrio o la nostra libertà non deve volerle acconciare a modo suo. In quanto dunque il pensiero soggettivo è il nostro più proprio ed intimo atto, e il concetto oggettivo delle cose costituisce la loro stessa natura, noi non possiamo tirarci fuori da quell'atto, non possiamo stare al di sopra di esso, come nemmeno possiamo sorpassare la natura delle cose»⁸⁰.

Con ciò Hegel intende mettere in guardia proprio dall'arbitrio del pensiero soggettivo e cioè dalla riduzione del pensiero – che, per sua intrinseca natura, coincide con l'intenzione di risolversi nella *cosa* – all'attività del "produrre" pensieri, i quali rimangono sempre estrinseci – e dunque estranei – rispetto alla vera realtà. Come deve venire intesa, allora, l'identità di pensiero e realtà? Detto altrimenti: come si può superare il pensiero solo "soggettivo", affinché esso, acquisendo anche valore "oggettivo", possa effettivamente costituire l'intrinseca natura della *cosa*?

Anche qui si dovrà avere pazienza, giacché la risposta a tale domanda non potrà che risultare progressivamente. Intanto, però,

mi pare utile rilevare quanto segue: nell'affermare che «per noi la cosa non può essere appunto altro che i vari concetti che di essa abbiamo» si fa uso dell'espressione «concetti» (*Begriffe*), al plurale, riferendoli comunque all'unicità della cosa («di essa»: «*von ihr*»). Si impone, pertanto, la seguente considerazione: affermando che la cosa si risolve nei concetti che se ne hanno, il riferimento all'unità, che è la cosa stessa, permane innegabile, poiché la "varietà" si configura solo allorché la si riferisce ad un *medesimo*.

L'esigenza di una *medesimezza*, che abbia valore fondante, è incoercibile, cosicché la riduzione del polo oggettivo al polo soggettivo non può venire intesa in senso ingenuo. Altrimenti detto: se non si può prescindere dal fatto che l'oggetto può venire colto solo come "insieme di oggettivazioni" del punto di vista soggettivo, l'esigenza dell'oggetto, che valga quale fondamento del conoscere, costituisce altresì la stessa intenzionalità conoscitiva e dunque vale come l'*irrefragabile*.

5. Pensiero come "mezzo"

La questione deve venire ripresa a muovere dalle stesse parole di Hegel: «Quando la filosofia critica intende il rapporto di questi *tre termini* come se noi mettessimo i *pensieri* come un mezzo fra *noi e le cose* nel senso che questo mezzo ci escluda fuor delle *cose* piuttosto che concluderci, o unirci, con esse, ad una tal maniera di vedere è da opporre la semplice osservazione che coteste cose appunto, che dovrebbero trovarsi all'altro estremo, al di là di noi e al di là dei pensieri che ad esse si riferiscono, sono esse stesse enti di ragione, anzi, come affatto indeterminate, un *unico* ente di ragione – la cosiddetta Cosa in sé della vuota astrazione»⁸¹.

Il pensiero dunque non può venire inteso come «mezzo» (*Zwischen*). L'espressione "mezzo" ha una duplice valenza, riconducibile ad un unico significato: tanto se viene inteso come strumento quanto se vale come medio, il mezzo ha carattere funzionale e la funzione è quella del connettere, del relazionare⁸².

Il pensiero non è funzione, dunque non è un'attività che abbia bisogno di un supporto soggettivo per porsi. Ridotto ad attività – anche se ad attività unificante o, in altre parole, a riflessione estrinseca, come è per Kant⁸³ –, il pensiero si ipostatizza a termine e non viene colto nel suo valore attuale. Solo in quanto *atto*, di contro, il pensiero vale come togliimento della distanza tra soggetto e oggetto e riesce a «concluderci, o unirci» (*zusammenschließen*) con le cose. Ne consegue che la rappresentazione, la quale pone il soggetto da un lato e la cosa dal lato opposto rispetto ad un medio che intercorrerebbe tra di essi, viene meno inesorabilmente, stante la sua inintelligibilità.

Su questo punto è da apportare la seguente precisazione. Hegel non afferma la necessità del togliersi della relazione per la ragione che ne ha evidenziato il limite di intelligibilità, ma per la ragione che intende dimostrare che i termini – rappresentati dal pensiero e dalla cosa – sono, in effetti, un'unica realtà: la cosa in sé di Kant è essa stessa un concetto, anzi il più astratto dei concetti.

Del resto, come è possibile da un canto continuare a parlare di "cosa in sé" e, d'altro canto, *inscrivere* quest'ultima nella relazione con gli *a priori* della soggettività? In quanto termine della relazione, la «Cosa in sé» (*Ding an sich*) è già "per altro": essa cessa così di valere come l'Immediato (= l'Assoluto)⁸⁴.

La dimostrazione hegeliana ha il seguente esito: il pensiero non è un medio che vincola estrinsecamente due termini, ma è una *relazione in atto* la quale, inglobando i termini, li pone, li fonda e li fa essere secondo la forma che le è propria. Secondo questa prospettiva, soggetto e oggetto altro non sono che due forme astratte di un'unica realtà, il *concettuale*, che vale però ancora come *relazionale* o, più precisamente, come la *relazionalità* stessa. Non v'è, dunque, un al di là rispetto al pensiero, per la ragione che lo «al di là» configura una relazione e la relazione coincide con il pensiero.

Se pensare è relazionare, la questione si sposta sul modo di intendere la relazione. Quest'ultima non può venire assunta secondo la forma descritta dalla rappresentazione, la quale fa della

relazione un nuovo termine (il "medio"), bensì deve venire intesa nel senso che *pensare* è lo *sdoppiarsi del pensiero in pensante e pensato*: pensare è il relazionarsi in atto, l'essere sé come altro da sé.

Dalla dimensione rappresentativa della *relatio* si passa così alla sua valenza concettuale. Senonché, è proprio qui che si ripropone la questione fondamentale: se il pensiero viene inteso come l'atto del suo sdoppiarsi, ciò non comporta forse mantenere il concetto nella valenza – ancora rappresentativa – del *cum-capere*, ossia del "prendere insieme"? Si intendeva, dunque, andare oltre la dualità in virtù del concetto, ma, se il concetto coincide con il suo scindersi in sé, quella dualità, che si pensava fosse stata estromessa, viene introdotta invece nella struttura intrinseca del concetto stesso. Per parlare di scissione, infatti, devono configurarsi i due termini che la giustificano. Di qui la necessità di intendere in un senso nuovo il *concetto*, ossia di pervenire all'autentico *concetto del concetto*, che coincide poi con l'autentico *concetto di relazione*.

A proposito del "concetto del concetto" e del "concetto di relazione", è possibile, muovendo dalla *Prefazione* in esame, apportare una precisazione che consente inoltre di ricapitolare, specificandolo ulteriormente, l'intero discorso: il pensiero non soltanto non è *mezzo* – nel senso dello strumento –, ma altresì esso non è «rapporto» (*Verhältnis*), nel senso di qualcosa che permanga estrinseco rispetto a ciò che da esso viene congiunto. Ciò imporrebbe la necessità di presupporre, come fondamento del termine che compare all'interno del rapporto, un *dato* che dovrebbe essere precedente al rapporto stesso e che sarebbe reale proprio per il suo valere come irrelato. Un tale dato entrerebbe in rapporto con altro dato solo in un secondo tempo, trasformandosi così in termine.

Tale concezione viene definita da Hegel *realismo ingenuo*. Quest'ultimo, infatti, considera il pensiero, che a rigore costituisce la struttura stessa dell'esperienza, come un intervento estrinseco sui dati e successivo rispetto al loro essersi costituiti come dati⁸⁵. Per Hegel, di contro, il riferimento alla differenza è costitutivo dell'identità, cosicché il pensiero, che coincide con detto riferimen-

to, è l'essenza stessa del reale: il dato non è una realtà estranea al pensiero, ma è strutturalmente termine di quel riferimento che è il pensiero stesso. Più semplicemente: il pensare è costitutivo della realtà, è la realtà nella sua essenza autentica, non già un intervenire su di essa a posteriori.

Hegel esprime tutto ciò nei seguenti termini: «Ma questo può bastare per quel punto di vista, da cui sparisce il rapporto secondo il quale le determinazioni del pensiero vengono prese solo come destinate all'uso e come mezzi. Di maggiore importanza è invece quel che con cotesto si connette, quel rapporto cioè secondo cui le determinazioni del pensiero sogliono esser prese come forme esterne»⁸⁶.

Ebbene, il pensiero non è «forma esterna» (*äußere Form*) rispetto alle cose. Esso così appare solo se si permane nell'ottica della logica naturale (formale)⁸⁷, la quale si costituisce poggiando sulla distinzione tra la forma logica e il contenuto o, in altre parole, tra la coscienza e ciò di cui si ha coscienza, sì che il rapporto con l'oggetto riduce il soggetto all'aspetto della sua reciprocità e frontalità con l'oggetto stesso: «Ciò che la nostra coscienza ha innanzi a sé è il contenuto, gli oggetti delle rappresentazioni, quello di cui l'interesse è riempito. Le determinazioni del pensiero valgono, sotto questo rapporto, come *forme* che sono *nella sostanza*, ma non sono la sostanza stessa»⁸⁸.

Il *concetto*, di contro, è la *sostanza* delle cose, la loro autentica *realtà*: «Ma se in ciò che dianzi si è detto, e che del resto viene in generale concesso, sta che la *natura*, la propria *essenza*, quello che veramente *permane* ed è il sostanziale nella molteplicità e accidentalità dello apparire e della transitoria estrinsecazione, sia il *concetto* della cosa, l'*universale che è nella cosa stessa* [...], in tal caso non si potrebbe dire che cosa rimarrebbe ancora di un individuo quando gli si togliesse questa base, lasciandogli poi quanti altri predicati si volessero (se pur questa base si può chiamare un predicato come gli altri)»⁸⁹.

Il centro speculativo del discorso hegeliano consiste dunque nel riconoscere che il concetto non è qualcosa di accidentale, un

predicato che possa venire attribuito o sottratto (a piacimento del soggetto) alla cosa; esso, di contro, costituisce la cosa stessa nella sua verità: «La base indispensabile, il concetto, l'universale, che è il pensiero stesso (purché in questa parola: Pensiero, si possa astrarre dalla rappresentazione) non può esser riguardato *soltanto* come una forma indifferente che sia in un contenuto»⁹⁰.

La differenza di forma e contenuto attiene alla logica formale, cioè a quella logica che poggia sul presupposto della *relazione* che intende congiungere ciò che permane inevitabilmente irriducibile. Poiché, quindi, il punto di vista della logica naturale dichiara insormontabile l'ostacolo della *dualità*, compito della "logica scientifica" non potrà non essere quello di evidenziare la natura logica del reale, ossia la sostanziale *identità* di pensiero e cosa. L'identità di pensiero e cosa costituisce l'effettivo superamento del punto di vista gnoseologico⁹¹ che permane vincolato alla *relazione*, la quale in tanto congiunge in quanto mantiene la distanza tra i congiunti, impedendo così al conoscere di essere vero conoscere, ossia di coincidere con la cosa che è ciò che deve venire conosciuto.

«L'ultima base è l'anima per sé, il concetto puro, che è il più intimo degli oggetti, la semplice pulsazione vitale tanto degli oggetti stessi, quanto del loro pensiero soggettivo. Portare alla coscienza codesta natura *logica*, che anima lo spirito, che in esso spinge ed agisce, questo è il compito»⁹².

Ciò che deve venire portato alla coscienza è, pertanto, "l'anima dello spirito", quell'anima che in esso «spinge ed agisce» (*treibt und wirkt*). Questo è il compito fondamentale del filosofo.

Ciò che per Hegel «anima lo spirito» mi pare corrisponda a quanto ho indicato con l'espressione *intentio veritatis (unitatis)*⁹³. Uso questa espressione giacché ritengo si debba evidenziare non solo che la spiritualità costituisce la «molla» (*Triebfeder*) – come Hegel dirà più avanti⁹⁴ – del procedere, ma altresì che essa vale come l'intenzione stessa di togliersi nel vero e per ciò costituisce l'effettivo trascendimento della dualità che struttura il mondo delle figure.

La *intentio unitatis* è, in effetti, l'essenza della relazione

ordinaria nonché il suo capovolgimento in atto: in virtù di tale *intentio* si realizza una effettiva *trans-formatio* della datità, la quale si trasforma non perché si configuri in una nuova forma, ma perché nell'*intentio* essa trascende il suo stesso essere forma. Che è quanto dire: se ci si ferma alla struttura ancora formale della forma, allora essa deve venire colta come la relazione che costituisce strutturalmente la datità; ma se della stessa relazione si coglie il *valore* – cioè la struttura autentica⁹⁵ –, allora si dovrà riconoscere che questo consiste nell'intenzione di pervenire all'unità, sì che risulta lecito affermare che ogni datità intende togliersi nel fondamento che la costituisce.

Quanto è stato detto ha una importante conseguenza, questa: il senso autentico della logica consiste nel *capovolgimento della analisi in dialessi*, giacché la *relatio* cessa di valere come un costruito, che possa venire *scomposto* nelle componenti elementari, per acquisire il valore di *mediazione in atto*⁹⁶ del dato d'esperienza.

Lo *spirito* è dunque *sapere*, inteso nel senso che è proprio del *logos*: «Il punto di maggior rilievo, per la natura dello spirito, è il rapporto non solo di ciò che lo spirito è *in sé*, verso quello ch'esso è *realmente*, ma di come lo spirito sa *se stesso*»⁹⁷. L'aspetto per il quale il sapere è sapere qualcosa intorno ad un qualche oggetto non può non subordinarsi, pertanto, all'aspetto per il quale il sapere è sapere di sé. Nel primo caso, il sapere si costituisce come «rapporto» (*Verhältnis*) tra lo «spirito *in sé*» e la sua oggettivazione, cioè lo spirito che si è "realizzato". Qui, in effetti, non si eccede la logica formale, giacché il pensare vale come *mezzo* oltre che come *termine* del riferimento. Il rapporto che vincola il pensiero in sé alle sue forme oggettivate, inoltre, riproduce l'aporia individuata per Kant, quella per la quale o l'*in sé* nega ogni rapporto ad *altro* oppure, se lo si vuol inscrivere nella relazione, esso cessa di essere *in sé*.

Hegel potrebbe controbattere che il pensiero in sé non si rapporta ad altro da sé, giacché l'altro dal pensiero è ancora pensiero, anche se posto come "altro", come "oggetto". La sostanza del problema, però, non cambia, perché, come ho già rilevato, anche se l'oggetto viene riconosciuto come "oggettivazione" del

pensiero, la dualità comunque permane e permane in tal modo la *distinzione* tra il pensiero e le sue forme. Con che il livello in cui il pensiero, permanendo se stesso, è assoluto, non coincide con il livello nel quale il pensiero si sdoppia e perde la sua interezza, dunque la sua absolutezza. In quanto descritto come "sintesi" di sé e delle sue forme oggettivate, esso insomma riproduce in sé la dualità – meramente intellettualistica – di forma e contenuto.

Si potrebbe allora affermare che il livello dello sdoppiarsi del pensiero si mantiene formale, per quanto, secondo Hegel, sia proprio questo scindersi a porre in essere il mondo delle determinazioni. Se è formale la scissione, allora è formale anche il suo prodotto: il mondo delle determinazioni finite. Del resto, se la determinazione non fosse formale, per quale ragione essa dovrebbe togliersi, in quanto in sé contraddittoria? Per quale ragione, inoltre, dall'ordine della dualità dovrebbe emergere incoercibilmente l'esigenza di restituire l'unità fondante?

Non so se Hegel accetterebbe di definire "formale" lo scindersi in sé del pensiero. Ritengo, però, di poter affermare che egli a più riprese – e lo si vedrà – sostiene che la vera sostanza delle cose è l'unità. Non a caso il secondo aspetto che deve venire considerato, a proposito del pensiero, è il suo sapere se stesso, *ché*, se il sapere non sapesse se stesso, non potrebbe sapere ciò che si presenta come "altro", non potrebbe sapere, cioè, che l'altro da esso è solo parvente, essendo in verità la propria oggettivazione.

Ebbene, il *sapersi* del sapere (che coincide con l'autocoscienza) non può venire configurato come un rapporto tra un sapere, che vale come forma (soggetto), e un sapere, che vale come contenuto (oggetto), perché questa dualità attiene solo all'aspetto formale. Mi pare, invece, che esso debba intendersi come *actus*, come condizione fondante e perciò incondizionata. L'*atto*, quindi, non va inteso come lo *scindersi del pensiero*, ma come il *venir meno* dei termini che si ottengono mediante la *scissione* (di per sé non vera), sì che l'*unitarietà del pensare* viene innegabilmente restituita.

Solo l'unità, del resto, è condizione effettivamente incondizionata.

6. Concetto formale e concetto assoluto

«Questo *sapersi* è perciò, in quanto lo spirito è essenzialmente coscienza, la determinazione della *realtà sua*» (*dieses Sichwissen ist darum, weil er wesentlich Bewußtsein [ist], Grundbestimmung seiner Wirklichkeit*)⁹⁸.

La realtà più intima dello spirito coincide con il suo pervenire alla condizione incondizionata che lo fonda e cioè all'*atto del suo sapersi* o, detto altrimenti, al suo *sapersi in atto*⁹⁹. Tale obiettivo si realizza allorché lo spirito si libera da tutte le forme che tendono ad avvilupparlo e a condizionarlo: «Depurare pertanto queste categorie, che operano soltanto istintivamente come impulsi, e che son dapprima portate nella coscienza dello spirito come isolate, epperò come mutevoli e come intralciantisi, mentre procuran così allo spirito una realtà a sua volta isolata e malsicura, depurarle, e sollevar con ciò in esse lo spirito alla libertà e alla verità, questo è il più alto compito logico»¹⁰⁰.

Il processo di liberazione dello spirito deve venire opportunamente inteso. Esso, infatti, ha un senso solo se ci si colloca in un punto prospettico, che tende ad oggettivare lo spirito perché si dispone estrinsecamente rispetto ad esso. Per tale oggettivazione lo spirito cessa di valere come *in sé* e si presenta così come lo descrive la considerazione esterna. Di qui l'affermazione secondo la quale lo spirito, per essere veramente libero, deve intraprendere un cammino (= procedimento). In effetti, poiché lo spirito coincide con la verità stessa, è lo spirito e solo lo spirito che vale quale condizione di ogni liberazione: esso è *libertà* nonché *forza liberatrice*. Di contro, il processo di liberazione è ciò che risulta a chi muove dalle forme in cui lo spirito viene rappresentato. Deve inoltre venire notato che tale *processo* non può configurarsi soltanto come un *procedere* da una figura ad un'altra, ma altresì come il *togliersi* dello stesso aspetto procedurale¹⁰¹ perché solo in virtù di tale *toglimento* può venire restituita l'interezza originaria.

Il processo, insomma, è inclusivo sia del procedimento sia del suo stesso togliersi¹⁰². Solo così il punto di vista, che vale per la

sua estrinsecità, può *intendere* di restituire lo spirito nella verità sua: il punto di vista, che fa essere il procedimento delle figure, intendendo di coincidere con lo spirito nel suo essere in sé, non può non intendere di togliere se stesso insieme al procedere che da esso viene descritto. Hegel, infatti, scrive: «Quello che noi dicemmo essere il cominciamento della scienza [...], il trattare cioè dapprima i concetti ed i momenti del concetto generale, le determinazioni del pensiero, come forme che sian diverse dalla materia e si trovino soltanto in essa, è un procedimento che si mostra subito in se stesso come inadeguato a quella verità che si assegna quale oggetto e scopo della logica»¹⁰³.

Se si tiene conto che ogni "procedimento" si pone a muovere dalla separazione di forma e contenuto – e ciò riguarda anche quel procedimento che pure è volto a reperire i nessi che intercorrono proprio tra la forma e il contenuto e che anzi ha di mira la loro identità –, allora si è in grado di concludere che il "procedimento" è inadeguato ad esprimere lo spirito nella sua verità proprio in quanto "procedimento": quest'ultimo mantiene la dualità anche quando intende l'unità. In esso, infatti, valgono le figure in quanto si irrigidiscono le une a fronte delle altre, cosicché anche i concetti, che costituiscono le figure del procedimento logico, risultano segnati da quella finitezza che li riduce a "forme astratte", comunque contrapposte ad un contenuto ad esse irriducibile: «Giacché in quanto s'intendano a questo modo come semplici forme, come diversi dal contenuto, i concetti vengon presi come fissi in una determinazione che li impronta di finitezza, e li rende incapaci di comprender la verità, che è in sé infinita»¹⁰⁴.

Questo è il punto: la verità, nella sua infinitezza, non può venire ridotta ad una qualche determinazione, di per sé fissa, né, si badi, all'insieme delle determinazioni, poiché l'insieme non è un effettivo superamento della finitezza che inerisce alla singola determinazione, compresa la determinazione concettuale. L'insieme, infatti, è la pluralità dei nessi che vincolano bensì le determinazioni, ma poggiando sulla loro presunta identità autonoma, sì che non si realizza una loro effettiva "dialettizzazione" ("dinamizzazione"

intrinseca), ma un intervento estrinseco che non cambia la natura delle cose.

Il nesso, che opera nella sintesi, mantiene valenza analitica, là dove *dialettica* è la mediazione effettiva della determinazione: solo la *dialessi* realizza una effettiva *dynamis* (che, in questa prospettiva, non si differenzia – come in Aristotele – dalla *energeia*, ma è tutt'uno con essa), la quale induce il superamento (toglimento) dell'ordine posto in essere dall'*analisi* e, pertanto, l'emergere della «verità, che è in sé infinita» (*Wahrheit, die in sich unendlich ist*).

Come deve venire intesa tale emergenza? Come si può parlare di "verità", la quale vale per la sua infinitezza, se il parlarne è già un determinarla e, dunque, un renderla finita? Anche qui si impone la distinzione tra l'aspetto imprescindibile del semantizzare¹⁰⁵ e l'aspetto innegabile dell'intenzione volta al trascendimento di ogni semantizzazione. Scrive Hegel: «Benché il vero, sotto un rapporto o sotto l'altro, possa poi esser di nuovo accompagnato dalla limitazione e dalla finitezza, questo è però il lato della sua negazione, della sua non verità e irrealtà, cioè appunto della sua fine, non il lato di quell'affermazione ch'esso è come vero»¹⁰⁶.

Il passo, come si vede, è capitale. Esso, unitamente ad altri passi che lo riconfermano e lo specificano, fornisce legittimazione teoretica all'interpretazione che vado proponendo. Il vero, nella sua infinitezza – ossia nella sua assolutezza –, non può entrare in un qualche «rapporto»; «sotto un rapporto o sotto l'altro», infatti, il vero scade a "termine", dunque viene oggettivato, dunque viene limitato e perde la sua essenza: l'infinitezza. Si può dire anche così: configurato a muovere da un determinato punto prospettico (*in welcher Rücksicht es sei*), il vero viene negato e cessa di essere *il reale stesso*.

Del resto, è da rilevare quanto segue: in quanto espresso, il vero viene comunque configurato e finitizzato. L'unico discorso che può allora *indicare* la sua assolutezza è quello che non pretende di risolverla in sé, ma che si accontenta di dire la necessità che la *forma* superi se stessa, superando la dualità che la costituisce: «Con

questa introduzione del contenuto, nella considerazione logica, non son le cose (*Dinge*), ma l'essenziale delle cose (*die Sache*), il loro concetto, quello che diventa oggetto»¹⁰⁷. Che è altro modo per dire che, allorché contenuto (= oggetto) della logica è la *Sache* stessa, la dualità che contrappone il contenuto alla forma (= l'oggetto al soggetto) viene meno, sì che il concetto costituisce, a rigore, proprio la restituzione dell'unità oltre ogni dualismo formalistico e al di là di ogni procedura analitica. Naturalmente qui, con l'espressione «concetto» (*Begriff*), Hegel non intende indicare ciò che precedentemente ha definito una «abbreviazione» (*Abbreviatur*): il concetto, nella sua verità, non è un "indice di pluralità" (cioè una generalizzazione astratta e, pertanto, astratta), ma l'essenza unitaria del reale.

La necessità di tenere distinto il livello formale, nel quale funge ed opera una molteplicità di concetti determinati, dal livello che potrebbe venire definito "sostanziale" – per la ragione che il concetto vi emerge nella sua assolutezza¹⁰⁸ – viene chiaramente espressa da Hegel: «A questo proposito si può anche ricordare che v'è una moltitudine di concetti, una moltitudine di coteste essenzialità. Da che cosa poi sia limitata una tal moltitudine, in parte si è già detto, che cioè il concetto come pensiero in generale, come universale, è quale un'immensa abbreviazione a fronte della singolarità delle cose, com'esse si presentano in quella lor moltitudine all'indeterminato intuire e rappresentare; in parte però un concetto è prima di tutto il concetto in lui stesso, e questo è soltanto uno, ed è la base sostanziale; di fronte poi a un altro concetto, è un concetto determinato»¹⁰⁹.

Il concetto, nella sua intrinseca realtà, non può non essere assoluto e, pertanto, irriducibile ad una qualche determinazione. Inscritto, di contro, nell'ordine formale e, dunque, collocato all'interno della *relazione* che lo determina nel vincolarlo ad altro, anch'esso assume forma empirica: «di fronte poi a un altro concetto, è un concetto determinato» (*vor's Andere aber ist er wohl ein bestimmter Begriff*).

La sua determinatezza, pertanto, coincide con il suo collocarsi

nella *relazione* che lo dispone di fronte ad altro concetto e lo riduce necessariamente a *termine*, di per sé determinato e, dunque, finito. Per questo aspetto, il concetto subisce una riduzione formalistica e cessa di valere nella sua verità, che è la sua interezza: «Ma la determinatezza del concetto è una determinazione appartenente alla forma di quell'unità sostanziale, è un momento della forma come totalità, un momento *del concetto stesso*, che è la base dei concetti determinati. Questo concetto non cade né sotto la intuizione sensibile, né sotto la rappresentazione; esso è soltanto oggetto, prodotto e contenuto *del pensiero*, ed è l'essenziale quale è in sé e per sé, il *logos*, la ragione di ciò che è, la verità di quello che porta il nome delle cose»¹¹⁰.

Il «concetto stesso» (*Begriff selbst*) è l'autentico fondamento. Esso fonda i concetti determinati e li fonda perché vale come l'unità innegabilmente richiesta dalla molteplicità dei concetti formali. Hegel definisce tale concetto «oggetto, prodotto e contenuto *del pensiero*» (*Gegenstand, Produkt und Inhalt des Denkens*), ma questa definizione non deve trarre in inganno. L'inganno sorge allorché si riproduce la dualità di forma e contenuto, di un pensiero pensante e di un oggetto da esso pensato. Se, invece, si tiene presente che nel vero concetto la distinzione del pensiero dal suo contenuto deve considerarsi superata – Hegel lo aveva espressamente dichiarato poco prima –, allora il senso della definizione hegeliana risulterà più chiaro: Hegel intende dire che il concetto non appartiene all'intuizione né alla rappresentazione, bensì compete solo al pensiero: è il pensiero stesso nel suo risolvere in sé ogni alterità.

Senonché, si impone ancora una domanda, questa: per quale ragione deve venire mantenuta la stessa espressione, «concetto» (*Begriff*), per indicare da un canto il pensiero nella realtà sua – dunque il pensiero nel suo valore attuale – e d'altro canto la riduzione formale dell'atto ad attività, la quale pone in essere una molteplicità di determinazioni logiche (= i concetti, al plurale)?

Forse la risposta potrebbe essere la seguente: l'intenzione costitutiva del concetto formale è bensì quella di fondarsi sul

concetto, inteso come «base sostanziale» (*substantielle Grundlage*), ma il concetto formale risulta altresì la *inevitabile* traduzione della *innegabile* intenzione di fondamento. Se, però, la verità delle determinazioni logiche è solo il concetto nella sua assolutezza, allora la traduzione formale di quest'ultimo non costituisce la sua espressione "positiva", giacché l'assoluto non può venire ridotto a forma alcuna. Le forme, che intendono esprimerlo, in effetti non lo esprimono "positivamente", quanto piuttosto lo negano. Più semplicemente: la verità dei concetti formali è la loro non verità, la necessità del loro venir meno a se stessi, affinché emerga l'unità fondante. Ed infatti Hegel precisa: «Quando quelle determinazioni di pensiero, che son soltanto forme esteriori, si considerino veramente in se stesse, non ne può risultare altro che la lor finitezza e la non verità del loro dover esser per se stesse; quale lor verità, ne risulta invece il concetto»¹¹¹.

La traduzione, insomma, è innegabilmente non vera, ancorché inevitabile. Solo in forza della distinzione teoretica di *innegabile* e di *inevitabile*, il discorso hegeliano riesce ad esprimere tutta la sua forza speculativa. Quest'ultima non può venire intesa nel senso che il concetto assoluto tende, per sua intrinseca necessità, ad esprimersi in forme determinate: tale interpretazione riduce il concetto a mera contraddizione, ché l'assoluto non può venire inteso in senso relazionale né può venire riferito alle sue forme¹¹². Il senso del discorso è un altro: poiché per parlare del concetto "noi" siamo costretti (necessità imposta dall'ordine formale nel quale ci si colloca) a determinarlo, nonostante la consapevolezza che esso è in sé indeterminabile, risulta *pros emas* inevitabile quella traduzione che l'assoluto *kata physin* non può non negare.

La scienza logica, quindi, *intende* bensì riferirsi al concetto assoluto, ma *di fatto* – nel suo procedere – è costretta ad assumere come oggetto le «determinazioni di pensiero» (*Denkbestimmungen*). Ciò che può venire esposto, pertanto, non è il concetto assoluto, ma l'*intenzione* che ad esso si riferisce. Tale intenzione trova certamente espressione in forme determinate, che corrispondono ai concetti formali¹¹³. In questo senso mi pare debba venire

intesa l'affermazione di Hegel secondo la quale «Nessun oggetto sarebbe in sé e per sé capace di essere esposto con tanto rigore d'immanente plasticità, come lo svolgimento del pensiero nella necessità sua. Nessun oggetto, anzi, porterebbe seco come quello l'esigenza di una simile esposizione»¹¹⁴. Che è quanto dire: in quanto l'oggetto di cui si dice è lo «svolgimento» (*Entwicklung*) del pensiero, cioè il pensiero ridotto a procedimento logico, tale oggetto è in se stesso il suo proprio esporsi, stante la coincidenza di esposizione e procedura. Ne consegue che il discorso che riferisce tale svolgimento non vale – come ingenuamente si potrebbe ritenere – quale esposizione del concetto, ma quale esposizione (discorso) della esposizione (procedimento) che *intenzionalmente* si riferisce al concetto assoluto. Pretendere un «rigore» (*streng*) nell'espore significa, però, dimenticare che il rigore è solo del concetto, in quanto esso è la necessità stessa.

Non per nulla Hegel usa prima il condizionale (*wäre, müßte*) e poi scrive: «bisogna rinunciare a cotesta perfezione di esposizione»¹¹⁵. L'esposizione, infatti, non può essere "perfetta" ("rigorosa"), perché non si espone mai ciò che si intende: l'assoluto. Tutt'al più essa potrà essere *coerente* e coerente rispetto a qualcosa che viene assunto come punto di partenza. Il punto di partenza, però, non è vero in sé, bensì è soltanto "praticamente" inevitabile. Se fosse vero, non darebbe origine ad un processo volto ad oltrepassarlo; se non fosse *simpliciter*, il procedimento non potrebbe mai porsi, non avendo un inizio.

Poiché il procedere è inevitabile, il *cominciamento* viene inevitabilmente *presupposto*. Che cosa, dunque, viene in effetti presupposto dalla logica, intesa come procedimento logico? Che il cominciamento *sia*, a prescindere da *quale cosa* esso sia. Di qui la scelta hegeliana: cominciamento della *Logica* è l'*essere*, immediato e indeterminato, l'essere astratto e vuoto, perché l'unica qualità che si richiede è, appunto, che esso *sia*. Di più: il cominciamento è imprescindibilmente presupposto, nonostante che il *presupporre* sia in sé inintelligibile. L'inintelligibilità può così venire descritta: il procedimento si trova a presupporre il cominciamento, ma

quest'ultimo, a sua volta, è costretto a presupporre – in quanto "primo" di una serie – ciò che lo presuppone, all'infinito. L'uno si pone solo presupponendo l'altro, cosicché il presupporre altro non è che un circolo vizioso ¹¹⁶.

Hegel stigmatizza: «Dal lato poi della cosa in se stessa vi si cela da una parte l'illegittimità del presupporre [...]» ¹¹⁷. Il senso mi pare il seguente: non si può far a meno di presupporre, ma questo non significa che, per questa imposizione della prassi, il presupporre possa venire considerato intelligibile. Poiché, allora, senza presupporre non si procede, anche la procedura logica, ancorché praticamente ineludibile, dal lato della «cosa in se stessa» (*Sache*) non può risultare *vera*.

7. Einleitung: il conoscere ordinario e la questione del "metodo"

«A proposito di nessuna scienza si sente così forte il bisogno di cominciare subito dalla cosa stessa, senza riflessioni preliminari, come a proposito della scienza logica» ¹¹⁸.

L'espressione «bisogno» (*Bedürfnis*) deve venire colta nel suo significato autentico: essa non indica qui soltanto lo "stato di necessità", che coincide con la *steresi*. Indubbiamente v'è anche questo aspetto – e cioè l'aspetto per il quale la scienza logica sorge per la mancanza del vero (*Sache selbst*) –, ma esso si combina con l'altro, quello per il quale si sa *veramente* di mancare del vero. Se non si avesse tale consapevolezza, la ricerca non sorgerebbe ¹¹⁹.

Il vero, dunque, è presente nella ricerca, anche se nel *modo* dell'assenza. È presente, perché la evoca e la orienta; è assente, perché non compare in essa in una qualche forma determinata, non essendo riducibile ad una tappa del procedimento.

Il senso in cui il vero è presente e opera non è quello in cui è assente. È presente in senso *trascendentale* ¹²⁰; è assente in senso *fattuale*. Ne consegue che il «bisogno» non può venire inteso nel senso della brama ¹²¹, come se la scienza potesse inglobare il vero in essa. Di contro, qui l'espressione «bisogno» indica proprio

quella *intentio veritatis*, della quale ho cercato di definire sopra il senso. Indica, cioè, la tensione (*nisus*) verso la verità posta in essere dalla verità stessa ¹²².

L'intenzione non coincide con il progetto di oggettivare il vero, giacché essa si pone in virtù della consapevolezza che il vero è inoggettivabile. Se, allora, il progetto si costituisce come *relazione* (*nexus*) che si instaura tra un punto, assunto come punto di partenza, ed un altro punto, assunto come ciò che si vuole raggiungere, l'intenzione, invece, non ha carattere relazionale, per la ragione che il vero non è oggettivabile e, pertanto, non è configurabile come un punto che possa venire "incluso" – come termine – in quella relazione che è il progetto.

Del resto, la ricerca che è volta al vero, proprio in conseguenza della particolarità del suo "oggetto" – il quale solo impropriamente viene definito tale – non può non distinguersi dalla ricerca ordinaria ¹²³. Di qui la necessità di distinguere la *filosofia* dalle altre scienze (comunque empiriche), le quali in tanto si pongono in quanto fanno uso di un "metodo" attraverso il quale progettano di pervenire all'oggetto. Ciò che vale come struttura della ricerca ordinaria è, dunque, l'*alterità* del conoscere rispetto all'oggetto che deve venire conosciuto. Tale alterità può venire superata – così almeno ritiene la scienza empirica – solo in forza del *metodo*, che funge da "medio" tra il conoscere e l'oggetto.

Senonché, il *medio*, proprio in quanto si ripropone come un nuovo termine, permane irrimediabilmente altro da quell'oggetto che, invece, dovrebbe venire colto nel suo essere *in sé*: «In ogni altra scienza [che non sia la filosofia] l'oggetto, ch'essa tratta, e il metodo scientifico sono distinti l'uno dall'altro» ¹²⁴.

Discutere la struttura della scienza ordinaria è molto importante affinché possa emergere la differenza rispetto alla ricerca filosofica: se la filosofia tende consapevolmente a superare l'alterità di conoscere e di oggetto, la scienza ordinaria – che pure è innegabilmente animata dalla medesima *intenzione* – crede di poter superare tale alterità in forza del metodo, il quale però non fa che ridurre l'oggetto ad una *costruzione* posta in essere dal sistema

conoscitivo.

La questione metodologica era già stata affrontata da Hegel all'inizio della *Einleitung* alla *Fenomenologia*. Egli aveva già da allora evidenziato che pretendere di usare uno *strumento* estrinseco alla *cosa* per pervenire ad essa significa non avvedersi che in tal modo la cosa viene semplicemente negata, perché, invece di essere colta nel suo essere in sé, viene fatta essere nella forma e nei modi che il metodo decreta: «Questa preoccupazione deve mutarsi fin nella convinzione che tutta l'impresa del conquistare alla coscienza, mediante il conoscere, ciò che è in sé, sia, nel suo concetto, un controsenso, e che tra il conoscere e l'Assoluto interceda una netta linea di divisione. Se infatti il conoscere è lo strumento per impadronirsi dell'Assoluto, viene fatto di pensare che l'applicazione di uno strumento a una cosa, anziché lasciarla com'essa è per sé, vi imprima una forma e inizi un'alterazione. Oppure, dato che il conoscere non sia uno strumento della nostra attività, ma un mezzo passivo attraverso il quale giunga a noi la luce della verità, tuttavia nemmeno così riceviamo quest'ultima come essa è in sé, anzi com'essa è in e mediante tale mezzo. Nei due casi noi facciamo uso di un mezzo che produce immediatamente il contrario del suo scopo; ossia il controsenso sta addirittura nel far uso di un mezzo»¹²⁵.

Come si vede, Hegel annuncia, in questo passo della *Fenomenologia*, la tematica che viene ripresa nella *Logica* e che è stata indicata precedentemente: la riduzione del pensiero a "mezzo" o "medio" tra il soggetto e la cosa. Nel parlare di "metodo", del resto, la tematica viene ulteriormente riproposta, ché *methodus* indica il *meta hodos*, ossia la via attraverso cui si intende pervenire alla verità¹²⁶. Orbene, proprio in quanto mantiene valenza strumentale o, detto in altri termini, relazionale, il metodo presuppone per un verso la distanza dalla cosa, per altro verso la possibilità di congiungersi con essa. È qui che insorge aporia: come può il conoscere – e il metodo che con esso si identifica – presupporre quella distanza dalla verità che non può non negare la sua verità di conoscere? Oppure: come può il conoscere identificarsi con la verità senza

assumere per vero ciò che è mera *doxa*, cioè senza risolvere la verità nelle forme della soggettività e, dunque, dell'arbitrio?

La soluzione indicata da Hegel consiste, come è noto, nella intenzione di superare la dualità che struttura ogni gnoseologismo¹²⁷. Ed infatti, sempre nella *Fenomenologia*, Hegel così scrive a proposito della «paura dell'errore», che attanaglia il cercante: «Una tale paura presuppone, cioè, *rappresentazioni del conoscere*, inteso come *strumento e mezzo*; presuppone anche una *differenza di noi stessi da questo conoscere*; ma, sopra tutto, presuppone che l'Assoluto *se ne stia da una parte e il conoscere dall'altra*, per sé e separato dall'Assoluto, pur essendo qualcosa di reale; ovverosia presuppone che il conoscere, il quale fuori dell'Assoluto è indubbiamente fuori della verità, sia poi tuttavia veridico»¹²⁸.

Se, insomma, si postula un *rapporto* intercorrente tra la scienza e il suo oggetto – che non può non essere il vero, cioè l'assoluto – nonché un metodo, che la scienza userebbe appunto per *rapportarsi* all'oggetto, allora la scienza logica si preclude la possibilità di entrare dentro la *cosa stessa*, superando quell'alterità che è il suo *limite*. Per questa ragione l'intenzione di verità, che tiene in vita il conoscere, non può che essere intenzione di *togliersi nella verità*, non certo il progetto di sacrificare la verità al punto di vista del soggetto che dice di cercarla, ma che in effetti cerca soltanto la propria affermazione di soggetto. L'unità, insomma, non si realizza in forza di una estrinseca congiunzione di termini (il soggetto e la verità ridotta ad oggetto determinato), né per la riduzione della verità a certezza, ma solo in virtù dell'inveramento del soggetto. Tale inveramento non si configura come un fatto, ma solo come un'esigenza: *l'intentio veritatis*.

«Il concetto che fino a qui si è avuto della logica è basato sulla separazione, presupposta una volta per sempre nella coscienza ordinaria, del *contenuto* della conoscenza dalla *forma* di essa, sulla separazione cioè della *verità* e della *certezza*. Si presuppone in primo luogo che la materia del conoscere sussista già in sé e per sé quale un mondo bell'e compiuto al di fuori del pensiero, che il pensiero sia di per sé vuoto, che sopravvenga a quella materia

estrinsecamente quale una forma, si riempia di essa, e solo con questo acquisti un contenuto e così diventi un conoscere reale»¹²⁹.

In questo passo della *Introduzione* alla *Logica* Hegel, riferendosi alla posizione kantiana, critica il pensiero intellettualistico (le forme della riflessione)¹³⁰, il quale muove dalla presupposta separazione di soggetto e di oggetto, di forma e di contenuto, di certezza e di verità. Assumendo la separazione come presupposto e «la materia del conoscere» (*der Stoff des Erkennens*), ossia i dati di esperienza, come in sé e per sé stante, si configurano due importanti problemi teoretici: il primo inerente alla *relazione* che dovrebbe instaurarsi tra i due poli considerati come separati, il secondo inerente alla struttura intrinseca di ciascun polo.

Hegel prosegue: «Questi due elementi [pensiero e materia, appunto] poi (giacché secondo tal maniera di vedere debbono star fra loro nel rapporto di *elementi*, ed il conoscere ne vien composto in guisa meccanica o, al più, chimica) vengono ordinati l'uno di fronte all'altro per modo che l'oggetto sia un che di già per sé compiuto, un che di già pronto, che per la sua realtà possa perfettamente fare a meno del pensiero, e che all'incontro il pensiero sia qualcosa di manchevole cui occorra completarsi in una materia, e cioè rendersi a questa adeguato quale una cedevole forma indeterminata»¹³¹.

La prima questione, come detto, riguarda il modo di concepire il rapporto tra quegli elementi che sono stati presupposti come separati. È innegabile che la separazione risulta in sé insufficiente, se essa deve venire superata e i separati congiunti. Senonché, risulta altrettanto innegabile che la congiunzione configura una relazione che si mantiene "estrinseca" rispetto ai relati, sì che questi ultimi non pervengono ad una effettiva unione, ma mantengono carattere di "elementi". I relati valgono come elementi e la relazione è un "composto", ossia un costruito nel quale si compone «in guisa meccanica o, al più, chimica» la loro differenza.

La seconda questione riguarda la struttura intrinseca e dell'oggetto e del pensiero, ossia dei poli dapprima separati che poi vengono congiunti. Il polo oggettivo vale come in sé e per sé stante,

come «un che di già per sé compiuto» (*ein für sich Vollendetes*), «che per la sua realtà possa perfettamente fare a meno del pensiero» (*das des Denkens zu seiner Wirklichkeit vollkommen entbehren könne*). Ci si domanda, con Hegel: se l'oggetto è l'unica vera realtà, poiché è ciò che vale come perfettamente compiuto in sé, allora che senso ha la relazione che lo vincolerebbe ad altro? Una tale relazione non farebbe che negare la sua intrinseca realtà, cioè la sua "perfezione", sì che esso, ridotto a termine, non acquisterebbe qualcosa, bensì la perderebbe: perderebbe tutto il suo valore (= la sua compiutezza) e la relazione varrebbe come lo snaturamento del suo essere, non già come il superamento di una insufficienza.

Anche il pensiero, del resto, configurato nella forma descritta dalla riflessione ordinaria, risulta in sé problematico. Per un verso, infatti, lo si dichiara un polo che deve entrare in relazione con il polo oggettivo, per altro verso, però, si nega il suo essere polo, allorché si dichiara che esso è «di per sé vuoto» (*für sich leer*); esso viene dichiarato «qualcosa di manchevole» (*etwas Mangelhaftes*) che, pertanto, non può avere una propria autonoma costituzione, ma deve riferirsi ad altro per essere. Se l'oggetto non può entrare in relazione senza perdere la sua realtà, il pensiero non ha alcuna realtà al di fuori della relazione, cosicché la relazione, che viene presupposta come intercorrente tra i due poli, in effetti deve costituire intrinsecamente il pensiero, negando il suo essere polo. Anche per questa via, quindi, il modo ordinario di intendere la relazione tra pensiero e materia risulta insensato.

Viene meno perciò la possibilità di intendere la verità, propria del conoscere, come *adaequatio rei et intellectus*: «Verità è l'accordo del pensiero coll'oggetto; e affin di produrre quest'accordo (poiché esso non sussiste in sé e per sé) bisogna allora che il pensiero si adatti e si acconci all'oggetto»¹³². Hegel non accetta questa soluzione che prospetta un accordo tra due elementi, per la ragione che quelli, in effetti, non sono elementi proprio perché non sono due: solo l'oggetto, in questa prospettiva, ha un essere effettivo, sì che è il concetto stesso di accordo che viene meno. Del resto, mi sentirei di aggiungere quanto segue: anche ammettendo che i

poli siano due, l'accordo tra di essi risulta comunque problematico, perché la dualità, essenziale all'accordo, impone una differenza che nessun accordo può mai cancellare. L'accordo, pertanto, non potrà mai consistere nel perfetto adeguarsi del pensiero all'oggetto, come è nella intenzione del conoscere ordinario.

«Queste vedute intorno al rapporto tra soggetto ed oggetto – sentenza Hegel, per concludere su questo punto – esprimono le determinazioni costituenti la natura della nostra coscienza ordinaria, la coscienza apparente o fenomenica. Ma quando questi pregiudizi si trasportano nella ragione, quasi che nella ragione avesse luogo lo stesso rapporto, quasi che un tal rapporto avesse in sé e per sé verità, allora essi diventano gli errori di cui la filosofia è la confutazione»¹³³.

8. Il contraddirsi della riflessione

L'inintelligibilità del rapporto tra soggetto e oggetto riassume in sé l'inintelligibilità del rapporto come tale, allorché questo viene posto secondo gli intendimenti della coscienza ordinaria. Hegel qui non lo dice espressamente, ma questo mi pare il senso ultimo del discorso. Poco oltre, infatti, egli evidenzia che la relazione tra diversi configura un «contrasto» (*Widerstreit*), dunque una contraddizione, sì che essa non può venire mantenuta come uno *status* effettivo, ma deve venire colta come una tensione volta al superamento della contraddizione e alla restituzione dell'incontraddittorio: «L'accennata riflessione consiste nel *sorpassare* il concreto Immediato, e nel *determinarlo* e *dividerlo*. Ma la riflessione deve anche *sorpassare* queste sue determinazioni *divisive*, e *metterle* anzitutto in *relazione* tra loro. Ora in questo punto del metterle in relazione vien fuori il loro contrasto. Cotesto riferire della riflessione appartiene in sé alla ragione; il sollevarsi sopra a quelle determinazioni che va fino alla visione del loro contrasto, è il gran passo negativo verso il vero concetto della ragione»¹³⁴.

Hegel distingue, anche in questo passo, il livello della rifles-

sione dal livello che è proprio della ragione. La riflessione procede scindendo non l'intero, che per sua natura è indivisibile, ma ciò che viene connotato come l'immediato. Quest'ultimo non eccede l'ordine analitico – come invece è per l'assoluto –, ma vale come il *cominciamento* della procedura e, dunque, costituisce il primo dei suoi momenti. Come ho già cercato di evidenziare, il cominciamento è un composto, proprio per la ragione che si pone in riferimento alle tappe che costituiscono i momenti successivi della serie. Esso appare immediato, ma in effetti si pone solo perché si relaziona ad altro da sé.

Un tale immediato può venire dunque scomposto per dare origine alle determinazioni successive, stante il fatto che, a rigore, anch'esso è una determinazione. Le determinazioni vengono assunte inizialmente le une separate dalle altre, come se fossero esse stesse degli "immediati". Senonché, la determinazione si pone solo in forza del limite, che pone il dato perché lo riferisce ad altro dato. Questa consapevolezza configura il punto in cui la riflessione trapassa nella ragione: la ragione evidenzia che la relazione è la struttura intrinseca dei dati ed evidenzia altresì il "contrasto" (= la contraddizione) che struttura la relazione, se questa viene mantenuta come un nuovo dato, ossia come *medio*.

Il *medio* è l'ipostasi della relazione¹³⁵. Se viene sostantivata, la relazione configura il costruito in cui vengono fatti coincidere il momento della divisione e il momento dell'unificazione dei dati. *Ratio*, allora, non è *relatio*, ma è il togliersi stesso di quest'ultima, in quanto in sé contraddittoria. Per specificare ulteriormente: poiché il dato è in sé il suo altro, esso è in sé contraddizione, la quale, a sua volta, non è qualcosa, essendo il suo stesso contraddirsi.

Questo è un punto molto importante. Il dato, che appare immediato, è relazione e la relazione è contraddizione. Ciò non significa che la contraddizione sia il punto estremo cui perviene la ragione, ché cogliere la contraddizione significa intendere il suo andare oltre se stessa. In questo senso Hegel può affermare che cogliere il contrasto che struttura la relazione «è il gran passo negativo verso il vero concetto della ragione» (*ist der große nega-*

tive Schritt zum wahrhaften Begriffe der Vernunft). Il vero concetto è l'incontraddittorio, che viene restituito dal togliersi della contraddizione¹³⁶.

Se l'intelletto ipostatizza anche la contraddizione (= relazione), la ragione, di contro, è tutt'uno con la consapevolezza che la contraddizione è il suo venir meno a se stessa, o non è "contraddizione" affatto: «Ma quella visione cade, in quanto non sia condotta a termine, nell'errore per cui si crede esser la ragione, quella che viene a contraddire se stessa. Essa non si accorge che la contraddizione è appunto il sollevarsi della ragione sopra le limitazioni dell'intelletto, e il risolver queste»¹³⁷.

Non si tratta, pertanto, di interpretare la ragione come l'assolutizzazione della contraddizione, come se la logica di Hegel valesse quale valorizzazione della contraddizione di contro alla logica dell'identità, propria dell'intelletto. Questa interpretazione comporterebbe l'identità di ragione e contraddizione: la ragione sarebbe «quella che viene a contraddire se stessa» (*welche in Widerspruch mit sich gerate*). Per contrario, effettiva *ratio* è «il sollevarsi sopra le limitazioni dell'intelletto» (*das Erheben über die Beschränkungen des Verstands*), dunque è il *riconoscere* (= *sapere*) la contraddittorietà del determinato, riconoscimento che coincide con l'atto del togliersi di ciò che è segnato dal *limite*.

Questo nodo teoretico è della massima importanza e dovrà essere tenuto ben presente. Lo si dovrà ricordare soprattutto in quelle occasioni in cui la lettera del testo hegeliano può indurre la convinzione che la *relazione* costituisca il superamento del procedere astratto e astraente, proprio dell'intelletto. La *relatio* costituisce effettivo trascendimento dell'ordine formale solo allorché vale come l'intrinseca mediazione del dato e non come la sua congiunzione ad altro dato. Per converso, mediazione autentica non è il nesso interposto tra dati, ma il trascendimento della parvente identità di ognuno.

Per concludere: il togliersi della contraddizione consiste nel superamento delle determinazioni finite e nella restituzione dell'unità, che è l'intero: «In quanto, come determinazioni fisse,

[le forme logiche] cadono una fuori dell'altra, e non vengono tenute assieme in una unità organica, coteste son forme morte, né risiede in esse lo spirito, che è la lor concreta unità vivente»¹³⁸.

Hegel torna qui a ribadire ciò che aveva affrontato già nella prima *Prefazione*: lo spirito è la «concreta unità» (*konkrete Einheit*) che fonda – e per questo è «vivente» (*lebendige*) – la molteplicità delle forme. Il senso in cui può venire intesa la fondazione è duplice: allorché viene interpretata dalla rappresentazione, essa viene descritta come "deduzione" posta in essere a muovere dal fondamento, sì che quest'ultimo avrebbe *funzione fondativa* e si inscriverebbe nel rapporto con i fondati; colta, di contro, nel suo vero essere, essa consiste nell'atto del togliersi di ciò che è in sé contraddittorio (= le determinazioni finite), sì che il fondamento emerge (dialettica restitutiva) dal venir meno dei fondati¹³⁹. Tale fondamento, dunque, vale come unità e l'unità non è la sintesi di determinazioni. L'unità, infatti, è concreta e, pertanto, non può venire ridotta ad una *sommatoria* di astratti, la quale permane irrimediabilmente astratta essa stessa: «Ma il sostanziale o reale, quello che riunisce assieme, in sé, tutte le determinazioni astratte, ed è la loro schietta ed assolutamente concreta unità, è appunto la ragione logica»¹⁴⁰.

Qui l'espressione «concreto» non ha il significato che l'etimo tende ad attribuirle: l'unità è concreta in quanto oltrepassa la relazione (il *cum*) che struttura la sintesi. Senonché, non si può evitare di riconoscere che Hegel, in svariate circostanze, sembra valorizzare proprio quel *cum* che indica il *relazionale*. Poco dopo il passo che è stato citato sopra egli, infatti, scrive: «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 esprimere 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*»¹⁴¹.

Che cosa si intende con l'espressione «sistema della ragione pura» (*System der reinen Vernunft*)? Sistema è da *syn-istemi*¹⁴²,

parola greca nella quale il *syn* corrisponde al *cum* latino. Se con essa si vuol indicare che la ragione pura deve configurarsi in forma sistematica, ossia come un *insieme* strutturato di determinazioni logiche vincolate da nessi, allora si riproduce la sommatoria di astratti, che non può costituire l'effettiva concretezza. Nel passo citato, però, Hegel intende valorizzare l'aspetto relazionale e ciò sembra confermato anche dalla seconda parte di esso, là dove egli parla della «esposizione di Dio» (*Darstellung Gottes*).

Ci si domanda ancora una volta: che senso ha parlare di una esposizione dello *in sé*? Lo *ex-porsi* non indica forse l'uscire da sé e, pertanto, il negare il proprio essere in sé? Si potrebbe obiettare che l'assoluto, cioè Dio, non si espone ad altri che a se stesso, ma così non si evita di introdurre la relazione – dunque la dualità – nell'assoluto, che perderebbe in tal modo la sua necessaria interezza. E ancora: come si può parlare di «esposizione» affermando, al tempo stesso, che essa si pone «prima della creazione della natura e di uno spirito finito» (*vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes*)? Ciò che si espone, infatti, si presenta in forme determinate, le quali non possono certamente precedere lo «spirito finito», ammesso che abbia senso attribuire allo spirito una qualche finitezza, senza *eo ipso* negarlo come spirito.

Come deve venire interpretato, allora, il passo, che per altro viene ripreso e ribadito in numerose altre occasioni? In effetti, in esso si parla bensì di «esposizione», ma ciò che si espone è quel Dio che viene rappresentato come prima della creazione e, dunque, come quello "in sé" che è proprio dell'immediato e dell'indistinto. Un tale Dio si risolve nella *forma* in cui la rappresentazione pone l'assoluto, non è l'assoluto stesso.

Per la rappresentazione, l'assoluto è immediato e l'immediato è il "non mediato", ovverosia è esso stesso una determinazione, quella particolare determinazione che si pone contrapponendosi a tutte le altre. In quanto l'immediato si contrappone alla mediazione, anche esso è termine in relazione o, detto in altre parole, è determinato, anche se determinato come indeterminato. Poiché dunque il discorso (= l'ordine formale) è *di fatto* intrascendibile, anche il

fondamento, che pure viene esigito¹⁴³ come emergente su di esso, viene a ricadere in esso e fatto essere nei suoi modi, diventando comunque una determinazione.

Il Dio della rappresentazione, pertanto, non può non esporsi, essendo in sé già esposto, essendo cioè in sé relazione ad altro, nonostante che venga assunto e considerato a prescindere da questo suo relazionarsi.

Forse è proprio per questa ragione che il Vero viene a più riprese indicato da Hegel come l'unità dell'unità e della non unità, l'identità dell'identità e della non identità, espressioni che corrispondono allo *in sé e per sé*, qui comparente. Credo che Hegel, con queste espressioni, voglia intendere che il vero Dio non può non porsi al di là della *forma*, la quale poggia sulle categorie di identità e differenza. Vero non è quell'immediato che si contrappone alla mediazione, né quella mediazione (ragione) che si contrappone all'immediato, bensì e soltanto il superamento dell'ordine in cui vige l'alternativa (dunque la contrapposizione, dunque la relazione) e che coincide con l'ordine dell'intelletto.

Del resto, è da notare che già in questa *Introduzione* compare una critica radicale al concetto ordinario di relazione. È lo stesso Hegel, quindi, che mette in guardia il lettore dalla interpretazione formale non solo del concetto di "sistema", ma altresì del "concetto del concetto": «Per quanto riguarda cotesto contenuto, si è già dianzi portata la ragione per cui esso è così disanimato. Le sue determinazioni vengon prese come fisse nella loro immobilità, e messe fra loro solo in una relazione estrinseca. Per il fatto che nei giudizi e nei sillogismi le operazioni vengono principalmente ricondotte al lato quantitativo delle determinazioni, e fondate sopra di esso, tutto si basa sopra una differenza esterna, sopra un semplice confronto, così da aversi un procedimento tutto analitico, e un calcolare vuoto di concetto»¹⁴⁴.

«Relazione estrinseca» (*äußerliche Beziehung*), dunque, è quella relazione che non costituisce intrinsecamente l'identità formale – e che, nel costituirsi, le impone di trascendersi –, ma che sembra subentrare successivamente ed esteriormente rispetto ad

essa. Questo modo di configurare la relazione è proprio del procedere analitico, il quale procede scindendo i nessi che ha preliminarmente postulato. Un tale procedere è proprio del «calcolare», non del pensare: «Non a torto, quindi, si equiparò questo pensare al calcolare, e viceversa il calcolare a questo pensare. Nell'aritmetica si prendono i numeri come un che vuoto di concetto, come quello che, all'infuori della sua uguaglianza e ineguaglianza, vale a dire all'infuori del suo rapporto affatto estrinseco, non ha alcun significato, come quello che né è in se stesso un pensiero, né di cui nemmeno la relazione è un pensiero»¹⁴⁵.

Pensare, pertanto, significa cogliere il valore intrinseco e costitutivo della relazione; significa, dunque, consapere il contraddirsi di ogni determinazione finita, incluse le determinazioni logiche. Ne consegue che «il sistema della ragione pura» (*das System der reinen Vernunft*), il quale coincide con «la verità, com'essa è in sé e per sé senza velo» (*die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist*), non può venire interpretato nel senso del sistema, così come lo descrive la forma. Il sistema della verità è l'unità, l'intero; non è, cioè, un sistema costituito da elementi vincolati da nessi, ma è la loro risoluzione nel fondamento che è l'intelligibilità stessa.

La logica non può non intendere tale fondamento unitario, nonostante che sia in grado di configurarlo solo come unificazione, riproponendo una relazione di nuovo estrinseca e, pertanto, *aconcettuale*. Non per nulla Hegel aggiunge: «Ci si può quindi esprimere così, che questo contenuto è la esposizione di Dio» (*Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist*). Ho già discusso il concetto di esposizione e il carattere immaginoso di un Dio che si colloca nel tempo (quindi nello spazio, cioè nella rappresentazione): «prima» (*vor*) del mondo. Qui vorrei rilevare che Hegel parla di «contenuto» (*Inhalt*) e, dunque, riconosce implicitamente che anche il discorso che sta svolgendo — proprio in quanto discorso — permane interno all'ordine formale, nel quale vige ed opera la separazione di forma e di contenuto.

La domanda, pertanto, è la seguente: come si può affermare

qualcosa intorno alla verità («com'essa è in sé e per sé senza velo»), se l'affermazione è già negazione della verità quanto al suo essere in sé? E ancora: come si può pensare che l'assenza di «velo» comporti una visione non alterata e non alterante, se la verità, proprio perché "colta", viene colta a muovere dal sistema di riferimento di chi crede di coglierla?

Delle due l'una: *aut* Hegel crede di poter descrivere la verità nel suo essere, e allora il suo «sistema della logica pura» è la riduzione della verità a certezza, nonostante l'intenzione opposta, cioè quella di togliere la certezza nella verità, intesa nel suo essere autentico; *aut* egli riconosce il valore soltanto *intenzionale* della descrizione, che *fattualmente* si permane sempre nella finitezza del semantizzare e nella separatezza propria dell'ordine formale. Se in alcune occasioni Hegel sembra affermare la possibilità di pervenire alla verità, così com'essa è in sé e per sé, in tante altre occasioni egli fornisce però importantissime indicazioni teoretiche in virtù delle quali è possibile interpretare correttamente questo "pervenire", il quale deve venire inteso come un *togliersi nella verità* da parte del soggetto e, dunque, come un discorso che perviene al proprio limite e si trascende come discorso.

Il tema della *relazione* riveste un ruolo fondamentale proprio in riferimento a questo nucleo centrale. Se essa viene intesa in senso rappresentativo, come congiunzione estrinseca di dati, allora l'unità si riduce ad una sommatoria ed il sistema mantiene valenza formale. Se, invece, la relazione viene intesa nel suo valore autentico — che è poi quello che più volte Hegel indica —, allora ne consegue che il sistema cessa di valere come "insieme" ed emerge come unità, nella quale si compie l'*ablatio alteritatis*. Va aggiunto: se la relazione viene intesa come possibilità di riferirsi alla verità — e, dunque, come un costruito che ha per termini da una parte il soggetto e dall'altra la verità (nella sua oggettività) —, allora essa non potrebbe non mantenere carattere semantico, sì che la verità, venendo inclusa in detta relazione quale termine, verrebbe inclusa nel discorso e si ridurrebbe a semantema, cessando di valere come ciò a cui il semantema intende inviare.

Di contro, se la relazione costituisce la mediazione intrinseca di ciò che – ponendosi come altro dal vero – si oppone a se stesso, allora non v'è discorso sulla verità se non nel senso del togliersi nella verità da parte di ogni discorso: poiché il discorso non può non porsi nell'intenzione della verità (realtà), esso non può non togliersi nella verità proprio in virtù di questa sua intenzione costitutiva, che non lo lascia essere altro dal vero.

9. Negazione analitica e negazione dialettica

Per intendere appieno il "togliersi" del finito nell'infinito non ci si può esimere dal pensare *sensu e valore* della negazione. A tal fine ci si deve misurare con un passo che lo stesso Hegel considera capitale. Il passo è questo: «L'unico punto, per ottenere il progresso scientifico, – e intorno alla cui semplicissima intelligenza bisogna essenzialmente adoprarsi, – è la conoscenza di questa proposizione logica, che il negativo è insieme anche positivo, ossia che quello che si contraddice non si risolve nello zero, nel nulla astratto, ma si risolve essenzialmente solo nella negazione del suo contenuto particolare, vale a dire che una tal negazione non è una negazione qualunque, ma la negazione di quella cosa determinata che si risolve, ed è perciò negazione determinata»¹⁴⁶.

Il passo si pone in continuità con la considerazione fatta in precedenza ed attinente al modo di intendere lo *Aufheben* e la *relatio*. Questi sono bensì concetti fondamentali perché sostengono tutta l'impalcatura teoretica dell'opera di Hegel, ma sono altresì concetti che lo stesso Hegel non sempre assume in senso univoco. Di qui le difficoltà ermeneutiche e la necessità di sostenere l'interpretazione con una rigorosa disamina teoretica. Nel passo sopra riportato, infatti, Hegel, parlando di negazione, intende riferirsi ad un modo ancora analitico di intendere tale concetto¹⁴⁷.

La negazione qui conserva ancora valenza relazionale. Essa, infatti, si dispone estrinsecamente sul negato, sì che la determinatezza del negato pone la determinatezza della negazione stessa.

Questo tipo di negazione configura un'attività, la quale, in quanto attività, si esercita presupponendo essente ciò su cui essa intende di intervenire. Per la ragione che qui l'attività consiste nell'attività del negare, il presupposto viene ad un tempo – e contraddittoriamente – postulato e negato.

Proprio perché *vincolata* alla determinatezza del negato, la negazione "determinata" risulta per un verso un sottrarre l'essere a ciò a cui lo si era preliminarmente attribuito e per altro verso un pretendere di negare ciò su cui si poggia per essere. In breve: se il negato è essenziale all'attività del negare, quello non potrà mai venire negato e questa non sarà mai un'effettiva negazione.

Ciò nonostante, la negazione che ordinariamente viene fatta valere è proprio la negazione analitica, poiché essa costituisce la forma in cui l'atto del negarsi, che è proprio di ogni determinazione finita, trova espressione rappresentativa.

V'è dunque un aspetto per il quale il togliersi incontraddittorio della contraddizione non può non (*inevitabilmente*) esprimersi come negazione determinata di una posizione determinata: per tale aspetto la negazione è successiva alla posizione e poggia su quest'ultima, assumendola come se essa, che pure è il suo stesso contraddirsi, avesse una realtà effettiva. In forza di tale negazione si pone il procedere fenomenologico, che vale come una progressiva sostituzione di una figura con altra figura. La figura successiva è, insieme, negazione e conservazione della precedente, costituendone il prolungamento.

Senonché, questo aspetto non è l'unico. V'è anche quello per il quale la negazione è intelligibile solo come negazione dialettica, ossia come *negatio negationis*: la determinazione non è tanto negazione di altra determinazione – come sembrerebbe attestare l'ordine formale –, ma è in sé negazione, è il suo stesso negarsi, ossia il negare la propria pretesa di negare l'assoluto, ponendosi come *altra* da esso.

Se la negazione non venisse colta nel suo *valore dialettico*, allora non si capirebbe più l'affermazione – che per Hegel è un punto fermo – secondo la quale il determinato si contraddice e si

toglie. Anche la negazione analitica, in quanto essa stessa determinata, deve dunque togliersi, onde inverarsi. Poiché la negazione analitica è ciò su cui poggia la procedura – che mantiene carattere orizzontale –, la negazione dialettica non può non venire intesa come il *trascendersi* della procedura stessa, trascendersi che è configurabile nel senso della "verticale".

L'esito del trascendimento non è, comunque, lo zero, il quale, del resto, è ancora una determinazione. L'esito, piuttosto, è l'emergere dell'innegabilità dell'assoluto, il quale viene restituito dalla negazione della presunta verità di ciò che pretende di sostituirsi ad esso. Con ciò ogni approdo nichilista è scongiurato.

La questione inerente alla negazione, che viene appena accennata da Hegel in questa *Introduzione*, troverà più avanti un approfondimento ulteriore, specie allorché Hegel tematizzerà in una lunga nota, comparente alla fine del primo capitolo, il problema del «togliere e del tolto (ossia dell'ideale)» [*Aufheben und das Aufgehobene (das Ideelle)*]¹⁴⁸.

L'*Introduzione*, invece, prosegue ribadendo la necessità di intendere tanto il momento procedurale, quanto il valore intenzionale della logica. La procedura è il dirimersi in sé del concetto: «Quello, per cui il concetto si spinge avanti, è quel *negativo*, dianzi accennato, che ha in sé; cotesto è il vero elemento dialettico»¹⁴⁹. Che è quanto dire: l'aspetto procedurale della logica si pone in forza dello scindersi in sé da parte del concetto. Il concetto si fa altro a se stesso, nega se stesso e in tal modo si determina. L'inveramento, di contro, consiste nel trascendimento in atto delle determinazioni, il quale potrebbe anche venire configurato come un "ritorno" al fondamento dell'unità, quasi una *epistrophe* plotiniana (o procliana), se questo non comportasse la possibilità di intendere l'uno nel senso dell'indistinto.

«Unità» (*Einheit*) è espressione mediante la quale si intende indicare la necessità di oltrepassare le categorie formali: «In questo elemento dialettico, come si prende qui, epperò nel comprendere l'opposto nella sua unità, ossia il positivo nel negativo, consiste lo *speculativo*»¹⁵⁰. Per la forma l'identità («positivo») e

la differenza («negativo») si pongono l'una di fronte all'altra; lo «*speculativo*» (*Spekulative*), invece, riconduce la differenza nella struttura intrinseca dell'identità, sì che entrambe subiscono una sostanziale *trasformazione*, assumendo il carattere di *metafore*, che rinviano oltre se stesse, protese verso il fondamento che costituisce il loro unico *valore*.

Per le ragioni suddette, la «partizione generale della logica» (*Allgemeine Einteilung der Logik*) altro non è che il determinarsi «del concetto in lui stesso» (*des Begriffs an ihm selbst*)¹⁵¹. Del resto, deve venire evidenziato che il concetto, il quale per determinarsi non può evitare di dividersi, permane altresì "concetto" solo in quanto la divisione si colloca ad un livello diverso rispetto al suo mantenersi l'intero *simpliciter*, ossia rispetto al suo coincidere con quell'unità cui lo speculativo si riferisce: «Questa unità costituisce insieme il principio logico quale *elemento*, per modo che lo sviluppo di quella differenza, che vi è fin dall'inizio, ha luogo soltanto *dentro* questo elemento»¹⁵². Qui l'espressione «*dentro*» (*innerhalb*) non fa che indicare, appunto, la necessità di pensare la divisione – che è poi il *giudizio* (*Ur-teil*) – non come divisione dell'unità, nel senso che sarebbe l'unità a dividersi, ma nel senso che essa si compie all'interno dell'unità, risolvendosi interamente in quest'ultima: «Siccome infatti la partizione, come fu detto, è il *giudizio* del concetto, il porre la determinazione che gli è già immanente, epperò la sua differenza, così questo porre non s'ha da intendere quasi fosse un risolvere di nuovo quella concreta unità nelle determinazioni sue quali avrebbero a valere nel loro esser per sé. Ciò sarebbe qui un semplice tornare addietro al punto di vista antecedente, ossia all'opposizione della coscienza. Invece questa opposizione è sparita; quell'unità resta l'elemento, e il distinguere della partizione e in generale dello sviluppo non esce ormai più da essa»¹⁵³.

Il passo è esemplare. In esso si esprime con chiarezza la necessità di distinguere il livello analitico o procedurale – nel quale si pone l'inevitabile, ma inintelligibile, divisione dell'intero – dal livello in cui vige l'innegabile *esigenza* (*intenzione teoretica*) che

il fondamento persista nella sua interezza¹⁵⁴. Ciò nondimeno, si impone una domanda, questa: se l'unità non si divide mai veramente, qual è il soggetto della divisione, che pone in essere l'ordine della forma? La risposta non può che essere la seguente: la divisione (= la dualità) non può venire legittimata; essa funge, piuttosto, da *presupposto*, il quale, per sua natura, giustifica se stesso senza mai legittimarsi. Con che l'ordine formale non configura, a rigore, un "secondo" livello, che possa venire assimilato e contrapposto al livello dell'*intentio veritatis*; di contro, il livello della intenzione vale come il togliersi stesso del livello della fattualità, ossia come l'inveramento delle determinazioni, sì che in effetti solo il vero – cioè l'assoluto – è veramente¹⁵⁵.

Ed infatti Hegel aggiunge: «Con ciò quelle precedenti determinazioni per sé esistenti (quali cioè s'incontravano *sulla via verso la verità*), le determinazioni come quelle di un soggetto e di un oggettivo, o anche di un pensare e di un essere, oppure di un concetto e di una realtà (secondo che siano state determinate sotto l'uno o l'altro riguardo), coteste determinazioni, ora, nella loro verità, cioè nella loro unità, son degradate a forme. Nella differenza loro, quindi, restano esse stesse in sé l'intero concetto, e il concetto, nella partizione, è posto unicamente sotto le sue proprie determinazioni»¹⁵⁶.

L'espressione «*sulla via verso la verità*» (*auf dem Wege zur Wahrheit*) dimostra che l'ambito delle determinazioni è quello procedurale. Poiché, inoltre, le determinazioni vengono anche definite «forme» (*Formen*), le quali non sono altro che una "degradazione" dell'unità, ecco che l'identità di procedurale e formale risulta presente ed operante in Hegel. Non basta: il livello procedurale – o formale – è anche il livello della divisione, ossia della «partizione», cosicché "procedurale", "formale" ed "analitico" risultano, in effetti, sinonimi, che vengono utilizzati per indicare l'ambito nel quale vige ed opera la *relazione*: «Ma dietro l'elemento fondamentale dell'unità del concetto in se stesso, epperò della inseparabilità delle sue determinazioni, queste (in quanto son *diverse*, ossia in quanto il concetto è posto nella loro *differenza*)

debbono anche per lo meno star fra loro in *relazione*»¹⁵⁷. La «*relazione*» (*Beziehung*) pone in essere la determinazione, giacché il de-terminato si configura come tale solo in forza del *limite*, il quale pone l'identico per la ragione che lo riferisce al diverso, e viceversa.

Anche qui – a proposito «dell'unità del concetto in se stesso» – Hegel parla della «inseparabilità delle sue determinazioni» (*Untrennbarkeit seiner Bestimmungen*), sì che viene a riproporsi il problema di come si debba intendere la "separazione dell'inseparabile". Se, infatti, solo l'unità è vera, ed è vera perché è in sé indivisibile, allora le determinazioni, che sono la separazione dell'inseparabile, non possono non venire considerate *negazione della verità*.

Senonché, Hegel intende dire – e questa, torno a ripeterlo, è la mia interpretazione – che non si può *prescindere* dal fatto che ci si colloca comunque in ambito *discorsivo* (procedurale, formale, analitico), con la conseguenza che anche quell'unità, che *intenzionalmente* non può non venire mantenuta nella sua interezza, viene *di fatto* determinata. Se, poi, si vuol *dire* che essa, una volta che viene determinata, viene anche negata, allora non si può evitare di connotarla come *in-determinata*, nonostante la consapevolezza che l'indeterminato non è il vero, ma l'astratto e vuoto *essere*: «Così è l'intero concetto, che una volta è da considerare come concetto che è, e un'altra volta come *concetto*. Sotto il primo riguardo esso è soltanto concetto *in sé*, concetto della realtà o dell'essere; sotto il secondo invece è concetto come tale, concetto che è *per sé*»¹⁵⁸. Di qui la necessità teoretica di considerare inevitabile l'esposizione dello «in sé», per la ragione che la vera unità – che è *veramente* indivisibile – è solo quella che viene restituita dal venir meno della contrapposizione di "in sé" e "per altro" e che può venire definita – nell'impossibilità di non definirla – come il concetto «in sé e per sé», tenendo comunque in debito conto il limite intrinseco del linguaggio.

L'unità autentica, insomma, non è indeterminata né immediata, ma si pone al di là della contrapposizione di indeterminatezza

e determinatezza, di immediatezza e mediazione. La si definisce "unità" e la si indica come "indivisibile" perché *non si può evitare di fare uso del linguaggio, ma nell'intenzione di trascendere quel linguaggio che si è costretti ad usare*¹⁵⁹. L'intenzione è di andare al di là del formale, perché il fondamento, cui ci si intende riferire, non può appartenere al sistema della forma (riflessione intellettuale). Proprio per questa ragione Hegel, più avanti, affermerà: «Ma a questa unità non si riflette. E nondimeno è soltanto questa unità, che evoca nel finito l'infinito e nell'infinito [che ancora si contrappone al finito] il finito. Essa è per così dire la molla del progresso infinito. Questo progresso è l'esterno di cotesta unità, un esterno a cui la rappresentazione si ferma»¹⁶⁰.

La «rappresentazione» (*Vorstellung*), pertanto, costituisce bensì l'inevitabile, ma essa, in effetti, può venire pensata solo nel suo trascendersi, che è innegabile.

Le tematiche che sono emerse nelle due *Prefazioni* e nella *Introduzione* vengono riprese e approfondite nel *Libro Primo*. Ciò che si impone, pertanto, è un paziente riesame critico di quanto è stato annunciato, affinché il discorso, che fin qui ha avuto carattere generale, possa specificarsi nell'analisi approfondita delle singole figure, indicate e questionate da Hegel.

NOTE

¹ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, trad. it. di A. Moni (rev. e intr. di C. Cesa), *Scienza della Logica*, Bari, 1974, terza edizione, I, p. 3. D'ora in poi si indicherà questa edizione con la sigla *SdL*. Ricordo, come puntualmente indicato da C. Cesa nella nota introduttiva alla edizione italiana sopra citata, che il primo volume della *Wissenschaft der Logik* (contenente soltanto il primo libro, cioè la teoria dell'essere) uscì nella primavera del 1812; il secondo, invece, finito di stampare nel dicembre dello stesso anno, fu messo in circolazione nel maggio del 1813; il terzo volume, infine, fu portato a termine soltanto alla metà del 1816. Nel gennaio del 1831 il manoscritto del primo volume venne consegnato all'editore Cotta che ne curò la ristampa. La Prefazione della seconda edizione reca la data del 7 novembre 1831, nonostante che poi l'editore Cotta abbia pubblicato effettivamente l'opera solo nel 1832, a Stoccarda. Questa edizione, come rileva ancora Cesa, fu messa in ombra da quella, di poco successiva, del 1833-34, comparsa nel quadro della edizione delle opere e delle lezioni di Hegel promossa dai suoi amici e discepoli (e nella quale la *Logica* venne curata dal von Henning). Nel 1911 Georg Lasson iniziò a Lipsia, per l'editore Meiner, la pubblicazione dei *Sämtliche Werke, Kritische Ausgabe*, e la *Wissenschaft der Logik* venne pubblicata nel 1923. L'opera del Lasson venne completata, alla sua morte (1932), da Johannes Hoffmeister, il quale continuò a pubblicare (a partire dal 1951) per la medesima casa editrice, trasferitasi però ad Amburgo. L'altra edizione dei *Sämtliche Werke* (quella dello *Jubiläumsausgabe*) è stata curata da Hermann Glockner (Stuttgart, 1927 e sgg.) per l'editore Frommann. Più recentemente (e precisamente a partire dal 1968, ad Amburgo) è iniziata la pubblicazione dei *Gesammelte Werke*, edizione storico-critica a cura della Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, in collegamento con la Deutsche Forschungsgemeinschaft e con centro operativo nello Hegel-Archiv di Bochum. Rimane da precisare, per ciò che attiene più direttamente alla *Wissenschaft der Logik*, che la traduzione italiana di Arturo Moni, iniziata nel gennaio 1913, è stata bensì condotta sul testo dell'edizione von Henning del 1841, ma che, almeno per il primo volume, è stato possibile almeno un controllo sulla edizione del Lasson.

² *SdL*, pp. 3-4.

³ SdL, p. 6.

⁴ Hegel meditò su tale differenza già a muovere dagli anni della sua formazione giovanile ed in particolare, come ricorda C. Lacorte, dal periodo di Stoccarda. Scrive infatti Lacorte, analizzando il concetto che Hegel aveva allora dell'intelletto: «già da questi anni [l'intelletto] è inteso come la facoltà che istituisce il molteplice, scomponendo la primitiva unità del dato nella varietà delle determinazioni, oppure fissando quella varietà nelle idee generali ed astratte» (*Il primo Hegel*, Firenze, 1959, p. 95).

⁵ SdL, p. 108.

⁶ Così Hegel: «lo spirito nega il semplice» (SdL, p. 6). Con l'espressione «semplice» è qui da intendersi non tanto l'intero, ossia il fondamento assoluto richiesto come condizione di intelligibilità, quanto l'indeterminato, che viene presupposto quale condizione che consente la realizzazione pratica dell'operazione del determinare. L'irriducibilità dell'intero all'immediato e l'identificazione, decretata dall'ordine formale, di immediato e presupposto costituiscono due dei motivi teoreticamente più rilevanti dell'opera di G. R. Bacchin *L'immediato e la sua negazione* (Perugia, 1967). Commentando la critica hegeliana al "presupposto", Bacchin scrive: «Che il discorso filosofico (teoretico rigoroso) non ammette presupposti significa che alla filosofia non è possibile premettere una "introduzione" o una "prefazione" che pretenda di segnare il passaggio ad essa a partire da un punto ad essa estraneo: il passaggio sarebbe già attuato nella necessità di stabilire (filosoficamente) il punto da cui sia dato partire e quindi il momento della sua effettiva attuazione (= dell'operazione procedurale che lo compie) sarebbe superfluo; o il passaggio resterebbe sempre interdetto dalla estraneità del punto di partenza e quindi la sua attuazione sarebbe impossibile. Proprio l'impossibilità del passaggio introduttivo al filosofare segna (= vale come) la necessità di togliere i presupposti ed anche stabilisce il modo in cui è possibile attuare questo togliimento senza cadere nella banale presupposizione di dover partire da nulla, di dover ricominciare *assolutamente* sempre di nuovo. Importa ribadire infatti che il presupposto è in qualche modo richiesto dal suo stesso togliimento ed è questo tipo di necessità che costituisce [...] il vero problema del punto di partenza del filosofare, o problema del "cominciamento". Il quale problema rapporta l'immediatezza del presupposto (il presupposto non sarebbe tale se non fosse immediato e l'immediato è solo presupposto) con la mediazione inerente al suo venire saputo tale [...]. Ma dove il rapporto tra immediato e mediazione venisse pensato a sua volta come immediato, il fatto che la filosofia non ammette presupposti importerebbe che la sua trattazione debba cominciare direttamente ed immediatamente» (*Op. cit.*, pp. 8-9).

⁷ SdL, p. 6.

⁸ La ragione teoretica deve, dunque, rendere "dinamico" ciò che l'intelletto "fissa" e "irrigidisce". Una prima forma di dinamizzazione consiste

nell'evidenziare il nesso che vincola ciò che appariva separato e, quindi, "irrelato". Scrive a questo proposito F. Chiereghin: «Come è noto, Kant distingue assai nettamente le categorie della quantità e della qualità, che sono indirizzate agli oggetti dell'intuizione e che egli chiama "matematiche", dalle categorie della relazione e della modalità che si riferiscono all'esistenza degli oggetti e che egli chiama "dinamiche". [...] Infatti mentre i concetti matematici esplicano una funzione costitutiva nei confronti dell'oggetto, che manifesta col massimo d'evidenza il rinchiudersi del *Verstand* entro i confini di un sapere apodittico del finito strutturato matematicamente, i concetti dinamici invece, proprio in quanto determinano relazioni (sostanza e accidente, causa ed effetto, azione reciproca ecc.) e quindi enucleano le condizioni a priori dell'esistenza degli oggetti, si sottraggono al rischio di una loro chiusura dogmatica e assolutizzante» [*Introduzione* a G. W. F. Hegel, *Logica e metafisica di Jena (1804-05)*, Trento, 1982, pp. 191-192]. E ancora: «Già nell'*Ueber die Möglichkeit* Schelling dava un saggio del suo genio architettonico mostrando come le categorie dinamiche della relazione siano in grado di esprimere la forma originaria di tutto il sapere e siano il fondamento cui è possibile ricondurre sia le categorie della qualità e della quantità che quelle della modalità. [...] Le categorie della relazione, modellate sui giudizi categorici da un lato e ipotetici e disgiuntivi dall'altro, riassumono infatti in sé due tipi di giudizio tra loro irriducibili ed emblematici di un millenario cammino di riflessione logica. [...] Grazie a questa ulteriore, interna dinamicità le categorie della relazione conquistano una decisiva egemonia sulle altre e si pongono quale centro d'irraggiamento per una rilettura dell'opera kantiana [...]: è questo un primato che farà sentire la sua influenza decisiva lungo l'intera evoluzione del pensiero logico di Hegel» (*Op. cit.*, p. 194).

Per contro, lo stesso Chiereghin riconosce che l'unità, intesa nel senso che è proprio dell'assoluto, non è riducibile alle unificazioni che l'intelletto è in grado di produrre e che mantengono valenza relazionale: «Tuttavia la nuova sfera di absolutezza si annuncia proprio in questo "bisogno di unificazione totale" che anima l'intelletto, anche se le risposte che esso è in grado di elaborare non fanno che ingigantire il bisogno di partenza [...]. All'interno di questa aspirazione al tutto, che di lì a pochi anni apparirà a Hegel quale "segreta efficacia della ragione", viene individuata ormai con mano sicura la strada che porta alla distruzione delle determinazioni finite e delle opposizioni elaborate dal *Verstand*: ciò avviene grazie alle contraddizioni che l'incondizionato, sotto forma di bisogno di totalità, suscita al suo interno» (*Op. cit.*, pp. 197-198).

⁹ È opportuno ricordare, se mai ce ne fosse bisogno, che "concreto" traduce l'espressione latina *concretum*, che è da *cum-cresco*, dove il *cum* indica che a fondare la concretezza è proprio il legame che vincola i termini. Considerare questi ultimi l'uno separatamente dall'altro, di contro, configura lo

"astratto". "Astratto" traduce *abstractum*, che è da *abs-traho*, il quale indica il "trarre fuori" un termine dal nesso con l'altro termine, quel nesso che pone l'essere di entrambi.

¹⁰ *SdL*, p. 6.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ *SdL*, p. 102.

¹⁴ La negazione analitica è negazione determinata e ciò che pone la sua determinatezza è proprio il "negato". La differenza tra negazione analitica e negazione dialettica verrà esplicitamente tematizzata più avanti.

¹⁵ *SdL*, p. 6.

¹⁶ Per un approfondimento del tema della differenza cfr. il mio *La tematica hegeliana della significazione. Indagini di struttura logico-teoretica*, "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia", Università degli studi di Perugia, vol. XIX, NS V, 1981-1982, pp. 29 e sgg.

¹⁷ *SdL*, pp. 6-7.

¹⁸ Cfr. G. Della Volpe, *Hegel romantico e mistico*, Firenze, 1929.

¹⁹ Il tema dell'unità e della unificazione, come relazione tra distinti – i quali, proprio in quanto relati valgono come *correlati* –, è indicato icasticamente da Bacchin: «la correlazione importa l'unità inglobante i due termini, della quale essi rappresentano la scissione e, quindi, l'astrazione, così che se l'unità risultasse da essi, resterebbe astratta, e se l'unità in cui essi ancora non sono scissi e posti in correlazione fosse l'originario concreto, ogni funzione da essi esercitata sarebbe un modo astratto di affermare quella unità, nonostante tutta l'apparente concretezza dei loro risultati. È vero che, una volta elusa la nozione sostanzialistica con l'uso della funzione, a quell'unità non ci si può riferire facendone qualcosa di in sé sussistente, ma neanche è possibile eluderne la presenza se è ad essa che si tende con il linguaggio, arte, mito, come allo strato fondamentale del reale» (*Anypotheton*, Roma, 1975, p. 40).

²⁰ *SdL*, p. 109.

²¹ *SdL*, p. 87.

²² *SdL*, p. 7.

²³ *Ibid.*

²⁴ *SdL*, p. 9.

²⁵ Scrive icasticamente H. Ehrenberg: «il concetto fondamentale dell'Assoluto, che permette di stabilire la peculiarità di Hegel nei confronti di ogni altra filosofia» consiste nel «ritrovare di sé dell'Assoluto nell'esposizione che esso Assoluto dà della propria infinità» (*Hegel's Erstes System*, Heidelberg, 1915, p. XXIV).

²⁶ L'espressione appartiene, come è noto, a G. Gentile. Mi pare interessante rilevare che lo stesso Gentile per un verso riconosce la relazione di

pensiero pensante e di pensiero pensato, per altro verso tende a risolvere detta relazione nell'atto che è proprio del pensiero pensante. Ne *La riforma della dialettica hegeliana* (Firenze, 1975, sec. ed.) egli scrive: «Chi nella dialettica hegeliana guardasse solo a quel lato, pur così messo in rilievo da Hegel, dell'apriorità della sintesi o originarietà ed assolutezza della *relazione*, onde sono fra loro dialetticamente legati i concetti, se ne lascerebbe sfuggire la caratteristica essenziale» (p. 3). E ancora, parlando del concetto puro, Gentile aggiunge: «Esso è lo stesso pensiero come atto del pensare, onde si costituisce il pensato. Non è *conceptum*, ma lo stesso *concupere* o *conceptus* nel preciso concetto spinoziano. E appunto perché *concupere*, e non *conceptum*, la relazione o sintesi kantiana, trascendentale, può sottrarsi (in Kant si comincia a sottrarre) alla ambigua posizione, a cui la relazione era condannata nella dialettica platonica e nella logica aristotelica, di mero rapporto tra concetti, quasi che i concetti fossero un *prius*, e la relazione un *posterius*» (p. 5). Poco dopo: «Se per dialettica, adunque, s'intende la scienza della relazione, si può affermare che la dialettica antica, quella di Platone, è la dialettica del pensato, laddove la nuova dialettica, richiesta dalla dottrina kantiana delle categorie, è la dialettica del pensare» (*ibid.*). La questione sta tutta nell'intendere se questa nuova dialettica, che Gentile definisce «dialettica della vita», mantenga il carattere dell'attività – e, dunque, della relazione ordinaria –, oppure si risolva effettivamente in *atto*. Particolarmente importante, a questo proposito, è il capitolo dedicato da Gentile alla discussione delle concezioni di K. Fischer e B. Spaventa in ordine al problema dell'atto e della distinzione (pp. 27-35).

²⁷ L'esigenza di una concezione della Totalità come in sé differenziata e strutturata viene chiaramente espressa da Hegel, a giudizio di N. Merker, durante il periodo jense: «Il costituirsi del pensiero hegeliano ad organismo sistematico *logico* avviene negli anni di Jena grazie al progressivo superamento delle varie multiformi posizioni del "cattivo" intelletto o posizioni della "filosofia della riflessione" (impersonata da Kant, Fichte e Jacobi per dire i maggiori) le quali son chiamate ad inverarsi in una formula speculativa (quella hegeliana) comprensiva dell'unità e delle differenze: formula che secondo il programma di Hegel dovrebbe contenere l'unità come la "verità" delle differenze e le differenze come "conservate" nell'unità» [*Le origini della dialettica hegeliana (Hegel a Jena)*, Milano, 1961, p. 11]. Più avanti Merker scrive: «Hegel ha già compreso che il concetto della Totalità, come l'aveva concepito negli anni giovanili, doveva strutturarsi in distinzioni intellettuali e vuole ora mostrare come queste avrebbero concretamente operato. Il discorso si allargherebbe, naturalmente, qualora si volesse esaminare la natura di queste "distinzioni" intellettuali, il loro rapporto con il concetto dell'"unità" già raggiunto nel *Frammento di sistema* francofortese, la loro funzionalità nella costruzione del sistema compiuta negli anni di Jena» (p. 22). Merker si domanda, dunque, se

non vi sia la possibilità di ravvisare nel periodo jenese «quel "salto" dalla problematica mistico-estetica giovanile a quella sistematica jenense» (p. 23), poggiante su un adeguato concetto di "relazione", in grado cioè di conciliare unità e differenze.

²⁸ La centralità della *relazione* nel pensiero "jenense" di Hegel viene ulteriormente ribadita da Merker: «Ora l'istanza logica positiva che si esprime in questi testi è precisamente l'esigenza hegeliana fondamentale che la ragione non disperda nell'analisi il proprio carattere di sintesi o *relazionalità*, di *compresenzialità* degli opposti o *coscienza* della contraddizione che è la natura stessa del razionale» (*Op. cit.*, p. 146). Secondo il mio punto di vista non si può non distinguere la compresenza di opposti, che configura appunto la contraddizione, dalla *coscienza* della contraddizione stessa, coscienza che in effetti indica proprio il superamento di detta contraddizione. Del resto, l'identità di essere e pensare – o, detto in altre parole, del pensiero e dei suoi contenuti – non può certo venire intesa in senso relazionale, proprio per la ragione che la relazione mantiene quella dualità che invece deve togliersi nell'unità. Così scrive E. Fleischmann: «Il Concetto è il pensiero che non vuole comprendere altro che se stesso; esso è veramente identico con le sue attività (unità dell'essere e dell'essenza). [...] Se si pensa che la loro identità sia un "rapporto" non la si è veramente compresa, poiché si è interposta una "copula" estranea alla natura del concetto» (*La science universelle ou la logique de Hegel*, Paris, 1968; trad. it. di A. Solmi, *La logica di Hegel*, Torino, 1975, pp. 46-47).

Mi pare che cada qui a proposito l'indicazione, fornita da F. Chiereghin e che egli propone prendendo spunto dallo *Jenae Systementwürfe II* di Hegel, tendente a distinguere *relazione* e *rapporto*: «La relazione (*Verhältniss*) si distingue infatti dal rapporto (*Beziehung*), perché in essa dilegua l'accidentale accostamento di determinazioni espresso da quest'ultimo. La relazione implica necessità ed è assoluta proprio perché è "sciolta-da" determinazioni che pretendono per sé un'esistenza separata» (*Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, Trento, 1980, p. 350). E ancora: «Come quelle che erano per la "coscienza" delle solidificate essenze oggettive si trasformano per l'"autocoscienza" in momenti o essenze dileguanti, altrettanto nella relazione assoluta la "cosa" si determina secondo ciò che essa è in se stessa e cioè come un sistema di momenti che non hanno alcuna esistenza al di fuori della loro relazione. [...] Come il "rapporto semplice" esprime l'essenza della "coscienza", così ora la "relazione" introduce all'essenza dell'"autocoscienza", la quale, sia pure con tutte le limitazioni del suo apparire come momento della "coscienza propriamente detta", si mostrerà organizzata come sistema di connessioni necessarie in cui si è dissolta la precedente forma di accidentalità» (*ibid.*). Ciò che intendo discutere è proprio il concetto di «connessione necessaria». La domanda che pongo è la seguente: che cosa si intende affermando che una

connessione è necessaria? L'interpretazione di Chiereghin, suggerita dal testo hegeliano, sembra essere quella per la quale le determinazioni cesserebbero di essere accidentali allorché vengono assunte quali espressioni del "determinarsi in sé" da parte della "cosa" o della "autocoscienza". Senonché, il problema si ripropone nella seguente forma: quando si potrà affermare *indubabilmente* che un certo sistema – descritto dal "discorso", per sua natura soggettivo – costituisce il *necessario* determinarsi della "cosa"? E ancora: come può venire definita necessaria la relazione, se mantiene l'identità di termini distinti e non vale come l'intrinseco mediarsi in atto di ciascuno di essi? Più precisamente: come si può definire «assoluta» la relazione, se i termini, ancorché considerati solo "distinti", devono comunque conservare una "certa" autonomia che non può non essere indice di una "certa qual" separatezza? Se, insomma, la relazione fonda l'essere dei termini – in quanto "termini" –, questi ultimi fondano l'essere della relazione, in quanto intercorrente tra di essi, cosicché il circolo della presupposizione verrebbe a costituire l'intrinseca struttura dell'assoluto.

Ciò che intendo discutere è proprio l'identificazione di relazionale e razionale, che viene spesso affermata sulla base del testo hegeliano. È innegabile che la *Dottrina dell'essenza* coincide con la valorizzazione del ruolo svolto dalla relazione [«La logica dell'essenza è la logica delle relazioni» afferma G. De Ruggiero (*Hegel*, Bari, 1975, p. 107)], ma la *Dottrina del concetto* indica il necessario trascendersi di quella relazione, che venga ancora considerata in senso ordinario. Commentando il senso in cui Hegel parla di "essenza", E. De Negri così scrive: «Nella sua logica dell'essenza lo Hegel si attiene a un filo conduttore e non se ne distoglie mai. Il filo è la dialettica efficace della *reduplicazione*. Si tratti dei principi di ragione, o degli opposti, dei contrari, dei contraddittori, dei distinti, dei diversi, si tratti del possibile, del reale o dell'accidentale, ogni membro della relazione si reduplica includendo in sé il proprio altro, invertendosi nel proprio altro e celebrando con esso quel "trionfo bacchico", nel quale, secondo la *Fenomenologia*, la verità manifesta se stessa. Ad ogni modo la reduplicazione è la chiave della logica dell'essenza, e cerchiamo di non smarrirla» (*Interpretazione di Hegel*, Firenze, 1969, p. 135). La questione sta tutta nell'intendere la «reduplicazione», ossia la «inclusion» dell'altro (termine) nell'uno (e viceversa). Se questa inclusione riproduce all'interno di ciascun termine il costruito fatto di tre elementi (che configura la relazione, intesa come medio), allora la relazione mantiene il carattere di *status*, là dove l'inclusione della differenza nell'identità non può non indicare che tanto l'identico quanto il diverso, costituendosi in forza del medesimo *referimento*, debbono trascendersi e togliersi. Solo intesa come *atto* la relazione costituisce l'intelligibilità dei termini, sì che il loro convertirsi l'uno nell'altro indica non già che si mantengono entrambi, magari scambiandosi di ruolo, ma che entrambi vengono meno a se stessi. L'inclusione dell'identico nel diverso, infatti, non fa che

esplicitare la struttura intrinsecamente contraddittoria del determinato e la contraddizione non può non risolversi interamente nel proprio innegabile contraddirsi.

²⁹ SdL, p. 10.

³⁰ Cfr. il mio *Struttura relazionale del discorso e valenza semantica della relazione*, "Teoretica", I, 1988, n. 1, pp. 21-104.

³¹ Cfr. il mio *Analitica del discorso e dialettica della coscienza*, "Teoretica", I, 1988, n. 2, pp. 17-51 e "Teoretica", II, 1989, nn. 1 e 2, pp. 31-108.

³² SdL, p. 10.

³³ Così sintetizza la questione V. Verra: «Per affrontare il problema di una scienza fondamentale come scienza delle categorie occorre infatti che sia stata superata definitivamente l'alternativa e l'estraneità tra certezza e verità, tra soggettivo ed oggettivo, e il pensiero si sia liberato da ogni riferimento a una oggettività considerata come estranea ed estraniante» (*Presentazione* a J. E. Erdmann, *Grundriss der Logik und Metaphysik, Für Vorlesungen*, Halle, 1864, quarta ediz.; trad. it. di G. V. Di Tommaso, *Compendio di logica e metafisica*, Napoli, 1983, p. XXI).

³⁴ SdL, p. 10.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Structura* è da *struere*, che indica il "costruire", il "comporre", il "combinare" e "ordinare", sì che l'immagine del "mettere in relazione" risulta fungente ed operante.

³⁷ SdL, p. 10.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Opportunamente R. Milan sintetizza questo punto: «la "contraddizione" hegeliana non è l'opposizione, ma la risoluzione dell'opposizione stessa» (*Il concetto di contraddizione nella «Scienza della Logica» di Hegel in La contraddizione*, a cura di E. Berti e AA.VV., Roma 1977, p. 179). Il problema consiste nell'intendere il senso di questa «risoluzione». Berti sembra intenderla nel senso per il quale la contraddizione, poiché costitutiva della determinazione, indurrebbe il passaggio da una determinazione all'altra, cioè il divenire: «La funzione della contraddizione in Hegel risulta così essere quella di produrre il divenire, il passare, il finire: perciò Hegel dichiara che essa è la caratteristica del "finito", il quale è, appunto, ciò che finisce. Ogni situazione caratterizzata dalla contraddizione è destinata necessariamente a finire, cioè a passare» (*La contraddizione in Aristotele, Kant, Hegel e Marx in La contraddizione*, cit., p. 20). È da domandarsi: se il finito, poiché in sé contraddittorio, è il suo stesso finire, come può, quest'ultimo, venire inteso come un «passare», il quale, per sua natura, implica la relazione tra un punto, che vale come punto di partenza, ed un altro punto, che vale come arrivo? Che è quanto dire: il «passare» riproduce in sé la finitezza che invece dovrebbe venire trascesa e ciò per la

ragione che implica il pervenire ad una nuova determinazione, anch'essa necessariamente «finita». In tal modo non si perviene al vero infinito, ma si produce il circolo che Hegel definisce "cattiva infinità". Per questa ragione, come cercherò di dimostrare, il *livello intenzionale*, nel quale la contraddizione coincide con il (e si risolve nel) suo stesso togliersi, non può venire ridotto al *livello fattuale*, nel quale la contraddizione si pone e, successivamente al suo inintelligibile porsi, si toglie, nella forma dell'inintelligibile (= contraddittorio) «passare».

In virtù di questa precisazione, mi pare che perda significato l'obiezione di F. A. Trendelenburg, che vorrebbe ricordare a Hegel l'impossibilità di "dialettizzare" il presupposto della dialettizzazione (*Logische Untersuchungen*, Berlin, 1862, sec. ediz., pp. 43-57). Il presupposto, ancorché formalmente (= empiricamente) inevitabile, è teoreticamente *mai veramente posto*, sì che la sua verità è il suo stesso *negarsi nel porsi*.

La negazione, pertanto, non deve venire intesa in senso analitico, come intervento estrinseco su di un presupposto che dovrebbe venire negato in quanto posto, ma in senso dialettico, come l'atto stesso del togliersi del contraddittorio. Parimenti la "dialettica" non si risolve nella *sintesi degli opposti*, ma nella loro *unità*, che può venire intesa solo come *ablatio alteritatis*. Del resto, lo stesso Fichte, a proposito del concetto di "sintesi di opposti", aveva affermato che il procedimento sintetico consiste nel ricercare negli opposti quella nota per la quale essi sono identici (cfr. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in *Werke*, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. R. Lauth u. H. Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1965; ed. it. a cura di A. Tilgher, *Principii fondamentali di tutta la Dottrina della scienza*, in *Dottrina della scienza*, Bari, 1910, pp. 70-71). A conclusione delle sue osservazioni egli scrive icasticamente: «gli opposti debbono venire conciliati, sino a che vi siano ancora degli opposti, sino a che non sia prodotta l'assoluta unità» (*Op. cit.*, p. 73). Senonché, la posizione di tale unità («tesi») non può venire intesa nel modo che è proprio di ogni altra posizione determinata, che l'assoluta unità «a dir vero [...] potrebbe essere prodotta solo mediante una compiuta approssimazione all'infinito, approssimazione, che in sé è impossibile» (*ibid.*). L'esigenza teoretica (intenzione di verità) è quella di pervenire all'unità assoluta, la quale soltanto vale come autentico fondamento, ma la prassi procedurale impone la consapevolezza che a tale unità non è dato di pervenire *di fatto*, cosicché la procedura (il «passare» da una tappa ad altra tappa, nella ricerca della unità degli opposti) permane una «approssimazione», perennemente (ecco la "cattiva infinità") incompiuta. Di più: Fichte rileva altresì che tale approssimazione, seppure richiesta, è in sé «impossibile», ossia "inintelligibile", e ciò, mi permetto di aggiungere, per la ragione che è inintelligibile la relazione all'assoluto.

⁴⁰ «Atto, in verità, che è l'atto: atto senza plurale, perché la molteplicità

dei soggetti d'esperienza è essa stessa un oggetto d'esperienza: e suppone quindi un'esperienza unica, e un soggetto egualmente unico di questa esperienza. Unità, dunque, immoltiplicabile, se mantenuta rigorosamente nel pensiero al posto che le compete, di condizione ultima e incondizionata di ogni esperienza e di ogni pensiero» (G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere vol. II*, Firenze, 1942, terza ed. riv., p. 77). L'atto, per sua natura unitario, è fondamento non nel senso che sintetizza (unifica) il molteplice, ma nel senso che, riconducendo il molteplice all'uno, costituisce il togliimento in atto del molteplice, dunque il suo inveramento. L'istanza radicale dell'unità nello stesso Gentile tende però a stemperarsi nella forma della unificazione, sì che anche l'atto viene a volte identificato e risolto nell'attività, che ne costituisce invece la mera forma espositiva. U. Spirito, che – come è noto – intende proseguire e approfondire il pensiero di Gentile, così scrive: «pensare, per me, ha voluto sempre dire ricondurre il molteplice all'unità e perciò cercare il significato dell'unità o del principio reale» (*Storia della mia ricerca*, Firenze, 1971, p. 15). Ed ancora: «d'esigenza monistica è intrinseca allo stesso atto del filosofare, in quanto filosofare significa appunto ricondurre il molteplice all'unità e ritrovare il principio esplicativo che superi l'incoerenza e la contraddittorietà delle parti» (*Il problematicismo*, Firenze, 1948, p. 67). Il fondamento, dunque, viene utilizzato in funzione "esplicativa", cosicché il suo *valore intrinseco* si perde nel *valere in ordine ad altro da sé*. Il suo *valore*, insomma, diventa *funzione*. Per un approfondimento della differenza teoretica che sussiste tra i concetti di atto e attività rimando allo scritto di P. Sensi *Azione, attività, atto* ("Teoretica", II, 1989, nn. 1 e 2, pp. 109-165) nel quale compaiono ampi riferimenti ad Aristotele, Fichte, Gentile e Spirito.

⁴¹ Scrive A. Kojève: «L'essere identico e negatore è dunque "libero", nel senso che è qualcosa di più del suo essere-dato, essendo altresì la rivelazione di questo essere mediante il Discorso. Ma se questo Discorso rivela l'essere nella sua totalità, se è veramente vero, rivela non solo l'Identità, ma anche la Negatività dell'Essere. Ecco perché il Discorso non è solo quello dell'intelletto (dominato esclusivamente dalla categoria onto-logica dell'Identità), ma anche un Discorso della ragione negativa o propriamente "dialettica" (dominata dalla categoria onto-logica della Negatività)» (*Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, 1947; trad. it. di P. Serini, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Torino, 1982, p. 74). Permanere in ambito discorsivo (*dis-cursus* indica, appunto, la procedura) impone comunque la relazione-opposizione di positivo e negativo, sì che il negativo non solo risulta frontale e reciproco al positivo, ma finisce per costituire la sua stessa condizione di possibilità. La valorizzazione del negativo risulterebbe giustificata dallo stesso testo hegeliano, là dove Hegel parla di immane potenza del negativo. Per tale concezione (cfr. anche T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, 1966; trad. it. di C. A. Donolo,

Dialettica negativa, Torino, 1970) la dialettica coincide con la *negazione*, non già con la *negatio negationis*, ossia con il negarsi della pretesa negazione del vero. Kojève, in effetti, afferma che «d'Essere negatore si nega *esso stesso*. È, dunque, in quanto identico che si nega o diviene ed è *altro*: è negatore in quanto identico e identico in quanto negatore. Perciò, è inesatto dire che l'Essere è Identità e Negatività: essendo l'una e l'altra a un tempo, non è né l'una né l'altra singolarmente prese» (*ibid.*). Senonché, è proprio quest'ultima precisazione: «singolarmente prese», che genera equivoci. Essa lascia intendere che è sufficiente "prendere insieme" (di nuovo la *relatio*) positivo e negativo per avere la Totalità, come se l'Intero potesse venire inteso come *sintesi* di parti e come se il negativo avesse in sé una qualche positività, per porsi opponendosi: «L'Essere reale concreto (rivelato) non è né *Identità* (pura, la quale è *Essere, Sein*), né *Negatività* (pura, la quale è *Nulla, Nichts*): è *Totalità* (la quale è *Divenire, Werden*)» (*ibid.*). Se l'essere si risolve nell'essere semantico («rivelato»), allora la sua intrinseca struttura non può non essere relazionale; ma, in questo caso, il Discorso si assolutizza e perde il suo valore, che non può non essere *metaforico*, ossia rinviante oltre se stesso. La conseguenza è che l'Intero si risolve nella Totalità, intesa come insieme di elementi: «L'Essere è reale e concreto solo nella sua *totalità*, e qualsiasi entità reale concreta è la *totalità* dei propri elementi costitutivi, identici o negatori» (*ibid.*). E ancora: «La Totalità è l'unità-unificante dell'Identità e della Negatività: è l'affermazione per mezzo della negazione» (*Op. cit.*, p. 75). Qui devono venire osservate due cose. La prima: una tale concezione finisce per assolutizzare il negativo e, quindi, risulta contraddittoria oltre che nichilista. La seconda: essa riproduce il circolo vizioso della relazione, per il quale la totalità (relazione) dovrebbe fondare positivo e negativo (i termini), ma insieme – e contraddittoriamente – dovrebbe derivare da essi, valendo come «terza categoria onto-logica fondamentale e universale» (*Op. cit.*, p. 74). Se l'unità viene intesa come unità unificante essa rischia di essere unità *perché* unificante, sì che deve presupporre la dualità. Di contro, essa è unificante *perché* unità, come bene evidenzia Aristotele: «In effetti, noi conosciamo tutte le cose solo in quanto esiste qualcosa che è *uno, identico e universale*» (*Metafisica*, III, 4, 999a; trad. it. di G. Reale, Milano, 1978, p. 151).

⁴² *SdL*, p. 11.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ La questione dei "distinti", evidenziata da B. Croce, è stata dibattuta anche da G. Gentile. Essa può venire essenzializzata in questa domanda: tra "distinzione" e "separatezza" – non cambia se si parla di "opposizione" – intercorre "distinzione" *aut* "separatezza"? Se si risponde "distinzione", allora i separati si risolvono nei distinti; se si risponde "separatezza", allora sono i distinti che permangono irrimediabilmente separati. È da ricordare che il progetto crociano di «eliminare o correggere lo "errore" della dialettica hege-

liana che considera i momenti della vita dello spirito unicamente come opposti» (V. Verra, *Introduzione a Hegel*, Bari, 1990, sec. ed., p. 231) trova espressione in varie opere dello stesso Croce. Compare in *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel* (Bari, 1906), viene ripreso prima nel vol. *Saggio sullo Hegel* (Bari, 1913) e poi in *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* (Bari, 1952).

⁴⁵ Un concetto analogo viene espresso da Giovanni Duns Scoto. Questi, esponendo la sua concezione della *relazione come respectus* – cioè come "disposizione" o "condizione" dei termini relativi –, afferma che se l'unione di *a* e *b* non è che gli stessi *a* e *b* assoluti, il composto di *a* e *b* non differisce in nulla da *a* e *b* separati, perciò non è un composto (cfr. *Opus Oxoniense*, II, d. 1, q. 4, n. 5).

⁴⁶ Scrive Hegel: «Quello del *togliere* e del *tolto* (ossia dell'*ideale*) è uno dei più importanti concetti della filosofia; è una determinazione fondamentale, che ritorna addirittura dappertutto» (*SdL*, p. 100). È opportuno rilevare che questo tema, annunciato dallo stesso Hegel come *fondamentale*, tornerà spessissimo nella *Logica*, sì che altrettanto spesso lo si ritroverà nel presente lavoro.

⁴⁷ Chi, riprendendo il senso autentico del discorso hegeliano, ha affermato il valore intrinseco e costitutivo della relazione è stato F. H. Bradley (*Appearance and Reality*, London, 1893; ed. it. a cura di D. Sacchi, *Apparenza e Realtà*, Milano, 1984). Questi, nella prima parte della sua opera, dopo aver affermato che per il senso comune «la relazione non è identica alla cosa, è solo una specie di attributo che le inerisce o le appartiene» (p. 158) si che «non sembra possibile sottrarsi all'antico dilemma secondo il quale se si predica ciò che è differente si attribuisce al soggetto ciò che esso *non* è e se si predica ciò che *non* è differente non si esprime assolutamente nulla» (*ibid.*), perviene al seguente punto: «una relazione indipendente dai suoi termini è un'illusione. Se essa deve essere reale deve esserlo in un certo senso a spese dei termini o, per lo meno, deve essere qualcosa che si manifesta in loro o a cui essi appartengono. Una relazione tra *A* e *B* implica realmente un fondamento sostanziale in loro» (p. 160). Poco dopo Bradley precisa: «La nostra conclusione sarà, in breve, la seguente: la relazione presuppone la qualità [cioè i termini], e la qualità la relazione; nessuna delle due può esistere indipendentemente dall'altra né in sua compagnia e il circolo vizioso nel quale entrambe si avvolgono non può essere l'ultima parola sulla realtà» (p. 163). E ancora: «Il lettore che ha seguito e afferrato il nocciolo di questo capitolo non avrà bisogno di trascorrere molto tempo su quelli che seguiranno. Egli avrà inteso che la nostra esperienza, là dove è relazionale, non è vera, e ciò gli basterà per condannare inappellabilmente la gran massa dei fenomeni» (p. 172). Mi domando: perché «la gran massa» e non "tutti" i fenomeni? Mi pare che già qui lo stesso Bradley, che pure ha colto il nodo fondamentale della dialettica hegeliana, mostri di provare quella

eccessiva "tenerezza" per le cose, che Hegel rimproverava a tanti filosofi che lo avevano preceduto. Forse da quella "tenerezza" non è rimasto immune neppure Hegel, allorché ha preteso di "spiegare" i fenomeni (e il mondo come loro "insieme"), piuttosto che coglierne l'intrinseca inintelligibilità. Né, lo ribadisco, mi pare che si sia sottratto ad essa Bradley, il quale, se nella prima parte dell'opera ha fornito solo qualche segno di tale "tenerezza", nella seconda parte ne è rimasto travolto, recuperando tutto ciò che aveva epochizzato. E così si è rinnovata la tragedia (da un punto di vista speculativo) propria di Cartesio, il quale, dopo aver dubitato di tutto, ha recuperato bensì l'indubitabile – innegabilmente restituito dall'intrinseca struttura del dubbio –, ma ha creduto di poter utilizzare quest'ultimo in *funzione fondativa*, sì da legittimare il mondo, così come l'esperienza ordinaria lo attesta. In effetti, non si tratta di negare l'esperienza (mondo dei fenomeni), si tratta di riconoscere che la sua inevitabilità non coincide con il vero: il dato non può non *negarsi* nella sua pretesa consistenza, quella consistenza che decreterebbe la stessa *distanza* dalla verità. In questo senso la prima parte dell'opera di Bradley (quella dedicata alla critica dell'apparenza) è decisiva, perché evidenzia che l'inintelligibilità del dato coincide con il suo essere intrinsecamente relazione e la relazione non altro che contraddizione.

Di contro all'idealismo di Bradley – ed alla sua critica della "relazione" –, J. E. Mc Taggart e B. Russell hanno rivalutato il carattere sintetico dell'assoluto (il primo) e la valenza estrinseca della relazione (il secondo). Mc Taggart afferma che il processo dialettico non appartiene all'assoluto, ma è proprio della coscienza, articolandosi in momenti dei quali il successivo arricchisce e completa il precedente. L'assoluto è ciò a cui la coscienza tende e che soltanto può soddisfarla. Tale assoluto, però, viene concepito ancora come *insieme* ed in senso *funzionale*. L'unità vale come unificazione, nel senso del *vincolo* che si instaura tra gli individui, i quali si connotano per la loro *appartenenza reciproca* (cfr. *Studies in the Hegelian Dialectic*, New York, 1896 e *A Commentary on Hegel's Logic*, New York, 1910). Nell'intento di "salvare il mondo", lo stesso Russell valorizza la relazione – come del resto B. Bosanquet, il quale identifica pensare e relazionare –, riproponendone altresì il carattere *estrinseco*, sostenuto in precedenza anche da G. E. Moore. La relazione si disporrebbe *tra* i dati, configurando il costruito che prevede due estremi ed un nesso che li congiunge. Sulla relazione, del resto, Russell ha costruito tutta la sua logica, che è logica dell'*implicazione*. Non per nulla nell'opera *The Principles of Mathematics* (Cambridge, 1903; trad. it. di E. Carone e M. Destro, *I principi della matematica*, Roma, 1971) egli, dopo aver ribadito la posizione di Peano – cioè che «l'implicazione è una relazione» (*Op. cit.*, p. 29) – e dopo avere specificato che cosa si debba intendere per «implicazione formale» (cfr. p. 31), afferma che «per lo studio tecnico della Logica Simbolica, è utile prendere come unico

concetto indefinibile quello di implicazione formale» (p. 39). Poco più avanti Russell precisa ulteriormente: «Il nostro calcolo studia la relazione di implicazione tra proposizioni» (p. 42), si che «è quasi impossibile dare una definizione d'implicazione» (p. 44). La conclusione è la seguente: l'implicazione formale non può non venire accettata come «nozione primitiva» (p. 64), cosicché essa viene ad assumere valore fondante in ambito formale.

⁴⁸ È da notare che, da un punto di vista etimologico, *ratio* e *relatio* hanno una diversa radice. *Ratio* deriva da *reor*, laddove *relatio* deriva da *referre*. Senonché, deve venire ricordato che *reor* indica, oltre che il *pensare*, anche il *calcolare* (che è uno stabilire nessi), sì che in forma traslata *ratio* può assumere il significato di *relazione*, *rappporto*.

⁴⁹ *SdL*, p. 11.

⁵⁰ Quella *ragione* che mantiene in sé carattere relazionale è ancora una ragione fatta essere nei modi dell'intelletto, ossia "relativa" all'intelletto. Poiché, infatti, l'intelletto separa e tiene separati i distinti, la ragione svolge la *funzione* del congiungerli, nell'*intenzione* di restituire l'unità. Ciò che costituisce il *razionale*, pertanto, non è tanto la *funzione*, quanto l'*intenzione* che struttura la funzione e che ne costituisce il *valore*. Ed infatti lo *spirito* — che è altro modo per indicare la ragione autentica — supera sia l'intelletto sia la ragione formale (ridotta a funzione). Questo punto è stato già evidenziato, ma va ribadito per la sua importanza. Esso, del resto, viene più volte ricordato dallo stesso Hegel, non solo nella *Scienza della Logica*, ma anche nella *Enciclopedia*, e segnatamente nei paragrafi 79, 80, 81 e 82. Scrive Hegel (specificando il concetto di «dialettica» nonché il togliersi della finitezza, che costituisce la condizione per l'imporsi de «il momento *speculativo*, o il *positivo-razionale*»): «Nel suo carattere peculiare, la dialettica è, per converso, la propria e vera natura delle determinazioni intellettuali, delle cose e del finito in genere. La riflessione è dapprima l'andar oltre la determinazione isolata, e un riferimento, mediante cui questa è posta in relazione, ma del resto vien conservata nel suo valore isolato» (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in *Sämtliche Werke*; trad. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bari, 1978, ott. ed., § 81, p. 96. D'ora in poi *Enc.*). La relazione, dunque, mantiene l'isolamento della determinazione anche nel suo congiungerla ad altra determinazione, sì che non è questo il senso autentico della dialettica, ma soltanto la prima forma del suo specificarsi analitico. «La dialettica [quella *effettiva*, quindi quella che esprime la vera *ragione*], per contrario, è questa risoluzione *immanente*, nella quale la unilateralità e limitatezza delle determinazioni intellettuali si esprime come ciò che essa è, ossia come la sua negazione. Ogni finito ha questo di proprio, che sopprime sé medesimo» (*ibid.*). La relazione, entrando a costituire l'identità stessa del determinato, esprime la sua intrinseca struttura, la quale altro non è che la contraddizione. Il determinato è

il suo contraddirsi, il suo stesso negarsi. In questo senso la negazione dialettica non può venire ridotta alla negazione analitica, che mantiene comunque valenza relazionale ed estrinseca. «La dialettica forma, dunque, l'anima motrice del progresso scientifico; ed è il principio solo per cui la *connessione immanente* [che corrisponde alla *sintesi immanente* della *Scienza della Logica*] e la *necessità* entrano nel contenuto della scienza: in essa soprattutto è la vera, e non estrinseca [come è quella che si configura mediante la relazione ordinaria], elevazione sul finito» (*Op. cit.*, p. 97).

Di contro, come esempio di considerazione relazionale (semantica) della *ragione* indico l'interpretazione di Hegel fornita da F. Châtelet (*Hegel*, Paris, 1968; trad. it. di E. Rossetto, Torino, 1974): «La ragione è, nella filosofia greca, *logos*, che significa, in primo luogo, la *parola* e l'insieme delle parole raggruppate aventi un senso: il *discorso*. Ma appunto, significa anche: *ragione*. L'indicazione è preziosa, perché mette in evidenza la necessità di tale implicazione: impossibile tenere un discorso degno di tal nome se non si è in grado di *rendere ragione*, di legittimare cioè la serie degli enunciati» (p. 35). La ragione, intesa in senso relazionale, *interviene a posteriori* sul *fatto* che deve venire legittimato, ma che, proprio perché assunto acriticamente, diventa ragione della sua stessa ragione. La ragione, in questo senso, lungi dal legittimare autenticamente, non fa che *ratificare il fattuale*. Non a caso, poco dopo Châtelet scrive: «L'essenza è *ragione* dell'esistente; ma, da parte sua, l'essenza ha bisogno dell'esistente per rivelarsi, per rendere testimonianza del suo essere-essenziale. Ecco l'altro compito a cui la logica costringe la metafisica: ristabilire la connessione tra l'esperienza fondamentale che essa propone e l'esperienza cui ognuno, seconda la contingenza, è sottoposto» (p. 37). Orbene, l'essenza è, anche per Hegel, una ragione che vale nel senso della *relazione*, ma di una relazione che tende a farsi sempre più intrinseca, fino a trascendersi nel *concetto*, che indica la vera ragione, stante il superamento della sua valenza relazionale.

⁵¹ L'unità effettiva è trascendimento in atto dei termini (la loro intrinseca *trans-formatio*) e non la semplice congiunzione. Anticipo qui un passo della *Fenomenologia*, che dovrà venire ripreso e analizzato, nel quale Hegel esprime con estrema chiarezza questo concetto: «Così le espressioni: *unità* di soggetto e di oggetto, di finito e di infinito, di essere e di pensare ecc., hanno l'inconveniente che i termini soggetto, oggetto, ecc. significano ciò che essi sono *al di fuori della loro unità*; e nell'unità, quindi, non sono da intendersi così, come suona la loro espressione: altrettanto il falso, non più come falso, è un momento della verità» (*Phänomenologie des Geistes*, in *Sämtliche Werke*; trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, 1976, sec. rist. della sec. ediz. [1960], pp. 31-32. D'ora in poi *Fenom.*).

⁵² La scelta dell'espressione "procedura" è da ricondursi innanzi tutto al fatto che con essa si intende indicare non solo l'aspetto del "procedere", come

è per il termine "procedimento", ma altresì l'aspetto per il quale il procedere è *vincolato* a norme, la prima delle quali consiste nella subordinazione al *presupposto*. In secondo luogo tale scelta è motivata da un'esigenza pratica, quella di passare all'uso della forma aggettivata: si dice "procedurale" e non "procedimentale".

⁵³ Riservo all'espressione "unità" valore di fondamento – e considero le unificazioni mere traduzioni procedurali di detta unità –, anche contro l'autorevole opinione di E. De Negri, il quale scrive: «Per indicare questa [la «cattiva unità»], lo Hegel usa *Einheit*; mentre per indicare l'universalità che supera la scissione e la *Einheit*, preferisce più spesso *Einigkeit* (traducibile in modo approssimativo con unione) e *Veretnigung*, unificazione. Quest'ultima nel suo valore supremo è l'assoluto o l'idea» (*Interpretazione di Hegel*, cit., p. 47). A me sembra che se la questione viene esaminata da un punto di vista teoretico, più che filologico, risulta quanto segue: l'unificazione conserva carattere relazionale e, dunque, non può costituire il *fine* del processo, che è la restituzione dell'intero, dunque dell'unità. Emergono, a mio parere, due distinti concetti di *totalità*: il primo, che corrisponde ad una totalità che si costituisce di parti e che coincide con ciò che J. P. Sartre definisce "totalizzazione in corso", per indicare il suo carattere procedurale; il secondo, che esprime l'assolutezza stessa dell'intero, mai scomponibile in parti. A questa distinzione rinvia anche F. Biasutti, che scrive: «Il destino della Logica si è consumato nel fatto che le "totalità" via via in essa apparse erano piuttosto dei "momenti", i quali riuscivano a legittimarsi solamente in relazione ad una "totalità assoluta", che era al di fuori di essi» (*La proporzione*, in G. W. F. Hegel, *Logica e metafisica di Jena (1804-05)*, cit., p. 427).

⁵⁴ *SdL*, p. 12.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Per riassumere il cammino della coscienza, descritto nella *Fenomenologia*, così Hegel puntualizza nell'*Enciclopedia*: «La coscienza costituisce il grado della riflessione o della *relazione* dello spirito, dello spirito in quanto *apparenza*. L'io è la relazione infinita dello spirito a sé, ma come relazione soggettiva, come *certezza di sé stesso*; l'identità immediata dell'anima naturale è elevata a siffatta identità con sé pura e ideale; il contenuto di quella è *oggetto* per quella riflessione, che sta per sé. La libertà pura ed astratta per sé fa uscire da sé la sua determinatezza, la vita naturale dell'anima, come parimenti libera, come *oggetto indipendente*. Questo oggetto, come a *lui esterno*, è ciò di cui l'io è primariamente consapevole; – e così è coscienza» (*Enc.*, § 423, p. 417). La coscienza è dunque relazione al mondo: il suo progressivo superarsi coincide con il superarsi della relazione estrinseca, sì che il punto finale sarà l'inclusione dell'altro dal pensiero nel pensiero stesso. L'altro dal pensiero è, in effetti, momento del pensiero: «La coscienza è perciò, – come la relazione in generale,

– la *contraddizione* della indipendenza dei due lati e della loro identità, nella quale i due lati sono soppressi» (*Enc.*, § 414, p. 418). In sintesi: «L'io, il soggetto della coscienza, è pensiero; la successiva determinazione logica dell'oggetto è *ciò che è identico nel soggetto ed oggetto*, la connessione assoluta dei due, ciò per cui l'oggetto è proprietà del soggetto» (*Enc.*, § 415, p. 418). La *logica* sorge allorché l'oggetto cessa di apparire alla coscienza come altro da essa. Ciò nondimeno, essa sorge perché la dualità permane nella forma della differenza tra il pensare ed i suoi contenuti. La relazione, pertanto, è bensì interna al pensiero, ma l'unità intenzionata non è stata ancora raggiunta. Ciò si realizzerà quando la relazione, che esprime il pensare inteso come attività, si supererà nel pensare in atto. In ordine al *superamento della dualità di soggetto e oggetto* e al suo costituire il punto di partenza della *Logica*, V. Verra scrive: «Superata nella *Phänomenologie des Geistes* la separazione tra certezza e verità, tra soggetto e oggetto, e conquistato il concetto di scienza, tocca alla *Wissenschaft der Logik* (apparsa tra il 1812 e il '16) studiare la scienza nel suo aspetto puro, quale verità che è in sé e per sé, senza veli, e quale coincidenza di pensiero e cosa, di cosa e pensiero» (*La filosofia di Hegel*, Torino, 1979, p. 153).

⁵⁷ *SdL*, p. 13.

⁵⁸ Scrive, a questo proposito, Agostino: «Quando si sarà convinto di ciò, gli domanderò se le parti raggiungano in maniera completa l'unità a cui manifestamente tendono oppure se restino molto al di sotto e, in un certo modo, la simulino soltanto. Ammettiamo che sia così (e chi non vedrebbe, una volta messo sull'avviso, che non c'è nessuna forma, nessun corpo che non presenti in sé qualche segno di unità; e che un corpo, per quanto bellissimo, non può raggiungere l'unità a cui tende, dal momento che, a causa della sua estensione, le sue parti si dispongono necessariamente in punti diversi dello spazio?). Se dunque le cose stanno così, gli chiederò con insistenza di dirmi dove egli veda questa unità e da dove la veda; perché, se non la vedesse, da dove potrebbe sapere cosa imitano i corpi nel loro aspetto e cosa non riescono pienamente a raggiungere? Infatti, quando dice ai corpi: "Voi non sareste nulla se non ci fosse qualche unità a tenervi insieme; ma, d'altro canto, se foste l'unità stessa, non sareste corpi", a buon diritto gli si può domandare: "Da dove conosci l'unità in base alla quale giudichi i corpi?". Giacché, se non la vedessi, non potresti giudicare perché i corpi non la raggiungono pienamente. Se poi la vedessi con gli occhi del corpo, non diresti con verità che sono molto distanti da essa, sebbene ne portino in sé un'impronta? Infatti, con questi occhi corporei non vediamo che cose corporee. È con la mente dunque che vediamo l'unità. Ma dove la vediamo? Se fosse nel luogo in cui è il nostro corpo, non la vedrebbe chi, pur stando in Oriente, giudica i corpi con lo stesso nostro procedimento. Essa perciò non è contenuta in un luogo e, poiché è presente ovunque c'è chi giudica, di fatto non è in nessun luogo, in potenza invece è dappertutto» (*De*

vera religione, ed. it. a cura di A. Pieretti, Roma, 1992, pp. 110-111). L'unità è bensì vista, ma non con gli occhi del corpo, ossia non in forma rappresentativa. Vederla con la mente, del resto, significa consaperne la necessità, ché essa non è oggettivabile («di fatto non è in nessun luogo»), ma incombe come condizione fondante («è presente ovunque»), incondizionata, perché irriducibile ad un dato di fatto («in potenza»).

⁵⁹ *Fenom.*, p. 67.

⁶⁰ La famosa proposizione della *Fenomenologia*: «La vera figura nella quale la verità esiste, può essere soltanto il sistema scientifico di essa» (cit., p. 4) deve venire interpretata tenendo presente che il «sistema» è, appunto, «figura» e solo della figura si può affermare la "esistenza", che è comunque determinata proprio in quanto tale. Per un approfondimento della tematica inerente al concetto di sistema in Hegel invio alla nota 142 del presente capitolo.

⁶¹ La distinzione di *inevitabile* e di *innegabile* sta alla base del concetto di *necessario metodologico*, espresso da Bacchin in *Anypotheton*: «La sospensione dei procedimenti al valore da discutersi dei loro termini è la loro possibile distruzione; ma appunto non va equivocata la sostanziale insignificanza, o significanza presunta, con il cessare fattuale dei procedimenti e relativi risultati. Tenere distinti i due livelli, l'effettivo e il fattuale, è imposto da ciò che diciamo *necessario metodologico*, così che né avvenga l'assunzione del volume procedimento-risultato nel suo evidenziarsi fisico e verificabile al valore dell'indiscutibile, né decada il necessario riesame ad un procedimento che mantenga, come tale, quel presupposto che deve venire tolto» (cit., p. 148).

⁶² *SdL*, p. 11.

⁶³ *SdL*, p. 13.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ «Lo spirito non ha natura in cui stia, e l'atto propriamente *non sosta*, *non sta*: se lo spirito fosse compiutamente e definitivamente coscienza di sé, decadrebbe a natura, fissandosi oggettualmente; *esso è il proprio compiersi essenzialmente incompiuto*. D'altro canto, se esso non è compiutamente e interamente coscienza, non è affatto. Come incompiutezza è atto che supera ogni compimento, ma come atto è compiuto in sé e supera ogni incompiutezza: negazione duplice di compiuto e di incompiuto e tale negazione è la determinatezza del suo essere spirito» (G. R. Bacchin, *Anypotheton*, cit., p. 197).

⁶⁶ Ho esplicitamente tematizzato la differenza tra *intenzione* e *relazione* in *Per una concezione filosofica dello psichico*, Roma, 1992, pp. 125-129. Qui ricordo che se la relazione ipostatizza la distanza dal vero, di contro l'intenzione è il venir meno dello stesso costruito relazionale, ché è intenzione di togliersi nel vero. Ogni riduzionismo fenomenologico è, pertanto, privo di fondamento. L'intenzionalità descritta da F. Brentano e da E. Husserl deve, insomma, venire distinta dalla intenzione intesa in senso teoretico, per il quale essa vale come

negazione di tutto ciò che, ponendosi, pone *eo ipso* la distanza dal vero, dunque la contraddizione. «*Sapere che ogni intenzione è per il vero è sapere che essa è vera solo come intenzione*» (G. R. Bacchin, *Anypotheton*, cit., p. 193).

⁶⁷ L'identità di *funzionale* e *relazionale* balza evidente se si considera che *funzione* è *corrispondenza* tra variabili. In questo senso la funzione è mero strumento di calcolo. Se, di contro, la funzione viene colta nel suo significato di *metafora*, allora essa perde il significato operativo e acquista valore intenzionale: essa è volta al valore, senza la pretesa di risolverlo in sé, di inglobarlo come fa la relazione con i suoi termini.

⁶⁸ Il circolo vizioso della presupposizione coincide con l'immagine descritta dalla *correlazione*, che è poi la medesima descritta dalla *coesistenza*: se A è in tanto in quanto è B (e viceversa), allora non è vera – come ordinariamente si crede – la posizione di A, né è vera la posizione di B, giacché si tratta di mere *presupposizioni*. Del resto, è da tenere presente anche questo aspetto: una relazione, che non presupponga entità a se stanti – ed escluda, quindi, che esse solo in un secondo tempo entrino in relazione l'una con l'altra –, è stata definita, dal Romagnosi prima e da Dewey e Bentley poi, *transazione*. Ogni *correlazione* intende valere come *transazione*. Senonché, la *transazione* configura ciò che N. Hartmann definisce *vuoto relazionale*: «Si risolvono in relazioni i sostrati del rapporto. E non ci si accorge che si finisce così nel vicolo cieco del vuoto relazionale» (*Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin, 1935; trad. it a cura di F. Barone, *La Fondazione dell'Ontologia*, Milano, 1963, p. 84). La soluzione proposta da Hartmann mi pare consista in un ritorno ad un concetto ingenuo di realtà e, dunque, ad un'ontologia non solo pre-hegeliana, ma addirittura pre-empirista. Hartmann concepisce una realtà fatta di enti, i quali dovrebbero essere irrelati eppure determinati. I quali, inoltre, dovrebbero *entrare* ed *uscire* dalla relazione, conservandosi ciascuno il medesimo, come se essi potessero venire considerati irrelati per il solo *fatto* che non appaiono iscritti nel *vincolo* con altro ente e come se non dovesse comunque venire assunta una relazione tra il dato – presupposto come non ancora iscritto nel legame – e il termine, che funge da *prolungamento intrarelazionale* di quello stesso dato. Di contro, penso che la consapevolezza del valore intrinseco e costitutivo della relazione non possa non evidenziare il carattere contraddittorio degli enti e della realtà, intesa come loro *insieme*, sì che la *correlatività*, propria delle determinazioni – incluse quelle logiche – impone non altro che il loro togliimento. Ricordo che l'identità di *correlazione* e *contraddizione* è stata affermata anche da F. Grégoire, il quale, a proposito di questo nodo teoretico, scrive che la relazione costitutiva reciproca tra due termini è propriamente, nella serie delle categorie hegeliane, la categoria di *contraddizione* (cfr. *Études hégéliennes. Les points capitaux du système*, Louvain-Paris, 1958, p. 74). Si deve notare che per Grégoire l'espressione *contraddizione* ha il significato di

una logica che si oppone alla logica dell'identità, ossia dell'*irrelatività*, quasi che egli, risolvendo la contraddizione nella relazione, intenda eliminare dal concetto hegeliano di contraddizione un presunto importo "negativo" che ad esso verrebbe da altri attribuito. Riprendendo la questione, S. Landucci commenta: «In questo dopoguerra, uno studioso di grande levatura [Grégoire, appunto] si è impegnato particolarmente a sostenere che la "contraddizione" di Hegel, almeno nel suo significato più fondamentale e più originale, più propriamente hegeliano, sarebbe il nome con cui egli designerebbe quest'altra nozione, della relatività reciproca, intesa come "costitutiva", la quale rappresenterebbe il perno di tutto il suo pensiero» (*La contraddizione in Hegel*, Firenze, 1978, p. 21). Lo stesso Landucci, analizzando l'indagine condotta da un altro studioso – R. Vermeaux [*La Catégorie hégélienne de contradiction*, "Sapientia" (La Plata), XXVI, 1971, pp. 369 e sgg.] – sul tema della *correlatività* in Hegel, afferma: «Dove [in alcune affermazioni di Hegel] la struttura della contraddizione resulterebbe visibile in modo per l'appunto immediato, nella convinzione di Hegel, in ragione della contemporanea verità di entrambe le proposizioni contrarie che vengono riferite al medesimo soggetto: ognuno dei termini, nelle coppie dei concetti di relazione, è soltanto in quanto esso non è l'altro, ma, nello stesso tempo e sotto il medesimo riguardo, ognuno è soltanto in quanto anche l'altro è. Una negazione, quindi, però all'interno di un unico sussistere; tale, cioè, che contemporaneamente è un'implicazione; dunque, un'esclusione (la funzione del *non*) che contemporaneamente è un'inclusione (così, giustamente, Vermeaux, p. 375)» (cit., p. 24). Vorrei infine fare un rapido cenno ad un pensatore che, senza tematizzare direttamente il pensiero hegeliano, ha meditato con profondità sul concetto di relazione, cercando di conciliare l'aspetto per il quale le determinazioni sono reciprocamente vincolate con l'aspetto per il quale viene postulata una emergenza dei termini sulla stessa relazione. Questo pensatore è P. Carabellese, il quale, in particolare nell'opera *Critica del concreto* (Firenze, 1948, terza ediz.), evidenzia la necessità, per i *relati* – i quali valgono come *distinti* –, di riferirsi ciascuno a quell'essere autonomo e autosufficiente, che funga da presupposto al loro entrare in relazione l'uno con l'altro. Dopo avere affermato che *immanenza* (*intrinsicità*) e *trascendenza* (*inadeguabilità*) sono i «caratteri dei distinti», Carabellese scrive: «Il Concreto, dunque, nella sua integrità, non si identifica né con l'universale né col singolare. Perciò, come concreto, non è né pura unicità di oggetto, né schietta pluralità di soggetti; non è né pura idea, né schietta esistenza» (p. 181). E ancora: «il *concreto* è *inadeguato alla sua distinzione intrinseca*. Perciò i distinti, nella loro purezza, superano la coscienza concreta, non vengono da questa attuati interamente» (*ibid.*). Cioché «questa inadeguazione del concreto [relazione] alla purezza dei suoi distinti, possiamo, da parte di questi, ritenere e dire la loro *trascendenza sul concreto*» (*ibid.*).

⁶⁹ *SdL*, p. 14.

⁷⁰ L'automatismo si costituisce nella *adesione (fede)* cieca (inconsapevole) al presupposto, sì che il procedimento, che da tale adesione origina, è una *successione meccanica*. La *funzione*, allorché mantiene valenza pratico-operativa, configura, per sua natura, un meccanismo e si traduce in *funzionamento*.

⁷¹ Scrive O. Pöggeler: «La filosofia inizia sempre unicamente da se stessa. Non può accogliere in sé le opinioni prefilosofiche non esaminate, senza distruggere se stessa. In ciò che sta al di fuori della filosofia – sia questo un mito, una convinzione fondata sulla fede, il risultato di una indagine scientifica, una evidenza del modo di pensare quotidiano – la filosofia non trova uno stabile sostegno. Essa, quando inizia a filosofare, deve porre in questione tutto ciò che le viene tramandato, rinunciare ad esso come al certo e all'evidente. E in tal senso la filosofia non è mai semplicemente l'espressione concettuale delle credenze e delle opinioni di un'epoca. Chi concepisce in tal senso la filosofia – come accade ad esempio nell'atteggiamento storicizzante – ha smarrito fin dall'inizio ciò che è propriamente filosofico» (*Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg-München, 1973; ed. it. a cura di A. De Cieri, *Hegel. L'idea di una Fenomenologia dello spirito*, Napoli, 1986, p. 135). L'irriducibilità di *innegabile e inevitabile* – che costituisce, a mio giudizio, un punto teoreticamente fondamentale – viene espressa da Pöggeler come l'impossibilità di identificare la filosofia con il filosofo. Non per nulla, subito dopo il passo citato, egli aggiunge: «Eppure, colui che inizia a filosofare in ogni caso non sarà guidato alla filosofia dalla filosofia stessa. Probabilmente è falso rappresentarsi la connessione storica del filosofare come se un filosofo si ricollegasse ai risultati dell'altro, come se l'uno riprendesse il lavoro di tessitura della filosofia, dove l'altro lo aveva interrotto [...]. Ciò che un filosofo apprende dall'altro, non è nient'altro che la possibilità di concepire *filosoficamente* le esperienze, che questi ha compiuto» (*ibid.*). Non v'è, dunque, un discorso filosofico, ma un'*intenzione* che rende filosofico un discorso: ecco il senso dell'avverbio «*filosoficamente*», usato da Pöggeler. Intenzione filosofica è fornire al discorso il senso della ricerca di fondamento, è "discorrere filosoficamente", là dove l'avverbio vale come la trasformazione intrinseca dell'ordinario "parlare" e dell'ordinario "ricercare". Conclude Pöggeler: «La filosofia, sebbene possa giungere a se stessa a partire da esperienze extrafilosofiche [e questo è ciò che definisco *inevitabile*, perché *di fatto* non si può prescindere dal presupposto], è mossa dall'esigenza [che definisco *intenzione*, per altro *innegabile*] di non assumere niente di extra-filosofico, senza averlo prima sottoposto ad analisi. Essa però è ogni volta rinviata a tradurre un impulso extra-filosofico in un'impostazione filosofica» (p. 136). L'imposizione della prassi non può non venire trascesa in virtù della consapevolezza filosofica che riconosce il *limite* di ciò che intanto si è costretti ad assumere per procedere. Del resto, l'assunto, proprio

in quanto tale, è di per sé extra-filosofico.

⁷² SdL, p. 14.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ SdL, p. 15.

⁷⁷ L'assunzione della relazione in forma di *medio* decreta la sua ipostasi.

Allorché la relazione viene ipostatizzata, del resto, essa può venire assunta *indipendentemente* dai "suoi" relati. Questo concetto viene così *esemplificato* da L. Colletti: «essendo la comunità null'altro che il *rapporto* degli individui tra loro, questo rapporto (com'è ovvio) *non* esiste al di fuori delle entità rapportate: cioè, l'unità è qui [nel mondo antico] il collegamento stesso del molteplice. Nelle condizioni moderne, viceversa, in quanto il vincolo sociale che lega gli uomini tra loro è diventato *oltrmondano* (gli uomini sono uniti attraverso la loro comune discendenza da Dio), il vincolo stesso, cioè l'*unità*, – risultando posta *fuori* e al di sopra degli uomini – viene ad acquistare un'esistenza propria *separata* (è, infatti, Dio): così che si realizza il paradosso di un *rapporto* che si pone per sé, indipendentemente dalle entità rapportate» (*Il marxismo e Hegel*, Bari, 1973, quarta ediz., p. 415). Ciò che intendo sostenere è che il paradosso dell'assunzione dei termini del rapporto a prescindere dal rapporto stesso si attua tutte le volte in cui il rapporto è ridotto a *medio* e cioè tutte le volte in cui la relazione è intesa in senso ordinario. Per converso, intendere l'unità (Dio) nella forma di un rapporto ipostatico significa riprodurre detto paradosso e negare l'autentica unità (Dio).

⁷⁸ È da ricordare che Hegel, già dai suoi studi giovanili, aveva approfondito la ricerca sul procedere analitico dell'intelletto mediante lo studio dei testi kantiani. A Tubinga, infatti, Hegel si misurò, per la prima volta in modo sistematico, con il pensiero kantiano, giacché nel 1787 era apparsa la seconda edizione della *Critica della Ragion pura*, la quale era stata recensita subito da Flatt ed aveva attirato l'attenzione generale per «quella famosa *Confutazione dello idealismo* grazie alla quale Kant riteneva di aver bandito del tutto i fantasmi del fenomenismo berkeleyano» (R. Pozzo, *Hegel: "Introductio in philosophiam"*, Firenze, 1989, p. 104). Il tema di fondo è quello inerente al concetto di "realtà". Kant non accetta la concezione di Berkeley per la quale ogni conoscenza proveniente dal senso e dall'esperienza è mera parvenza. Egli, come è noto, contrappone all'idealismo dogmatico di Berkeley il suo idealismo trascendentale, che si incentra sull'assunzione del *fenomeno* come punto di incontro di due poli: il polo della soggettività e quello dell'oggettività, che permangono *noumenico*, ossia in sé inconoscibile. Per Kant il fenomeno è, dunque, *relazione*. Esso si costituisce di un duplice riferimento, ma di questo duplice "riferirsi" del fenomeno Kant fa un'ipostasi. Solo a condizione che venga

ipostatizzato, infatti, il fenomeno acquista un'identità determinata, evitando di dissolversi nell'atto stesso del suo riferirsi. Senonché, quest'assunzione ipostatica di ciò che "in sé", ossia intrinsecamente, vale come "riferimento ad altro" non può non costituire problema, anche se una tale concezione del fenomeno evita di considerare parvenza i dati empirici. Del resto, risulta di difficile comprensione anche il senso in cui Kant per un verso postula il *noumeno* come condizione inoggettivabile di ogni oggettivazione – ossia come la realtà nel suo essere in sé, irriducibile ad ogni rappresentazione soggettiva –, ma per altro verso decreta l'inclusione del *noumeno* nella relazione al fenomeno, facendone un "termine" che, per sua natura, viene oggettivato.

Intorno al concetto di *noumeno* si era aperta, già da allora, una accesa discussione filosofica. Come ricorda N. Hartmann «comunemente si concepisca l'esser in sé, in questo grande enigma concettuale, esso era e rimase un elemento antiidealistico, anzi l'elemento propriamente antiidealistico che stava sulla soglia dell'idealismo, il quale non poté scavalcarlo senza eliminarlo» (*Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin, 1923-1929; ed. it. a cura di V. Verra, *La filosofia dell'idealismo tedesco*, Milano, 1972, p. 12). Il *noumeno*, infatti, costituisce per Kant un residuo inoggettivabile dell'oggettivabile, ciò che consente di evitare la dissoluzione dell'oggettivo nel soggettivo. In altri termini: l'espressione *noumeno* è altro modo per indicare l'irriducibilità del polo oggettivo a quello della soggettività, dunque la necessità di mantenere la dualità – e in particolare la *relazione* posta tra i due poli – come struttura originaria dell'esperienza. Senonché, è proprio il valore originario, che viene attribuito alla dualità, a costituire problema. Può la dualità essere pensata come originaria, se essa è intelligibile solo a condizione di presupporre un fondamento unitario? E ancora: può essere pensata come originaria la relazione, se essa si pone presupponendo i poli che in essa valgono come relati? A cominciare da Fichte, la filosofia di impostazione idealistica rivolge al *noumeno* obiezioni radicali. È, però, da rilevare che anche nell'ambiente degli immediati seguaci di Kant la discussione sulla cosa in sé diventa subito accesa e particolarmente interessante. Se da un lato Reinhold, che pure parla di *principio di coscienza*, tende a mantenere la rappresentazione – che è la forma mediante la quale si pone la coscienza – come *relazione* tra il rappresentato e il rappresentante, i quali permangono irriducibili, d'altro lato Maimon dichiara che la cosa in sé di Reinhold è non solo inconoscibile, ma anche impensabile, nonostante che anche egli introduca il concetto di *differenziale della coscienza* per indicare la necessità di mantenere una qualche distinzione intrinseca alla coscienza che consenta di "salvare" i suoi contenuti. Anche Beck rifiuta la cosa in sé, perché si avvede che il principio di coscienza di Reinhold, affermando la distinzione del rappresentato dalla rappresentazione e contemporaneamente il reciproco riferirsi di entrambi, si viene a trovare nell'aporia che è propria di ogni relazione intesa in

senso rappresentativo. Così Hartmann commenta la critica di Beck a Reinhold: «Ma è possibile il riferimento, se il rappresentato se ne sta in sé fuori della coscienza, la rappresentazione invece nella coscienza? Che cosa congiunge allora l'uno all'altro?» (*La filosofia dell'idealismo tedesco*, cit., p. 28). Il problema sta tutto nella *congiunzione*, ossia nella relazione che dovrebbe instaurarsi tra il rappresentato, che se ne starebbe in sé fuori della coscienza, e la rappresentazione che si colloca, invece, nella coscienza, valendo come un suo contenuto. Hartmann evidenzia che per Beck il problema è insolubile: «Esiste solo una possibilità di spiegazione: la soppressione della cosa in sé e la completa inclusione dell'oggetto nella rappresentazione» (*Op. cit.*, p. 29). Senonché, è da rilevare che, includendo l'oggetto nella rappresentazione, si determina il venir meno della rappresentazione stessa, che essa cessa di rappresentare alcunché. Per Jacobi l'idealismo è inaccettabile, perché «la cosa in sé è il correlato necessario di ogni conoscenza» (*Op. cit.*, p. 33). Un *correlato* che non può non venire postulato, ma che è altresì inconoscibile. Se la cosa in sé non fosse, anche la conoscenza – intesa come conoscenza di "qualcosa" che è *indipendente* dallo stesso conoscere – verrebbe meno; ma se anch'essa potesse trasformarsi in oggetto-di-conoscenza e risolversi in tale oggetto, allora cesserebbe di valere quale condizione inoggettivabile di ogni oggettivazione. Per questa ragione solo la *fede* può rivolgersi a ciò che non può non permanere in sé. Jacobi, dunque, è consapevole dell'impossibilità di *includere* ciò che viene esigito come *reale*, perché in sé e per sé stante, nella *relazione conoscitiva*, che lo ridurrebbe necessariamente a *termine del discorso*, negandolo nel valore trascendentale che gli si richiede. È però da domandarsi in che senso lo "in sé" fondi la conoscenza e, inoltre, la fondi valendo come suo "correlato". La "correlazione" – che è concetto fondamentale in Jacobi – non fa che riprodurre la contraddizione che pure si voleva evitare: come si può definire lo "in sé" un "correlato"? Se esso è in correlazione, non cessa forse di essere in sé? Affermare, insomma, che la cosa in sé fonda la conoscenza in quanto è a questa correlativa equivale a porre un costrutto contraddittorio. Del resto, se però si abbandona tale costrutto, allora non si potrà più pretendere di far svolgere al *noumeno* una *funzione fondativa*, perché esso non è utilizzabile in senso *funzionale* senza venire meno al suo valore che coincide con la sua assolutezza. La questione è centrale. Essa essenzializza il senso stesso della conoscenza, se cioè quest'ultima possa venire considerata come un "adeguamento" alla realtà o se invece debba venire intesa come una "produzione" di realtà, la quale, proprio perché prodotta, cesserebbe di essere tale. Da questo punto fondamentale prenderà le mosse l'idealismo: Fichte affermerà il valore tetico della coscienza e Hegel evidenzierà che l'oggetto altro non è che l'oggettivazione del soggetto. Per concludere la breve analisi sul quadro di riferimento ideale con il quale Hegel si misurò negli anni della sua formazione, mi pare opportuno

ricordare ancora due cose. Innanzi tutto questa: il ruolo avuto dalla *Logica* di Bardili nel costituirsi della *Logica* hegeliana. La logica ha, per Bardili, un valore trans-soggettivo e, dunque, universale, sì che la sua concezione filosofica può venire definita un "realismo razionale (o logico)". Il pensiero, emancipandosi dal soggetto pensante, si costituisce dunque come l'autentica struttura del reale. La dualità di soggetto e oggetto, pertanto, viene ricomposta nell'unità del concetto, cosicché anche la relazione, intesa come *quid medium* tra due poli, viene meno. La funzione unificante, che il concetto aveva per Kant, trova così un suo significativo compimento allorché l'attività dell'unificare viene a trascendersi nell'atto che è il pensare, atto per sua natura unitario e fondante. In secondo luogo ricordo che la critica hegeliana ai *concetti della riflessione* inizia allorché Hegel si confronta, oltre che con il pensiero di Kant e di Fichte, con il pensiero di Rousseau. Scrive, a questo proposito, Pozzo: «i motivi principali per questa critica Hegel li leggeva in Rousseau; ma anche in Kant ed in Fichte poteva trovare altri spunti parimenti essenziali. Basti pensare alla "Anfibolia dei concetti della riflessione" della prima *Critica*, dove Kant aveva criticato l'uso illegittimo ("lo scambio dell'uso empirico e dell'uso trascendentale dell'intelletto") dei concetti *duali* tramandati dalla tradizione scolastica» (*Hegel: "Introductio in philosophiam"*, cit., p. 119). Opportunamente Pozzo, dopo aver ricordato la definizione kantiana del concetto di "riflessione" [«La riflessione (*reflexio*) non mira agli oggetti stessi, per acquistarne direttamente i concetti, ma è quello stato dello spirito, in cui cominciamo a disporci a scoprire le condizioni soggettive nelle quali possiamo arrivare ai concetti. Essa è coscienza della relazione tra rappresentazioni date e le nostre varie fonti di conoscenza, onde soltanto può essere determinata esattamente la loro relazione scambievole» (*Kritik der reinen Vernunft*, A 261/B 316)], sottolinea – in una nota – che «i *concetti della riflessione*, pertanto, hanno origine non dalla considerazione delle cose stesse (secondo il procedimento astrattivo), ma dalla considerazione della relazione stabilita dal soggetto nelle sue proprie rappresentazioni. Mentre Kant non aveva attaccato al concetto di riflessione nessun giudizio di valore, Hegel, seguendo Rousseau, ne dà un'interpretazione del tutto negativa: la *riflessione* diventa per lui quell'attività dell'intelletto che deforma l'oggettività delle nostre conoscenze sostituendo ad essa un sistema di relazioni, rigide, fisse, isolate, aventi quale unico fondamento le capacità teoretiche del nostro intelletto» (pp. 119-120). Si annuncia qui una contrapposizione relevantissima dal punto di vista speculativo e che assumerà una grande importanza nel pensiero maturo di Hegel, quella tra le relazioni poste dall'intelletto, che possono venire definite analitiche e che si caratterizzano per la loro rigidità e per la loro fissità, e la *relatio* posta in essere dalla ragione, che verrà definita dialettica per il suo carattere fluido, dinamico, ossia per il capovolgimento, che in essa si realizza, dei termini l'uno nell'altro. Tale capovolgimento non potrà

non concludersi nel togliersi stesso dei termini, ché solo il loro *toglimento* pone il loro *inveramento*.

⁷⁹ Ogni analisi presuppone il *legame* come costitutivo dell'oggetto che analizza (scinde), si che nessun oggetto è veramente tale se non nel senso dell'essere *relazione oggettivata*. I livelli di profondità dell'analisi, pertanto, si pongono a seconda di quanto ci si spinge avanti nella scissione, la quale, proprio per la ragione che è impossibile pervenire all'*indivisibile* per via analitica, risulta necessariamente infinita (cfr. il mio *Analitica del discorso e dialettica della coscienza*, cit., pp. 63-77).

⁸⁰ *SdL*, pp. 14-15.

⁸¹ *SdL*, p. 15.

⁸² A proposito del *conoscere* inteso come *mezzo*, sia nel senso dello strumento sia nel senso del *medio*, così scrive M. Heidegger: «Ma tosto che ci si sia occupati del conoscere come di un mezzo per impadronirsi dell'Assoluto, ci si renderà conto che, essendo ogni mezzo relativo rispetto all'Assoluto, risulterà come tale inadeguato all'Assoluto, perciò necessariamente destinato a fallire nei suoi riguardi. Se il conoscere è un mezzo, ogni pretesa di conoscere l'Assoluto diviene un controsenso, sia che si intenda il mezzo come strumento, sia come medio» (*Hegels Begriff der Erfahrung*, in *Holzwege*, Frankfurt am Main, 1950; trad. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, Firenze, 1979, terza rist., p. 117).

⁸³ Come è noto, per Kant pensare è unificare. La critica di Hegel al concetto kantiano di *riflessione* si basa sull'assunto che questa mantiene in Kant valenza estrinseca. Di contro, per Hegel la relazione deve acquistare valore intrinseco, sì che la conoscenza non è più un intervento sulle cose, ma la loro essenza. Così commenta J. Hyppolite: «La relazione non è più imposta da fuori alle determinazioni sostanzializzate ma è la vita stessa di tali determinazioni; allora si è compreso che cosa implicasse la relazione, un sapere la vita dialettica, perché la relazione non è né l'unità astratta né la diversità – parimenti astratta – ma la loro sintesi concreta o, come Hegel diceva negli scritti giovanili parlando della vita, la "connessione della connessione e della non-connessione" (*die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung*), "l'identità dell'identità e della non-identità"» (*Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'Esprit» de Hegel*, Paris, 1946; trad. it. di G. A. De Toni e presentazione di M. Dal Pra, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello Spirito» di Hegel*, Firenze, 1977, prima rist., p. 161). La questione sta tutta nell'intendere il significato della *sintesi* o della *unificazione*, ché esse non possono mantenere il carattere della relazione ordinaria senza riproporre quella valenza estrinseca che si intendeva superare. Hegel a più riprese critica il concetto di *unificazione* operante in Kant. Nella *Enciclopedia*, ad esempio, egli scrive: «In ogni sistema dualistico, ma specialmente nel kantiano, il difetto fondamentale si fa riconoscere dall'incon-

seguenza in cui si cade di voler *unificare* ciò che un momento prima era stato dichiarato indipendente e quindi non *unificabile*. Mentre poco prima si è fatto consistere il vero nell'unificato, si dà al contrario subito per vero che i due *momenti*, ai quali, nella unificazione che è la loro verità, è stato negato l'esser per sé, hanno verità e realtà soltanto così come essi stanno, separati» (*Enc.*, § 60, *Ann.*, p. 72). La necessità di intendere l'*unità* come fondamento dell'*unificazione* – e dunque la necessità di riconoscere che l'unificazione è solo la traduzione procedurale (discorsiva) dell'*unità* – non mi pare, però, estranea al pensiero di Kant, basti pensare al concetto di *appercezione pura o originaria*. Kant, infatti, dopo aver affermato che «la conoscenza propria di ogni intelletto, almeno dell'intelletto umano, è una conoscenza per concetti: non intuitiva, ma discorsiva. Tutte le intuizioni, in quanto sensibili, riposano su affezioni; i concetti, dunque, su funzioni. Ma io intendo per funzione l'unità dell'atto che ordina diverse rappresentazioni sotto una rappresentazione comune» (*Kritik der reinen Vernunft*, in I. Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1912; trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, *Critica della ragion pura*, Bari, 1977, p. 105) e dopo aver ribadito che «tutti i giudizi sono funzioni dell'unità tra le nostre rappresentazioni» (p. 106), specifica: «Ma il concetto dell'unificazione implica, oltre al concetto del molteplice e della sintesi di esso, anche quello dell'unità di esso. Unificazione è la rappresentazione dell'unità *sintetica* del molteplice. La rappresentazione di questa unità, dunque, non può sorgere dall'unificazione, ma essa piuttosto, intervenendo nella rappresentazione del molteplice, rende quindi primieramente possibile il concetto dell'unificazione. Questa unità, che precede a priori tutti i concetti di unificazione, non è punto la categoria della unità; giacché tutte le categorie si fondano su funzioni logiche dei giudizi, ma in questi già è pensata l'unione, e perciò l'unità dei concetti dati. La categoria dunque presuppone già l'unificazione. Dobbiamo dunque cercare ancora più in alto l'unità [...], cercarla in ciò che contiene il fondamento stesso dell'unità di diversi concetti nei giudizi, e perciò della possibilità dell'intelletto, perfino nel suo uso logico» (pp. 131-132). Per un approfondimento del concetto di *riflessione* in Hegel, che evidenzia il passaggio da una riflessione esterna ad una intrinseca e determinante le essenzialità, rinvio a D. Henrich, *Hegels Logik der Reflexion*, in *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M., 1967, pp. 95-156; segnalo inoltre la raccolta di studi su *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, a cura di D. Henrich, in "Hegel-Studien", Beiheft XVIII, Bonn, 1978, pp. 203-324.

⁸⁴ Come cercherò di precisare più avanti, l'Immediato iscritto nella relazione si trasforma in quell'essere astratto e vuoto che costituisce il *cominciamento* della *Logica*. Proprio in quanto figura, la prima della serie, tale immediato non è effettivamente immediato, ma deve venire assunto come se lo

fosse, onde valere quale *cominciamento*. Ogni figura successiva, del resto, esibisce una certa immediatezza, in quanto pretende di valere quale *identità*. Dal momento che, però, la sua pretesa è quella di valere come identità che sia altresì determinata (e dunque posta in essere in forza del riferimento ad altro da sé), essa configura l'*esplicitazione* di quella contraddizione che era ancora implicita nel *cominciamento*, il quale viene assunto per la sua presunta indeterminatezza, nonostante che quest'ultima, in effetti, costituisca non altro che una *forma* di determinatezza. Sul problema del *cominciamento* in Hegel ricordo il saggio di D. Henrich, *Anfang und Methode der Logik*, in *Hegel im Kontext*, cit., pp. 73-94.

⁸⁵ Il valore costitutivo del pensiero coincide con il riconoscere il carattere intrinseco della relazione, dunque con il consapere la contraddittorietà del determinato. Così N. Hartmann: «La sintesi [definita precedentemente «connessione intrinseca»] è autentica "sintesi" nel senso letterale; in essa nulla viene annientato, ma tutto viene connesso reciprocamente in modo tale da poter sussistere insieme. La contraddizione è ivi accolta in senso pieno, A e non-A vi coesistono» (*La filosofia dell'idealismo tedesco*, cit., p. 397). Cogliere la struttura contraddittoria dell'identità descritta dalla forma, del resto, non può non voler dire che tale identità deve togliersi, sì che deve trascendersi anche la logica che su di essa si fonda: «Mais bien sûr, le projet d'aiguiser les contradictions (qui présuppose déjà l'identité de la différence et de l'identité), exclut toute validité absolue de la logique de l'identité» (J. D'Hondt, *L'ideologie de la rupture*, Paris, 1978, p. 82). Anche E. Bloch riconosce che in Hegel non solo viene indicata la necessità di superare la *separatezza*, ma altresì tale superamento risulta concepibile soltanto in virtù di una relazione intrinseca: «Come si è visto, Hegel non tollera niente di separato, nessun concetto che non sia imparentato all'altro. Perciò anche i concetti generici, o, per meglio dire, le forme universali di predicazione o categorie non se ne stanno rigide l'una vicino all'altra, come cassette. E neppure son collegate con lacci artificiali [cioè che definisco "relazioni estrinseche"] o portano incollate delle etichette esterne come le ossa di uno scheletro; così verrebbe infatti tagliata fuori la vivente essenza delle cose» (*Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Berlin, 1949; ed. it. a cura di R. Bodei, *Soggetto-oggetto. Commento a Hegel*, Bologna, 1975, p. 163). Mi domando, però, se Bloch accetterebbe il principio per il quale, se una relazione è effettivamente intrinseca e dunque necessaria, essa non può non comportare il venir meno dell'identità dei relati, giacché l'uno è *in sé* l'altro.

⁸⁶ *SdL*, p. 15.

⁸⁷ Per precisare il senso della logica di Hegel così scrive V. Verra: «Per venire comunque al modo in cui si configura la logica come "scienza", sono particolarmente istruttive le considerazioni svolte nell'*Introduzione*, dove Hegel polemizza anzitutto contro le concezioni formalistiche della logica, come

se questa scienza potesse o dovesse astrarre dai contenuti e rimanere quindi condizionata da quella contrapposizione tra pensiero e verità che ormai è stata superata nella *Fenomenologia*. Al contrario, la logica è scienza perché ha come contenuto il vero assoluto, il pensiero oggettivo» (*Introduzione a Hegel*, Bari, 1990, sec. ediz., p. 70). Senonché, la questione sta nell'intendere il senso di un assoluto che valga come "contenuto". A me sembra che ciò sia intelligibile solo se indica la necessità del venir meno proprio della distinzione di forma e di contenuto in virtù di quell'assoluto che non può non fondare la logica. In questo senso, non mi pare che possa bastare, per superare la logica formale, quanto indicato da Verra: «La logica, però, è scienza perché non considera tale contenuto come un insieme di nozioni tra loro isolate, bensì nella loro concatenazione necessaria, la cui legge immanente è la dialettica, quella dialettica di cui è stato merito di Kant di riscoprire e riaffermare il nesso intrinseco alla ragione, contro le sue riduzioni a una forma più o meno accessoria e strumentale di argomentazione» (p. 71). La «concatenazione necessaria» mantiene, in questa prospettiva, le determinazioni, vincolandole le une alle altre, sì che anche i contenuti del pensiero non si risolvono nel pensare in atto, ma si conservano nella loro identità, che non può non essere quella che la logica ancora formale attribuisce loro.

⁸⁸ *SdL*, p. 15.

⁸⁹ *SdL*, pp. 15-16.

⁹⁰ *SdL*, p. 16.

⁹¹ Il punto di vista gnoseologico mantiene la relazione (estrinseca) di soggetto e oggetto o, detto con altre parole, della coscienza e dei suoi contenuti. Una coscienza, che si mantenga frontale all'oggetto, non è vera coscienza, ma permane coscienza *avvertente*, legata all'apparenza e ai dati che in questa si dispongono. Il senso autentico della coscienza viene indicato da Bacchin: «Coscienza è, propriamente, questa dialettica della negazione di ciò-che-appare e dell'apparire» (*Saggi di ermeneutica filosofica*, Perugia, 1970, p. 8).

⁹² *SdL*, p. 16.

⁹³ Intenzione di verità è intenzione di unità, stante l'imitelligibilità della scissione dell'Intero.

⁹⁴ *SdL*, p. 145.

⁹⁵ La *struttura autentica* della relazione è la *intentio unitatis (veritatis)* che la sostanzia e che le impone di trascendere la forma del costruito triadico che ne configura l'ipostasi. In questo senso, mi pare che non si possa accettare l'impostazione di E. Severino, per il quale *struttura originaria* è la relazione, intesa in senso ordinario. Non per nulla Severino scrive: «Ciò importa che l'essenza del fondamento non sia un che di semplice, ma una complessità, o l'unità di un molteplice» (*La struttura originaria*, Milano, 1981, sec. ed., p. 107). Ebbene, il costruito relazionale è, appunto, l'unità di un molteplice. Ma

proprio per questa ragione è la contraddizione *simpliciter*. Nel prosieguo, Severino rende sempre più esplicita l'antinomia intrinseca al suo assunto: «L'esposizione concreta della struttura originaria mostra infatti che la metafisica, come *teorematività* o *categoricità*, appartiene alla struttura stessa dell'immediato» (p. 109). Dunque l'immediato gode di una struttura intrinseca; dunque l'esposizione appartiene alla struttura dell'immediato, il quale si conserverebbe immediato nonostante il suo *ex-porsi*. Non solo: «la posizione del fondamento implica essenzialmente il togliimento della negazione del fondamento» (p. 111). Se la posizione del fondamento indica la sua traduzione formale, allora credo che non si possa non concordare con Severino, che non v'è posizione senza implicazione (= relazione). La *posizione del fondamento*, da questo punto di vista, coincide con la *negazione della negazione* della posizione del fondamento: "A" è "non non A". Senonché, in tal modo il fondamento, proprio perché posto, viene assimilato ad una qualsiasi altra determinazione e non può costituire il fondamento dell'ordine dei determinati. Se poi si intende dire che è il fondamento *come tale* che implica la negazione della sua negazione, allora ci si trova nella scomoda posizione di dover considerare il negativo come essenziale e costitutivo del positivo, ma non di un qualunque positivo (= di un qualunque *positus*), bensì del vero, cioè dell'assoluto. Quest'ultimo, del resto, dovrebbe venire iscritto nella relazione che lo vincola a ciò che esso implicherebbe. Subito dopo Severino aggiunge: «questo [porsi del fondamento] si realizza come apertura originaria della verità solo in quanto è in grado di togliere la sua negazione, e quindi solo in quanto sta in relazione con questa» (*ibid.*). E ancora: «Poiché il fondamento è tale solo in quanto implica come tolta la propria negazione, questo sistema di negazioni è dunque essenziale al fondamento» (p. 112). Se si tiene conto che Severino aveva definito *struttura originaria* «la struttura anapodittica del sapere [...] e cioè lo *strutturarsi* della principalità, o dell'immediatezza» (p. 107), viene da domandarsi come possa venire ancora considerato *immediato* quel fondamento che si struttura di un sistema di negazioni, dunque che si costituisce di un insieme di nessi. Severino precisa poco dopo che trattasi di *implicazioni immediate* (cfr. p. 114), ma la difficoltà è solo spostata, che la si ritrova proprio nel concetto di implicazione. L'implicazione, per sua natura, indica non altro che la mediazione – intesa nel senso ordinario di *medialità* –, sì che l'espressione "implicazione immediata" *aut* dice non altro che l'espressione "circolo quadrato" *aut* impone un senso nuovo di mediazione, che però non mi pare venga indicato da Severino. La conseguenza mi sembra quella per la quale viene riproposta la stessa contraddizione rilevata prima: dire "mediazione immediata" è lo stesso che dire "unità molteplice". Se, poi, Severino con l'espressione "implicazione immediata" intende la *relazione* assunta in forma ipostatica, ossia come *quid medium*, allora risulta confermata l'ipotesi secondo la quale è proprio questa *ipostasi* che egli considera quale

struttura originaria. Ciò sembra avvalorato anche da un altro passo, di poco successivo al precedente: «la fondatezza del modo di presentazione della struttura originaria [...] è data dalla compresenza del modo di presentazione di tale struttura, che consiste nella posizione della relazione dei termini stessi. Tale compresenza è il concreto modo di presentazione» (p. 116). Mi domando: come è possibile attribuire valore originario alla relazione, se questa si pone presupponendo i termini che relaziona? Se, poi, si vuol affermare che i termini si pongono nella relazione – e non esistono precedentemente ad essa –, allora chiedo: che cosa distingue i termini – e consente di dire che sono due – se essi non hanno nulla di proprio, non hanno alcuna identità, visto che per quel tanto che l'hanno devono venire considerati indipendenti l'uno dall'altro? Se, infatti, l'identità dell'uno si risolve nell'inviare all'altro, allora a rigore non c'è l'uno né l'altro.

⁹⁶ La *mediazione in atto* non può venire confusa con la *medialità*. Icasticamente, esprime la differenza Bacchin: «Il rinvio o riferimento [dunque la relazione] di ogni termine agli altri, in cui consiste la medialità *fenomenologica*, non è mediazione *metafisica*» (*Anypotheton*, cit., p. 184). Di conseguenza, si impone anche la differenza tra *dialettica* e *dialettismo*, il quale, a rigore, configura l'ipostasi della stessa dialettica, la sua riduzione ad intervento estrinseco (= negazione analitica) sull'immediato. Scrive ancora Bacchin a proposito del *dialettismo*: «Assolutizzare la negazione e la dialettica significa positivizzare il negativo, facendolo "essere" mediante un procedimento surrettizio: la sostantivazione o reificazione» (*Metafisica originaria*, Perugia, 1970, p. 44). Mi pare opportuno ricordare che l'espressione "dialettismo" compare in G. Gentile, il quale però non attribuisce ad essa valenza negativa: «Si potrebbe quindi dimostrare che dove, nella deduzione hegeliana, vedi il dialettismo, hai la vera inquietudine del pensare» (*La riforma della dialettica hegeliana*, Firenze, 1975, quarta ediz., p. 14. Cfr. anche *Sistema di logica...*, cit., pp. 56-73). Contrappongo dialettica a dialettismo perché in quest'ultimo vedo operare ancora una relazione estrinseca. Il senso dell'autentica dialettica viene mirabilmente precisato dallo stesso Hegel nel famoso paragrafo 81 dell'*Enciclopedia* (che ho già preso in esame nella nota 50): «Nel suo carattere peculiare, la dialettica è, per converso, la propria e vera natura delle determinazioni intellettuali, delle cose e del finito in genere. La riflessione è dapprima l'andar oltre la determinazione isolata, e un riferimento, mediante cui questa è posta in relazione, ma del resto vien conservata nel suo valore isolato. La dialettica, per contrario, è questa risoluzione *immanente*, nella quale la unilateralità e limitatezza delle determinazioni intellettuali si esprime come ciò che essa è, ossia come la sua negazione. Ogni finito ha questo di proprio, che sopprime sé medesimo. La dialettica forma, dunque, l'anima motrice del progresso scientifico; ed è il principio solo per cui la *connessione immanente* e la *necessità*

entrano nel contenuto della scienza: in essa soprattutto è la vera, e non estrinseca, elevazione sul finito» (*Enc.*, pp. 96-97). Non è sufficiente, pertanto, congiungere (relazionare) le determinazioni finite, ché in tal modo esse vengono ancora conservate. La *dialettica*, di contro, è il loro venir meno a se stesse, stante il valore intrinseco della relazione che le pone e, insieme, le toglie o, per meglio dire, le toglie nell'atto stesso in cui le pone.

⁹⁷ *SdL*, p. 16.

⁹⁸ *SdL*, pp. 16-17.

⁹⁹ «*Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat*» (B. Spinoza, *Ethica*, I, def. III).

¹⁰⁰ *SdL*, p. 17.

¹⁰¹ Il divenire non può venire inteso come passaggio, ma come atto che restituisce l'assoluto. Di contro, interpretare il divenire come passaggio – e, dunque, in senso relazionale – equivale a ridurlo a movimento, in aperto contrasto con il testo hegeliano. Solo mediante questa riduzione rappresentativa, però, è possibile considerare la storia come l'essenza stessa dell'assoluto: «Ciò che domina allo stesso modo entrambe [la storia della filosofia e la storia del mondo] è l'Assoluto, come Spirito del mondo, alla cui essenza appartiene il movimento e quindi la storia» (K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich-Wien, 1949; trad. it. di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche*, Torino, 1964, prima rist., p. 65). Non si comprende come, per un verso, lo Spirito possa dominare la storia, intesa sia come storia della filosofia sia come storia del mondo, e poi come, per altro verso, la storia – cioè il movimento – possa entrare a costituire l'essenza più intima dello Spirito. Che la storia costituisca l'essenza dello Spirito, del resto, Löwith lo ribadisce poco dopo: «L'Assoluto, ossia lo Spirito, non ha soltanto una storia esterna, come un uomo indossa degli abiti, ma è nel suo più intimo, in quanto movimento di ciò che si sviluppa, un essere che è soltanto in quanto diviene» (p. 66). Intendere il *divenire* come movimento equivale a ridurre la mediazione a ciò che è stato definito *medialità*. Una tale riduzione compare, ad esempio, anche in J. E. Erdmann, il quale nell'opera *Grundriss der Logik und Metaphysik, Für Vorlesungen (Compendio di logica e metafisica, cit.)* afferma che la «automediazione del *logos*» si risolve nella storia delle figure logiche (categorie) in cui quello si realizzerebbe (cfr. §§ 227 e sgg.). Senonché l'idea, pensata come l'ultima figura del processo, mantiene il carattere di "risultato" e, come tale, permane distinta dal processo del suo "risultare", riproducendo quella dualità che pure lo stesso Erdmann considera ciò che deve venire superato.

¹⁰² Se, allora, il procedimento esprime una mera successione di dati e, pertanto, non eccede l'ordine fattuale, di contro il processo, includendo il togliimento dell'aspetto procedurale, è effettivamente dialettico e vale come

trascendimento del *fattuale*.

¹⁰³ *SdL*, p. 17.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ Ciò che intendo sostenere è che la riduzione della *dialettica* a *discorso* comporta la sua riproposizione in *forma analitica*. Prendo come esempio la posizione di L. Sichirollo, il quale scrive: «Ma la dialettica non è un metodo, il mondo non è il suo oggetto: *essa è il mondo nel suo presentarsi nel discorso*» (*Dialettica*, Milano, 1973, p. 149). L'assunzione della dialettica in senso semantico poggia sul ruolo svolto dalla relazione. Quest'ultima viene considerata la *rete* in cui si collocano le cose le quali, proprio in forza di questo loro collocarsi, possono venire dette. Non per nulla ogni discorso configura una *tessitura*, costituendo un tessuto (*textus*) od orditura di linee, immaginosamente assimilabili ai fili che si intrecciano e si annodano. Interpretare un discorso o leggere un testo, pertanto, acquista la funzione dello *sfare* il tessuto, ripercorrendo l'orditura in virtù di un "filo conduttore".

¹⁰⁶ *SdL*, p. 17.

¹⁰⁷ *SdL*, p. 18.

¹⁰⁸ La distinzione di "concetto assoluto" e di "concetto formale" riecheggia la distinzione crociana di "concetto puro" e di "pseudoconcetti" (cfr. B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Bari, 1964, nona ediz., pp. 13 e sgg.). Croce, inoltre, evidenzia l'impossibilità di attribuire al concetto una molteplicità di caratteri, ché esso, in effetti, si risolve nel «suo essere universale-concreto», ossia «trascendentale» (pp. 31-32).

¹⁰⁹ *SdL*, pp. 18-19.

¹¹⁰ *SdL*, p. 19.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² Così N. Hartmann essenzializza l'inintelligibilità di un assoluto che venga posto in relazione al relativo nonché la necessità che l'aspetto inevitabile del procedere delle figure si tolga nell'atto, che è innegabile: «L'eterna aporia dell'assoluto è che ha contro di sé il relativo ed in tal modo diviene esso stesso relativo, cioè relativamente al relativo. Se questi due concetti, il relativo e l'assoluto, vengono introdotti nella precedente dialettica (in luogo del finito e dell'infinito), si mostra in essi il medesimo progresso infinito e non si giunge affatto all'infinito autentico. Rimane sempre un assoluto relativo, come il cattivo infinito rimaneva un finito. Se si vuole giungere al vero assoluto bisogna togliere il progresso, cioè bisogna assumere nell'assoluto il relativo rimasto al di fuori di esso: occorre intendere il relativo come "momento" dell'assoluto. Questa assunzione Hegel la realizza dovunque» (*La filosofia dell'idealismo tedesco, cit.*, p. 428).

¹¹³ Del resto, poiché l'intenzione è intenzione di togliersi nella verità, vera *intentio* è quella che coincide con il togliimento di sé – in quanto *altra* dal

vero – nonché delle *forme* mediante le quali essa trova espressione nella infinita varietà dei contesti teorici.

¹¹⁴ *SdL*, p. 19.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ Ho tematizzato la riduzione del *fondamento* a *cominciamento* della procedura nonché il circolo vizioso del *presupporre* in *Struttura relazionale del discorso e valenza semantica della relazione*, cit., pp. 29-34. Così, sul tema del *cominciamento*, si esprime K. Rosenkranz: «Non sfuggì a Hegel l'ambiguità del concetto di *fondamento* posto come *cominciamento*, in quanto quest'ultimo deve togliersi» (*Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*, Berlin, 1844; ed. it. a cura di R. Bodei, *Vita di Hegel*, Milano, 1974, sec. ediz., p. 308).

¹¹⁷ *SdL*, p. 19.

¹¹⁸ *SdL*, p. 23.

¹¹⁹ Cfr. il mio *Analitica e dialettica del «Protreptico»*, "Rivista di Teoretica", I, 1985, n. 1, pp. 49-54.

¹²⁰ «Il punto di vista trascendentale è quello che si coglie nella realtà del nostro pensiero quando il pensiero si consideri non come atto compiuto, ma, per così dire, *atto in atto*. Atto, che non si può assolutamente trascendere, poiché esso è la nostra stessa soggettività, cioè noi stessi; atto, che non si può mai e in nessun modo oggettivare» (G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Firenze, 1959, sesta ediz. riv., p. 8). Gentile, dunque, pone l'identità di *trascendentale* e *attuale*. Nel *Sistema di logica...* (cit.) egli scrive: «*Trascendentale*, perché distinto da ogni esperienza, ma non come qualche cosa di trascendente: che anzi è immanente all'esperienza, in cui si attua il suo nativo vigore e la sua segreta potenza. Trascende cioè l'esperienza empiricamente concepita; ma non trascende l'esperienza stessa concepita speculativamente come esperienza non data, non già bella e fatta, bensì viva di quella sola vita che può avere, sgorgante appunto dalla sorgente perpetua dell'«Io» (p. 46). Non posso non concordare sull'identità di *trascendentale* e *attuale*. Discuto, invece, il concetto di esperienza «concepita speculativamente», se essa mantiene una qualche forma di proceduralità. Se, di contro, con essa si intende non altro che l'atto stesso, allora mi pare che non abbia più senso parlare di "immanenza", che l'atto non è un ambito in cui si colloca il trascendentale, ma è, appunto, il trascendentale *simpliciter*. Di più: il trascendentale non può non porsi oltre la contrapposizione di "immanente" e "trascendente", costituendo il superamento della logica formale, alla quale le espressioni suddette sono intimamente vincolate. Scrive Bacchin: «Ci troviamo così di fronte alla necessità di chiarire la portata del concetto di trascendentale, onde evitare che tutta l'impostazione del problema dei rapporti tra logica formale e filosofia si riveli come effettivamente "privo di senso". Una indicazione utile allo sblocco della situazione di un concetto di trascendentale insufficiente e tuttavia necessario può, a nostro

avviso, venire rintracciata in quella concezione del "filosofare" come metafisica problematicamente posta, che non scinde l'unità originaria dell'esperienza e non si trova quindi di fronte al problema della relazione tra ciò che l'esperienza fornisce e ciò che il pensiero esige» (*Su le implicazioni teoretiche della struttura formale*, Roma, 1963, p. XXIII). L'esperienza, dunque, coincide con (e si risolve nel) l'unità dell'atto fondante, unità che non è mai scindibile e mai traducibile nella forma della unificazione, la quale riproduce la relazione tra *fatto* e *ragione*.

¹²¹ La brama è volontà di possesso che sorge dalla *stereis*. La mancanza (*penia*) è, come indica Platone, genitrice di *eros*, ossia dell'amore che è volto a possedere l'oggetto amato, il quale è amato proprio perché di esso si manca, sì che il suo possesso è *funzionale* al soggetto. In questo senso, il soggetto ama l'oggetto *perché* ama se stesso. Di contro ad *eros* sta *agape*, che è amore divino, strabocchevole e per questo in grado di "creare" l'oggetto. V'è, inoltre, l'amore per il sapere, il quale non è erotico e non è agapico. Non è erotico, perché non si brama di possedere (= oggettivare) il sapere: lo si ridurrebbe ad un qualsiasi "saputo". Non è agapico, perché non si intende di produrre il sapere, giacché, piuttosto, ad esso ci si volge e ad esso si tende. Amare (*philein*) il sapere (la *sophia*) significa *intendere di togliersi in esso, rinunciando alla propria identità di soggetto*.

¹²² N. Hartmann, per spiegare l'autentica dialettica, così sintetizza il senso in cui al vero si assegna valore fondante, evocativo ed orientante la ricerca che si volge ad esso: «Ma se si fa maggiore attenzione a come propriamente sia strutturata la teleologia delle forme, si trova che dovunque il fine è già presupposto nel processo, che dunque proprio nella tendenza dell'inferiore al superiore è già presupposto il superiore nell'inferiore, poiché esso costituisce ciò che determina sua tendenza ed ha il *prius* metafisico rispetto all'inferiore. Dal che risulta che la dipendenza scorre piuttosto "all'indietro" (*abwärts*) dal superiore all'inferiore. Ed allora si comprende che in realtà la dialettica procede con moto non uguale, ma contrario a quello della dipendenza nelle cose» (*La filosofia dell'idealismo tedesco*, cit., p. 407).

¹²³ La ricerca ordinaria è ricerca volta al possesso, che essa sorge nella consapevolezza di ciò di cui si manca. Per questa ragione, la ricerca ordinaria non è mai *ricerca di sapere*. Di contro, la ricerca filosofica, pur sorgendo nella consapevolezza della mancanza del vero, sorge perché il vero non è dato (= oggettivato) ed è vera ricerca perché il vero, essendo inoggettivabile, la mantiene in vita.

¹²⁴ *SdL*, p. 23.

¹²⁵ *Fenom.*, p. 65.

¹²⁶ Così Spinoza: «per definire il Metodo migliore per ricercare la verità, non c'è bisogno di un altro Metodo per ricercare il Metodo della ricerca della

verità, né c'è bisogno quindi di un terzo Metodo per ricercare il secondo Metodo di ricerca e così all'infinito: procedendo così non giungeremmo mai alla conoscenza del vero, anzi non giungeremmo mai ad alcuna conoscenza» (*De Intellectus emendatione*, ed. it. a cura di L. Rossi, Padova, 1969, p. 62).

¹²⁷ Mi pare interessante rilevare che, anche studiosi di Hegel di orientamento marxista, hanno evidenziato la necessità di superare lo gnoseologismo, basato sull'alterità – e, dunque, sul rapporto – di soggetto e di oggetto. Fino a che permane tale alterità, la conoscenza non sarà mai vera, sì che soltanto allorché si realizzerà l'identità di soggetto e oggetto potrà esservi un effettivo conoscere. Mi riferisco, innanzi tutto, a G. Lukács. Questi, nella sua opera più importante (*Geschichte und Klassenbewußtsein*, Wien, 1923; trad. it. di G. Piana, *Storia e coscienza di classe*, Milano, 1974, quinta ediz.), dopo avere affermato che la cultura espressa dalla società borghese non riesce a portare a termine «l'intero tentativo della filosofia classica di infrangere i limiti del pensiero formalrazionalistico» (p. 195) – e ciò per la ragione che nella cultura borghese «il pensiero ricade nella dualità contemplativa di soggetto ed oggetto» (*ibid.*) – scrive: «La prosecuzione di quella svolta nel suo cammino nella quale vi era un inizio, almeno in rapporto al metodo, verso l'oltrepasamento di questi limiti, era riservata a quella classe che, in forza del proprio fondamento di vita, era in grado di scoprire in se stessa il soggetto-oggetto identico, il soggetto dell'atto (*Tathandlung*), il "noi" della genesi: il proletariato» (p. 196). La contrapposizione di soggetto e di oggetto riduce la soggettività a qualcosa di empirico, sì che superare tale contrapposizione significa intendere l'essenza stessa della soggettività, cioè il suo valore concettuale. Qui mi riferisco a H. Marcuse, il quale afferma: «La nozione di soggetto, tuttavia, non costituisce il punto finale dell'analisi hegeliana. Hegel procede ora a dimostrare che il soggetto è concetto» (*Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, New York, 1941; trad. it. di A. Izzo, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della «teoria sociale»*, Bologna, 1974, p. 184). La conseguenza è la seguente: «Solo il pensiero, il puro pensiero, realizza le esigenze della totale libertà, poiché il pensiero che "pensa" se stesso ha tutta la sua alterità in sé; non ha oggetto al di fuori di se stesso» (p. 192). Il pensiero è puro soltanto se risolve in sé l'alterità, dunque la relazione. Di contro, far coincidere il pensare con il relazionare, significa intenderlo come attività e, pertanto, significa richiedere quel supporto soggettivo che invece Hegel intende di trascendere. Di qui la necessità non solo di risolvere la relazione nel pensiero, ma altresì di *dissolverla* in esso, affinché il pensare emerga effettivamente come atto, dunque come identità di soggetto e oggetto. Assolutizzare la relazione, invece, equivale a ricadere nel circolo vizioso. Non mi pare che si sottragga a tale circolo nemmeno A. Banfi, il quale, ricercando proprio una soluzione alle antinomie insite nella relazione gnoseologica, afferma: «La soluzione del problema gnoseologico non

può qui esser trovata in funzione dei due termini in sé dogmaticamente posti, ma in funzione della legge di autonomia trascendentale della sintesi teoretica ch'essi esprimono secondo una relazione dialettica e che si rivela nella struttura stessa e nella validità intelligibile dell'esperienza» (*Principi di una teoria della ragione*, Roma, 1967 [prima ediz.: Milano, 1926], p. 349). Banfi propone, appunto, un'assunzione della relazione in senso trascendentale: essa riveste valore fondante, cosicché la «sintesi correlativa soggetto-oggetto» precede gli stessi termini sui quali poggia e «condiziona nel tempo stesso le determinazioni particolari dell'uno e dell'altro» (*ibid.*).

¹²⁸ *Fenom.*, p. 67.

¹²⁹ *SdL*, p. 25.

¹³⁰ È interessante osservare come la *riflessione* viene trattata nella *Differenz*. In quest'opera, infatti, Hegel distingue una riflessione intellettualistica da una riflessione che viene considerata «strumento del filosofare»: «La forma che assumerebbe il bisogno della filosofia, se dovesse esprimersi come presupposto, segna il passaggio dal bisogno della filosofia allo strumento del filosofare, alla riflessione come ragione. L'assoluto deve essere costruito per la coscienza, questo è il compito della filosofia; vi è però una contraddizione in ciò, dal momento che sia il produrre sia i prodotti della riflessione non sono che limitazioni. L'assoluto deve essere riflesso, posto; ma così l'assoluto non è stato posto, bensì tolto, poiché, in quanto è stato posto, è stato limitato. La mediazione di questa contraddizione è la riflessione filosofica» (*Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Jena, 1801; ed. it. a cura di R. Bodei, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, Milano, 1990 [prima ediz. 1971], p. 18). Mediazione e riflessione vengono qui fatte coincidere. Alla riflessione (mediazione) si affida il compito di superare la finitezza e, in particolare, la finitizzazione dell'infinito, posta in essere dall'intelletto: «Se l'intelletto fissa questi opposti, il finito e l'infinito, in modo che entrambi debbano sussistere nello stesso tempo come reciprocamente opposti, esso si distrugge; l'opposizione del finito e dell'infinito significa infatti che in quanto l'uno è posto, l'altro è tolto. Riconoscendo tale fatto, la ragione ha tolto l'intelletto stesso; il suo stesso porre appare ad essa un non-porre, i suoi prodotti negazioni. Questo annientare ossia il puro porre della ragione senza opporre, sarebbe, se essa è opposta all'infinità oggettiva, l'infinità soggettiva: il regno della libertà opposto al mondo oggettivo. Poiché tale regno è in questa forma stessa opposto e condizionato, la ragione deve annientare anch'esso nella sua autonomia per togliere assolutamente l'opposizione. La ragione, unificandoli entrambi, li annienta entrambi, dacché essi sono solo in quanto sono unificati» (p. 19). Di qui il passo conclusivo: «In quanto la riflessione pone a proprio oggetto se stessa, il proprio annientamento è la sua legge suprema, datale dalla ragione e mediante la quale diviene ragione. Come

ogni cosa, la riflessione sussiste solo nell'assoluto, ma come riflessione è opposta ad esso; per sussistere dunque deve darsi la legge dell'autodistruzione» (p. 20). La *riflessione*, dunque, è *strumento del filosofare* solo nel suo togliersi, che è il suo inverarsi.

¹³¹ *SdL*, p. 25.

¹³² *Ibid.*

¹³³ *SdL*, pp. 25-26.

¹³⁴ *SdL*, p. 27.

¹³⁵ L'assunzione della relazione in forma di ipostasi mette capo alle antinomie evidenziate da Platone nel *Parmenide*. Esse possono venire riassunte nell'aporia detta del terzo uomo all'infinito.

¹³⁶ Anche E. Weil, pur collocandosi in una prospettiva teoretica diversa da quella che presiede al presente scritto, non manca di riconoscere che il pensiero di Hegel è tutto volto al superamento della contraddizione e alla restituzione dell'*incontraddittorio*. Solo se intesa in questo senso, la *dialettica* risulta intelligibile: «Proprio perciò la dialettica finisce per sapere che essa è totalità non contraddittoria delle contraddizioni» (Hegel, in *Les philosophes célèbres*, vol. X della collezione "La galerie des hommes célèbres" diretta da M. Merleau-Ponty, Paris, 1956; trad. it. di L. Sichirolo, Urbino, 1962, p. 13). Così esprime il medesimo concetto Bacchin: «ciò che emerge dalla contraddizione è precisamente ciò che la rileva, l'*incontraddittorio*» (*Saggi di ermeneutica filosofica*, cit., p. 23).

¹³⁷ *SdL*, p. 27.

¹³⁸ *SdL*, p. 29.

¹³⁹ La consapevolezza della necessità di intendere il passaggio dal finito all'infinito non in senso relazionale, ma come venir meno a sé del finito, Hegel la eredita – come giustamente osserva Chiereghin – da Schelling: «Il problema fondamentale di una filosofia che deve prendere le mosse dall'incondizionato è, secondo Schelling, quello del "passaggio dalla sfera finita a quella infinita"; [...] il metodo che consente il passaggio dal finito all'infinito è quello che comporta la "distruzione della finitezza", grazie alle contraddizioni che l'incondizionato suscita all'interno del finito» [*Introduzione a Hegel, Logica e metafisica di Jena (1804-05)*, cit., pp. 185-186].

¹⁴⁰ *SdL*, p. 29.

¹⁴¹ *SdL*, p. 31.

¹⁴² L'espressione "sistema" indica l'insieme di dati organizzato in forza di nessi, esplicitamente posti. Kant afferma la necessità, perché vi sia *sistema*, di una *unità* che funga da base di esso nel suo organizzare la molteplicità dei dati, che costituiscono gli *elementi* del sistema: «Per sistema poi intendo l'unità di molteplici conoscenze raccolte sotto una idea» (*Critica della ragion pura*, cit., p. 629). Tale necessità viene ribadita da Fichte, il quale va alla ricerca di

un principio fondamentale su cui erigere il sistema: «Una scienza ha forma sistematica; tutti i suoi principi si connettono in un unico principio fondamentale, ed in questo si riuniscono in un sol tutto» (*Dottrina della scienza*, cit., p. 3). Unità e relazione rappresentano, dunque, le *condizioni* del sistema. Non per nulla poco dopo Fichte aggiunge: «Or come e per qual via una moltitudine di proposizioni, in sé assai differenti, diventa una scienza, un solo e perciò identico tutto? Senza dubbio per questo, che le singole proposizioni in generale non sono scienza, ma diventano scienza solo nel tutto, mercè il loro posto nel tutto, la loro relazione al tutto» (p. 5). La questione sta tutta nell'intendere e la relazione del fondamento (per sua natura incondizionato) con i suoi fondati e la relazione dei condizionati con quel tutto che coincide con il loro insieme, organizzato in virtù del fondamento. La questione è stata più volte dibattuta e lo sarà ancora nel prosieguo del lavoro. Qui mi interessa sottolineare che anche in Hegel *unità* e *relazione* costituiscono le condizioni del sistema. Mi pare, però, che Hegel tenda a sottolineare che unità e relazione non si collocano al medesimo livello, nel senso che se l'unità è condizione richiesta prioritariamente, essa poi si esprime, allorché il sistema di fatto si pone, nella forma della unificazione, per sua natura relazionale. Il sistema, insomma, appartiene alla *esposizione* dell'unità, ossia al suo porsi in riferimento (relazione) ad *altro* da essa, nella presupposizione che *altro* vi sia. La domanda che torna a riproporsi è, pertanto, la seguente: può l'unità entrare in relazione senza perdere il suo valore metafisico (che le consente di valere come fondamento) e senza assumere carattere numerico? L. Lugarini sostiene che in Kant l'emergenza dell'atto unificante sui suoi unificati costituisce il valore *a priori* della *sintesi*: «Quindi Kant attribuisce alla "spontaneità del nostro pensiero", e precisamente all'intelletto, questo atto di percorrere il molteplice empirico in tutta la sua estensione, raccogliarlo e collegarlo e gli dà il nome di *sintesi*. [...] E dal momento che non deriva dall'esperienza ed è invece un atto della spontaneità del nostro intelletto, la sintesi è di origine *a priori*» (*Esperienza e dialettica*, Rieti, 1978, pp. 47-48). Dopo aver ricordato che «sistema (*systema*) è, come è noto, un termine di origine stoica che designa l'ordine dell'universo», R. Bodei precisa l'intento che, a parer suo, presiederebbe all'edificazione del sistema hegeliano: «Sembrava inoltre giunto il momento – per Hegel e diversi suoi contemporanei – di ordinare il cumulo delle conoscenze secondo un modello sorto "nella scienza non meno che nella realtà", di dar loro una *sistemazione* meno casuale, di scoprire le segrete corrispondenze fra elementi diversi, nella certezza che *tale riorganizzazione non solo non avrebbe nuociuto all'esperienza successiva o l'avrebbe resa superflua, ma che anzi si sarebbe riverberata su di essa e le avrebbe aperto nuove strade*» (*Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna, 1975, p. 304). Le «segrete corrispondenze fra elementi diversi» altro non sono che i nessi (nonché i "nessi tra nessi") che vincolano (in forma più o meno esplicita) le determinazioni in una sintesi che

acquista valore sistematico. La questione del concetto di *sistema* in Hegel è indubbiamente assai rilevante. Qui si può solo accennare ad essa, riprendendo il passo della *Fenomenologia* nel quale egli sembra affermare l'identità di sistema e verità e, pertanto, l'identità di sistema e assoluto: «La vera figura nella quale la verità esiste, può essere soltanto il sistema scientifico di essa» (*Fenom.*, cit., p. 4). Come ho già indicato in precedenza (nota 60), a me sembra che qui la parola chiave sia «figura». Con tale parola si intende indicare che la verità, in quanto si configura in forma determinata, non può non presentarsi come un insieme di elementi vincolati da nessi: l'unità si esprime nella forma della unificazione. Così configurata, la verità «esiste», cioè si determina in forza della *relazione*: esistere è *co-esistere*. Coloro, che non distinguono il livello del presentarsi del vero dal livello nel quale esso permane nella sua effettiva realtà, tendono poi ad identificare il sistema con l'assoluto, riducendo l'intero ad un tutto di parti. Mi riferisco, ad esempio, alla posizione espressa da K. L. Michelet (in particolare nell'opera *Das System der Philosophie als exacter Wissenschaft, enthaltend Logik, Naturphilosophie und Geistesphilosophie, Erster Teil, enth. Logik, Dialektik, Metaphysik*, Berlin, 1876), il quale afferma che sarebbe proprio la *posizione* dell'assoluto, espresso in forma sistematica, a garantirne la *concretezza*. Di diverso avviso è O. Pöggeler, il quale sostiene che la sistematicità – anche logica – permane in Hegel solo *intenzionale*, ché fattualmente essa non trova espressione compiuta (cfr. *System und Geschichte der Künste bei Hegel*, in A. Gethmann-Siefert und O. Pöggeler [Hrsg.], *Welt und Wirkung von Hegels Ästhetik*, in "Hegel-Studien", Beiheft XXVII, Bonn, 1986, pp. 3-18). Giova ricordare che anche H. G. Gadamer – il quale accoglie l'indicazione di Heidegger – a fronte del sistema valorizza *soggettività* e *linguaggio*. Per Gadamer, anzi, la dialettica (in cui si incentra il pensare-essere di Hegel) costituisce il "luogo" in cui il fallimento del sistema mostra che la coscienza del finito è divenuta, per l'uomo contemporaneo, sede di "svelamento" del suo esserci (cfr. *Hegels Dialektik*, Tübingen, 1971; trad. it. di R. Dottori e C. Angiolino, *La dialettica di Hegel*, Torino, 1973).

¹⁴³ Per la lingua italiana il participio passato di "esigere" è "esatto" e non "esigito". Ciò è in conformità con l'espressione latina, dalla quale quella italiana deriva: *exigere* prevede come participio passato *exactus*, che significa esatto, perfetto, compiuto. Ora, mi pare singolare che un verbo, il quale al presente indica un domandare, un richiedere, al passato si trova a dichiarare che la domanda e l'esigenza sono state *esattamente* (*perfettamente*) soddisfatte, come se, insomma, non esistessero richieste che per loro natura non possono mai essere soddisfatte. Per la lingua latina e per quella italiana ogni richiesta viene compiutamente soddisfatta, è solo questione di tempo. Stando così le cose, mi vedo costretto ad usare l'espressione "esigito" per indicare una richiesta la quale, ancorché originaria, non può venire soddisfatta, anche se non può venire

negata. La sua innegabilità, anzi, è tutt'uno con il suo emergere oltre ogni dato che pretenda di soddisfarla.

¹⁴⁴ *SdL*, p. 34.

¹⁴⁵ *SdL*, pp. 34-35.

¹⁴⁶ *SdL*, p. 36.

¹⁴⁷ Un modo efficace di indicare la *negazione analitica*, la quale si risolve nell'attività del negare, mi pare quello offerto da V. Vitiello, il quale così scrive: «Ora, cos'è la negazione? Un'operazione specifica dell'intelletto, attraverso cui ogni determinazione dell'ente è soppressa. Per negarlo, l'intelletto deve presupporre l'ente – l'ente e la totalità degli enti. La sua negazione è un operare estrinseco: v'è l'ente, v'è la totalità dell'ente e *accanto*, e *inoltre* v'è la negazione» (*Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Napoli, 1979, p. 54). Ho cercato di approfondire la questione in *Analitica e dialettica del «Protreptico»*, cit., pp. 67-70.

¹⁴⁸ *SdL*, p. 100.

¹⁴⁹ *SdL*, p. 38.

¹⁵⁰ *SdL*, p. 39.

¹⁵¹ *SdL*, p. 42.

¹⁵² *SdL*, p. 43.

¹⁵³ *SdL*, pp. 43-44.

¹⁵⁴ La necessità di distinguere i due livelli (nonché di cogliere il senso in cui deve intendersi il *rapporto* tra di essi) sottende il seguente passo di N. Merker: «La domanda da porsi è infatti quale sia il rapporto fra principio o fondamento di questa filosofia e l'inizio storico e concreto di essa. Ovvero: in che rapporto deve stare il *principio*, necessariamente supposto come assoluto, con l'altrettanto necessario e inevitabile inizio *particolare* e *contingente* che al filosofare concreto accade di avere?» (*Le origini della logica hegeliana*, cit., p. 45). A mio giudizio la *necessità*, propria del principio, non può venire confusa con la *necessità* del cominciamento, al quale riserverei – come del resto fa anche Merker – la definizione di "inevitabile". L'inevitabile non è il necessario, per la ragione che l'inevitabilità implica il riferimento al soggetto che progetta di evitare qualcosa – che poi si rivela inevitabile –, là dove il necessario si pone a prescindere da qualsiasi riferimento ad altro da sé e proprio in questa sua assolutezza consiste il suo non poter non essere. L'inevitabile, insomma, risulta tale se e solo se si progetta di evitarlo; di contro, il necessario (vero) è il contraddirsi dell'ipotesi che esso non sia.

¹⁵⁵ L'obiezione che potrebbe venire rivolta al discorso che vado svolgendo – quella per la quale l'intenzione, non essendo l'assoluto, se ne deve differenziare – non coglie il *sensu* autentico dell'*intento*. Quest'ultima è effettivamente *intenzione* solo per la ragione che è tutta nel suo protendersi verso il vero (assoluto) nel quale *intende interamente di risolvervi*. Essa è vera

intenzione solo in quanto si toglie nel vero. Poiché, del resto, l'intenzione di verità costituisce la struttura autentica di ogni determinazione – la quale è vera determinazione solo in quanto viene soppressa ogni sua distanza (differenza) dal vero –, ne consegue che l'intenzio induce il trascendimento in atto del determinato. Più chiaramente: l'intenzione è espressione che indica la necessità del venir meno di ogni determinazione (rappresentazione), inclusa se stessa in quanto ancora è una determinazione (rappresentazione). Per questa ragione essa continua bensì ad essere una rappresentazione, ma è una rappresentazione diversa da tutte le altre: è quella rappresentazione che viene posta in essere dalla *consapevolezza del limite* che immane ad ogni rappresentazione.

¹⁵⁶ *SdL*, p. 44.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ Lo stesso Bacchin, nei *Saggi di ermeneutica filosofica* – i quali costituiscono una approfondita lettura di Hegel – si trova nella necessità di precisare fin dall'inizio (e non a caso lo fa nel *Discorso premesso*) funzione e senso del linguaggio. Dopo aver osservato che «compito del filosofare non sarà operare con le parole (analizzando o costruendo), bensì penetrare attraverso le parole, o sapere che esse, presupposte o presupponenti, non hanno significato» (p. II) e che «poiché questa è la *ratio* dell'insignificanza o della asemantività, non v'è a rigore un uso legittimo, ché la parola è per se stessa la contraffazione del *logos*, non la sua significazione», egli perviene alla seguente, importantissima, conclusione: «il modo diverso di intendere la proposizione *non è un diverso uso di essa o la scoperta di una dimensione nuova, bensì il negarsi della struttura formale della proposizione, negarsi che è la struttura originaria epperò innegabile del pensare*» (pp. IV-V).

¹⁶⁰ *SdL*, pp. 144-145.

CAPITOLO SECONDO

RELAZIONE, PROCEDIMENTO, TRASCENDIMENTO

1. Il problema del cominciamento

Il *Libro Primo della Scienza della Logica* inizia dalla questione inerente al cominciamento. Poiché la logica ha come fine la verità, il cominciamento non può essere arbitrario (= soggettivo). Da un punto di partenza arbitrario, infatti, trae origine un processo che, vincolandosi e subordinandosi ad esso, non può non mantenere una valenza meramente soggettiva.

Senonché, il cominciamento non può nemmeno coincidere con il vero stesso, ché, in tal caso, il processo non sorgerebbe.

Il cominciamento, dunque, configura *problema*¹, sì che ciò da cui propriamente si comincia è la *consapevolezza* del carattere problematico del punto di moenza: «Solo recentemente sorse la coscienza che è una difficoltà di trovare in filosofia un *cominciamento*, e solo recentemente si discusse in varia maniera intorno alla ragione di questa difficoltà e alla possibilità di risolverla. Il cominciamento della filosofia è di necessità o un *mediato* [*Vermitteltes*] oppure un *immediato* [*Unmittelbares*], ed è facile mostrare che non può essere né l'uno né l'altro; cosicché tutte e due le maniere di cominciare son soggette ad esser confutate»².

Il discorso di Hegel è radicale: il cominciamento non può essere un «*mediato*» né un «*immediato*». Che è quanto dire: poiché l'ordine discorsivo (= procedurale) si pone in forza dell'alternativa (= relazione disgiuntiva) per la quale si sceglie *aut* "A" *aut* "non A" e poiché né l'uno né l'altro dei corni dell'alternativa può venire assunto quale punto di partenza, allora ciò che viene meno è

l'intelligibilità della procedura stessa, venendo meno – da un punto di vista teoretico – quell'alternativa che la pone in essere in quanto procedura.

Per quale ragione mediato e immediato non possono valere come cominciamento? Per la ragione che ciò che è mediato non può valere come originario³ e ciò che è originario, in virtù della sua immediatezza, non può venire utilizzato come punto da cui si possa dedurre. Hegel non dice espressamente tutto ciò, ma lo lascia intendere. Egli punta soprattutto su un'altra argomentazione, questa: immediato e mediato sono inseparabili, cosicché non si può assumere l'uno prescindendo dall'altro, come invece pretende di fare l'ordinario procedere. «Qui si può solo allegar questo, che non v'ha nulla, nulla né in cielo né nella natura né nello spirito né dovunque si voglia, che non contenga tanto l'immediatezza quanto la mediazione, cosicché queste due determinazioni si mostrano come *inseparate e inseparabili [ungetrennt und untrennbar]*, e quell'opposizione come inesistente»⁴.

Il punto nodale dell'*inseparabilità* è già comparso nel testo hegeliano. Qui però esso viene riproposto con incisività ed acquista un particolare valore speculativo: non solo mediazione e immediatezza non possono venire contrapposte, ma non possono venire neppure separate, perché esse sono inseparabili. Non basta: l'inseparabilità loro è irriducibile al fatto che l'una deve *relazionarsi* all'altra. Così intesa, l'inseparabilità viene a coincidere con la relazione ordinaria, nella quale ciò che è inseparabile viene di fatto separato. Nella relazione, infatti, i termini, per relazionarsi l'uno all'altro, devono comunque venire determinati e, dunque, devono venire separati. Anche per Hegel – lo si è visto – determinare equivale a separare. Come si potrebbe determinare, infatti, senza identificare e come si potrebbe identificare senza attribuire una "autonomia" all'identico?

Più precisamente: se l'un termine si pone come tale e solo dopo essersi posto – in modo autonomo e autosufficiente – si relaziona all'altro termine, allora la separazione è già avvenuta e la relazione è solo estrinseca. Hegel, però, nega tanto la possibilità

che immediato e mediato possano porsi autonomamente quanto la possibilità che la relazione estrinseca realizzi un effettivo superamento della loro parvente autonomia.

La relazione, pertanto, non può non essere intrinseca e costitutiva. In conseguenza di ciò essa non si pone *tra* l'un termine e l'altro, bensì nella intrinseca struttura di entrambi, sì che l'uno è in sé *anche* l'altro e viceversa.

Affermare ciò significa riconoscere la contraddittorietà e dell'immediato e del mediato, i quali, nonostante che appaiano come determinazioni – dunque come ipostasi –, da un punto di vista teoretico sono ciascuno il proprio contraddirsi. Poiché, inoltre, essi – in ambito formale – acquistano il significato e svolgono la funzione di *determinazioni prioritarie*⁵, il loro venir meno implica il venir meno di ogni altra determinazione. Senonché, il contraddirsi delle determinazioni – di tutte le determinazioni –, seppure teoreticamente innegabile, non può valere come l'eliminazione del livello analitico-procedurale; teoresi e prassi, infatti, non sono tra loro confrontabili e fungibili⁶, cosicché l'una non può sostituirsi all'altra. Ne consegue che la consapevolezza del carattere intrinsecamente problematico del cominciamento – e, dunque, della procedura che da esso deriva –, non sospende la procedura, che al suo interno si dispone anche chi *perviene* alla consapevolezza del limite di intelligibilità che la costituisce. La consapevolezza, infatti, non può non essere *esito* di una dimostrazione, la quale mantiene un "andamento" per sua natura procedurale.

Si perviene bensì a sapere che la procedura è in sé contraddittoria, ma il punto d'arrivo solo *intenzionalmente* può emanciparsi dal legame che *fattualmente* lo vincola al cominciamento ed alle tappe che succedono ad esso. In altre parole: se si considera che la consapevolezza del limite del procedere argomentativo (dimostrativo) è *esito* di quello stesso procedere, allora si dovrà riconoscere la sudditanza del "risultato" rispetto al "processo del suo risultato"⁷. Questo aspetto permane imprescindibile. Se, di contro, si valorizza ciò che con il risultato *si intende* di esprimere, allora l'esito vale quale compimento del processo proprio per la ragione

che, costituendone *il fine*, ne decreta altresì *la fine*, ossia ne costituisce l'inveramento perché ne rappresenta il togliimento. Tale secondo aspetto indica l'innegabile capovolgimento dialettico che si realizza nella effettiva dimostrazione filosofica, nella quale la consapevolezza cui si perviene non può non emanciparsi dalla procedura analitica (e dai suoi presupposti) mediante la quale è dato di pervenire ad essa: ciò *in forza di cui* si perviene, cioè l'analisi, non è assimilabile a ciò *in virtù di cui* si perviene, cioè la verità. Che è quanto dire: la condizione formale della dimostrazione non può venire confusa con la condizione effettivamente fondante⁸. Condizione formale è il *presupposto* o, per dirla con Hegel, il *cominciamento*; condizione fondante è il vero che pone in essere la ricerca evocandola ed orientandola.

Tematizzando la figura del *cominciamento*, Hegel rileva appunto che di esso comunque si abbisogna (= la condizione formale è imprescindibile per il fatto stesso che ci si colloca in ambito semantico), sì che la domanda intorno alla sua *intelligibilità* viene *di fatto* disattesa. Ciò che prevale, infatti, è il *bisogno* (meramente pratico) di avere un punto di moenza: «Il cominciare come tale, invece, mostrandosi come un che di soggettivo nel senso di una maniera accidentale di avviar la trattazione, resta inosservato e indifferente, e quindi anche il bisogno di quella domanda, con che s'abbia a cominciare, rimane insignificante a fronte del bisogno del principio, come di quello in cui soltanto sembra star l'interesse della cosa, l'interesse di sapere quale sia il vero, quale l'*assoluta ragion d'essere* di tutto»⁹.

Riemerge, dunque, la necessità di distinguere due diversi livelli, che qui valgono come due diversi "bisogni": da una parte v'è il bisogno teoretico, dunque la *necessità* di interrogarsi intorno alla intelligibilità del cominciamento; dall'altra parte si impone il bisogno pratico, che è frutto della *steresi*, di cominciare da qualcosa, a prescindere dalla sua intrinseca intelligibilità. Del resto, non si può evitare di riconoscere che v'è un senso per il quale comunque si assume il cominciamento e lo si assume anche per questionarlo. Ciò non fa che riproporre la sua inevitabilità, sì che la stessa

domanda di ragione, da questo punto di vista, permane inevitabilmente vincolata al fatto: è a muovere da un fatto che se ne cerca la ragione. Ma l'inevitabile, cioè il fatto, non è sufficiente a se stesso, se, in quanto fatto, esso è in sé domanda di ragione. L'inevitabile, pertanto, non è il vero, ma è strutturalmente domanda di verità: l'*intentio veritatis* è la sua vera essenza.

Se, di contro, si commette l'errore di assumere il fatto come verità, allora esso viene negato nel suo autentico significato. Si impone, pertanto, la necessità di superare l'ordine empirico nel quale vige la riduzione del vero al fattuale nonché la sostituzione del bisogno della «*assoluta ragion d'essere* di tutto» (*absolute Grund von allem*) con il bisogno di un qualche fatto (= determinazione) che funga da «principio» (*Prinzip*). Superare l'ordine empirico non significa – lo ribadisco – cancellarlo, ché la cancellazione è negazione ancora empirica (= analitica) dell'empirico. Significa, di contro, consapere il suo limite di intelligibilità che nega la pretesa di considerarlo vero, ancorché esso risulti ineludibile.

La sua ineludibilità è la necessità – pratica e solo pratica – di un cominciamento. Quest'ultimo, per tale ineludibilità, deve venire postulato come essente, a prescindere dalla qualità che lo connota. Per questa ragione Hegel lo identifica con l'essere astratto e vuoto al quale si richiede soltanto di essere, senza specificazioni ulteriori.

In questo senso il cominciamento non presuppone nulla a sé, *coincidendo esso stesso con il presupposto*: «Così il cominciamento dev'essere un cominciamento *assoluto* o, ciò che in questo caso significa lo stesso, un cominciamento astratto. Non può così *presupporre nulla*, non deve esser mediato da nulla, né avere alcuna ragion d'essere. Anzi, dev'esser esso stesso la ragion d'essere o il fondamento di tutta la scienza. Dev'esser quindi semplicemente un immediato, o, meglio, soltanto l'*immediato stesso*»¹⁰.

In effetti, esso non è l'*immediato*, proprio perché, se fosse veramente tale, non potrebbe venire collocato in ambito semantico-procedurale. Esso coinciderebbe con l'assoluto e si risolverebbe interamente in quest'ultimo. All'incontro, quell'immediato di cui qui si parla è una determinazione che si pone solo in forza del suo

contrapporsi (al mediato), sì che Hegel può affermare che immediatezza e mediazione sono «determinazioni» (*Bestimmungen*) che si mostrano come «inseparate e inseparabili» (*ungentrennt und untrennbar*).

Per la forma, però, esse valgono come determinazioni proprio per la ragione che vengono assunte in quanto separate. Di contro, è la teoresi che ne riconosce l'inseparabilità e che le questiona nel loro essere determinazioni. Da un lato, dunque, v'è la coscienza filosofica che indica che «non v'ha nulla, nulla né in cielo né nella natura né nello spirito né dovunque si voglia, che non contenga tanto l'immediatezza quanto la mediazione»¹¹, d'altro lato si dispone la prassi, la quale contraddice la consapevolezza suddetta, giacché in ambito procedurale ogni figura (= dato di realtà, determinazione) deve venire assunta per la sua indipendenza, ossia per la sua identità, sì che viene riproposta quella separatezza inintelligibile.

La prima figura che viene assunta è appunto il *cominciamento*, il quale, pur essendo strutturalmente *vincolato* ad altro da sé — cioè alle figure che devono venire dopo di lui —, vale *come se fosse immediato*, giacché solo in quanto lo si assume come tale esso può valere come cominciamento.

2. Attualità del fondamento e fattualità della serie (procedura)

Dalla procedura, insomma, non si può prescindere. Non ne può prescindere la stessa filosofia, intesa come "discorso filosofico", né può prescindere la scienza logica, intesa come insieme di "determinazioni logiche" che si susseguono implicandosi. Ciò non significa, però, che il procedimento filosofico possa venire assunto in senso "ingenuo", come quello che connota le scienze ordinarie. È proprio per questa ragione che in filosofia tanto si procede oltre il cominciamento (muovendo da esso) quanto si retrocede ad esso, per problematizzare il punto stesso dal quale si sono prese le mosse.

Poiché, dunque, la procedura è ineludibile, la consapevolezza

teoretica del suo *limite* si traduce, a livello fenomenologico, nell'evidenziare la necessità che essa, nel suo stesso procedere, retroceda anche al proprio punto iniziale, affinché quest'ultimo, oltre a dare inizio al processo, venga continuamente ridefinito dal processo stesso. Questo mi pare il senso dell'affermazione hegeliana per la quale «in filosofia l'andare innanzi è piuttosto un andare indietro e un fondare, per mezzo di che, soltanto, si giunge a vedere come quello con cui si era cominciato non sia semplicemente qualcosa che si è assunto ad arbitrio, ma sia nel fatto per un lato il *vero*, e per l'altro il *primo vero*»¹².

L'affermazione, ad un primo impatto, può apparire incomprendibile: che senso ha dire che il cominciamento non solo è «il *vero*» (*das Wahre*) ma addirittura «il *primo vero*» (*das erste Wahre*)? Risulta forse sensato ritenere che dopo un primo vero ve ne possa essere un secondo e poi un terzo e così via? A me pare che l'affermazione di Hegel sia comprensibile solo se la si intende in questo senso: la verità del cominciamento consiste nel suo venire "risignificato" all'interno del processo che si volge al vero. In altre parole: il cominciamento non è vero nel suo essere immediato, ma nel valore che esso assume allorché viene ripensato alla luce del punto d'arrivo. È alla luce del vero, punto finale della ricerca, che l'inizio viene veramente colto e, dunque, viene *veramente posto*: «l'andare innanzi è un *tornare addietro al fondamento*, all'*originario* ed al *vero*, dal quale quello, con cui si era incominciato, dipende, ed è, infatti, prodotto»¹³.

In effetti, al vero non è mai dato di pervenire: esso è *meta ideale* della ricerca. La stessa risignificazione, pertanto, viene bensì compiuta sulla tappa precedente in forza della successiva, ma essa non realizza mai fattualmente l'intenzione per la quale, a muovere dal vero, si possa ridefinire tutto il procedimento. Hegel, però, a volte mostra di ritenere possibile il pervenire alla verità, sì che anche la risignificazione potrebbe acquistare valore "assoluto". Ho cercato di discutere questo nodo e lo rifarò tutte le volte che il testo me ne fornirà l'occasione.

Qui mi preme sottolineare questo aspetto: il passo sopra

indicato consente di porre una importante distinzione, quella di *iniziale* e *originario*. Il cominciamento, infatti, costituisce bensì il punto iniziale della procedura, ma non per questo può venire considerato *l'originario*. È infatti dall'*originario*, cioè dal vero, che l'iniziale dipende¹⁴. Solo questionando i propri presupposti, la filosofia recupera il senso del fondamento, sì che ogni determinazione può venire colta nel suo significato: «Così a partir dalla immediatezza, colla quale incomincia, la coscienza vien ricondotta, per la sua via, al sapere assoluto come alla sua più intima verità. Quest'Ultimo, il fondamento, è poi allora anche quello da cui sorge il Primo, quel Primo che dapprincipio si affacciava come immediato»¹⁵.

Il «Primo» (*Erste*) è primo nell'andamento del pensiero, cioè nella procedura. Anche il primo, però, «sorge» (*hervorgeht*) e precisamente esso sorge dal «fondamento» (*Grund*), il quale, a rigore, non è *momento* della procedura. Il fondamento, che qui Hegel definisce lo «Ultimo» (*Letzte*), altro non è che lo spirito nella sua verità, quello spirito che, proprio perché assoluto, non può venire confuso con le forme del suo estrinsecarsi: «Così, meglio ancora, si conosce lo spirito assoluto (che si mostra qual concreta ed ultima altissima verità di ogni essere) come quello che al termine dello sviluppo liberamente si estrinseca e si emancipa nella forma di un essere immediato»¹⁶.

Il passo impone che si stabilisca una differenza tra lo «sviluppo» (*Entwicklung*) dello spirito e la sua «estrinsecazione» (*Entäußerung*)¹⁷. L'estrinsecazione – secondo Hegel – si realizzerebbe al termine dello sviluppo, nella forma dell'essere immediato e indeterminato che costituisce il cominciamento della procedura. Ne consegue che l'espressione «termine» (*Ende*) dello sviluppo non può venire intesa in senso ordinario, come se anche lo sviluppo dello spirito si articolasse in tappe. Le tappe, incluse quella iniziale e quella finale, dovrebbero appartenere – secondo quanto Hegel sembra affermare – alla estrinsecazione, sì che con l'espressione «sviluppo» forse si dovrebbe intendere il "compimento" dello spirito, ossia il suo valore *attuale*: solo allorché lo spirito si è

compiuto nella sua verità, solo allora esso si estrinseca in forme determinate. Per precisare ulteriormente: lo sviluppo dello spirito non può essere un susseguirsi di figure (un insieme di tappe); è, piuttosto, lo spirito nel suo *attuarsi* o, meglio, è l'*attualità* stessa dello spirito.

Qui, però, sorgono due domande: se è così, perché allora parlare di "sviluppo", espressione che induce l'immagine del procedere e dunque nega il valore attuale dello spirito? Del resto, se così non fosse, che cosa differenzierebbe lo "sviluppo" dalla "estrinsecazione" ("emancipazione")?

Non discuto, quindi, l'affermazione per la quale il «Primo» (*Erste*), cioè l'immediato, sorge dal «sapere assoluto» (*absoluten Wissen*), che è la sua «più intima verità» (*innersten Wahrheit*). Ciò che discuto, invece, è la definizione di «Ultimo» (*Letzte*) che Hegel assegna proprio al sapere assoluto, nonostante che egli abbia distinto lo sviluppo dall'estrinsecazione. Mi pare che in tal modo si finisca per inscrivere il fondamento in quel procedere, che diverrebbe fondamento del suo stesso fondamento: per un verso lo «spirito assoluto» (*absolute Geist*) costituirebbe l'ultima tappa della procedura, ma per altro verso, valendo come fondamento, ne dovrebbe rappresentare l'origine. Di qui il circolo di cui parla Hegel, il quale però altro non è che un circolo vizioso, cioè la negazione di un qualche fondamento.

Senonché, è da rilevare che nei passi sopra indicati si affaccia anche un'altra difficoltà, questa: è possibile parlare di *estrinsecazione*, a proposito dello spirito assoluto? Le forme di estrinsecazione sono i modi in cui lo spirito si presenta allorché l'essere attuale si *traduce* nell'essere formale, ossia in posizioni determinate. Ma la *traduzione* nega l'assolutezza dello spirito. Donde, allora, la necessità dell'estrinsecazione? La risposta mi pare che possa essere la seguente: l'estrinsecazione esprime la necessità del soggetto di rappresentarsi lo spirito. E cioè: l'ordine della forma – ossia l'ordine delle figure – coincide con la stessa *presupposizione soggettiva*, la quale impone bensì l'estrinsecazione dello spirito, ma per esigenze che non appartengono allo spirito stesso: per

esigenze che sono proprie del soggetto che intende riferirsi ad esso.

Il punto è molto importante, perché ritengo che a muovere da esso si specifichi la differenza dell'interpretazione che vado proponendo dalle interpretazioni correnti. Cerco di riesporre il mio intendimento, affinché esso risulti più chiaro: la necessità di esporsi è un *attributo*, cioè un *predicato*, che viene riferito al fondamento all'interno del giudizio posto su di esso. Trattasi, dunque, di necessità posta in essere dalla considerazione (per sua natura estrinseca) del fondamento e non già dall'essere del fondamento stesso, il quale, poiché assoluto, non può venire riferito ad altro, non può entrare in *relazione* con altro da sé (neanche con quelle forme che dovrebbero valere quale sua estrinsecazione), senza per ciò stesso negarsi.

Ciò che necessariamente si esprime, insomma, non è il fondamento assoluto, ma quell'immediato (= indistinto) che vale quale assunzione formale del fondamento e che lo riduce alla prima delle figure del procedimento, già "espressa" proprio in quanto figura. L'indistinto, dunque, deve bensì distinguersi, ma l'assoluto non può non porsi al di là della stessa contrapposizione di indistinto-distinto.

Il senso dell'intero discorso, allora, mi pare il seguente: dal punto di vista del fondamento, solo il fondamento è; dal punto di vista del discorso, ogni dato di realtà – che è realtà semantica – vale quale forma di estrinsecazione del fondamento, perché si pone riferendosi ad esso¹⁸.

Proprio per questa ragione il "discorso logico" deve venire considerato sia per l'aspetto del "procedere", sia per l'aspetto del "retrocedere", giacché i due momenti sono *reciproci*. La procedura si pone presupponendo il momento iniziale che vale come il "primo" della serie perché è con esso che la serie "si apre"; del resto, il cominciamento, presupposto dalla serie, deve, a sua volta, presupporre la serie di cui è cominciamento, perché solo così esso vale come "primo".

Che è quanto dire: il momento iniziale può venire colto solo in riferimento al momento finale e viceversa. Ma non basta: sia "il

primo" sia "l'ultimo" (nonché le tappe intermedie) possono effettivamente venire colti solo se intesi nel significato che li sostanzia. Essi sono *funzioni* di quell'unico *valore* che è lo spirito e, pertanto, valgono come *metafore* del fondamento, giacché il loro essere si risolve nell'*inviare* (nel senso del *meta-pherein*) oltre se stessi.

Il fondamento, quindi, trascende infinitamente l'ordine procedurale e costituisce ciò a cui *si intende* pervenire, anche *se di fatto* esso non è raggiungibile mediante la procedura. Da un certo punto di vista, allora, il procedere delle figure logiche esprime una circolarità per la quale il cominciamento tende a capovolgersi nel risultato e viceversa; da un altro punto di vista, però, quello stesso "passare" da una figura ad altra figura domanda di inverarsi, affinché ciò che sta alla base di tutta la procedura *risulti* nel suo valore di *vero* fondamento: «Perciò si mostra come parimenti necessario, dall'altro lato, che quello, in cui il movimento ritorna come nel suo *fondamento* o *principio*, sia considerato qual *risultato*. Sotto questo rapporto il primo è anche il fondamento, e l'ultimo un derivato. In quanto cioè si parte dal primo, e per esatte deduzioni si giunge all'ultimo, come al fondamento, questo è risultato. Oltracciò l'*avanzare* da quello che costituisce il cominciamento non è da riguardare che come una ulterior determinazione del cominciamento stesso, cosicché il cominciante continua a stare alla base di tutto quel che segue, né sparisce da esso. L'avanzamento non consiste nel dedurre semplicemente un *altro*, o nel passare verso un altro; – ed in quanto un tal passare ha luogo, torna poi anche a togliersi via»¹⁹.

3. Il passaggio dall'essere al nulla e il togliimento del passaggio

Il punto al quale si è pervenuti può così venire riassunto: la procedura, in quanto passare – cioè in quanto si configura come una linea orizzontale che può venire percorsa nei due sensi di marcia –, deve lasciar emergere un senso – verticale – che è indice della necessità del suo stesso togliimento. Il cominciamento, quindi,

non soltanto si pone in quanto si riferisce ad altra figura, che è ad esso complanare e relata, ma altresì si pone *veramente* in quanto si trascende nell'attualità dello spirito: «Ora se è un concreto, epperò un qualcosa che sia in sé molteplicemente determinato, questa *relazione*, ch'esso è *in sé*, vien presupposta come un che di noto. Vien con ciò data come un che d'*immediato*, ciò che *invece essa non è*, perché è relazione solo come relazione di diversi, epperò contiene in sé la *mediazione*»²⁰.

L'aspetto per il quale la mediazione è *sintesi* (e, pertanto, mantiene carattere *analitico*) non può non superarsi nell'aspetto che indica l'*unità* quale verità della sintesi: «La relazione contenuta in un concreto, in una unità sintetica, è una relazione *necessaria* solo in quanto non sia *trovata*, ma anzi venga a *prodursi* mediante il proprio movimento dei momenti, per il quale ritornano in *co-test'unità*, – movimento che è l'opposto del procedere analitico, di un'attività cioè estrinseca alla cosa stessa, e tale da cader nel soggetto»²¹. Hegel, per indicare la restituzione dell'unità, usa qui l'espressione «movimento» (*Bewegung*), il quale certamente non può venire confuso con il passare empirico, cioè con il procedere (o retrocedere) analitico. Quest'ultimo, infatti, permane un'attività estrinseca, là dove l'intero emerge solo in virtù di un mutamento che sia intrinseco all'essere dei momenti.

Per quanto attiene alla considerazione formale, questa non può dunque esimersi dal descrivere il cominciamento come un immediato, perché solo in quanto immediato esso può valere quale punto iniziale. Senonché, esso vale come immediato, senza esserlo. Lo si assume come immediato, perché così postula la procedura; non lo è, perché la sua struttura è relazionale, ovverosia il suo essere coincide con il suo riferirsi al nulla. Se, inoltre, il riferimento viene interpretato nella forma della relazione ordinaria, allora le figure sono due: prima l'essere, poi il nulla. Se, di contro, il riferimento viene colto nel suo autentico significato, allora le figure si tolgono nell'unità (mai riducibile a figura), ché l'essere è l'immediato trapassare nel nulla: «*Il puro essere e il puro nulla son dunque lo stesso*. Il vero non è né l'essere né il nulla, ma che l'essere, – non

passa, – ma è passato, nel nulla, e il nulla nell'essere»²².

Hegel afferma che l'essere «non passa, – ma è passato» (*nicht übergeht, – sondern übergegangen ist*) nel nulla, perché vuole evidenziare che il passaggio non va inteso come un percorso che viene compiuto a muovere dall'essere e che si conclude nel nulla: l'essere è da sempre passato nel nulla e il nulla nell'essere, per la ragione che non v'è un tempo in cui valga la loro distinzione. La loro differenza non si pone; essa è un mero pre-supposto. La verità dell'essere è quella di essersi da sempre tolto nel nulla, così come la verità del nulla è quella di essersi da sempre tolto nell'essere. In questo senso essere e nulla sono un medesimo: il medesimo riferirsi reciproco che impone all'uno e all'altro di venire meno quanto alla loro presunta identità immediata²³.

Per ribadire che il livello nel quale si realizza il togliamento della differenza nonché l'imporsi dell'unità non entra in alternativa con il livello nel quale si mantiene la distinzione, Hegel aggiunge: «In pari tempo però il vero non è la loro indifferenza, la loro indistinzione, ma è anzi ch'*essi non son lo stesso*, ch'essi sono *assolutamente diversi* [se sono distinti, infatti, essi mantengono un'identità autonoma, dunque la loro diversità è assoluta!], ma insieme anche inseparati e inseparabili, e che immediatamente *ciascuno di essi sparisce nel suo opposto*»²⁴.

La distinzione di essere e nulla deve conciliarsi, quindi, con il loro essere un medesimo. Tutto sta nell'intendere il senso di questa conciliazione. L'interpretazione corrente non va oltre la relazione ordinaria, la quale afferma e, insieme, nega la distinzione, negando e affermando l'unità.

Di contro, ciò che deve venire colto è il *valore dialettico* del riferimento, sì che il disporsi fattuale del costruito relazionale – nel quale unità e dualità risultano *coessenziali* –, non può non superarsi nella consapevolezza che, se per la ragione autentica solo l'unità è vera, per l'intelletto la dualità permane intrascendibile, ché esso configura l'unità come unificazione.

Per specificare ulteriormente che il passaggio dall'essere al nulla (e viceversa) non va inteso nella forma della relazione,

giacché quest'ultima – costituendosi in ipostasi – ipostatizzerebbe i termini che verrebbe a congiungere, Hegel precisa: «La verità dell'essere e del nulla è pertanto questo movimento consistente nell'immediato sparire dell'uno di essi nell'altro: il *divenire*; movimento in cui l'essere e il nulla son differenti, ma di una differenza, che si è in pari tempo immediatamente risolta»²⁵.

La differenza di essere e nulla, insomma, c'è e non c'è: continua ad esserci per la forma, la quale, anche per negare tale differenza, è costretta a presupporla; non c'è mai stata, invece, per la "considerazione speculativa", la quale dichiara essente solo l'intelligibile. Del resto, anche coloro che stanno fermi a tale differenza (ed ai quali più avanti Hegel rivolgerà una sfida: inchino in che cosa consiste!) non possono non mantenere un «substrato» (*Substrat*) che accomuni i differenti: «Ma queste espressioni hanno un substrato, in cui avviene il passaggio; l'essere e il nulla vengono tenuti separati uno dall'altro nel tempo, vengono immaginati come avvicinandosi in esso, non già pensati nella loro astrazione, epperò nemmeno pensati come tali che siano in sé e per sé lo stesso»²⁶.

La considerazione speculativa, pertanto, coincide proprio con la capacità di pensare l'unità – che qui Hegel definisce astratta, ma solo nel senso che è ideale – oltre l'apparenza della distinzione, la quale è falsamente concreta.

Per indicare l'unità, Hegel parla qui di «unione dell'essere col nulla» (*Einigung des Sein und Nichts*)²⁷, rendendo indispensabile una nuova riflessione sulla differenza teoretica che sussiste tra i concetti di unione e di unità.

Ciò che intendo sostenere è che l'unione è ancora una relazione; l'unità, invece, è la restituzione dialettica dell'intero. Hegel parla bensì di unione, ma senza dimenticare il nodo della questione e cioè che l'unità è l'*ideale immanente*²⁸ dell'unione, sì che esse non possono venire contrapposte, costituendo l'una l'inveramento dell'altra: «pur nondimeno anche nella più imperfetta unione è contenuto un punto in cui l'essere e il nulla coincidono, e la differenza loro sparisce» (*so ist doch auch in der unvollkommen-*

sten Vereinigung ein Punkt enthalten, worin Sein und Nichts zusammentreffen und ihre Unterschiedenheit verschwindet)²⁹.

Questo passo è prezioso. In esso viene chiaramente indicata la necessità di porre l'unità effettiva a fondamento di ogni attività unificante³⁰. È solo in virtù di quel «punto» (*Punkt*), in cui la differenza viene meno e si realizza l'unità, che ha senso parlare di unione. Si potrebbe anzi aggiungere – come Hegel del resto ricorda a più riprese – che l'unità è sempre presente, dunque sempre in atto: essa costituisce l'atto inteso nel senso autentico della sua unitarietà.

Di contro, allorché questo atto viene interpretato come "atto dello scindersi" – ed anche questa connotazione non è certamente estranea al testo hegeliano –, esso torna a ricadere in ambito formale e si trasforma in *attività*. Altrimenti detto: se il fondamento (l'atto) viene "usato" come ciò che deve giustificare la serie dei fondati, allora esso non può non assumere carattere relazionale, dunque formale. Se, invece, mediante l'uso dell'espressione "atto" si intende indicare la necessità che ogni determinazione finita si tolga nell'assoluto, allora l'atto dovrà venire interpretato come il venir meno dell'apparenza e l'emergere della vera *realtà*.

È in virtù dell'unità fondante che la dualità toglie se stessa. Non già nel senso che la dualità si pone e, in un secondo tempo, si toglie – come la rappresentazione tende ad accreditare –, ma nel senso che il porsi è tutt'uno con il togliersi, sì che propriamente non v'è l'uno né l'altro. Non v'è l'essere né il nulla. Solo l'unità è.

Poiché, permanendo nell'ordine formale, non si può evitare di connotare anche l'unità, nonostante la consapevolezza che connotandola la si riferisce ad altro e pertanto la si nega nel suo essere, essa può venire descritta solo come *ablatio alteritatis* e ciò per la ragione che, a fronte del carattere imprescindibile della dualità, l'unità può emergere soltanto come l'innegabile negazione di quella.

Ciò premesso, deve venire notato quanto segue: l'espressione "coincidenza", che il Moni usa per tradurre l'espressione tedesca *zusammentreffen* («coincidono») e che indica il "punto" in cui essere e nulla svaniscono, potrebbe essere fuorviante. Nella coin-

cidenza, infatti, la dualità risulta ancora mantenuta e lo si rileva in forza di quel "co" (*cum*), che è indice della relazione ordinaria. Di contro, con l'espressione "unità" si intende indicare una medesimezza in ordine alla quale ogni differenza è sparita. Che questa unità *si traduca* poi nella forma della *sintesi* (la quale riproduce il *syn*), ebbene questo configura – se è lecito usare tale espressione – una "necessitazione" imposta dal contesto, non una effettiva "necessità", la quale è imposta non da un qualche sistema di riferimento, ma dalla cosa stessa. La necessità autentica è propriamente l'emergere del vero, cioè il togliersi (imposto dal vero) di tutto ciò che vero non è.

Disponendosi in ambito formale – e, dunque, a muovere dalla presupposizione che qualcosa sia e sia nel suo opporsi a qualcos'altro (il quale deve venire considerato di conseguenza non-essente) – si può solo affermare che essere e nulla si implicano reciprocamente, affinché possa venire oltrepassata la considerazione più superficiale che tende ad ipostatizzare la singola determinazione. L'implicazione reciproca definisce la struttura del determinato, ma essa mantiene ancora valenza formale, se essere e nulla vengono riferiti l'un l'altro nel senso di un perenne rinvio che finisce però per conservare entrambi. Non è questo il senso della loro struttura autentica, la quale coincide proprio con il loro svanire, affinché possa emergere l'unità che è fondamento.

L'unità, dunque, è la base sostanziale di ogni ulteriore differenziazione, ma ciò ha una duplice conseguenza. La prima: la differenziazione, che dà luogo alle determinazioni, configura la separazione dell'inseparabile, ossia la riduzione dell'intero a composto, di per sé scomponibile. La seconda: allorché si parla di "unità di", ci si riferisce all'unità dopo che questa è stata spezzata, quindi nella prospettiva di ricostituirla rimettendo insieme i "cocci" che si sono originati dalla sua frantumazione inintelligibile.

Ci si potrebbe chiedere: per quale ragione l'unità si è scissa, se la sua scissione è inintelligibile? A me sembra che la domanda muova da un equivoco: considerare avvenuta la scissione per il solo fatto che l'esperienza attesta la pluralità delle determinazioni. Di

contro, va ribadito con forza che la scissione non è per nulla avvenuta né potrà mai avvenire, per la ragione che l'unità, collocandosi oltre la dimensione spazio-temporale, non subisce trasformazioni, che attengono solo al livello empirico. In conseguenza di questa consapevolezza, quella pluralità, inequivocabilmente attestata dall'esperienza, dovrà venire ricondotta al fondamento³¹ e ciò non può non significare il riconoscere che la pluralità (cioè l'esperienza ordinaria) si connota essenzialmente per il suo coincidere con la *presupposizione* stessa. In altre parole: la scissione non è mai "posta", essendo da sempre "pre-supposta", sì che l'ambito delle determinazioni finite risulta posto prima della sua legittimazione, posto a prescindere dal fondamento, posto anzi come negazione di quel fondamento, che, d'altro canto, non può non venire comunque esigito.

Scriva Hegel: «Poiché questa unità di essere e nulla sta ormai una volta per sempre per base qual verità prima, costituendo l'elemento di tutto quel che segue, tutte le ulteriori determinazioni logiche (senza contare il divenire stesso), l'esser determinato, la qualità, e in generale tutti i concetti della filosofia, sono esempi di essa unità»³².

Anche questo passo è indubbiamente un passo capitale. Vi si afferma, infatti, che tutti i concetti della filosofia sono esemplificazioni dell'unica unità, la quale solo impropriamente può venire definita "di essere e nulla", valendo altresì come "unità di positivo e negativo", "di finito e infinito", "di soggetto e oggetto" e così via. L'unità è unità *simpliciter* e non può venire qualificata ulteriormente, come se potesse determinarsi in forza di ciò che essa unifica. Se è vera unità, in essa le determinazioni vengono meno, sì che ciò che la determina è il suo stesso essere unità. Proprio per la ragione che l'unità non si determina opponendosi – non sarebbe, in tal caso, "unità" – essa emerge oltre l'ordine della contrapposizione e della relazione, sì che il senso della sua determinatezza non è riducibile al senso della determinatezza empirica.

L'unità, pertanto, "si esemplifica" nelle determinazioni, ma non si risolve in alcuna di esse né nel loro insieme. "Esemplificare"

ha qui il significato del "tradurre": l'unità viene tradotta in un ambito che non le compete, nel quale essa può venire espressa solo in senso relazionale, perdendo proprio ciò che la connota essenzialmente. Perché tradurla, ci si potrebbe ancora domandare. Per la ragione che si finisce per dire di essa anche nella consapevolezza che non la si può mai dire veramente, stante il limite intrinseco del linguaggio. Non si può, insomma, evitare di inscrivere in ciò che essa trascende innegabilmente.

Tale consapevolezza non potrà più venire abbandonata. Solo consapendo quanto è stato detto, infatti, si potrà procedere nell'analisi, senza assolutizzare l'analisi con cui si procede, cioè senza dimenticare il limite che la costituisce come analisi. È in virtù di tale consapevolezza, del resto, che il procedimento filosofico si distingue radicalmente dal procedere che è proprio del senso comune: «È invece il sedicente senso comune o buon senso, quello che, giacché rigetta l'inseparabilità dell'essere e del nulla, potrebbe essere invitato a scoprire un esempio in cui si trovino separati [...]. Soltanto quei vuoti "enti di ragione" stessi, l'essere e il nulla, son questi separati, e sono appunto essi, che quel senso comune o buon senso preferisce alla verità, all'inseparabilità loro, che per ogni dove ci è innanzi»³³.

4. La proposizione come relazione semantica

Risulta dunque acclarato che la determinazione compare solo in forza di un intervento analitico sull'intero, il quale per sua natura è indivisibile. La *relazione*, pertanto, vale come la stessa condizione di possibilità del determinato: «Quando si *presuppone* un contenuto determinato, un qualche determinato esistere, questo esistere, essendo *determinato*, sta in una molteplice relazione verso un altro contenuto. Per quell'esistere non è allora indifferente che un certo altro contenuto, con cui sta in relazione, sia o non sia, perocché solo per via di tal relazione esso è essenzialmente quello che è»³⁴.

La relazione può venire considerata in senso duplice: se la si assume come lo strumento in forza del quale si supera la considerazione astratta e astrante che fissa e irrigidisce una determinazione a fronte di un'altra determinazione, allora ne consegue che l'inseparabilità viene pensata come la necessità del reciproco riferirsi delle determinazioni. Se, però, anche questo "reciproco riferirsi" delle determinazioni viene pensato nel suo effettivo valore, allora esso non può venire ridotto ad un *nesso*: il nesso permane estrinseco e, anche quando congiunge, esso mantiene quella dualità che è indice di una separazione avvenuta. Il riferimento, pertanto, non è *medio*, ma vale come la struttura intrinseca (la mediazione in atto) del dato, il quale è *in sé* riferirsi ad *altro*: "A" è in sé riferimento a "non A", sì che non ha senso parlare di "relazione (A, non A)", semplicemente perché "A" e "non A" vengono meno, venendo meno la loro identità che coincide con l'immediatezza formale³⁵.

Il valore intrinseco della relazione, che trasforma il senso ordinario di intenderla, costituisce, a mio giudizio, il centro speculativo dell'intera *Scienza della Logica*. Hegel lo affronta a più riprese, per un verso specificandone la portata teoretica, per altro verso descrivendo le forme che traducono la progressiva trasformazione del concetto di relazione, ossia il passaggio dalla considerazione ordinaria – che la assume quale *medio* – alla considerazione speculativa, che la coglie come la struttura costitutiva del dato. Già a muovere dal *Libro Secondo* la relazione verrà indicata come l'*essenza* stessa del determinato e nella *Logica soggettiva* essa coinciderà proprio con il *concetto*, in quanto quest'ultimo costituisce l'atto fondante.

L'esame delle parti dedicate alla «essenza» e al «concetto» non compete al presente lavoro e verrà effettuato successivamente. Ora, invece, è da rilevare come Hegel – trattando dell'essere e del nulla – affronti il medesimo problema, incentrando però l'indagine sulla *proposizione*, la quale altro non è che una relazione.

Nel *giudizio* – che è la forma a cui ogni proposizione può venire ricondotta – vige infatti la relazione di soggetto e predicato. Si tratta di una relazione nella quale da un lato si pone l'identità del

soggetto e del predicato ("S" è "p", l'essere è il nulla), ma d'altro lato – e ciò avviene in ogni relazione – l'identità posta viene altresì negata, stante la dualità dei termini che servono ad affermarla³⁶.

E così Hegel può affermare che la stessa proposizione (*Satz*) «L'essere e il nulla son lo stesso» (*Sein und Nichts ist Eins und dasselbe: Essere e nulla sono uno e lo stesso*)³⁷ è «imperfetta» (*unvollkommen*); «l'accento viene infatti posto di preferenza su quel lo stesso, come accade in generale nel giudizio, in quanto che solo il predicato è quello che vi enuncia che cosa il soggetto è. Il senso sembra quindi essere, che la differenza venga negata»³⁸. Senonché, nel giudizio la differenza è anche conservata: «mentre invece si presenta anch'essa immediatamente nella proposizione; la proposizione esprime infatti *tutte e due* le determinazioni, l'essere e il nulla, e le contiene come diverse»³⁹. E ancora: «Non si può insieme intendere che si debba astrarre dalle due determinazioni e tener ferma soltanto l'unità. Questo senso si darebbe a vedere come unilaterale, poiché quello da cui si dovrebbe astrarre, si trova pur nondimeno nella proposizione, e vi è esplicitamente nominato»⁴⁰.

Nella proposizione, dunque, coesistono due sensi: quello per il quale si intende affermare l'unità e quello per il quale si mantiene la dualità, nonostante l'intenzione di unità. Orbene, la duplicità di senso, che Hegel riconosce come propria della proposizione, immane alla stessa relazione e ciò non fa che confermare la struttura relazionale dell'enunciato.

Nella relazione, infatti, è presente bensì il senso intenzionale per il quale si realizza quella *koinonia* rispetto alla quale i termini vengono neutralizzati quanto alla loro differenza, ma risulta altresì presente anche il senso per il quale i termini vengono mantenuti distinti, cosicché è da rilevare che il valore intenzionale della *relatio* si contrappone all'aspetto posizionale che ne descrive il *dis-porsi* fattuale.

L'intenzione si contrappone al fatto, con che la relazione – o, in altri termini, il giudizio (quanto Hegel dice per la proposizione «l'essere e il nulla son lo stesso» vale, in effetti, per ogni enunciato,

in quanto esso è comunque trascrivibile nella formula "S è p") – si configura come un *insieme* intrinsecamente contraddittorio: «In quanto ora la proposizione: *Essere e nulla è lo stesso*, esprime l'identità di queste determinazioni, ma nel fatto le contiene anche tutte e due come diverse, cotesta proposizione si contraddice in se stessa e si risolve»⁴¹.

Il carattere contraddittorio della relazione (= proposizione) deve venire opportunamente inteso. La contraddizione si instaura per la ragione che unità e dualità vengono inintelligibilmente conciliate in un unico costrutto, che si vorrebbe contenesse entrambe. Se l'unità venisse meno, verrebbe meno quel famoso «punto» che sta alla base di ogni unificazione, sì che si perderebbe proprio l'atto del relazionare. Se, del resto, venisse meno la dualità, allora la relazione si risolverebbe nell'unità e perderebbe la sua valenza rappresentativa. Essa, insomma, si risolverebbe nel suo valore intenzionale, negando il suo aspetto fattuale.

In quanto, però, valore intenzionale ed aspetto fattuale si conservano, non si evita il costrutto contraddittorio, nonostante che si cerchi di occultarlo dichiarando che i termini della relazione sono *relativamente indipendenti* (sono cioè due, ma l'uno non è totalmente autonomo dall'altro) nonché *relativamente dipendenti* (ossia si costituiscono bensì in virtù del medesimo riferimento, ma ciò non comporta che il momento della differenza venga soppresso).

Che cosa si intende indicare nell'affermare il carattere contraddittorio della relazione? Questo, che la relazione – dunque la proposizione – è il suo stesso contraddirsi. La contraddizione, infatti, non è *qualcosa* o, in altre parole, non ha senso parlare di *qualcosa-di-contraddittorio*, per la ragione che la "contraddittorietà" non è una proprietà che possa venire estrinsecamente attribuita a qualcosa che intanto è, ma costituisce la negazione stessa dell'essere di ciò che, per altro verso, si dichiara essente⁴².

Il qualcosa-di-contraddittorio è *et* non è: il suo essere coincide con il non essere, cosicché esso è il suo stesso togliersi.

Ebbene, il togliersi della contraddizione viene da Hegel definito *Verschwinden* e il *Verschwinden* costituisce l'autentico conte-

nuto della proposizione, il suo *risolversi* (*Lösen sich auf*). Tale risultato (= risoluzione), però, non appare, ché ad apparire è solo l'*insieme* nel quale vengono conciliate unità e dualità: «Ma la circostanza, su cui occorre qui attirar l'attenzione, è il difetto, che il risultato non è *espresso*, esso stesso, nella proposizione; è una riflessione esterna, quella che ve lo riconosce»⁴³.

Che è quanto dire: solo una nuova proposizione potrebbe *esprimere* la contraddittorietà della proposizione precedente, ma essa riproporrebbe di nuovo in se stessa quella contraddizione che invece si intende superare. L'aspetto procedurale, che si costituisce come sostituzione di una proposizione con un'altra, non fa che reiterare quella contraddizione che può togliersi solo emergendo oltre l'ordine del discorso (o della procedura). Ciò conferma l'inevitabilità dell'ordine formale nonché l'impossibilità di sostituire quest'ultimo con la considerazione teoretica, la quale, in quanto viene posta, non può non assumere essa stessa i caratteri che sono propri della forma semantica. Ed infatti Hegel commenta: «A questo proposito si deve far qui subito da principio l'osservazione generale, che la proposizione, in *forma di giudizio*, non è atta ad esprimere le verità speculative»⁴⁴.

Quando Hegel indica la ragione che fonda la sua affermazione, egli esprime icasticamente quanto si è cercato di indicare sopra: «Il giudizio è una relazione *identica* fra soggetto e predicato» (*Das Urteil ist eine identische Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat*). Che, appunto, equivale a dire: nel giudizio si intende indicare la medesimezza di soggetto e predicato – espressa dallo "è" –, ma viene anche mantenuta la loro distinzione, perché solo così si costituisce una relazione semantica. Se, infatti, soggetto e predicato semplicemente si identificassero, verrebbe meno la possibilità di distinguerli e l'affermazione sarebbe nulla; se essi si differenziasero effettivamente, verrebbe meno il senso stesso dell'affermazione, che intende congiungerli fino al limite estremo del farli coincidere.

5. La proposizione e la verità speculativa

La forma "S è p" essenzializza, dunque, l'enunciato dichiarativo. Mi pare opportuno rilevare che ogni enunciato è riducibile ad un insieme di enunciati dichiarativi, stante il fatto che la stessa relazione di segno e significato è una dichiarazione nella quale la copula, ancorché non detta, è comunque operante. "S è p" configura un costrutto che merita di venire ulteriormente esaminato per la sua particolarità. In esso si intende affermare che il soggetto si identifica nel predicato, ma non viceversa.

Si vengono in tal modo delineando due difficoltà, che costituiscono due autentici problemi teoretici. Il primo problema può così venire indicato: il soggetto, per trovare una identità formale, è costretto a *riferirsi* (relazionarsi) ai predicati che consentono di connotarlo. Senza questo riferimento, esso permane indicibile, dunque non identificabile. La sua identità semantica (= la sua connotazione, cioè la possibilità di indicarlo e dirlo) è, dunque, una *identificazione*, cioè una *relazione*. Se, però, per identificarsi il soggetto deve relazionarsi, è altresì innegabile che esso, per relazionarsi, deve essere.

La forma, quindi, è costretta a connotare il soggetto mediante la relazione che lo vincola al predicato, ma è inoltre costretta a postulare il soggetto come avente una sua identità presupposta alla relazione e alla connotazione, giacché, se questa identità previa non venisse postulata, non si porrebbe la relazione *tra* "S" e "p" e non si realizzerebbe l'identificazione formale.

In sintesi: il soggetto è supposto come identico a se stesso perché possa identificarsi con altro e, insieme, come identificabile con altro perché possa trovare una identità con se stesso.

Il secondo problema teoretico è il seguente: se tra "S" e "p" si instaura una relazione, i termini devono essere reciproci; se, inoltre, la relazione è, come dice Hegel, «una relazione *identica*» (*eine identische Beziehung*), allora la reciprocità deve essere assoluta, sì che "S" è "p" tanto quanto "p" è "S". Senonché, l'ordine proprio della forma non può consentire questa reciprocità assoluta

e non può consentirla semplicemente perché in tal modo verrebbe meno tutta l'impalcatura semantica. Il giudizio, pertanto, deve esprimere una *relazione unilaterale* per la quale se "S" si identifica in "p", non altrettanto "p" può identificarsi in "S". Dico "relazione unilaterale" perché essa deve venire percorsa in un unico senso, a prescindere dunque da quella reciprocità che imporrebbe invece di percorrerla in entrambi i sensi.

Questo rilievo viene così essenzializzato da Hegel: «Nel giudizio si prescinde da ciò che il soggetto ha altre determinatezze oltre quella del predicato, come vi si prescinde da ciò che il predicato è più esteso del soggetto»⁴⁵.

Nel giudizio, insomma, si valorizza l'aspetto della identificazione e si lascia passare in secondo ordine l'aspetto della differenza. Ma il *contenuto speculativo* di una proposizione⁴⁶ consiste proprio nella consapevolezza che ogni affermazione è una assolutizzazione, cioè la valorizzazione unilaterale di un aspetto della relazione, là dove nella relazione coesistono due momenti. Per questa ragione il giudizio non è adatto ad esprimere «la verità speculativa» (*die spekulative Wahrheit*)⁴⁷. Esso vale bensì come la relazione che vincola soggetto e predicato, ma di questa relazione viene formalmente valorizzato solo il momento dell'identità, dimenticando che l'identità è tale *perché* identificazione di distinti.

Come si può evidenziare allora, anche a livello formale, la struttura relazionale del semantico, quella struttura che vale come conciliazione di identità e differenza, unità e dualità? Così risponde Hegel: «Nell'intento di esprimere la verità speculativa, a cotesto difetto si ripara anzitutto coll'aggiungere la proposizione opposta, cioè che *essere e nulla non son lo stesso*, proposizione che venne anch'essa enunciata dianzi. Ma così sorge un altro difetto, il difetto cioè che queste proposizioni non son fra loro collegate, epperò presentano il contenuto soltanto nell'antinomia, mentre d'altra parte il contenuto loro si riferisce a uno stesso, e le determinazioni, che si trovano espresse nelle due proposizioni, debbono assolutamente essere unite (unione che si può allora designare solo come una *inquietudine d'incompatibili*, o come un movimento). Il torto

più comune che vien fatto al contenuto speculativo, è di renderlo unilaterale, vale a dire di porre in rilievo soltanto *una* delle proposizioni in cui si può risolvere. Non si può allora negare, che questa proposizione venga affermata. *Quanto ciò che si dichiara è esatto, altrettanto esso è falso*; perché una volta che dallo speculativo si sia presa una proposizione, bisognerebbe almeno tener conto insieme anche dell'altra, e dichiararla»⁴⁸.

Per evidenziare il carattere intrinsecamente relazionale di ogni posizione determinata (= di ogni affermazione, ché porre "A" equivale a dire "A è essente") «bisognerebbe» (*müßte*) mettere in evidenza il riferimento necessario ad altra posizione (ad altra identità posizionale), la quale, dal momento che viene posta di contro alla precedente, vale come opposta.

Per quale ragione, però, viene usato il condizionale? Per questa ragione: se così effettivamente si facesse, verrebbe meno il "discorso", sì che non è data la possibilità di trasferire nell'ordine semantico – nel quale si impone inevitabilmente la posizione dell'identico, del diverso e del nesso intercorrente *tra* di essi (e, quindi, successivo al loro valere come autonomi) – quella necessità teoretica che coincide con la consapevolezza del valore intrinseco e costitutivo della relazione.

Non si può pretendere, insomma, di cancellare semanticamente il semantico. Le sue regole, anzi, vanno mantenute e rispettate, nella consapevolezza, però, che il semantico costruisce un mondo, piuttosto che cogliere la vera realtà.

L'ordine discorsivo pone in essere un sistema di nessi estrinseci, anche se esso intende riferirsi all'unità del reale. La questione dell'unità viene qui di nuovo presa in considerazione da Hegel. Egli, infatti, nota che l'espressione «unità» (*Einheit*) viene comunemente usata per indicare una «comparazione» (*Vergleichung*), per sua natura estrinseca: «A questo proposito è specialmente da ricordare quella parola, diciamo così, infelice, di "unità". L'*unità* indica ancor più che l'*identità* una riflessione soggettiva. Essa vien soprattutto presa come quella relazione che sorge dalla *comparazione*, dalla riflessione estrinseca. In quanto questa riscontra lo

stesso in due *oggetti diversi*, si ha così una unità, di fronte alla quale si presuppone in pari tempo la perfetta *indifferenza* degli oggetti stessi che vengono comparati, per modo che questo comparare e l'unità che ne risulta non riguardano per nulla gli oggetti stessi, ma sono anzi un'attività e un determinare ad essi estrinseci. L'unità esprime perciò la medesimezza affatto *astratta*, ed appare tanto più dura e sorprendente, quanto più quelli, di cui vien pronunciata, si mostrano assolutamente diversi. Invece di unità si direbbe perciò meglio *inseparazione e inseparabilità*. Ma così non è espresso l'*affermativo* della relazione dell'intero»⁴⁹.

L'unità non può essere il frutto di una «riflessione estrinseca» (*äußerliche Reflexion*) che coglie dell'esterno ciò che accomuna due dati, diversi tra loro. Così intesa, l'unità non è l'essenza del dato, ma il "prodotto" di una «comparazione» posta in essere dall'attività di un soggetto. Risulta così preclusa la possibilità di intendere la relazione come il risultato di una operazione (di un intervento, di una *poiesis*) posta in essere su due realtà di per sé autonome; in questo caso, infatti, essa rappresenterebbe null'altro che una violenza esercitata sulla realtà stessa: verrebbero costretti in un vincolo due dati che originariamente sono tra di loro indipendenti.

La relazione, di contro, è espressione di quella *medesimezza* che fonda i distinti, sì che questi ultimi possono venire unificati per la ragione che poggiano sul medesimo riferimento che vincola reciprocamente gli uni agli altri. Il riferimento, anzi, vincola le determinazioni così intimamente che ciascuna si risolve nel proprio riferirsi, in quell'atto che tutte le accomuna⁵⁰.

L'essenza relazionale del dato viene naturalmente occultata dalla forma, la quale ipostatizza la *relatio* nonché i termini che la costituiscono, onde costituire la sua organizzazione sistematica. Attribuire alla relazione valenza formale – ossia farne un'ipostasi – comporta l'impossibilità di intendere la vera unità. La relazione, infatti, mantiene il carattere di un'operazione e così perde il suo valore autentico che coincide con la restituzione dialettica di ciò che è.

Allorché si usa l'espressione "relazione", pertanto, l'intenzione non può non essere quella di indicare il togliersi di ogni immediatezza formale, affinché possa emergere l'unità che costituisce la vera realtà. Senonché, il linguaggio non riesce ad esprimere adeguatamente il concetto di unità, che costituisce poi il senso di ogni altro concetto (ossia del *cum-capere*).

Forse proprio in considerazione di questa difficoltà – conclude Hegel – per indicare la vera unità sarebbe preferibile usare le espressioni di «*inseparazione*» (*Ungetrenntheit*) e «*inseparabilità*» (*Untrennbarkeit*), ma anche così si corre un rischio: quello di negare la determinazione e di ricadere nell'indistinto, giacché si perderebbe l'articolazione intrinseca dell'intero⁵¹.

Ora a me sembra che la consapevolezza della indivisibilità dell'intero (cioè della sua unità) non possa venire confusa con la necessità di mantenere una sua articolazione, garantita solo dalla relazione, che consente appunto il procedimento volto a determinare l'intero. Deve però venire rispettata una condizione, questa: va mantenuta la consapevolezza che l'insieme delle determinazioni può venire riferito all'intero solo *intenzionalmente*, ché risolvere l'intero nelle determinazioni *di fatto* comparenti nell'ordine procedurale significa identificare l'innegabile, che è l'assolutezza stessa del vero, con l'inevitabile, che è l'imprescindibile determinatezza degli enti.

6. Unità e relazione

Volendo sintetizzare la questione inerente all'unità si può tentare una ricapitolazione. Debbono allora venire riconosciuti due aspetti fondamentali: il primo aspetto è quello per il quale l'unità non può valere come una semplice giustapposizione; il secondo è quello per il quale essa non può venire identificata con l'indeterminato.

La giustapposizione significa il semplice accostamento di due dati che vengono prima presupposti autonomi e poi vengono vincolati, ma senza che il vincolo incida sulla loro struttura intrinseca

e, dunque, senza che la dualità venga effettivamente trascesa. Del resto, se essi vengono relati perché la loro autonomia risulta astratta (dunque non vera), allora la relazione non può costituirsi quale "somma" di astratti: la somma di astratti non dà luogo ad un concreto, ma ad una astrazione doppia.

Ciò che deve venire sempre ricordato è che la relazione si impone perché i dati sono il prodotto di una inintelligibile scomposizione dell'intero. Essa ha dunque il valore di restituire quell'unità che è stata scissa in forza di un'operazione presupposta, dunque astratta. Il concreto, pertanto, viene dialetticamente restituito dal togliersi dell'astratto, come negazione della negazione dell'unità. Poiché la negazione dell'unità (= scissione dell'intero) è non vera, essa deve togliersi. In effetti, proprio perché non è vera, la scissione dell'intero non si pone mai veramente, sì che il togliimento della scissione non configura un intervento a posteriori, ma costituisce l'essenza stessa della scissione: *la scissione è il suo negarsi*.

Ciò nonostante, se vale il punto di vista della forma – che si pone nella *presupposizione della scissione* –, allora l'unità può soltanto venire restituita mediante una relazione che ri-unisca i distinti. Proprio qui si deve fare chiarezza: affinché l'intero venga effettivamente restituito come intero, la relazione va intesa come una *trasformazione intrinseca* dei relati, i quali vengono meno quanto alla identità che la forma ha loro attribuito, cosicché ciò che si impone è il trascendimento di quell'ambito formale nel quale si pone il *cominciamento*.

Il senso in cui deve venire intesa l'espressione «unità» (*Einheit*), al di là del modo ordinario in cui essa funge ed opera, viene indicato da Hegel in un passo fondamentale della *Fenomenologia dello Spirito*: «Così le espressioni: *unità* di soggetto e di oggetto, di finito e di infinito, di essere e di pensare ecc., hanno l'inconveniente che i termini soggetto, oggetto, ecc. significano ciò che essi sono *al di fuori della loro unità*; e nell'unità, quindi, non sono da intendersi così, come suona la loro espressione»⁵².

Nell'unità i termini non conservano il significato che avevano quando erano separati né il significato che è proprio del loro venire

mantenuti distinti, come è per la relazione ordinaria. Nell'unità essi tornano alla matrice comune che li fonda, quindi essi si risolvono nel loro essere autentico, andando oltre l'importo rappresentativo che ha stravolto l'intero.

Qui si impone la seconda questione: se l'unità deve venire intesa come una *ablatio alteritatis*, e solo come tale essa è vera unità, ciò non comporta forse l'eliminare ogni distinzione e il ricadere nell'indistinto, ossia nell'indeterminato?

La domanda sorge perché si è soliti assolutizzare l'alternativa determinato-indeterminato, non avvedendosi che tale alternativa è la struttura stessa del semantico. Senonché, l'unità intende porsi proprio al di là dell'ordine formale e dell'alternativa (contrapposizione, relazione) che lo costituisce. A coloro che intendono assolutizzare l'alternativa (formale) di determinato-indeterminato domando: questa stessa alternativa come deve venire considerata? Essa è determinata o indeterminata? Verrebbe da rispondere che è determinata, se questo non comportasse il farla ricadere in uno dei poli che la costituiscono, negandola così come "alternativa". Lo stesso accadrebbe se si rispondesse che è indeterminata. Se ne deve concludere, allora, che la stessa alternativa di determinato e indeterminato da un lato non può non collocarsi oltre i termini mediante i quali si costituisce come alternativa, d'altro lato essa non può evitare di vincolarsi a quegli stessi termini. Di qui la necessità del suo andare oltre se stessa.

Del resto, anche accettando l'alternativa come dato da cui partire, non si può evitare di considerare che la scelta per l'uno termine o per l'altro comporta l'assolutizzazione dell'uno *aut* dell'altro, laddove l'uno si pone solo in riferimento all'altro. La relazione fonda dunque proprio quell'alternativa che pure si costituisce nella pretesa di negare la relazione⁵³. La consapevolezza che l'alternativa non può negare la relazione che la fonda ha una importante conseguenza, questa: poiché l'indeterminato si pone solo in quanto si contrappone al determinato e, quindi, in quanto viene incluso in quella relazione che lo determina come suo termine, ciò che la forma definisce "indeterminato" non è effettivamente

indeterminato. È, piuttosto, il *limite* richiesto dal determinato.

Per converso, la relazione, che ingloba i due termini, ne risulta a sua volta determinata, sì che l'ordine formale si rivela come l'ambito nel quale viene connotato anche ciò che si dichiara non connotabile. Poiché poi l'ordine formale risulta intrascendibile, l'esito sembra essere quello per il quale anche l'unità, che vale come fondamento, deve assumere forma determinata, magari determinata appunto come indeterminata.

Senonché, e questo è il punto, è lo stesso ordine dei determinati (= condizionati) che richiede come proprio fondamento una condizione che sia effettivamente incondizionata.

Non più incondizionata nel senso della forma, la quale riesce a configurare solo una falsa incondizionatezza – equivalente all'ipostasi del negativo (il nulla contrapposto all'essere o, detto altrimenti, il "non" assolutizzato) –, ma una incondizionatezza effettiva, la quale può soltanto venire esigita o, in altri termini, intenzionata.

L'incondizionato, insomma, non può assumere *valenza posizionale* (ridotto ad una qualche *posizione* determinata); se la assumesse, allora esso sarebbe una mera contraddizione. Di contro, lasciato essere nel suo *valore intenzionale*, l'incondizionato è indice della *necessità* di un fondamento inoggettivabile che funga da condizione di ogni possibile oggettivazione.

L'espressione "unità", pertanto, viene scelta per indicare non certo un qualcosa, un dato, una rappresentazione, ma, al contrario, per indicare l'intenzione di trascendere proprio l'ordine rappresentativo. Pur essendo espressa mediante una parola, l'unità non può dunque venire ridotta all'aspetto semantico, giacché con essa si intende indicare la necessità di cogliere il fondamento come emergente oltre le parole con cui lo si dice.

Se, allora, anche l'unità, in quanto parola, evoca un'immagine, si dirà che l'immagine non può non essere quella dell'andare "al di là", del "trascendere" l'ordine formale.

Ed ecco il punto: *l'unità trascende la relazione*, nonostante che essa venga data (= detta) solo come "unità di", riproducendo

proprio quella relazione che si intende di trascendere, e nonostante che lo stesso "trascendere" evochi ancora l'immagine del "relazionare".

Il limite imposto dal linguaggio, dunque, non può sopprimere l'intenzione di indicare sia la necessità di un'unità che emerga oltre il livello nel quale viene posta la differenza sia la contraddittorietà di quella conciliazione di differenti che è la relazione.

Riprendendo in esame la dialettica di *essere e nulla*, è da rilevare che Hegel non fa che approfondire la tematica inerente appunto al concetto di unità, onde risulta opportuno seguire il testo della *Logica* per verificare il senso di quanto è stato sopra esposto. Hegel scrive: «Così l'intero, vero risultato, che qui si è ottenuto, è il *divenire*, che non è soltanto l'unilaterale o astratta unità dell'essere e del nulla. Ma consiste in questo movimento, che il puro essere è immediato e semplice, che perciò esso è parimenti il puro nulla, che la differenza è, ma insieme anche *si toglie e non è*. Il risultato afferma dunque anche la differenza dell'essere e del nulla, ma come una differenza solo opinata»⁵⁴.

L'unità di essere e nulla non è astratta nel senso che essa si pone facendo astrazione dalla differenza che specifica i suoi termini. Essa, di contro, muove proprio da quella differenza *presupposta*, cosicché vale come il risultato di un *processo* nel quale il presupposto viene *tolto* per la sua insufficienza intrinseca: la differenza non è effettiva, poiché essere e nulla trapassano immediatamente l'uno nell'altro e solo questo *riferimento immediato* costituisce la loro identità.

Ciò comporta che il livello in cui la differenza viene fatta valere – e, pertanto, assume una rilevanza – non può venire confuso con il livello in cui essa si toglie, perché viene consaputa come inautentica. Il primo livello coincide con l'opinione e proprio per questa ragione si deve affermare che la differenza è solo "opinata": «La differenza non sta perciò in loro stessi [cioè nell'essere e nel nulla], ma solo in un terzo, nell'*intendere* o nell'*opinare*»⁵⁵. Il Moni usa qui due espressioni per tradurre il *Meinen* tedesco. Intendere e opinare, in ogni modo, indicano un medesimo e cioè il

procedere dell'intelletto che configura l'ordine della forma. Per la forma, che traduce in senso posizionale (= rappresenta) anche ciò che non è identificabile posizionalmente (= rappresentabile), l'immediato sparire dell'essere nel nulla, cioè il *divenire*, si ipostatizza a *medio* e si configura come il *terzo*: «Se non che il terzo, in cui l'essere e il nulla hanno la loro sussistenza, si deve presentare anche qui; e si è presentato anche qui: è il *divenire*»⁵⁶.

Orbene, se essere e nulla valgono rispettivamente come la prima figura (= il cominciamento) e la seconda (ossia quella che segue perché si distingue dalla precedente), allora il divenire viene assunto come una nuova figura, la terza della serie. Questa riduzione rappresentativa non consente però di cogliere la verità dell'essere, del nulla e del divenire. Come si vedrà anche più avanti, il divenire è la verità dell'essere e del nulla non per il fatto che costituisce un medio tra di essi, ma perché è l'atto stesso in cui essere e nulla vengono meno come separati, quell'atto che restituisce appunto l'unità dell'intero: «È nel divenire, che l'essere e il nulla sono come diversi: il divenire è solo in quanto essi son diversi. Un tal terzo è un altro che l'essere e il nulla. Dir che questi sussistono solo in un altro, è dire insieme che non sussistono per sé. Vale a dire che il loro sussistere non è che il loro essere in *uno*. È appunto questo loro sussistere, che toglie insieme la loro differenza»⁵⁷.

Il «sussistere» (*Bestehen*) di essere e nulla coincide e si risolve nel «loro essere in *uno*» (*ihr Sein in Einem*). L'essere «in *uno*», del resto, non può non voler dire "essere *uno*". Solo in quanto sono uno, infatti, la loro differenza è sparita. Se, invece, il significato dello «essere in *uno*» fosse quello del riproporre il costruito relazionale che ingloba, nel *medesimo* nesso, la *diversità* dei termini, allora la differenza non verrebbe affatto tolta e la relazione decadrebbe essa stessa a termine, dunque ad ipostasi, e non potrebbe venire indicata come «divenire» (*Werden*).

Non ci si deve stancare di precisare: in quanto la differenza è effettivamente tolta, essere e nulla tornano alla loro base sostanziale, l'unità. Senonché, in quanto anche l'unità assume una valenza

posizionale e si presenta nella forma di un «terzo» (*Dritte*), la differenza si presenta di nuovo, che l'unità decade ad unificazione. Solo in forza di questa precisazione mi pare che possa venire intesa la seguente affermazione di Hegel: «L'unità, i cui momenti, l'essere e il nulla, sono come inseparabili, è in pari tempo distinta da quei momenti stessi»⁵⁸.

In tale affermazione si ribadisce la necessità di intendere il fondamento come unità, la quale è la negazione della possibilità di una qualche scissione che dia luogo alla posizione dell'essere, a quella del nulla nonché alla loro contrapposizione. Questa necessità teoretica «in pari tempo» (*zugleich*) lascia sussistere una necessità pratica, imposta dall'ordine semantico-formale, per la quale anche l'unità, di per sé indivisibile e irrepresentabile, viene *inevitabilmente* rappresentata e, pertanto, viene distinta (= divisa), poiché assume il carattere semantico di un soggetto il quale si identifica nei suoi predicati, distinguendosi però da essi. In altre parole: allorché l'unità viene posta come una figura, essa si *presenta* in forma determinata e, poiché la forma è quella del *medio*, l'unità finisce – contraddittoriamente – per distinguersi da ciò di cui è unità.

7. La riflessione e il suo superamento

Ridurre l'unità a medio, e cioè attribuire un'*identità autonoma* alla relazione, è un'operazione propria della riflessione formale: si pretende, infatti, non solo che i termini estremi (i quali possono venire indicati con le lettere "A" e "B", giacché il discorso che qui viene fatto per essere, nulla e divenire vale, più in generale, per la relazione come tale e per i suoi relati) si costituiscano ciascuno per proprio conto, indipendentemente dal loro riferirsi reciproco che ne consente la determinatezza, ma altresì che la stessa relazione possa assumere una qualche esistenza autonoma rispetto ai "suoi termini", onde potersene distinguere e valere quale nesso (vincolo) che subentra successivamente al loro essersi costituiti come "A" e

come "B".

Ma quale identità può venire attribuita ai termini, se non quella di togliersi nel loro reciproco riferirsi, che è il medesimo per entrambi? E quale identità può venire attribuita alla relazione, che non sia il *riferirsi* ai (dei) relati, essi stessi *in sé riferimento*?

Questa consapevolezza è estranea alla riflessione intellettualistica; l'intelletto, anzi, consiste proprio nello scindere ciò che è in sé uno: «son forme della riflessione, quelle per cui mezzo dev'essere fissata la separazione degl'inseparabili»⁵⁹. Il procedere dell'intelletto è analitico e l'analisi pretende di intervenire anche su quel fondamento che essa stessa esige come intero.

Proprio per la ragione che l'*unità di essere e nulla* non viene colta dalla riflessione formale, anche il *divenire*, che essenzialmente indica il loro *sparire* nell'uno, assume invece il significato del *movimento* ordinario, il quale si instaura *tra* l'essere e il nulla, riproducendo quel nesso estrinseco tra termini che Hegel dimostra non avere alcun valore concettuale. Già a proposito del cominciamento, egli aveva sostenuto il carattere intrinseco del riferimento: «Ora quando in generale si fosse autorizzati ad avanzare, ossia a togliere il primo cominciamento, dovrebbe stare in questo primo stesso, che ad esso potesse riferirsi un altro»⁶⁰. Tale carattere del riferimento viene ulteriormente specificato nel passo in cui Hegel dichiara che il *divenire* non può venire inteso al modo di una *sintesi estrinseca*: «La sintesi, che è qui in giuoco, non si deve intendere come un collegamento di determinazioni che sian già date *estrinsecamente*»⁶¹.

Quest'ultima proposizione ha un valore assai rilevante nell'economia del presente lavoro. In effetti, non è la prima volta che si tematizza questo concetto, ma il vigore teoretico che traspare dall'argomentazione hegeliana impone che esso venga di nuovo affrontato e analizzato. La sintesi, dunque, «non si deve intendere come un collegamento di determinazioni che sian già date *estrinsecamente*» (*muß nicht als eine Verknüpfung von äußerlich schon vorhandenen Bestimmungen genommen werden*). Qual è, allora, la conseguenza di ciò? Questa: il procedimento, che risulta descritti-

bile solo come percorso compiuto da una tappa ad altra tappa, non può non togliersi nel *processo*, che deve venire inteso in senso attuale.

Sorge così una domanda: Hegel, che per un verso *nega* il procedimento, non sta forse *procedendo* nell'analisi delle figure logiche? Questa domanda ne implica un'altra: se la *Logica* non viene interpretata alla luce della distinzione di *necessità teoretica* e di *esigenza (necessitazione) pratica*, può essa risultare comprensibile? A me sembra che il senso per il quale si afferma la necessità del togliersi di ciò che non è intelligibile (cioè di quella scissione che pone in essere il mondo delle determinazioni finite) è indice dell'autentica ragione teoretica, della quale il procedere fenomenologico rappresenta la mera *traduzione* espositiva, inevitabile ma non vera. In essa, infatti, non si eccede la sintesi estrinseca, sì che l'aspetto teoretico e quello pratico-procedurale non possono non venire tenuti distinti: «Da un lato si tratta anzi della generazione di un secondo in aggiunta a un primo, cioè di un determinato in aggiunta a quell'indeterminato che si era preso come cominciamento»⁶². Questo aspetto permane inevitabile, giacché *inevitabilmente* l'atto si traduce in procedimento. Ciò non toglie, però, la necessità che il procedimento si inveri, superando la sintesi estrinseca che lo costituisce: «dall'altro lato poi si tratta della sintesi *immanente*, della sintesi *a priori*, ossia di quella che è *in sé e per sé* l'unità dei diversi»⁶³.

Il nucleo speculativo del discorso consiste nell'intendere appieno l'espressione «sintesi *immanente*» (*immanente Synthesis*), che qui Hegel definisce anche «sintesi *a priori*» (*Synthesis a priori*) e che costituisce la vera «unità dei diversi» (*Einheit der Unterschiedenen*). Quale sarebbe l'interpretazione errata? Quella che riducesse l'unità ad *insieme* nel quale i diversi sono soltanto "assemblati". Hegel precisa molto bene la necessità di non incorrere in questo errore ermeneutico, il quale ridurrebbe il *divenire* ad un volgare *passare*: «Il *divenire* è questa sintesi immanente dell'essere e del nulla; ma siccome alla sintesi si annette soprattutto il senso di una raccolta estrinseca di tali che sian dati reciprocamente estrinseci,

così a buon diritto il nome di sintesi o di unità sintetica fu messo fuor d'uso»⁶⁴.

Se l'uso dell'espressione «sintesi», proprio per le ragioni addotte, può risultare fuorviante – e qui Hegel rivolge una critica a Kant e al suo concetto di "sintesi a priori", nel quale si mantiene il significato della "combinazione" di elementi –, altrettanto deve venire detto per la *relazione*, che è altro modo per dire sintesi. La relazione non è quell'unità che risulta condizione incondizionata e, per questa ragione, condizionante ogni altro da sé. Essa, piuttosto, è intimamente *vincolata* ai termini dei quali pure rappresenta il *vincolo*: «La guisa della relazione non si può ulteriormente determinare, senza che insieme vengano ulteriormente determinati anche i termini della relazione»⁶⁵. Con che rimane acclarato che la guisa ordinaria in cui viene intesa la relazione la riduce ad un circolo vizioso: la determinatezza della relazione presuppone la determinatezza dei termini e la determinatezza dei termini presuppone la determinatezza della relazione, all'infinito.

Come deve venire pensata, allora, la relazione? Hegel cerca di spiegarlo approfondendo il discorso sul *divenire*, che è appunto la relazione di essere e nulla. E così egli scrive: «Il divenire, è l'inseparabilità dell'essere e del nulla»⁶⁶. Anche il concetto di «inseparabilità» (*Ungetrenntheit*), insistentemente riproposto da Hegel, è stato più volte tematizzato, ma la specificità che esso acquista nel passo in questione ne impone un riesame critico. Se l'espressione "divenire" indica nient'altro che questo: essere e nulla sono inseparabili, allora essa non fa che *negare* tanto l'essere quanto il nulla, i quali, proprio come tali, sono l'esito di una separazione inintelligibile. Senonché, anche qui Hegel intende mantenere i due livelli, quello per il quale il divenire si configura determinatamente – stante che comunque di esso si dice – e quello per il quale anche questa determinatezza formale deve venire superata, stante che ciò che si intende dire è la necessità di trascendere la separatezza propria della forma: «Il divenire non è l'unità che astraе dall'essere e dal nulla, ma, come unità *dell'essere e del nulla*, è questa unità *determinata*, ossia questa unità in cui è tanto

l'essere quanto il nulla. Ma in quanto l'essere e il nulla son ciascuno come non separato dal suo altro, *non sono*. L'essere e il nulla, dunque, *sono*, in questa unità, ma però come dileguantisi, soltanto come *tolti*. Dall'indipendenza in cui erano stati presi prima essi decadono a *momenti*, i quali sono *ancora diversi*, ma nello stesso tempo son *tolti*»⁶⁷.

Quanto è stato detto, deve dunque venire ribadito: rappresentativamente, l'essere e il nulla sono e l'unità vale come la relazione che viene determinata dalla loro stessa determinatezza. Concettualmente, invece, l'unità è l'atto del togliersi dell'essere e del nulla, sì che la determinatezza dell'atto (unità) non può venire confusa con quella determinatezza che appartiene alla forma. L'atto è determinato non in quanto è configurabile rappresentativamente (come ogni altra "cosa"), ma in quanto è concettualmente richiesto quale condizione fondante. *La sua determinatezza è la sua intelligenza, e null'altro*.

Hegel, però, non si ferma qui. Per rendere ancora più chiaro il discorso, egli dedica un intero paragrafo al «togliere del divenire» (*Aufheben des Werdens*), ovverosia alla necessità che l'aspetto, per il quale anche l'unità di essere e nulla si pone come figura determinata, si tolga nell'altro aspetto, quello per il quale il divenire è atto.

«L'equilibrio, in cui si pongono il nascere e il perire, è dapprima il divenire stesso. Ma questo si raccoglie eziandio in *unità* quietata»⁶⁸. Il «dapprima» (*zunächst*) indica la posizione formale del divenire, la posizione, cioè, che domanda di inverarsi. Ed infatti Hegel ricorda: «L'essere e il nulla stanno nel divenire solo come dileguantisi; ma il divenire, come tale, non è che in forza della loro diversità»⁶⁹. Essere e nulla, insomma, dileguano nel divenire in quanto diversi, ma, per converso, il divenire, inteso come relazione, si mantiene solo in forza della loro diversità. Di qui la necessità del togliersi del divenire stesso: «Il loro dileguarsi è quindi il dileguarsi del divenire, o il dileguarsi del dileguarsi stesso»⁷⁰. Che è quanto dire: il divenire inteso come passaggio, ossia come relazione, non può non venir meno a se stesso onde restituire l'unità, la quale non

viene più intesa nel senso di una «unità quieta» (*ruhige Einheit*), ossia irrigidita dalla forma, ma nel senso di una unità restituita dialetticamente dalla negazione della sua pretesa negazione: «Il divenire è una sfrenata inquietudine che precipita in un risultato calmo»⁷¹.

Qual è questo «risultato» (*Resultat*)? Non è l'essere, inteso come astratto e vuoto, ossia come quell'immediato che vale da punto di moenza della procedura. Né, del resto, è il nulla, giacché in tal caso si configurerebbe l'assolutizzazione del negativo: «Questo risultato è l'essere sparito, ma non come *nulla*. Così sarebbe soltanto un ricadere nell'una delle determinazioni già tolte, non un risultato del nulla e dell'*essere*»⁷². Esso è, di contro, l'emergere della vera unità oltre la contrapposizione (che poggia sulla relazione estrinseca) di essere e nulla, di immediato e mediato, di indeterminato e determinato.

Che poi anche questa unità, della quale si indica la *necessità fondante*, venga essa stessa "positivizzata" in forza dell'indicazione e quindi ricada all'interno dell'alternativa essere/nulla presentandosi come *Dasein*, ebbene questo è problema che attiene alle forme proprie del semantico nonché alla imprescindibilità di quest'ultimo. Se da un punto di vista teoretico il togliersi del divenire è il togliersi stesso della procedura e delle figure che la costituiscono, da un punto di vista pratico – o formale –, invece, anche questo togliamento si ripropone come una nuova *figura*. Come si vedrà più avanti, un esito analogo avrà il discorso che verrà fatto a proposito dell'emergere del vero infinito dalla contrapposizione (relazione) di finito e infinito. Così come la restituzione dell'unità esprime la consapevolezza che effettivamente non si era mai andati oltre di essa, sì che anche il movimento (la procedura fenomenologica) risulta solo parvente, altrettanto l'emergere dell'infinito indicherà che la finitezza ha questo di proprio, che è da sempre finita, quindi non si è mai veramente posta. Senonché, la consapevolezza della non verità della procedura, e delle determinazioni finite che la sostanziano, non sospende la procedura né cancella le figure: l'una e le altre continuano ad imporsi nell'ordine semantico (formale).

Anche se la consapevolezza non sospende la procedura, essa non potrà comunque venire abbandonata od obliata, ché assumerà il valore di critica in atto (deassolutizzazione) di ciò che *fattualmente* si presenta⁷³. Ogni presenza determinata – per sua natura empirica – subirà allora un processo di radicale trasformazione per il quale verrà bensì assunta come un dato, ma altresì verrà consaputa nel *limite di intelligibilità* che la segna e la relativizza.

Il senso della posizione hegeliana è quello di una radicale critica della finitezza e di quel *pensare* che rimane ad essa vincolato. Solo evidenziando il contraddirsi del determinato e della relazione che lo fa essere, del resto, Hegel può indicare l'emergere dell'effettiva infinità ed il superamento di ciò che costituisce l'autentico *male*. Come si evince dal par. 386 dell'*Enciclopedia*, ciò che potremmo definire *male radicale* altro non è che la rinuncia, da parte del pensiero, a trascendere l'ordine dei condizionati, in nome di una presunta «modestia». Trattasi, in effetti, di falsa modestia giacché, a ben guardare, essa coincide con l'assolutizzazione del punto di vista del soggetto e con la sua pretesa di conservarsi come soggetto empirico di contro all'intenzione di perdersi nella verità: «La determinazione della *finità* è dall'*intelletto* fissata principalmente in relazione allo spirito e alla *ragione*; si considera non solo come cosa dell'intelletto, ma anche come interesse morale e religioso di tenere saldo il *punto di vista* della finità quale punto di vista *ultimo*, e, per converso, come una temerità del pensiero, anzi una follia, il volerlo oltrepassare. – Ma ben piuttosto è da considerare come la peggiore delle virtù una siffatta *modestia* del pensiero, che fa del *finito* qualcosa di affatto solido, un *assoluto*; [...] il finito *non è*: cioè non è il vero, ma è semplicemente e soltanto un *trapassare* e un *andar oltre sé stesso*. [...] La menzionata modestia si riduce a tener fermo al vano, al finito, contro il vero; ed è perciò, essa stessa, vanità. Questa vanità si chiarirà nello svolgimento dello spirito come il suo massimo profundarsi nella sua soggettività, come la sua più intima contraddizione, e quindi il suo punto di rivolgimento: cioè come il *male*»⁷⁴.

8. Senso del "togliere" e valore dello "ideale"

L'emergere dell'assoluto è tutt'uno con il *togliersi* della finitezza.

Che cosa si deve propriamente intendere con le espressioni «togliere» (*Aufheben*) e «togliersi» (*sich Aufheben*)? Hegel considera importantissimo precisare il senso del togliimento, che coincide con l'imporsi del senso stesso dello «ideale» (*Ideelle*). Egli, infatti, scrive: «Quello del *togliere* e del *tolto* (ossia dell'*ideale*) è uno dei più importanti concetti della filosofia; è una determinazione fondamentale, che ritorna addirittura dappertutto, e di cui occorre cogliere precisamente il senso, distinguendola in particolar maniera dal nulla»⁷⁵.

E ancora: «Quello che si toglie, non perciò diventa nulla. Nulla è l'*immediato*. Ciò che è tolto, all'incontro, è un *mediato*»⁷⁶. Con l'espressione "togliere", dunque, si intende indicare non altro che il modo d'essere dei termini all'interno della relazione o, che è lo stesso, delle determinazioni finite nell'intero (unità). Se, infatti, la considerazione formale assume i termini come essenti al pari della relazione che li congiunge, la considerazione speculativa, di contro, pensa i termini come "momenti", ossia come posizioni che sono tutt'uno con la loro "momentaneità", cioè con il loro venir meno a se stessi, sì che anche la relazione, in quanto nesso estrinseco, è il suo stesso dileguare⁷⁷.

Questo dileguare non è un nulla. Non lo è per una duplice ragione. Innanzi tutto perché il nulla⁷⁸ è una determinazione e ciò che si intende indicare è che ogni determinazione finita viene meno. In secondo luogo, si deve tenere presente che proprio dal venir meno dell'ordine formale emerge l'unità del fondamento, sì che viene decisamente scongiurato l'esito nichilista.

Certamente l'unità non è una "cosa", cosicché risulta insensata la stessa domanda "che cosa" essa sia.

L'unità non è una cosa al pari delle altre⁷⁹; essa, di contro, è la condizione di intelligibilità esigita da tutte le "cose". Se le cose, al plurale, vengono indicate come *die Dinge*, la cosa, al singolare, è *die Sache*, anzi *die Sache selbst*, ossia la cosa stessa, la verità nella

sua assolutezza.

Ebbene, è nella verità che ogni determinazione finita intende togliersi, onde inverarsi. Ne consegue che, a rigore, l'intenzione che struttura il determinato è propriamente quella di *andare oltre la relazione*, poiché nella *relazione* si mantiene quella distanza dal vero che vale come l'*esclusione* stessa della verità nonché come l'*esclusione dalla verità*. Non si tratta, pertanto, di *includere* la verità, riducendola ad un qualche dato, si tratta bensì di lasciare che la datità si tolga nel vero e si tolga non nel senso di una trasformazione che equivale ad un mero cambiamento di forma, bensì nel senso di una *transformatio* che indichi un effettivo trascendere l'ordine formale. Alla luce di queste posizioni mi pare che si possa comprendere il senso in cui Hegel può affermare che nel «*togliere*» (*Aufheben*) è presente anche il «conservare» (*Aufbewahren*), dunque il «*ritenere*» (*Erhalten*): «La parola *togliere* ha nella lingua il doppio senso, per cui val quanto *conservare*, *ritenere*, e nello stesso tempo quanto far cessare, *metter fine*»⁸⁰.

Il senso in cui qualcosa si toglie non è quello nel quale esso si conserva. Il dato si conserva empiricamente, ma si toglie speculativamente. Non basta: il suo togliersi speculativo si esprime come consapevolezza critica del suo mantenersi empirico, cosicché, anche a livello empirico, esso, ancorché conservato, cessa di venire assolutizzato e viene restituito alla sua autentica natura, che è la sua finitezza.

Il dato, «elevato dalla sua immediatezza», è bensì tolto, ma è «insieme un conservato»; esso «ha perduto soltanto la sua immediatezza, ma non perciò è annullato» (*nur seine Unmittelbarkeit verloren hat, aber darum nicht vernichtet ist*)⁸¹.

Il doppio significato del togliere e del conservare, che è presente nella parola tedesca *Aufheben*, lo si riscontra anche nella parola latina *tollere*: entrambi fanno propria la «determinazione affermativa» (*affirmative Bestimmung*) del «portare in alto» (*Emporheben*).

Hegel, però, precisa ulteriormente: «Qualcosa è tolto solo in quanto è entrato nella unità col suo opposto. In questa più precisa

determinazione di un che di riflesso, esso si può convenientemente chiamare *momento*»⁸². Il momento, come precisa lo stesso Moni in nota⁸³, indica che il dato viene "rabbassato" o "degradato", che è altro modo per dire che il livello in cui esso si conserva – e mantiene una sua identità determinata – non è quello in cui si toglie nell'unità che dissolve e la *tesi* e l'*antitesi*. Quest'unità, pertanto, non è la *sintesi*, così come generalmente si ritiene, proprio per la ragione che la sintesi è relazione e in essa permane la dualità, sì che i termini che la compongono non sono ancora "rabbassati" a *momenti*.

L'unità di essere e nulla costituisce, dunque, l'*esigito*, il *prerequisito fondante*. Poiché anche tale unità non può evitare di porsi, essa acquisisce una determinatezza formale e si presenta come *Dasein*.

L'*esserci* è l'essere determinato. Ciò che qui deve venire notato è quanto segue: in effetti, anche essere e nulla fungevano da determinazioni, anche se da determinazioni particolarissime. L'essere fungeva da determinazione positiva, ancorché astratta e vuota; il nulla da determinazione negativa, essa stessa astratta e vuota. Essere e nulla, per la forma, sono dunque due "indeterminati", nonostante che ciò riveli l'insensatezza di una distinzione che attiene all'indeterminato: se sono entrambi indeterminati, essi cessano di essere "due" e valgono come un'unica indeterminatezza. Se, all'incontro, la forma pretende di attribuire loro valenza posizionale, allora essi vengono bensì *considerati* due indeterminati, ma *sono* in effetti "determinati", giacché tutto ciò che viene collocato in ambito formale assume una qualche connotazione: viene cioè collocato *perché* connotato.

L'essere, però, deve fungere da cominciamento, sì che si postula che esso sia indeterminato, per aprire la serie, ma anche determinato, per costituirne il primo elemento. Che è quanto dire: la procedura, che dall'essere prende le mosse, si pone assumendolo *come se* esso fosse indeterminato, nonostante che esso indeterminato non sia.

Una volta che si è assunta la determinazione iniziale – e la si

è assunta per la sua *presunta* indeterminatezza –, il procedimento assume il significato di un progressivo determinare ciò che inizialmente era indeterminato. In forza della negazione – essa stessa assunta come una figura: la seconda –, ecco emergere l'*esserci*: «L'esserci è essere determinato: la sua determinatezza è determinatezza che è, *qualità*»⁸⁴.

Ciò che Hegel intende sostenere è quanto segue: l'unità di essere e nulla costituisce l'intero che fonda ogni determinazione; senonché, quando la determinazione *si pone*, essa ricade *aut* nel polo dell'essere *aut* nel polo del nulla. E così il *Dasein* è bensì «il semplice esser uno dell'essere e del nulla»⁸⁵, ma altresì «è dapprima nella determinazione unilaterale dell'essere»⁸⁶.

Non si può mai dimenticare che la forma vale come separazione degli inseparabili; essa scinde l'intero e dispone le determinazioni nel tempo e nello spazio – l'una prima (dopo) e fuori (dentro) dell'altra –, cosicché l'identità perde il suo valore concettuale e si riduce a rappresentazione: nell'identità rappresentativa il limite, che è l'intrinseca condizione di intelligibilità del dato – di per sé finito –, si esprime come linea di confine, come contorno che distingue bensì l'identico dal diverso, ma solo perché li riduce ad immagine.

Il *Dasein*, pertanto, in quanto posizione, è unilaterale: è la valorizzazione del polo dell'essere, nonostante che nella sua struttura sia contenuto anche il nulla. Il nulla vi è contenuto, ma non appare. Perché anche il nulla appaia, si deve attendere una nuova determinazione che varrà come l'esplicitazione di ciò che era implicitamente contenuto nella determinazione precedente. In questo senso la fenomenologia va intesa come un progressivo procedimento atto ad esplicitare l'implicito⁸⁷. L'esplicitazione, poi, avviene mediante l'irrigidimento delle determinazioni, le quali assumono ciascuna un'identità che la distingue da altra identità, in modo tale che esse non solo non restituiscono l'inseparabilità fondante, ma anzi la traducono nella forma dell'*insieme*, il quale altro non è che la frantumazione dell'intero.

L'*insieme elementare*, pertanto, è la traduzione rappresenta-

tiva dell'unità e la matematica costituisce l'essenzializzazione di ogni procedimento formale.

9. Le posizioni determinate (figure)

Concettualmente, l'esserci è l'unità di essere e nulla; rappresentativamente, invece, l'unità deve scindersi perché, solo in quanto dell'esserci si considera l'essere – e l'essere soltanto –, esso si pone. Se, poi, si considera l'altra determinazione (= il nulla) – che esso parimenti contiene –, allora sorgerà una nuova figura: «L'altra determinazione, ch'esso contiene, il *nulla*, vi si mostrerà parimenti anch'essa, contro la prima»⁸⁸.

Questo concetto viene più volte ripetuto da Hegel, stante il ruolo che esso riveste nella spiegazione del senso in cui va intesa ogni posizione determinata: «L'esserci o l'esser determinato è in generale, conformemente al suo divenire, un *essere* con un *non essere*, cosicché questo non essere è accolto in semplice unità coll'essere. Il *non essere*, accolto nell'essere per modo che l'insieme concreto sia nella forma dell'essere, o dell'immediatezza, costituisce la *determinatezza* come tale»⁸⁹.

La determinatezza, insomma, in tanto si presenta come tale, in quanto l'unità di essere e non essere si risolve in uno dei suoi momenti, il quale pertanto viene assolutizzato. Ne consegue, se si vuol fare un discorso più generale, che ogni figura si pone in quanto vale come l'assolutizzazione di uno dei momenti che la costituiscono.

Tornando all'esserci, è da rilevare che la consapevolezza del valore fondante dell'unità di essere e nulla – nonché del fatto che il *Dasein* rappresenta una «*determinatezza unilaterale*» (*einseitige Bestimmtheit*) – vale come una «riflessione estrinseca» (*äußerliche Reflexion*): «Che l'intero, l'unità dell'essere e del nulla, sia nella *determinatezza unilaterale* dell'essere, è una riflessione estrinseca; invece nella negazione, nel qualcosa ed *altro* etc., essa verrà ad essere come posta»⁹⁰. La figura successiva, quindi, si pone per un

verso come un ricadere nel polo del non essere, ma per altro verso come la traduzione in forma posizionale della consapevolezza che evidenzia il limite della figura precedente. Del resto, consapere il limite equivale a negare l'assolutezza di una figura e per questa ragione coscienza e negazione vengono fatte coincidere.

La questione sulla quale incentrare l'attenzione è allora quella essenzializzata da Hegel nei seguenti termini: «il vero che ormai sta come base è l'unità del non essere coll'essere, – su questa base s'impiantano tutte le ulteriori determinazioni»⁹¹.

Ciò che ci si propone di descrivere è *come* le determinazioni si impiantano su quella «base» (*Grund*) e ciò per la ragione che la traduzione dell'unità fondante nella molteplicità delle determinazioni si realizza proprio in forza di quella *relazione* che costituisce il nodo teoretico della presente ricerca.

Fino a che l'unità mantiene il valore di *intero*, non è possibile considerarla un punto di partenza per dedurre alcunché. L'intero, infatti, è indivisibile e da esso non è derivabile una qualche determinazione che si pretenda vincolata *necessariamente* ad esso. Il vincolo necessario negherebbe irrimediabilmente l'intero, il quale sarebbe sé solo in forza del riferimento ad altro da sé.

Come si può, allora, considerare l'unità «base» (*Grund*) sulla quale «s'impiantano tutte le ulteriori determinazioni» (*ergeben sich alle fernern Bestimmungen*)? Innanzi tutto è da rilevare che l'unità non è una determinazione, giacché, se lo fosse, domanderebbe essa stessa un fondamento per essere. L'ordine dei determinati (condizionati) necessita di una condizione incondizionata, dunque non assimilabile a ciò che essa deve fondare. Non mi pare corretto, pertanto, parlare di «ulteriori» (*fernern*) determinazioni, semplicemente perché il vero, ossia l'unità, non è una determinazione affatto.

Se la si considera tale, è per la ragione che essa cessa di valere quale effettiva unità e decade a *sintesi* di due determinazioni: l'essere e il nulla, i quali, a rigore, dovrebbero valere come "indeterminati". Solo se viene considerata come *sintesi*, l'unità può valere come quella determinazione che è lo "insieme" di due

determinazioni. Senonché, in questo caso, essa cessa di valere come la verità dell'essere e del nulla, come quel fondamento nel quale essi si tolgono. Di contro, sono proprio essere e nulla che diventano i fondamenti dell'unità intesa come sintesi, giacché la sintesi è una unificazione che non può non presupporre i dati che debbono venire unificati.

Ci si trova, dunque, di fronte ad un vero e proprio ribaltamento logico, per il quale il fondamento risulta fondato da ciò che esso dovrebbe unilateralmente fondare. Come si è potuto realizzare tale ribaltamento? Introducendo la relazione nell'intero e considerandolo un composto. Essere e nulla, in conseguenza di ciò, diventano gli *elementi* del composto e assumono valore fondante. Ma Hegel non può accettare questa riduzione: il fondamento è l'unità. Non rimane altro che fare nuovamente ricorso alla distinzione dei due livelli: il livello logico, nel quale l'unità è fondamento – fondamento che vale in virtù della sua interezza, ma dal quale non è dato di dedurre –, non è il livello fenomenologico, nel quale l'unità deve valere come un *composto* che può venire disaggregato e riaggregato, onde giustificare la successione delle figure.

In considerazione di ciò, mi pare lecito affermare che se v'è una figura che funge da "base" di ogni altra, ebbene questa figura è la *relazione*⁹². Se, insomma, il fondamento è base perché dà origine al procedimento, allora esso si riduce al *costrutto* descritto dalla relazione ordinaria, nonostante che, a livello logico, il costrutto non possa certo essere considerato vero fondamento. Di contro, in quanto il fondamento viene colto nel suo valore di autentica unità, allora esso fonda non perché legittima il porsi della procedura, ma perché ne decreta il togliimento e, nel togliere la procedura, la inverte.

Ciò che comunque non può venire contestato è che la relazione rappresenta la figura che pone in essere ogni altra figura e che, quindi, assume un ruolo prioritario in ciò che ordinariamente viene definito "realtà".

La realtà ordinaria è un insieme di determinazioni che si qualificano perché si pongono ciascuna in riferimento e in contrap-

posizione ad altra determinazione. Per questa ragione il *limite* costituisce la condizione di possibilità del dato, sì che quest'ultimo *risulta* nella intrinseca finitezza che caratterizza il suo essere.

Il finito, proprio in quanto segnato dal limite, è il suo stesso trascendersi. Non ha senso, quindi, considerare la *relazione* il mezzo per superare il finito, come se, collegando due dati, si oltrepassasse la finitezza intrinseca di ciascuno. La relazione, all'incontro, deve venire considerata l'*espressione essenzializzata* della finitezza, stante il fatto che essa, assunta quale *medio* tra estremi, riduce il *limite di intelligibilità*, che è la condizione di pensabilità del dato, a quella rappresentazione del limite che è appunto il *contorno* del dato stesso e che vale quale *linea di confine* che lo separa da altro dato. In questo senso il limite – in quanto rappresentato – vale come *condizionante posizionale* di ogni datità.

Quanto è stato detto consente di comprendere la ragione per la quale Hegel, annunciando il «vero concetto dell'infinito» (*wahre Begriff des Unendlichen*) e l'«assoluta unità di questo» (*dessen absolute Einheit*), precisa con estrema chiarezza che tale concetto non può venire confuso con quel «reciproco limitare» (*gegenseitiges Beschränken*) che caratterizza la relazione comune: «Il vero concetto dell'infinito, e l'assoluta unità di questo, che verrà a mostrarsi più sotto, non è da intendere come un *temperare* [*Temperieren*], un *reciproco limitare* o *mischiarsi* [*Vermischen*]. In questo senso esso è una relazione superficiale, nebulosa, della quale non può appagarsi altro che l'immaginazione inconcettuale»⁹³.

Orbene, il «reciproco limitare», che Hegel definisce una «relazione superficiale» (*oberflächliche Beziehung*), rappresenta ciò che – per distinguerlo dalla autentica condizione fondante – può venire definito appunto come "condizionante posizionale", in ragione del suo stare alla base dell'ordine della finitezza. È questa relazione superficiale che vincola estrinsecamente l'*esserci* e l'*altro*, che si frappone tra di essi nella forma del limite e che ingloba l'infinito nel finito.

Solo quando la relazione viene colta come intrinseca alla determinazione, essa, trasformando se stessa in quanto relazione

ordinaria, trasforma anche la determinazione e la trasporta ad un diverso livello. L'inveramento si realizza allorché si supera la dimensione rappresentativa, che descrive l'identico come esterno ed estraneo al diverso, e si attinge al livello concettuale, nel quale il diverso entra nella costituzione intrinseca del diverso, sì che l'identità finita, risultando in sé contraddittoria, può finalmente togliersi: «L'altra determinazione è l'inquietudine del qualcosa, che consiste nell'essere, nel suo limite in cui è immanente, la contraddizione, che lo spinge oltre a se stesso»⁹⁴. E ancora: «Il qualcosa posto col suo limite immanente come la contraddizione di se stesso, dalla quale è indirizzato e cacciato oltre a sé, è il finito»⁹⁵. Più avanti: «lo sviluppo del finito fa vedere che, essendo questa contraddizione, il finito si distrugge in sé, ma risolve effettivamente la contraddizione, non già ch'esso sia soltanto caduco e che perisca, ma che il perire, il nulla, non è l'ultimo, ossia il definitivo, ma perisce»⁹⁶.

10. Destinazione della finitezza come passaggio dal finito all'infinito

La differenza teoretica che intercorre tra la rappresentazione del limite e il suo autentico valore concettuale merita di venire ulteriormente sottolineata per le conseguenze ermeneutiche che essa implica: per la rappresentazione il limite separa e insieme congiunge, identifica e insieme distingue, consentendo la pluralità dei "determinati"; la considerazione speculativa, di contro, rileva che, proprio per questo suo conciliare gli inconciliabili, il limite è indice della intrinseca contraddittorietà del dato nonché della necessità del suo andare oltre se stesso.

In questo senso, il limite altro non è che la «destinazione» (*Bestimmung*) stessa del finito: «E in quanto il limite è nella destinazione appunto come termine, il qualcosa oltrepassa con ciò se stesso»⁹⁷.

Naturalmente la «destinazione» non può venire intesa nel

senso del «dover essere» (*Sollen*) indicato da Kant e da Fichte, semplicemente perché il dover essere viene mantenuto in una relazione estrinseca rispetto all'essere e non viene colto nel suo valore costitutivo: «La filosofia kantiana e fichtiana assegna come il punto più alto della risoluzione delle contraddizioni della ragione il dover essere, che invece non è che la posizione del persistere nella finità, e quindi nella contraddizione»⁹⁸.

Per superare effettivamente la contraddizione, si deve oltrepassare la finitezza, onde pervenire al vero infinito. Di qui la necessità di intendere appieno questo «passaggio del finito nell'infinito» (*Übergang des Endlichen in das Unendliche*), che costituisce un altro nodo di indubbio valore speculativo proprio in ragione del suo riassumere ed essenzializzare gran parte delle tematiche che sono state prese fin qui in esame. Mi pare molto importante rilevare che, quando Hegel si propone di prendere in esame direttamente tale passaggio, egli inizia la trattazione mettendo in evidenza la duplice consapevolezza e del carattere finito della relazione, che ingloba il «dover essere», e della necessità che essa si superi: «Il dover essere, per sé, contiene il termine, e il termine il dover essere. La relazione loro reciproca è appunto il finito, che li contien tutti e due nel suo esser dentro di sé. Questi momenti della determinazione del finito sono opposti l'uno all'altro qualitativamente; il termine è determinato come il negativo del dover essere, e il dover essere, a sua volta, come il negativo del termine. Il finito è così la contraddizione di sé in sé; si toglie via, perisce»⁹⁹.

Acclarata la necessità del «togliersi via» (*Heben sich auf*), ossia del «perire» (*Vergehen*), del finito – e della relazione che lo essenzializza –, la questione che viene nuovamente presa in esame è proprio quella del senso di questo togliimento. Il passaggio dal finito all'infinito fornisce anzi a Hegel l'opportunità per chiarire definitivamente il senso del togliimento, cosicché questo concetto fondamentale non potrà più venire inteso in modo equivoco e dovrà avere il suo peso nella corretta interpretazione di tutte le figure che compaiono successivamente nella *Scienza della Logica*.

Con maggiore forza che altrove, emerge così la distinzione

tra il venir meno, inteso come atto, e il venir meno inteso come una progressiva sostituzione di determinazioni. In effetti, solo l'atto costituisce l'effettivo trascendimento del finito, giacché la procedura toglie bensì una determinazione finita, ma per sostituirla con altra determinazione finita, sì che questo *andamento* non fa che riprodurre il finito all'infinito: «Così il finito nel perire non è perito; è divenuto dapprima soltanto un *altro* finito, il quale però è a sua volta il perire come passare in un altro finito, e così via, in certo modo all'*infinito*»¹⁰⁰.

Di contro, ciò che il finito ha di proprio, è il suo essere da sempre "finito": il finito non configura un presente che è passato; esso è sempre il passato di sé, è sé come già passato: «Ma quando si consideri questo risultato più d'avvicino, il finito nel suo perire, in questa negazione di se stesso, ha raggiunto il suo essere in sé, è andato con se stesso»¹⁰¹.

In questo suo negarsi, il finito restituisce l'infinito, giacché l'infinito è l'affermativo del quale il finito vale come pretesa negazione. Nel momento in cui la pretesa negazione dell'infinito (cioè il finito) nega se stessa, l'infinito emerge nella sua positività: «Questa *identità con sé* [identità che, per il finito, consiste nel suo negare se stesso], la negazione della negazione [cioè: negando se stesso, il finito nega la propria pretesa di negare l'infinito, sì che quest'ultimo può emergere nella sua verità], è un essere affermativo, e quindi l'altro del finito, come quello che ha da avere per sua determinazione la negazione prima. Cotesto altro è l'*infinito*»¹⁰².

Anche per l'infinito, che non configura tanto una «nuova definizione dell'assoluto» (*neue Definition des Absoluten*) quanto – nel suo valere quale «negazione del finito» (*Negation des Endlichen*) – risulta essere l'assoluto «senz'altro» (*schlechthin*), si deve ripetere ciò che è stato già detto per il divenire. Il vero infinito – così come il vero divenire – non può ridursi al modo in cui la considerazione ordinaria lo assume e, pertanto, deve venire distinto dall'infinito "finitizzato": «La gran questione è di distinguere il vero concetto dell'infinità dalla cattiva infinità, l'infinito della ragione dall'infinito dell'intelletto. Quest'ultimo è pur sempre

l'infinito *reso finito*; e si mostrerà che appunto in quanto si vuol mantenere l'infinito puro e lontano dal finito, non si fa che renderlo finito»¹⁰³.

Per essenzializzare la questione, Hegel la riassume in tre punti: a) in quanto viene oggettivato, l'infinito vale esso stesso come termine che si pone a fronte del finito; b) ciò che si è determinato, in tal modo, è la *relazione* reciproca di finito e infinito, la quale, inglobando in sé l'infinito, lo rende finito, ossia lo nega nel suo essere autentico; c) la relazione reciproca¹⁰⁴ di finito e infinito, che costituisce essa stessa il finito ossia la contraddizione, lasciata essere nel suo contraddirsi, si toglie via e lascia emergere il vero infinito.

Di notevole interesse per la presente ricerca è l'analisi che Hegel compie della «determinazione reciproca del finito e dell'infinito» (*Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen*). Egli, dopo aver affermato che nella relazione reciproca l'infinito è tornato a cadere «nella categoria del qualcosa» (*in die Kategorie des Etwas*), scrive: «Secondo questa determinatezza, il finito sta di contro all'infinito come un *esserci reale*. Così essi stanno in una qualitativa *relazione* come tali che rimangono l'uno fuori dell'altro»¹⁰⁵.

L'affermazione hegeliana mi sembra confermi pienamente il punto di vista che vado illustrando: la relazione ordinaria, lungi dall'indicare l'autentica *tensione* del finito verso l'infinito, decreta invece l'ipostasi dell'infinito nonché della *tensione* stessa, la quale viene ridotta a *status*.

L'infinito non è qualcosa che si disponga accanto al finito – né può venire rappresentato come qualcosa di estremamente lontano rispetto ad esso, giacché anche la distanza è una *relazione* –, ma è la verità stessa del finito, la sua autentica realtà: la *ragione* del suo stesso negarsi come finito. Poiché solo l'infinito (= l'assoluto) è, il finito non può non sparire. Tale concetto, del resto, viene avvalorato anche da un'altra considerazione, questa: l'espressione «finito» (*Endliche*) vale bensì come la sostantivazione di un participio passato, ma trattasi di sostantivazione solo linguistica, ché,

propriamente, il suo essere appartiene ad un passato mai presentificabile: il finito è da sempre passato, da sempre tolto o, detto con altre parole, il suo essere (= la sua posizione) è tutt'uno con il suo non essere (= con il suo negarsi).

Non si può instaurare, pertanto, una relazione tra finito e infinito e ciò per due ragioni. Innanzi tutto perché il finito è un termine che toglie se stesso e dunque non è un termine affatto o, che è lo stesso, vale come termine solo per la forma. In secondo luogo perché l'infinito non è oggettivabile e dunque non può valere esso stesso come "termine di riferimento". Dal momento che né il finito né l'infinito possono valere effettivamente come termini, *a fortiori* la loro relazione non è mai effettiva, anche se *formalmente* essi si pongono solo in forza del loro relazionarsi. Ed infatti Hegel scrive: «Ma l'infinito e il finito non son soltanto in queste categorie della relazione»¹⁰⁶.

Subito dopo egli approfondisce il discorso e afferma: «l'infinito è in questa maniera [cioè se considerato in relazione al finito] affetto dall'opposizione contro il finito»¹⁰⁷ e «posto così l'infinito contro il finito per modo ch'essi abbiano l'uno verso l'altro la qualitativa relazione di *altri*, l'infinito è da chiamarsi il *cattivo infinito*, l'infinito dell'*intelletto*, cui cotesto infinito vale come suprema, assoluta verità»¹⁰⁸.

Per l'intelletto, l'infinito può configurarsi solo come qualcosa che si pone di contro al finito: l'infinito è il non-finito. Senonché, così configurato, l'infinito si costituisce mediante una negazione analitica, la quale per porsi abbisogna di presupporre essente proprio ciò che essa intende negare. In questo senso, l'infinito permane comunque vincolato al finito e non può emergere nella sua autentica assolutezza. Il fatto che non si può evitare di dirlo e di rappresentarlo nonché il fatto che nel dirlo e nel rappresentarlo esso si dispone a fronte del (e contro il) finito, tutto ciò non può comportare che si possa ridurre la realtà autentica dell'infinito al *modo* in cui esso viene indicato.

Ciò che si intende indicare, anzi, è che l'indicato non può non oltrepassare infinitamente l'indicazione, sì che per l'infinito non

può valere l'ordinaria *relazione semantica* di segno e significato, nella quale il significato, ridotto a termine di riferimento, viene comunque inscritto nell'ordine del linguaggio.

La necessità di porre l'infinito oltre le forme con cui l'intelletto (*Verstand*) di volta in volta lo assume e lo fa valere coincide con la necessità che l'intelletto superi se stesso e si trascenda nella ragione (*Vernunft*). Tale trascendimento è già immanente alla consapevolezza che evidenzia l'intrinseca contraddittorietà dell'intelletto: «A far sì che l'intelletto si accorga che, mentre crede di aver raggiunto il suo appagamento nella conciliazione della verità, si trova invece nella inconciliata, ancora aperta, assoluta contraddizione, dovrebbero servire le contraddizioni in cui l'intelletto stesso da ogni parte s'impiglia, non appena passa all'applicazione e alla esplicazione di queste sue categorie»¹⁰⁹.

Allorché, insomma, l'intelletto perviene a sapersi quanto al proprio limite, esso si è già *trasformato*, sì che si è realizzato quel *capovolgimento dialettico* nella ragione che essenzializza il passaggio del finito nell'infinito. Tale passaggio, infatti, può venire colto solo nel rilevare la contraddittorietà di quel rapporto che l'intelletto pretende di instaurare tra di essi: «Cotesta contraddizione si trova subito in ciò, che all'infinito resta di contro il finito quale un esserci. Son quindi *due* determinatezze; si danno due mondi, un mondo infinito, e un mondo finito, e nella relazione loro l'infinito non è che il limite del finito, epperò solo un infinito determinato, un infinito il quale è esso stesso finito»¹¹⁰.

La relazione costringe finito ed infinito in una dialettica inautentica. Il rinvio continuo del finito all'infinito e dell'infinito al finito può venire indicato – usando la nota espressione di G. Gentile¹¹¹ – come *dialettismo*. Il *dialettismo* indica, propriamente, il *funzionamento* decretato dalla relazione, la quale non realizza la mediazione del finito, ma soltanto la *meccanica del rinvio*, per la quale ciascun dato si riferisce infinitamente e meccanicamente ad altro dato.

Altrettanto meccanicamente nella relazione viene mantenuta la *posizione* (identità) dei termini, i quali, pur riferendosi recipro-

camente, attuano però una falsa dialettica, la quale mette capo all'ipostasi e del momento della congiunzione e del momento della differenziazione dei relati, laddove questi ultimi si congiungono solo in forza della differenziazione e si differenziano solo in forza della congiunzione: «Così separati [come accade nella relazione estrinseca], finito ed infinito sono altrettanto essenzialmente riferiti l'uno all'altro appunto dalla negazione che li separa»¹¹². E ancora: «Questa negazione che li riferisce tra loro, cotesti qualcosa in sé riflessi, è il limite scambievole dell'uno contro l'altro; e precisamente in modo che non solo ciascuno di essi ha cotesto limite in lui contro l'altro, ma che la negazione è il loro essere in sé, ossia che ciascuno ha così il limite in lui stesso per sé, nella sua separazione dall'altro. Ma il limite è come la negazione prima, e così ambedue son limitati, finiti in se stessi. Ciò nondimeno ciascuno è anche, in quanto si riferisce affermativamente a sé, la negazione del suo limite»¹¹³.

Quest'ultimo passo deve venire attentamente considerato. Esso, in effetti, rispone la distinzione fra il *limite*, inteso come linea di confine – e cioè in senso rappresentativo –, e il *limite*, inteso come intrinseca condizione di intelligibilità (dunque in senso concettuale). Il primo modo di intendere il *limite* lo riduce, appunto, alla relazione ordinaria, la quale altro non è che un *quid medium*: il medio, proprio in forza del suo *interporsi*, svolge la *funzione* del determinare mediante l'operazione del separare (che implica però quella del congiungere) nonché la *funzione* del sistematizzare, mediante l'operazione del congiungere (che implica però quella del separare).

Di contro, il *limite*, inteso come intrinseca costituzione del dato, coincide con il senso autenticamente concettuale della *relatio* ed indica la *tensione* che impedisce di considerare il dato come uno *status*, come un'ipostasi: il dato è l'*atto* del riferirsi, ossia del trascendersi, dell'andare oltre di sé, non il *fatto* dell'essersi riferito e dell'essersi costituito in forma posizionale mediante tale riferimento.

Ebbene, proprio in questo senso *attuale* deve venire intesa la

struttura intrinsecamente relazionale di finito e infinito: «Il finito e l'infinito, in quanto son così ciascuno in lui stesso e in base alla sua propria determinazione il porre il proprio altro, sono *inseparabili*. Ma questa unità loro è *celata* nel lor qualitativo esser altro, è quell'unità interna che sta soltanto alla base»¹¹⁴.

L'inseparabilità di finito e infinito, ossia l'unità che funge da «base», è l'atto stesso del loro togliersi come posizioni contrapposte: proprio questo "togliersi" indica la vera infinità. Anche a proposito di finito e infinito, quindi, l'unità – che è l'indivisibilità stessa dell'intero – viene riconosciuta come l'innegabile fondamento, come quell'infinito che emerge oltre la relazione (contrapposizione) al finito. Se ne conclude che "unità", "fondamento", "intero" e "assoluto" sono dei sinonimi che intendono indicare un medesimo: il *vero*, nella sua innegabilità e nella sua inoggettività.

Senonché, ogni volta che si fa uso di una qualche parola, l'*intenzione*, che immane all'indicazione come sua ragion d'essere, viene contraddetta dal *fatto* che ogni parola ha un importo rappresentativo, il quale tende a sostituirsi a quell'intenzione che presiede all'indicazione. È questa la ragione per la quale anche l'unità, che qui Hegel propone come *indice* del vero infinito, allorché viene "detta", assume una configurazione determinata, dunque finita, dunque contraddittoria: «Con ciò è determinata la guisa in cui questa unità apparisce. Posta nell'esser determinato o esserci, essa è come un cadere o un passare del finito nell'infinito e viceversa, di modo che l'infinito nel finito e il finito nell'infinito, l'altro nell'altro, non faccia che *sorgere*, ossia che ciascuno sia un suo proprio *immediato* nascere nell'altro, e la relazione *dei due* sia solo una relazione estrinseca»¹¹⁵.

Poiché, insomma, anche l'infinito non può non (inevitabilmente) assumere una posizione determinata – in quanto viene semantizzata la sua stessa non semantizzabilità –, allora esso risulta solo formalmente "infinito", ché in effetti esso non può evitare di ricadere nel polo dell'immediatezza e di tornare a presentarsi come uno dei termini della «relazione estrinseca» (*Beziehung äußerliche*)

che lo vincola – e, dunque, lo subordina – al finito. A questo livello, ciò che si ripropone è la *cattiva infinità* e nient'altro.

11. L'emergere del vero infinito

Il senso del discorso hegeliano sulla contrapposizione di finito e infinito risulta, a rigore, una critica serrata del concetto di «relazione estrinseca», la quale solo impropriamente può venire definita "concetto", essendo in effetti uno "pseudoconcetto".

Hegel insiste nella critica suddetta: «Si ha dinanzi la *determinazione reciproca* o l'*alternazione del finito e dell'infinito*. Il finito è finito solo in relazione al dover essere o all'infinito, e l'infinito è solo infinito in relazione al finito. Essi sono inseparabili e in pari tempo assolutamente altri l'uno a fronte dell'altro»¹¹⁶. La reciprocità di finito e infinito assimila l'infinito al finito e li dispone al medesimo livello, configurando un procedimento indefinito: «Questa determinazione reciproca negativa di sé e della propria negazione è ciò che si affaccia come *progresso all'infinito*»¹¹⁷, il quale «si affaccia dappertutto dove delle determinazioni *relative* vengono spinte fino alla loro opposizione, così che stanno in una unità inseparabile, e nondimeno a ciascuna viene attribuito contro l'altra un esserci indipendente. Il progresso all'infinito è quindi la *contraddizione* che non è sciolta, ma si continua sempre ad enunciare solo come *presente*»¹¹⁸.

Ciò che doveva venire oltrepassato, e cioè il finito, viene riproposto nella finitezza del «sorpasare» (*Hinausgehen*), il quale permane «astratto» (*abstraktes*) perché estrinseco rispetto ai suoi termini: «Si ha un astratto sorpassare, che rimane incompiuto, in quanto non si *sorpassa* questo *sorpassare* stesso»¹¹⁹.

Non si può non riconoscere l'accuratezza e la profondità dell'analisi che Hegel conduce su questo tema fondamentale. Non soddisfatto, egli riprende il discorso essenzializzandolo nei seguenti termini: «L'infinità del progresso infinito rimane affetta dal finito come tale, è limitata da esso, ed è essa stessa *finita*. Ora con ciò si

avrebbe nel fatto l'unità del finito e dell'infinito. Ma a questa unità non si riflette. E nondimeno è soltanto questa unità, che evoca nel finito l'infinito e nell'infinito il finito. Essa è per così dire la molla del progresso infinito. Questo progresso è l'*esterno* di cotesta unità, un esterno a cui la rappresentazione si ferma, in quella perpetua ripetizione di un unico e medesimo avvicendamento, della vuota inquietudine del procedere, oltre il limite, all'infinità, mentre un tal procedere *trova* in questo infinito un nuovo limite, cui non si può arrestare meglio che non possa nell'infinito»¹²⁰.

Il tema della relazione estrinseca (cioè della unificazione) non può non mettere capo al tema della vera unità, che è inoggettivabile. Hegel afferma, nel passo sopra citato, che l'unità di finito e infinito costituisce bensì il fondamento, ma un fondamento che può soltanto venire intenzionato. Allorché si pretende di determinarlo e di ridurlo ad un dato, l'unità è perduta. Ecco perché il Moni usa il condizionale «si avrebbe» – che traduce l'espressione hegeliana *wäre gesetzt* – e la locuzione avverbiale «nel fatto» (*in der Tat*), la quale indica appunto la riduzione dell'intenzione ad un "dato di fatto". Orbene, tale riduzione è consaputa nel riconoscere l'inoggettivabilità dell'unità: «Ma a questa unità non si riflette» (*Aber auf diese Einheit wird nicht reflektiert*). L'unità, anche se inoggettivabile, costituisce comunque il fondamento, poiché essa «evoca nel finito l'infinito e nell'infinito il finito» (*im Endlichen das Unendliche, und im Unendlichen das Endliche hervorruft*). Che è quanto dire: l'unità è la condizione incondizionata che impone alle determinazioni di finito e infinito di capovolgere l'una nell'altra, configurando il progresso infinito. Quest'ultimo, pertanto, è la traduzione procedurale dell'unità, intesa come *atto*: «Essa [unità] è per così dire la molla del progresso infinito» (*sie ist sozusagen die Triebfeder des unendlichen Progresses*).

Più propriamente: «Questo progresso è l'*esterno* di cotesta unità, un esterno a cui la rappresentazione si ferma» (*Er ist das Äußere jener Einheit, bei welchem die Vorstellung stehen bleibt*).

La rappresentazione, dunque, si ferma al progresso infinito¹²¹, perché solo in tale progresso essa è in grado di tradurre

l'unità. Ma la considerazione speculativa non può identificare l'unità con quella rappresentazione che non fa che negare il suo autentico valore, cioè la sua effettiva infinitezza. Se, allora, l'*intenzione* della rappresentazione è innegabilmente quella di riferirsi all'unità fondante, *di fatto* la rappresentazione fa essere l'unità nei propri modi e non la lascia essere nella sua realtà autentica.

Hegel non si stanca di ripetere dove si annida l'equivoco. L'equivoco consiste nel confondere i livelli e nell'intendere la *relatio* nel senso della congiunzione estrinseca di finito e infinito: «Considerati a questo modo essi posson sembrar presi secondo la *relazione* loro al loro *altro*. Se quindi vengono presi *irrelativamente*, così da esser soltanto collegati dalla particella *e*, allora stanno l'uno di contro all'altro come indipendenti, ciascuno come quello che è unicamente in lui stesso. [...] L'infinito, posto così, è *uno dei due*. Ma in quanto è *soltanto* uno dei due, è esso stesso finito; non è l'intero, ma soltanto l'un lato; ha il suo limite in quello che gli si contrappone; è così l'*Infinito finito*. Non si hanno dinanzi che *due finiti*»¹²².

Il passo è di estrema chiarezza. In esso si pone in evidenza che, se il rapportarsi di finito e infinito viene interpretato nella forma della congiunzione, allora in effetti essi mantengono quella presunta identità irrelata, ossia quella immediatezza, che la forma attribuisce loro. L'infinito, in tal modo, è ancora finito: esso non è lo «intero» (*Ganze*), cioè l'assoluto – come invece dovrebbe essere –, ma solo una determinazione, la quale per sua natura risulta unilaterale.

Come si può trascendere questa considerazione formale che «rabbassa» l'infinito a finito? Superando il modo ordinario di intendere la relazione.

Intendere il senso autentico della *relatio* significa riconoscere la necessità che impone al finito di riferirsi all'infinito e viceversa, sì che la relazione risulta costitutiva dell'identità. Proprio perché costitutiva dell'identità formale, la relazione non fa che determinarne il superamento.

Quanto detto viene così espresso da Hegel: «E l'infinito e il

finito secondo la *relazione* loro l'uno all'altro (relazione che dovrebbe esser loro estrinseca, ma che invece è loro essenziale, tanto che senza di essa nessun de' due è quel che è) contengono ciascun il suo altro nella sua propria determinazione; e ciascun de' due preso *per sé*, considerato in lui stesso, ha il suo altro riposto in lui qual suo proprio momento»¹²³.

Anche se finito e infinito vengono assunti in *forma* di posizioni che si fronteggiano, essi risultano, ad un esame più approfondito, un unico riferimento, sì che ciascuna posizione è *in sé* l'altra. Allargando dunque il discorso alla relazione in quanto tale, si può affermare che ciascun termine della relazione – se questa viene correttamente concepita – è, in sé, *sé e l'altro da sé*, identità con sé, ma anche diversità da sé. Che è come dire: ogni dato di esperienza (= ogni finito), anche se appare autonomo e irrelato, è *intrinsecamente* in relazione con altro dato, cosicché la sua identità risulta null'altro che *contraddizione*.

Solo così quell'unità di finito e infinito – che nella relazione estrinseca rimane «screditata» (*verruffene*) – può venire colta nel suo autentico significato, risultando «essa stessa l'infinito – il quale comprende in sé se stesso e la finità, – l'infinito quindi in un altro senso che non in quello secondo cui il finito vien da lui separato e collocato dall'altra parte»¹²⁴.

Il vero infinito trascende la coppia finito-infinito, sì che Hegel fa sua l'intuizione spinoziana per la quale il vero, pensato fino in fondo, non può non elevarsi al di sopra della contrapposizione al falso: «*veritas norma sui et falsi*»¹²⁵.

Questa consapevolezza costituisce un autentico punto vertice della speculazione filosofica e segna il *discrimen* tra il procedere intellettualistico, che poggia sull'alternativa vero-falso, e il pensare, che emerge su quella alternativa perché ne evidenzia il limite di intelligibilità.

Per completare il discorso, mi pare importante rilevare che anche il trascendimento del finito nell'infinito, come si vedrà meglio più avanti, trova una sua inevitabile traduzione fenomenologica che si esprime nella forma del passaggio dalla qualità alla

quantità. L'unità, che vale come meta ideale (come *telos*), non è raggiungibile nel senso che non è riducibile ad un oggetto (contenuto) d'esperienza, cosicché anche il passaggio nell'infinito vale come coscienza della necessità del trascendimento del molteplice nell'uno e, dunque, come *critica* di ogni finitezza, non già come *posizione vera* dell'infinito. Se di posizione si torna a parlare, è per la ragione che si permane vincolati all'ordine fenomenologico, il quale configura la *traduzione dell'intenzione* di pervenire all'unità.

Il discorso svolto mette capo alla seguente conclusione: poiché ogni determinazione finita è contraddittoria e poiché, comunque, ciò non comporta la sospensione della procedura – nonostante che anch'essa sia in sé inintelligibile –, il prosieguo dell'indagine consisterà nel rilevare, in ciascuna posizione fenomenologica – che di volta in volta si imporrà come la "vera" traduzione dell'unità intenzionata –, sia l'aspetto del suo costituire un "progresso" in riferimento alla posizione precedente, sia l'aspetto della sua inadeguatezza ad esprimere quell'infinito che la fonda, la vera e, per questo, le impone di trascendersi.

12. Approfondimento tematico

L'intera questione deve quindi venire ripresa seguendo attentamente il discorso di Hegel, a muovere dal punto in cui egli evidenzia la necessità del passaggio dalla considerazione rappresentativa alla considerazione concettuale, affinché possa emergere la differenza tra la relazione, in quanto rappresentata, e la relazione, in quanto pensata. Il fatto che già si è discusso della questione non ci esime dal dovere scientifico di seguire Hegel nelle sue argomentazioni sottili e pregnanti, le quali, lungi dall'essere ripetitive e ridondanti, mettono in evidenza ogni volta un aspetto che precedentemente era rimasto in secondo piano e che consente di compiere un passo in avanti nel cammino verso la piena comprensione di questo nodo teoretico.

Scrive Hegel: «La falsificazione, che l'intelletto intraprende

col finito e l'infinito, consistente nel tener ferma come una diversità qualitativa la relazione loro l'uno all'altro, nell'affermarli nella loro determinazione come separati, e precisamente come separati in maniera assoluta, si fonda sulla dimenticanza di quel ch'è per lui stesso il concetto di questi momenti. Secondo questo concetto, l'unità del finito coll'infinito non è una loro composizione estrinseca, né un collegamento incongruo, repugnante alla determinazione loro, un collegamento per cui si unissero dei termini in sé separati ed opposti, indipendenti l'uno a fronte dell'altro, esistenti, epperò incompatibili»¹²⁶.

La relazione ordinaria viene qui definita non solo «una composizione estrinseca» (*ein äußerliches Zusammenbringen*), come in altre occasioni, ma anche «un collegamento incongruo» (*eine ungehörige Verbindung*). In che cosa consiste l'incongruità del collegamento? In questo, che la relazione unisce ciò che per sua natura tende ad escludersi. Si potrebbe obiettare che la relazione non sempre unisce "opposti", ma credo di aver già evidenziato che anche i distinti, a rigore, si oppongono quanto alla possibilità di venire "unificati". Allorché vengono "unificati", infatti, essi cessano di distinguersi, che "vengono fatti uno": questo significa, propriamente, "unificare".

La «composizione estrinseca», inoltre, non solo è un «collegamento» che può venire definito «incongruo», ma altresì è un «collegamento» (*Verbindung*) «repugnante alla determinazione loro» (*ihrer Bestimmung zuwiderlaufende*). Perché repugnante? Per la ragione che, se i termini della relazione vengono presupposti come «esistenti» (*Seiende*) a prescindere dalla relazione stessa (come «separati in maniera assoluta»: *absolut getrennt*) e se essi mantengono poi nella relazione un'identità autonoma che li pone come «indipendenti l'uno a fronte dell'altro» (*gegeneinander Selbständige*), allora la relazione, a rigore, non può non venire respinta dalla determinatezza di quegli stessi termini che pure essa dovrebbe relazionare.

La relazione, insomma, è vera relazione solo allorché si risolve nell'unità dei relati (nella fattispecie di finito e infinito), i

quali si rivelano ciascuno in sé l'unità con l'altro. Si badi: non si tratta di "due" unità, ché ciò configurerebbe la riduzione dell'unità metafisica all'unità matematica (cioè "all'uno dei più di uno"), quanto di quell'unica, assoluta unità che emerge dal venir meno di entrambi i termini, i quali sono la contraddizione dell'essere sé solo in riferimento all'altro.

Tutto ciò Hegel lo esprime così: «Anzi ciascuno [dei termini] è in se stesso questa unità, e ciò solo come il suo proprio *togliersi*, nel che a nessun de' due spetta per avventura di fronte all'altro il privilegio dell'essere in sé e dell'esserci affermativo»¹²⁷.

L'infinito non è complanare e reciproco al finito, dunque non è fungibile con esso, ma è la *ragione* del venir meno del finito. In questo senso esso si colloca ad un diverso livello rispetto al finito (se proprio si vuol fornire una rappresentazione di ciò che, però, permane irrepresentabile): «Il finito non vien tolto dall'infinito quasi da una potenza che fosse data fuori di lui, ma è la sua infinità, di toglier via se stesso»¹²⁸.

Il togliimento – lo si sa – non configura un *passaggio*, perché in tal modo si riprodurrebbe quella relazione che Hegel ha definito estrinseca, dunque incongrua, dunque repugnante: «Questo togliere non è quindi il mutamento o l'esser altro in generale, non è il togliere di *qualcosa*. Quello, in cui il finito si toglie, è l'infinito in quanto il negare della finità»¹²⁹.

Se il finito è il suo stesso negarsi, altrettanto l'infinito, in quanto "altro" dal finito, nega se stesso, cosicché entrambi sono indice della medesima «negazione della negazione» (*Negation der Negation*): «Quello che dunque si ha dinanzi, così nel finito come nell'infinito, è la medesima negazione della negazione»¹³⁰, la quale costituisce l'autentica «mediazione» (*Vermittlung*).

Quest'ultima, pertanto, deve venire intesa come l'*intrinseco venir meno di ciò che è estrinseco a se stesso*, di ciò che è sé come *altro* da sé. Di contro, l'ipostasi del togliimento configura quella *medialità* che continua imprescindibilmente a riproporsi: «Resta nondimeno da osservare, in secondo luogo, che coteste determinazioni sono anche *poste* nel progresso infinito, e da osservare in qual

modo vi son poste, – vale a dire come non ancora nella loro *ultima verità*»¹³¹.

In generale, si può affermare che, fino a quando ci si mantiene nella configurazione relazionale, le determinazioni non sono poste «nella loro ultima verità» (*in ihrer letzten Wahrheit*) e pertanto sono sollecitate nuovamente ad oltrepassare se stesse. La relazione, infatti, è la "definizione abbreviata" del progresso infinito. In essa si pongono i due momenti, quello della differenza e quello dell'unità, i quali, se di volta in volta vengono considerati in forma *unilaterale*, proprio per la ragione che tale considerazione è insufficiente tendono a capovolgersi l'uno nell'altro, all'infinito: «Noi distinguiamo dunque queste due determinazioni, comparandole, come nella comparazione, in un comparare estrinseco, abbiamo separate le due guise di considerazione, quella del finito ed infinito nella lor relazione, e quella per cui ciascuno vien preso per sé. Ma il progresso infinito enuncia di più. In esso è posta anche la *connessione* di quelli che sono anche diversi, benché cotesta connessione non sia posta in sulle prime altro che come passaggio ed avvicendamento»¹³².

Il momento della distinzione e il momento della unificazione, pertanto, danno luogo ad una dinamica per la quale per un verso si separa e per altro verso si congiunge. V'è, però, anche un senso per il quale si tende a stabilire una «connessione» (*Zusammenhang*) tra i due momenti suddetti e la connessione, in quanto mantiene valenza formale, risulta traducibile solo nella forma del «passaggio» (*Übergang*) o dello «avvicendamento» (*Abwechslung*), stante il fatto che essa implica ancora il momento della distinzione e non costituisce il suo effettivo superamento. Per contrario, in quanto viene colta nel suo *valore intenzionale*, la connessione è *indice* della effettiva unità e vale come togliimento di entrambi i momenti (termini della relazione): «Questo doppio togliere, però, da una parte è posto soltanto in generale come un estrinseco succedere e avvicinarsi dei momenti, dall'altra parte non è ancora posto come *una unità*»¹³³.

Per chiarire ulteriormente – se mai ce ne fosse bisogno – che

la *relazione* costituisce la struttura del progresso infinito, Hegel ripete: «Ma nel progresso infinito si trova inoltre la *lor relazione*. *Prima* è il finito; *poi* si oltrepassa il finito, e questo negativo o al di là del finito è l'infinito; *in terzo luogo* si oltrepassa a sua volta questa negazione, e sorge un nuovo limite, sorge di nuovo un *finito*»¹³⁴. Nel progresso infinito, insomma, ci si trova di fronte ad un avvicendamento continuo che non mette capo alla vera infinità, nonostante che proprio ad essa il progresso infinito intenda effettivamente volgersi.

«In quanto tutti e due, il finito e l'infinito stesso, son momenti del progresso, son dessi *in comune il finito*»¹³⁵. Solo in quanto finito e infinito oltrepassano il livello in cui vige la loro frontalità reciproca, solo allora viene restituita l'autentica infinità: «in quanto son parimenti negati in comune in quello e nel risultato, questo risultato, come negazione di quella finitezza dei due, si chiama con verità l'infinito»¹³⁶.

La verità del finito e dell'infinito è la loro unità, ma questa non può venire intesa come una determinazione astratta né come qualcosa di inerte. L'unità è bensì il "divenire" dei momenti, ma è altresì il togliersi di quella rappresentazione che tende a fare dell'unità stessa un'ipostasi, una *res*.

Per indicare il capovolgersi del finito nell'infinito Hegel propone l'immagine del «circolo» (*Kreis*), in contrapposizione all'immagine della linea retta, che descrive piuttosto il progresso infinito. A rigore, il togliersi del finito e dell'infinito, nonché della loro unità – ridotta ad unificazione – è irrepresentabile proprio per la ragione che ciò che viene meno è la rappresentazione stessa.

Del resto, il circolo, come ho precedentemente cercato di evidenziare, non fa che supporre una continuità (relazione) tra il fondamento e i suoi fondati. Il fondamento, di contro, non può non emergere come condizione incondizionata, sì che ciò che viene negato è proprio il *continuum* su cui poggerrebbe la relazione.

Hegel, però, afferma che il vero non può valere come lo «irraggiungibile» (*Unerreichbare*): «Il non vero è l'irraggiungibile; e si può vedere che un infinito simile è il non vero»¹³⁷. Con la

conseguente aporia: se il vero è raggiungibile, cioè oggettivabile, allora esso cessa di valere come assoluto (infinito); se, invece, esso non può venire raggiunto ed emerge incondizionatamente sull'ordine dei condizionati, allora esso non potrà valere come fondamento di quell'ordine, nel senso che non potrà venire utilizzato per la *funzione* del fondare.

In effetti, l'aporia è solo apparente, perché il vero non è utilizzabile come un qualsiasi altro strumento: esso non svolge la *funzione* del legittimare, se non nel senso che legittima in quanto *toglie* il determinato nonché l'ordine che su di esso si basa.

Quando qui Hegel parla di «irraggiungibile», egli intende evidenziare che dichiarare tale il vero significa comunque attribuirgli una connotazione negativa, definendolo come ciò che si oppone al "raggiungibile". Poco sopra, infatti, Hegel scrive: «Determinato *soltanto* come negativo, cotesto infinito non ha in sé la determinazione dell'*esserci*. Anzi, fissato soltanto come un negativo, non *deve esserci*; dev'essere irraggiungibile. Questa irraggiungibilità non è però la sua sublimità o il suo pregio, ma il suo difetto, che ha il suo ultimo fondamento in ciò che al *finito* come tale si attribuisce un fermo *essere*»¹³⁸.

Una volta che si assume come indiscutibile l'essere del finito – e questo, dice Hegel, è il vero equivoco – *conseguentemente* l'infinito diventa l'irraggiungibile, il negativo. Ma, in effetti, poiché il finito è il suo stesso negarsi, allora l'infinito risulta l'autentica positività. Senonché, l'ordine nel quale ci si colloca – anche per dimostrare la non verità del finito – è quello della finitezza, cosicché l'unico modo per indicare l'impossibilità di includere l'infinito nell'ambito dei finiti è quello di contrapporlo a questo stesso ambito, nonostante la consapevolezza che la stessa contrapposizione riproduce quell'assimilazione che invece si intende negare.

L'ambito semantico – ossia l'ambito delle determinazioni finite – è intrascendibile, se si pretende di trascenderlo semanticamente, ossia semantizzando (= determinando) l'atto stesso del trascendimento. Quest'ambito si struttura in forza dell'alternativa, cosicché pretendere di costruire un'alternativa ad esso equivale

comunque a ricadere al suo interno. Determinato-indeterminato, positivo-negativo, essere-nulla, immediato-mediato, raggiungibile-irraggiungibile: si possono indicare infinite coppie di poli contrapposti, giacché ogni polo rinvia necessariamente all'altro e si pone solo in forza dell'altro. Se, del resto, ci si ferma qui, una volta che il finito viene considerato positivo, *automaticamente* – per quell'automatismo implicito ad ogni logica formale che poggia appunto sull'alternativa – l'infinito vale come negativo o, in altre parole, come l'irraggiungibile.

Il vero infinito, però, non può venire ridotto a quell'infinito che si contrappone al finito, sì che risulta una esigenza teoreticamente innegabile pensare l'infinito nel suo emergere oltre la relazione (vincolo) al finito. Non rimane allora che indicarlo come *inoggettivabile*, ché si è consapevoli della duplice impossibilità e di ridurlo ad oggetto (a determinato) e di non indicarlo affatto. Ciò non può far dimenticare che, in conseguenza di questa imposizione semantica, è stato rappresentato anche ciò che vale come l'effettivo fondamento proprio per il suo trascendere l'ordine rappresentativo. Quest'ultimo, infatti, nel richiedere un fondamento, non può non richiederlo come emergente sulla rappresentazione, ché solo così esso è *fondamento* e non un semplice *elemento* dell'ordine che deve venire fondato.

D'altro canto va rilevato che la consapevolezza della *insostituibilità* dell'immagine induce Hegel – questa almeno è la mia interpretazione – a parlare di «circolo», nonostante che la "circolarità" includa ciò che invece si sottrae ad ogni inclusione possibile. In questa prospettiva ermeneutica, la figura del circolo può venire accettata proprio in quanto costituisce la traduzione in immagine di un concetto.

L'*intenzione* di pensare l'infinito nella sua essenza concettuale impone, però, che esso venga espresso soltanto come Idea (*Idee*). Che cosa si intende esprimere con tale semantema? Questo, che il finito *si pone* nell'infinito solo nel senso che in esso *si toglie*, sì che è nell'infinito – e solo in esso – che il finito realizza la propria autentica realtà, realizzando il proprio *compimento ideale*: «L'idea-

le è il finito così come sta nel vero infinito, – cioè come una determinazione, un contenuto, che è bensì distinto, ma che però non *sussiste indipendentemente*, ma è come *momento*»¹³⁹.

In questo senso l'*ideale* cessa di valere come qualcosa che si contrappone al *reale*, giacché la realtà dell'idea (dell'infinito) coincide con l'idealità stessa del finito, ossia con il togliersi di quest'ultimo, che è *reale solo in questo togliimento*.

13. Considerazioni riassuntive sul rapporto finito-infinito

A conclusione del discorso sul passaggio del finito nell'infinito, Hegel precisa ancora – e questa volta direi in forma definitiva – il limite della riflessione formale, la quale, anche quando intende indicare l'insufficienza dell'avvicendamento di finito e infinito nonché la necessità di considerare inseparabili le due determinazioni, lo fa riproponendo il *costrutto relazionale* nel quale il momento dell'unità è irrimediabilmente distinto (dunque separato) da quello della differenza: «Questo avvicendamento, il progresso infinito, si presenta dappertutto, dove si persiste nella contraddizione dell'unità di due determinazioni e della loro opposizione»¹⁴⁰. Poco più oltre: «È una richiesta facile, quella che vien fatta perché s'intenda la natura dell'infinito, di aver coscienza che il progresso infinito, lo sviluppato infinito dell'intelletto, è così costituito da esser l'*avvicendamento* delle due determinazioni, l'*avvicendamento dell'unità* e della *separazione* dei due momenti; e di aver poi anche coscienza che questa unità e questa separazione stesse sono inseparabili»¹⁴¹.

Ciò equivale a dire: la relazione ordinaria nega l'unità autentica perché in essa l'unità si risolve nel *mettere insieme* tanto il momento della congiunzione quanto il momento della separazione, configurando così null'altro che la contraddizione.

Se, allora, l'unificazione è una mera contraddizione, quale può essere la soluzione? Così risponde Hegel: «La soluzione di questa contraddizione non sta nel riconoscimento della *pari esat-*

tezza e della *pari inesattezza* delle due affermazioni (questa non è che un'altra forma della contraddizione persistente), ma è l'*idealità* di tutte e due, come quella in cui nella loro differenza, come negazioni reciproche, esse sono soltanto *momenti*»¹⁴².

Non basta dire, insomma, che i termini della relazione (in questo caso "finito" e "infinito") sono tanto uniti quanto distinti. Questo, in effetti, è ciò che la configurazione relazionale dichiara, ma è proprio questo ciò che comporta *antinomia*. Hegel è estremamente chiaro: mantenere l'unità accanto alla separatezza è negare la vera unità ed esaltare la contraddizione. Hegel, però, non può venire considerato come il filosofo che esalta la contraddizione, anche se qualche studioso ha cercato di avvalorare questa ipotesi. Hegel, all'incontro, afferma «l'*idealità*» (*die Idealität*) dei termini, che è altro modo per dire che essi devono venire considerati solo «*momenti*» (*Momente*) dell'unità. Del resto, l'espressione «momento» – come è già stato rilevato – indica l'impossibilità di ipostatizzare ciò che è tutt'uno con la propria "momentaneità", cioè con il proprio svanire.

Si è così pervenuti al punto cruciale: «prima di mettere in relazione delle determinazioni, [l'interesse speculativo] cerca di conoscere se queste, così come vengono presupposte, siano qualcosa di vero»¹⁴³. La relazione ordinaria, dunque, si pone perché poggia sulla *presupposizione* dei dati, che fungeranno poi, in essa, da termini. Essa, pertanto, assume *acriticamente* il presupposto, senza interrogarsi intorno alla verità del suo essere. Di contro, la considerazione speculativa, nel rilevare la contraddittorietà del presupposto, rileva la contraddittorietà dell'*operazione* che lo assume come proprio fondamento. L'attività dell'unificare le determinazioni non consente, in effetti, di superare l'insufficienza di ciascuna, ma anzi la ripropone "raddoppiandola".

Di qui l'affermazione capitale: «La proposizione, che il *finito* è *ideale*, costituisce l'*idealismo*. L'*idealismo* della filosofia consiste soltanto in questo, nel non riconoscere il finito come un vero essere»¹⁴⁴.

Tale proposizione, però, necessita di una precisazione, que-

sta: «Siccome dianzi il principio, l'universale, fu chiamato l'*ideale* (e più che mai è da chiamare *ideale* il concetto, la idea, lo spirito), e siccome poi, dall'altro lato, le singole cose sensibili sono *idealmente* nel principio, nel concetto, e più ancora nello spirito, ossia vi sono *come tolte*, così in cotesto è intanto da far notare la medesima doppiezza che venne a mostrarsi nell'infinito, cioè che una volta l'ideale è il concreto, ciò che veramente è, l'altra volta, invece, anche i suoi momenti sono l'ideale, ciò che in esso è tolto, mentre nel fatto è soltanto un unico concreto Intiero, dal quale i momenti sono inseparabili»¹⁴⁵.

La precisazione è importantissima. Essa evidenzia che il rischio di «doppiezza» è immanente all'uso stesso del linguaggio e, più particolarmente, al fatto che *semanticamente* l'unità (cioè l'universale, cioè l'ideale) viene rappresentata comunque come un *insieme* di momenti, essi stessi definiti «ideali». Senonché, ciò che Hegel intende porre come punto fermo è la consapevolezza che solo lo «Intiero» (*Ganze*) è l'unica effettiva concretezza. L'inseparabilità dei momenti indica dunque due cose, le quali, a rigore, hanno una base comune. La prima è che in effetti la divisione in momenti è solo parvente. La seconda è che, anche a muovere dal presupposto della dualità, essi non sono pensabili come separati dall'Intero, sì che devono sempre venire ricondotti a questo come alla loro verità, una verità che non legittima l'essere dei momenti (in quanto distinti), ma che impone loro di togliersi tornando all'unità del fondamento.

NOTE

¹ Si confronti il mio *Indagini sulla struttura del nesso hegeliano di logica e di fenomenologia*, "Rivista di Teoretica", I, 1985, n. 2, pp. 145-153.

² *SdL*, p. 51.

³ Va ribadito, a questo proposito, che assumere la struttura in senso formale (relazionale) impedisce che le si attribuisca valore originario. La relazione è in sé *presupposizione* e non può assumere valore di *originario*. Ad un'eventuale obiezione, tendente ad accreditare l'ipotesi che la relazione non presuppone i termini – giacché questi ultimi fanno parte del costruito relazionale –, rispondo che in effetti ciò che essa presuppone non sono i termini, bensì i dati, che diventano termini solo in essa. Per quale ragione il termine non può non venire considerato il *prolungamento intrarelazionale* del dato? Per la ragione che solo in quanto poggia su di un'identità autonoma (o presunta tale) il termine può conservare, anche nel riferimento, una *certa* autonomia che ne consente l'identificazione e, dunque, la differenziazione dall'altro termine. *Originario* è il *fine* che fonda e indirizza il processo e nel quale il processo, inverandosi, si trascende: «Lo scopo, invece, è posto come contenente *in esso stesso* la determinazione, o ciò che colà [cioè nel rapporto causa-effetto] appare ancora come un altro, – l'effetto; – cosicché esso non trapassa nella sua efficienza, ma si *mantiene*, cioè opera solo sé stesso ed è *alla fine* ciò che era nel *principio*, nella originarietà: per mezzo di questa autoconservazione lo scopo è ciò che è veramente originario. – Lo scopo richiede una concezione speculativa, come il concetto, che anch'esso, nella propria *unità* o *idealità* [le due espressioni indicano per Hegel un medesimo!] delle sue determinazioni, contiene il *giudizio* o la negazione, l'antitesi del soggettivo ed oggettivo, e altresì il superamento di questa antitesi [e, dunque, il superamento della relazione!]]» (*Enc.*, § 204, *Anm.*, cit., pp. 192-193).

⁴ *SdL*, p. 52.

⁵ Giova ribadire che l'immediato, di cui parla Hegel, proprio in quanto esso stesso figura della serie, si pone quale determinazione, contrapponendosi alla mediazione, essa stessa assunta quale figura. Scrive E. Fleischmann: «La prima caratteristica fondamentale del pensiero (non dell'oggetto) è che esso non può affermare un'identità, neppure vuota (l'essere è) se non attraverso una

negazione (esso non è il nulla). E dunque, se per l'ontologia dell'oggetto qui non abbiamo propriamente appreso nulla, abbiamo tuttavia scoperto che il pensiero è un processo che, in un solo concetto, identifica sempre l'identità e la non-identità. Processo, poiché, se nessun "oggetto" può mai essere *insieme* una cosa e la sua contraria, la coesistenza degli opposti è invece la stessa definizione di ciò che si chiama movimento o pensiero» (*La logica di Hegel*, cit., p. 53). Poco dopo Fleischmann afferma espressamente il carattere prioritario della *relazione*, in ordine alle altre figure: «Hegel segue strettamente il ragionamento di Aristotele a questo proposito [...], mostrando che l'opposizione (*ta enantia*) è il primo "principio" a cui si aggiunge la mediazione (*metaxy*) necessaria tra i termini opposti» (*ivi*, p. 54). Ciò non impedisce che si specifichi il senso della mediazione autentica, mai riducibile a *medio*: «È dunque qui che bisogna attirare l'attenzione sull'importanza, capitale per Hegel, di ciò che significa la *mediazione*. Come "risultato" dell'essere e del nulla abbiamo ottenuto il divenire: né l'uno né l'altro si affermavano nella loro esistenza, ma solo come reciproca negazione. La loro "negatività", e cioè il processo puramente concettuale che li unifica negandoli come esistenze indipendenti, è più universale, più globale dei due termini presi separatamente. Come si vede, questa nuova unità non è l'addizione dei due termini. Sarebbe impossibile addizionarli perché sono totalmente eterogenei, reciprocamente esclusivi. Ora, essi hanno il loro posto nel divenire come "momenti", entità non indipendenti, che hanno senso unicamente all'interno di un'entità più globale, che, di conseguenza, le *precede logicamente*. La mediazione è dunque lungi dal situarsi *tra* i due momenti, e questi sono parimenti lontani dall'essere elementi di una "mescolanza" o di una "sintesi" presa nel senso corrente del termine (unificazione tramite un legame qualsiasi), ma questo termine designa sempre una nuova unità» (p. 55). Ricordo, per inciso, quanto Hegel dice della *dialettica*, contrapposta alla *riflessione*: «La riflessione è dapprima l'andar oltre la determinazione isolata, e un riferimento, mediante cui questa è posta in relazione, ma del resto vien conservata nel suo valore isolato. [Che è quanto dire: la relazione supera solo *apparentemente* la separatezza]. La dialettica, per contrario, è questa risoluzione *immanente*, nella quale la unilateralità e limitatezza delle determinazioni intellettuali si esprime come ciò che essa è, ossia come la sua negazione» (*Enc.*, § 81, *Anm.*, cit., p. 96).

⁶ Il fatto che lo siano per la forma non è *ragione* che possa legittimare la prassi, esimendola dalla necessità di esibire la propria intrinseca intelligibilità alla teoresi che la questiona. Del resto, la subordinazione al fattuale è tipica del senso comune e della scienza empirica che ne costituisce il prolungamento. Scrive R. Bodei: «Si può ormai constatare come la certezza sensibile moderna sia meno che mai ingenua, come sia piuttosto *una certezza sensibile di ritorno*, che nasconde nell'immediatezza le contraddizioni irrisolte dell'intelletto, una

falsa coscienza che reifica nel concreto sensibile il punto di fuga delle contraddizioni) (*Sistema ed epoca in Hegel*, cit., p. 281).

⁷ La necessità di pensare fino in fondo il "risultato" e il processo da cui esso risulta viene indicata da Hegel nella *Vorrede* alla *Fenomenologia*: «Infatti, la cosa stessa non è esaurita nel suo *fine* bensì nella sua *attuazione*; né il risultato è l'Intiero *effettuale*; anzi questo è il risultato con il suo divenire» (*Fenom.*, cit., p. 3). Mi sento di rilevare che non si supera l'astrazione se risultato e processo vengono semplicemente pensati *insieme*, ma solo se nell'unità che li costituisce viene meno la loro differenza, sì che essi, in quanto distinti, vengono ridotti («rabbassati») a «momenti». Non per niente più avanti Hegel afferma: «Il movimento è così il duplice processo e divenire dell'intiero: vale a dire, ciascun momento pone l'altro momento e ciascuno ha poi in sé entrambi i momenti come due aspetti. Essi, presi insieme, costituiscono l'intiero in quanto dissolvono se stessi e si fanno momenti suoi» (pp. 33-34).

⁸ La distinzione tra *condizione operativa* e *condizione fondativa* risulta in tutto il suo valore teoretico se si considera che la condizione fondativa – cioè l'intero – fonda l'analisi senza subirne condizionamento alcuno, laddove la condizione operativa subisce interamente il condizionamento dell'analisi. Più chiaramente: l'intero è vero fondamento perché condiziona *unilateralmente* l'analisi, sì che il fondato non può venire acriticamente assunto come ciò che di fatto (= per il fatto che compare per primo) ipotoca la stessa ricerca del suo fondamento. Quest'ultimo, infatti, non è fondamento perché legittima l'analisi nel suo porsi operativo, ma perché ne evidenzia l'intrinseco limite di intelligibilità. Di contro, la condizione operativa è interamente subordinata all'analisi. Come è pensabile, infatti, il *vincolo* – che costituisce l'autentica condizione operativa dell'analisi – se non in forza di una scissione (dunque di una analisi già avvenuta) che ha dato origine a ciò che con il vincolo si cerca di ricomporre?

⁹ *SdL*, p. 51.

¹⁰ *SdL*, p. 55.

¹¹ *SdL*, p. 52.

¹² *SdL*, p. 56.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Così scrive Hegel nell'*Enciclopedia*: «La relazione del punto di partenza col punto finale, al quale si procede, viene rappresentata così come solamente *affermativa*, come un inferire da uno, che è e *resta*, ad un *altro*, che *egualmente* è. Ma il grande errore è, appunto, di voler conoscere la natura del pensiero solo in questa forma intellettuale. Pensare il mondo empirico significa, invece, essenzialmente, trasformare la sua forma empirica e cangiarla in qualcosa di universale» (*Enc.*, § 50, *Anm.*, cit., p. 62). Se il mondo costituisce il presupposto, il pensiero non è un procedimento che muove da esso e, conservandolo, perviene al punto finale: quest'ultimo ne rimarrebbe comunque ipo-

tecato. Di contro, pensare è trasformare il presupposto. In questo senso l'*iniziale* non può mai venire confuso con l'*originario*: «Ma questa derivazione si dà insieme anche, – come dappertutto nel processo speculativo, – il significato, che ciò che dapprima è posto come consecutivo e derivato, è anzi l'assoluto "*prius*" di ciò per mezzo di cui sembra mediato; e qui, nello spirito, è saputo anche come la verità di questo» (§ 552, *Anm.*, cit., p. 527). Solo in virtù di questa consapevolezza acquistano un senso le "prove dell'esistenza di Dio", le quali esprimono non un passaggio dal mondo a Dio, ma una elevazione che coincide con il venir meno a sé del punto di movenza: «Le prove metafisiche dell'esistenza di Dio sono perciò interpretazioni e descrizioni manchevoli della elevazione dello spirito dal mondo a Dio, perché non esprimono, o piuttosto non mettono in rilievo, il momento della *negazione*, che è in questa elevazione; giacché, nell'essere il mondo *accidentale*, è implicito che esso sia soltanto alquanto di *caduco*, di fenomenico, e un *niente* in sé e per sé. Il senso dell'elevazione dello spirito è, che al mondo spetti bensì l'essere, ma che questo sia soltanto apparenza; non il vero essere, non verità assoluta; che la verità assoluta sia piuttosto di là da quell'apparenza, solo in Dio; e soltanto Dio sia il vero essere. Questa elevazione, essendo *trapasso* e *mediazione*, è insieme *superamento* del trapasso e della mediazione, perché ciò per mezzo di cui Dio potrebbe sembrare mediato, il mondo, è, invece, dichiarato per il nulla: solo la *nullità* dell'*essere* del mondo dà la possibilità dell'elevazione, cosicché ciò che è come mediatore sparisce, e così, in questa mediazione stessa, è tolta la mediazione» (§ 50, *Anm.*, cit. p. 62). Ecco, a me sembra che in questo passo Hegel dimostri il senso autentico della *elevazione* e stabilisca in modo definitivo la sua irriducibilità a procedimenti che si strutturano in forza della *relazione*. Nell'elevazione a Dio, ciò che viene meno è proprio la *relazione*, stante il venir meno del punto di partenza che fungerebbe da suo termine. Nella mediazione effettiva, insomma, ciò che sparisce è proprio il *medio* o, detto con altre parole, mediazione autentica è la mediazione del *medio*.

¹⁵ *SdL*, p. 56.

¹⁶ *SdL*, pp. 56-57.

¹⁷ L'espressione «*Entäußerung*» indica che nell'*estrinsecarsi* lo spirito si priva di qualcosa di essenziale, sì che risulterebbe confermata l'ipotesi che intendo sostenere, secondo la quale l'estrinsecazione è, in effetti, non altro che un venir meno dello spirito alla propria assolutezza.

¹⁸ La necessità di distinguere *due* livelli, almeno in ambito discorsivo (rappresentativo), mi pare che sia presente anche in Schelling. Questi, pur affermando che l'assoluto non può esporsi – e ciò è *innegabile* –, riconosce che l'*unica forma* in cui si può esprimere la sua assolutezza è il principio di identità, sì che quella esposizione, che è inintelligibile, *di fatto* non può non venire accettata: «L'errore fondamentale di ogni filosofia è il presupposto che l'iden-

tà assoluta sia realmente venuta fuori di se stessa, e lo sforzo di rendere comprensibile il modo come questo uscir fuori accade. L'identità assoluta invece non ha mai cessato di essere tale, e tutto ciò che è, considerato in se stesso, è non già il fenomeno dell'identità assoluta, ma *essa stessa*; essendo inoltre la natura della filosofia di considerare le cose come sono in sé, cioè in quanto sono infinite, e sono l'identità assoluta stessa; la vera filosofia consiste perciò nella dimostrazione che l'identità assoluta (l'infinito) non è mai uscita fuori di se stessa, e che tutto ciò che è, in quanto è, sia l'infinità stessa» [*Darstellung meines Systems*, in "Zeitschrift für spekulative Physik" (1801); ed. it. a cura di G. Semerari, *Esposizione del mio sistema filosofico*, Bari, 1969, ediz. riv., pp. 37-38]. Poco sotto: «L'identità assoluta è solo sotto la forma della proposizione $A=A$ ». Con la seguente, conclusiva, precisazione: «La forma della proposizione $A=A$ è determinata da A come soggetto e da A come predicato. Ma l'identità assoluta è posta in essa indipendentemente dall'A come soggetto e dall'A come predicato. Per conseguenza anche ciò che è posto insieme con la forma di questa proposizione, non fa parte dell'identità assoluta stessa, ma solo della natura o della forma del suo essere» (p. 38). La chiave interpretativa che vado proponendo mi pare consenta di rilevare, al di là della contrapposizione – ampiamente documentata – tra la filosofia schellinghiana dell'identità e la dialettica hegeliana, un aspetto di continuità, che coincide con il riconoscimento dell'innegabilità dell'assoluto nonché della sua inevitabile inclusione nella relazione (semantica). Certamente molti studiosi contesterebbero queste mie affermazioni, in particolare K. Düsing, il quale, riflettendo appunto sul progetto hegeliano di una conoscenza razionale dell'assoluto, rileva come proprio su questo punto Hegel, contrapponendosi a Schelling, realizzò «la svolta decisiva nello sviluppo dell'idealismo tedesco» [*Absolute Identität und Formen der Endlichkeit. Interpretationen zu Schellings und Hegels erster absoluter Metaphysik*, in *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802)*, Köln, 1988, p. 193]. Credo che, per saggiare la consistenza dell'affermazione di Düsing, si dovrebbe meditare proprio sul concetto di *relazione*, concetto che involve sia quello di *esposizione* dell'assoluto sia quello della sua *semantizzazione*. A tale proposito, quale ricerca a carattere teoretico-storografico, andrebbe ripercorso l'itinerario speculativo di Hegel a muovere dalla *Differenz*, in cui egli, tematizzando esplicitamente il concetto di *rapporto*, contrappone il *rapporto di sostanzialità*, considerato come «il vero rapporto della speculazione» (*Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, cit., p. 37), al *rapporto di causalità*, ritenuto invece principio di ogni dogmatismo. Nella *Differenz* lo stesso concetto di *azione reciproca*, che nella *Logica* avrà ben altra considerazione, viene colto per la sua valenza ancora formale, in quanto indica un condizionamento reciproco tra termini e, pertanto, viene collocato a livello dell'opposizione causale o della riflessione intellettuale

listica (cfr. pp. 61-62). È opportuno rilevare che sul concetto di *relazione di sostanzialità* sono stati effettuati studi assai importanti e in particolare ricordo l'indagine svolta da F. Chiereghin nell'opera *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana* (Padova, 1961). A proposito della questione che maggiormente ci interessa, quella del rapporto dell'assoluto con le sue manifestazioni, Chiereghin scrive: «Ciò avviene principalmente perché il rapporto tra l'Assoluto e le sue manifestazioni non è concepito secondo il legame di sostanzialità, di modo che "nella filosofia trascendentale, il soggetto come intelligenza sia la sostanza assoluta, e la natura un oggetto, un accidente, – nella filosofia della natura, la Natura sia la sostanza assoluta, e il soggetto, l'intelligenza, non sia che un accidente" [*Differenz*, p. 130], ma piuttosto secondo il rapporto di causalità, il quale lascia gli opposti come separati e impedisce la riconciliazione» (*Op. cit.*, p. 111). Ciò che si può aggiungere, come commento, è che la *sostanza*, la quale tende già negli scritti giovanili di Hegel ad *attivarsi* onde trasformarsi in *soggetto*, sembra offrire l'immagine migliore per descrivere l'assoluto come *unità nella differenza* e per annunciare il ruolo centrale del concetto di *relazione*. Del resto, anche per V. Verra la valorizzazione della relazione costituisce ciò che discrimina la filosofia di Schelling da quella di Hegel, fermo restando il comune intento di porre l'identità di soggetto e oggetto: «Quella che però in Schelling era un'affermazione dell'identità affidata a una sorta di intuizione intellettuale in Hegel diventa invece un risultato conseguito attraverso lo sviluppo dei nessi razionali universali e necessari» (*Presentazione* di J. E. Erdmann, *Compendio di logica e metafisica*, cit., p. XX). Ricordo, infine, che per un approfondimento dei concetti di "assoluto" e "relazione" nel periodo jenesi di Hegel, oltre ai lavori prodotti dalla scuola di Chiereghin, permane di notevole utilità il testo di D. Henrich, *Absoluter Geist und Logik des Endlichen* (in D. Henrich und K. Düsing [Hrsg.], *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling* in "Hegel-Studien", Beiheft XX, Bonn, 1980), nel quale si discute la concezione dell'assoluto inteso come identità che ingloba in sé differenza e alterità (pp. 103-118).

¹⁹ *SdL*, p. 57.

²⁰ *SdL*, pp. 60-61.

²¹ *SdL*, p. 61.

²² *SdL*, p. 71.

²³ A proposito dell'essere, del nulla e, più in generale, di tutte le determinazioni logiche, Hegel così scrive nell'*Enciclopedia*: «L'essere stesso, come le consecutive determinazioni, – non solo quelle dell'essere, ma le determinazioni logiche tutte, – posson esser considerati come definizioni dell'assoluto, come le *definizioni metafisiche di Dio*» (*Enc.*, § 85, cit., p. 100). Poco oltre: «Se però si usasse la forma di definizioni, in questa si avrebbe un sostrato rappresentativo; giacché anche l'*assoluto*, come quello che deve espi-

mere Dio nel senso e nella forma del pensiero, resta, in relazione col suo predicato che è la sua espressione determinata e reale in pensieri, un pensiero soltanto *intenzionale*, un sostrato per sé indeterminato» (*ibid.*). In quanto l'assoluto viene dunque inscritto nella relazione – per sua natura semantica – che lo vincola a predicati, esso si configura come l'*altro* dalle determinazioni. Esso, cioè, vale come quel sostrato indeterminato – ma comunque determinato come sostrato – cui solo *estrinsecamente* (= dall'esterno) vengono attribuiti predicati (qualità, determinazioni).

²⁴ *SdL*, p. 71.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *SdL*, p. 72.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Uso l'espressione "ideale immanente" per distinguerla dall'espressione, di matrice kantiana, "ideale regolativo", che con quest'ultima si attribuisce ancora all'*ideale* carattere relazionale: l'ideale, se deve regolare, mantiene un rapporto ancora estrinseco con ciò che da esso deve venire regolato. Per contrario, se l'ideale è immanente, esso non è regolativo, ma fondante. Solo così, del resto, esso è veramente *ideale*.

²⁹ *SdL*, p. 72.

³⁰ Voglio ricordare ancora la pregnante affermazione di Aristotele: «In effetti, noi conosciamo tutte le cose solo in quanto esiste qualcosa che è *uno, identico e universale*» (*Metafisica*, cit., p. 151).

³¹ Così Hegel scrive nella *Propedeutica filosofica*: «Il pensare è in generale l'apprendere e il connettere il *molteplice nell'unità*. Il molteplice come tale appartiene all'esteriorità in generale, al sentimento e all'intuizione sensibile» (*Philosophische Propädeutik, Nürnberger Schriften*, hrsg. v. Hoffmeister, Leipzig, 1938; ed. it. a cura di G. Radetti, Firenze, 1977, p. 84).

³² *SdL*, pp. 72-73.

³³ *SdL*, p. 74.

³⁴ *SdL*, pp. 74-75.

³⁵ Potrebbe sembrare una soluzione affermare che la relazione si instaura tra "A", trasformato, e "non A", anch'esso trasformato. Senonché, neanche questa formulazione è corretta. Sta ad impedirgli il fatto che, usandola, si presuppone una *nuova* relazione tra "A", come precedente alla trasformazione, e "A", come esito del processo trasformativo. Lo stesso vale, naturalmente, per "non A".

³⁶ La formula "S è p" è da considerarsi l'essenzializzazione formale non solo del giudizio, ma, più in generale, dell'enunciato. È ben vero, infatti, che non ogni enunciato ha forma dichiarativa, ma ciò non significa che non sia implicito il vincolo predicativo. Lo stesso Russell riconosce che ogni verbo esprime una *relazione*, giacché indica il *modo* del soggetto (cfr. *I principi della*

matematica, cit., p. 98). Proprio per la ragione che ogni enunciato pone un nesso tra soggetto e predicato, è possibile tradurlo nella formula "S è p". L'enunciato in quanto tale, dunque, è un giudizio o contiene comunque un giudizio implicito. Per quanto attiene, inoltre, all'*identificazione* di soggetto e predicato, espressa dal giudizio – identificazione che tende all'unità, ma si mantiene in forza della dualità –, così scrive L. Lugarini: «Hegel argomenta che per mezzo della copula il giudizio enuncia l'identità dei suoi termini, ma che, dovendosi determinare il soggetto mediante il predicato, questi debbono essere anche diversi. La necessità di determinare un concetto mediante un altro richiede che la loro relazione sia duplice: di *identità*, affinché il predicato esprima la determinazione del soggetto piuttosto che di qualcos'altro; di *non-identità*, per non incorrere in mere tautologie e perché il soggetto risulti effettivamente determinato» (*Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Roma, 1973, pp. 222-223).

³⁷ *SdL*, p. 79.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *SdL*, pp. 79-80.

⁴¹ *SdL*, p. 81.

⁴² «La "contraddizione" è dunque *significata*, ma "è" solo in quanto "significata" e il suo essere significata come "contraddizione" è il suo stesso non-essere. Così, per ciò che il "significarla" la *lascta essere* "contraddizione", la lascia non essere [...] per ciò che il significarla la *fa essere* come "significata", la fa essere bensì, ma esclusivamente in se stesso» (G. R. Bacchin, *Teoresi Metafisica*, Padova, 1984, p. 95).

⁴³ *SdL*, p. 80.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ «Quanto sopra si è detto può venire formalmente riespresso dicendo che la natura del giudizio o proposizione in generale (natura che implica in sé la differenza di soggetto e predicato) viene distrutta dalla proposizione speculativa; così la proposizione identica in cui trapassa la prima contiene il contraccolpo a quel comportamento. Un tale conflitto della forma di una proposizione in genere e dell'unità del concetto che distrugge quella forma, è simile a ciò che nel ritmo ha luogo tra il metro e l'accento» (*Fenom.*, cit., pp. 51-52). Allorché Hegel parla di *proposizione speculativa* non mi pare che intenda "costruire" una nuova proposizione in opposizione a quelle ordinarie, ma intenda definire il *senso speculativo* nel quale la proposizione deve venire intesa.

⁴⁷ *SdL*, p. 80.

⁴⁸ *SdL*, pp. 80-81.

⁴⁹ *SdL*, p. 81.

⁵⁰ È da rilevare che, anche mantenendosi all'interno del punto di vista

formale il quale concepisce la relazione a muovere dai dati inizialmente presupposti come autonomi l'uno dall'altro, questi ultimi vengono poi relati affinché risulti quella *medesimezza* (*omologhia*) che consente appunto di trascendere la loro differenza. A rigore, però, la medesimezza non può valere come l'esito dell'*operazione relazionante*, giacché essa ne costituisce la condizione di possibilità. Sono infatti relazionabili solo quegli elementi che hanno qualcosa che li accomuna e, dunque, li unifica. In questo senso la relazione si configura non come una violenza esercitata sulla realtà dei dati – come se, cioè, il loro venire relati fosse null'altro che una decisione soggettiva e, pertanto, estrinseca al loro essere –, ma altresì come un superamento del livello dell'immediatezza che li assume per la loro presunta estraneità e indipendenza, laddove essi, in effetti, si costituiscono in forza del loro *reciproco riferirsi*.

⁵¹ Ribadisco con fermezza un punto, che a mio giudizio è fondamentale: l'intero *aut* è un'unità *aut* non è intero affatto e, per converso, l'unità *aut* coincide con l'intero *aut* non è vera unità.

⁵² *Fenom.*, pp. 31-32.

⁵³ Scegliere "A" al posto di "non A" significa comunque richiedere il *plesso* "A et non A" come condizione di determinabilità di entrambi.

⁵⁴ *SdL*, p. 81.

⁵⁵ *SdL*, p. 82.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *SdL*, p. 83.

⁵⁹ *SdL*, pp. 83-84.

⁶⁰ *SdL*, p. 85.

⁶¹ *SdL*, p. 86.

⁶² *SdL*, pp. 86-87.

⁶³ *SdL*, p. 87.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *SdL*, pp. 95-96.

⁶⁶ *SdL*, p. 98.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *SdL*, p. 99.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

⁷³ Il valore della coscienza, che consiste nel suo essere la critica in atto dei contenuti (fatti) che si presentano ad essa, è attestato da Hegel già nell'opera *Verhältniss des Skeptizismus zur Philosophie* ("Kritisches Journal der Philosophie", I, 1802, n. 2; ed. it. a cura di N. Merker, *Rapporto dello scetticismo con*

la filosofia, Bari, 1977). Scrive Hegel: «Da questa considerazione dei diversi lati dello scetticismo antico è emersa dunque, per concludere in breve, l'essenza dello scetticismo moderno e la sua differenza da quello. Manca ad esso in primo luogo il lato più nobile dello scetticismo, ossia la tendenza contro il dogmatismo della coscienza comune, tendenza che è individuabile in tutte le sue tre modificazioni qui sopra illustrate e si compendia nell'esser quello scetticismo identico con la filosofia, nel costituire esso soltanto il lato negativo di lei, ovvero quand'anche ne è separato, nel non rivolgersi comunque mai contro di essa. Per lo scetticismo moderno è al contrario la coscienza comune ad avere, con l'intero suo ambito degli infiniti fatti, una innegabile certezza; il raziocinare su questi fatti della coscienza, il riflettere su di essi e classificarli, cosa a cui per questo scetticismo si riduce l'operazione della ragione, produce quale scienza su cui esso si basa in parte una psicologia empirica, in parte poi, attraverso il pensiero analitico applicato ai fatti, una moltitudine di altre scienze refrattarie ad ogni ragionevole dubbio. Di una simile barbarie, che assegna inconfutabile certezza e verità ai fatti della coscienza, non si era mai reso colpevole né lo scetticismo precedente, né alcun materialismo, e nemmeno il più comune intelletto umano; essa è, fino al giorno d'oggi, inaudita nella filosofia!» (pp. 102-103).

⁷⁴ *Enc.*, § 386, *Anm.*; cit., pp. 376-377.

⁷⁵ *SdL*, p. 100.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Come ho già indicato in *La tematica hegeliana della significazione ecc.* (cit., p. 21) essere e nulla sono indicati da Hegel come momenti dell'unità. Il termine "momento" deve però venire precisato tenendo conto che altrove, precisamente nell'*Enciclopedia* [§ 261], Hegel dichiara espressamente di usare il termine "momento" in analogia con il momento della leva, non volendo, cioè, che lo si prenda in senso temporale. La domanda che ci si deve porre è, quindi, la seguente: perché l'essere e il nulla vengono indicati con il termine momento, espressione equivalente di "istante" e connotante quindi la temporalità, e poi si lascia chiaramente intendere che il momento non deve essere inteso in senso temporale? Nel pensare questo "momento" che non è momento si impone appunto il riferimento allo "istante", problema trattato a più riprese da Platone e soprattutto nel *Parmenide*, nel *Filebo* e nel *Sofista*. Lo "istante" è il non stante. Più precisamente, nello "istante" compare la posizione dello stare e, non congiuntamente, la negazione di esso. Non congiuntamente esprime che la negazione dello stare non appartiene ad un atto precedente o successivo allo stare stesso. La negazione, cioè, non scaturisce dallo "stante" né sopraggiunge ad esso. Il riferimento allo "istante" platonico, che suggerisce di specificare il "momento" hegeliano con la espressione di "istante logico", trova conferma in un passo dello stesso Hegel. Questi, infatti, quando parla del cominciamento, e

cioè dell'essere puro e vuoto, dice: «Se invece è indeterminato, e quindi vero *cominatamente*, non ha nulla, per cui possa trapassare ad un altro: è in pari tempo la *fine*. Nulla può scaturirne, come nulla può penetrarvi» (*SdL*, p. 85). Le espressioni «scaturire» (*hervorbrechen*) e «penetrare» (*einbrechen*) sono quindi di derivazione platonica, riferite da Hegel stesso a quel momento che è l'essere. L'espressione "istante", perciò, connota un presente che è già passato. Si badi: non un presente che ora non è più ma che una volta è stato presente, bensì un presente che non lo è mai stato, che è sempre stato il passato di sé come presente. Se è stante come non stante, il suo stare si risolve totalmente nel suo non stare oppure è ancora un modo di stare il suo non stare? Hegel dice a più riprese: «Tenuto fermo». «Parmenide teneva fermo». «Jacobi sta fermo alle astrazioni». «Io tengo fermo all'unità astratta ed escludo ogni moltitudine e varietà» (cfr. *SdL*, pp. 84 e sgg.). Con l'espressione «tenere fermo» si vuole esprimere che questo tener fermo è richiesto proprio perché è ciò che consente di dichiarare che fermo non sta. Allora stante come non-stante esprime che, per dichiararlo non-stante, bisogna tenere fermo lo stante. Tutto ciò indica che lo "istante" in qualche modo sta? Certamente, ma nel modo della sua esposizione. È per dichiararlo non stante che si ha l'esigenza di farlo stare, cioè il suo stare è tutto nella dichiarazione espositiva. La conclusione che deve essere tratta è questa: se l'essere è momento, non vi è nulla che non sia momentaneo e l'essere del momento si converte nella momentaneità dell'essere, senza residuo, proprio perché non c'è nulla di intermedio. Ne segue che l'essere del momento (cioè la momentaneità dell'essere) è lo svanire nell'altro. *Essere e nulla sono lo stesso proprio perché nessuno dei due è se stesso.*

⁷⁸ L'espressione «nulla» costituisce l'economia linguistica della seguente descrizione: rispetto ad "A", ogni differenza di ogni "non A" è nulla. La logica interna di questa ipotesi porta a considerare la descrizione (o la relazione) come essenziale all'astrarre e l'astrarre come essenziale all'assumere.

⁷⁹ Afferma E. Severino: «Collocandosi da questo punto di vista [quello per il quale «l'unità delle cose [...] acquista dunque il senso di *principio materiale* delle cose»] ci si avvide ben presto dell'impossibilità di qualificare il principio come acqua o aria o qualsiasi altra determinazione *particolare*. Ciò infatti per cui le cose molteplici sono uno, o la materia in cui tutte le cose convengono, non può essere qualificato una tra le cose» (*Introduzione a Aristotele, I principi del divenire*, a cura di E. Severino, Brescia, 1973, p. XII).

⁸⁰ *SdL*, p. 100.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *SdL*, p. 101.

⁸³ Scrive il Moni: «Togliere = Rabbassare, o degradare, a (semplice) momento» (*SdL*, p. 101, nota 2).

⁸⁴ *SdL*, p. 102.

⁸⁵ *SdL*, p. 103.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Commenta, in nota, il Moni: «In generale il passaggio di un momento in un altro si opera per ciò che nel primo viene a mostrarsi come implicitamente contenuto il secondo. Il passaggio dal primo al secondo momento non è allora che un'esplicazione (un rendersi esplicito) di ciò che nel primo momento si trovava come soltanto implicito. Hegel vuol dire ora questo, che, trattandosi dell'essere e del nulla *puri*, non si può nemmeno parlare, a rigore, di un passaggio di quello in questo. Perché dall'essere si potesse effettivamente passare al nulla, bisognerebbe infatti che nell'essere fosse già implicitamente contenuto il nulla. Ma per esser *contenuto* nell'essere, sia pure in maniera soltanto implicita, occorrerebbe al nulla di esser distinto, in pari tempo, dall'essere; e così l'essere dovrebbe racchiudere in sé la distinzione di sé e del suo opposto. Ora invece è il concetto stesso dell'essere che esso sia l'indifferente (l'indistinto) tanto dentro di sé quanto rispetto ad altro. Quindi il passaggio dall'essere al nulla non può, a rigor di termini, aver luogo come *passare*, ma soltanto come *esser già passato*» (*SdL*, p. 95, nota 1). Che è quanto dire: v'è un livello in cui la dialettica di essere e nulla non può non (*inevitabilmente*) esprimersi come *passaggio*, sì che quest'ultimo può venire spiegato solo in forza di un *nesso* che sia intrinseco al primo termine e che, pertanto, *includa* il secondo termine nel primo. Si impone, però, anche un secondo livello (che viene definito secondo solo in quanto si mantiene la presupposizione del primo), il quale, in effetti, è il *toglimento in atto* del primo livello, in quanto questo costituisce la pretesa rappresentazione di ciò che è irrepresentabile. Il *venir meno a sé* della rappresentazione (che mantiene la relazione-differenza di essere e nulla) è imposto dal *rigore logico*: di qui le espressioni di Moni: «a rigore», «a rigor di termini».

⁸⁸ *SdL*, p. 103.

⁸⁹ *SdL*, pp. 103-104.

⁹⁰ *SdL*, p. 104.

⁹¹ *SdL*, p. 105.

⁹² In effetti, il valore originario e fondante della *relazione* viene affermato da più parti. Volendo qui incentrare l'attenzione su alcuni commentatori di Hegel, considero le posizioni di Spaventa prima e di Chierighin e Vitiello poi. In *Logica e metafisica* (in B. Spaventa, *Opere*, vol. III, Firenze, 1972), Spaventa, dopo avere affermato il valore fondante della *mediazione*, afferma l'identità di mediazione e relazione: «E perciò l'atto del sapere non dice più: è, semplicemente; ma è, in quanto non è; dice *relazione* (mediazione)» (p. 50). Più avanti: «Ora, la differenza tra la riflessione propria delle scienze particolari e la riflessione filosofica è questa, in generale: dove quella considera una data sfera di oggetti, distinta e separata dalle altre, la filosofica si affatica di comprendere

la connessione o il sistema universale di tutte le cose» (p. 133). La filosofia, insomma, «in quanto concreta, è pensiero metodico e sistematico, cioè riflessione che vuol conoscere le cose nel loro nesso (realtà)» (p. 135). Con che ciò che viene affermato è proprio l'identità di reale e relazionale, la quale identità viene ribadita poco dopo: «Di certo, senza l'esperienza non si può avere nessuna notizia delle cose. Ma ciò che l'esperienza non dà, né può dare, è il nesso, la relazione o il sistema di tutte le cose. [...] E in ciò, in questa sua relazione coll'esperienza, consiste la *originalità* (priorità) del pensiero» (p. 137). L'identità di pensiero e relazione viene più volte riaffermata: «E infatti, essendo il pensiero essenzialmente unità, relazione, nesso [...]»; «Il vero pensiero [...] è essenzialmente nesso o relazione (ragione)»; «Come nesso il pensiero è in sé identità che è differenza, e perciò non assoluta quiete, ma moto»; «da vera realtà delle cose sarà il nesso stesso, la relazione o la ragione (l'idea)» (pp. 137-139). Il passo più esplicito è comunque il seguente: «Questa divisione si può derivare anche dal concetto della *relazione*. Il conoscere – che in sé è tutto il conoscibile – è relazione (assoluta). Ora chi dice relazione, dice essenzialmente *triplicità*. Infatti relazione vuol dire l'*altro* (il relativo), e nell'*altro* se stessa; giacché essa è relazione, solo in quanto unisce i suoi termini producendoli. Quindi la relazione è *prima*, nei suoi termini, e *dopo*: ed è sempre relazione, sé stessa, cioè totalità. La relazione (assoluta) in sé, pura, prima de' termini, del relativo, dell'*altro*, è la *Logica*; la relazione *nell'altro*, come altro, come il relativo, è la *Natura*; la relazione *per sé*, mediante l'*altro*, e perciò concreta e libera relazione, è lo *Spirito*. Sono tre sistemi di relazioni; e la relazione veramente assoluta è il sistema de' tre sistemi. – Questi tre sistemi sono tre Assoluti. Ora relazione è in sé pensiero (sapere); e l'intendimento di ogni cosa consiste nella relazione. Ma nulla si può intendere, se non s'intende prima la relazione pura» (pp. 140-141).

Anche F. Chiereghin – e, più in generale, la sua scuola – valorizza il concetto di relazione in Hegel. La prima opera che tematizza direttamente tale concetto è *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana* (cit.). Confrontando la posizione di Hegel con quella di Schleiermacher, Chiereghin scrive: «Ed è significativo che Schleiermacher abbia fallito il bersaglio finale proprio là dove Hegel ha vinto; infatti, "ciò che Schleiermacher rigetta dello spinozismo è la pretesa di esprimere questa relazione (della Sostanza all'intelletto) in un sapere oggettivo", per cui si può affermare, paradossalmente, che Hegel fu più fedele a Spinoza che non lo spinozista dichiarato Schleiermacher, proprio per aver saputo obbiettivare in un ordine razionale il rapporto tra vita finita e vita infinita» (p. 73). Analizzando il periodo jenesi di Hegel, Chiereghin afferma: «Si manifesta così, attraverso l'entusiasmo e l'esaltazione del sistema di Schelling, una metafisica imperniata sul movimento di relazione, il quale solo permette una riconciliazione fra termini contraddittori» (p. 103). Senonché, lo

stesso Chiereghin individua il limite di intelligibilità della relazione: «La relazione, pertanto, potrebbe essere intesa come fondamento assoluto [come era per Spaventa, aggiungo io]; ma essa non ha sussistenza se non attraverso i termini relazionati, i quali, essendo essenzialmente trapasso l'uno nell'altro, rimandano nuovamente alla relazione: siamo pervenuti, così, a quella che Hegel considera la caratteristica principale del Tutto, la circolarità, dove, appunto, ogni momento è insieme cominciamento e ragion d'essere, principio e risultato» (*ibid.*). A mio giudizio, il circolo descritto dalla relazione altro non è che *circolo vizioso*, come ho cercato di dimostrare e come spero emergerà sempre meglio dal discorso che vado svolgendo. La relazione è altra forma per dire contraddizione, sì che essa non può costituire la struttura dell'intero, il quale, anzi, per sua natura non *ha* una struttura, bensì *risolve in sé* ogni struttura. L'opinione di Chiereghin, su questo punto, sembra essere diversa: «Il vero campo speculativo è, invece, secondo Hegel, il sistema di relazioni che lega il molteplice all'unità, l'identico al diverso: la struttura dell'intero è, quindi, pari a quella della ragione e una medesima legge li governa entrambi, la legge di contraddizione» (p. 105). Secondo Chiereghin, Hegel da un certo punto di vista valorizzerebbe la *sostanza* per il suo carattere relazionale: «Hegel sarebbe pervenuto ad intendere l'intelligibilità propria della sostanza come il caratteristico movimento di relazione che lega ogni determinazione finita a ciò che la sua determinatezza esclude da sé: la sostanza si identificherebbe, dunque, con la relazione, con la rete di rapporti razionali che sorregge le apparenze multiple e transitorie» (p. 145). Di qui l'affermazione capitale: «Tale relazione, o meglio il sistema di relazioni compendiato nella relazione suprema fra l'Idea, la Natura e lo Spirito fonda così la nuova ontologia» (p. 160) nonché la seguente precisazione: «Ciò che distingue, dunque, la relazione trascendentale della speculazione classica e la relazione costitutiva della filosofia hegeliana e spinoziana, è il fatto che la prima ammette in sé la presenza di un Assoluto autosufficiente e privo di ogni negatività, derivante da una relazione necessaria al finito, mentre la seconda vede essenziale per l'infinito il rapporto al finito, appunto perché queste determinazioni, prese ciascuna a parte, sono dominate dall'assioma spinoziano *omnis determinatio est negatio*; in virtù di esso ogni determinazione viene sempre intesa nel senso della privazione e quindi non può essere se stessa se non riferendosi negativamente a ciò che è altro da sé: qui s'incentra la legge costitutiva del dialettismo hegeliano» (p. 161). Mi domando: come può la "relazione trascendentale" della speculazione classica ammettere in sé la presenza dell'Assoluto – Chiereghin dice di «un» Assoluto, ma se è *veramente* assoluto non credo possano essercene altri –, senza negarlo, in quanto ridotto a momento (termine) della relazione? Se viene incluso nella relazione non può essere «autosufficiente e privo di ogni negatività». *A fortiori*, come si può risolvere l'Assoluto nell'aspetto del suo presentarsi determinato, che ovviamen-

te gli impone di riferirsi ad altro da sé, proprio per assumere una configurazione determinata? Ciò che intendo dimostrare con il mio discorso è che l'Assoluto non è una determinazione e se viene assunto come determinazione esso si riduce all'essere astratto e vuoto che vale come *cominciamento* della procedura. Del resto, l'essere astratto non è la verità, ma il punto di partenza per la ricerca della verità. L'essere, inoltre, non si relaziona al nulla, come se si configurasse il costruito rappresentato dall'essere, dal nulla e dal loro nesso: il suo relazionarsi al nulla è intrinseco e vale come il suo stesso venir meno a se stesso. Le determinazioni logiche, pertanto, non trovano un'identità ciascuna con se stessa – come il loro presentarsi immediato attesterebbe – per la ragione che il riferimento reciproco le fonda nel loro essere, sì che ogni determinazione è, in effetti, il proprio togliersi.

Anche V. Vitiello, analizzando le concezioni di Hegel e di Heidegger, valorizza il ruolo svolto dalla *relazione* in entrambe. Egli prende in esame un passo importante di *Identität und Differenz* (Pfullingen, 1957), che si incentra sul concetto di *limite* e, dunque, sul concetto di *relazione*: «Essere nel senso del disvelante sopravvenire ed essente come tale nel senso del custodentesi avvento vengono ad essere (*wesen*) come differenti in base al medesimo, al limite differente (*Unter-Schied*). Questo soltanto fornisce e mantiene il "fra" (*das Zwischen*) di tra i due, in cui il sopravvenire e l'avvento sono rapportati l'uno all'altro, sono portati l'uno via dall'altro e l'uno all'altro. La differenza (*Differenz*) di essere ed essente è come limite differente (*Unter-Schied*) di sopravvenire ed avvento la direzione (*Austrag*) che custodisce e disvela entrambi. Nella direzione domina la luminosa apertura (*Lichtung*) di ciò che si chiude in sé celandosi, il qual dominare concede la separazione e la congiunzione di sopravvenire ed avvento» (pp. 62-63). Commentando il passo, Vitiello scrive: «Oltre l'*entbergende Überkommnis* dell'essere e la *sich bergende Ankunft* dell'ente v'è il limite differente, l'*Unter-Schied*, che offre lo spazio di incontro ad essere ed ente, la *dimensione orizzontale* del "fra" – *das Zwischen*. Anche questo "fra", anche questa dimensione orizzontale, o luogo d'incontro, di congiunzione e di separazione, di essere e ente, è a pieno titolo definibile: *Sein*. E infatti *Sein* – per seguire le indicazioni di altro scritto di Heidegger, *Der Satz vom Grund* – significa *Grund*, *Boden*, il "fondo" su cui qualcosa, l'ente, ristà, accolto e raccolto. L'essere come *Grund*, quindi, definisce lo spazio di giuoco, lo *Spiel-Raum*, della significatività, di ogni storica significatività, il terreno, il campo, il fondo di ogni forma di relazione tra enti» (*Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, cit., pp. 62-63). Per ribadire il valore che la *relazione* ha nel pensiero di Heidegger, Vitiello aggiunge: «Heidegger evoca, sempre in *Der Satz vom Grund*, il significato originario di *logos*: "Logos è il pre-giacente, il sostrato (*das Vorliegende*), il luogo pre-luogo (*Vorlage*) in cui qualcos'altro poggia e riposa". Ma *logos* ha anche altro significato. La forma verbale *leghein* dice, tra

l'altro, raccogliere, riunire, porre l'uno accanto all'altro, disporre l'uno per l'altro, e cioè calcolare l'uno in rapporto all'altro, l'uno sull'altro, in base all'altro, sul fondamento dell'altro. *Logos* dice quindi insieme *relatio* e *ratio*, relazione e ragione, relazione e fondamento, che l'ente non è mai se non nella relazione ad altro, e cioè insieme fondante e fondato. La relazione di fondazione, o rapporto fondamentale, è la relazione che caratterizza il rapporto degli enti fra di loro» (p. 62). Concordo sul fatto che gli enti si pongono in quanto si relazionano; non concordo, però, sul fatto che questa relazione configuri una fondazione, che se, come dice lo stesso Vitiello, nella relazione l'ente è «insieme fondante e fondato», allora non mi pare che si possa parlare di fondazione effettiva, ma solo di circolo vizioso del *presupporre*. Non basta. Scrive ancora Vitiello: «Ma il rapporto tra le due – *ratio* e *relatio* – tende a modificarsi: la relazione diviene ragione dell'ente come fondamento "altro" dall'ente stesso. Vale a dire: il rapporto di fondazione non giuoca più tra gli enti, ma investe la relazione stessa. Questa diviene un termine della relazione fondamentale, e cioè da relazione termine della relazione, da rapporto fondamentale fondamento, epperò ente essa medesima: l'ente universale, l'ente che raccoglie in sé tutti gli enti» (pp. 62-63). Con ciò rimane dimostrato che se la relazione viene intesa nel senso del *medio*, ossia nel senso di qualcosa che si dispone *tra* due termini, non può non acquisire valore di termine essa stessa, *ipostatizzandosi*. Nella forma dell'ipostasi, ossia del costruito che ingloba in sé identità e differenza – mantenendo però l'identità con sé in quanto costruito –, la relazione sembra valere quale fondamento, giacché essa garantirebbe la posizione della molteplicità delle figure reciprocamente vincolate. Senonché, ciò che ho cercato di rilevare è che il costruito relazionale è la contraddizione stessa, sì che l'ordine dei determinati, che essa pone in essere, è esso stesso ordine contraddittorio. Per questa ragione tale ordine non può non togliersi: questa mi pare la posizione di Hegel. Ebbene, la necessità del togliersi del finito, che coincide con la necessità di pensare la differenza come costitutiva dell'identità, intrinseca ad essa, viene riconosciuta anche da Vitiello, allorché egli esamina il pensiero di Hegel: «L'esser-posto, ossia l'essere in relazione ad altro è tolto, ma tolto non perché l'altro è soppresso, bensì perché non è più un altro "esterno", "indipendente", perché è l'altro che è nell'identico stesso ed è l'identico. Soppressa è la *Ausserlichkeit*, l'esteriorità, dell'altro. Quindi, l'altro resta, e con l'altro resta l'esser-posto, ma appunto come *tolto esser-posto*, come l'esser-posto che è tale per sé e non per altro "esterno"» (pp. 76-77). Che equivale a dire: se identico e diverso risultano intrinsecamente vincolati, non ha più senso parlare di una relazione *fra* di essi, né ha senso continuare a parlare di essi, che entrambi si risolvono nel loro andare ciascuno oltre se stesso.

⁹³ *SdL*, p. 107.

⁹⁴ *SdL*, p. 127.

⁹⁵ *SdL*, p. 128.

⁹⁶ *SdL*, p. 130.

⁹⁷ *SdL*, pp. 131-132.

⁹⁸ *SdL*, p. 137.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *SdL*, p. 138.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ La tematizzazione esplicita del "rapporto di sostanzialità", del "rapporto di causalità" e della "azione reciproca" compare, come è noto, nel *Libro secondo della Logica (La dottrina dell'essenza)* e viene essenzializzata nell'*Enciclopedia* (§§ 150-159).

¹⁰⁵ *SdL*, p. 140.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *SdL*, p. 141.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Ricordo, come già anticipato nella nota 96 (*Capitolo primo*), che uso l'espressione *dialettismo* per indicare un senso inautentico di dialettica, contrariamente all'uso che dell'espressione compie G. Gentile e conformemente all'indicazione di G. R. Bacchin.

¹¹² *SdL*, p. 142.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *SdL*, pp. 142-143.

¹¹⁵ *SdL*, p. 143.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *SdL*, pp. 143-144.

¹¹⁹ *SdL*, p. 144.

¹²⁰ *SdL*, pp. 144-145.

¹²¹ Scrive G. Noël: «Pour s'affranchir de cette contradiction le fini se nie lui-même, comme tel nie la limite qui le fait ce qu'il est, se dépasse lui-même et pénètre dans l'*au-delà*. Mais s'il pénètre dans l'*au-delà* c'est pour s'y affirmer lui-même, pour y rester ce qu'il était en deçà, c'est-à-dire le fini. Il ne dépasse donc sa limite que pour s'en poser une nouvelle qu'il devra dépasser à son tour et cela indéfiniment. Ainsi le fini affirme et nie tour à tour sa finité, pose et supprime alternativement son contraire, l'*au-delà infini*. Nous avons ici, il est vrai, l'*infini* sous la forme d'un progrès indéfiniment continué (*progressus ad infinitum*); mais ce n'est encore qu'un faux infini où la finité n'est niée que pour

se réaffirmer aussitôt. Dans l'alternance monotone des deux termes la contradiction un instant écartée reparait l'instant d'après» (*La logique de Hegel*, Paris, 1967, deuxième édition, p. 29).

¹²² *SdL*, p. 147.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ B. Spinoza, *Ethica*, parte II, prop. 43, scolio.

¹²⁶ *SdL*, pp. 148-149.

¹²⁷ *SdL*, p. 149.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *SdL*, p. 150.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *SdL*, p. 151.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *SdL*, p. 153.

¹³⁸ *SdL*, p. 152.

¹³⁹ *SdL*, pp. 153-154.

¹⁴⁰ *SdL*, p. 155.

¹⁴¹ *SdL*, p. 156.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *SdL*, p. 158.

¹⁴⁴ *SdL*, p. 159.

¹⁴⁵ *SdL*, p. 160.

CAPITOLO TERZO
FUNZIONALITÀ ED ESTRINSECITÀ DELLA RELAZIONE
ORDINARIA

1. Lo «essere per sé» e il valore intrinseco della relazione

L'emergere del vero infinito, dunque, deve venire colto nel senso per il quale esso risulta avere *valore trascendentale*, che è indice dell'innegabilità del fondamento nonché della sua irrepresentabilità.

Quando anche l'infinità affermativa si configura in senso determinato – e sappiamo ormai che ciò è *ineludibile* –, essa assume la forma dello «*essere per sé*» (*Fürsichsein*). Rispetto (in riferimento, in relazione) alle figure precedenti, l'*essere per sé* costituisce un ulteriore passo in avanti, fermo restando il *limite* dell'ordine rappresentativo, limite che permane strutturale e che indica l'irriducibilità dell'*ideale* al fenomenologico.

Il passo in avanti può così venire espresso: quella relazione che in precedenza sembrava disporsi *tra* due identità distinte, ora si esprime come *riferimento a sé*, in modo tale che essa risulta intrinseca e costitutiva. Nell'annunciare l'*essere per sé*, infatti, Hegel scrive: «la verità affermativa è questa unità che si muove dentro di sé, il raccogliere assieme ambedue i pensieri, la loro infinità, – la relazione a se stesso, non già l'immediata, ma l'infinita»¹.

Ciò consente di comprendere anche l'affermazione successiva: «Nell'*esser per sé* è compiuto l'essere qualitativo; esso è l'essere infinito»². L'infinità dell'essere per sé è l'infinità della relazione a sé. Che è quanto dire: quella differenza, che sembrava

esterna – e dunque estrinseca – rispetto all'esserci, ora risulta momento dell'identità dell'esser per sé, sì che quest'ultimo non si oppone più a qualcosa che appare come altro, ma l'altro è ormai, per così dire, penetrato in esso. A rigore, pertanto, l'identità del *per sé* non può non risolversi nella *relazione*, giacché esso è sé solo in questo suo *riferirsi*.

Proprio per la ragione che non v'è più un qualcosa che si dispone a fronte di un altro (qualcosa), l'essere qualitativo viene meno. In questo senso si può affermare che l'essere per sé è negazione dell'altro, dunque è negazione di ciò che lo nega. Esso è negazione della negazione e, pertanto, vale come ritorno in sé: «Ma in quanto nella finità la negazione passò nella infinità, nella *posta* negazione della negazione, essa è semplice relazione a sé, ed è dunque in se stessa il pareggiamento coll'essere; – esser-determinato *assoluto*»³.

Hegel parla qui di "assolutezza" a proposito di una figura e ciò impone che essa venga tenuta distinta da quell'assolutezza che è propria del vero e che, pertanto, è l'unica, *vera* absolutezza. L'essere per sé può venire considerato "un" assoluto solo in un senso, quello per il quale esso si presenta come l'intero di sé, avendo risolto in sé l'altra determinazione o, meglio, quella determinazione che è l'*alterità*, intesa come *alterità estrinseca*. Senonché, in conseguenza del fatto che la sua non è l'assolutezza (interezza) effettiva, l'essere per sé – come si evincerà nel prosieguo dell'indagine – non può che riproporre nella propria costituzione intrinseca quella dualità della quale esso intende, invece, valere come superamento.

Innanzi tutto, ossia nella forma più immediata del suo configurarsi, l'essere per sé si presenta come l'Uno: «Diciamo infatti che qualcosa è per sé, in quanto esso toglie l'esser altro, la sua relazione e la sua comunanza con altro, in quanto cioè l'ha respinta e ha fatto astrazione da essa. L'altro è per lui soltanto come un *tolto*, come *suo momento*. L'esser per sé consiste nell'esser uscito al di là del termine, al di là del proprio esser altro, così da essere, come questa negazione, l'infinito *ritorno* in sé»⁴.

Non si deve però mai dimenticare – ed infatti Hegel ce lo ricorda – che «l'esser per sé è l'infinità ricaduta nel semplice essere»⁵, sì che esso è espressione di una considerazione che si mantiene ancora unilaterale: l'unità dei momenti che costituiscono il *Fürsichsein* non si è ancora pienamente realizzata. Per un verso, dunque, il *Fürsichsein* vale come l'*uno*, il quale «è il semplice riferimento dell'esser per sé a se stesso, dove i suoi momenti son ricaduti in sé»⁶, per altro verso, però, la differenza non può non riemergere al suo interno e cioè all'interno dell'*uno* stesso: «Se non che, a cagione dell'attuale immediatezza, queste *differenze* non son più soltanto come momenti di una sola e medesima determinazione di sé, ma sono anche poste come *entità*»⁷.

L'*uno*, dunque, ripropone la *distinzione* e la ripropone nella forma della differenza tra la sua identità e la sua realtà o, che è lo stesso, tra sé e la propria determinatezza: «Quello che *ci si lascia vedere* come il *presente* distinto dall'*uno*, è il suo proprio determinare se stesso. La sua unità con sé come così distinta da sé è rabbassata a *riferimento*»⁸.

Il punto da intendere è il seguente: il riferimento, anche se inteso come riferimento a sé, riproduce necessariamente la dualità e, dunque, la separatezza. Detto con altre parole: il "sé" si scinde proprio in ragione del suo riferirsi, cosicché l'identità espressa dal *Fürsichsein*, valendo come identità determinata, non può non risultare come l'inautentica conciliazione (= unità) di immediatezza e mediazione, le quali, per altro, conservano esse stesse valenza formale.

Il riemergere della differenza nell'identità dell'essere per sé viene così descritto da Hegel: «In quanto è per il suo concetto la negazione che si riferisce a se stessa, l'*uno* ha in lui la differenza»⁹. Ciò equivale a dire che, stante l'inautenticità della conciliazione, all'interno dell'*uno* si ricostituiscono i *due* momenti: il momento affermativo e il momento negativo, l'essere e il nulla. L'*uno* diventa per un verso l'*uno-che-è*, per altro verso il «vuoto» (*Leere*): «Ma il vuoto, in quanto è il nulla, è assolutamente diverso dalla semplice immediatezza, dall'essere, anche affermativo, dell'*uno*; e in quanto

essi stanno in una relazione, nella relazione cioè dell'uno stesso, la loro diversità è *posta*»¹⁰.

Allorché la diversità è «*posta*» (*gesetzt*), ossia si configura determinativamente, essa non può non tornare ad esprimersi come differenza spaziale, se si mantiene la medesimezza temporale. E così, se inizialmente l'uno si presentava come ciò che aveva inglobato e risolto in sé l'altro, ad un esame più approfondito l'uno risulta invece il suo stesso scindersi in due momenti, che riproducono la dualità di identico e diverso. La ragione di questo suo scindersi sta nel fatto che il "riferimento" mantiene ancora valenza formale e si presenta come la relazione ordinaria che *dispone* i relati l'uno a fronte dell'altro e, quindi, l'uno fuori dell'altro: «Come però diverso dall'essere, il nulla, in quanto vuoto, è *fuori* dell'uno che è»¹¹.

I *momenti*, per lo strutturarsi della relazione, tornano a valere come *termini* e questi ultimi non possono non presentarsi come realtà in qualche modo autonome. Questa è la ragione per la quale l'*atomismo*, che può venire essenzializzato in questa affermazione: «l'essenza delle cose consiste nell'*atomo* e nel *vuoto* (*to atomon* oppure *ta atoma kai to kenon*)»¹², si è «conservato in ogni tempo»¹³.

L'*atomismo* implica il «parimenti triviale ed estrinseco [nella traduzione del Moni compare «intrinseco», ma è un evidente errore di stampa, giacché nel testo di Hegel si ha «*äußerliche Verhältnis*»] rapporto della *composizione*, che vi si deve ancora aggiungere, perché si abbia l'apparenza di un concreto e di una molteplicità»¹⁴. Il passo mi pare molto pregnante. Esso suggerisce due importanti considerazioni, la prima delle quali è la seguente: se ci si ferma alla «*composizione*» (*Zusammensetzung*), la relazione che viene descritta permane quella ordinaria e, pertanto, essa configura una congiunzione estrinseca, anche quando si intende che abbia valore intrinseco.

La seconda considerazione, che ha carattere esemplificativo, è invece questa: l'atomo e il vuoto sono imprescindibilmente

che trae origine ciò che ordinariamente vale come realtà. Quest'ultima, infatti, da un lato appare concreta – dunque *unitariamente* costituita –, d'altro lato risulta essere una molteplicità, cosicché essa non può non valere come "insieme strutturato di elementi".

Il carattere ancora parvente di questa "realtà" è subito dichiarato da Hegel: essa è bensì costituita da elementi, ma da elementi che astraggono l'uno dall'altro, che si irrigidiscono l'uno di contro all'altro – nonostante il loro connettersi –, e «*tali che per la loro assoluta rigidità ogni determinazione, molteplicità o collegamento rimane una relazione affatto estrinseca*»¹⁵.

Siamo nuovamente al punto: se la relazione, che si riteneva fosse intrinseca – e dunque in grado di dissolvere effettivamente contrapposizione e alterità –, si viene rivelando ancora estrinseca, allora in essa i termini vengono ancora distinti, dunque posti l'uno *fuori* dell'altro sì che anche la loro unificazione si conserva nella forma del «triviale ed estrinseco rapporto della *composizione*» (*triviale und äußerliche Verhältnis der Zusammensetzung*).

Il discorso svolto consente di pervenire alla seguente conclusione: ciò che inizialmente veniva descritto come il riferirsi a sé, proprio dell'uno, ora viene colto, invece, come il *respingersi da sé* dell'uno, il suo farsi altro a se stesso: «Il riferimento negativo dell'uno a sé è *repulsione*»¹⁶.

Hegel aggiunge: «Gli uno son così *presupposti* uno a fronte dell'altro. *Posti*, a cagione della repulsione dell'uno da se stesso; posti *prima* (cioè *presup*-posti), in quanto son posti come *non* posti»¹⁷.

Gli uno fungono dunque da presupposto della relazione che li congiunge. Senonché, prosegue Hegel, proprio in considerazione del fatto che il presupposto non è mai veramente posto, ne consegue che non è mai vera neppure la relazione che congiunge gli uno presupposti.

Del resto, deve venire apportata una precisazione ulteriore. La relazione, della quale qui si parla, ha – per così dire – una sua particolarità legata al fatto che la si può intendere in due diverse

diversi (due diversi "uno"), ma per altro verso vale come il riferirsi dell'uno a se medesimo. Orbene, le due forme, in effetti, traggono origine dalla stessa sostanza, giacché i "congiunti" altro non sono che l'unico uno, il quale si è reiterato¹⁸ proprio nel suo riferirsi a sé: «La lor relazione (e questa l'hanno per la loro unità che è *in sé*) così come qui vien *posta* è determinata come una relazione che non è una relazione»¹⁹.

L'intera tematica inerente all'uno può ora venire riassunta nei seguenti termini: la molteplicità non è antitetica rispetto all'uno, ché essa origina proprio dal riferimento negativo dell'uno a se stesso. Tale riferimento impone all'uno di uscire da sé, là dove il suo senso originario consisteva nell'intenzione di valere come quella *mediazione* che fosse in grado di conciliare l'antitesi di identità e differenza, sì che queste ultime venissero trascese quanto alla loro valenza meramente formale.

In effetti, alla *mediazione autentica* non si è ancora pervenuti. Per questa ragione ed in questo senso Hegel afferma: «la relazione delle monadi cade solo nella monade delle monadi, o nel filosofo che le considera»²⁰.

Per quale ragione – ci si domanda – la «monade delle monadi» (*Monade der Monaden*) coincide con il filosofo che le considera? Credo che la risposta emerga in tutta evidenza se solo si considera che la molteplicità è l'*estrinsecità* della relazione che la monade intrattiene con se stessa e l'*estrinsecità* della relazione coincide – risolvendosi – con la *considerazione esterna* di chi si dispone ad *analizzare* la monade, per l'appunto il filosofo: Leibniz.

2. Attrazione e repulsione

Il discorso sull'Uno non può considerarsi ancora concluso. Ciò che deve venire esaminato, infatti, è questo aspetto: tanto l'uno si respinge, quanto i momenti della repulsione, che diventano separati, tornano poi ad attrarsi. La differenza, lo abbiamo già visto, è una relazione, sì che i differenti in tanto si differenziano in quanto

si riferiscono reciprocamente e, dunque, in quanto si congiungono.

La questione, quindi, inerisce all'essere dei termini nella relazione, sì che «occorre anche vedere che cosa è *posto* negli uno nella loro stessa scambievolmente relazione. – Gli uno *sono*. Questo è presupposto in cotesta relazione»²¹. Il che significa che la relazione deve venire considerata sia per l'aspetto del differenziarsi dei termini – secondo il quale essi si respingono: «Questo non è soltanto un nostro riferire, un raccostamento estrinseco, ma la repulsione stessa è riferire»²² – sia per l'aspetto del loro congiungersi. Ed infatti Hegel scrive: «La differenza di *uno* e *molti* si è determinata come differenza della lor relazione reciproca, la qual relazione è scomposta in due relazioni, la repulsione e l'attrazione. Ciascuna di queste due relazioni sta dapprima come indipendente, fuori dell'altra, in modo che però esse sono essenzialmente connesse fra loro. Deve ora risultare in maniera più precisa la tuttavia indeterminata unità loro»²³.

Il momento della reciproca indipendenza dei termini – e cioè la «repulsione» (*Repulsion*) – deve conciliarsi, insomma, con il momento della loro reciproca dipendenza – che è la «attrazione» (*Attraktion*) –, sì che «deve ora risultare in maniera più precisa la tuttavia indeterminata unità loro» (*die noch unbestimmte Einheit derselben hat sich näher zu ergeben*).

Se immediatamente la repulsione viene considerata come «l'irrelatività» (*die Beziehungslosigkeit*) degli uno, è però innegabile che tale considerazione è astratta, perché prescinde dal legame che comunque vincola gli uno: «presa astrattamente, la determinazione sua è l'irrelatività»²⁴.

In effetti, la repulsione è relazione e Hegel esprime con estrema chiarezza questo punto che, a mio giudizio, è centrale: «La repulsione è essenzialmente *riferimento*, benché sia riferimento negativo; il reciproco tener lontano da sé e fuggire non è la liberazione da quello, che vien tenuto lontano e fuggito; l'esclusivo *sta ancora collegato con quello*, che da lui viene escluso. Ora questo momento della relazione è l'attrazione, insita perciò nella repulsione stessa. Essa è la negazione di quell'astratta repulsio-

ne»²⁵.

La repulsione contiene necessariamente in sé il momento dell'attrazione. E viceversa. Il reciproco implicarsi della repulsione e dell'attrazione, che qui viene descritto a proposito dell'uno, costituisce, più in generale, la dinamica propria della relazione formale, che si struttura quale conciliazione del momento della differenza e del momento dell'unificazione dei termini. Questi ultimi – come è stato più volte affermato nel corso del presente lavoro – si differenziano per potersi congiungere e, insieme, si congiungono per potersi differenziare.

A rigore, pertanto, non si tratta di due aspetti diversi – la diversità riproporrebbe la valorizzazione di un solo momento della relazione –, ma, di contro, si tratta di un'unica realtà nella quale possono venire individuati due aspetti solo in forza dell'attività dell'astrarre.

Più precisamente: si tratta di due sezioni astratte di un'unica e medesima realtà. Senonché, la rappresentazione non può evitare di descrivere ciò, che è in sé inseparabile, nella forma della sintesi di elementi. La sintesi, del resto, configura l'esito di un intervento estrinseco – ossia dell'*attività del relazionare* – posto in essere da un soggetto in ordine a due realtà *presupposte* esistenti nella loro autonomia e, dunque, nel loro respingersi: «Se non che, in quanto si son prese le mosse dalla repulsione degli uno esistenti (col che è stata anche posta l'attrazione come tale che sopravvenga a quelli estrinsecamente), la repulsione e l'attrazione, malgrado la loro inseparabilità, sono ancora tenute fuori una dell'altra come determinazioni diverse. Ciò nondimeno è risultato che non solo l'attrazione presuppone la repulsione, ma che ha anche luogo un controriferimento della repulsione all'attrazione, e che anche quella ha in questa il suo presupposto»²⁶.

Orbene, se il reciproco implicarsi di repulsione e attrazione (differenziarsi e congiungersi dei termini della relazione) viene interpretato nella forma del coesistere di due momenti, i quali permangono comunque *due*, nonostante l'uno sia *in sé* il necessario riferirsi *all'altro*, allora si ripropone il circolo vizioso: il riferimento

è passaggio da un momento ad altro momento, all'infinito.

Se, di contro, l'inseparabilità dei momenti viene pensata nel suo autentico significato, allora la relazione cessa di valere in quella forma che è propria dell'ordine rappresentativo e viene colta nel suo *valore*: *relatio* è l'atto del trasformarsi intrinseco dei termini nonché del nesso che veniva immediatamente presupposto come un nuovo termine, il termine medio.

Per precisare ulteriormente: secondo l'ordine formale «esse [repulsione e attrazione] sono inseparabili e in pari tempo determinate una rispetto all'altra come dover essere e termine»²⁷. L'unità, quindi, diventa *coesistenza* e l'atto del togliersi del determinato, in quanto viene espresso (= semantizzato), ricade nel polo dell'immediatezza: «Determinato in sul principio questo togliere solo come un togliere relativo, come *relazione* cioè a un altro esistente (*relazione* che è con ciò essa stessa una differente repulsione e attrazione), esso si mostra insieme come tale che passa nella infinita relazione della mediazione per mezzo della negazione delle estrinseche relazioni d'immediati e di esistenti, e come tale che ha per risultato appunto quel divenire, che nella instabilità dei suoi momenti è il precipitare, o meglio il fondersi con sé nella semplice immediatezza. Questo essere, secondo la determinazione che ha ormai *acquistata*, è la *quantità*»²⁸.

Anche qui, dunque, Hegel precisa la differenza tra la mediazione intrinseca del dato, che è appunto il suo trascendersi, e la mediazione estrinseca – o *medialità* –, che vale quale relazione *tra* dati o, che è lo stesso, come passaggio dell'uno all'altro. Proprio in forza della riduzione – descritta dalla forma – di mediazione a medialità, si presenta una nuova figura, in quanto tale *immediata*: la *quantità*.

3. La «quantità»

La «quantità» (*Quantität*) è la posizione di una nuova determinazione nella quale il riferimento tende ad acquisire – rispetto alle

figure precedenti – un valore vieppiù intrinseco. Essa, infatti, definisce propriamente il *rapporto* che vincola qualcosa a qualcos'altro. Questo rapporto è inizialmente espresso dal numero, che indica le volte in cui l'unità si reitera e, dunque, si relaziona a se stessa²⁹.

La quantità, pertanto, è una determinazione che riunisce in sé le determinazioni qualitative e le risolve. Ovviamente, ciò non significa l'essere pervenuti all'unità metafisica che costituisce il fondamento effettivamente intenzionato, giacché l'unità, che la quantità è in grado di esprimere, si risolve in quel *rapporto*, inteso in senso matematico, che rappresenta la quantificazione (= calcolo) del confronto tra qualità.

Più in generale, si potrebbe affermare quanto segue: la quantità è l'ambito nel quale le differenze qualitative sono venute meno. Esse si sono risolte in un'unica sostanza all'interno della quale le differenze tendono a specificarsi nella forma di quantità differenti dell'unica qualità, la quale cessa pertanto di valere come qualità essendo unica.

Il punto speculativamente più rilevante può dunque venire espresso in questi termini: la relazione tra distinti si pone all'interno di un'unità, la quale ricompona la distinzione in quella forma di rapporto che è il calcolo della quantità. Allorché vuol indicare, in via preliminare, il discorso che poi svolgerà per esteso, Hegel sintetizza: «Questo rapporto ha ancora per base l'estrinsecità del quanto. Sono dei quanti *indifferenti*, quelli che si rapportano l'uno all'altro, ossia che hanno il lor riferimento a se stessi in un tal esser fuori di sé. Il rapporto non è pertanto se non una unità *formale* della qualità colla quantità. La sua dialettica è il suo passaggio nella loro unità assoluta, cioè nella *misura*»³⁰.

Con queste notazioni Hegel intende affermare che qualità e quantità troveranno una ricomposizione autentica solo in quella unità che è rappresentata dalla *misura*, giacché tutte le altre forme di rapporto descritte in ambito quantitativo configurano ancora relazioni estrinseche rispetto ai relati.

Ritengo che sia comunque opportuno seguire, per grandi

linee, l'itinerario speculativo che Hegel compie all'interno delle categorie della «quantità», affinché possano emergere significato e limite di ciascuna figura.

La relazione di *continuo* e *discreto* configura la forma in cui inizialmente la quantità trova espressione: «La quantità è l'unità di questi momenti, della continuità e della discrezione»³¹. Senonché, «per la *rappresentazione* vuota di concetto la continuità diventa facilmente *composizione*, vale a dire una relazione *estrinseca* degli uno fra loro»³².

La «continuità» (*Kontinuität*), che si contrappone alla «discrezione» (*Diskretion*), non è l'unità effettiva, la quale appartiene solo al concetto, ma riproduce quella «*composizione*» (*Zusammensetzung*) che è indice di una relazione ancora estrinseca e, dunque, superficiale.

Tra continuo e discreto vale non solo il riferimento per il quale l'uno rinvia estrinsecamente all'altro, ma vale altresì la relazione intrinseca che indica la presenza della discrezione nella continuità (il continuo è, in effetti, un composto) e la presenza della continuità nella discrezione (quest'ultima implica la dualità e, dunque, l'assimilazione dei termini che si differenziano).

Se, pertanto, la quantità viene intesa come "unità" di continuo e discreto, è da rilevare, allora, che *aut* i momenti vengono conservati nella loro consistenza in qualche maniera autonoma, e in questo caso l'unità vale come mera unificazione, *aut* la relazione viene consaputa come la struttura intrinseca dei momenti, ed in questo caso viene meno la possibilità di configurare sia i momenti sia il loro rapporto.

Ciò premesso, si impone la seguente considerazione, che è poi una ricapitolazione: la forma in cui la relazione viene comunemente descritta altro non è che l'unità di continuo e discreto. Proprio perché assunta secondo questa modalità, infatti, la relazione costituisce il *presupposto* di ogni procedimento *analitico*, che è volto a sciogliere quel vincolo che funge da punto di moenza.

Analizzare significa scomporre, sì che è assumibile come oggetto d'analisi solo il *composto*. Quest'ultimo, però, può venire

scomposto all'infinito, cosicché per tale via non si arriva al vero *elemento fondante*: «Nella natura della quantità, di esser questa semplice unità della discrezione e della continuità, cade la controversia o l'*antinomia dell'infinita divisibilità* dello spazio, del tempo, della materia etc.»³³.

Un simile progresso infinito di scomposizione può venire messo in atto anche sui concetti ordinari e ciò per la ragione che anch'essi, conservando valenza rappresentativa, risultano «unità di momenti opposti» (*Einheit entgegengesetzter Momente*) e, pertanto, ripropongono la dialettica di continuo e discreto. Ne consegue che l'uso del «principio di partizione» (*Einteilungsprinzip*), che è proprio dell'analisi in quanto tale, ha il seguente esito: ogni concetto determinato risulta essere in sé un'antinomia, con che è privo di senso arrestarsi alle sole antinomie individuate da Kant.

Il punto è molto importante e per questo Hegel vi insiste onde chiarirlo e approfondirlo: «Ma una considerazione più profonda della natura antinomica, o per meglio dire, dialettica, della ragione mostra in generale *ogni* concetto come una unità di momenti opposti, ai quali pertanto si potrebbe dar forma di affermazioni antinomiche. Il divenire, l'esserci etc., ed ogni altro concetto, potrebbe così fornire la sua particolare antinomia. Si potrebbero dunque stabilire altrettante antinomie, quanti si danno concetti. — Allo scetticismo antico non rincrebbe la fatica di mostrar questa contraddizione, ossia l'antinomia, in tutti i concetti che trovò nelle scienze»³⁴.

La contraddizione risulta dunque costituire la struttura di ogni determinazione, incluse le determinazioni concettuali, contraddittorie esse stesse in quanto determinazioni. Il problema, allora, è il seguente: come è pensabile il superamento della contraddizione o, detto nei termini usati da Hegel, di quell'antinomia che struttura ogni concetto determinato? Così egli risponde: «La vera soluzione delle antinomie può consistere solo in ciò, che due determinazioni, in quanto siano opposte e necessarie a un solo e medesimo concetto, non possono valere nella loro unilateralità, ciascuna per sé, ma hanno la lor verità soltanto nel loro esser tolte, nell'unità del loro

concetto»³⁵.

Che è quanto dire: il concetto è vero concetto non solo se trascende quella determinatezza che lo configura qualitativamente, ma altresì se trascende quella determinatezza che lo configura come una quantità, in sé divisibile e divisibile in due momenti opposti, dunque antinomici.

In effetti, il momento della qualità e il momento della quantità sono intimamente connessi: l'uno è pensabile solo per il suo riferirsi all'altro.

Per converso, se l'unità di qualitativo e di quantitativo deve venire *espressa*, e pertanto assume forma determinata, essa non può non valere come quel *costrutto* che è la *relazione*. In tale costrutto vige bensì la differenza, che mantiene carattere qualitativo, ma opera anche l'assimilazione dei termini, che ha carattere quantitativo. Poiché, insomma, sono termini *entrambi*, essi devono venire considerati l'uno come la reiterazione dell'altro, sì che la differenza assume anche valenza quantitativa e si esprime in un numero: il *due*.

Senza anticipare l'analisi della *misura*, che costituisce il punto d'approdo del capitolo dedicato alla quantità, mi pare conveniente riprendere il discorso dal binomio continuo-discreto, onde evidenziare con maggiore attenzione la dialettica che sottende la relazione di queste due figure.

Per un verso, scrive Hegel, «la quantità contiene i due momenti della continuità e della discrezione»³⁶ sì che essa è «unità *concreta* solo in quanto è unità di momenti *diversi*»³⁷; per altro verso, però, è altresì da rilevare che «ciascuna di queste grandezze ha in sé ambedue i momenti, tanto la continuità quanto la discrezione, e che la differenza loro sta solo nel vedere quale dei due momenti è la determinatezza *posta*, e quale la determinatezza che è soltanto in sé»³⁸.

Come avevo cercato di indicare in precedenza, continuo e discreto possono venire tenuti distinti solo in forza di una considerazione astratta e astraente, ché in ciascuno dei due è contenuto l'altro: il continuo, proprio perché esteso, è divisibile e, pertanto,

ingloba la differenza; il discreto, per converso, implica un momento unificante che vincoli gli elementi che si differenziano e, pertanto, postula l'unità.

La dialettica esposta vale, da un punto di vista logico, come l'indicazione dell'insufficienza a sé delle figure nelle quali la *quantità* si è inizialmente specificata; da un punto di vista fenomenologico, invece, assume il significato di una "introduzione", ché essa prelude e prepara il porsi di una nuova figura, anche questa insufficiente a sé proprio in quanto figura: il «quanto» (*Quantum*).

Il *quanto* esprime una grandezza determinata, ossia posta in essere in forza di un limite, sì che continuo e discreto sembrano trovare in esso una conciliazione "reale": «Il quanto, che è *anzitutto* la quantità con una determinatezza o limite in generale, — è nella sua compiuta determinatezza il *numero*»³⁹. Quest'ultimo, del resto, è costituito da due elementi fondamentali: le «*volte*» (*Anzahl*) e la «*unità*» (*Einheit*). Segnatamente «*le volte e l'unità costituiscono i momenti del numero*»⁴⁰.

Orbene, proprio per la ragione che in virtù del numero la quantità trova una nuova forma di determinatezza, ecco che assistiamo al riemergere della «qualità» (*Qualität*), anche se si tratta qui di una qualità diversa dalla precedente, una qualità che Hegel dichiara «quantitativa»: «Una tal contraddizione, in sé, del numero o del quanto in generale è la qualità del quanto, nelle ulteriori determinazioni della quale questa contraddizione si sviluppa»⁴¹.

Il numero configura l'ambito dell'aritmetica, la quale opera appunto con «il numero e le sue figure»⁴². In effetti, il numero indica una *somma*, giacché è possibile scomporlo in una pluralità di unità: è l'«Uno, ripetuto a piacimento»⁴³. In questo senso, esso esprime «un'aggregazione affatto *estrinseca* del pensiero»⁴⁴, cioè un «sintetizzare» che mantiene valenza rappresentativa. La somma aritmetica, infatti, è una «unione inconcettuale di due numeri»⁴⁵, ossia un comporre, «un sintetizzare, che però è interamente di natura analitica, in quanto che il nesso è affatto artificiale, né vi è nulla, né nulla vi entra, che non si abbia dinanzi in guisa del tutto *estrinseca*» (*ein Synthetisieren, das aber gänzlich analytischer Natur*

ist, indem der Zusammenhang ein ganz gemachter, nichts darin ist, noch hineinkommt, was nicht ganz äußerlich vorliegt)⁴⁶.

4. Relazione e sistema

Quanto è stato fin qui esposto consente di trarre questa conclusione: poiché la relazione ordinaria mantiene il carattere estrinseco che è proprio della somma aritmetica, è lecito affermare che ogni volta che due termini vengono vincolati da un nesso, che si colloca tra di essi, in effetti non si è realizzata un'unione di natura concettuale, ma una mera giustapposizione di stampo aritmetico.

Qui Hegel prende in esame il concetto di "sintesi a priori", che tanta importanza ha avuto nel pensiero kantiano⁴⁷, e rileva come esso mantenga una duplice valenza. Per un verso, in quanto sintesi, esso configura ancora una relazione estrinseca; per altro verso, però, in quanto esprime l'esigenza di una unità che riunisca in sé e l'identico e il diverso, esso rivela un'istanza speculativa che ha valore fondamentale: «Il concetto, che Kant ha stabilito nei *giudizi sintetici a priori*, — il concetto di un *diverso* che è insieme *inseparabile*, di un *identico* che è in se stesso una *indivisa differenza*, appartiene a ciò che vi ha di grande e d'immortale nella sua filosofia»⁴⁸.

In effetti, allorché Kant ha esemplificato in senso aritmetico il concetto di sintesi a priori ($7+5=12$), egli ha mostrato di intendere la sintesi ancora in senso analitico o, che è lo stesso, come il corrispettivo dell'analisi, senza cogliere l'intenzione di unità che pure in essa è presente e che, anzi, ne costituisce l'ideale immanente.

Hegel non si stanca di ribadire tale concetto: «Il numero e il numerare sono anzi una identità e la produzione di una identità, la quale è assolutamente una sintesi soltanto estrinseca, soltanto superficiale, una unità di uno, cioè di tali che sono anzi posti come in sé non identici fra loro, ma come estrinseci, come per sé separati»⁴⁹.

Il numero – lo si è visto – è la descrizione essenzializzata del rapporto *tra simili*: «È noto che Pitagora espone in *numeri i rapporti razionali o filosofemi*»⁵⁰. Si potrebbe aggiungere che, se ogni sistema teorico vale come descrizione di rapporti sussistenti tra i cosiddetti elementi del sistema, l'aritmetica e, più in generale, la matematica costituiscono l'essenzializzazione di ogni sistema teorico, ossia costituiscono il sistema-tipo oltre che il sistema-guida. È proprio per questa ragione che un sistema è tanto più *funzionale* quanto più riesce a darsi un paradigma che si avvicini a quello della matematica.

Senonché, proprio qui si impone la differenza tra teoria e teoresi. La teoria poggia sulla sintesi estrinseca di elementi e il sistema è la configurazione stessa di detta sintesi; di contro la teoresi è la consapevolezza del carattere meramente formale della sintesi e, dunque, del sistema teorico in quanto tale. Tradurre questa consapevolezza in forma sistematica è inevitabile: lo stesso Hegel non può evitarlo, sì che egli deve dichiarare che la verità è «il sistema scientifico di essa»⁵¹. Scambiare, però, tale inevitabilità per una necessità più profonda, quella che è propria del vero e solo del vero, significa negare l'emergere della coscienza su ogni sistema teorico e su ogni determinatezza. Significa, cioè, dimenticare che lo stesso Hegel, dopo aver affermato il valore del sistema, riconosce, sempre nella *Fenomenologia*, il senso autentico della coscienza nel suo emergere oltre ogni *sistema determinato* di figure: «Ma la coscienza è per se stessa il suo *concetto*, ed è quindi, immediatamente, l'atto del sorpassare il limitato, e, poiché questo limitato le appartiene, del sorpassare se stessa»⁵².

Ciò consente una considerazione molto importante, che tende ad anticipare il senso dell'intero discorso di Hegel: se anche la *Scienza della Logica* si conclude con la posizione di una figura, l'ultima della serie – la quale sembra esprimere la verità cercata – e se il sistema delle figure nel suo complesso sembra assumere il valore di un procedimento che ha per risultato la verità stessa, ebbene questo modo di intendere la logica coglie solo l'aspetto per il quale l'intenzione volta alla verità non può prescindere dal suo

esporsi in forme determinate.

La logica è bensì espressione di questa intenzione. Considerarla, però, la "positivizzazione" stessa della verità, come se la verità potesse venire considerata l'*insieme* delle figure della logica o dei discorsi o dei concetti che ad essa vengono riferiti, significa dimenticare il valore incondizionato e infinito della verità stessa. Significa ridurre l'intero alla forma con cui lo descrive la matematica: lo "insieme elementare". Significa, insomma, intendere l'assoluto in senso *relazionale* e la relazione come *costrutto* (sistema).

Ciò che intendo dimostrare è proprio questo: se la critica della relazione ordinaria è il motivo centrale dell'opera di Hegel, allora non si può valorizzare lo Hegel sistematico. Il sistema è bensì l'espressione imprescindibile dell'intenzione di verità, ma non la verità *simpliciter*. Non è lecito negare che molto spesso il dettato hegeliano sembra autorizzare l'interpretazione che pone in primo piano il sistema, nonché le figure che lo costituiscono, ma questa interpretazione viene opportunamente corretta dalla consapevolezza, anche questa più volte espressa da Hegel, che la relazione ordinaria, poiché estrinseca, deve trascendersi in una unità che non può mantenere carattere sistematico, se non in quanto anch'essa viene inevitabilmente rappresentata.

Non ci si può, allora, sottrarre alla seguente alternativa: *aut* si valorizza il sistema e dunque la relazione ordinaria, *aut* si valorizza l'essenza dialettica, che coincide con la consapevolezza del carattere ideale della finitezza e del valore assoluto – dunque incondizionato, dunque inoggettivabile – della verità.

Valorizzare la *dialessi* non significa cancellare l'*analisi*, significa invece intenderne il carattere meramente *funzionale*.

Il concetto di *funzionalità* verrà apporofondito allorquando verrà esplicitamente tematizzato da Hegel. Qui è sufficiente anticipare che l'essenza della *funzione* sta tutta nel suo tendere al *valore*, che ne costituisce il senso. L'*analisi*, pertanto, deve venire intesa nel senso autentico che è quello dell'essere *tensione verso il valore*. Od anche: il suo *valore* è quello di rimandare oltre se stessa e questo trascendersi dell'*analisi* è ciò che definisco *dialessi*⁵³.

5. L'infinito quantitativo

La critica del «collegamento» (*Verknüpfung*) – che, permanendo estrinseco, risulta non necessario – viene ripetuta da Hegel a proposito di quella particolare forma di rapporto che è il numero: «A cagione della indifferenza che quel che vien collegato ha per un collegamento cui manca la necessità, il pensiero si ritrova qui in un'attività, la quale è in pari tempo l'estrema esteriorizzazione [*Entäußerung*] del pensiero stesso, nell'attività artificiosa di muoversi in un elemento, che è l'assenza stessa del pensiero, e di collegar quello che non è capace di alcuna necessità. L'oggetto è il pensiero astratto dell'esteriorità stessa»⁵⁴.

Il numero è il «pensiero dell'esteriorità» (*Gedanke der Äußerlichkeit*) perché descrive un rapporto che intercorre tra dati assunti quali unità: esso indica quante volte un dato (unità) si ripete e, ripetendosi, dà luogo ad un altro dato. Nel calcolare, ossia nell'operare con numeri, il concetto risulta pertanto escluso. Di più: «Non solo l'aritmetica non contiene il concetto, epperò nemmeno il compito per il pensiero concettivo, ma ne è l'opposto»⁵⁵. In che senso il numero è l'opposto del concetto? A me sembra che la risposta sia questa: se il numero indica il rapporto estrinseco tra dati, i quali si conservano ciascuno nella propria identità e, a muovere da questa, vengono confrontati e definiti sulla base di un riferimento che non penetra nella struttura intrinseca di ciascuno di essi, di contro il concetto mantiene bensì nel *cum* l'indicazione del riferimento, ma di un riferimento alla differenza che è costitutivo dell'identità stessa.

V'è dunque un rapporto che, irrigidendo i termini, irrigidisce se stesso come un nuovo termine, e questo rapporto è quello indicato dal numero. V'è, però, anche un rapporto che coglie la vita stessa delle cose, ossia la loro struttura intrinsecamente relazionale, e che impone loro di trascendersi andando oltre la rigida identità descritta dalla forma: questo rapporto (relazione) è il concetto. Scrive infatti Hegel: «I pensieri ulteriori, concreti, veri, ciò che possiede in sommo grado la vita e il moto, ciò che si comprende

solo nella *relazione*, tutti questi pensieri, quando vengono trasposti in codesto elemento dell'esser fuori di sé, diventano determinazioni morte, immobili. Quanto più i pensieri diventano ricchi di determinatezza, epperò di relazione, tanto più intricata da un lato e tanto più arbitraria e priva di senso dall'altro diventa l'esposizione loro in forme tali, quali sono i numeri»⁵⁶. E ancora: «ma quando i numeri debbon passare a rapporti concreti, è vano volerli ancora mantenere vicini al concetto»⁵⁷.

La *relazionalità intrinseca* che connota il determinato non può trovare espressione nel *numero*, il quale riduce quella *relazionalità* ad un *rapporto* che, invece di cogliere la «vita» stessa delle cose nonché il loro «moto», ipostatizza le cose e ne fa delle «determinazioni morte, immobili» (*toten, bewegungslosen Bestimmungen*). È questa la ragione per la quale il numero non può venire considerato l'*essenza*, come invece era per i pitagorici, ma anzi vale come l'occultamento dell'essenza.

Di qui la necessità che anche la figura della grandezza determinata si superi, affinché la connotazione quantitativa lasci il posto ad una definizione che riesca a cogliere l'essenza nella sua effettualità. Il venir meno della *quantità* si esprime come trascendimento del *quanto*: «Il quanto s'invia dunque di per se stesso al di là di sé»⁵⁸. Orbene, questo superarsi del quanto mantiene duplice valenza, così come duplice valenza aveva il superamento della determinatezza qualitativa. Da un lato il quanto si supera in un nuovo quanto in un progresso che mantiene carattere orizzontale e nel quale il quanto come tale non viene mai effettivamente superato. Questo progresso è «il progresso infinito quantitativo» (*der quantitative unendliche Progreß*). D'altro lato il quanto si supera verticalmente e si toglie nel vero infinito.

La dialettica che Hegel descrive a proposito del quanto riproduce, in un certo senso, la dialettica dell'esserci e ciò pur nella consapevolezza che «la determinatezza qualitativa è come immediata, e si riferisce all'esser altro essenzialmente come a un essere da lei diverso»⁵⁹, laddove «all'incontro è *in lui stesso* che il finito quantitativo si riferisce e trasporta nel suo infinito, per avere in

esso la sua assoluta determinazione»⁶⁰.

Che è quanto dire: se la relazione che si instaura tra due determinatezze qualitative è estrinseca ad entrambe, la relazione propria della determinatezza quantitativa è, di contro, intrinseca, anche se, in quanto mantiene carattere ordinario, riproduce l'estraneità dei poli *all'interno* della quantità stessa.

Il finito quantitativo, insomma, ha la relazione *posta* («in lui») (*an ihm*), sì che essa non viene soltanto rilevata da una mera riflessione estrinseca, come è per il finito qualitativo. Ed è proprio per questo motivo che il finito quantitativo rappresenta una figura ulteriore.

Comprendere appieno il discorso hegeliano inerente all'infinità quantitativa comporta, ancora una volta, che si intenda il senso della relazione, così come esso viene qui riespresso. Senza cedere alla paura di ripetersi, si affermerà pertanto che la relazione deve venire pensata sia nel suo costituire il quanto, sia nel suo congiungere la finità e l'infinità quantitativa: «Questa lor relazione [del finito e dell'infinito quantitativi] ci è anzitutto offerta dal *progresso infinito quantitativo*»⁶¹.

Il «progresso all'infinito» (*Progreß ins Unendliche*) proprio della quantità – ma ciò vale per ogni progresso all'infinito – «è in generale l'espressione della contraddizione»⁶², e non la «*soluzione*» (*Auflösung*) di quest'ultima⁶³. La contraddizione – come ormai è noto – coincide con la cattiva infinità ed anche in questa occasione Hegel conferma formule espositive già note, che possono così venire riassunte: se l'infinito mantiene il carattere di un al di là rispetto al finito – nonostante che entrambi vengano inclusi nella quantità, che è la loro relazione –, allora esso non è il vero infinito. La quantità, pertanto, vale bensì come la relazione di finito e infinito, ma, proprio per la ragione che la relazione viene ancora intesa secondo una valenza rappresentativa, i termini relati sono l'uno estraneo all'altro, ancorché congiunti: «A cagione però del continuarsi l'una determinatezza nell'altra, cotesto progresso porta seco un'apparente soluzione della contraddizione in una unione delle due determinatezze»⁶⁴.

Viene qui usata l'espressione «unione» (*Vereinigung*) e ciò sta a confermare che, se i termini vengono uniti senza pervenire a quel limite estremo nel quale – togliendosi come due entità distinte – lasciano emergere l'unità, allora la contraddizione trova «soluzione» (*Auflösung*) solo «apparente» (*scheinbare*), poiché in effetti essa torna a riproporsi.

L'unione, va ribadito, non è l'unità. Volendo portare un esempio, che può riassumere ciò che si è detto a proposito della *quantità*, è possibile riferirsi di nuovo alla *continuità*: questa configura una unione, perché in essa il momento della discrezione viene mantenuto. I quanti, infatti, non si risolvono effettivamente, ma si dispongono uno accanto all'altro. L'infinitezza quantitativa, quindi, vale come la "continuazione" della finitezza e, proprio in quanto continuazione, non ne costituisce l'autentico togliimento: «Questa infinità, che è costantemente determinata come l'al di là del finito, è da designarsi come la *cattiva infinità quantitativa*. Al pari della cattiva infinità qualitativa, essa è il perenne andare e venire dall'un membro all'altro della permanente contraddizione, dal limite al suo non essere, dal non essere del limite di nuovo al limite»⁶⁵.

In sintesi: la grandezza – ossia la dimensione quantitativa – sembra costituire la soluzione volta a superare l'opposizione di finito e infinito. La quantità, infatti, è indice di quella relazione che impone nel finito l'infinito e nell'infinito il finito. La quantità appare così l'unità mediatrice, giacché in essa la differenza qualitativa di finito e infinito viene tolta. Senonché, poiché la relazione mantiene la valenza del costruito, essa non può prescindere dai due termini che la sostanziano, con che *la differenza non può non conservarsi e con essa non può non riemergere la qualità*. Ma la qualità deve venire negata e allora finito e infinito, nel loro riferirsi reciproco, devono valere come quanti, ossia come se essi esprimessero una indifferenza in ordine alla qualità: la differenza è solo quantitativa e l'infinito acquista il significato dell'immenso, ossia di una grandezza superiore ad ogni grandezza data o finita: «L'incapacità di rendersi padrone dell'opposizione qualitativa di finito

ed infinito e di afferrar l'idea della vera volontà, la libertà sostanziale, si appiglia, come a suo rifugio, alla *grandezza*, affin di servirsene qual mediatrice, perocché essa è il qualitativo tolto, la differenza divenuta indifferente. Se non che, continuando a rimaner per base i due membri dell'opposizione come qualitativamente diversi, siccome questi nel lor riferirsi uno all'altro si comportano come quanti, ciascuno di essi è anzi posto subito come indifferente di fronte a questo mutamento»⁶⁶.

La conseguenza è la seguente: l'unità che si costituisce è un'unità assoluta solo quantitativa. Ciò equivale semplicemente a dire che essa non è vera unità né, tanto meno, è assoluta: «La differenza dell'unità *assoluta* dev'essere soltanto quantitativa; il quantitativo è per vero dire la tolta determinatezza immediata, ma solo l'imperfetta, solo la *prima* negazione, non la negazione infinita, non la negazione della negazione»⁶⁷.

6. La cattiva infinità e il suo trascendimento

La quantità, dunque, è negazione della qualità, ma è negazione estrinseca, negazione che interviene dall'esterno sulla qualità e non il suo stesso intrinseco negarsi. Quell'unità, che viene pensata come una negazione che interviene sulla dualità, è un'unità ancora imperfetta, perché mantiene la dualità al proprio interno. Di contro, l'unità è – in effetti – il negarsi della dualità, il contraddirsi in se stessa di quest'ultima, stante la sua inintelligibilità.

A questo proposito è da aggiungere una importante considerazione, che riassume la questione esprimendola in termini essenziali: la stessa dualità (differenza) di essere e pensare non può venire tolta in una *sostanza* alla quale si attribuisca il valore di una unità in cui essere e pensare risultino mere differenze di grado: «In quanto l'essere e il pensare s'immaginano come determinazioni quantitative della sostanza assoluta, anch'essi (allo stesso modo che in una sfera subordinata il carbonio, l'azoto etc.) diventano, come quanti, completamente estrinseci e irrelativi tra loro»⁶⁸.

Ciò equivale a dire: la loro differenza permane, anche se la riflessione estrinseca ne astrae e fa valere soltanto il momento dell'unità: «È un terzo, una riflessione estrinseca, quello che astrae dalla lor differenza, e conosce la loro unità *interna*, la loro unità soltanto *in sé*, non già anche *per sé*»⁶⁹.

La quantità, quindi, ingloba il *limite* entro se stessa e, da questo punto di vista, si può affermare che il *limite*, cioè la relazione tra diversi, è tolto. Il *limite*, però, viene ancora mantenuto come *linea di confine*; esso, dunque, riproducendo in sé l'immagine del separare (disgiungere), configura di nuovo la differenza tra un al di qua e un al di là, cosicché si ripropone una relazione spaziale. Scrive Hegel: «La tesi e l'antitesi e le loro dimostrazioni non lasciano quindi vedere altro che le affermazioni opposte, che v'è un *limite*, e che il limite è in pari tempo solo un limite *tolto*; che il limite ha un al di là, col quale però sta in *relazione*, nel quale, oltre il limite, si deve uscire; ma un al di là nel quale sorge daccapo un tal limite, che non è un limite»⁷⁰.

Come si esce da questa antinomia? Solo cogliendo l'idealità della rappresentazione, dunque del limite (cioè della relazione) inteso in senso rappresentativo. Ciò significa trascendere le forme in cui la relazione viene comunemente descritta, ossia la distanza spaziale e la successione temporale: «La *soluzione* di quest'antinomia, come quella delle precedenti, è trascendentale, vale a dire consiste nell'affermazione dell'idealità dello spazio e del tempo»⁷¹.

L'espressione «trascendentale» (*transzendental*), che qui è sinonimo di «ideale» (*ideell*), deve però venire colta nel suo significato autentico. Non si tratta, come è stato per Kant, di dichiarare che l'idealità di spazio e tempo viene richiesta per superare la contraddizione che è insita nella coscienza, allorché essa si relaziona e si contrappone al mondo. Ciò accrediterebbe l'ipotesi che la contraddizione non appartiene all'ordine dei condizionati, «nel senso che il mondo *in lui stesso* non è in contraddizione con sé, non è un che di toglientesi: soltanto la coscienza, nel suo intuire e nel riferimento dell'intuizione all'intelletto e alla ragione, è un ente che

contraddice a se stesso»⁷².

In effetti, la contraddizione costituisce strutturalmente il mondo, ossia l'insieme delle determinazioni finite, sì che solo lo spirito può trascendere il mondo nel riconoscerne l'intrinseca contraddittorietà. Proprio in quanto segnato dalla contraddizione, l'ordine della finitezza (comunque lo si voglia esprimere o configurare) è continuamente sospinto verso quella forma di "progresso" che si risolve nella dinamica della cattiva infinità, per la quale il superamento vale solo come avvicendamento: «È questa una troppo gran tenerezza per il mondo, di allontanar da lui la contraddizione e trasportarla invece e lasciarla sussistere insoluta nello spirito, nella ragione. Nel fatto è lo spirito quello che è tanto forte, da poter sopportare la contraddizione; ma è anche lo spirito, quello che la fa sciogliere. Il cosiddetto mondo invece (significhi poi il mondo oggettivo, reale, oppure, secondo l'idealismo trascendentale, l'intuire soggettivo e la sensibilità determinata dalla categoria intellettuale) non manca perciò menomamente della contraddizione; se non che non la può sopportare, e questa è la ragione per cui è dato in preda al nascere e al perire»⁷³.

Non è la prima volta che Hegel sollecita un atteggiamento "virile" nei confronti del mondo: egli rileva anche altrove che troppi filosofi si sono lasciati andare ad una tenerezza eccessiva nei confronti delle cose dell'esperienza ordinaria, perché essi si sono preoccupati di spiegarle, accettandole acriticamente come presupposti innegabili, là dove avrebbero dovuto questionarle, domandandone l'effettiva consistenza.

La vera realtà è l'infinito, sì che la finitezza non può non venire riconosciuta nel suo andare oltre se stessa. E così si impone la domanda: come deve venire inteso l'effettivo superamento della cattiva infinità quantitativa? Hegel risponde: andando oltre la posizione del quanto e della sua negazione estrinseca. Concependo, insomma, l'unità di queste due posizioni, unità che non può venire colta se non come «negazione della negazione». Il togliimento del quanto, quindi, non è pensabile come un passare «al di là» rispetto ad esso, ma come l'atto del suo inverarsi, che è il lasciar essere

l'effettiva unità: «Se prendiamo dapprima il progresso infinito nelle sue determinazioni astratte così come ci stan dinanzi, abbiamo in cotesto progresso il togliere del quanto, ma anche quello del suo al di là, dunque così la negazione del quanto, come la negazione di questa negazione. La sua verità è la loro unità, nella quale esse sono, ma come momenti. – Questa unità è la soluzione della contraddizione, di cui il progresso infinito è l'espressione»⁷⁴.

Anche a proposito del progresso infinito quantitativo, quindi, la «soluzione della contraddizione» (*Auflösung des Widerspruchs*) – di quella contraddizione che immane ad ogni figura determinata – è da ricondursi all'emergere dell'unità. L'andamento dell'argomentazione hegeliana permane sostanzialmente il medesimo, nonostante il variare delle figure: ciascuna determinazione finita, in quanto in sé contraddittoria, si supera nell'unità; quest'ultima, se configurata determinatamente – per esigenze espositive –, pur valendo quale oltrepassamento delle figure precedenti, domanda a sua volta di venire superata, non essendo la vera unità.

Del resto, solo la distinzione di due livelli, quello che ho definito "innegabile" e quello definito "inevitabile", consente di intendere il senso del discorso: il continuo ricadere dell'unità intenzionata in ambito formale definisce il progresso infinito; il suo emergere oltre il progresso costituisce la sua vera infinità, che invero quello stesso procedere. Mi pare, però, che sia opportuno aggiungere un ulteriore elemento. Acclarato che ogni figura è la posizione determinata di una contraddizione determinata o, detto con altre parole, acclarato che la contraddizione – la quale costituisce la *struttura del determinato* – si specifica in quelle *forme determinate* che sono le varie figure, è da rilevare quanto segue: poiché è determinata la posizione della contraddizione, altrettanto determinato deve essere il suo togliimento. E questo è l'aspetto per il quale la procedura permane imprescindibile.

Senonché, l'intenzione che spinge ogni figura oltre se stessa è quella di togliere la contraddizione in quanto contraddizione e non solo una determinata contraddizione, sì che v'è anche l'aspetto che ho definito *attuale* e che è innegabile.

Se si considera il primo aspetto, si deve concludere che, poiché il togliimento determinato di una contraddizione determinata si configura come procedimento determinato, anche l'esito non può non essere un esito determinato. L'unità, che si pone quale superamento della contraddizione, non può valere, per tale prospettiva, come l'unità assoluta, ma quale unità determinata, quale unificazione. Quest'ultima, per sua struttura, equivale bensì al superamento della figura precedente – giacché in essa si compie una sintesi ulteriore –, ma non equivale al *trascendimento della sintesi nell'unità*, che configura l'aspetto innegabile.

Il punto che risulta dunque fondamentale per intendere la differenza tra il *procedimento* e l'*inveramento* coincide con la consapevolezza che l'*unità posta* è unità determinata, dunque è ancora relazione, cioè contraddizione. Anche tale unità dovrà, pertanto, superarsi, senza che questo superamento possa configurarsi in un *esito* determinato, stante l'impossibilità di tradurre in una posizione l'unità intenzionata.

Lo stesso Spirito Assoluto, descritto nella *Enciclopedia* come punto finale della ricerca, non può venire considerato il vero, finalmente oggettivato. Esso, di contro, deve venire inteso come espressione dell'esigenza dell'Assoluto, esigenza che, proprio perché *compiutamente* consaputa, può venire adeguatamente espressa. La compiutezza, pertanto, attiene alla consapevolezza che sostanzia l'esposizione, ma la consapevolezza è consapevolezza di una esigenza, dunque di una mancanza. Ciò che si sa veramente è che si manca del vero, come indica Socrate a chiunque si disponga a filosofare.

Non per questo il procedimento logico è pleonastico: la sua funzione è quella di approfondire la coscienza della necessità del vero e di esprimere tale coscienza in forme sempre più adeguate, sì che in questo senso – e solo in questo senso – la procedura logica evita il rischio di risolversi interamente nella cattiva infinità. Da un canto essa è certamente il reiterarsi della finitezza e dunque non può venire considerata come l'autentico trascendimento nell'infinito; d'altro canto, però, essa rappresenta il progressivo evolversi

della *coscienza*, il quale si traduce nella *critica* che ogni figura, ponendosi, esercita sulla figura che la precede: per questa ragione anche il procedimento esibisce il proprio *senso* e lascia trasparire il *fine* che lo evoca e lo orienta.

L'errore, insomma, sta nel considerare il progredire della logica come un "avvicinarsi" alla verità, la quale potrebbe addirittura venire configurata in forme logiche determinate, esito del procedimento. Non è erroneo affatto, invece, considerare le forme, in cui l'intenzione di verità si esprime, come un progressivo definirsi della coscienza che gradualmente perviene a sapere e la propria mancanza e la propria necessità, che è quella di *togliersi nel vero*.

Il *capovolgimento dialettico* si realizza, pertanto, proprio nel processo della coscienza, allorquando essa, abbandonando la *pretesa* di inglobare in sé il vero, riconosce che per essere vera come coscienza deve interamente coincidere con quell'*intenzione* che la spinge oltre se stessa, che la spinge cioè a *perdersi* come coscienza finita per potersi veramente *ritrovare* nell'assoluto.

7. Relazione e funzione

La figura che esprime il superamento *fenomenologico* della cattiva infinità quantitativa è il «quanto determinato secondo il suo concetto» (*nach seinem Begriff bestimmte Quantum*), che è «un quanto diverso dal quanto immediato» (*was verschieden ist von dem unmittelbaren Quantum*). La diversità consiste propriamente nel fatto che «l'*estrinsecità* è ora l'opposto di se stessa, essendo posta come momento della grandezza stessa» (*die Äußerlichkeit ist nun das Gegenteil ihrer selbst, als Moment der Größe selbst gesetzt*)⁷⁵.

L'esigenza di unità assoluta, che immane alla determinazione del «quanto determinato secondo il suo concetto», si esprime nel modo in cui qui il quanto trova un'identità con se stesso: «Quel suo uscire dev'esser negato, e nell'infinito deve trovarsi la sua assoluta

determinatezza»⁷⁶.

Se, insomma, il «quanto immediato» valeva come la negazione della qualità, il quanto infinito si configura come la negazione della negazione, cioè come recupero della qualità, intesa però in un senso nuovo, non più come qualità che si pone riferendosi ad altra qualità, ma come qualità che si riferisce a se stessa: «il quanto è la qualità tolta; ma il quanto è infinito, oltrepassa se stesso, è la negazione di sé; questo suo oltrepassare è dunque *in sé* la negazione della negata qualità, la restaurazione di essa; e come posto è questo, che l'esteriorità, la quale appariva come *Al di là*, è determinata come *proprio momento del quanto*»⁷⁷.

La relazione, che appariva come vincolante due determinazioni qualitativamente diverse, ora è intrinseca al quanto e vale come legame tra due momenti del quanto stesso, il quale è sé e l'altro, negato come altro: «Con ciò il quanto è posto come respinto da sé, mentre così son dunque due quanti, i quali ciò nondimeno son tolti, son soltanto come momenti di *una unità*, e questa unità è la determinatezza del quanto»⁷⁸.

Allorché si ricostituisce l'unità, i termini della relazione assumono di nuovo il significato di «momenti» (*Momente*), i quali, come ormai è stato più volte evidenziato, nell'unità valgono solo in quanto tolti: se essi mantenessero il significato di determinazioni che si pongono l'una a fronte dell'altra, l'unità risulterebbe ancora un «collegamento incongruo».

Anche questa unità, naturalmente, è assoluta solo da un punto di vista intenzionale, ché *di fatto*, ossia nel suo valere quale posizione, essa esibisce come struttura il rapporto. Quest'ultimo da un lato si vincola bensì ai suoi termini, ma d'altro lato tende ad emergere su di essi, onde risolverli nel riferimento. Si potrebbe dire che, se per un verso nel suo rapportarsi a sé «il quanto è estrinseco a sé, è diverso da se stesso»⁷⁹, per altro verso in questo suo *riferirsi* il quanto realizza la sua propria *determinatezza*: «il riferimento stesso costituisce la determinatezza del quanto»⁸⁰.

Che è quanto dire: «il *rapporto quantitativo*» (*das quantitative Verhältnis*) è la valorizzazione del *riferimento* rispetto ai

termini che vengono riferiti (cioè rispetto ai quanti) e questa valorizzazione configura l'assunzione della grandezza come *relazione*, dunque come *funzione*.

Non si è più di fronte ad una matematica che tratta dell'infinitamente grande o dell'infinitamente piccolo, ad una matematica, cioè, che ha a che fare con un concetto di grandezza che indica qualcosa che può venire aumentato o diminuito all'infinito, stante il fatto che il limite permane «indifferente», cioè estrinseco. La matematica prefigura ora il vero infinito giacché lo coglie come l'innegabile riferirsi che struttura la grandezza nel suo stesso porsi. In questo senso il limite assume valore essenziale e fondante: il limite è il rapporto e il rapporto – come atto del rapportarsi – costituisce l'essere stesso del quanto infinito: «Così come momento esso [quanto] è in unità essenziale col suo altro, solo come determinato mediante questo suo altro, vale a dire ha un significato solo in relazione a qualcosa che sta con lui in *rapporto*»⁸¹.

Il quanto, insomma, perde progressivamente quell'identità immediata, che inizialmente lo connotava, fino a dissolversi nel rapporto, che si viene mostrando come la sua più intima verità. Commenta Hegel: «Il concetto dell'infinito, secondo che si è venuto esponendo qui astrattamente, si mostrerà come quello che sta in fondo all'infinito matematico, e diventerà esso stesso più chiaro, in quanto noi considereremo i diversi gradi della espressione del quanto come *momento di un rapporto*»⁸².

La serie infinita, che qui si viene configurando, può venire pensata in senso duplice. Da un lato la si può intendere considerando la sua inesauribilità e ciò comporta la riproposizione della cattiva infinità: «Di che specie sia ora l'infinità della serie, è chiaro di per sé: è la cattiva infinità del progresso. La serie contiene e mostra la contraddizione di presentare qualcosa, che è un rapporto ed ha in lui natura *qualitativa*, come un che privo di rapporto, come un semplice *quanto*, come un numero di volte. La conseguenza di ciò è che al numero di volte, che è espresso nella serie, manca sempre qualcosa, cosicché per raggiungere la determinatezza richiesta si deve oltrepassare quello che è stato posto»⁸³.

Hegel evidenzia che, per il primo modo di considerare la serie, l'intrinseca relazionalità del quanto torna a ricadere nel polo dell'immediatezza. La serie, del resto, è così costituita che l'ultimo rimanda sempre oltre se stesso, ad un *ulteriore* che, però, permane sempre irraggiungibile: «La serie è affetta da *un al di là* che non può esser rimosso»⁸⁴. E ancora: «*La serie infinita* contiene infatti la cattiva infinità, perché quello che la serie deve esprimere rimane un *dover essere*, e ciò ch'essa esprime è affetto da un al di là che non sparisce ed è *diverso* da quello che dev'essere espresso. La serie è infinita non già a cagione dei membri o termini che son posti, ma per ciò ch'essi sono incompleti, per ciò che l'altro, che essenzialmente loro appartiene, sta al di là di essi»⁸⁵.

D'altro lato, l'infinità della serie può venire intesa come la *relazionalità intrinseca* di ciascun elemento. Per tale aspetto, ciò che risulta esprimere in *modo adeguato* il vero infinito altro non è che la «*espressione finita*» (*endliche Ausdruck*), stante il suo essere appunto "rapporto". Non già quel rapporto che si instaura tra un elemento della serie e l'elemento successivo – un tale rapporto mantiene il costruito di due termini e di un medio –, ma quello che immane a ciascun elemento nel suo essere insufficiente a sé e, dunque, nel suo essere sé non immediatamente, ma solo in forza del suo riferimento negativo ad altro⁸⁶.

Scrivo Hegel: «ciò che distingue i due sta in questo, che nella serie infinita il *negativo* è fuori dei membri o termini di essa, i quali son presenti solo in quanto valgono come parti del *numero di volte*. Nell'espressione finita al contrario, che è un rapporto, il *negativo* è immanente come esser-determinato dei termini del rapporto *uno per mezzo dell'altro*, che è un esser tornato in sé, una unità riferentesi a sé, come negazione della negazione (*ambedue* i lati del rapporto son soltanto come *momenti*), ed ha perciò *dentro di sé* la determinazione dell'infinità»⁸⁷.

Il negativo, cioè la differenza, entra così a costituire il positivo, l'identico; quest'ultimo è sé solo nella mediazione. In virtù della mediazione identico e diverso cessano di valere quale ipostasi per assumere il significato di momenti del riferimento, il quale entra

nella costituzione del loro stesso essere: «Nel fatto, dunque, quella che ordinariamente si chiama *somma* [...] è un *rapporto*; e questa cosiddetta *espressione finita* è la vera *espressione infinita*»⁸⁸.

L'infinitezza, pertanto, si risolve nella *funzionalità* che vincola irrimediabilmente un termine ad altro termine. È la *funzione* – e solo essa – che pone la determinatezza di entrambi. Come è noto, in matematica la funzione è corrispondenza tra variabili, sì che ogni cambiamento di una variabile (definita "indipendente") impone il trasformarsi dell'altra (definita "dipendente").

Alla luce di quanto è stato sopra esposto, Hegel si trova nella condizione di poter precisare la diversità che intercorre tra il concetto spinoziano di «infinito» e quello che, a questo livello di indagine, risulta il vero infinito: «Ora l'assoluta affermazione di una esistenza non esaurisce certo il concetto dell'infinità; questo contiene che l'infinità è affermazione, ma non come affermazione immediata, sibbene solo come affermazione ristabilita per mezzo della riflessione dell'altro in se stesso, ossia come negazione del negativo. Presso Spinoza invece la sostanza e la sua assoluta unità ha la forma di una unità immobile, cioè non mediantesi con se stessa, la forma di una rigidezza nella quale il concetto della negativa unità dello Stesso, la soggettività, non si trova ancora»⁸⁹.

L'infinità è bensì «affermazione» (*Affirmation*), ossia ha un valore positivo, ma non nel senso descritto dalla forma, per la quale la positività coincide con l'immediatezza del dato, con la sua identità autonoma e indipendente. Di contro, la positività – che coincide con l'infinitezza – è una positività «ristabilita» (*wiederhergestellte*), restituita cioè dialetticamente in virtù della «riflessione dell'altro in se stesso» (*Reflexion des Andern in sich selbst*), che è «la negazione del negativo» (*Negation des Negativen*), il suo *negarsi in quanto negativo*.

L'infinito, indicato dalla matematica, esprime in forma iniziale il concetto di questa infinitezza. Lo esprime per quel tanto che evidenzia il valore del *rapporto*, inteso come *rapporto in atto* (immanente all'identità del termine). Senonché, l'infinito matematico deve venire considerato solo "forma iniziale", perché non

riesce ad esprimere compiutamente il vero infinito. La ragione è la seguente: l'*attualità* del rapporto, che vale in matematica, non trascende effettivamente la rappresentazione, la quale continua ad imporre al termine di configurarsi in forma determinata, pur essendo in sé rapporto.

Se, allora, il *quoziente differenziale* da un certo punto di vista può venire assimilato al concetto del vero infinito, da un altro punto di vista, invece, mantiene comunque il significato di un *calcolo* e tanto il calcolo differenziale quanto il calcolo integrale pervengono a determinare (= calcolare) qualcosa solo per il *fatto* che procedono *tenendo fermo* qualcos'altro. Il calcolo differenziale, infatti, muove da una funzione *data* e ne cerca la derivata o il differenziale; il calcolo integrale, invece, parte dalla derivata o dal differenziale e ne ricerca la funzione.

Con ciò si pone bensì il rapporto come costitutivo, ma è il concetto di *costituzione* che deve venire attentamente meditato. In matematica costituire significa appunto calcolare, sì che la posizione di qualcosa risulta *in riferimento* alla posizione di qualcos'altro ed è solo a muovere da quest'ultimo che diventa possibile calcolare (= porre) ciò che si progetta di determinare. Che è quanto dire: "A" si pone in riferimento a "B" e "B" si pone in riferimento ad "A", ma in matematica ciò equivale a dire che tenendo fermo "A" ottengo "B" e viceversa. Questo modo di procedere non considera il fatto che, a rigore, non posso mai tener fermo "A", oppure "B", perché tener fermo qualcosa significa proprio considerarlo a prescindere da quel riferimento, che invece lo costituisce strutturalmente.

La matematica, insomma, ha un carattere pratico-operativo, cosicché la struttura relazionale del dato non mette capo alla necessità del suo togliersi come dato, ma si riduce alla necessità (pratica) di considerare i dati all'interno del riferimento, il quale però finisce, in effetti, per mantenere la datità e, dunque, l'immediatezza.

Il concetto matematico di *funzione* non esaurisce il concetto filosofico di *funzionalità*. Per la matematica la funzione può venire

di fatto soddisfatta dal *valore*, il quale deve assumere forma determinata. Di contro, il carattere funzionale del dato indica, in filosofia, il porsi del dato solo *in funzione* del *valore* che lo fonda in quanto dato. E va aggiunto: poiché il *valore* non è determinabile – se venisse determinato decadrebbe esso stesso a dato –, il dato si pone solo in quanto rinvia oltre se stesso, solo in quanto è *metafora* del *valore* e, dunque, solo in quanto si toglie in esso.

Non discuto, quindi, che l'infinito, secondo quanto afferma Hegel riprendendo Spinoza, abbia senso soltanto se inteso come «*infinito del pensiero o infinitum actu*» (*Unendliche des Denkens oder infinitum actu*)⁹⁰ e non certo come l'infinito della serie, che è lo «*infinito dell'immaginazione*». Lo «*infinitum actu*» – prosegue Hegel – è «*actu, è realmente, infinito, perché è compiuto in sé e presente*» (*actu, es ist wirklich unendlich, weil es in sich vollendet und gegenwärtig ist*)⁹¹. Ciò che discuto, invece, è se tale infinito possa assumere forma determinata, possa venire calcolato, dal momento che, nel determinarlo, esso cessa di valere come compiuto in sé, venendo riferito ad altro.

Si impone dunque la necessità di intendere il concetto di "determinatezza" in altro modo, onde sia possibile uscire dalla difficoltà. La determinatezza non può venire ridotta al significato che la qualifica come "connotazione semantica" oppure come "calcolo" (il quale, in effetti, è un'altra forma di connotazione semantica), ma deve venire colta nel suo valere, appunto, quale *metafora*: il dato è compiuto nel suo *infinito trascendersi* e solo questo suo trascendersi in atto («*actu*») indica la sua effettiva determinatezza.

Ciò consente altresì di precisare ulteriormente l'autentico concetto di rapporto. Il rapporto non è uno stato intermedio tra estremi; Hegel lo ribadisce anche a proposito della matematica: «Quando la matematica dell'infinito si tenne ferma a ciò che quelle determinazioni quantitative son grandezze evanescenti, cioè tali che non son più un certo quanto, ma nemmeno sono un nulla, sibbene sono ancora una *determinatezza a fronte d'altro*, allora dovette apparir chiaro che non sussisteva alcun simile *stato inter-*

medio (come si chiamò) fra l'essere e il nulla. – Quale significato sia da annettere a questa obbiezione e a quel cosiddetto stato intermedio, è già stato mostrato per l'addietro nella categoria del divenire,[...]. Ad ogni modo l'unità dell'essere e del nulla non è uno *stato*. Uno stato sarebbe una determinazione dell'essere e del nulla, nella quale questi momenti venissero a trovarsi solo in certo modo accidentalmente, quasi come in una malattia o in un'affezione esterna, per causa di un erroneo pensare; ma questo mezzo e questa unità, il dileguarsi o in pari maniera il divenire, è anzi esso solo la lor *verità*»⁹².

Così come il rapporto di essere e nulla è il loro «dileguare» (*Verschwinden*) nell'unità che li fonda, altrettanto il rapporto tra grandezze deve venire inteso come il venir meno di queste stesse grandezze: «Si potrà muover l'obbiezione, che delle grandezze evanescenti non hanno alcun *ultimo rapporto*, poiché un rapporto loro prima che le grandezze spariscano, non è l'ultimo, e quando sono sparite, non si dà più nessun rapporto. Ma per rapporto di grandezza evanescenti dice Newton che si deve intendere il rapporto, *non prima* che le grandezze spariscano, e *non dopo*, sibbene quello *con cui* esse spariscano (*quacum evanescent*)»⁹³.

Orbene, il rapporto tra grandezze mi pare che debba appunto venire inteso non come il *fatto* del loro disporsi l'una di fronte all'altra, ma come l'*atto in virtù del quale esse si risolvono*. Ed infatti Hegel precisa: «Debbono sparire dunque così i quanti per sé, cioè i lati del rapporto, come anche insieme con essi il rapporto, nel suo essere un quanto» (*Es sollen also sowohl die Quanta für sich, die Seiten des Verhältnisses, als damit auch das Verhältnis, insofern es ein Quantum wäre, verschwinden*)⁹⁴.

Lo sparire del rapporto come «quanto» esemplifica il togliersi del rapporto in generale, di quel rapporto che comunemente viene usato per le operazioni del congiungere e del separare, dunque del *determinare*. Nonostante che questo togliimento non possa trovare compiuta espressione rappresentativa – e le ragioni sono state ripetutamente mostrate –, pur tuttavia Hegel intende precisare le forme nelle quali l'*esigenza* di questo togliimento si viene progres-

sivamente specificando.

8. La «misura»

Nel corso della ricerca intorno alle figure logiche, Hegel non può non pervenire, pertanto, al «*rapporto quantitativo*» (*quantitative Verhältnis*)⁹⁵, giacché in questo rapporto ciò che compare in primo piano è la *esplicita valorizzazione* non già dei termini, ma del loro reciproco riferirsi: «L'infinità del quanto fu determinata come quella che è il negativo al di là del quanto, che lo ha però in se stesso. Questo al di là è il qualitativo in generale. Il quanto infinito, come unità di ambedue i momenti, della determinatezza quantitativa e qualitativa, è anzitutto *rapporto*»⁹⁶.

Subito dopo Hegel precisa: «Essenzialmente però cotesti non si riferiscono l'uno all'altro come quanti estrinseci, ma *ciascuno ha la sua determinatezza in questo riferimento all'altro*»⁹⁷.

Il punto – centrale – che ormai emerge in tutta evidenza può così venire sintetizzato: la *determinatezza* non è più risolvibile nell'immediatezza del dato poiché essa coincide con (e si risolve nel) *riferimento* che costituisce il vero essere della datità.

Relazionalità è determinatezza. Da un punto di vista speculativo, il passo in avanti che si è compiuto non è certamente di poco conto. Esso è tanto rilevante da valere quale capovolgimento dell'assunto prioritario operante in ambito rappresentativo, assunto per il quale la determinatezza viene invece fatta coincidere con la presunta immediatezza che connota un dato *perché* lo distingue da altro dato e lo contrappone a quest'ultimo. Proprio in ragione della sua importanza, il discorso sulla *relazionalità* merita di venire opportunamente approfondito. E così, sempre a proposito dei quanti che si rinviano l'un l'altro, Hegel aggiunge: «in questo loro esser altro son tornati in sé»⁹⁸. Anche qui si deve fare molta attenzione: il "ritorno" non può significare la restaurazione pura e semplice della condizione di partenza. Se così fosse, allora perderebbe valore proprio quel riferimento che indica la *mediazione* della precedente

identità immediata. Il "tornare in sé", pertanto, non significa alcunché di diverso dallo "essere sé come altro", che indica la necessità di pensare la differenza come momento intrinseco e costitutivo dell'identità. In virtù di tale consapevolezza, il rapporto cessa di valere come *intercorrente* tra l'identità e la differenza (il sé e l'altro), ma si specifica come la compresenza dell'una e dell'altra nell'una e nell'altra: «quello che ciascuno è, lo è nell'altro; l'altro costituisce la determinatezza di ciascuno» (*was jedes ist, ist es in dem Andern; das Andere macht die Bestimmtheit eines jeden aus*)⁹⁹.

Nel rapporto quantitativo il quanto cessa di valere come una grandezza che si contrappone ad altra grandezza, ma si configura come il rapporto che definisce l'una *in funzione* dell'altra. Se, poi, si considera che un tale rapporto ripropone valenza qualitativa, allora non si può mancare di rilevare che in esso il riferimento è tra la quantità e la qualità, sì che si viene delineando una nuova figura, la quale – come sempre – non fa che esplicitare ciò che era contenuto, ancora in forma implicita, nella figura precedente.

La nuova figura è la «misura» (*Maß*). La misura è la quantità che è tornata a farsi qualità o, meglio, è l'unità nella quale si conciliano qualità e quantità: «Nella misura, per dirla con una espressione astratta, sono unite la qualità e la quantità» (*Im Maße sind, abstrakt ausgedrückt, Qualität und Quantität vereinigt*)¹⁰⁰.

Volendo specificare l'ambito nel quale la misura vige ed opera, si dovrà indicare quello nel quale, per dirla con Spaventa, «ogni cosa è una *determinata relazione* della sua qualità e della sua quantità»¹⁰¹, sì che viene a configurarsi la sfera delle cosiddette "entità misurabili"¹⁰². Queste entità, proprio in forza della misurazione, tornano a specificarsi qualitativamente, giacché si distinguono le une dalle altre in ragione della *misura* che connota ciascuna di esse.

Il concetto fondamentale che qui Hegel vuole esprimere è il seguente: a differenza della qualità dell'*esserci*, che si costituiva come esclusione della differenza, ora la qualità si costituisce come *riferimento* alla differenza nonché come *ritorno* in sé da parte di

ciò che si identifica solo mediante questo *duplice movimento*, che è poi il movimento intrinseco alla relazione.

Hegel procede facendo riferimento prima alla categoria della *modalità* di Kant e poi al concetto di *modo* presente in Spinoza. A proposito della categoria kantiana della *modalità*, Hegel rileva che essa definisce una relazione estrinseca tra l'oggetto e il pensiero soggettivo, cosicché si rivela espressione di una riflessione esterna, funzionale alla connotazione dell'oggetto come "possibile", "reale" (nel senso di "esistente") e "necessario".

Di contro, la *misura* – come si evince dall'analisi comparata nella *Scienza della Logica* – indica una relazione intrinseca – dunque necessaria – atta a costituire la determinazione come unità di qualità e quantità, sì che anche la riflessione cessa di valere – come è per Kant – quale attività soggettiva per diventare la reale *essenza* della cosa.

La relazione di quantità e qualità, dunque, risolve in sé sia la categoria kantiana della "modalità" sia il "modo" descritto da Spinoza¹⁰³. Quest'ultimo, infatti, è soltanto «l'esteriorità come tale» (*die Äußerlichkeit als solche*), proprio per la ragione che «presso Spinoza manca in generale alla rigida sostanzialità il ritorno in se stessa» (*daß bei Spinoza überhaupt der starren Substantialität die Rückkehr in sich selbst fehlt*)¹⁰⁴.

La critica rivolta a Spinoza può venire rivolta, secondo il giudizio di Hegel, a «quei sistemi di panteismo ai quali il pensiero ha dato qualche elaborazione»¹⁰⁵. Tali sistemi, infatti, si costituiscono poggiando anch'essi su di una relazione estrinseca, che avrebbe, quali termini contrapposti, da una parte «d'essere, l'uno, la sostanza, l'infinito, l'essenza» (*Das Sein, das Eine, die Substanz, das Unendliche, das Wesen*), i quali varrebbero come «il primo» (*das Erste*), dall'altra «ogni determinatezza» (*alle Bestimmtheit*), la quale varrebbe come «il secondo» (*das Zweite*)¹⁰⁶. Questa rigida contrapposizione, però, è propria di un «pensare affatto formale» (*ganz formalen Denken*), giacché «troppo urge la connessione di questo secondo col primo, per non comprenderlo insieme in una unità con quello» (*es drängt sich zu sehr der Zusammenhang dieses*

Zweiten mit dem Ersten auf, um es nicht zugleich in einer Einheit mit demselben zu fassen) ¹⁰⁷.

Ciò che vale «come il soltanto finito, soltanto accidentale, caduco, estrinseco e inessenziale» (*als das nur Endliche, nur Akzidentelle, Vergängliche, Außer- und Unwesentliche*) ¹⁰⁸ non può dunque porsi come un'entità a se stante, ché esso è pensabile solo per il suo intrinseco riferirsi all'infinito, all'assoluto, all'essenziale. A sua volta, l'infinito (ossia l'assoluto, ossia il vero) non può venire inteso, secondo quanto Spinoza sembrerebbe suggerire, come una unità astratta, solo formale, nella quale ogni contenuto "si inabissa": «il che è allora l'inabissarsi di ogni contenuto nella vuotezza, in una unità soltanto formale, priva di contenuto» (*welches dann ein Versenken alles Inhalts in die Leerheit, in nur formelle, inhaltslose Einheit ist*) ¹⁰⁹. Ciò equivarrebbe a riproporre l'assoluto come indistinto.

Per uscire da questa rigida contrapposizione non v'è altra strada che quella di intendere appieno il significato della *relazione*, la quale per un verso impone al finito di essere sé solo per il suo *innegabile* riferirsi all'infinito, dall'altro impone all'infinito, allorché si intende che esso esca dalla sua indeterminatezza – essa stessa formale –, di esprimersi *inevitabilmente* in forme determinate, dunque di riferirsi ad esse.

Se, pertanto, la misura non fa che indicare il *modo* in cui la sostanza si determina come unità di qualità e quantità, ciò che deve venire preso in esame è proprio lo specificarsi delle *forme* mediante le quali si presenta questa unità.

«La misura è in sulle prime unità *immediata* del qualitativo e del quantitativo, cosicché *in primo luogo è un quanto* che ha significato qualitativo ed è come *come misura*» ¹¹⁰. La misura è presente inizialmente come «quantità specifica» (*spezifische Quantität*); per essa vale il postulato secondo il quale esiste solo ciò che è misurabile ¹¹¹. Essa esprime un rapporto determinato tra qualità e quantità; questo rapporto indica che la qualità di una cosa coincide con la sua misura, cioè con il suo aspetto espresso quantitativamente: «*Tutto ciò che esiste ha una misura. Ogni esistere ha una*

grandezza, e questa grandezza appartiene alla natura stessa del qualcosa; essa costituisce la sua natura determinata e il suo intimo essere» ¹¹².

La grandezza non è dunque qualcosa di estrinseco rispetto all'essere del qualcosa, ma coincide con il qualcosa, giacché quest'ultimo non può permanere il medesimo al variare della "sua" grandezza: «Il qualcosa non è indifferente di fronte a questa grandezza, come se quando questa venisse cambiata, il qualcosa rimanesse quel che è; ma il mutamento della grandezza muterebbe la qualità del qualcosa» ¹¹³.

Senonché, l'espressione della qualità in senso quantitativo configura una riduzione per la quale le entità vengono di fatto assimilate ed omologate. La qualità, così intesa, si riduce ad un "numero di volte" ¹¹⁴, il numero cioè in cui si ripete l'unità di misura, sì che la misura permane un «confronto *estrinseco*» (*äußerliche Vergleichung*): «La regola, ossia la misura misurante di cui si è già parlato, essendo dapprima una grandezza in sé determinata, che è unità rispetto ad un quanto, il quale è una esistenza particolare ossia esiste in un altro qualcosa che non sia il qualcosa della regola, è *misurata* su cotesta esistenza, vale a dire che vien determinata come numero di volte di quell'unità» ¹¹⁵.

Questa forma di *misura* può venire considerata ancora una "misura quantitativa" ¹¹⁶, nel senso che essa esprime bensì l'unità di qualità e quantità, ma ancora nella forma del prevalere di un aspetto sull'altro: la quantità prevale sulla qualità.

In effetti, quell'unità che si intendeva raggiungere non è stata ancora raggiunta. La ragione è che la misurazione permane la quantificazione di un "qualcosa" ¹¹⁷, sì che la qualità vale come il ciò che viene misurato – potremmo dire il *substrato* della misurazione – e la misura come la specificazione determinante.

Per chiarire, Hegel porta l'esempio del calore. Il calore, che a prima vista sembra essere una qualità quantificabile e quantificabile in sé, risulta direttamente vincolato alla qualità dei corpi, tant'è vero che il calore di ciascun corpo non è direttamente proporzionale al riscaldamento che esso subisce, ma alla sua natura specifica di

corpo. Non v'è, insomma, una temperatura che possa venire considerata in senso assoluto e, pertanto, essa non può valere come "misura indifferente". Hegel, in forza di questo discorso, intende dimostrare che la misura non può venire determinata mediante una proporzione aritmetica diretta che si instaurerebbe tra qualità e quantità.

In altre parole: se la misura quantitativa determina la qualità, non si può però considerarla suo fondamento, giacché la qualità funge comunque da *presupposto*. Ne consegue il permanere dell'irriducibilità di qualitativo e quantitativo.

La considerazione che si impone, pertanto, è la seguente: quella relazione, che pure intendeva risolvere la differenza nell'unità, in effetti mantiene la differenza proprio per il suo conservarsi relazione formale. Per converso, la relazione permane formale, dunque estrinseca, per la ragione che l'unità di qualità e quantità – così come fino ad ora è stata descritta – non è effettiva.

L'essere, insomma, può venire misurato solo *perché* è già qualitativamente posto. Si impone così la necessità di pensare il superamento della *misura quantitativa* nella *misura qualitativa*; ciò equivale appunto a riconoscere che la qualità non può venire ridotta a quantità, e dunque ad una formula matematica, ma deve venire ricercata nella natura stessa della cosa.

La ricerca di questo *quid*, che costituisce la natura intrinseca e specifica della cosa nonché la sua entità misurabile, esprime l'intento hegeliano di definire la «misura reale» (*reale Maß*). A proposito della necessità di superare nella «misura reale» la misura quantitativa e quella qualitativa, Hegel scrive: «Nella forma dianzi contemplata della misura specificata, il quantitativo di ambedue i lati è determinato qualitativamente (ambedue son nel rapporto potenziale); i due lati sono così momenti di un'unica determinatezza di misura di natura qualitativa. Con questo però le qualità son poste soltanto come immediate, come *soltanto diverse*, come tali che non stanno esse stesse in quel rapporto in cui stanno le loro determinatezze quantitative, cioè così da non avere alcun senso né alcun esistere *fuori* di un tal rapporto, il che è implicito nella

determinatezza potenziale della grandezza»¹¹⁸.

Che è quanto dire: se si permane nella logica di un rapporto che comunque si connota come nesso tra diversi, allora non si coglie la natura concettuale del rapporto – il suo valere cioè come *mediazione in atto* – e ci si arresta all'immediatezza del qualitativo contrapposta alla mediazione espressa dal quantitativo.

Del resto, è altresì da rilevare che parlare di "mediazione", a proposito del quantitativo, risulta, almeno in parte, improprio. Lo *status* descritto in precedenza, infatti, tende a riproporre in sé anche l'immediatezza del quantitativo, sì che quella mediazione che esso sembrava esprimere non risulta autentica: «Questa immediatezza del qualitativo a fronte della sua specifica relazione di misura si collega però in pari tempo con una immediatezza quantitativa e colla indifferenza di un *quantitativo* in lui a fronte di questo suo rapporto; la qualità immediata ha anche un quanto soltanto immediato»¹¹⁹.

Non si può allora evitare di procedere oltre: lo impone l'insufficienza a sé del punto al quale si è pervenuti.

9. Relazione e reciprocità

L'analisi che è stata condotta sulla *misura* mette in luce un concetto che era già stato annunciato – all'inizio del lavoro – come fondamentale, questo: nella relazione il momento della diversità dei termini non può permanere distinto dal momento della loro unità, pena il riproporsi comunque dell'immediatezza. Ed infatti Hegel afferma: «Una tal negazione e il ritornare alla determinatezza quantitativa immediata sono insiti nel rapporto qualitativamente determinato, in quanto che il rapporto di diversi contiene in generale la lor relazione come una determinatezza *unica*, che perciò qui nel quantitativo, come distinta dalla determinazione di rapporto, è un quanto»¹²⁰.

Nella mediazione autentica, dunque nel vero rapporto, ciascun elemento deve essere il suo stesso mediarci in atto e non può,

pertanto, venire conservato nella propria identità posizionale. Di qui la necessità di intendere la misura non più come rapporto tra dati, ma come rapporto tra rapporti, giacché ciascun dato è in sé rapporto: «In quanto i lati o termini, che costituiscono ora il rapporto di misura, sono essi stessi delle misure, ma però in pari tempo dei qualcosa reali, le misure loro sono anzitutto misure immediate, e come quelle che sono in sé rapporti, son rapporti diretti. È il rapporto di cotesti rapporti fra loro, quello che ora bisogna considerare nella sua progressiva determinazione»¹²¹.

La situazione è veramente complessa: i termini valgono come rapporti, ma, se il rapporto viene ipostatizzato, allora esso riproduce in sé la figura del termine. In effetti, la forma iniziale (= immediata) in cui si presenta il rapporto tra rapporti è quella per la quale il rapporto tende esso stesso a capovolgersi in termine (= dato): «La misura, in quanto è ormai reale, è in primo luogo la misura per sé stante di una corporeità, la qual misura si riferisce ad altre, e in questo riferirsi le specifica, come anche con ciò specifica la per sé stante materialità. Questa specificazione, in quanto è un estrinseco stare in relazione con molti altri in generale, è la produzione di altri rapporti, e con ciò di altre misure; e l'indipendenza specifica non si limita a consistere in un unico rapporto diretto, ma trapassa in una determinatezza specifica, che è una serie di misure»¹²².

Il punto che deve venire chiarito è questo: se l'elemento fondamentale della relazione è la reciprocità dei termini, allora non si può non rilevare che la reciprocità assoluta equivale al togliimento dei termini, equivalendo all'eliminazione della loro differenza. La reciprocità, in questo caso, non può non convertirsi nell'unità: l'unità è la reciprocità pensata fino in fondo. Di contro, se la reciprocità viene mantenuta come una qualità di due elementi che sono reciproci fra loro, allora essa tende a riproporre quella sostanziazione che impedisce di pervenire all'attualità della mediazione.

Qualità e quantità vengono così riconosciute come determinazioni reciproche, ma, fino a che esse vengono mantenute come entità distinte, anche la loro reciprocità risulta solo parziale. Essa si configura come rinvio reciproco all'infinito dell'una all'altra.

Senonché, il rinvio all'infinito è la mera traduzione formale della reciprocità. Se si intende andare oltre questo formalismo si dovrà cogliere il momento della *koinonia* che fonda la reciprocità. Ebbene, tale *koinonia* viene individuata dapprima come il *sostrato* comune della qualità e della quantità, sì che viene a configurarsi un "qualcosa" che non può più valere quale oggetto delle scienze naturali o della matematica. Il *sostrato*, infatti, assume vieppiù valore concettuale, stante l'impossibilità di ridurlo a qualcosa di misurabile.

Ovviamente, non ci si trova ancora di fronte al concetto vero e proprio, a quel concetto che verrà tematizzato nella *Logica soggettiva* e che vale per la sua assolutezza. Trattasi, di contro, di un concetto inteso ancora in senso formale, ossia di un concetto che esprime l'assunzione della materia nella sua forma più pura o, detto altrimenti, della materia colta nel suo "concetto" o, ancora, del "concetto" di materia: «Questa unità, che si continua così in se stessa nel suo scambio delle misure, è la materia, la cosa, che veramente permane e sta per sé»¹²³.

Si perviene così allo «smisurato» (*Maßlose*), che non indica l'enormemente grande ma ciò che emerge oltre ogni misura essendone la condizione¹²⁴. Così precisa Hegel: «Questo passare del qualitativo e del quantitativo uno nell'altro avviene sul terreno della loro unità, e il significato di questo processo è soltanto il determinato essere, l'indicare o porre, che ad esso sta in fondo un substrato tale che ha da esser l'unità di quei due opposti momenti»¹²⁵.

Il «substrato» costituisce la condizione non misurabile fondante ogni misurazione possibile. La misurazione (che costituisce il rapporto quantitativo) e le qualità che vengono misurate (le quali costituiscono i termini del rapporto) sono le forme di un «unico e medesimo substrato»: «Con ciò le misure e le indipendenti esistenze che con esse vengono poste si trovano rabbassate a stati. Il mutamento non è che il cambiamento di uno stato, e quello che passa è posto come tale che nel suo passare resta lo stesso»¹²⁶.

Qui l'espressione «stati» (*Zuständen*) indica il medesimo dell'espressione «momenti», usata in altre occasioni. Con essa

Hegel intende dire che rispetto all'unità, che costituisce il fondamento e che non può non avere valore di realtà in atto, le «misure» (*Maße*) e le «indipendenti esistenze» (*Selbständigkeiten*) non possono non decadere ad irrigidimenti formali di ciò che è in sé attuale e, dunque, sempre presente. Il substrato è la presenza attuale, mai presentificabile determinatamente; le forme sono le presentificazioni formali di tale presenza fondamentale, gli stati in cui essa si esprime.

Per riassumere il discorso sulla misura, Hegel afferma: «Volendo abbracciare di un solo sguardo la determinazione progressiva che la misura ha percorso, i momenti di tal determinazione si riassumono così, che la misura è anzitutto l'unità essa stessa *immediata* della qualità e della quantità come un quanto ordinario, che però è specifico. Quindi come determinatezza quantitativa riferentesi non ad altro, ma a sé, essa è essenzialmente *rapporto*. Perciò contiene inoltre in sé i suoi momenti come tolti e come inseparati»¹²⁷.

La misura, pertanto, è bensì rapporto, ma un rapporto nel quale i termini che lo compongono valgono come momenti «tolto e come inseparati» (*aufgehobene und ungetrennte*). È evidente che l'impossibilità di separare i termini del rapporto impone la necessità di ripensare il concetto stesso di rapporto o, che è lo stesso, di intendere appieno il senso in cui si parla di *cum-capere*. Più semplicemente: la necessità di pensare fino in fondo il concetto di "rapporto" impone la necessità di pensare lo stesso "concetto del concetto".

Non per nulla Hegel aggiunge: «secondo che sempre accade in un concetto, la differenza vi è in maniera tale, che ciascun suo momento è esso stesso unità del qualitativo e del quantitativo»¹²⁸. Egli, cioè, intende qui evidenziare una "regola" che presiede alla costituzione del concetto come tale: il concetto è una relazione nella quale la differenza non si pone *tra* i momenti che la compongono, ma all'interno di ciascun momento; quest'ultimo, del resto, è momento perché si risolve nel suo superarsi e, dunque, nel suo valere quale indice del trascendimento nell'unità.

Lo *status* così indicato non è riducibile a quello che può venire descritto come una «moltitudine di rapporti di misura» (*Menge von Maßverhältnissen*), perché così si riprodurrebbero delle «totalità formali» (*formelle Totalitäten*), cioè dei rapporti «in se stessi indipendenti» (*in sich selbständig*)¹²⁹.

Che equivale a dire: affermare che gli stessi termini del rapporto sono, ciascuno in sé, un rapporto non può avere, come esito, la valorizzazione della «serie» (*Reihe*). In tal modo l'intenzione fondante del rapporto, che è quella di pervenire all'unità, viene disattesa dalla forma, per la quale l'unità cui si perviene è una «unità ancora affatto estrinseca» (*noch ganz äußerliche Einheit*)¹³⁰.

Ciò che non si può sottacere, pertanto, è che in questa guisa non si è ancora realizzata l'unità che è propria del concetto e che coincide con l'atto nel quale l'alterità viene ricompresa e inverata. Nel «rapporto di rapporti» (*Verhältnis Verhältnisse*)¹³¹, invece, si finisce per sostantivare di nuovo il rapporto, poiché quest'ultimo viene configurato come un particolare *status*, nel quale a valere come termini sono ora dei "rapporti", naturalmente assunti essi stessi in forma ipostatica.

La conclusione non può che essere la seguente: *l'unità del concetto non è l'unità del substrato*.

L'unità del substrato è – per così dire – una unità ancora «materiale», sì che la mediazione si traduce nella forma di una mera relazione tra grandezze. Di contro, l'unità del concetto deve venire intesa come *innegabile* risolversi della dualità, cioè come il venir meno a sé di ciò che è in sé inintelligibile. Il fatto che poi anche questa unità, se espressa, tende a riprodurre quella dualità che invece deve venire trascesa, ebbene ciò attiene – come è noto – alle imprescindibili esigenze della forma. Quest'ultima non può evitare di introdurre una relazione nel concetto, che pure viene innegabilmente richiesto per la sua unitarietà intrinseca.

Tutto ciò può venire detto anche così: l'aspetto per il quale il concetto si scinde in sé e pone sé come altro da sé non si contrappone e non si sostituisce all'aspetto per il quale il concetto permane

uno con sé nell'atto che viene descritto (= rappresentato) come il suo stesso scindersi.

10. Il passaggio dall'essere all'essenza

Così Hegel: «Questo, come semplice ordine, unità ancora affatto estrinseca, si mostra per vero dire come unità immanente specificativa di una misura per sé esistente distinta dalle sue specificazioni; se non che il principio specificatore non è ancora il libero concetto, che solo dà alle sue differenze una determinazione immanente, ma il principio è in sulle prime soltanto substrato, soltanto una materia»¹³².

Il senso in cui il concetto costituisce la «determinazione immanente» (*immanente Bestimmung*) delle «sue differenze» (*seinen Unterschieden*) mi pare quello che ho cercato di indicare poc'anzi: l'inevitabile ricomporsi nell'unità dell'atto della dualità che origina dal suo inevitabile scindersi come concetto. La questione dovrà però venire ripresa e approfondita allorché Hegel tratterà il *Sistema della logica soggettiva*, il quale altro non è che un'indagine intorno al "concetto del concetto".

Esula dal presente lavoro tale compito, giacché ciò che qui si intende indicare è che la ricerca dell'unità fondante, essenza ultima di ogni ricerca autenticamente filosofica, si esprime inizialmente come riconoscimento del valore del nesso e, poi, allorquando risulta evidente che tale nesso si mantiene estrinseco rispetto ai suoi relati, come consapevolezza della necessità di "introdurre" la relazione nella struttura intrinseca di ciò che appariva come dato, dunque come irrelato.

Non per niente, il secondo libro della *Scienza della Logica* traduce la coscienza che la relazione è l'essenza stessa dell'essere o, detto altrimenti, la coscienza che nell'essere si configura la posizione della relazione nella forma dell'essenza.

Ebbene, affinché l'obbiettivo che ci si era proposti in questa prima parte possa venire conseguito, resta da analizzare proprio la

modalità in cui Hegel descrive il passaggio dall'essere all'essenza. Hegel, come si è visto, ha indicato la necessità di pensare l'unità di quantità e qualità, ma ha altresì evidenziato che il livello al quale si è pervenuti con l'indagine è ancora quello in cui tale unità continua a venire ipostatizzata e ridotta a *medio*: il *sostrato materiale* è quel termine mediatore che deve rimanere invariato per consentire la variazione quantitativa e qualitativa. Proprio per la ragione che esso vale come lo *hypokeimenon* invariante di ogni variazione¹³³, e cioè come la condizione indifferente di ogni differenza, esso viene descritto come «indifferenza assoluta» (*absolute Indifferenz*).

Senonché, tra il sostrato invariante e la variazione si instaura di nuovo una relazione che tende ad assumere la variazione come estrinseca rispetto al sostrato, sì che la differenza verrebbe a distinguersi dall'indifferenza e quasi a contrapporsi ad essa, là dove il sostrato dovrebbe costituire la condizione di intelligibilità e, dunque, di possibilità di ogni variazione: «La determinatezza è in essa solo ancora come stato, cioè come una *esteriorità qualitativa* che ha l'indifferenza per *substrato*»¹³⁴.

La *determinatezza* viene ancora descritta nei termini di un'attribuzione qualitativa che si pone quasi come rivestimento esterno di una base materiale. La *determinatezza*, insomma, non è la *cosa*, ma una *proprietà* della cosa: «La *determinatezza* è in questa maniera solo ancora posta, nel substrato, come un vuoto distinguere»¹³⁵.

Essenzializzando: il sostrato materiale configura una ulteriore specificazione della relazione, intesa come *quid medium*. La relazione, infatti, si costituisce come un nuovo termine che media due termini estremi, i quali *sono qualitativi perché opposti e quantitativi perché misurabili*¹³⁶.

La mediazione, pertanto, lungi dall'assumere il significato di autentica struttura dei termini, continua a porsi come un nuovo termine, mantenendo così valenza estrinseca. Concepita in tale forma, essa è espressione di una riflessione esterna sulla cosa e non costituisce la sua natura logica, il suo essere in sé riflessione.

Proprio per questa ragione il punto di vista del *substrato* è, a rigore, ancora quello delle scienze empiriche, le quali continuano a presupporre una sostanza materiale dell'oggetto. Hegel individua varie tappe nelle quali si articola il processo: «il substrato è posto dapprima come risultato e come quello che è *in sé* la mediazione, mentre la mediazione però non è in tal modo posta *in lui* ancora come mediazione, per lo che esso è primieramente substrato e riguardo alla determinatezza è come l'*indifferenza*»¹³⁷. È questo il senso in cui il substrato viene considerato come quella «indifferenza» (*Indifferenz*) che funge da *condizione* delle differenziazioni. Senonché, proprio per il fatto che la *condizione* mantiene valenza esterna rispetto ai condizionati, essa si riduce ad ipostasi e viene assunta "in senso materiale".

L'*indifferenza* è un *quid* che tende, di volta in volta, a differenziarsi dando origine alle determinazioni, sì che tra la condizione quantitativa e la «determinatezza» (*Bestimmtheit*) qualitativa permane un rapporto che non è in grado di mediare se stesso, costituendosi piuttosto come *limite*, il quale congiunge momento quantitativo e momento qualitativo, per il fatto che li mantiene separati.

Hegel precisa ulteriormente la dinamica intercorrente tra substrato e determinatezza, individuando due fasi: la prima, nella quale la differenza viene considerata ancora solo per il suo aspetto quantitativo, stante che sono sempre due *quanti* a costituirsi come la differenziazione dell'unico substrato; la seconda, nella quale la differenza viene colta nel suo *valore* essenzialmente qualitativo, proprio in quanto differenza: «La differenza, quindi, in lei è essenzialmente anzitutto la pura e semplice differenza quantitativa estrinseca, e vi son due distinti quanti di un unico e medesimo substrato, il quale in questa maniera ne sarebbe la *somma*, e si troverebbe quindi esso stesso determinato come quanto. L'*indifferenza* è però questa misura stabile, l'assoluto limite in sé solo in *relazione* a quelle differenze, per modo che non sarebbe in lei stessa un quanto, contrapponendosi in qualche modo come somma, o anche esponente, ad altre, siano somme o indifferenze. È soltanto

la determinatezza astratta che cade nell'*indifferenza*; i due quanti, per esservi posti come momenti, son mutevoli, indifferenti, più grandi o più piccoli l'uno a fronte dell'altro. Limitati però dal limite stabile della lor somma, si conducono in pari tempo non già in maniera estrinseca, ma reciprocamente negativa, — che è ora la determinazione qualitativa in cui stanno l'uno verso l'altro»¹³⁸.

Il discorso, però, non si ferma qui. Esso, anzi, si sviluppa e si approfondisce, giacché Hegel prende in considerazione non solo l'aspetto per il quale la differenza si instaura tra *due* qualità, ma anche l'altro aspetto, e cioè questo: poiché tale differenza di qualità viene sussunta sotto la «medesima unità» — la quale *concettualmente* è l'atto del riferirsi reciproco dei termini e solo *rappresentativamente* vale come substrato —, ne consegue che i differenti risultano *inseparabili*, cosicché la differenza non può non risolversi nell'unità, quale *momento* che in essa è ricompreso e tolto: «Secondo l'accennata determinatezza qualitativa si ha inoltre la differenza come di *due* qualità, delle quali l'una vien tolta via dall'altra, ma, come contenuta in una medesima unità e come quella che la costituisce, è dall'altra inseparabile»¹³⁹.

Il concetto fondamentale della *inseparabilità* viene di nuovo ad emergere in un punto centrale dell'argomentazione hegeliana. In virtù della inseparabilità dei differenti, la qualità torna, fenomenologicamente, a capovolgersi nella quantità: «ciascuna delle qualità si riferisce nell'altra a se stessa, ed è in ciascuno dei due lati solo in un diverso quanto»¹⁴⁰.

Orbene, questo capovolgersi della quantità nella qualità e della qualità nella quantità non può non tendere ad un fine. Il fine è precisamente quello di *trasformare* la relazione estrinseca in una relazione intrinseca e costitutiva. Ed infatti Hegel scrive: «Ma poiché l'unità è tenuta ferma solo come *indifferenza*, epperò solo come *in sé*, ed i momenti non sono ancora determinati come tali da *esser per sé*, vale a dire da togliersi e ridursi all'unità *in loro stessi* e *l'uno per mezzo dell'altro*, quindi è che con ciò se ne ha in generale l'*indifferenza di fronte a sé* come determinatezza sviluppata»¹⁴¹.

Che è quanto dire: se la relazione viene intesa come medio, allora non si evita la contraddizione. In questo caso, infatti, essa pretende di conciliare e riassumere in sé da un lato la differenza dei termini, ma dall'altro anche la loro indifferenza. Più precisamente: se la relazione vale quale espressione della differenza dei termini, quest'ultima è una determinatezza estrinseca rispetto al loro essere; se, invece, è espressione della loro indifferenza, la relazione risulta estrinseca ai relati e non è il loro stesso relazionarsi: «L'assoluto come indifferenza ha da questo lato il secondo difetto della forma quantitativa, che la determinatezza della differenza non è determinata da lui stesso, come ha il primo in ciò che in lui le differenze non fanno in generale che *presentarsi*, vale a dire che il suo porre è un che d'immediato, non già la sua mediazione con se stesso»¹⁴².

E così Hegel deve subito dopo ribadire: «Se le due qualità stanno ciascuna per sé (prese in certa maniera come materie sensibili, indipendenti una dall'altra), allora l'intera determinatezza dell'indifferenza è spezzata; l'unità e totalità di quelle sarebbero vuoti nomi. Ma invece le due qualità sono in pari tempo determinate in modo da esser comprese in una sola unità, da essere inseparabili; ciascuna ha senso e realtà solo in quest'unica relazione qualitativa verso l'altra»¹⁴³.

Affinché si possa pervenire ad una unità nella quale i distinti valgono come momenti che si tolgono, la relazione deve cessare di rappresentare l'indifferenza che si oppone ai suoi termini e, pertanto, deve venir meno come sostanza, come terzo termine.

La contraddittorietà intrinseca della relazione assunta come "terzo termine" consiste – non ci si deve stancare di ribadirlo – nel suo valere sia come la differenza dei termini, ossia come il loro essere due, sia come la loro indifferenza, ossia come il loro risolversi nell'unità. Una unità, però, che mantiene valenza estrinseca rispetto a ciò di cui è unità.

Di qui la necessità del trascendimento nell'essenza.

Rispetto al substrato, l'essenza vale come il *superamento dell'interpretazione ipostatica della relazione*, giacché quest'ultima entra ormai definitivamente nella struttura costitutiva dell'iden-

tà del dato.

Si potrebbe dire che, poiché il dato risulta ora tale in forza del suo riferirsi, è bene questo suo inviare oltre se stesso che ne costituisce l'essenza autentica.

Ne consegue che il *passaggio* dall'essere all'essenza può venire indicato come il passaggio da una qualità, che viene fatta coincidere con la parvente immediatezza del dato, ad una qualità che esprime la natura intrinseca di quest'ultimo, cioè il suo essere *in sé* riflessione, mediazione in atto.

11. Relazione e contraddizione

Per sintetizzare il carattere contraddittorio di quella relazione che, assunta come *sostanza*, risulta estranea e indifferente rispetto agli *estremi da essa relati*, Hegel usa le seguenti parole: «Questa unità così posta come la totalità del determinare, secondo che essa stessa è così determinata come indifferenza, è la contraddizione da ogni lato. Essa è pertanto da *porre così*, come quella che, essendo questa contraddizione la quale toglie se stessa, è determinata ad essere la indipendenza che è per sé, mentre questa ha per risultato e verità non più l'unità soltanto indifferente, ma quell'unità in se stessa immanentemente negativa ed assoluta, che è l'essenza»¹⁴⁴.

Onde evitare l'errore della sostantivazione, la relazione non può non venire intesa quale mediazione autentica: solo così essa cessa di valere come «soltanto indifferente» (*nur indifferente*) rispetto ai relati e costituisce, di contro, la loro vera unità. Per precisare il suo discorso, Hegel ripropone il confronto dell'unità, che viene restituita dialetticamente dalla mediazione, con quell'unità che coincide con la *sostanza* di Spinoza. Quest'ultima gli appare come qualcosa di inerte, sì che essa non può valere come l'atto che costituisce il valore dell'autentica spiritualità.

Se, dunque, l'interpretazione formalistica delle determinazioni le assume differenziando le une dalle altre e ponendo ciascuna in una sua presunta identità immediata (= irrelata), di contro il salto

speculativo che ora si impone consiste nel cogliere l'essenza che tutte le sostanza.

Tale *essenza* non può ridursi al substrato, che dell'essenza costituisce la mera traduzione rappresentativa. Concettualmente, l'essenza è l'atto stesso del *differenziarsi* dell'unità, in modo tale che ciò che si presenta come determinato – e, pertanto, come "differente" – deve venire ricondotto a ciò che lo fonda.

È opportuno che si ribadisca anche qui quanto è stato affermato in altre occasioni: posto che le determinazioni costituiscono l'inevitabile punto di movenza (presupposto) della ricerca, ne consegue che si configura un procedimento tendente ad evidenziare l'effettivo essere di dette determinazioni, il quale perde il carattere di immediatezza formale che inizialmente sembrava connotarle e si trascende nell'*essenza*, che esprime l'intrinseca *relazionalità* di ciascuna.

Una relazionalità che non può venire intesa come rapporto tra una determinazione ed altra determinazione, ma come il necessario *riferirsi* di ciascuna al fondamento che tutte le sostanza. Orbene, è proprio a questo punto che si pone il *capovolgimento dialettico*. Le determinazioni, che costituiscono il *punto iniziale* della procedura, si rivelano non altro che l'*esito* del processo di *differenziazione* dell'unità che è lo Spirito, il quale risulta così l'Originario.

Non basta. Anche questo modo di intendere lo Spirito è inadeguato, stante il fatto che accredita l'ipotesi di una unità che si dirima in se stessa per necessità intrinseca, negandosi e alienandosi da sé. Si dovrà pertanto concludere che questa interpretazione ha l'unico scopo di *giustificare* la molteplicità a muovere dalla sua condizione di intelligibilità, che appunto è l'unità. Ma proprio per la ragione che l'unità viene *richiesta* dalla molteplicità come fondamento, ciò che si richiede risulta intrinsecamente contraddittorio, giacché gli si richiede bensì di essere, ma di essere a prescindere dalla richiesta, là dove esso è fatto essere nei modi e nelle forme della richiesta stessa.

Si richiede dunque un'unità, ma – insieme e contraddittoriamente – un'unità che si scinda, un'unità che sia in sé dualità. Solo

così, infatti, sorge la pluralità, la quale, in effetti, diventa fondamento del suo stesso fondamento, giacché essa pretende che l'unità si ponga in funzione della propria giustificazione e a muovere dal proprio essere, comunque presupposto.

Il capovolgimento dialettico giunge così al suo effettivo compimento. Esso si realizza *veramente* allorché l'esigenza di fondamento impone al dato il suo ritornare in se stesso, il suo riflettersi che è un mediarsi. Poiché il fondamento è autentico solo in quanto unitario, dunque solo in quanto è l'intero di sé, esso non può *legittimare* la pluralità delle determinazioni finite: il suo stesso *scindersi* deve venire considerato una mera rappresentazione, funzionale alle esigenze della forma, esigenze pratiche e perciò non teoretiche.

L'unità del fondamento non legittima i dati che costituiscono il mondo dell'esperienza ordinaria, sì che questi ultimi, ancorché di fatto comparenti e praticamente *ineludibili*, permangono comunque infondati. Ciò significa, in altri termini, che il loro essere è tutt'uno con il loro non essere. Si perviene alla medesima conclusione anche a muovere dalla seguente considerazione: se il differenziarsi dell'uno viene attentamente pensato, allora esso deve includere in sé due aspetti, tra loro contrapposti. Il primo aspetto è quello per il quale l'uno si sdoppia e dà origine alla molteplicità. Il secondo aspetto è quello per il quale l'uno, anche se considerato nel suo differenziarsi, non può non mantenere l'unitarietà che lo contraddistingue e che è poi l'unitarietà immanente all'atto del suo distinguersi. Per questo aspetto, l'uno non può non risolvere in sé quella stessa dualità che sembrava configurarsi come esito dell'atto stesso.

Si potrebbe così affermare che, se la *via discendente* dall'uno risulta l'imprescindibile rappresentazione dell'esigenza di fondazione dei determinati, effettiva fondazione, per contrario, non può essere quella che impone un *vincolo (relazione)* tra il fondamento e ciò che da esso deriverebbe: questo non solo comporterebbe l'inclusione del fondamento in un rapporto che lo assimilerebbe ai condizionati, ma altresì significherebbe ridurre il *valore* alla *fun-*

zione che il fondamento dispiegherebbe in ordine a ciò che lo richiede come fondamento.

La riduzione del fondamento alla *funzione fondativa* è la negazione stessa dell'assolutezza del fondamento, configurando la sua *inclusione* in un *circolo vizioso* con i fondati, i quali, a rigore, ponendo l'esigenza del fondamento, porrebbero anche *modi e forme* nelle quali tale esigenza dovrebbe venire soddisfatta. Con che quel fondamento, che risultasse *prodotto* dalla esigenza che di esso si ha, non vero fondamento sarebbe, ma mero presupposto assunto in forma di fondamento.

Le precisazioni che sono state apportate, insomma, consentono di intendere il significato della differenziazione dell'unità – che è *inevitabile* – ed il significato del *togliersi* di questa stessa differenziazione, togliimento che è l'*innegabile* restituzione dell'intero.

Se si fa valere solo l'aspetto della differenziazione, allora si ottiene bensì lo scopo di giustificare il mondo dei dati (l'orizzonte dei condizionati), ma si corre il rischio di assumere il risultato della differenziazione come indipendente dall'atto del differenziarsi. Si corre cioè il rischio di assolutizzare i dati di fatto, occultando l'assoluto che costituisce la loro relativizzazione nonché il loro fondamento.

L'unità, precisa Hegel, in tanto si differenzia in quanto si ricomponde risolvendo in sé i "differenti": «Con ciò è sparito l'essere in generale e l'essere o l'immediatezza delle diverse determinatezze non meno che *l'essere in sé*; e l'unità è essere, *immediata* totalità *presupposta*, cosicché è *soltanto* questo *semplice riferimento a sé*, *mediato dal togliersi di questa presupposizione*; e questo esser presupposto ed immediato essere non è esso stesso che un momento del respingersi di quella unità, che è originaria indipendenza e identità con sé solo come il *resultante, infinito saldarsi con sé*»¹⁴⁵.

L'essere non è che «un momento del respingersi di quella unità» (*ein Moment ihres Abstoßens*), sì che ciò che appariva iniziale sul piano della procedura, risulta secondario sul piano onto-logico. Ad avere valore originario è solo l'unità, che «è

originaria indipendenza e identità con sé solo come il *resultante, infinito saldarsi con sé*» (*die ursprüngliche Selbständigkeit und Identität mit sich nur ist als das resultierende, unendliche Zusammengehen mit sich*)¹⁴⁶.

L'unità ha valore originario e fondante. Come tale essa è assoluta e, dunque, si sottrae ad ogni *vincolo* e ad ogni *relazione*: è la negazione di ogni relazione che pretenda di inglobarla e, quindi, di riferirla ad altro.

Senonché, in quanto a tale unità ci si riferisce comunque nel dirla, essa cessa di valere per la sua absolutezza, cosicché può *risultare* soltanto nella *forma* della unificazione di parti, le quali fungono da *presupposto*. Essa si ricostituisce, pertanto, nel suo saldarsi con sé, che presuppone la sua *inintelligibile* – ma *inevitabile* – scissione.

E così, a commento del passo hegeliano, Moni scrive: «Ma unità solo come processo di unione, da durare pertanto solo finché ancora durano come separati quelli che si uniscono»¹⁴⁷.

Fino a che gli *inseparabili* vengono contraddittoriamente considerati *come se* potessero assumere esistenza autonoma, l'unità trova espressione soltanto come *unificazione* ed assume una configurazione posizionale. Se, di contro, l'*inseparabilità* viene pensata nel suo autentico *valore concettuale*, allora l'unità si rivela non altro che il venir meno di ciò che è stato *inintelligibilmente* separato.

La verità emerge così incoercibilmente sulle ceneri della finitezza.

NOTE

¹ *SdL*, p. 156.

² *SdL*, p. 161.

³ *SdL*, pp. 161-162.

⁴ *SdL*, p. 162.

⁵ *SdL*, p. 163.

⁶ *SdL*, p. 169.

⁷ *Ibid.*

⁸ *SdL*, p. 170.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *SdL*, 171.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *SdL*, pp. 171-172.

¹⁵ *SdL*, p. 172.

¹⁶ *SdL*, p. 174.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Il carattere intrinsecamente numerico della relazione e, viceversa, il carattere relazionale del numero balzano evidenti se si considera quanto segue. La relazione *assimila* ciò che relaziona, sì che i relati valgono l'uno in quanto *reiterazione* dell'altro. I relati, dunque, risultano due per la ragione che l'uno, nella relazione, viene preso *due volte*.

¹⁹ *SdL*, p. 175.

²⁰ *SdL*, p. 176.

²¹ *SdL*, p. 178.

²² *Ibid.*

²³ *SdL*, p. 181.

²⁴ *SdL*, p. 182.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *SdL*, p. 185.

²⁹ Così commenta E. Fleischmann: «Passando dalla qualità alla quantità, non facciamo altro che esplicitare una difficoltà che si era fatta sentire in precedenza: le entità che si credevano delimitate, dotate di esistenza separata (*Fürsichsein*) si rivelano dipendenti l'una dall'altra ed entrano in *rapporto*. È questo rapporto che è ora il nostro centro di interesse, ed è necessario sottolineare che la "quantità", per Hegel, è in primo luogo un rapporto» (*La logica di Hegel*, cit., p. 72). Più avanti: «da prima condizione per l'esistenza di quel rapporto che è la quantità è l'esistenza di una molteplicità di entità qualitative, ma delimitate in una maniera talmente povera che esse non si distinguono tra loro che in teoria, in potenza: se due palle da biliardo sono assolutamente identiche, la sola cosa che io possa dire per caratterizzare la loro separazione è che esse sono *due*, il che è molto poco» (*ibid.*).

³⁰ *SdL*, p. 196.

³¹ *SdL*, p. 198.

³² *SdL*, p. 199.

³³ *SdL*, p. 202.

³⁴ *SdL*, p. 203.

³⁵ *SdL*, pp. 203-204.

³⁶ *SdL*, p. 213.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *SdL*, p. 214.

³⁹ *SdL*, p. 216.

⁴⁰ *SdL*, p. 218.

⁴¹ *SdL*, p. 219.

⁴² *SdL*, p. 221.

⁴³ *SdL*, p. 223.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Il ruolo centrale svolto dalla *sintesi* nella concezione kantiana viene messo in evidenza a più riprese da Heidegger nell'opera *Kant und das Problem der Metaphysik* (Frankfurt am Main, 1973; trad. it. di M. E. Reina riv. da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Bari, 1981). Dopo avere specificato che «il primo indice del fatto che l'unità unifica originariamente gli elementi, e non risulta da un loro incontro, è il nome "sintesi" dato all'unità medesima» (p. 59) e che «la "sintesi" originaria (veritativa) della sinossi pura» (*ibid.*) assume valore fondante dal momento che «da sintesi pura si innesta [...] su ciò che, come sinossi, opera l'unificazione nell'intuizione pura» (p. 61), Heidegger espone il suo progetto ermeneutico del testo kantiano: «Si tratta, ora, di portare in primo piano quell'aspetto della sintesi pura, per il quale essa possa mostrarci come sia in grado di unificare tempo e nozione. Portare in primo piano il

formarsi originario dell'unità essenziale della conoscenza ontologica: questo è il senso, e in questo consiste il compito, di ciò che Kant chiama "deduzione trascendentale delle categorie"» (p. 66). E ancora: «La conoscenza deve quindi "uscir fuori" da ciò cui necessariamente "si arresta" il puro pensiero, quando è in sé svincolato. Questo "rapporto" con ciò che è "affatto diverso" ["«l'ente stesso»] è detto da Kant sintesi (sintesi veritativa)» (p. 103). Allorché, poi, Heidegger intende cogliere ciò che per Kant costituisce il *referente* oggettivo di «tutte le nostre rappresentazioni», egli parla di un *correlato*, il quale non è «un ente, ma nondimeno [è] "qualcosa". Questo qualcosa serve soltanto "come correlato", ossia è, per essenza, orizzonte puro. Per Kant questo X è il cosiddetto "oggetto trascendentale"» (p. 108).

⁴⁸ SdL, p. 225.

⁴⁹ SdL, pp. 225-226.

⁵⁰ SdL, p. 229.

⁵¹ «La vera figura nella quale la verità esiste, può essere soltanto il sistema scientifico di essa» (*Fenom.*, cit., p. 4).

⁵² *Fenom.*, cit., p. 72.

⁵³ Per un approfondimento del concetto di *capovolgimento* dell'analisi in dialessi rinvio al mio *Analitica del discorso e dialettica della coscienza*, "Teoretica", II, 1989, nn. 1 e 2, pp. 81-84.

⁵⁴ SdL, p. 230.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ SdL, p. 232.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ SdL, p. 245.

⁵⁹ SdL, p. 247.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

⁶³ Così descrive questo *status* E. Fleischmann: «La conseguenza di questa inseparabilità tra grandezza estensiva e intensiva (tra somma e numero ordinale) non può essere che l'approdo alla nozione quantitativa di infinito. [...] In altri termini, la somma (100) non sarà più un limite *interno*, delimitante i propri componenti, ma un limite "esterno", che può essere colto unicamente con una cesura che interponiamo fra 100 e 101; di conseguenza, dal momento che essa è posta è già superata, occorre superarla per fissarla. [...] Questa successione infinita dei numeri non cede all'artificio aritmetico e si rivela come la vera natura della quantità. L'infinito qualitativo [...] era diverso, o, più esattamente, era diverso il ruolo che vi svolgeva la negazione. Là un'entità non si definiva che tramite un'altra che si supponeva qualitativamente diversa dalla prima e che la costringeva a superare i propri limiti. Qui, nel caso del numero,

il superamento non ha luogo verso un'entità *altra*, ma verso un *altro numero*, nell'ambito della stretta omogeneità qualitativa. [...] C'è un progresso all'infinito: ogni grandezza determinata (finita) ha un limite che la mette nello stesso tempo in rapporto con l'infinitezza delle grandezze possibili della successione. In tal modo il quanto si rivela come in sé contraddittorio: è quanto proprio perché è "delimitato", ma non può essere delimitato senza riferirsi a un altro quanto – suo limite – che lo inserisce nella serie dei numeri naturali. Il bisogno di salvare l'idea della limitazione, inerente al quanto, si fa dunque sentire, e a partire da questo momento possiamo vedere che questa impresa non è possibile che a condizione di reintrodurre nelle nostre manipolazioni una sorta di qualità» (*La logica di Hegel*, cit., pp. 79-80).

⁶⁴ SdL, p. 248.

⁶⁵ SdL, p. 249.

⁶⁶ SdL, p. 254.

⁶⁷ SdL, p. 255.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ SdL, p. 260.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ SdL, pp. 261-262.

⁷⁵ SdL, p. 263.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ SdL, pp. 263-264.

⁷⁹ SdL, p. 264.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ SdL, p. 269.

⁸² *Ibid.*

⁸³ SdL, p. 272.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ SdL, p. 273.

⁸⁶ Scrive A. Moretto: «Sicché la vera realtà e la vera idealità sono, al pari della vera infinità, momenti di autentica contraddizione: non compresenza di opposti, ma l'essere in un opposto dell'altro opposto» (*Il rapporto semplice*, in Hegel, *Logica e metafisica di Jena (1804-05)*, cit., p. 304). Più avanti: «La lettura del Rapporto semplice attesta che l'infinità è operante a diversi livelli: a livello di raggruppamenti di classi di categorie, a livello di classi di categorie, più in generale ogniqualvolta in un concetto si palesa la contraddizione. [...] L'infinità come contraddizione è la "metacategoria" che vivifica le rigide

categorie intellettualistiche» (p. 306). Identificare l'infinità con la contraddizione mi pare equivalga a dimenticare che l'infinito è piuttosto la *condizione in virtù della quale* si riconosce la contraddizione e, nel riconoscerla, la si trascende. La contraddizione, allorché viene consaputa, viene innegabilmente trascesa e, dunque, tolta. In questo senso l'*incontraddittorio* coincide con il *trascendentale*. Il vero infinito non può non essere, pertanto, l'*incontraddittorio*. Del resto, ritengo che questa sia la posizione dello stesso Chiereghin, il quale afferma: «All'interno di questa aspirazione al tutto, che di lì a pochi anni apparirà a Hegel quale "segreta efficacia della ragione", viene individuata ormai con mano sicura la strada che porta alla distruzione delle determinazioni finite e delle opposizioni elaborate dal *Verstand*: ciò avviene grazie alle contraddizioni che l'incondizionato, sotto forma di bisogno di totalità, suscita al suo interno» [Introduzione a Hegel, *Logica e metafisica di Jena (1804-05)*, cit., pp. 197-198].

⁸⁷ SdL, p. 273.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ SdL, p. 275.

⁹⁰ SdL, p. 276.

⁹¹ Ibid.

⁹² SdL, pp. 280-281.

⁹³ SdL, p. 282.

⁹⁴ SdL, p. 283.

⁹⁵ SdL, p. 350.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ SdL, p. 365.

¹⁰¹ Così commenta Spaventa: «"Ogni cosa è misura" (ha misura, modo) vuol dire dunque: ogni cosa è una *determinata relazione* della sua qualità e della sua quantità» (*Logica e Metafisica*, cit., p. 247).

¹⁰² «Evidentemente questa nuova qualità che nasce dalla quantità sarà diversa da quella, molto astratta, di cui si trattava precedentemente: sarà la sfera delle entità misurabili, che, è vero, non sono neppure esse concrete, ma che ci sono rese più familiari dal lavoro delle scienze naturali "esatte"» (E. Fleischmann, *La logica di Hegel*, cit., pp. 93-94).

¹⁰³ «Chi dice relazione modale, dice già connessione delle cose. Immediatamente, la misura di una cosa ha la sua radice nella cosa stessa; giacché la cosa è insieme un quale e un quanto (quindi misura quantitativa e qualitativa). Ma non è meno vero, che questa stessa misura è determinata anche dalle altre cose, cioè dalle loro proprie misure, giacché anch'esse sono quali e quanti

insieme e quindi misure. Così si ha la relazione delle misure, che è la prima forma (direi quasi il primo abbozzo) del nesso universale (o sistema) delle cose. La possibilità di questo nesso è nel concetto del termine; e il nesso stesso è quasi preannunciato nel cambiamento qualitativo e nella qualificazione dell'essere come assoluta alterazione» (*Logica e Metafisica*, cit., p. 259).

¹⁰⁴ SdL, p. 366.

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ SdL, p. 367.

¹¹⁰ SdL, p. 369.

¹¹¹ «La prima tappa di questa visione misuratrice del mondo (intitolata da Hegel "la quantità specifica" - *die spezifische Quantität*) sarà il postulato di non riconoscere come "reale" nulla che non sia misurabile (*alles was da ist, hat ein Mass*: I, 343). Con questa affermazione abbiamo enunciato un rapporto determinato tra quantità e qualità: il misurabile è un'entità la cui realtà (che qui è il lato qualitativo) dipenderà dalla sua misura, dal suo aspetto espresso quantitativamente. È la misura che garantisce l'identità della cosa con se stessa, e se questa misura cambia, la cosa presa nella sua qualità subirà anch'essa un cambiamento, sarà diversa da quello che è» (E. Fleischmann, *La logica di Hegel*, cit., p. 96).

¹¹² SdL, pp. 372-373.

¹¹³ SdL, p. 373.

¹¹⁴ «La misura quantitativa vuol dire: quanti uni si richiedono per formare quel determinato quale?» (B. Spaventa, *Logica e Metafisica*, cit., p. 248).

¹¹⁵ SdL, p. 376.

¹¹⁶ Così la definisce, appunto, Spaventa (cfr., *Logica e Metafisica*, cit., pp. 248 e sgg.).

¹¹⁷ «La misurazione è la quantificazione di qualche cosa, di una qualità, la cui eliminazione completa contraddirebbe al nostro scopo iniziale» (E. Fleischmann, *La logica di Hegel*, cit., p. 97).

¹¹⁸ SdL, p. 385.

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ SdL, p. 386.

¹²¹ SdL, p. 389.

¹²¹ SdL, p. 389.

¹²² SdL, pp. 389-390.

¹²³ SdL, pp. 415-416.

¹²⁴ Scrive Spaventa: «Dichiarandosi immensurabile, la misura si contra-

dice. Chi dice misura, dice infatti relazione modale. Chi dice relazione modale, dice una serie di relazioni, i cui termini si connettono insieme; e questa connessione, contendendo in sé tutte le relazioni, abbraccia e collega come una catena, e perciò determina e misura tutte le cose; giacché le cose, come quanti e quali, sono misure e quindi relazioni modali. Chi dice misura, dice dunque la totalità delle relazioni, cioè la relazione (modale), che in sé comprende tutte le misure; la misura delle misure. Ma la misura delle misure, in quanto misura, è terminata, e quindi ha un'altra misura fuori di sé, e così all'infinito; e, in quanto misura delle misure, non può avere un'altra misura fuori di sé, cioè non è più misura. L'immensurabilità della misura è, dunque, la *negazione* della misura come misura delle misure, cioè come quella esigenza che è contenuta e dichiarata nel concetto stesso della misura. Dire: la misura si dichiara immensurabile, e dire: la misura delle misure non può essere misura, è lo stesso. Questa è la contraddizione del concetto della misura: questo concetto non adempie quella esigenza, non risolve quel problema che nasce da esso (la misura o connessione di tutte le cose). Perciò contraddice a sé stesso» (*Logica e Metafisica*, cit., p. 261).

¹²⁵ *SdL*, p. 416.

¹²⁶ *SdL*, pp. 416-417.

¹²⁷ *SdL*, p. 417.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *SdL*, p. 389.

¹³² *SdL*, p. 417.

¹³³ Così scrive E. Severino commentando il *Libro Primo* della *Fisica* di Aristotele: «Il terzo principio è il *sostrato*, il diveniente, cioè che diviene passando dal possesso di una certa forma al possesso della forma contraria; o anche, passando dalla privazione alla forma corrispondente. Il *sostrato* è una realtà unica; ma quanto al significato, è una dualità: il *sostrato* e la privazione. Il *sostrato* è ciò che nel divenire *permane*; la privazione è ciò che nel divenire si lascia sostituire dal suo opposto (la forma)» (*Commento a Aristotele, I principi del divenire*, Brescia, 1973, p. 55). Più avanti: «L'analisi del divenire porta dunque a stabilire questo assioma: che, propriamente, non esiste il semplice divenire, ma il *diveniente*; o il divenire è *sempre* divenire di qualcosa che permane nel passaggio da un termine all'altro. Il *permanente*, che vale come *sostrato* delle determinazioni opposte – e cioè come ciò cui si riferiscono queste determinazioni – è appunto esso il diveniente» (p. 59).

¹³⁴ *SdL*, p. 418.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ «La realtà materiale è spiegata qui come un *sostrato* che non è altro che l'*equilibrio* che si forma attraverso queste due forze opposte. Esse sono

quantitative perché misurabili, e qualitative perché opposte» (E. Fleischmann, *La logica di Hegel*, cit., p. 111).

¹³⁷ *SdL*, p. 419.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *SdL*, p. 420.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *SdL*, p. 421.

¹⁴³ *SdL*, p. 422.

¹⁴⁴ *SdL*, p. 423.

¹⁴⁵ *SdL*, pp. 428-429.

¹⁴⁶ *SdL*, p. 429.

¹⁴⁷ *SdL*, p. 429, nota 1.

INDICE DEI NOMI

Adorno, Th. W., 98

Agostino, 105

Angiolino, C., 128

Aristotele, 14, 96, 98, 99, 206, 210, 280

Bacchin, G. R., 90, 92, 106, 107, 117, 119, 122, 126, 130, 207, 216

Banfi, A., 124, 125

Bardili, C. G., 113

Barone, F., 107

Beck, J. S., 111, 112

Berkeley, G., 110

Berti, E., 96

Biasutti, F., 104

Bloch, E., 116

Bodei, R., 116, 125, 127, 201

Bosanquet, B., 101

Bradley, F. H., 100, 101

Brentano, F., 106

Carabellese, P., 108

Carone, E., 101

Cesa, C., 89

Châtélet, F., 103

Chiereghin, F., 19, 91, 94, 95, 126, 205, 211, 212, 213, 278

Chiodi, P., 114

Colletti, L., 110

Colli, G., 120
Croce, B., 99, 100, 102, 121

Dal Pra, M., 114
De Cieri, A., 109
Della Volpe, G., 92
De Negri, E., 95, 103, 104
De Ruggero, G., 95
Destro, M., 101
De Toni, G. A., 114
Dewey, J., 107
D'Hondt, J., 116
Di Tommaso, G. V., 96
Donolo, C. A., 98
Dottori, R., 128
Duns Scotto, G., 100
Düsing, K., 204, 205

Ehrenberg, H., 92
Erdmann, J. E., 96, 120, 205

Flatt, J. F., 110
Fichte, J. G., 93, 97, 98, 112, 113, 125, 126, 127
Fischer, K., 93
Fleischmann, E., 94, 200, 201, 275, 276, 278, 279, 281

Gadamer, H. G., 128
Gentile, G., 18, 19, 92, 93, 98, 99, 115, 119, 122, 183, 216
Glockner, H., 89
Grégoire, F., 107, 108

Hartmann, N., 107, 111, 112, 116, 121, 123
Heidegger, M., 114, 128, 129, 214, 275
Henning, L. D., 89
Henrich, D., 115, 116, 205

Hoffmeister, J., 89, 206
Husserl, E., 106
Hyppolite, J., 114

Izzo, A., 124

Jacobi, F. H., 93, 112, 210

Kant, I., 10, 11, 13, 19, 20, 23, 51, 52, 53, 55, 59, 91, 93, 96, 110,
111, 113, 114, 115, 126, 127, 233, 241, 255, 276
Kojève, A., 98, 99

Lacorte, C., 90
Landucci, S., 108
Lasson, G., 89
Leibniz, G. W., 224
Lombardo Radice, G., 19, 115
Löwith, K., 120
Lugarini, L., 127, 207
Lukács, G., 124

Maimon, S., 111
Marcuse, H., 124
Marx, K., 96
Mathieu, V., 19
Mc Taggart, J. E., 101
Merleau-Ponty, M., 126
Merker, N., 93, 94, 129, 208
Michelet, K. L., 128
Milan, R., 96
Moni, A., 89, 145, 161, 172, 210, 211, 222, 273
Moore, G. E., 101
Moretto, A., 277

Noël, G., 216

Parmenide, 126, 210
 Piana, G., 124
 Pieretti, A., 106
 Platone, 9, 10, 12, 123, 126, 209
 Pöggeler, O., 109, 128
 Pozzo, R., 110, 113

Radetti, G., 206
 Reale, G., 99
 Reina, M. E., 275
 Reinhold, K. L., 111, 112
 Romagnosi, G., 107
 Rosenkranz, K., 122
 Rossetto, E., 103
 Rossi, L., 124
 Rousseau, J. J., 113
 Russell, B., 101, 102, 206

Sacchi, D., 100
 Sartre, J. P., 104
 Schelling, F. W. J., 30, 91, 125, 126, 203, 204, 205, 212
 Schleiermacher, F. D. E., 212
 Semerari, G., 204
 Sensi, P., 98
 Serini, P., 98
 Severino, E., 117, 118, 210, 280
 Sichirollo, L., 121, 126
 Solmi, A., 94
 Spaventa, B., 93, 211, 254, 278, 279
 Spinoza, B., 25, 120, 123, 212, 217, 255, 269
 Spirito, U., 98

Tilgher, A., 97
 Trendelenburg, F. A., 97

Verneaux, R., 108
 Verra, V., 96, 100, 105, 111, 116, 117, 205, 275
 Vitiello, V., 129, 211, 214, 215

Weil, E., 126

Stampato nel mese di aprile 1994
dalla Litografica Abbiatense snc
Abbiategrasso (MI)

A Giancarlo,
con profonde rime
e nelle consapevolenze
del suo volo

Alto

Perugia, 20 agosto 2014

Il concetto di *relazione* costituisce la chiave ermeneutica per «aprire» l'opera di Hegel e penetrare in essa, sì da coglierne l'autentico valore speculativo. La relazione, infatti, svolge la *funzione* del congiungere i diversi fino al punto estremo del loro risolversi nell'unità. Se inizialmente le determinazioni appaiono vincolate da nessi estrinseci, che si disporrebbero *tra* di esse, a un'analisi più approfondita, di contro, la relazione risulta avere valore intrinseco e costitutivo, cosicché ogni identità formale risulta *in sé* differenza. Di qui la necessità di intendere la relazione non più come uno *status* che concilia gli inconciliabili, ma come l'*atto* del togliersi di tutto ciò che, in quanto finito, non può non essere contraddittorio.

Aldo Stella, laureato in medicina e in filosofia presso l'Università di Perugia, ha conseguito il Diploma di Perfezionamento in filosofia presso l'Università di Padova. Dal 1982 collabora presso la Cattedra di Filosofia teoretica dell'Università di Padova ed è Vicedirettore del «Centro di Ricerche Teoretiche». Dei suoi scritti si ricordano: *La tematica hegeliana della significazione. Indagini di struttura logico-teoretica* (1982), *Analitica e dialettica del «Protreptico»* (1985), *Indagini sulla struttura del nesso hegeliano di logica e di fenomenologia* (1985), *Struttura relazionale del discorso e valenza semantica della relazione* (1988), *Analitica del discorso e dialettica della coscienza* (1989), *Per una concezione filosofica dello «psichico»* (1992).

L. 44.000 (i.i.)

ISBN 887802496-1



9 788878 024960

GUERINI
STUDIO

Aldo Stella IL CONCETTO DI «RELAZIONE» NELLA «SCIENZA DELLA LOGICA» DI HEGEL

UNIVERSITÀ

Aldo Stella

IL CONCETTO DI
«RELAZIONE» NELLA
«SCIENZA
DELLA LOGICA»
DI HEGEL

Prefazione di
Giovanni Romano Bacchin

GUERINI
STUDIO