

**Fonte:** Lorella Ventura, "Pólemos". *Materiali di filosofia e critica sociale*, anno I, febbraio 2006, pp. 187-197.

### ***Critica al dover essere e ruolo della determinatezza: un percorso nella Scienza della logica di Hegel***

di Lorella Ventura<sup>1</sup>

Hegel è spesso citato come il filosofo dell'assoluto che annulla il finito, del pensiero che svaluta la realtà, come colui che si colloca al vertice del pensiero occidentale (o della metafisica occidentale) e come tale ne presenta tutte le unilateralità e una sorta di «violenza» verso ciò che non è ad esso commisurabile. Senza entrare nei dettagli della polemica, con questo lavoro si cercherà di evidenziare non solo la presenza, ma anche l'importanza nell'assoluto hegeliano di istanze quali il finito, l'individuo, la differenza.

Tornare su questi temi ci sembra importante per due ragioni principali. 1) Evidenziare come l'assolutizzazione dell'individuo preso nel suo isolamento (dunque astrattamente) e ritenuto principio di spiegazione, sia un prodotto culturale legato ad una determinata situazione storica, che può essere messo in discussione, anche mostrando che finisce per tradire le sue stesse premesse «libertarie». Il fatto che questa critica si trovi nell'opera di Hegel, può a sua volta far riflettere sul ruolo da assegnare al suo pensiero rispetto al mondo contemporaneo e sulle facili etichette, che troppo spesso sono state sovrapposte alla sua filosofia. 2) Vorremmo inoltre proporre una lettura di questi argomenti in chiave di rapporto alla differenza, che potrebbe risultare interessante anche ai fini di una riflessione sulle questioni interculturali.

Nel tracciare un percorso, comunque necessariamente limitato rispetto alla vastità dell'opera e dell'argomento, si seguirà il più possibile l'argomentare dello stesso Hegel, poiché nel modo stesso di argomentare (e nell'idea di «sistema») si riconosce lo sforzo di rendere conto della complessità, l'intento di restituire l'idea di una verità che non è monolitica, ma articolata.

La tesi centrale è quella dell'impossibilità che una qualsiasi determinatezza possa bastare a se stessa. Ogni determinatezza, incluso l'infinito «cattivo» dell'intelletto, è un «finito» e come tale deve rinunciare alla sua pretesa di essere assoluta, identica a se stessa, ma va riconosciuta o deve riconoscersi come profondamente inserita in un sistema di relazioni, senza le quali non sarebbe ciò che è. Si può parlare di assoluto, di libertà, di senso, solo a partire da questa consapevolezza. Le filosofie della riflessione, che mettono al loro centro il *Sollen* nella sua doppia veste morale e metafisica, per Hegel non riescono ad andare oltre il puro «anelito» verso l'assoluto, proprio in quanto incapaci di pensarlo come totalità concreta che vive nelle differenze e lo mantengono invece come identità «pura», separata dalla differenza e con questo astratta e a sua volta – appunto – finita.

#### **Dalla «mestizia» del finito alla sua idealità: il ruolo della negazione nell'essere determinato**

Il qualcosa è oggetto culturale, pensato, inserito in un insieme di relazioni, ma nella *Logica dell'Essere* non è ancora compreso come tale, e queste sue caratteristiche emergono in maniera «rigida», in particolare quando l'indagine arriva al concetto di limite. Il limite è rapporto all'altro qualcosa e in generale all'insieme, che non è solo la fine del qualcosa, ma gli è anche essenziale e lo rende ciò che è. Questo rapporto porta con sé una negazione, che – se compresa – si mostra appunto come negazione dell'indipendenza del singolo qualcosa e allo stesso tempo sua determinatezza; se però questa negatività non è compresa, come avviene qui, le cose sembrano semplicemente inghiottite dal mutamento, la loro essenza sembra il nulla e nel mondo non appare nulla di stabile.

---

<sup>1</sup>Dott.ssa in Filosofia c/o Università degli studi di Roma "La Sapienza", con una tesi dal titolo *Hegel e il problema del finito*; e-mail: [lorellaventura@yahoo.it](mailto:lorellaventura@yahoo.it)

Questo il momento della «mestizia della finità», nel quale ci si abbandona al pensiero della finità delle cose come verità ultima: dire che le cose son finite significa che il loro essere è costituito dal non essere. In questo Hegel rileva una contraddizione, che consiste nell'affermare come vero e dunque eterno qualcosa che è considerato come nullo: ci si ferma all'essere della finitezza e dunque al suo persistere, invece che al suo perire, che sarebbe perire del perire, negazione della negazione. Dire che la verità ultima delle cose è la loro nullità, è il prodotto dell'ostinazione dell'intelletto, di un'operazione intellettuale che mantiene astrattamente il finito isolato e contrapposto all'affermativo: il suo è «il rifiuto di lasciarsi affermativamente portare al suo affermativo, all'infinito, di lasciarsi unire con quello» (WL 1, 126; SL 1, 129)<sup>2</sup>. In questo modo il finito viene però mantenuto, invece di finire a sua volta nell'affermativo: viene mantenuta la sua caducità, la sua insensatezza. Se fosse vero che il finito deve perire nel nulla, allora saremmo tornati all'astratto nulla delle prime categorie della *Logica*, «già perito da un pezzo» (WL 1, 127; SL 1, 130), un'esperienza prelogica, poiché pensare è determinare. Così, l'affermazione che la nullità è la verità delle cose si mostra insostenibile di per se stessa e il finito «si distrugge in sé» (WL 1, 128; SL 1, 130), mostrando che «il perire, il nulla, non è l'ultimo, ossia il definitivo, ma perisce» (WL 1, 128; SL 1, 130).

D'altra parte, vi è anche la reazione della stessa destinazione del qualcosa, cioè del suo essere dentro sé, che nega la negazione costituita dal limite in uno slancio verso l'infinito. Questo il dover essere, che rappresenta le filosofie di Kant e Fichte. Questo, pur essendo uno slancio importante che fa tornare centrale l'esigenza di infinità (rispetto all'eudemonismo illuminista, come Hegel sostiene ad esempio in *Fede e sapere*), rimane ancora astratto e per questo bloccato in un eterno «tendere» per via delle sue stesse premesse. E' la negazione del limite a far sì che esso diventi un termine insuperabile: il kantiano «*puoi, perché devi*» si rivela essere un «*non puoi, appunto perché devi*» (WL 1, 130-131; SL 1, 133). Questo perché – come abbiamo già sottolineato – il limite non è separabile dal qualcosa. Che lo si intenda come rapporto di un individuo all'altro o al contesto sociale, oppure come la «libertà» che si rapporta alla «naturalità» nell'uomo (dunque alla parte delle pulsioni e degli istinti), oppure anche come razionalità di fronte al mondo dell'accadere, questo «altro», inteso come un negativo rispetto ad un positivo, non è eliminabile. Finché si tenterà di negarne il ruolo fondamentale per la stessa costruzione di quello che si ritiene un positivo, esso continuerà a ripresentarsi proprio nel ruolo che gli viene assegnato: impedimento, ostacolo, problema. Questa la critica fondamentale all'atteggiamento «separante» delle filosofie della riflessione (dell'intelletto, del finito): finché si tengono totalmente separati finito e infinito (e con essi tutti gli altri termini opposti come positivo-negativo, identità-differenza, libertà-necessità e così via) il desiderio di assoluto è destinato a rimanere un puro anelito. Se non ci si ostina a mantenere questa separazione, che Hegel legge come un volersi mantenere attaccati al finito, si vedrebbe che quest'ultimo «va giù» per sua stessa natura e in questo «andar giù» lascia posto all'infinito, non rimanendo però a fondamento, ma facendo di se stesso il posto<sup>3</sup>. Il finito costituisce un problema solo finché viene astrattamente mantenuto come tale e non è pensato come luogo e mezzo di realizzazione dell'infinito. Così, mentre l'infinito del dover essere non è (altrimenti non ci sarebbe bisogno di dire che «deve» essere), l'infinito vero è reale e determinato: «è *determinatamente*, c'è, è presente» (WL 1, 149; SL 1, 152)<sup>4</sup>. Il finito sta nel vero infinito come ideale (*Ideelle*): «una determinazione, un contenuto, che è bensì distinto, ma che però non *sussiste indipendentemente*, ma è come *momento*. L'idealità (*Idealität*) ha questo significato più concreto, che non vien

<sup>2</sup> Testi di riferimento. Per il testo tedesco: Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*, Meiner, Hamburg 1990 (WL 1); *Die Lehre vom Wesen (1813)*, Meiner, Hamburg 1992 (WL 2); *Die Lehre vom Begriff (1816)*, Meiner, Hamburg 1994 (WL 3). Per la traduzione in italiano: Hegel, *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1988 (SL, seguito dal numero del volume).

<sup>3</sup> «Nell'ordinaria maniera di sillogizzare sembra che fondamento dell'assoluto sia l'essere del finito; perché è un finito, è l'assoluto. La verità invece è che perché il finito è l'opposizione contraddicentesi in se stessa, perché esso *non è*, per questo l'assoluto è» (WL 2, 64; SL 2, 495).

<sup>4</sup> Traduce il tedesco: «*Es ist, und ist da, präsent, gegenwärtig*».

completamente espresso quando si dice: negazione dell'esserci finito» (WL 1, 150; SL 1, 153-4). Non si tratta infatti di semplice negazione, ma di negazione della negazione: superamento-tesaurizzazione. Questo aspetto è importante perché mostra che Hegel stesso insiste sul fatto che il finito non viene semplicemente annullato.

### **La differenza e il suo rapporto con l'identità-totalità**

In questa parte della *Scienza della Logica* Hegel introduce anche un altro argomento molto importante, che riguarda la differenza e il suo rapporto con l'identità-totalità: l'esser per sé. Qui si profila una distinzione tra la differenza determinata e la semplice diversità, non ulteriormente determinata. Nel singolo esser per sé, così come nel loro insieme, l'idealità dell'infinità non è ancora pienamente sviluppata e il rapporto tra dentro e fuori, tra singolo e totalità, pur essendo già una prima anticipazione di quella idealità, dal punto di vista hegeliano non è sufficientemente sviluppato. Nella totalità concreta non è la differenza astratta ad essere essenziale, non i molti alcunché, ancora solo astrattamente diversi, ma la differenza determinata, la cui determinatezza è insieme individualità e il segno dell'appartenenza ad una totalità. L'immagine di questa parte della *Logica* è quella dei molti uno, la diversità in generale, che come tale viene in certo senso lasciata a se stessa, poiché a questo modo di vedere necessariamente sfugge la connessione tra le cose. Qui Hegel fa riferimento a Leibniz e alle caratteristiche delle monadi e questa immagine aiuta effettivamente a comprendere: le monadi sono considerate ancora un'espressione insufficiente di differenza ed individualità in quanto mancanti di realtà come negazione-determinazione concreta, essendo solo rappresentative. Secondo Hegel l'essenziale del discorso di Leibniz sugli indiscernibili, sul fatto che ogni singolo è di per se stesso diverso, è appunto che la differenza deve essere differenza determinata: immanente all'individuo e non dipendente dal confronto esterno. Ma nella visione di Leibniz manca la differenza determinata, intesa come negazione della negazione, idealità (nel senso che abbiamo appena visto del finito che si comprende come momento dell'infinito), così se si vuole parlare di una «armonia», essa non può che essere quella di un pensiero esterno: «l'idealità della molteplicità e la sua ulteriore determinazione ad armonia non diventa immanente e appartenente a questa molteplicità stessa» (WL 1, 166; SL 1, 168).

Così ricaviamo un'immagine che ritroveremo anche in seguito: la diversità data e in certo modo resistente al pensiero dei molteplici uno è dispersione e incomunicabilità e fa da controparte ad un'unità «dispotica» che li tiene insieme in un modo che appare «violento», ingiustificato<sup>5</sup>. Da questo tipo di meccanismo possiamo ricavare un'indicazione: all'idea di un individuo preso astrattamente come «diverso» (e astrattamente «libero»), senza che questa diversità (e libertà) sia ulteriormente espressa e determinata, va sostituita non solo una considerazione del contesto e delle relazioni nel quale ogni individuo è concretamente inserito, ma anche qualcosa come l'autodeterminazione o l'espressione dell'individuo stesso, nel senso della concreta determinazione che entra a contatto con l'essere<sup>6</sup>.

Più avanti, occupandosi delle essenzialità della riflessione, Hegel mostrerà come il concetto stesso di identità sia costruito sulla differenza e tornerà sulla filosofia di Leibniz. Distinguerà la *differenza* (*Unterschied*) dalla *diversità* (*Verschiedenheit*), che è piuttosto differenza assoluta, «indifferenza della differenza» (WL 2, 36; SL 2, 466): quel momento della differenza nel quale essa è ancora pensata come totalmente staccata dall'identità. Le determinazioni di identità e differenza sono infatti ciascuna identità di se stessa col suo altro, e ciascuna è l'intero, e quando sono pensate come «*soltanto* identità o *soltanto* differenza» (WL 2, 36; SL 2, 466) non vengono comprese. Qui l'identità appare come riflessione in sé e diversità in generale: singoli che sembrano indipendenti e tenuti insieme solo dalla riflessione esterna.

---

<sup>5</sup> Questo tipo di meccanismo può far pensare alla figura della *Fenomenologia dello spirito* che riguarda l'impero romano: da un lato il singolo che è ormai «persona» del diritto astratto, dall'altra l'imperatore-despota che ha potere assoluto.

<sup>6</sup> Si pensi alla critica all'*anima bella* e al linguaggio che si vuole sostituire alla realtà effettuale.

Il problema della differenza e del ruolo del singolo nella totalità porta immediatamente con sé quello della libertà. Hegel stesso suggerisce che la libertà è preoccupazione costante, anche in questa trattazione. Si veda ad esempio il passo seguente:

«L'indipendenza spinta al culmine dell'uno che è per sé è l'indipendenza astratta, formale, che si distrugge di per se stessa, l'errore più alto e più ostinato, che prende se stesso per la più alta verità, manifestandosi in forme più concrete come libertà astratta, come puro Io, e poi come il male. E' la libertà che fraintende tanto il proprio concetto da riporre la propria essenza in quest'astrazione, e si lusinga, in questo esser presso di sé, di raggiungerla nella sua purezza. Questa indipendenza è più determinatamente l'errore di riguardar come negativo, e di condursi come negativo contro quello, che è la propria essenza. Essa è così il contegno negativo contro se stesso, che, mentre vuol conquistare il suo proprio essere, lo distrugge, mentre questo suo agire non è se non la manifestazione della nullità di questo agire. La riconciliazione è il riconoscimento di quello, contro cui va il contegno negativo, come tale che costituisce anzi la propria essenza, ed è solo come un *desistere* dalla negatività del *proprio* esser per sé, invece di tenervisi attaccato» (WL 1, 176-177; SL 1, 179).

Molto importante è il rifiuto da parte di Hegel di un'idea di libertà che considera «astratta». Il singolo non potrà mai essere principio di spiegazione, ma solo spiegato, sempre e comunque inserito in un contesto potremmo dire culturale o interpretativo, che lo illumina e rende ciò che è. In questo senso, la sua libertà così come la sua stessa idea di sé nasce già all'interno di precise determinazioni materiali, sociali, culturali, con le quali è preferibile che faccia i conti, appunto ammettendo questa situazione di non centralità e di non indipendenza, invece di negarle astrattamente o ignorarle. Questa non è una semplice indicazione, un consiglio, ma è qualcosa di oggettivo, di non eludibile: l'individuo non può chiudersi in se stesso senza con questo scivolare nell'insensatezza (come l'*anima bella*) oppure subire le drammatiche conseguenze della sua azione (come la figura della *Legge del cuore*).

Qui possiamo tornare in certo modo al punto di partenza del nostro discorso, vale a dire al dover essere: lo slancio oltre il limite, seguendo un'idea astratta dell'uomo e della sua libertà, è destinato a non raggiungere mai il suo scopo. Ma questo significa una situazione di rigido determinismo? Che spazio effettivo rimane per la libertà, per la *possibilità*?

Per rispondere a questa domanda dovremo da un lato approfondire la nozione di possibilità e distinguerla dalla libertà, i due termini non essendo sinonimi e anzi in questo caso divergendo profondamente; dall'altro tratteremo del concetto di libertà così come è inteso dall'idealismo nel suo complesso, profondamente legato alla razionalità. Punti di riferimento saranno la trattazione della possibilità nella logica dell'*Essenza* e quella dell'idea del bene nella logica del *Concetto*.

### **Dalla possibilità alla libertà: il ruolo della necessità e della determinatezza**

Tipico dell'intelletto è mettersi di fronte alla realtà immediata e ragionare su di essa in termini di possibilità, come se questa potesse aggiungervi qualcosa, invece è solo un concetto astratto, costruito a partire dalla realtà immediata e dal principio di identità, che non aggiunge nulla alla realtà. Ma non è solo questo. La possibilità formale contiene infatti due momenti. Da un lato essa è la determinazione formale dell'identità con sé, cioè la *forma* dell'essenzialità, dunque un recipiente che va bene per qualsiasi contenuto. Possibile è tutto quello che non si contraddice, è come dire che A è A, quindi con questo non si dice nulla. «Il regno della possibilità è quindi la molteplicità illimitata» (WL 2, 177; SL 2, 612)<sup>7</sup>, ma ogni molteplice è determinato sia in sé sia rispetto ad altro e non è semplicemente identico con sé. Dire che qualcosa è possibile è quindi un'affermazione solo formale, superficiale e vuota, che perde di senso quando ci si addentri alla considerazione del contenuto. Dall'altro lato la possibilità è essenzialità, ma posta in modo da essere solo momento della forma assoluta. Un essere in sé, determinato come quello che non è in sé: «*soltanto* possibilità» (WL 2, 178; SL 2, 613). Come essere in sé, che non è in sé, la possibilità è in se stessa contraddizione e dunque impossibilità. Questo secondo aspetto della nozione di possibilità richiama quello che abbiamo visto nel dover essere: un'essenzialità pensata come manchevole, che manca

---

<sup>7</sup> Questo può far pensare a quello che si diceva sopra sulla diversità.

proprio di quell'essere che nella sua astrattezza esclude da sé, e ha dunque l'effetto di richiamarlo, di farvi riferimento. In questo modo non solo lascia la realtà immediata alla sua immediatezza (accidentalità, realtà formale, essere o esistenza in generale), ma, come nel «termine», la considera insuperabile, punto di riferimento ultimo, pur nella sua dichiarata inessentialità. In generale, vi possiamo riconoscere uno degli argomenti ricorrenti della critica hegeliana all'idealismo «soggettivo» kant-fichtiano (sia dal lato pratico sia da quello teoretico), che, proprio per la sua «soggettività» si ferma di fronte alla realtà immediata, debole, e vede ciò che è reale in senso forte (*das Wirkliche*) come «soltanto un possibile» (WL 2, 178; SL 2, 614)<sup>8</sup>. Torneremo su questa critica quando ci occuperemo dell'*idea del bene*.

Formalmente, tutto è possibile. Ad una considerazione astratta, fuori dalla connessione con le cose, ogni contenuto o individuo isolato appare come un semplice «possibile», dunque un accidentale la cui esistenza è indifferente, che possiede però almeno questo essere immediato, che è la determinazione più povera. Questa considerazione si ferma alla realtà immediata, formale, accidentale, invece di spingersi oltre e vedere l'intreccio delle cose e la loro necessità. Nel considerare invece la possibilità reale si fa un passo avanti, perché ci si mette di fronte alla realtà attuale, che è la cosa dalle molte proprietà, il mondo esistente. La possibilità reale di una cosa è data dalle determinazioni, circostanze, condizioni, che rendono possibile questa cosa: il «complesso delle condizioni» (WL 2, 182; SL 2, 617) di una cosa. Questo è una realtà non riflessa in sé, smembrata, che è determinata ad esser l'essere in sé, ma di un altro, e a dover tornare in sé: è la possibilità di un altro e questo altro è la sua ragion d'essere. Ma questi due aspetti, cioè «che la realtà era determinata come la possibilità o l'essere in sé di un altro, e viceversa la possibilità come una realtà, che non è quella, di cui essa è la possibilità» (WL 2, 184; SL 2, 619) spariscono nel movimento del togliersi della possibilità reale, nel quale sparisce l'apparenza di indipendenza delle determinatezze e dell'in sé e dunque la possibilità stessa: la cosa è in sé già nel complesso delle condizioni. Così, il movimento della possibilità reale mostra la sua verità di essere necessità reale: «quello che è realmente possibile non può più essere altrimenti» (WL 2, 184; SL 2, 619). Poi c'è un ulteriore passaggio che vede rovesciato il rapporto tra condizioni e cosa e vede l'accidentalità delle condizioni venire dopo la cosa: possibilità e accidentalità si mostrano come poste, vale a dire che la possibilità, l'in sé da tradurre in atto, non è un altro indifferente rispetto a quella realtà che sono le sue condizioni, ma è esso stesso che pone e determina le condizioni come tali. E' quindi la necessità stessa che si determina come accidentalità: siamo alla necessità assoluta. Nella necessità assoluta rientrano tutti i momenti visti finora, essa è la «riflessione o forma dell'assoluto, unità dell'essere e dell'essenza, semplice immediatezza, che è assoluta negatività» (WL 2, 188; SL 2, 623). Quello che è assolutamente necessario «E' dunque perché è» (WL 2, 188; SL 2, 623), a sottolineare con il «dunque» il momento della riflessione, dell'essenza.

Siamo alla identità della sostanza, a Spinoza. Il passaggio al concetto può avvenire solo quando si parla di necessità assoluta, anche se la filosofia di Spinoza per Hegel va integrata con quella di Leibniz<sup>9</sup>, poiché non considera la determinatezza nella giusta luce. Nel pensiero di Spinoza, infatti, per Hegel manca la necessità del passaggio assoluto-attributi-modi, che vengono solo enumerati, «la necessità dell'avanzamento dell'assoluto fino all'inessentialità, come anche la risoluzione di questa, in sé e per se stessa nella identità; ossia mancano tanto il divenire dell'identità quanto quello delle sue determinazioni» (WL 2, 172; SL 2, 606-607). Le differenze nella necessità assoluta sembrano

---

<sup>8</sup> Si può pensare infatti all'*Introduzione alla Logica*, nella quale Hegel, critica le filosofie dell'intelletto (con particolare riferimento a Kant), che finiscono per pensare, come il senso comune, che «la verità riposi sulla realtà sensibile, che i pensieri sian *soltanto* pensieri, nel senso che solo la percezione sensibile dia loro sostanza e realtà» (WL 1, 28; SL 1, 26). Questa è una «rinuncia della ragione a se stessa» (WL 1, 28; SL 1, 26), che Hegel trova in particolare nel Kant delle antinomie: un pensiero che non muove l'ultimo passo in alto, non si accorge che la contraddizione è «il sollevarsi della ragione sopra le limitazioni dell'intelletto» (WL 1, 29; SL 1, 27), ma ha bisogno di rivolgersi all'esistenza sensibile.

<sup>9</sup> «La mancanza della riflessione in sé, da cui è affetta così l'esposizione spinozistica dell'assoluto come la dottrina dell'emanazione, riceve la sua integrazione nel concetto della *monade leibniziana*» (WL 2, 172; SL 2, 607). Il riferimento a Leibniz è interessante perché evidenzia l'aspetto dell'individualità e della determinatezza, mancante nella sostanza di Spinoza, evidenziando così da un altro punto di vista la non-nullità del finito nell'assoluto.

libere realtà, accidentali, perché questo essere che è la sostanza è pensato come mediato solo con sé e non per via d'altro<sup>10</sup>. Ma quest'accidentalità è l'assoluta necessità: quelle realtà libere sono in sé necessarie. Esse infatti hanno contenuto determinato e proprio su questo lato, della determinatezza, si ritrova la necessità:

«Questo è il contrassegno che venne loro impresso dalla necessità, quando questa, che è nella determinazione sua assoluto ritorno in se stessa, le lasciò andar libere come assolutamente reali, – contrassegno, cui quella si richiama come al testimonio del suo diritto, e afferrate nel quale esse ora soccombono» (WL 2, 189; SL 2, 624).

Questa manifestazione di ciò che la determinatezza è in verità, è un «tramonto *cieco* nell'esser altro» (WL 2, 189; SL 2, 624), ma anche una presa di coscienza. Infatti, mentre negli esseri questo è il divenire, qui l'essere non è più semplice essere, ma è anche essenza, dunque il divenire è riflessione, possiamo dire autocoscienza, presa di coscienza: fondersi con se stesso. Il movimento della necessità assoluta, che potrebbe sembrare quello di una necessità cieca, che si abbatte sulla determinatezze reali, va visto come la necessaria negazione dell'indipendenza della determinatezza che, proprio in quanto tale, è «posta», non ha sussistenza di per se stessa. E questo ritorno all'identità, questa presa di coscienza dell'appartenenza a una totalità, è un percorso che ormai può avvenire all'interno delle singole realtà, che non sono puro essere, ma identità in sé di essere ed essenza. Il passaggio vero e proprio al concetto si realizza dopo un ulteriore movimento, alla fine del quale la sostanza trova se stessa come attività che necessariamente si differenzia nelle realtà indipendenti e come identità di quelle realtà, nella loro negatività, dunque non più come sostanza ma come soggetto.

## II «cambiar veduta»

E' la necessità, come pensiero, razionalità riconoscibile nelle cose, che dischiude la sfera del concetto, della libertà. Si tratta della libertà dell'idealismo: la soggetto-oggettività rappresentata dal fichtiano  $Io=Io$ , che secondo Hegel non è possibilità o dover essere, ma è riconoscibile nelle cose. Abbiamo già visto il tipo di argomentazioni usate da Hegel nella critica alle filosofie di Kant e Fichte, qui vi ritorniamo soprattutto per evidenziare la differenza di prospettiva che Hegel riconosce tra la sua posizione e quella dell'idealismo «soggettivo». Nella trattazione dell'idea del bene, alla fine della *Logica*, egli parla di un «cambiar veduta», necessario affinché l'idealismo soggettivo possa veder realizzato il «bene» cui aspira. Questo diverso modo di vedere la realizzazione implica un cambiamento anche in ciò che si considera «bene» o nell'idea di infinito o di libertà.

Il «bene» è qui legato al «puoi perché devi», a quel «fatto della ragione» costituito dal dovere morale kantiano: l'intuizione del dovere, che è affermazione di quella libertà che in sede teoretica non poteva essere affermata. Il soggetto si pretende assoluto rispetto al mondo, che non è considerato oggettivo (oggettiva è l'idea del bene), ma solo «vuota forma dell'immediatezza» (WL 3, 278; SL 2, 929), cui comunque aspira nel suo impulso a realizzarsi. Senza entrare nel dettaglio della critica di Hegel alla morale kantiana, ciò che qui importa è che l'idea del bene (così come il dover essere) nega che la realtà esteriore abbia sussistenza, ma anche si ferma di fronte alla realtà esteriore, che le rimane altra. «L'idea del bene compiuto è bensì un *postulato assoluto*, ma nulla più che un postulato, cioè l'Assoluto affetto dalla determinatezza della soggettività» (WL 3, 280; SL 2, 931): che vi sia un ordine «morale» del mondo, una corrispondenza tra soggetto e oggetto, rimane un postulato proprio per via del modo di intendere l'assoluto e la realtà, che rimangono separati. L'assoluto rimane così solo soggettivo. Se si esamina meglio l'attività dell'idea pratica<sup>11</sup>, si vede però che l'esser altro dell'oggetto viene tolto e lo scopo del bene è realizzato:

<sup>10</sup> Si è già visto questo meccanismo a proposito della identità-diversità, con riferimento appunto alle monadi leibniziane.

<sup>11</sup> In essa possiamo riconoscere l'attività dell'Io fichtiano che pone se stesso e il non-Io, e l'affermazione della libertà, intesa come un «tendere» che finisce per aver bisogno del non-Io per realizzarsi.

«In quanto per l'attività del concetto oggettivo l'attualità (*Wirklichkeit*) esterna muta, con ciò ne vien tolta la determinazione, così le viene appunto levata la semplicemente apparente realtà (*Realität*), la determinabilità esteriore e la nullità, ed essa vien pertanto *posta* come essente in sé e per sé» (WL 3, 282-283; SL 2, 934 – traduzione leggermente modificata)<sup>12</sup>.

Ma se nonostante questo si considera lo scopo del bene non ancora realizzato, il concetto ricade nella posizione che aveva prima della sua attività, e così in un progresso nella falsa infinità. Questo è il «*contegno soggettivo del concetto oggettivo*» (WL 3, 282; SL 2, 933) che viene reso perenne:

«Quello che ancora *limita* il concetto oggettivo è la *veduta* sotto la quale egli considera se stesso, veduta che sparisce col riflettere a quello che la sua realizzazione è *in sé*» (WL 3, 282; SL 2, 933).

Attraverso la considerazione di ciò che ha oggettivamente realizzato vien tolta la «presupposizione»: il bene come scopo solo soggettivo, la necessità di realizzarlo solo per mezzo di una attività soggettiva, quest'attività stessa.

La realizzazione dello scopo del bene non è qualcosa che deve avvenire ogni volta tramite un agire soggettivo, ma va riconosciuta come già nelle cose. Il «cambiar veduta» è un passaggio dall'agire singolo ad un agire universale, nel quale si riconosce la realtà nel suo «essere esteriore» (WL 3, 280; SL 2, 932) e allo stesso tempo razionale. Come si diceva, questo passaggio implica un mutamento anche nella presupposizione cioè l'idea di bene-libertà-assoluto dalla quale si parte. Con questo si perde l'idea di «bene» e si supera il punto di vista morale e soggettivo: si passa ad un punto di vista oggettivo, dall'idea del «bene» al riconoscimento del senso. La realtà è dunque determinata come «il realizzato scopo assoluto» (WL 3, 283; 2, 934), dove per scopo assoluto riconosciamo la soggetto-oggettività dell'idealismo, ma identità soggetto-oggetto che si realizza anche dal lato dell'oggetto, non solo soggettiva: non mondo oggettivo senza la soggettività del concetto, ma «mondo oggettivo di cui l'interna ragion d'essere e l'effettiva sussistenza (*wirkliches Bestehen*) son costituiti dal concetto» (WL 3, 282; SL 2, 934). Con questo l'uomo moderno può esser certo della propria capacità di verità (non più la *Cosa in sé* e la distinzione tra fenomeno e noumeno, certezza e verità) e può riconoscere la razionalità nel reale: non si tratta più di un «dover essere», ma si può affermare con sicurezza che «il reale è razionale e il razionale è reale»<sup>13</sup>.

## Conclusione

Nel breve percorso che abbiamo delineato si è cercato di evidenziare non tanto i singoli passaggi, ma il tipo di argomentazioni e il meccanismo di fondo in grado di far luce sul ruolo che il finito ha nell'assoluto, il singolo nella totalità. Da quello che è emerso vediamo che libertà e necessità, così come differenza e identità non si escludono a vicenda, ma acquistano il loro senso più concreto proprio l'uno attraverso l'altro. Con questo si è mostrato, con Hegel e in un certo senso «oltre» Hegel, quanto certe affermazioni sulla libertà e possibilità, nella loro astrattezza, contribuiscano a schiacciare l'individuo in uno schema di limitazioni astratte e di attese rivolte ad un al di là mai veramente realizzabile, in un certo senso «tradendo» le loro premesse libertarie. In stretto rapporto con questo aspetto, è emerso inoltre un modo di intendere la differenza, nelle sue diverse forme, come una ricchezza e principio di vitalità, inseparabile dall'identità, non come un limite insuperabile, che si impone dal di fuori ad un individuo che altrimenti riposerebbe tranquillamente in se stesso.

---

<sup>12</sup> Il testo tedesco in questo caso aiuta ad orientarsi nella distinzione tra due significati di «realtà», distinguendo *Realität*, realtà in senso debole, immediata, da *Wirklichkeit*, realtà effettuale.

<sup>13</sup> Questa non è una pura affermazione, ma qualcosa che Hegel considera dimostrato attraverso il cammino descritto nella *Fenomenologia dello spirito*, che è quella deduzione del concetto della scienza pura, dimostrazione della verità dell'idealismo che ancora mancava. Nella *Logica* Hegel mostra la scienza pura, che presuppone la liberazione dell'opposizione della coscienza e il raggiungimento del sapere assoluto, di quell'Io=Io che da certezza di un idealismo solo soggettivo si eleva a verità.

Come si è visto, nella filosofia di Hegel l'essere determinato non può mai essere pensato da solo ed è anzi la sua stessa determinatezza a richiamare l'appartenenza ad una totalità. Hegel vede nell'assolutizzazione di qualcosa che è solo relativo un tentativo destinato a fallire per motivi oggettivi, in quanto ogni essere determinato è inserito in un contesto. Così l'individuo appare nel suo essere inserito in un mondo di relazioni e nel suo essere egli stesso fascio di relazioni: unità, che è continuamente ristabilita, delle differenze. Egli non «spiega» gli eventi, ma va spiegato sulla base del contesto nel quale si muove e delle sue azioni. In una totalità di senso, la raggiunta «idea assoluta» della fine della *Logica*, si arriva a comprendere che le determinatezze nel loro significato appaiono e scompaiono a seconda dell'insieme, dello sguardo «culturale» che le illumina, così come le condizioni di una cosa sono tali solo a partire dalla cosa e prima non sono che semplici accidentali. L'accidentale, il molteplice, la diversità sono i diversi aspetti di qualcosa che non è ulteriormente determinato, potremmo dire che non è significativo e c'è solo nella sua immediatezza, senza essere reale in senso forte. Il fatto di essere significativo non è però stabilito astrattamente o d'autorità: si è vista l'insistenza di Hegel sul ruolo attivo delle singole determinatezze nel costruire l'insieme e la critica ad ogni identità che pretende di imporsi astrattamente sulla realtà determinata. Così, il «principio del nord», il soggetto, non c'è sempre stato e – pur nella sua importanza – non va assolutizzato, come invece avviene nelle filosofie della riflessione e nel romanticismo. Torniamo qui a ciò che si diceva sul dover essere e sulla libertà che «frintende se stessa» e alla sua negazione dell'oggetto e della differenza, che non sa riconoscere come momenti della sua stessa identità. Rispetto al rapporto identità-differenza, quello che è interessante notare è che, come nella «mestizia della finità» era proprio l'esaltazione del finito a determinarne la «nullità», nel caso della differenza è in un certo senso la sua esaltazione a renderla «indifferente». Potremmo dire che una considerazione che vede la differenza sulla sua superficie, come semplice diversità, in un certo senso è indifferente alla differenza, che è piuttosto anche contenuto concreto e reale: determinatezza. La diversità indeterminata o il semplice possibile, semplicemente identico con sé, è infatti indifferente al contenuto. Inoltre, quell'identità che è relazione, legame tra le cose, appare in questo contesto solo come una necessità cieca e violenta perché i diversi, totalmente accidentali, non emergono nella loro individualità e non comunicano. La determinatezza, invece, nel suo richiamare l'appartenenza ad un'unità, suggerisce l'idea della comunicazione, negando quella di un isolamento delle cose e degli individui, o delle culture. In questo modo si nega anche che uno dei termini sia «il male» o il negativo assoluto, perché si rifiuta proprio l'idea che questa negatività assoluta sia pensabile di per se stessa ed essa è riconosciuta piuttosto come il prodotto di un'operazione di astrazione-fissazione, condotta secondo la logica dell'identità<sup>14</sup>. Questa logica va superata, in modo da poter riconoscere che ogni identità è costruita sulle differenze e le relazioni.

---

<sup>14</sup> A questo proposito molto interessante è il meccanismo del «perdono del male» nella *Fenomenologia dello spirito*: ognuno nel riconoscimento della differenza (che è vista come il male) in se stesso, riconosce l'identità con l'altro, la non assolutezza di questa differenza (il male non è altro che il mantenere questa differenza come assoluta).