



# UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia

---

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN: FILOSOFIA  
INDIRIZZO: FILOSOFIA TEORETICA E  
PRATICA  
CICLO: XI

MODI E ARTICOLAZIONI DEL PENSIERO  
NELL'*ENCICLOPEDIA DELLE SCIENZE FILOSOFICHE IN  
COMPENDIO* (1830) DI G.W.F. HEGEL

**Direttore della Scuola** : Ch.mo Prof. Enrico BERTI

**Supervisore** : Ch.mo Prof. Luca ILLETTERATI

**Dottorando** : Sergio SORESI



## ABSTRACT

The dissertation concerns on the notion of thought in Hegelian philosophy, with particular reference to the *Encyclopaedia of Philosophical Sciences in Outline* (1830). More specifically, I have focused on the matter of the "objective thought".

The theory of 'objective thought' can be characterized as an essential core of the Hegelian philosophy and, at the same time, as one of its most indigestible kernels. This theory, at the intersection of ontological and epistemological problems, on the one hand, is outlined as the particular way in which Hegel solves the problem of the relation between being and thought. On the other hand, it is the result of a powerful conceptual torsion carried out by Hegel on the notion of thought. This torsion consists, in a first approximation, in a strong enlargement of the extension of such a notion, articulated principally in two steps. In the first step, we have an enlargement within the finite subject, inside the mental, through which thought is declined in different ways. In the second step, we have the enlargement of thought to reality in all of its different spheres, natural and spiritual; here, thought, or its determinations, is conceived as its logic-rational structure.

Following some recent readings of Hegelian philosophy, I have argued for a non-aprioristic interpretation of this structure, which intends it as essentially opened to transformation: as an immanent structure of the world opened to its transformations. In this perspective, I have underlined the importance of empiric sciences work for Hegelian philosophy. Philosophy would work on the material offered by the scientific disciplines a fit operation of change of categories to insert its results in a more comprehensive context, determined as an holistic system of conceptual determinations. I have held up that to admit a non-aprioristic rational structure of the world means to recognize that the transformation of the world can implicate the transformation of the determinations of its order, and therefore that it must implicate some transformations of the categories turned to its formulation. For this reason I have made reference to the importance of the auto-corrective element of sciences and of the reason in general. Beginning from this reading, I have argued that with the expression "objective thought", Hegel doesn't want to attribute the term "thought" to what is not spiritual, as, for instance, to point at a petrified intelligence in the nature, but to point at a rational form that constitutes the reality and which thought can reach. In other terms, the theory of the objective thought affirm the unity of thought and the objectivity through the form of the rational, form of the rational that the philosophical thought has the task to gather through its own justificatory process.

## ABSTRACT

La dissertazione verte sulla nozione di pensiero nella filosofia hegeliana, con particolare riferimento all'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* del 1830. In particolare, mi sono concentrato sulla questione del «pensiero oggettivo». La cosiddetta teoria del «pensiero oggettivo» è indicabile come un nucleo essenziale della filosofia hegeliana e, al contempo, come uno dei suoi noccioli più indigesti. Essa, infatti, all'incrocio di problemi di carattere ontologico e epistemologico, si profila da un lato come la particolare risposta della filosofia hegeliana alla questione del rapporto tra pensiero ed essere, e dall'altro come il risultato di una potente torsione concettuale attuata sulla nozione di pensiero. Tale torsione consiste, in prima approssimazione, in un deciso ampliamento dell'estensione di tale nozione che si scandisce essenzialmente in due passi. In primo luogo, abbiamo un ampliamento nel soggetto finito, all'interno del mentale, attraverso cui il pensiero viene declinato nei suoi differenti modi. In secondo luogo, abbiamo un'estensione del pensiero al reale, nelle sue differenti sfere, naturale e spirituale, secondo le loro modalità proprie, come loro trama logico-razionale.

Appoggiandomi ad alcune letture recenti della filosofia hegeliana, ho sostenuto la possibilità di leggere tale struttura razionale come una struttura non-aprioristica, ma come essenzialmente aperta alla trasformazione: struttura immanente al mondo e dunque aperta alle sue trasformazioni. In questa prospettiva ho sottolineato l'importanza del lavoro delle scienze empiriche per la filosofia hegeliana. La filosofia compierebbe sul materiale offerto dalle discipline scientifiche particolari un'operazione di cambiamento di categorie atta a inserirne i risultati in un contesto più comprensivo, determinato come un sistema olistico di determinazioni concettuali. Ho sostenuto che ammettere una struttura razionale non-aprioristica del mondo significa riconoscere che la trasformazione del mondo può implicare la trasformazione delle determinazioni del suo stesso ordine, e dunque che deve implicare delle trasformazioni delle categorie volte alla sua formulazione. Per questo motivo ho fatto più volte riferimento all'importanza dell'elemento auto-correttivo delle scienze, alla rivedibilità delle teorie scientifiche, e della ragione in genere. A partire da questa lettura, ho cercato di sostenere che con l'espressione «pensiero oggettivo», Hegel non voglia attribuire il termine pensiero a quanto non è spirituale, come, p. e., indicare un'intelligenza pietrificata nella natura, ma indicare una forma razionale che costituisce il reale e a cui il pensiero può pervenire. In altri termini, la teoria del pensiero oggettivo affermerebbe l'unione del pensiero e dell'oggettivo attraverso la forma del razionale, forma del razionale che al pensiero filosofico spetta il compito di cogliere mediante il proprio processo giustificatorio.

## RINGRAZIAMENTI

Desidero portare un ringraziamento particolare alla mia dolce compagna, Antonella, - prima vittima delle mie assenze - la cui pazienza, durante la stesura di questo lavoro, è stata sottoposta ad un vero e proprio esercizio ascetico. Ringrazio inoltre gli amici, primo fra tutti il Prof. Luca Illetterati che, oltre ad essere stata una continua fonte di stimoli nel seguire la mia ricerca, mi ha sopportato con indulgenza e atteggiamento di stima forse immeritata. Alfonso Cariolato, il cui solo incontro bastava, nei momenti di debolezza nei confronti di questa strana cosa che è la filosofia, a rinvigorirmi, a darmi nuove forze per andare avanti. E indubbiamente i miei genitori e fratelli per la fiducia e il supporto sempre datimi.



## INDICE

Tavola delle abbreviazioni	10
INTRODUZIONE	11
PRIMO CAPITOLO	
1. Introduzione	18
2. Delimitazione d'ambito	23
3. Distinzioni essenziali	25
4. Nachdenken	32
5. Nachdenken e scienze empiriche	34
6. Nachdenken filosofico	39
7. Conclusione	42
SECONDO CAPITOLO	
1. Introduzione	44
1.1 Pensiero puro e rappresentazione	45
1.2 Pensiero puro e rappresentazioni non empiriche	46
1.3 Isolamento e connessione	48
1.4 Analogie del contatto empirico	50
2. La metafisica. Ovvero: il vecchio pregiudizio	52
3. La "vecchia metafisica"	59
4. La critica alla "vecchia metafisica"	60
TERZO CAPITOLO	
1 L'empirismo e il grande principio dell'esperienza	65
2 Principio della libertà e scienze empiriche	68
3 La trasformazione (Umbildung)	70
3.1 La trasformazione in rappresentazioni e pensieri	71
3.2 Che cosa opera la trasformazione?	72

3.3 La trasformazione come cambiamento di forma	72
3.4 La trasformazione della riflessione	74
4 Considerazioni sul rapporto tra i differenti modi del pensiero e l'esperienza	76
A) Operazione della filosofia sul pensiero che pervade ogni esperienza umana	81
B) Operazione della filosofia sul pensiero che opera nelle discipline scientifiche e che è da esse prodotto	84
4.1 Un esempio matematico	87
5 La critica all'empirismo	90
6. La filosofia critica	94
7 L'esame preliminare al conoscere	96
8 Il formalismo del pensiero	98
9 Un elemento intensionale nelle determinazioni del pensiero?	101
10 Critica al soggettivismo kantiano	106

## QUINTO CAPITOLO

1. Il sapere immediato: il pensiero come attività del particolare	109
2 Sapere immediato della verità	115
3 Critica all'esclusività dell'immediatezza e giustificabilità fattuale	116
4 L'ancoraggio al fatto della coscienza	124
5. Piccola nota sulla giustificazione del sentimento e sul pregiudizio che il pensiero annienterebbe l'elemento religioso	129
5.1 Il ricorso al sentimento e la sua giustificazione	132
5.2 Giustificazione storica del ricorso al sentimento	133
5.3 Giustificazione teorica del ricorso al sentimento	135
5.4 Critica al ricorso al sentimento come forma adeguata del rapporto religioso	137

## SESTO CAPITOLO

1. Il pensiero come attività dell'universale	141
2 Pensiero sulla cosa e pensiero della cosa	151
3 L'universalità del pensiero come aspetto formale del pensiero oggettivo	152
4 Il pensiero della cosa come aspetto contenutistico del pensiero oggettivo	154



## SETTIMO CAPITOLO

1. Introduzione	160
2. Il naturalismo hegeliano: tra fisicalismo e dualismo	163
3. Critica alla psicologia empirica	166
4. Rapporto tra l'empirico e il filosofico nella spiegazione dello spirito finito	167
5. Discrepanza e continuità tra natura e spirito	169
6. L'io e il pensiero	172
7. La psicologia	179
8. Sensazione e intuizione	180
9. Dall'intuizione alla rappresentazione	183
10. Il pensiero	191

CONCLUSIONE	196
-------------	-----

Breve excursus a mo' d'ulteriore conclusione sull'uomo come ragione	218
---	-----

Bibliografia	123
--------------	-----

## TAVOLA DELLA ABBREVIAZIONI

(Enz.) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830)

(PhG) *Phänomenologie des Geistes*

(RPh) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*

(VGPh) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*

(WL) *Wissenschaft der Logik*

(VPhR) *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*

## INTRODUZIONE

La dissertazione verte sulla nozione di pensiero nella filosofia hegeliana, con particolare riferimento all'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* del 1830.

Tale nozione, nella filosofia hegeliana, non è riducibile all'ambito d'indagine di una teoria o filosofia della mente. Anche in quest'ultima, così com'essa è rintracciabile, per esempio, nella sezione dedicata allo spirito finito della terza parte dell'*Enciclopedia*, i diversi sensi e livelli in cui tale nozione è utilizzata, possono acquisire intelligibilità solo a partire da problemi che travalicano lo sfera propria del mentale. Tale nozione sembra presentarsi all'incrocio di problemi di carattere essenzialmente ontologico ed epistemologico. Infatti, la torsione che la nozione di pensiero subisce sotto le mani di Hegel consiste, in prima approssimazione, in un forte ampliamento della sua estensione. Quest'operazione avviene principalmente in due momenti.

(A) In primo luogo, si ha un'operazione di ampliamento nel soggetto finito, all'interno del mentale, compiuta in direzione di una posizione che non sia né intellettualistica né anti-intellettualistica. Tale trasformazione è articolata secondo differenti modelli della nozione di pensiero, a seconda del luogo sistematico in cui è situata: nell'*introduzione*; nel *Concetto preliminare*, nella *psicologia*.

(B) Il secondo momento consiste nell'avanzamento di pretese di oggettività per il pensiero, rispetto alle differenti sfere, naturale e spirituale, secondo le loro modalità proprie, come loro trama logico-razionale. Con tale passo, reso possibile dalla considerazione del pensiero nella sua razionalità, che, secondo la lettura qui proposta, può essere concepita nei termini della capacità di auto-correzione del pensiero, e della sua capacità di «approfondirsi nella Cosa», il pensiero “uscirebbe” dalla sfera mentale solipsistica del soggetto empirico in cui la sua considerazione solo psicologica lo rinchiuderebbe.

Un tale ampliamento, nella sua forma più radicale, corrisponde a quello che è stato considerato uno dei noccioli più indigesti della filosofia hegeliana: la dottrina del

«pensiero oggettivo». Tale indigeribilità traspare, nelle stesse parole di Hegel, dalla «scomodità» con cui egli caratterizza l'espressione «pensiero oggettivo».

Hegel sembra infatti proporre un cambiamento radicale del modello con cui si è pensato il pensiero, per lo meno nella filosofia moderna, da Descartes a Kant incluso. Ossia, Hegel chiederebbe che non lo si consideri più solamente come una facoltà accanto ad altre facoltà, quali, ad esempio, l'immaginazione, la sensibilità, la volontà, il desiderio, e come il prodotto di tale facoltà. Attraverso tale ampliamento il termine 'pensiero', cioè, non designerebbe più solamente un particolare stato o attività mentale di un soggetto finito, ma verrebbe ad estendersi alla realtà stessa come suo elemento costitutivo. In questo senso, l'oggettività raggiunta dal pensiero attraverso la propria razionalità, si riferirebbe anche al pensiero in quanto predicato al reale come la sua razionalità. L'oggettività raggiunta dal pensiero del soggetto pensante che si "sprofonda nella cosa", da questa prospettiva sarebbe la stessa oggettività della cosa, cioè la sua razionalità.

Al di là di quest'ultimo ampliamento semantico del termine "pensiero", evidente forzatura sia rispetto l'uso ordinario del termine che il suo uso nella tradizione filosofica, largamente dipendente – in funzione polemica - dall'attribuzione della razionalità al solo soggetto, piuttosto che un'estensione del pensiero alla realtà, si vorrebbe sostenere che il pensiero, nella filosofia hegeliana, se è in grado di essere oggettivo lo è in quanto capace di razionalità, razionalità che, per quanto sia implicita nel reale e dunque nell'uomo stesso, dev'essere conquistata - il pensiero, così come l'uomo, non è razionale di per sé, nella sua immediatezza. La forma del razionale è conquistata dal pensiero solo con quella che Hegel indica come la sua più alta determinazione.

Tuttavia, se la razionalità non è un dato, non è un qualcosa di immediato, ma un prodotto, un qualcosa che si acquisisce attraverso pratiche e rapporti, cosa garantisce che essa possa essere oggettiva, ossia che non vi siano più razionalità, determinate per esempio dalla diversità delle culture, linguaggi, ecc.? E una volta ammesse più forme di razionalità, come decidere tra due posizioni di razionalità differenti?

Che la razionalità non sia un dato, significa appunto che non c'è un qualcosa come una razionalità determinata, ossia una razionalità concepibile come uno stato raggiunto o

raggiungibile una volta per tutte. La razionalità non è che il farsi razionale tanto del pensiero quanto delle strutture del reale, e dunque sia la presenza di più modi di pensare, o come si direbbe oggi di più schemi concettuali, sia la possibilità della loro comunicazione e trasformazione non può che avere come propria condizione la razionalità così pensata<sup>1</sup>.

Una particolare declinazione del problema cui l'operazione hegeliana sulla nozione di pensiero cerca di rispondere, negli ultimi decenni, è stata fornita da una parte della letteratura hegeliana muovendo dall'ambito epistemologico: secondo quali condizioni è possibile sostenere pretese di verità per un enunciato, senza dover aggiungervi un «per me» o un «per noi»? Ovvero: come poter sottrarre la soggettività, ossia la caratteristica della particolarità sia questa quella del soggetto finito, quella di una cultura, o ancora di una forma di vita, come quella umana, ad un'esperienza in modo da poterne considerare il contenuto in modo non relativo? L'operazione di Hegel in quest'ambito ha funzione essenzialmente anti-rappresentazionalistica. Quest'operazione, a partire da una tale declinazione, la si può rintracciare innanzitutto nel *Concetto preliminare* e nelle *Posizioni del pensiero rispetto all'oggettività*. Per tal motivo, ben consapevole che si potessero percorrere altre strade, si è scelto di concentrare il lavoro su queste sezioni, arricchite poi, d'obbligo, nel capitolo finale, con l'analisi della sezione dedicata alla psicologia.

Il paradigma moderno dell'epistemologia, che trova nel mentale un accesso privilegiato alla verità rispetto alle cose del mondo esterno, grazie alla presunta trasparenza alla coscienza dei propri stati mentali, che deriva dall'immediatezza del loro darsi e dalla loro presenza alla coscienza, determina la verità come certezza soggettiva, istituendo una divisione e separazione tra interno ed esterno che poi, attraverso elementi mediani, come la rappresentazione, cerca di colmare. Tale separazione dividerebbe l'ambito di ciò che è dato in modo immediato e di ciò che è vero, sulla base della caratterizzazione della verità come certezza, dall'ambito di ciò che è dato in modo

---

<sup>1</sup> Cfr. DAVIDSON D., *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, in DAVIDSON D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, op. cit., pp. 183-198; *Sull'idea stessa di schema concettuale*, in *Verità e interpretazione*, op. cit., pp.263-282.

mediato e che è soggetto a falsità. Secondo la separazione tra interno ed esterno, infatti, mentre abbiamo accesso diretto alle nostre idee, rappresentazioni, ecc., non abbiamo accesso diretto agli oggetti di tali idee e rappresentazioni<sup>2</sup>. Tuttavia, una volta che sia posto il varco tra soggetto conoscente e cosa, con gli elementi a cui è assegnato il compito di mediare tra il soggetto conoscente e le cose del mondo, non è più dato oltrepassarlo: le idee, le rappresentazioni, le immagini sensibili non sono la cosa. La rappresentazione, in quanto rappresentazione della cosa, non è che un rappresentante della cosa, un suo sostituto soggettivo. E una volta introdotto un rappresentante della cosa, sia esso di natura sensibile o mentale, al posto della cosa, si aprono le porte allo scetticismo. Siamo coscienti, abbiamo un accesso diretto solo alle idee o rappresentazioni delle cose e nulla garantisce che queste ultime siano come le idee o le rappresentazioni le rappresentano. Il paradigma moderno dell'epistemologia, se da un lato risponde al problema dell'accesso, dell'afferramento dei pensieri attraverso il mentalismo, su cui esso si basa (situandoli all'interno del mentale), dall'altro lato non risponde adeguatamente al problema del loro riferimento.

Tuttavia, se sia la filosofia moderna che il senso comune propongono esplicitamente un modello di pensiero esclusivamente mentale, secondo Hegel, una tale concezione esplicita del pensiero non corrisponderebbe al modo in cui viene intesa la relazione tra pensiero ed essere nel nostro relazionarci a noi stessi, agli altri e al mondo, ossia al modo in cui la viviamo. Quando parliamo di qualcosa, p.e. di questa o quella pianta, parliamo sulla base della fede di riferirci non solo ad un prodotto o ad un costrutto soggettivo - la nostra rappresentazione mentale separata dalla cosa -, ma di riferirci proprio a questa o quella pianta. Così pure quando agiamo, non agiamo in un mondo interno, chiuso in se stesso, rispetto ad un presunto mondo esterno, ma in un mondo che ci circonda e di cui facciamo parte; agiamo, cioè, nella fede che le nostre azioni abbiano presa sul reale e in virtù di tale fede. Secondo Hegel, infatti, sia al livello del senso comune che a quello della filosofia pre-critica e delle scienze, l'uomo opera – vive, parla, agisce – nella *fede naturale* «che il pensiero concordi con la cosa» (Enz., § 22 Z).

---

<sup>2</sup> Cfr. HABERMAS J., *From Kant to Hegel and back again. The move Towards Decentralization*, «European Journal of Philosophy», 7 (2), 1999, pp. 129-157; *Percorsi della detranscendentalizzazione. Da Kant a Hegel e ritorno*, in HABERMAS J., *Verità e giustificazione*, op. cit., pp. 181-222.

A tal proposito il compito della filosofia è secondo Hegel di «portare esplicitamente a coscienza quello che rispetto al pensiero, da tempo inveterato, per l'uomo è sempre invalso» (*ibidem*). Alla luce di questo, se, cioè, la conformità del pensiero con la cosa «è già presupposto immediato di ciascuno» (*ibidem*), si dovrebbe dunque reinterrogare l'indigeribilità con cui appare la dottrina del pensiero oggettivo.

Il tentativo di risposta di Kant a tali problemi si mostra agli occhi di Hegel del tutto insufficiente. Esso non riesce a colmare il varco aperto tra il soggetto conoscente e la cosa. La contingenza - il fatto bruto delle forme a priori della sensibilità - come pure il ricavare le forme a priori dell'intelletto su basi di carattere storico-psicologico (Enz., § 41), consegnano l'esperienza, e ciò che su essa si fonda, alla soggettività e dunque al relativismo. Se giustamente, secondo Hegel, per Kant l'oggettività è conforme al pensiero, il mantenere il pensiero nella sfera del mentale riduce l'oggettività ad essere «ciò che è soltanto pensato da noi» (Enz. § 41 Z). Così, a partire da tale prospettiva, finché non è dimostrata la necessità, qualsiasi cosa ciò voglia dire, delle forme a priori - sia di quelle della sensibilità sia di quelle del pensiero -, tra enunciati prodotti da soggettività con forme a priori differenti, non ci sarebbe alcun modo di decidere della verità degli uni e degli altri. E il fatto bruto delle forme della sensibilità e la contingenza con cui è segnata la sistemazione delle categorie, lasciano sempre aperta questa possibilità - la cui plausibilità, ad esempio, può essere facilmente rinvigorita attraverso una storicizzazione del nostro apparato categoriale, o la sua considerazione quale prodotto delle differenti pratiche sociali -, obbligando la proposta kantiana, al relativismo sulla verità. Finché il pensiero non è radicato nelle cose stesse, finché non vi è una conformità d'ordine tra pensiero e reale, secondo Hegel, il vero può essere solo «distinto dalla cosa stessa» (Enz. § 41 Z), dunque relativo ad una qualche soggettività, sia questa quella del particolare soggetto finito, di una particolare cultura, o di una particolare forma di vita come l'uomo.

Quest'operazione svolge innanzitutto una funzione anti-rappresentazionalistica, cioè è volta a rigettare la tesi secondo cui la relazione conoscitiva del soggetto con le cose del mondo è mediata da rappresentazioni, o meglio è volta a rigettare la concezione del conoscere per la quale questo assume come termine ultimo nella spiegazione delle funzioni conoscitive il contenuto rappresentazionale. Un tale modello afferma, cioè, che

la stessa realtà sarebbe strutturata attraverso determinazioni di pensiero, e perciò non essendo eteromorfa rispetto al conoscere, sarebbe da questo afferrabile. L'anti-mentalismo, cui corrisponde tale ampliamento, quindi, preserva il vantaggio del mentalismo relativamente all'accessibilità dei pensieri, e a contempo non sembra dover incorrere nelle difficoltà scettiche del riferimento. Esso sembra reggersi su un nuovo paradigma della ragione concepita come una complessa struttura di determinazioni di pensiero, non riducibili né a categorie ontologiche a priori come potrebbero essere quelle di un razionalismo spinto, né a categorie a priori del soggetto conoscente, come nel trascendentalismo di matrice kantiana. Tale struttura sarebbe il prodotto congiunto di un sistema e di un processo, e che in ultima istanza è da identificarsi con la realtà stessa. In tal modo la realtà viene ad essere concepita come un'unità razionale in divenire, il cui processo di realizzazione è essenzialmente autoriflessivo. In questo contesto, appare particolarmente proficuo concentrare l'attenzione sulla coppia concettuale a priori/a posteriori, in vista di una decisa complicazione dell'opposizione, come mostrano alcuni recenti studi.

A partire da tale paradigma della razionalità, la stessa conoscenza viene a caratterizzarsi essenzialmente in termini di riflessività. Considerare tanto il soggetto quanto l'oggetto all'interno dello stesso medium concettuale, fa cadere la necessità di superare l'originaria mancanza di connessione tra soggetto e mondo attraverso la soppressione delle stesse premesse del mentalismo. Tale operazione richiede inevitabilmente un impegno ontologico nei confronti del pensiero cui fa da contr'altare una concezione ontologica dell'oggetto determinabile sulla base dell'elemento di unificazione delle parti di una totalità. Quest'ultima si distingue tanto da una concezione pluralista come quella empirista, quanto da una concezione 'costruttivista' come quella kantiana. A tal proposito, Hegel sostiene una tesi per cui il complesso delle parti o degli elementi dell'oggetto è unificato nella sua totalità da un universale che costituisce la natura essenziale dell'individuo come totalità. Questa funzione unificante riconosciuta all'universale e la sua priorità rispetto agli elementi dell'oggetto, caratterizzerebbe la teoria hegeliana dell'oggetto come olistica. Nei termini di Findlay, ad un modello ontologico del particolare, Hegel sostituisce un modello dell'universale secondo cui i particolari istanziano e manifestano l'universale. Al realismo ontologico quindi si



accompagna un realismo epistemologico<sup>3</sup> in un modo da declinarsi, e in un senso da specificarsi in particolare in contrasto con i diversi idealismi soggettivi, come idealismo assoluto.

---

<sup>3</sup> Cfr. WESTPHAL K., *Hegel's Epistemological Realism*, Dordrecht 1989.

## CAPITOLO PRIMO

### 1. *Introduzione*

La teoria del pensiero oggettivo può essere indicata come uno dei nuclei essenziali della filosofia hegeliana. Su di essa, infatti, si fonda la pretesa della *Logica* di essere scienza del pensiero puro e, al contempo, metafisica, scienza delle cose<sup>4</sup>. In altre parole, sulla sua possibilità si basa la risposta affermativa di Hegel alla questione kantiana circa la possibilità o meno di una metafisica come scienza. Certo, secondo alcuni una tale risposta condanna la filosofia hegeliana ad una posizione filosofica fondamentale riconducibile alla metafisica pre-critica; tuttavia, tale giudizio spesso dimentica che la dottrina del pensiero oggettivo più che essere un presupposto della filosofia hegeliana è guadagnata attraverso un passo indietro rispetto a quella presupposizione presente in gran parte della filosofia moderna che vincola il discorso al soggetto che lo pronuncia. Sebbene dunque si possa affermare che Hegel cerchi di far rivivere l'essenziale del progetto della metafisica pre-critica, ossia il progetto di conoscere le cose in se stesse, questi condivide con Kant l'idea che esso così come perseguito in quella metafisica, non riesca a conseguire la conoscenza che si è prefisso. Diversamente da Kant, tuttavia, Hegel ritiene che la filosofia critica non abbia sbarrato tutte le strade per la sua realizzazione. Se la metafisica pre-kantiana falliva il suo compito in quanto assumeva i suoi oggetti e le categorie volte ad indagarli come dati, non bisognosi di ulteriore giustificazione, Hegel si muove a partire dall'istanza della completa assenza di presupposizioni, cioè radicalizza quel bisogno di giustificazione che caratterizza la stessa filosofia moderna in direzione di una metafisica essenzialmente critica<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Cfr. *Enz.* § 24.

<sup>5</sup> Cfr. HOULGATE S., *The opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*, West Lafayette 2006, pp. 436-442. Relativamente al dibattito relativo al carattere metafisico o meno della filosofia hegeliana, nella prospettiva di un superamento della sua impostazione si veda: KREINES J., *Hegel's Metaphysics: Changing the Debate*, «Philosophy Compass», 1/5, 2006, pp. 466-480. Sulla radicalizzazione del criticismo KREINES J., *Between the Bounds of Experience and Divine Intuition: Kant's Epistemic Limits and Hegel's Ambitions*, «Inquiry», 50 (3), 2007, pp. 306-334.

La via che Hegel intraprende si determina affrontando la questione del rapporto tra pensiero ed essere; e la teoria del pensiero oggettivo, in questo senso, si profila come la risposta propria della filosofia hegeliana a tale questione. Una tale teoria, tuttavia, appare anche come il nocciolo più indigesto di questa filosofia, e dunque, sulla base di quanto detto, esso non può che espandere tale carattere al tutto della filosofia hegeliana<sup>6</sup>.

Quest'indigeribilità non appartiene solo al nostro tempo, non si tratta cioè, solamente di un imbarazzo derivante dal confronto con una sensibilità filosofica che si presume più attenta e cauta circa gli impegni ontologici o metafisici rispetto al passato. Hegel stesso rileva lo sconcerto suscitato dalle proposizioni relative alla razionalità del reale<sup>7</sup>, come pure, quest'imbarazzo, traspare dalla «scomodità» con cui caratterizza l'espressione «pensiero oggettivo» nell'apertura del *Concetto preliminare* dell'*Enciclopedia*<sup>8</sup>. Tale scomodità, *prima facie*, deriva dalla stessa proposta hegeliana. Essa richiede un cambiamento radicale del modo in cui di solito si è esplicitamente<sup>9</sup> inteso il pensiero tanto nella filosofia moderna quanto nel senso comune. Tanto in Descartes, in Kant quanto nell'uso ordinario del termine, il pensiero è per lo più

---

<sup>6</sup> Cfr. JAESCHKE W., *Objektives Denken. Philosophiehistorische Erwägungen zur Konzeption und zur Aktualität der spekulativen Logik*, «The Independent Journal of Philosophy», 1979 n. 3, pp. 23-37; *Pensiero oggettivo. Considerazioni storico-filosofiche sulla concezione della logica speculativa e della sua attualità*, in NUZZO A., *La logica e la metafisica di Hegel*, op. cit., pp. 27-52.

<sup>7</sup> Cfr. Enz. § 6 A.

<sup>8</sup> Ivi, § 24 A.

<sup>9</sup> Una tale concezione esplicita del pensiero non corrisponderebbe al modo in cui intendiamo la relazione tra pensiero ed essere nel nostro relazionarci a noi stessi, agli altri e al mondo, ossia al modo in cui la viviamo. Nell'opposizione tra pensiero ed essere, Hegel vede «la malattia della nostra epoca»: «è soprattutto nei tempi recenti che si è cominciato a sollevare dei dubbi, e si è consolidata la distinzione tra quello che sarebbe il prodotto del nostro pensiero e quello che sarebbero le cose in se stesse» (ivi, § 22 Z). A tal proposito il compito della filosofia è secondo Hegel di «portare esplicitamente a coscienza quello che rispetto al pensiero, da tempo inveterato, per l'uomo è sempre invalso» (*ibidem*). Alla luce di questo, se, cioè, la conformità del pensiero con la cosa «è già presupposto immediato di ciascuno» (*ibidem*), si dovrebbe dunque reinterrogare l'indigeribilità con cui appare la dottrina del pensiero oggettivo individuando innanzitutto la misura della sua scomodità.

concepito come un'attività o un prodotto appartenente al mentale, più o meno distinto dalle altre forme del mentale come rappresentazione, immaginazione, percezione, ecc.<sup>10</sup>

La torsione che la nozione di pensiero subisce sotto le mani di Hegel è descrivibile in prima approssimazione come un ampliamento della sua estensione che si scandisce secondo due momenti principali. In primo luogo, abbiamo un ampliamento nel soggetto finito, all'interno del mentale: il pensiero da facoltà o attività distinta dalle altre facoltà viene a caratterizzarsi come un elemento attivo, operante in forma inconscia in tutto il mentale e che, dunque, deve essere riconosciuto come posto su un livello diverso rispetto alle molteplici facoltà. Un tale passo, naturalmente, richiede una ridefinizione del pensiero come attività o facoltà tra le altre. Il secondo momento di quest'operazione che Hegel compie sulla nozione di pensiero, consiste nell'estensione del pensiero al reale, nelle sue differenti sfere, naturale e spirituale, secondo loro modalità proprie, come loro trama logico-razionale. Con tale passo, reso possibile dalla considerazione del pensiero nella sua logicità, il pensiero uscirebbe dalla sfera mentale in cui la sua considerazione esclusivamente psicologica lo rinchiuderebbe.

A partire da quanto detto, per affrontare la questione del «pensiero oggettivo» sembra utile fornire una prima caratterizzazione della concezione del pensiero quale viene a profilarsi attraverso ciò che ho indicato come il primo passo nell'ampliamento dell'estensione di tale nozione. In questo capitolo dunque si intende fornire una prima caratterizzazione della concezione hegeliana del pensiero muovendo da alcuni paragrafi introduttivi dell'*Enciclopedia*. Tali paragrafi infatti, sebbene in essi sia rintracciabile un modello del mentale ancora inadeguato rispetto alle stesse istanze hegeliane

---

<sup>10</sup> Si consideri, per esempio, relativamente a Descartes il § 9 dei *Principi della filosofia*: «Col nome di pensiero intendo tutte le cose che avvengono in noi, essendone noi coscienti, in quanto vi è in noi coscienza di esse. E così non solo intendere, volere, immaginare, ma anche sentire è qui lo stesso che pensare» (DESCARTES R., *I principi della filosofia*, trad. it. P. Cristofolini, Torino 1992). Spinoza, nei *Principi della filosofia di Cartesio*, rileva che quando Descartes intende con «penso» dubitare, intendere, affermare, negare, volere, non volere, immaginare e sentire, questi vanno tutti concepiti sotto lo stesso attributo, cioè non sono che modi di pensare (SPINOZA B., *Opere complete*, trad. it. a cura di F. Mignini, Milano 2007, p. 249). Relativamente a Kant, le differenti forme del mentale vengono considerati quali generi della rappresentazione, di esse Kant fornisce una «progressione scalare» nella *Critica della ragion pura* B 377.

(presentazione delle facoltà o attività mentali come forme disposte orizzontalmente, su uno stesso livello, l'una accanto all'altra), si rivelano particolarmente utili relativamente alla questione che ci interessa, da un lato perché presentano un abbozzo di linee contestuali essenziali per comprendere l'operazione che Hegel compie sulla nozione di pensiero, dall'altro in quanto in essi i termini e le nozioni in gioco ricevono una loro prima determinazione a partire dalla discussione di intuizioni, considerazioni, usi, appartenenti sia alle filosofie con cui Hegel si trovava a confrontarsi sia al modo ordinario di concepire il pensiero.

A richiamare l'attenzione sull'importanza di tali paragrafi, particolarmente del § 2, è stata Angelica Nuzzo che ha visto nelle distinzioni lì poste in opera «l'origine della separazione metodologica (e all'inizio ontologica) tra logica e *Realphilosophie*»<sup>11</sup>. Attraverso una breve discussione critica dell'interpretazione della Nuzzo si vorrebbe sostenere che l'importanza delle distinzioni del § 2 più che fornire le basi o l'origine per tale separazione, consiste nel loro presentare quella prima trasformazione della nozione di pensiero cui abbiamo accennato.

Nella prima parte del capitolo si intende criticare l'interpretazione delle distinzioni presenti nel § 2 fornita dalla Nuzzo. Le distinzioni fondamentali del § 2, sono infatti inserite in un preciso quadro problematico<sup>12</sup> che è volto e a rifiutare la decisa

---

<sup>11</sup> NUZZO A., "*Begriff*" und "*Vorstellung*" zwischen *Logik* und *Realphilosophie* bei Hegel, «Hegel-Studien», 25, 1990, pp. 41-63, p. 44.

<sup>12</sup> Tale quadro problematico viene sviluppato, in forma implicita, nell'annotazione allo stesso paragrafo in riferimento alle filosofie con cui Hegel si confronta, in particolare le cosiddette «filosofie della riflessione» e le cosiddette «teologie del sentimento». In esse, pur ponendosi l'una di contro all'altra, Hegel riconosce uno stesso presupposto: la considerazione del pensiero solo come facoltà finita tra le altre facoltà. In altre parole, entrambe queste posizioni si muoverebbero da una prospettiva che ha «trascurato di conoscere e di considerare» le distinzioni interne al pensiero. Hegel, in questo come in altri contesti, riconosce una giustificazione nella contrapposizione del sentimento al pensiero proprio nel fatto che questo è stato ridotto ad un conoscere riflessivo che si frantuma nel procedimento da finito a finito, condizionato a condizionato. In questo senso, con il sentimento, si riafferma contro tale conoscere un'istanza di unità e totalità. Questo discorso, tuttavia, non è riducibile solamente ad una discussione con le filosofie contemporanee a Hegel. Questa separazione tra pensiero e sentimento risponde anche all'intuizione ordinaria per la quale una cosa è avere un sentimento, per esempio amare una persona, un'altra cosa pensare tale sentimento, pensare l'amore che si prova. Come dice la Arendt, infatti, «ciò che

separazione ed opposizione tra pensiero e sentimento o pensiero e rappresentazione, e, al contempo, a mantenere la distinzione tra il pensiero come facoltà e le altre facoltà. Sulla base di tale quadro si intende quindi reinterpretarle in particolare soffermandosi sul *Denken*. Nella seconda parte, si cercherà di fornire alcuni elementi della concezione del *Nachdenken* e del *Nachdenken* speculativo o filosofico. Nella concezione relativa alle diverse forme del *Nachdenken*, si vuole sostenere, è già individuabile un primo senso secondo cui per Hegel è possibile attribuire «oggettività» al pensiero. Tale oggettività, sebbene non lasci ancora vedere chiaramente il suo riferirsi tanto al pensiero quanto all'essere, non è nemmeno più riducibile ad un'oggettività intesa come forma universale di una soggettività finita, come poteva essere, per esempio in Kant, o ad una forma di razionalità completamente determinata dalle nostre pratiche linguistiche e sociali, quale presente, per esempio, negli autori della seconda scuola di Francoforte o nel neo-pragmatismo americano<sup>13</sup>.

---

viene alla luce quando parliamo delle esperienze psichiche non è mai l'esperienza stessa, ma tutto ciò che ne *pensiamo* allorché vi riflettiamo» (ARENDETT H., *The Life of the Mind*, New York-London 1978; *La vita della mente*, a cura di A. Dal Lago, 2009, p. 112). Il sentimento, inoltre, avrebbe, a differenza del pensiero, un potere di unificazione tra chi lo prova e l'oggetto maggiore del pensiero, o meglio, nel sentimento non si darebbe ancora la separazione tra il soggetto e l'oggetto. Il pensiero su qualcosa, a tal proposito, richiederebbe di per sé una certa distanza tra il soggetto che pensa e ciò che è oggetto di questa sua attività. La religione esigerebbe che si sia penetrati dal suo contenuto, richiederebbe un'«unità comprensiva» del soggetto con il suo contenuto (G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Beweise von Dasein Gottes*, hrsg. v. G. Lasson, Hamburg 1966, p. 33; a cura di G. Borruso, *Lezioni sulle prove della esistenza di Dio*, Roma-Bari 1984, p. 244 ). Per questi motivi, mi sembra si possa indicare le distinzioni proposte nel § 2 come delle distinzioni fondamentali per la concezione hegeliana del pensiero.

<sup>13</sup> A tal proposito si veda un articolo dello stesso HABERMAS J., *From Kant to Hegel and Back Again. The Move Towards Decentralization*, «European Journal of Philosophy», 7 (2), 1999, pp. 129-157; *Percorsi della detranscendentalizzazione. Da Kant a Hegel e ritorno*, in HABERMAS J., *Verità e giustificazione*, trad. it. M. Carpitella, Bari 2001, pp. 181-222, in cui l'autore pur riconoscendo i vantaggi di una lettura intersoggettivistica della nozione hegeliana di spirito, ne mostra le insufficienze proprio rispetto alle istanze avanzate dal progetto hegeliano. Una tale lettura infatti, pur alleggerendo l'impegno metafisico richiesto dalla filosofia hegeliana avvicinandola a prospettive contemporanee quali l'ermeneutica, il pragmatismo, ecc., anche qualora si allargasse la nozione di spirito all'intera comunità degli esseri umani, manterrebbe uno scarto tra il mondo che condividiamo in forma intersoggettiva e il mondo oggettivo cui facciamo fronte. C. Taylor, commentando queste osservazioni di Habermas,

## 2. Delimitazione d'ambito

Come noto, nell'introduzione all'*Enciclopedia*, Hegel si dedica ad una preliminare determinazione della nozione di filosofia. Questa determinazione si sviluppa in maniera progressiva, attraverso un confronto con le differenti forme del sapere - senso comune, religione, scienze - e con i differenti atteggiamenti conoscitivi che le contraddistinguono – sentimento, rappresentazione, *Nachdenken*.

Il § 2, in particolare, si apre con quella che può essere considerata come la *prima* determinazione positiva della filosofia: «la filosofia può anzitutto essere definita in generale come *considerazione pensante* degli oggetti». A partire da questa caratterizzazione della filosofia, il paragrafo presenta un procedimento definitorio che si scandisce su più livelli e in più momenti. Tale definizione, infatti, è ancora del tutto insufficiente; essa offre *soltanto* il primo elemento con cui viene determinato, sia pur nella sua forma preliminare, il concetto di filosofia<sup>14</sup>. Se vi è distinzione tra filosofia, senso comune, e altre forme di conoscenza, come le scienze o la religione, questa non può poggiare sulla sola distinzione tra pensiero e non-pensiero.

L'insufficienza di questa definizione iniziale viene subito manifestata dallo stesso Hegel, rilevando che il pensiero è ciò che distingue l'uomo dall'animale<sup>15</sup>. Con questa

---

riconosce in questo una minaccia di storicismo e relativismo che, se con essa alcuni oggi non si troverebbero in grosso imbarazzo, di certo non soddisferebbe Hegel (cfr. TAYLOR C., *Comment on Jürgen Habermas "From Kant to Hegel and Back Again"*, «European Journal of Philosophy», 7 (2), 1999, pp. 158-163).

<sup>14</sup> Nel caso contrario, infatti, si dovrebbe negare alle diverse forme di conoscenza, religione, scienze, senso comune, la caratteristica di essere, o di muoversi sulla base di, «considerazioni pensanti degli oggetti». In questo senso, nel § 246 dell'*Enciclopedia*, introducendo la *Filosofia della natura* lo stesso Hegel afferma esplicitamente: «quello che viene chiamato *fisica*, aveva una volta il nome di *filosofia della natura*, ed è ugualmente considerazione della natura teoretica, e precisamente pensante».

<sup>15</sup> Tale distinzione, più che riferirsi ad una determinazione dell'umano sulla base della contrapposizione tra l'uomo e l'animale, pensiero e sentimento, deve essere considerata come inserita all'interno del quadro contestuale cui si è fatto riferimento alla nota 8, in particolare alla polemica degli anni berlinesi con la teologia del sentimento di Schleiermacher che poneva nel sentimento la determinazione fondamentale dell'essenza dell'umano. Hegel non oppone umano ad animale, pensiero a

determinazione dunque non si ha che un'operazione di delimitazione dell'ambito al cui interno è da definirsi la filosofia. L'ambito dell'umano, qui, è da Hegel definito attraverso il pensiero: «tutto ciò che è umano, lo è in quanto – e solo in quanto, viene effettuato [*bewirkt*] mediante il pensiero». Il pensiero, cioè, è ciò che foggia l'umanità dell'umano, ciò che conferisce a parole, azioni, come a sentimenti, intuizioni, desideri, la caratteristica di essere umani<sup>16</sup>. Ogni attività umana, in quanto umana, è «effettuata» dal pensiero.

A partire da questa delimitazione d'ambito, Hegel procede al suo interno all'individuazione del pensiero filosofico. Esso viene indicato come un modo particolare del pensiero attraverso cui questo diviene conoscere concettuale. Un modo del pensiero, dunque, che attua una *trasformazione* sul pensiero che opera in ogni attività umana, per quanto, aggiunge Hegel, «sia identico con esso e *in sé* sia soltanto un *solo* pensiero».

Abbiamo dunque una differenziazione *interna* al pensiero, e questa viene da Hegel collegata al fatto «che il contenuto umano della coscienza, fondato mediante il pensiero, dapprima non *appare in forma di pensiero*, ma come sentimento, intuizione, rappresentazione – *forme* che vanno distinte dal pensiero come *forma*»<sup>17</sup>. Il contenuto umano della coscienza, quindi, che è fondato dal pensiero, appare innanzitutto come sentimento, intuizione e rappresentazione; e questi – sentimento, intuizione e rappresentazione – vengono determinati come *forme* rispetto alle quali il pensiero *come forma* deve essere distinto.

A partire dal rilievo hegeliano secondo cui è il pensiero ad effettuare il contenuto umano della coscienza, al fine di rintracciare alcuni elementi relativi alla questione in gioco, ci si vorrebbe soffermare brevemente su alcune domande:

- (1) Che cosa s'intende qui per *contenuto umano* della coscienza?
- (2) Cosa significa che il pensiero *effettua* il contenuto umano della coscienza?

---

sentimento, ma il sentimento nell'uomo è un sentimento più o meno formato, comunque attraversato dal pensiero. Riguardo al sentimento religioso, per esempio, esso è un «sentimento di un pensante, e la determinazione di esso non è già la determinazione di un impulso naturale ecc., ma una determinazione universale» [VGPh III, p. 325; (Vol. III T. 2, p. 280)].

<sup>16</sup> Cfr. Enz., § 411 Z.

<sup>17</sup> Enz. § 2.



(3) In che senso è da intendere che esso *appare innanzitutto* come sentimento, intuizione, rappresentazione, ecc.?

(4) E infine, in che *relazione* sta il pensiero che effettua il contenuto umano della coscienza con le altre forme del pensiero, che, come vedremo, sono il *Nachdenken* e il pensiero filosofico?

### 3. Distinzioni essenziali

Per aprire un varco in direzione dell'operazione che Hegel compie sulla nozione di pensiero si vorrebbe abbozzare una risposta a queste domande muovendo da una veloce discussione di una tesi di Angelica Nuzzo. In diversi luoghi, sia nella sua importantissima monografia su Hegel - *Logica e sistema* - sia in diversi articoli, contributi e interventi<sup>18</sup>, in cui affronta la concezione del pensiero in Hegel, l'autrice sottolinea l'importanza della distinzione che abbiamo rilevato nel secondo paragrafo. Questa distinzione tra sentimento, intuizione, rappresentazione come forme del contenuto della coscienza dal pensiero in quanto forma, viene interpretata dalla Nuzzo come distinzione tra forme del pensiero e pensiero in quanto forma. Al genitivo dell'espressione «forme del pensiero» dà valore oggettivo, in tal modo può intendere sentimento, intuizione, ecc. come le forme in cui il pensiero appare (*erscheint*). In questa distinzione, secondo la Nuzzo «raggiunta in modo immanente attraverso un'analisi interna della struttura del *Gedankens* stesso», «sta l'origine della separazione metodologica (e all'inizio ontologica) tra logica e *Realphilosophie*» (*Begriff und Vorstellung*)<sup>19</sup>. L'idea dell'autrice sarebbe che le *Formen des Gedankens* (genitivo in senso oggettivo), e cioè il sentimento, l'intuizione, la rappresentazione, ecc., sarebbero i modi reali, in cui il *Denken* in quanto forma appare; esse sarebbero perciò le sue *concrete figure* (*Gestalten*); mentre le *Denkformen*, o i *Gedanken als Form*, ossia i

---

<sup>18</sup> Cfr. NUZZO A., *Logica e Sistema. Sull'Idea Hegeliana di Filosofia*, Genova 1992, p. 82 n. 58; p. 392-3 n. 31; NUZZO A., "*Begriff*" und "*Vorstellung*", cit., pp. 43-44; NUZZO A., *La logica*, in *Guida a Hegel*, a cura di C. Cesa, Roma-Bari 2004, pp. 39-82, p. 41.

<sup>19</sup> Relativamente a questa differenza metodologica tra *Logica* e *Realphilosophie* si veda: NUZZO A., *Logica e sistema*, cit., pp. 463 sgg.

pensieri in quanto forma, sarebbero le determinazioni pure di pensiero, l'oggetto tematico della *Scienza della logica*.

All'interno di questo discorso della Nuzzo cercherei di distinguere due tesi, in modo da poter rinunciare ad una senza che questo obblighi rinunciare all'altra:

(1) La prima tesi sostiene che l'origine della separazione metodologia (e all'inizio ontologica) tra logica e *Realphilosophie* sia da ricercarsi all'interno della concezione hegeliana del pensiero. Questa tesi in questo capitolo non sarà presa in considerazione.

(2) La seconda tesi sostiene che tale origine si trovi nella distinzione tra le forme in cui il pensiero appare e il pensiero in quanto forma proposta da Hegel nel § 2 dell'*Enciclopedia*.

Rinunciare alla seconda tesi evidentemente non implica rinunciare alla prima. Ciò che mi prefiggo è discutere criticamente questa seconda tesi e, attraverso tale discussione far emergere le caratteristiche principali della concezione hegeliana del pensiero così com'essa appare secondo l'introduzione all'*Enciclopedia*.

Cito da *Logica e sistema*: «Questa distinzione del «*Denken als Form*» dalle diverse «*Formen*» in cui il pensiero «*erscheint*» con la quale si apre l'*Enciclopedia* (Enz. § 2), è di grandissima importanza e merita di essere analizzata approfonditamente. Qui si noti soltanto come, assai chiaramente, il termine «*Form*» che compare nelle due espressioni abbia nei due casi un significato completamente diverso. Non va poi trascurata la rilevanza contenuta in quell'«*erscheint*», ed il fatto che il soggetto di tale apparire è il pensiero posto in quanto forma»<sup>20</sup>.

Cercando di disambiguare il termine *Form* secondo la prospettiva della Nuzzo, quando diciamo che il pensiero in quanto forma, ossia le forme del pensiero come determinazioni della *Logica*, sono da distinguersi dalle forme in cui *appare* il pensiero, usiamo due significati diversi per il termine *Form*: da un lato intendiamo per «forma del pensiero» una determinazione *pura* di pensiero; dall'altro una concreta *Gestalt*, una figura in cui il pensiero *concretamente* appare. Per riconoscere l'ambiguità del termine in questione bisogna presupporre, come Nuzzo fa esplicitamente, che ciò che appare sia lo stesso pensiero in quanto forma.

---

<sup>20</sup> NUZZO A., *Logica e sistema*, cit., p. 82 n. 58.

Mi sembra dunque che questa tesi possa reggere solo a due condizioni: (a) che il soggetto dell'apparire sia il *pensiero in quanto forma*; (b) che questo pensiero sia il pensiero che è a oggetto nella logica. Tale tesi, si vorrebbe mostrare, si fonderebbe su un'interpretazione erronea del § 2.

Partiamo dalla prima condizione, cercando di precisarla. Hegel dice: «il contenuto umano della coscienza, fondato mediante il pensiero, dapprima non *appare in forma di pensiero*, ma come sentimento, intuizione, rappresentazione – *forme* che vanno distinte dal pensiero come *forma*». Il soggetto dell'apparire, dunque, è evidentemente il contenuto umano della coscienza, ed il contenuto umano della coscienza è «effettuato» dal pensiero che opera in ogni attività umana. Dunque, se si vuole affermare che il soggetto di quest'apparire è il pensiero in quanto forma, allora si deve identificare il contenuto umano della coscienza con il pensiero che effettua l'umanità dell'umano, sulla base del fatto che questo fonda, effettua quello, e quest'ultimo a sua volta con il pensiero in quanto forma.

Da qui la domanda: che cos'è il *pensiero* che effettua l'umanità dell'umano e che cosa significa che esso *effettua* l'umanità dell'umano?

In numerosi passi della prefazione alla seconda edizione della *Scienza della logica*, sebbene con diverse finalità e sebbene queste siano prese in diverse strategie argomentative, Hegel pone alcune delle questioni affrontate dal § 2 dell'*Enciclopedia* quasi negli stessi termini.

In questa prefazione, il pensiero che opera in ogni attività umana è indicato con diverse espressioni come: «logica naturale» e «logica inconscia»<sup>21</sup>. Tale logica è un'attività inconscia che agisce attraverso determinazioni di pensiero, categorie o forme del pensiero<sup>22</sup>. Essa agisce in tutto ciò che «l'uomo fa suo», «in tutto ciò che per l'uomo

---

<sup>21</sup> WdL I, p. 15 (T. I, p. 15).

<sup>22</sup> Queste espressioni: categorie, determinazioni di pensiero (*Denkbestimmungen*), forme del pensiero, siano queste «*Formen des Denkens*» o «*Denkformen*», non sembrano presentare tra loro alcuna distinzione rigorosa; anche se a volte, in singoli passi, sembra possibile stabilire una sorta di gerarchia per cui tra le determinazioni di pensiero vi sarebbero le categorie - come le determinazioni di pensiero più indeterminate o le determinazioni di pensiero dell'intelletto - e le *Formen des Denkens* o *Denkformen* - come le determinazioni più complesse, gli oggetti per esempio principali della logica tradizionale e della

diventa un interno», «penetra in ogni rapporto o attività naturale dell'uomo»<sup>23</sup>: sentimenti, intuizioni, brame, bisogni ed istinti sono penetrati da esso e da esso resi umani.

Spesso per descrivere come operi questa logica naturale Hegel ricorre alla metafora della rete<sup>24</sup>. Questa logica inconscia cioè viene presentata come un intreccio di fili che si annodano formando una struttura a maglie, struttura *mobile*, non statica, che è immersa e che penetra la materia delle forme della coscienza. Le forme del *Denken*, concepito in questo senso, sono i fili e i nodi di questa rete. I nodi sono i punti in cui più fili si raccolgono in unità<sup>25</sup>. Essi possono essere più o meno saldi.

Lo stesso termine che designa l'«operare» del *Denken*, «*wirken*», utilizzato tanto nel § 2 dell'*Enciclopedia* quanto nella *Prefazione* della *Logica*, oltre ad implicare l'importantissima, in entrambi questi contesti, semantica della *Wirklichkeit*, è un termine che coinvolge anche la semantica del «*tessere*». Tale riferimento al tessere compare esplicitamente, sempre nella *Prefazione*, nella scelta dei traduttori italiani A. Moni-C. Cesa di tradurre l'attività del *Denken* come un'attività «che intesse (*durchwirkende*) tutte le rappresentazioni, gli scopi, gli interessi»<sup>26</sup>.

Le forme di pensiero di tale logica, dice Hegel, sono innanzitutto esposte e consegnate al linguaggio umano, come sua struttura implicita. Nel linguaggio, nella sua grammatica e nelle sue forme, tuttavia, le determinazioni di pensiero, sono depositate in modo da rappresentare solo il grado più basso e indeterminato di tale struttura. Infatti, come abbiamo accennato, tale rete è caratterizzata in quanto «mobile»<sup>27</sup>, i suoi nodi cioè

---

logica soggettiva, ossia giudizi e sillogismi -, la distinzione tuttavia e il suo uso non sono affatto rigorosi e non vengono mantenuti.

<sup>23</sup> Ivi, p. 10 (p. 10).

<sup>24</sup> Hegel fa spesso uso di tale metafora, cfr. Enz. § 246; VGPh I, p. 77 (Vol. I, p. 70); VGPh II, p. 237 (Vol. II, p. 383).

<sup>25</sup> Hegel, per esempio, caratterizzando il fiore come nodo, dice che in esso «il molteplice delle foglie torna a raccogliersi in un solo punto» Enz. § 347 Z.

<sup>26</sup> WdL, p. 15 (p. 15). Così alla voce “*Durchwirken*” del dizionario dei Grimm: «*durchweben* [...], ein mit goldfäden durchwirktes zeug» J. und W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, B. 2, München 1991, p. 1714.

<sup>27</sup> Nelle lezioni su Aristotele essa è indicata come una «rete di infinita mobilità» [VGPh II., p. 237 (p. 383)].

sono più o meno saldi, ovvero, essa può presentare diversi gradi di articolazione e strutturazione. I suoi nodi, infatti, essendo gli elementi che danno alla rete la sua particolare configurazione, sono indicati come «i punti d'appoggio e d'orientamento»<sup>28</sup> tanto della sua *vita* quanto della sua *coscienza*. Essi cioè conferiscono al nostro comprendere e agire, o più in generale al nostro rapportarci a noi stessi e al mondo, una certa saldezza e un certo orientamento. In questo senso tali nodi sono presentati come dotati di una «fermezza»: i fili della rete, infatti, raccogliendosi nel nodo, si fissano e si stabilizzano nella sua unità; tali nodi, inoltre, sono dotati di una certa «potenza»: a partire da tale «fermezza» o solidità, essi danno alla rete i suoi «punti d'appoggio», ossia le conferiscono il suo assetto. Tale «fermezza» e «potenza» derivano dal fatto che - dice Hegel - : «portati dinnanzi alla coscienza, sono altrettanti concetti, in sé e per sé esistenti, della sua essenzialità»<sup>29</sup>. Con ciò abbiamo un passaggio dall'analisi della modalità operativa del *Denken* in forma inconscia, all'analisi del rapporto tra questo operare inconscio e la sua coscienza. È in tale rapporto che la semantica della *Wirklichkeit* entra potentemente in gioco.

Più esplicitamente, tali nodi, nell'intreccio dei loro fili, sarebbero l'anima categoriale che costituisce lo spirito, la struttura categoriale con cui esso si relaziona tanto al mondo quanto a se stesso. Cito il passo immediatamente successivo a quello relativo alla «fermezza» e alla «potenza» dei nodi: «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 che è *realmente* [*wirklich ist*], ma di come lo spirito *sa se stesso*. Questo sapersi è perciò, in quanto lo spirito è essenzialmente coscienza, la determinazione fondamentale della *realtà sua*»<sup>30</sup>. Abbiamo qui una definizione del contenuto umano della coscienza, come natura spirituale, declinato secondo un rapporto a tre termini: lo spirito *in sé*, lo spirito come è *realmente* e lo spirito come *si sa*, e quest'ultimo termine, il sapersi dello spirito, viene presentato come la determinazione fondamentale della *realtà sua*. Il *wirken* della rete che costituisce la struttura categoriale del *Denken*, dunque, è ciò che effettua la *Wirklichkeit* dello spirito, e la natura dello spirito è data da un rapporto a tre termini che sono: (a) ciò

---

<sup>28</sup> WdL, p. 16 (p. 16).

<sup>29</sup> Ivi, pp. 16-17 (p. 16).

<sup>30</sup> *Ibidem*.

che esso è *in sé*, (b) ciò che esso è *realmente* e (c) come esso *si sa*. Ciò significa, per esempio, che questi nodi o categorie che dapprima operano soltanto istintivamente come «impulsi», portati alla coscienza come isolati, sono mutevoli e intralciandosi tra di loro, e con ciò essi danno [*gewähren*] allo spirito «una realtà» che è «a sua volta incerta e malsicura».

Riassumendo, le determinazioni di pensiero sono le nostre categorie fondamentali e più generali che adoperiamo nel nostro relazionarci al mondo - come «essere», «qualcosa», «altro» - e sono costituite spontaneamente, cioè non attraverso processi astrattivi a partire dall'esperienza, e, come la metafora della rete intende mostrare, con una struttura logica interna per la quale ciascuna di esse si costituisce nella relazione che intrattiene con le altre. Queste determinazioni di pensiero, per quanto siano in gioco in ogni nostra attività e per quanto vengano usate in ogni nostro discorso, non sempre lo sono secondo la loro struttura interna ed è questo ciò che conferisce allo spirito umano una realtà che è «incerta e malsicura». In questo senso c'è una differenza essenziale tra logica naturale e la logica delle determinazioni pure del pensiero che viene esposta nella scienza della logica. La prima è un elemento attivo che opera nel mentale e che è il prodotto di sedimentazioni che coinvolgono tanto il linguaggio quanto la pratica umana in senso generale; la seconda è la struttura di tali determinazioni secondo la loro logica interna; la prima, cioè, è ciò che rende il nostro vivere, agire, pensare, parlare più o meno ragionevole<sup>31</sup>, o forse, si potrebbe dire, sensato, la seconda è l'esplicitazione della razionalità delle sue determinazioni. Quest'ultima struttura logica delle determinazioni di pensiero nella filosofia hegeliana è identica alla struttura logica delle determinazioni fondamentali della realtà. Così, per esempio, la struttura logica del concetto «qualcosa» è identica alla struttura logica di qualunque cosa *sia* qualcosa nella realtà<sup>32</sup>: così come il qualcosa che è nel mondo è intrinsecamente connesso con ciò che è altro da esso, ed è ciò che è solo nella relazione con esso, così anche il concetto di 'qualcosa' presenta una

---

<sup>31</sup> Nuzzo fa giustamente riferimento a Kant: «Kant contrappone alla “logica naturale” in cui il pensiero procede seguendo semplicemente la sua natura, senza avere coscienza né conoscenza alcuna del proprio funzionamento, una “scienza della logica” in cui le regole del pensiero razionale vengono invece come tali tematizzate, conosciute e compiutamente dimostrate» (NUZZO A., *La logica*, cit., p. 47).

<sup>32</sup> Cfr. HOULGATE S., *La logica di Hegel*, in *La realtà del pensiero*, a cura di A. Ferrarin, Pisa 2007, pp. 65-91, pp. 73-4.

struttura logica per cui il concetto di 'altro' gli è intrinsecamente connesso. Quest'identità di struttura corrisponde al secondo passo compiuto da Hegel relativamente a quell'ampliamento dell'estensione della nozione di pensiero cui abbiamo accennato nell'introduzione: l'unità di pensiero ed essere viene guadagnata a partire dalla logicità dell'uno e dell'altro. Ossia: la non riducibilità della logicità del pensiero allo psicologico viene ad essere la condizione necessaria, sebbene ancora non sufficiente, per quest'operazione. In questo senso, seppur si sia ad un livello ancora molto generale, mi sembra debbano essere intese quelle espressioni hegeliane tese ad indicare la razionalità del reale e che identificano quest'ultimo con la «la ragione *essente*»<sup>33</sup>, con lo «spirito in sé»: esse sarebbero innanzitutto volte a indicare quella regolarità nel mondo che ci circonda che ci permette di parlare, agire e vivere in esso e che sottolineano la tesi di un'uniformità d'ordine, data dal razionale, tra il mentale e il reale. Secondo questa prospettiva, se la determinazione del contenuto della coscienza come spirito offerta nella seconda prefazione alla *Scienza della logica* può sembrare sbilanciare la questione sul versante del soggettivismo, essa può essere subito compensata con i rilievi, che compaiono già nell'introduzione dell'*Enciclopedia*, che individuano tale contenuto nella realtà stessa, come «ragione essente», di cui la forma più prossima di coscienza è l'esperienza stessa.

Ritornando ora alla tesi della Nuzzo, a partire da queste considerazioni si può dunque affermare che le determinazioni del pensiero che opera in ogni attività umana sono forme del pensiero, infatti esso è caratterizzabile come una rete essenzialmente formale di determinazioni di pensiero, e che venendo tematizzate si presentano nella forma del pensiero. Tuttavia, come abbiamo cercato di mostrare, il contenuto umano della coscienza, la sua natura spirituale è data attraverso un rapporto a tre termini: ciò che lo spirito è in sé, ciò che è realmente, e il suo sapersi. Ciò che è spirito in sé, viene effettuato, o realizzato come spirito, dal pensiero con il suo essere saputo. Il pensiero formale, nel senso specificato - ossia le forme di pensiero con il genitivo in senso soggettivo, quali possono essere oggetto della logica -, dunque, non può essere identificato con il contenuto umano della coscienza. Per quanto esso effettui il contenuto umano della coscienza ciò non significa che esso *sia* il contenuto umano della coscienza.

---

<sup>33</sup> Enz. § 6.

Relativamente alla seconda condizione necessaria a sostenere la tesi della Nuzzo si può affermare che, come abbiamo visto, il pensiero che opera in ogni attività umana è pensiero formale e sono le forme di pensiero (senso soggettivo del genitivo) ad essere poste a tema nella *Logica*, tuttavia non è qualcosa di affatto pacifico che il pensiero che attraversa ogni attività umana, la logica naturale, e il logico tematizzato nella scienza della logica nella sua purezza siano identificabili così immediatamente. La logica inconscia, infatti, è il prodotto di sedimentazioni che coinvolgono elementi fisiologici, storici, culturali, ecc., in quel sistema riflessivo che è l'uomo. La tesi della Nuzzo per cui l'origine della distinzione tra *Logica* e *Realphilosophie* debba essere ricercata all'interno della concezione hegeliana del pensiero, in particolare nella distinzione tra forme del pensiero (senso soggettivo del genitivo) e le sue figure, è indubbiamente condivisibile, e da sostenersi; tuttavia, essa non corrisponde affatto alla distinzione tra forme del pensiero e pensiero in quanto forma come esposta nel § 2. La Nuzzo sembrerebbe forzare troppo i termini in gioco attraverso distinzioni e operazioni definitorie introdotte un po' troppo arbitrariamente rispetto al testo. Come cercheremo di mostrare, se nel testo del § 2 può essere intravista una distinzione tra forme del pensiero e pensiero in quanto forma, questa dev'essere determinata innanzitutto distinguendo due livelli del pensiero, uno pre-riflessivo e uno riflessivo; al livello pre-riflessivo abbiamo le forme di pensiero, come determinazioni di pensiero che possono poi apparire nelle forme della sensibilità, della rappresentazione o dello stesso pensiero. Ad un'ulteriore livello le determinazioni del pensiero guadagnano la forma propria del pensiero attraverso la riflessività introdotta dal *Nachdenken*. L'espressione «pensiero in quanto forma»<sup>34</sup> più che riferirsi alle forme di pensiero, si riferisce ad una delle forme in cui il contenuto umano della coscienza appare, dunque al *Nachdenken*. Attraverso esso, i pensieri possono apparire nella loro propria forma e divenire pensieri *in quanto tali*.

#### 4. *Nachdenken*

Tornando ora al § 2 dell'*Enciclopedia* si può cercare di chiarire, sulla scorta di quanto detto, i modi principali del sapersi dello spirito, e dunque cercare di abbozzare

---

<sup>34</sup> Quella del § 2 è l'unica occorrenza dell'espressione dell'opera di Hegel.



una prima risposta alle ultime 2 domande che ci eravamo posti all'inizio della relazione: (3) che cosa significa che il contenuto umano della coscienza, effettuato mediante il pensiero, appare innanzitutto come sentimento, intuizione, rappresentazione, ecc.; (4) e in che relazione sta il pensiero che effettua il contenuto umano della coscienza con le altre forme del pensiero, il *Nachdenken* e il pensiero filosofico.

In questi primi paragrafi dell'*Enciclopedia*, Hegel, come già accennato, cerca di fornire una prima determinazione del concetto di filosofia e della sua propria modalità di pensiero, attraverso il confronto con le differenti forme del sapere - senso comune, religione, scienze - e con i differenti atteggiamenti conoscitivi, che le contraddistinguono. In questo confronto ciò che è fondamentale sottolineare, relativamente alla nozione di pensiero, è che tutte queste forme di conoscenza, siano esse attuate attraverso il sentimento, la rappresentazione o attraverso il *Nachdenken*, hanno una *comune* radice nel pensiero, pensiero che è ciò che effettua l'umanità dell'umano in ogni sua attività. Per questo motivo, il *Denken*, o la logica naturale che opera in ogni attività umana, deve potersi riferire tanto alla realtà instabile e malsicura del pensiero propria del senso comune, a quella della religione, quanto a quella astratta dell'intelletto e delle scienze, e a quella concreta della filosofia.

In questa prospettiva, quando Hegel ci dice che il contenuto umano della coscienza appare innanzitutto nelle forme del sentimento, dell'intuizione, della rappresentazione, ecc., l'espressione «appare innanzitutto» è indice che si sta concependo lo spirito e il pensiero secondo una differenziazione graduale relativa, questa volta, alla sua esplicitazione<sup>35</sup>. Riprendendo una terminologia aristotelica ampiamente utilizzata da Hegel, ciò che è primo per noi non sono i pensieri in quanto tali, ma le emozioni, le rappresentazioni, i desideri, ecc.<sup>36</sup>. Nelle situazioni con cui abbiamo a che fare nella vita di ogni giorno, cioè, il contenuto umano della coscienza appare innanzitutto nelle forme del sentimento, dell'intuizione, ecc., in quanto, in esse, per lo più, questa metafisica che

---

<sup>35</sup> Questa differenziazione graduale può essere concepita secondo differenti prospettive. Mi sembra se ne possano riscontrare almeno 3: (1) di carattere storico, rintracciabile nella trattazione hegeliana della storia della filosofia; (2) di carattere "psicologico", da rintracciare nella trattazione delle facoltà umane, come processo finalizzato al conoscere, della *Psicologia*, nella filosofia dello spirito soggettivo; (3) di carattere epistemico, come l'esempio riportato.

<sup>36</sup> Cfr. FERRARIN A., *Hegel and Aristotle*, 2001 New York, p. 307.

opera in noi in maniera implicita, questa rete in cui «trasferiamo ogni materiale» e grazie a cui «cominciamo a renderlo intelligibile»<sup>37</sup>, funziona ed è efficace. Nella vita di ogni giorno, per lo più, non abbiamo bisogno di porre a tema quelle determinazioni di pensiero, ed esse dunque ci appaiono sempre «mischiate»<sup>38</sup> con il materiale empirico delle forme del sentimento, della rappresentazione, ecc.

Tuttavia, le determinazioni del pensiero possono essere conosciute anche in quanto tali, cioè, propriamente come determinazioni di pensiero nella forma del pensiero. Tale è innanzitutto il ruolo proprio del *Nachdenken*. Infatti, grazie all'elemento di riflessività che lo caratterizza e ne fa un «pensare su», un «pensare in proposito di», un pensare dunque che ha qualcosa a proprio oggetto; e grazie alla sua attività di separazione e astrazione - attraverso cui l'universale viene separato dal materiale empirico - esso, dice Hegel nell'annotazione al § 2: «ha per proprio *contenuto* i *pensieri* come tali e li porta alla coscienza».

Se Hegel in queste pagine insiste molto sull'attività del *Nachdenken*, è in quanto il riflettere ha come proprio risultato «di trasformare i sentimenti, le rappresentazioni ecc. in *pensieri*»<sup>39</sup>. La sua fondamentale importanza per il discorso che ci riguarda, risiede dunque nel fatto che il contenuto umano della coscienza solo a partire dal *Nachdenken* «viene *conservato*», cioè «viene posto nella sua luce particolare»<sup>40</sup>, e con ciò a partire dal *Nachdenken* lo stesso pensiero che effettua l'umanità dell'umano può essere posto nella forma stessa del pensiero.

## 5. *Nachdenken* e scienze empiriche

Nell'introduzione all'*Enciclopedia*, l'attività del *Nachdenken* è presa in considerazione soprattutto come strumento privilegiato delle scienze empiriche, e dunque in quanto attività di pensiero che ha come proprio oggetto gli enti della realtà nelle sue

---

<sup>37</sup> Enz. § 246 Z.

<sup>38</sup> Ivi, § 3.

<sup>39</sup> Ivi, § 5.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

manifestazioni finite. Sebbene, come si vedrà, occorrerebbe distinguere tra più forme del *Nachdenken*, con tale termine, spesso, quando non ulteriormente determinato, Hegel indica l'operare dell'intelletto.

Nell'annotazione al § 20 è offerta un'utile differenziazione tra il sensibile, la rappresentazione e l'intelletto. Tale differenziazione può essere schematizzata nel modo seguente.

(1) La sensibilità è caratterizzata sulla base (a) dell'esteriorità dell'origine del sensibile; e (b) della singolarità di ciò che è colto dagli organi di senso, la singolarità del sensibile. Inoltre, a causa di questa singolarità, (c) la relazione che la sensibilità stabilisce tra i sensibili è una relazione tra singolarità e quindi caratterizzata da una reciproca esteriorità dei suoi termini. Esempi di questa relazione sono: la giustapposizione spaziale, cioè l'esser l'uno *accanto* all'altro, e la successione temporale, cioè l'esser l'uno *dopo* l'altro.

(2) La rappresentazione è caratterizzata sulla base del fatto che essa (a) può avere come proprio contenuto un materiale sensibile come pure un «materiale derivante dal pensiero autocosciente», e come forma l'universalità astratta. Le determinazioni della rappresentazione, comunque, (b) condividono con la sensibilità la caratteristica dell'isolamento. A partire da tale isolamento la rappresentazione non può far altro che offrire una mera ripetizione della semplicità ( $x$  è  $x$ ) o relare elementi che rimangono isolati giustapponendoli con un semplice «anche»: «Dio è buono, è anche onnisciente, è anche onnipotente».

(3) L'intelletto, invece, condivide con la rappresentazione la forma dell'universalità, ma differisce da essa in quanto pone tra i suoi oggetti relazioni intrinseche. Queste relazioni, per esempio, sono le relazioni di causa-effetto, universale-particolare, ecc. Ponendo tali relazioni, esso trasforma le determinazioni che nella rappresentazione sono isolate, in determinazioni di pensiero. I pensieri, cioè, implicano che tra le loro determinazioni vi siano legami intrinseci, relazioni necessarie. Naturalmente, tale necessità è graduale; ci sono, cioè, differenti gradi di cogenza.

L'intelletto dunque, è un grado o livello necessario in cui il pensiero accede alla sua forma propria.

Delle scienze empiriche, per esempio, al § 7, Hegel dice che, tendendo alla produzione e alla formulazione di *leggi, principi universali, teorie*, producono «i pensieri di ciò che esiste».

Hegel, tuttavia, dopo questa valutazione positiva delle scienze empiriche, ne mostra parimenti, nei §§ 8-9, le insufficienze. Nel § 8 viene mostrata un'insufficienza rispetto al contenuto: esse trascurano completamente quegli oggetti che si presentano come infiniti nel loro contenuto – esempi di questi oggetti sono: Dio, la libertà, lo spirito<sup>41</sup>. Nel § 9, viene presa in considerazione l'insufficienza delle scienze empiriche rispetto alla forma. Ossia, sebbene già con le scienze empiriche si abbiano pensieri in quanto tali, cioè in cui sono poste relazioni di necessità, la ragione – dice Hegel - «richiede ulteriore soddisfazione *quanto alla forma*, e questa forma è la necessità in generale».

Quest'insufficienza della scienza empirica quanto alla forma ha due motivi: (a) in primo luogo – dice Hegel - «l'*universale* contenuto in essa, il genere, ecc., è come indeterminato per sé, non collegato per sé con il *particolare*»; (b) in secondo luogo i suoi inizi sono «*immediatezze*, sono qualcosa di *trovato*, sono *presupposti*»<sup>42</sup>.

Oltre all'insufficienza delle scienze derivante dal fatto che esse presuppongono i propri oggetti, ossia che esse si muovono a partire da qualcosa che è semplicemente *trovato* e *assunto* come immediato, Hegel parla dell'*indeterminatezza* dell'universale rispetto al particolare. L'universale prodotto dalle scienze sarebbe un universale slegato, non collegato al particolare. Il rapporto tra quest'universale e il particolare sarebbe un rapporto di *esteriorità* e di *contingenza*.

Per capire cosa si intenda qui per rapporto di esteriorità e contingenza è utile vedere seppur per sommi capi come Hegel caratterizza in questi paragrafi l'operare del *Nachdenken*. Il pensiero riflettente, secondo Hegel, è ciò attraverso cui impariamo a conoscere anche il sensibile. Il sensibile, tuttavia, è qualcosa di singolare ed evanescente; per conoscerlo il riflettere deve rintracciare ciò che in esso permane. Questo permanente è appunto l'universale, esso è l'unità a cui il riflettere riconduce l'infinita varietà dei fenomeni singolari che ci si presentano. Il riflettere cioè, stabilendo confronti e rapporti nella molteplicità e varietà dei fenomeni singoli riconosce in essi una qualche unità.

---

<sup>41</sup> Su queste due insufficienze rispetto al contenuto cfr. anche Enz. § 246 Z.

<sup>42</sup> Enz § 9.

Esempio portato da Hegel, è quello del lampo e del tuono<sup>43</sup>. Il riflettere, nel suo operare, raddoppia il fenomeno, lo frantuma in un interno ed in un esterno, «in forza ed estrinsecazione della forza, in causa ed effetto». L'universale, in questo esempio, è l'interno del fenomeno, cioè la forza, la causa, non questo o quel tuono o lampo, ma ciò che rimane il medesimo in ciascun tuono o lampo. L'universale è dunque ciò che nella molteplicità dei fenomeni permane come il medesimo. Così, le leggi della natura, rintracciate dalle scienze empiriche, esprimono ciò che permane identico in ogni fenomeno naturale, esse sono «un'unità interna necessaria di determinazioni differenti»<sup>44</sup>; le leggi del movimento, per esempio, sono l'universale a partire dal quale è determinabile ciascun mutamento di luogo.

Le scienze empiriche, tuttavia, per Hegel, partendo dall'esperienza, raggiungono l'universale attraverso un'operazione di tipo induttivo. Tale procedimento è preso in considerazione nella logica enciclopedica, nella *Dottrina del concetto*. L'induzione è un procedimento argomentativo che, passando dall'esame di uno o più casi particolari ad una conclusione di tipo universale, presenta alcune difficoltà logiche. Questo passaggio infatti presupporrebbe la completezza dell'osservazione degli elementi di un certo campo e visto che il suo esame si riferisce ad elementi singoli, esso sarebbe condannato ad un progresso all'infinito, cosicché «se si dice: tutti i metalli, tutte le piante, ecc., questo significa soltanto: tutti i metalli, tutte le piante che sinora sono stati conosciuti»<sup>45</sup>. L'induzione, conclude Hegel, «è pertanto incompleta»<sup>46</sup>. Per far fronte a questo difetto è chiamata in causa l'*analogia*. Essa consisterebbe nell'argomento per cui dato che gli elementi appartenenti ad un certo genere godono di una proprietà allora anche altri elementi dello stesso genere godono di tale proprietà. Presupposto dell'argomento per analogia è dunque che la proprietà in questione, rintracciata attraverso l'osservazione dei casi singoli, sia una proprietà relativa non solo ai singoli elementi ma sia intrinseca al genere. Non è detto, però, che una tale condizione sia soddisfatta, ed è solo «l'istinto

---

<sup>43</sup> Cfr. Ivi, § 21 Z.

<sup>44</sup> Ivi, § 422 Z.

<sup>45</sup> Ivi, § 190 Z.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

della ragione a far presumere che questa o quella determinazione scoperta empiricamente sia fondata nella natura interna»<sup>47</sup> di un oggetto.

In tal modo, muovendo induttivamente sulla base dell'analogia, cioè attraverso un'operazione di tipo induttivo, le scienze empiriche forniscono un universale che è astratto, separato dal particolare, cioè, che non è legato ad esso da relazioni intrinseche<sup>48</sup>.

Dal confronto con il suo operare in queste scienze, il *Nachdenken* appare dunque caratterizzato secondo tre aspetti: (a) esso, innanzitutto, conferendo al proprio oggetto la forma del pensiero, ha per proprio contenuto i pensieri *in quanto tali*; (b) in secondo luogo, relativamente al contenuto, esso ha per oggetto *determinazioni finite*; (c) in terzo luogo, relativamente alla forma, esso, pur ponendo relazioni intrinseche tra le determinazioni, e in tal modo pur attingendo ad una prima forma di necessità del pensiero, raggiunge una necessità che è ancora soltanto formale o astratta, in quanto caratterizzata dalla separazione tra l'universale e il particolare.

Rispetto a queste tre caratteristiche del *Nachdenken*, le scienze empiriche, pur producendo «leggi, principi universali, teorie» che sono «pensieri di ciò che esiste»<sup>49</sup>, e pur accedendo ad un sapere che è già in qualche misura necessario, raggiungono solo una necessità che è astratta o formale e che, in quanto tale, non può dirsi ancora la forma autentica e reale della necessità; essa, inoltre, sembra basarsi solo sull'*istinto* della ragione. Il pensiero volto a soddisfare pienamente tale forma, per la quale lo stesso universale è legato intrinsecamente al particolare, ne è l'essenza stessa, è, per Hegel, quello specifico modo del riflettere che è il pensiero *speculativo* o *filosofico*.

---

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> Il riferimento dell'«analogia» coinvolge anche il procedere argomentativo newtoniano così come esso è espresso nei *Principia mathematica*. Al riguardo cfr. ILLETTERRATI L., *Hegel's Kritik der Metaphysik der Naturwissenschaften*, in Thomas S. Hoffmann (Ed.), *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt. Beiträge zur Deutung der "Phänomenologie des Geistes"*, Hamburg 2008, in cui è presa in considerazione la trattazione dell'induzione e dell'analogia nella sezione della *beobachtende Vernunft* della *Fenomenologia dello spirito*.

<sup>49</sup> Enz. § 7 A.

## 6. *Nachdenken filosofico*

Tali considerazioni possono essere ora declinate, seguendo la prefazione alla *Logica* in riferimento al pensiero che opera in ogni attività umana, in modo da cercare di fare emergere il rapporto tra queste forme del pensiero - il *Nachdenken* e il pensiero filosofico - con il pensiero che opera in ogni attività umana.

Il *Nachdenken*, come abbiamo visto, grazie alla riflessività che gli è propria e grazie alla sua attività di astrazione e separazione, può porre a tema le determinazioni di pensiero che agiscono inconsciamente. Schematizzando, il *Nachdenken*, da un lato dunque, presenta l'enorme guadagno di portare alla coscienza le determinazioni logiche che agiscono al livello inconscio, e, dunque, di liberarle «dalla materia in cui si trovano immerse nel conscio intuire, nel rappresentare, come anche nel bramare e volere»<sup>50</sup>, e di tematizzarle per se stesse. Con ciò il *Nachdenken* è l'inizio della loro conoscenza. Dall'altro lato però, il *Nachdenken* raggiunge solo una necessità astratta ovvero, in questo contesto, esso porta alla coscienza le determinazioni di pensiero, ma le pensa in quanto forme del pensiero nella loro astrazione rispetto al materiale di cui sono forme, cioè, pensandole come forme rispetto ad un contenuto da cui sono separate. Prese in tale formalità, le determinazioni di pensiero sono vuote - in quanto separate dal contenuto - e finite - in quanto fisse e isolate tra di loro. Per tali caratteristiche, esse sono descritte come le «forme morte» o come le «morte ossa di uno scheletro»<sup>51</sup> che non raggiungono la forma di «unità organica» che è propria dello spirito, la loro «concreta unità vivente». In questo senso la critica hegeliana alla logica formale si basa sul modo in cui l'intelletto tematizza le determinazioni del pensiero della logica naturale. L'intelletto cioè le considera in quanto forme di un contenuto che è altro e che sta fuori dal pensiero e rispetto al quale esse non possono che risultare come determinazioni astratte. In altre parole, si potrebbe dire che l'intelletto si limita a considerare il loro statuto

---

<sup>50</sup> WdL p. 12 (p. 12).

<sup>51</sup> Ivi, p. 9 (p. 10).

epistemologico, l'ambito di validità della loro applicazione, e non la struttura logica a loro interna<sup>52</sup>.

La riflessione filosofica viene indicata da Hegel come la forma di conoscenza che è in grado di rispondere alle istanze che l'intelletto non soddisfa. Il pensiero filosofico, in particolare, riuscirebbe a porre in luce - e a muoversi a partire da esso - il carattere necessariamente *contenutistico* del pensiero<sup>53</sup>; ossia, a riconoscere che le determinazioni di pensiero, anche nella loro formalità, come determinazioni formali, sono necessariamente dotate di contenuto. Tale contenuto, l'intelletto lo cerca al di fuori, facendo delle determinazioni del pensiero delle determinazioni vuote; il pensiero filosofico, invece, secondo Hegel, lo riconosce nella stessa forma del pensiero<sup>54</sup>. La materia della forma in questo caso è la stessa determinatezza della forma, ossia è la determinatezza che si costituisce dalle sue relazioni con le altre determinazioni di pensiero. In altre parole, al di là della terminologia di forma e contenuto, tale contenuto non è che la struttura logica delle determinazioni di pensiero. Così, nel suo particolare modo che è il pensiero filosofico, il pensiero che opera in ogni attività umana si sa concretamente nella sua stessa forma. Questo sapersi è da Hegel caratterizzato come il risultato o come l'operazione di una progressiva *depurazione*<sup>55</sup> delle categorie che operano istintivamente e che innanzitutto si presentano in un operare che «è spezzato in una materia infinitamente molteplice»<sup>56</sup>. Questa depurazione è spesso indicata come un processo di «educazione e disciplina della coscienza»<sup>57</sup> che eleva il *contenuto umano* alla

---

<sup>52</sup> A questo riguardo può essere fatto riferimento a Kant. Egli, secondo Hegel, pur avendo, di qui il suo merito, attuato una nuova critica sulle categorie del pensiero – dopo che le categorie del pensiero sono state esplicitate da Platone e Aristotele, secondo Hegel non ci sarebbe stato più un ulteriore e radicale esame critico -, ha limitato tale critica all'applicabilità delle categorie e non alla loro struttura interna.

<sup>53</sup> «Dire che le categorie per sé sono vuote. è un'affermazione infondata, nella misura in cui, comunque, essendo *determinate*, hanno un contenuto» Enz. § 43 Z.

<sup>54</sup> Cfr. FERRARIN A., *Hegel interprete di Aristotele*, Pisa 1990, p. 195: «la forma, tolta l'opposizione alla materia, diventa il contenuto, e il pensare è identico al conoscere, al conoscere il logico come l'attività che intesse tutti i rapporti del nostro mondo».

<sup>55</sup> Cfr. WdL p. 17 (p. 17).

<sup>56</sup> Ivi, p. 16 (p. 16).

<sup>57</sup> Ivi, p. 44 (p. 41).



realtà dello spirito libero. Infatti, questa presa di coscienza della rete delle forme del pensiero, che agisce in noi in modo inconscio, che ha il suo inizio con la tematizzazione dei suoi nodi operata dall'intelletto, implica una presa di distanza rispetto ad essa e, parimenti, la possibilità della posizione di un nuovo livello dell'esercizio spirituale. Da un lato, dunque, tale presa di distanza, apre la possibilità di sottrarsi al dominio della metafisica che opera in noi in maniera implicita, e dall'altro apre la possibilità di un esercizio spirituale che, procedendo sulla base della sola struttura interna delle determinazioni del pensiero, si configura come un determinarsi del pensiero unicamente da sé. In tale attività del pensiero, infatti, le sue determinazioni, essendo considerate in sé e per sé, sono esse stesse tanto l'attività che le esamina quanto l'oggetto dell'esame; esse stesse cioè «si sottopongono ad esame» ed esse stesse determinano i loro limiti e i loro difetti<sup>58</sup>. Questa auto-determinazione del pensiero è la sua libertà; il suo esercizio è ciò che conferisce alla realtà dello spirito la caratteristica di essere libero. Tale attività del pensiero, però, piuttosto che rappresentare il nostro dominio sul pensiero, non si muove che dal riconoscimento e il rispetto della razionalità che, nel sapersi del pensiero, ci pervade. In questo senso, si può indicare nella modestia e nell'umiltà, consistenti nel «non attribuire alla propria soggettività alcuna *particolare* proprietà o attività»<sup>59</sup>, le virtù del pensiero<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> Enz. § 41 Z 1.

<sup>59</sup> Ivi, § 23 A.

<sup>60</sup> Hegel ad esse contrappone anche una cattiva modestia e umiltà del pensiero determinate come il «tener fermo il *punto di vista* della finitezza come un punto di vista *ultimo*, e [considerare] il voler procedere oltre come una temerarietà, anzi come una follia del pensiero. – Invece, è piuttosto la peggiore delle virtù questa *modestia* del pensiero, che fa del *finito* qualcosa di assolutamente fisso, un *assoluto*. [...] La modestia della quale si è fatto cenno consiste nel tener fermo questo vano, questo finito, contro il vero, e proprio per questo è vanità» (ivi, § 386). La falsità di questa modestia ha il suo esempio paradigmatico nella domanda di Pilato a Gesù: «Pilato domandò: che cos'è la verità? come uno che l'ha fatta completamente finita con questo problema e per il quale niente ha più significato» (ivi, § 19 Z 1); in questo senso, la modestia si risolverebbe nella vanità soggettiva.

## 7. Conclusione

Sulla base del percorso compiuto in questo capitolo mi sembra di poter affermare che la concezione hegeliana del pensiero, come appare nei passi presi in considerazione, cerchi di mantenere insieme, in una concezione monistica del pensiero, più modi d'intendere il pensiero, come una concezione, cioè, che si presenta essenzialmente differenziata al proprio interno:

1. da un lato, al livello non-conscio, il pensiero può essere inteso come l'elemento logico o il sistema di determinazioni razionali che pervade e struttura tanto le nostre attività quanto la realtà. Esso da un lato è oggettivo in quanto indipendente nella sua *validità* dal soggetto finito, dalle sue attività mentali o linguistiche. Dall'altro, come abbiamo più volte accennato, anche se senza renderlo argomento diretto dell'indagine, esso è oggettivo in quanto la sua logicità coincide con la legalità stessa del reale. Come tale le sue forme o determinazioni possono essere conosciute tanto nell'elemento del puro pensiero (sfera della logica), quanto nell'elemento dell'esteriorità (sfera della natura), quanto nell'elemento dello spirito. Al livello inconscio, inoltre, il pensiero viene ad indicare, la logica naturale o logica inconscia come elemento attivo che attraversa e struttura di determinazioni di pensiero - acquisite soprattutto attraverso differenti pratiche sociali, tra le quali, di particolare importanza, il linguaggio - ogni attività umana; questa logica inconscia non coincide con il sistema di determinazioni pure del pensiero.

2. dall'altro lato, ad un livello conscio, il pensiero può essere inteso come una nostra attività o facoltà «accanto alle altre», quali la sensibilità, la rappresentazione e il volere, e come tale la sua trattazione trova la sua collocazione sistematica all'interno della filosofia dello spirito soggettivo, nella psicologia<sup>61</sup>. Affermare che il pensiero può essere inteso come attività del soggetto finito non significa però affermare che questo sia qualcosa d'altro rispetto al pensiero del punto (1), piuttosto, ricordando l'affermazione hegeliana secondo cui non si dà che un solo pensiero, si dovrebbe affermare che il pensiero come

---

<sup>61</sup> In essa il modello del pensiero come facoltà accanto alle altre, si mostrerà insufficiente e sarà rielaborato in direzione dell'unità vivente dello spirito.

attività soggettiva non è che il modo in cui quest'unico pensiero si manifesta nella sfera dello spirito<sup>62</sup>.

2.1 *Nachdenken* e *spekulativ Denken* (o *philosophische Nachdenken*) sono modi differenti in cui il pensiero può cogliere la razionalità del reale nella forma che secondo Hegel gli è propria, quella del pensiero. Essi sono «pensiero in quanto forma». In questo senso, questi modi del pensiero, come attività del soggetto, riflettendo su qualcosa, producono un universale che può contenere «il valore della *cosa*, l'*essenziale*, l'*interno*, il vero»<sup>63</sup>; solo attraverso questo tipo di attività «la vera natura dell'oggetto»<sup>64</sup> può pervenire alla coscienza.

Nel primo caso, quello del *Nachdenken*, l'universale raggiunto è astratto e si basa sull'istinto della ragione, nel secondo caso l'universale è indicato come un universale concreto, non separato dal particolare che lo istanzia. Che quest'universale sia tanto la vera natura dell'oggetto quanto un prodotto dell'attività del soggetto, non implica (a) una riduzione dell'oggettività ad una visione di tipo rappresentazionalista, per la quale l'oggettività è determinata in relazione all'universalità di una particolare forma di soggettività; come pure non implica (b) una riduzione dell'operazione soggettiva ad una sorta di realismo ingenuo, secondo il quale il conoscere interverrebbe su un materiale oggettivo dato, estraneo e separato dal pensiero stesso. Le difficoltà che da questa concezione, riassumibile con l'espressione «pensiero oggettivo», possono risultare, mi sembra possano essere affrontate, senza ricadere in (a) o in (b), solo a partire dalla considerazione che tanto il soggetto quanto l'oggetto sono attraversati dalla medesima trama razionale, essenzialmente dinamica, che nel caso del soggetto può giungere a coscienza. Tale comune radice logica, sembra essere la base per impostare, nella prospettiva hegeliana, una risposta alle questioni fondamentali che qualsiasi filosofia che si ponga il problema della natura dei pensieri deve affrontare, ed in particolare, tra le altre, quella della loro accessibilità e quella del loro riferimento<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> Cfr. ILLETTERATI L., *La decisione dell'idea. L'idea assoluta e il suo "passaggio" nella natura in Hegel*, «Verifiche», XXXIV (3-4), 2005, pp. 239-272, pp. 262 sgg.

<sup>63</sup> Enz. § 21.

<sup>64</sup> Ivi, § 22.

<sup>65</sup> Particolare attenzione su queste questioni è stata posta da Frege soprattutto nel saggio *Il pensiero. Una ricerca logica*, in *Ricerche logiche*, trad. it. R. Casati, a cura di M. Di Francesco, Guerini e

---

Associati, Milano 1988. Riguardo alla questione del riferimento, in direzione della prospettiva hegeliana, si sono concentrati negli ultimi anni, i lavori di McDowell nella sua declinazione in rapporto all'esperienza, come «direzionalità del pensiero verso lo stato di cose» (McDOWELL J., *Mind and World*, Cambridge 1994; *Mente e mondo*, trad. it. C. Nizzo, Torino 1999, XII). Il suo lavoro, a tal proposito, sembra muoversi a partire dalla domanda: com'è possibile il pensiero empirico? Secondo E. Sacchi, inoltre, una risposta adeguata al problema della natura del pensiero, per essere tale, non deve rendere problematiche le questioni dell'afferrabilità dei pensieri e del loro vertere sul mondo, essendo questi «due tra i principali tratti caratterizzanti il pensiero» (SACCHI E., *Pensieri e rappresentazioni. Frege e il cognitivismo contemporaneo*, Roma 2005, p. 156).

## CAPITOLO SECONDO

In my opinion the greatest advantage to be derived from the study of Hegel is a detailed comprehension of what it means to try to “give an account”, not of this or that, but of anything whatsoever<sup>66</sup>

### 1. *Introduzione*

Le distinzioni interne al pensiero da Hegel proposte nell'introduzione all'*Enciclopedia*, possono apparire come definizioni stipulative. In tal caso, per quanto esse possano risultare di una certa utilità pratica, non presenterebbero necessariamente una validità, o meglio vincoli di carattere teoretico. Esse cioè, per avanzare pretese di validità su altri usi, devono portare ragioni a proprio sostegno, in altre parole devono eliminare il carattere stipulativo con cui possono apparire; devono essere giustificate.

Qualora ciò non venga fatto, ogni altra posizione si presenta ugualmente possibile: tanto quella dell'empirismo, per esempio, che, in linea generale, attribuisce un'insopprimibile condizionatezza dall'esperienza, per la quale la validità di ogni idea o relazione tra idee dipenderebbe esclusivamente dalla sua corrispondenza con lo stato di cose del mondo; quanto la posizione del razionalismo che, altrettanto in generale, a differenza dal primo, sostiene la possibilità di una conoscenza intuitiva e deduttiva per alcuni oggetti di un determinato ambito, in modo che la validità di alcune idee e di alcune relazioni tra idee dipenderebbe da questa sorta di intuizione interna e dalla correttezza delle deduzioni che si costruiscono a partire da essa, attribuendo dunque ad alcune operazioni mentali il carattere di necessità<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> ROSEN S., *G. W. F. Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom*, New Haven and London 1974, p. 262.

<sup>67</sup> Cfr. la prima parte di BURBIDGE J., *On Hegel's Logic: Fragments of a Commentary*, Atlantic Highlands NJ 1981.

Secondo Hegel, diversamente dagli empiristi, le relazioni tra i pensieri, quali causa ed effetto, non sono il prodotto di generalizzazioni attuate su relazioni di cui abbiamo avuto esperienza nello spazio e nel tempo; e al contempo, diversamente dai razionalisti, non sono nemmeno idee innate, ossia delle proprietà di carattere metafisico, cioè non naturale, che caratterizzerebbero gli esseri umani<sup>68</sup>. Spesso Hegel indica come compito della filosofia proprio quello di rendere esplicito le relazioni che sarebbero interne a ciò che esperiamo. In altri termini, il pensiero puro non sarebbe un'entità, proprietà, astratta, che esisterebbe in un presunto luogo ideale separato dall'esperienza ordinaria. Esso è innanzitutto funzione di un'intelligenza che si è evoluta storicamente e culturalmente, e che può rendere esplicite tanto le proprie operazioni, quanto le relazioni implicite al mondo, ossia a ciò al cui interno si trova a vivere.

In quanto segue cercherò di fornire alcune giustificazioni per le distinzioni proposte, spesso riarticolandole in forma differente a seconda del contesto, percorrendo la discussione delle tre posizioni del pensiero rispetto all'oggettività come discussione intorno alla natura del pensiero.

### 1.1 *Pensiero puro e rappresentazione*

Come più volte accennato nel primo capitolo, nell'introduzione dell'*Enciclopedia* Hegel cerca di fornire una prima determinazione della filosofia in rapporto alle scienze, al senso comune e soprattutto, avendo entrambe il medesimo oggetto, in rapporto alla religione. A questo primo tentativo di differenziare l'una dalle altre corrisponde quello di fornire una differenziazione del pensiero in se stesso. Questo tentativo si potrebbe articolare nel tentativo di distinguere essenzialmente tra pensiero puro e pensiero non puro. Il pensiero puro, come ho cercato di mostrare nel capitolo precedente, si articola al suo interno in due forme principali: pensiero puro astratto e pensiero puro concreto. Tale distinzione dovrebbe poter essere ulteriormente complicabile sulla base del suo ambito di

---

<sup>68</sup> Cfr. RAND S., *From A Priori Grounding to Conceptual Transformation: The Philosophy of Nature in German Idealism*, a Dissertation, Evaston, Illinois, 2006, pp. 246-8.

applicazione, prima distinzione fra tutte quella tra la logica come scienza del pensiero e le scienze della natura.

La prima caratterizzazione distintiva del pensiero puro in rapporto al pensiero non puro, considerandolo a partire dal rapporto tra un universale e gli individui che sono sossunti sotto di esso, è quella che le sue istanziazioni – gli individui - non sono oggetto di esperienza sensibile, se intendiamo per esperienza sensibile solo le percezioni in quanto tali: ho esperienza sensibile solo di stati di cose, non, p.e., del rapporto di causalità che intercorre tra loro. I pensieri che non sono puri, invece, sono pensieri in cui riconosciamo un contenuto indipendente ed isolato: se penso che il carpino in giardino è molto nodoso, penso qualcosa di determinato, un contenuto isolato che posso afferrare. Questi pensieri non puri, tenendo conto naturalmente della molteplicità di sensi in cui Hegel usa queste espressioni, sono ciò che Hegel chiama rappresentazioni. Esse, in linea generale, possono essere: a) rappresentazioni empiriche; b) rappresentazioni non empiriche.

a) Le rappresentazioni empiriche sono pensieri aventi come proprie istanziazioni oggetti di esperienza sensibile: quando pensiamo una rosa rossa, per esempio, ciò che pensiamo è una rappresentazione sensibile di essa. Questo tipo di pensiero ha un contenuto che deriva dall'esperienza sensibile.

b) Le rappresentazioni non-empiriche sono pensieri aventi istanziazioni che non sono oggetto dell'esperienza sensibile, ma sono prodotti dello spirito. Tali pensieri, per esempio, sono per Hegel i pensieri della moralità, dell'eticità e della religione, ossia sono pensieri aventi come istanziazioni dei prodotti spirituali, dei prodotti culturali.

## 1.2 *Pensiero puro e rappresentazioni non empiriche*

Il problema principale cui Hegel si trova di fronte con queste distinzioni è quello di distinguere positivamente, non solo in *via negationis*, il pensiero puro dalle rappresentazioni non empiriche. A ciò corrisponde la particolare insistenza<sup>69</sup> sulla

---

<sup>69</sup> Tale insistenza come si è già accennato è determinata anche da altri fattori, non da ultimo fattori completamente contingenti quali la riforma prussiana della religione e l'acceso dibattito con

determinazione della filosofia in rapporto alla religione, e, all'interno di questo rapporto, quella di porre dallo stesso lato della religione la morale, l'eticità, il diritto, ecc., ovvero tutti quegli ambiti relativi ad un pensiero che non è puro ma che al contempo non è neppure empirico.

La distinzione però non appare sempre netta. Tra pensiero puro e rappresentazione, sia questa empirica o non empirica, essa sembra dover essere soprattutto una distinzione riguardante il contenuto: sia la rappresentazione che i pensieri infatti hanno la forma dell'universalità. Che cosa sia questa universalità, tuttavia, non è affatto chiaro e facilmente determinabile. Su ciò si ritornerà in seguito.

Una via attraverso cui Hegel cerca di fornire questa distinzione è quella di indicare come entrambe le forme di rappresentazione mantengano un contatto con l'esperienza sensibile. La rappresentazione empirica ha come contenuto un oggetto di esperienza sensibile, la rappresentazione non empirica, invece, ha un contenuto che, pur non essendo empirico, presenta alcune caratteristiche dell'oggetto dell'esperienza sensibile. Queste caratteristiche sono l'isolamento rispetto agli altri contenuti e la separatezza. Le rappresentazioni non empiriche dunque, sarebbero legate all'esperienza sensibile in quanto il loro contenuto si presenta come discreto e isolato in un modo parallelo ai contenuti dell'esperienza sensibile; in altre parole nella rappresentazione allineiamo uno accanto all'altro nello spazio mentale, nell'universalità, dei contenuti che rimangono in relazioni di estrinsecità l'uno rispetto all'altro, così come nello spazio fisico gli oggetti di esperienza sensibile si dispongono l'uno accanto all'altro (cfr. Enz. § 24).

### 1.3 *Isolamento e connessione*

E' facile notare, tuttavia, come una tale distinzione sia ancora piuttosto problematica se non ulteriormente articolata. E' sufficiente introdurre una differenza fatta valere spesso da Hegel tra due modalità di rapporto ai pensieri, l'intelletto e la ragione, per sfumarla. Entrambe queste modalità di pensare infatti si possono rapportare al

---

Schleiermacher durante il periodo berlinese, cfr ROSENKRANZ K., *Hegels Leben*, Berlin 1844; *Vita di Hegel*, trad. it. R. Bodei, Firenze 1966, pp. 357 sgg.



pensiero puro. La ragione si rapporta ai pensieri seguendo le loro interconnessioni interne, mentre l'intelletto li tratta come distinti e sconnessi l'uno dall'altro. Gli stessi pensieri puri, quindi, possono essere trattati come se fossero nettamente distinti e separati l'uno dall'altro, allo stesso modo, secondo alcune indicazioni di Hegel relative ad alcune concezioni religiose, le rappresentazioni, o per lo meno alcune di esse, e i loro oggetti, possono essere trattate in maniera fluida, o speculativa. Se quest'ultimo aspetto può essere spiegato per il fatto che i pensieri con le loro interconnessioni intrecciano anche le rappresentazioni attraverso il loro «legame spirituale» (Enz. § 20 Z), siano queste empiriche o non empiriche, rimane che le rappresentazioni possono essere trattate in modo dinamico quanto in modo statico, e, dunque, che questa differenza sembra non poter essere portata a supporto di una netta distinzione tra pensieri puri e rappresentazioni non empiriche.

Se può sembrare che intelletto e rappresentazione siano la stessa cosa essendo accomunati dall'isolamento delle proprie determinazioni, si può però notare nelle loro operazioni una differente forma di isolamento<sup>70</sup>. Una via per portare maggior forza a questa distinzione è quella di attuare una differenziazione tra i livelli in cui il carattere dell'isolamento caratterizza la rappresentazione e i pensieri puri secondo l'operare dell'intelletto, ovvero sostenere che l'isolamento che caratterizza la rappresentazione è relativo a elementi differenti di quello che caratterizza la modalità di pensare i pensieri puri dell'intelletto. Nella rappresentazione ciò che costituisce il suo oggetto si presenta come isolato. Per esempio, le sue proprietà - che questo tavolo sia di legno, sia marrone, rettangolare, ecc. - sono tenute insieme in maniera estrinseca, cioè non sono legate tra di loro. L'intelletto invece, porrebbe in relazione gli elementi della rappresentazione e dell'oggetto attraverso determinazioni di pensiero, pensieri puri, come la relazione causale, la relazione di universale e particolare, ecc., e l'isolamento riguarderebbe non quelle prime caratteristiche dell'oggetto poste ora in relazione dall'intelletto, ma ciò attraverso cui l'intelletto mette quelle in relazione. L'isolamento, come caratteristica delle operazioni dell'intelletto, cioè, sarebbe relativa alle determinazioni con cui esso

---

<sup>70</sup> Cfr. l'Annotazione al § 20, in cui Hegel fornisce una distinzione tra intelletto e rappresentazione, partendo dall'isolamento che le accomuna; rispetto a quest'ultimo afferma: «la rappresentazione concorda in tal caso con l'*intelletto*».

mette in relazione gli elementi che nella rappresentazione erano isolati. Si tratta quindi di un secondo livello: l'intelletto attraverso le determinazioni di pensiero mette in relazione gli elementi isolati della rappresentazione; tuttavia, queste relazioni, quelle delle determinazioni di pensiero, non sono colte dall'intelletto nelle loro relazioni reciproche, sono colte solo nel loro isolamento, in maniera statica. Questa distinzione di livelli potrebbe essere articolata in altri termini: ogni forma di un contenuto verrebbe ad essere la materia di una superiore forma di considerazione<sup>71</sup>. Questo tuttavia, sembrerebbe reggere abbastanza bene per quanto riguarda la rappresentazione empirica. La rappresentazione non empirica, infatti, sembrerebbe porsi anch'essa a questo secondo livello e caratterizzarsi per il coglimento delle relazioni tra elementi attraverso relazioni che si presentano legate all'esperienza sensibile. La rappresentazione non empirica presenterebbe comunque, e questo sembrerebbe porsi come base della sua distinzione dal pensiero puro, un contatto con l'empirico.

#### 1.4 Analogie del contatto con l'empirico

Nell'Introduzione della *Scienza della logica*, la logica, che altro non è che il sistema dei pensieri puri, è paragonata alla grammatica<sup>72</sup>. In questo senso, Hegel sembrerebbe proporre una distinzione attraverso l'analogia del rapporto del linguaggio con la sua grammatica. Mentre una rappresentazione sarebbe come un enunciato, i pensieri puri ne sarebbero la struttura formale, la grammatica.

Tale metafora si rivela altamente esplicativa esclusivamente per le rappresentazioni empiriche. Infatti, queste, come gli enunciati, non sono interamente esauribili dalle forme di pensiero che le strutturano: tanto l'enunciato "questa quercia ha molte ghiande" quanto la sua rappresentazione, implicano pensieri come quello di essere, di essere determinato, ecc., e con ogni probabilità implicano gli stessi pensieri dell'enunciato e della rappresentazione "questo ciliegio ha molte ciliegie", tuttavia la differenza tra il primo enunciato o rappresentazione e il secondo enunciato o

---

<sup>71</sup> FERRARIN A., *Hegel and Aristotele*, cit, p. 289.

<sup>72</sup> Cfr WdL 38-9, e INWOOD M., *Hegel*, London 1983, pp. 24 sgg.

rappresentazione che esso esprime come non è colta dalla loro struttura grammaticale, che è identica, altrettanto non lo è dalle strutture di pensiero da esse implicate. Essa è data solo dai loro elementi empirici. Riportare una rappresentazione empirica o il suo oggetto alla sua struttura di pensiero puro implicherebbe sempre un avanzo, costituito dagli elementi di empiricità e contingenza che li costituiscono come differenti dalle altre rappresentazioni e oggetti dello stesso tipo.

Diversamente sembra che Hegel ritenga accadere riguardo le rappresentazioni non empiriche, quali quella di Dio, della morale, del diritto, ecc. Per esse infatti, Hegel sembra sostenere che vi sia una completa traducibilità in termini di pensiero. Per il caso delle rappresentazioni non-empiriche sembra, cioè, necessario usare un'altra forma di rapporto distintivo. Spesso Hegel usa quello sussistente tra la metafora e il letterale, a partire da una concezione della metafora per cui essa è interamente riducibile al letterale senza perdita di significato. La rappresentazione non empirica cioè sarebbe una metafora del suo concetto, come pensiero puro (Enz. § 3 A). Anche in questo caso, l'elemento distintivo risiederebbe quindi in un legame con l'esperienza empirica mantenuto dalla rappresentazione non empirica. La rappresentazione non empirica di qualcosa, con i rapporti di natura esperienziale che propone, non sarebbe che una metafora del pensiero di quel qualcosa. Nella rappresentazione di Dio, per esempio, colgo le relazioni tra i suoi momenti attraverso la relazione tra padre e figlio<sup>73</sup>.

Tuttavia, che significa che le relazioni, con la rappresentazione non empirica, presentano un forte legame con l'empirico<sup>74</sup>? Questa formulazione, per la sua genericità è

---

<sup>73</sup> La relazione tra la rappresentazione di Dio e il suo concetto dunque non è affatto una relazione oppositiva. Il concetto non si oppone alle «semplici rappresentazioni della fede» (Enz. § 564 A). Tuttavia non si può non riconoscere nella tesi completa traducibilità della metafora una subordinazione all'elemento del sapere. Su questo punto, infatti, si soffermerà molta della teologia contemporanea, Karl Barth in primis, accentuando nel mistero, l'elemento di irriducibilità di Dio e della religione al sapere (cfr. BARTH K, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zollicon, Zürich 1952, Capitolo X, «Hegel», in particolare pp. 48-9). Anche J.-L. Marion, in *Dieu sans l'être*, percorre questa strada determinando il segreto di Dio come un segreto che non riguarda l'intelletto o il sapere (MARION J.-L., *Dieu sans l'être*, Paris 1991, p. 26; p. 275).

<sup>74</sup> La rappresentazione potrebbe essere interpretata cioè come una sorta di pensiero figurativo, ossia come un porre quelle relazioni tra le determinazioni in figure empiriche. In questo senso sembra andare P. Ricouer quando afferma: «Il termine [*Vorstellung*] [...] assume senso nella coppia di opposti *Vorstellung*

ancora indubbiamente insufficiente. Cosa si intende inoltre, in maniera più dettagliata e al di fuori del linguaggio hegeliano quando si parla di isolamento, tanto nella rappresentazione quanto nella modalità operativa dell'intelletto? E cosa si intende inoltre con interconnessione di quelle relazioni, o determinazioni di pensiero? Cosa questa implica e cosa questa richiede? Perché, inoltre, tale interconnessione delle determinazioni del pensiero puro è da caratterizzarsi come una visione fluida del pensiero, mentre il loro isolamento ad opera dell'intelletto come concezione statica? Visto che una connessione reciproca di determinazioni può essere attuata in un sistema statico di determinazioni, come per esempio potrebbe essere in qualche sistema formale, cosa significa e implica caratterizzarla come fluida? Uno dei compiti che ci si prefigge in quanto segue sarà di tentare di dare una risposta o di chiarire ulteriormente questi problemi.

## 2. *La metafisica, ovvero: il vecchio pregiudizio*

La prima posizione del pensiero rispetto all'oggettività viene denominata da Hegel "metafisica". Essa, cioè, caratterizzerebbe ogni atteggiamento del pensiero nei confronti della realtà, da quello del senso comune a quello delle scienze naturali, in quanto riconducibile ad un pensiero di tipo metafisico.

Cosa si intende per "pensiero di tipo metafisico"? Il termine "metafisica", come noto, presenta una storia talmente complessa, ricca di ambiguità, di svolte, che sembra

---

e *Begriff*». [...] Si dovrebbe tradurlo non con rappresentazione, ma con "pensiero figurativo". Il termine "rappresentazione" è accettabile solo in quanto esso sottolinea l'estensione della *Vorstellung* nel suo uso hegeliano, che copre non solo i racconti e i simboli – le "immagini", se si vuole, ma anche espressioni talmente elaborate e in un certo senso concettualizzate quali quelle della Trinità, della Creazione, della Caduta, dell'Incarnazione, della Salvezza, ecc.; in breve, non solo il discorso religioso ma anche quello teologico. La tesi di Hegel è che, per quanto razionalizzato possa essere tale discorso, esso non è ancora *concettuale*, nel senso forte del termine, ma è ancora *figurativo*» RICOEUR P., *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, pp. 41-62. Tuttavia, che il contatto con l'empirico presente nella rappresentazione non possa essere chiarito intendendo questa solo come pensiero figurativo, può essere indicato osservando che gli elementi dell'immaginario, del simbolico del mitico, per Hegel non sono che momenti tra i più indeterminati e immediatamente naturali, della rappresentazione (cfr. MALABOU C., *L'avenir de Hegel, Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris 1996, p.157).

che ogni filosofo «intenda “metafisica” in modo differente»<sup>75</sup>. Basti pensare a come il suo uso, indicante lo studio delle cose prime e ultime, ossia la filosofia prima, e particolarmente l'ontologia, sia stato sottoposto, in particolare con la filosofia moderna e kantiana, ad una trasformazione tale da legarlo strettamente con l'epistemologia. Nella stessa filosofia del novecento, si possono notare le ambiguità o diversità nell'uso del termine per esempio, accennando alle due maggiori critiche cui è stata sottoposta la metafisica e alle reciproche incomprensioni dovute proprio a tali differenze. Basti cioè pensare alla critica della metafisica attuata dal positivismo logico, e da Carnap in particolare, e alla sua critica attuata dalla cosiddetta tradizione ermeneutica, da Heidegger a Derrida. Per quanto riguarda Hegel, la questione si potrebbe semplificare affermando che per pensiero metafisico, egli generalmente intende una posizione di pensiero che è caratterizzata da un bisogno di fondazione in cui questa è concepita come esterna al fondato. Un fondamento, cioè, una «salda base di appoggio», su cui e a partire da cui il pensare avanzerebbe le proprie pretese. Come si vedrà, tale aspetto si presenta in tutte le posizioni del pensiero rispetto all'oggettività, e per tale aspetto tutte queste presentano un fondo metafisico. Per sfuggire ad esso, occorre per Hegel ripensare l'elemento fondativo<sup>76</sup>. Un tale ripensamento conduce per Hegel a quella totale assenza di presupposizioni che deve caratterizzare il pensiero libero<sup>77</sup>.

La *prima posizione del pensiero rispetto all'oggettività* rappresenta quel pensare *ingenuo* caratterizzato dalla fede per cui «si possa *conoscere la verità* mediante il *riflettere*». Secondo questo *vecchio pregiudizio*, riflettendo, possiamo sapere «cosa c'è di vero negli oggetti, negli avvenimenti e anche nei sentimenti, nelle intuizioni, nelle rappresentazioni ecc.» (Enz. § 5).

Questo modo di pensare il rapporto tra pensiero e realtà, è un pensiero *ingenuo* o *spontaneo* poiché non si rende conto che ciò che sappiamo attraverso il riflettere è un «prodotto della sua attività» (Enz. § 21), ossia che il vero a cui si perviene tramite

---

<sup>75</sup> ROCKMORE T., *Hegel's Metaphysics, or the Categorical Approach to Knowledge of Experience*, in *Hegel reconsidered. Beyond Metaphysics and the Authoritarian State*, ed. by H. T. Engelhardt Jr. and T. Pinkard, Boston 1994, pp. 43-57, p. 44.

<sup>76</sup> Cfr. NUZZO A., *Logica e Sistema*, cit., pp. 55-98.

<sup>77</sup> Cfr. HOULGATE S., *Hegel, Nietzsche and the criticism of Metaphysics*, Cambridge 2004, pp. 100-104; pp.123-140.

quest'attività è il prodotto di una trasformazione effettuata sulla sensazione, sull'intuizione, sulla rappresentazione (Enz. § 22). Questo modo di pensare il rapporto tra pensiero e realtà è dunque ingenuo o spontaneo perché non attua quella riflessione seconda che, a partire dal riconoscimento dell'aspetto poetico del pensiero, pone a proprio oggetto le operazioni che il pensiero compie nel suo rapporto alla realtà.

Per chiarire la natura di tale fede occorre innanzitutto rilevare che Hegel nota, in riferimento alla posizione del sapere immediato, che il termine *Glaube* può indicare sia la fede religiosa che la credenza, il *belief* inglese, e dunque tanto un atteggiamento proposizionale avente un contenuto più o meno determinato, sia questo empirico o non empirico: “credo che la foglia dell'olmo sia dentellata”, “credo che tu sia un uomo degno di stima”, quanto un atteggiamento che sembra difficilmente riducibile ad una convinzione esclusivamente teoretica. A scopo di chiarimento, per semplificare, non seguo Locke nella distinzione tra credenza e fede sulla base della natura – naturale o soprannaturale<sup>78</sup> – dell'oggetto della credenza o della fede, ma a partire da una concezione olistica della credenza, in cui vi sono credenze più fondamentali e credenze periferiche che si relazionano in forma diversa le une alle altre, intendo il *belief*, o la credenza teoretica, come un atteggiamento proposizionale che può essere vero o falso e dotato di un'estensione e un campo d'azione molto limitato, mentre la credenza religiosa per il suo possibile carattere di onnipervasività nei confronti del mondo della vita, la intendo come una credenza fondamentale. Questa duplicità di aspetti è facilmente rinvenibile nel caso della fede religiosa. Infatti, sebbene possa indicare un sistema più o meno determinato di atteggiamenti proposizionali aventi a contenuto una particolare dottrina – e dunque dei *beliefs* -, il termine «fede» in questo ambito viene ad indicare anche, in senso molto generale, il rapporto dell'uomo con Dio, un atteggiamento dunque, la credenza non esclusivamente teorico, che può coinvolgere e determinare lo stesso mondo della vita. Questa, cioè, a differenza di un atteggiamento proposizionale teoretico che può essere vero o falso, inteso come specificato, oltre che comprendere elementi quali la fiducia, la speranza, l'obbedienza, può rivelare un'influenza sull'intero sistema di credenze tale da poter dare orientamento ad una vita nella sua interezza.

---

<sup>78</sup> Cfr. LOCKE J., *An Essay Concerning Human Understanding; Saggio sull'intelletto umano*, trad. it. V. Cicero, M. G. D'Amico, Milano 2004, L. IV, Cap. XVI § 14.

Nel nostro caso, riguardo alla fede ingenua nell'unità di pensiero ed essere, la fede non sembra ridicibile né a qualcosa come la fede religiosa né a qualcosa come il *belief* come atteggiamento proposizionale, ma sembra piuttosto prendere aspetti dell'una e dell'altro. Essa presenta aspetti propri dell'atteggiamento proposizione in quanto sembrerebbe possedere un contenuto determinato, seppur proprio per l'ingenuità che la caratterizza, non si è coscienti di esso, e presenta, come la fede religiosa, un elemento che pervade i differenti ambiti della vita e che, proprio in quanto si mostra capace di conferire un orientamento tanto al teoretico quanto al pratico, sembra irriducibile al solo elemento teoretico che caratterizza l'atteggiamento proposizionale della semplice credenza. Essa, cioè, può essere considerata legittimamente come una di quelle credenze fondamentali che, alla base di ogni sistema di credenze, ne conferiscono il senso, la direzione, l'orientamento.

Su tale fede o pregiudizio può essere fatta una duplice considerazione, l'una riguarda il contenuto, ciò a cui in essa ci si affida, l'altra la sua forma, il suo essere appunto una fede. Da un lato, il procedere sulla sua base pone questo modo di pensare al di sopra del criticismo: questo rimanendo irretito sull'aspetto produttivo del riflettere, resterebbe intrappolato nella frattura tra soggetto conoscente ed oggetto, condannando il pensiero ad essere meramente soggettivo ed il conoscere ad essere limitato ai termini della condivisibilità - l'irretimento su tale aspetto, per l'omnipervasività di questa credenza, conferirebbe secondo Hegel un carattere distintivo all'epoca stessa: essa sarebbe malata di «disperazione» (*Verzweiflung*), disperazione di poter accedere al reale (Enz. § 22 Z). Questa disperazione è determinata dalla riduzione della conoscenza a qualcosa di soltanto soggettivo. Il soggettivo sarebbe l'ultimo (*dieses Subjektive das Letzte sei*)<sup>79</sup>. Tale fede, invece, seppur ignorando l'aspetto poetico, si configurerebbe

---

<sup>79</sup> Cfr. anche Enz., II prefazione p. 91; GPhD, prefazione p. 17; § 21 A. Per Hegel la disperazione è dunque l'effetto di una patologia, tale patologia sarebbe il soggettivismo. Interessante notare come questo sia anche indicato come l'origine del male: «Lo spirito deve essere libero e deve essere quello che è mediante se stesso. Per l'uomo la natura è il punto di partenza che egli deve trasformare. [...] L'uscire dell'uomo dal suo essere naturale è il suo distinguersi come essere auto-cosciente da un mondo esterno. Questo punto di vista pertinente al concetto di spirito, il punto di vista della separazione, non è però quello a cui l'uomo deve fermarsi, In questo punto di vista della scissione rientra l'intera finitezza del pensare e del volere. In questo ambito l'uomo si pone da sé degli scopi, e prende da sé il materiale del suo

---

agire. In quanto porta agli estremi questi scopi, sa e vuole soltanto se stesso nella sua particolarità con esclusione dell'universale, l'uomo è cattivo, e questa malvagità è la sua soggettività» § 24 Z 3. Questa associazione tra la separazione dall'oggettivo e la malvagità, è presente anche nella teoria hegeliana della verità in senso ontologico. Secondo tale teoria la verità consiste nell'identità dell'oggetto con il concetto. Di tale concezione Hegel porta alcuni esempi di uso comune: a questa nozione facciamo appello quando parliamo di un «vero stato», una «vera opera d'arte», ossia: diciamo che uno stato o un'opera d'arte è vera in quanto tale oggetto corrisponde a ciò che deve essere, la sua realtà corrisponde al suo concetto. Il non-vero è anche chiamato il cattivo [*das Schlechte*]. Un «uomo cattivo» è «un uomo che non si comporta in modo conforme al suo concetto o alla sua destinazione». Il cattivo, tuttavia, non è privo di rapporto al suo concetto, se lo fosse non sussisterebbe: «l'assolutamente cattivo o l'assolutamente opposto al concetto è [...] qualcosa che si disgrega in se stesso», il disgregarsi del qualcosa avviene quando viene meno il rapporto di questo qualcosa con il suo concetto (Enz. § 213 Z).

Nell'ambito dell'*Enciclopedia*, la disperazione compare a caratterizzare l'epoca moderna anche in una nota al § 440 della Psicologia: «La moderna disperazione per la conoscibilità della verità è estranea ad ogni filosofia speculativa come ad ogni religiosità autentica. Un poeta altrettanto religioso quanto pensante, *Dante*, esprime la propria fede nella conoscibilità della verità in modo così pregnante, che noi ci permettiamo di riprodurre qui le sue parole. Egli dice, nel quarto canto del *Paradiso*, versi 124-130: Io veggio ben che già mai non si sazia/ nostro intelletto, se'l ver non lo illustra/ di fuor dal qual nessun vero si spazia./ Posasi in esso come fera in lustra,/ tosto che giunto l'ha; e giunger pòllo:/ se non, ciascun disio sarebbe frusta.» (Enz. § 444 Zc).

La disperazione come separazione tra il soggettivo e l'oggettivo in ambito religioso compare come effetto dell'unilateralità con cui viene risolto il dissidio tra intellesione e religione, in un passo che meriterebbe un lungo commento: «Se è sorto il dissidio tra l'intellezione e la religione e non viene composto nella conoscenza, esso conduce alla disperazione, che subentra al posto della conciliazione. Questa disperazione è la conciliazione attuata unilateralmente. Se si getta via un lato e si tiene fermo soltanto l'altro, non si ottiene però una vera pace. A quel punto, o lo spirito, scisso in sé, respinge la richiesta dell'intellezione e vuole ritornare al sentimento religioso ingenuo. Lo spirito lo può fare, però, solo se fa violenza a se stesso; infatti, l'autonomia della coscienza esige appagamento, non permette che la si respinga forzatamente, e lo spirito sano non è capace di voler rinunciare al pensiero autonomo. Il sentimento religioso diventa nostalgia, ipocrisia e conserva il momento dell'insoddisfazione. L'altra unilateralità è indifferenza verso la religione, per cui o la si lascia in sospenso disinteressandosene, oppure alla fine la si combatte. Questa è la coerenza di anime superficiali» [VphR p. 25-26 (Vol. I, p. 86 n. 97)]. La disperazione compare anche come effetto di quest'unilateralità nella «scissione infelice delle anime pure e sensibili», in cui l'unilateralità con cui è risolta l'opposizione «si perpetua in quanto io ho come fine, innanzi ai miei occhi, questo io soggettivo, ho a che fare con me, mi preoccupo di questo me stesso. Questa rigida riflessione impedisce che io possa essere riempito dal contenuto sostanziale, dalla cosa; in



proprio come la fede in un accesso del pensiero alla struttura ontologica del reale. Per questo motivo tale fede «è di estrema importanza» (Enz. § 22 Z). Quando parliamo o quando agiamo, non parliamo e agiamo in un mondo interno, chiuso in se stesso rispetto ad un presunto fuori, ma in un mondo che ci circonda e di cui facciamo parte; parliamo e agiamo, cioè, nella fede che le nostre parole, azioni abbiano presa sul reale e in virtù di tale fede. Secondo Hegel, infatti, sia al livello del senso comune che a quello proprio della filosofia pre-critica e delle scienze, l'uomo opera – vive, parla, agisce – nella fede «che il pensiero concordi con la cosa» (Enz. § 22 Z). Essa è chiamata fede *naturale* in quanto la ragione verrebbe al mondo con essa (Enz. § 224)<sup>80</sup>, ed è caratterizzata come una fede *antica e salda*.

Come si è detto, questa fede è la fede che mediante il riflettere si possa cogliere ciò che è vero nelle cose, tuttavia, cosa significa questo? Cos'è ciò che viene colto in

---

effetti io mi dimentico nella cosa; in quanto mi affondo in lei, scompare quella riflessione su me. Io sono determinato come soggetto, solo in opposizione alla cosa; io rimango per me attraverso la riflessione su di me [...]. Io mi svuoto continuamente e mi mantengo in questo vuoto. Questo vuoto, in ciò che riguarda il più alto fine dell'individuo, il devoto sforzo e la preoccupazione per la salvezza della propria anima, ha dato luogo alle crudeli manifestazioni di una realtà impotente, dalla silenziosa afflizione di un'anima piena d'amore, fino alle sofferenze dell'animo nella disperazione» (*Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, cit., p. 56).

Oltre a quest'accezione del termine, nell'opera hegeliana ne compare anche un'altra, profondamente segnata dallo scetticismo antico, che fa la sua apparizione con la «via della disperazione» della *Fenomenologia* (PhG p. 56 (155)), che la coscienza deve percorrere per perdere le proprie verità, e che si richiede nell'*Enciclopedia* come condizione del pensare libero: «chi soltanto dubita, ha ancora la speranza che il suo dubbio possa venire risolto e che l'uno e l'altro termine determinato tra cui oscilla, risulti essere qualcosa di saldo e di vero» (Enz. § 82 Z). In quest'accezione, dunque, la disperazione più che essere rivolta alla verità, è rivolta *alle* verità, alle verità date, che la coscienza, soprattutto quella ordinaria, si porta dietro di sé nel suo quotidiano operare. Interessante notare però, che l'occorrenza che compariva in tale accezione a chiusura del *Concetto preliminare* dell'*Enciclopedia* del '17, («L'esigenza di un tale compiuto scetticismo coincide con quella che *il dubitare di tutto*, o piuttosto *la disperazione di tutto*, cioè, la completa *manca di presupposti* su tutto debba precedere la scienza» Enz. §36 A) è stata cassata nel paragrafo corrispondente alla versione del '30 (Enz. § 78 A).

<sup>80</sup> «La ragione viene al mondo con la fede assoluta di poter porre l'identità ed elevare la sua certezza alla *verità* e con l'impulso di porre anche come nulla quell'opposizione che *per essa* è nulla *in sé*» § 224.

questo modo? E cosa significa coglierlo? Non è forse fuorviante l'intera metaforica del cogliere, dell'afferrare, nel caso del pensiero? Non lo pone, questa metaforica, nelle braccia del rappresentazionalismo accentuandone l'elemento contenutistico –ciò che viene colto?

Come si è visto nel capitolo precedente, riflettere non significa semplicemente pensare: mentre il pensare, nella sua forma rappresentativa, si può fermare ad un qualcosa che è dato immediatamente, il riflettere è quell'attività del pensiero attraverso cui si cerca di conoscere le relazioni razionali in ciò che è dato immediatamente, ossia è quell'attività che cerca di superare questa immediatezza, stabilendo delle relazioni dotate di necessità, e dunque di trasformare un dato immediato in qualcosa dotato di ragione. Ciò che si presentava come un dato immediato, in questo modo, viene sottratto all'irrazionalità della sua immediatezza, e presentato nella sua razionalità<sup>81</sup>. Stabilendo queste relazioni razionali, il riflettere può cogliere «il valore della *Cosa* [*Sache*], l'*essenziale*, l'*interno*, il *vero*» (Enz. § 21).

In secondo luogo però, l'accesso al reale è attuato appunto solo sulla base di una fede, di un pregiudizio. Quest'ultimo aspetto condanna il pensiero che procede sulla sua base ad essere intrappolato nella condizione di poter fornire pretese di verità che si fondano solo su un pregiudizio. Tali pretese, dunque, qualora si esiga un qualche fondamento, sono destinate a cadere sotto i colpi dell'esame. Ogni pretesa di verità, e ogni scienza che le avanzi, prodotta sulla base di un'ingenua unità di pensiero ed essere troverà il proprio procedere riconducibile ad elementi di carattere metafisico, e poi sottoponibile alla critica al procedimento empirico. Tuttavia, è bene ribadirlo, come si è visto, tali pretese sono indubbiamente, sufficienti per il senso comune, ossia per il «quotidiano operare della coscienza», non essendo necessario a questo avanzare, nel proprio ambito, forti pretese di verità, e, in un certo senso, anche per la scientificità delle discipline scientifiche particolari.

---

<sup>81</sup> Cfr. HÖSLE V., *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggettivo*, Milano 1991.

### 3. La “vecchia metafisica”

Questo modo di considerare il rapporto tra pensiero e realtà appartiene tanto al senso comune quanto a ciò che Hegel chiama metafisica, sia alla metafisica antica – che, rispetto al contenuto, Hegel indica comunque come un «filosofare *speculativo* autentico» (Enz. § 27) – sia alla metafisica pre-kantiana, la «vecchia metafisica» (Enz. § 27). Come paradigma della prima posizione del pensiero rispetto all’oggettività, Hegel prende quest’ultima<sup>82</sup>.

Come si è visto, questa posizione del pensiero rispetto all’oggettività è caratterizzata dalla fede che si possa conoscere la verità mediante il riflettere; questo significa che secondo la metafisica, come esempio paradigmatico di questa posizione, vi è accesso alla struttura ontologica del reale, e, essendo un tale accesso fornito dal riflettere, il quale produce le relazioni di necessità tra le determinazioni del dato immediato, sia questo rappresentativo, intuitivo, ecc., quali quelle di universale e particolare, causa ed effetto, ecc., e, essendo tali relazioni, determinazioni di pensiero, tale posizione considera «le determinazioni del pensiero come *determinazioni fondamentali delle cose*» (Enz. § 28). Per questo motivo la fede per cui mediante il riflettere conosciamo la verità delle cose corrisponde alla fede nell’unità di pensiero ed essere: ciò che è reale, è conosciuto in sé solo in quanto viene pensato. In altri termini, le cose, nel loro darsi immediato non si presentano come ciò che esse sono veramente, come ciò che sono in sé; per giungere alla loro verità è necessario il pensiero e che il pensiero ponga quelle relazioni razionali che costituiscono la loro struttura ontologica.

Altra caratteristica della metafisica che Hegel intende far propria sottoponendola alla torsione dello speculativo, riguarda il suo oggetto: Dio, anima e mondo.

La vecchia “metafisica” tratta i propri oggetti a partire dall’unità di pensiero ed essere presa, però, come presupposta. A tale unità dovrebbe essere riconducibile il modello ontologico con cui tratta i propri oggetti, ossia il modello del substrato.

---

<sup>82</sup> Per una trattazione più dettagliata della prima posizione rispetto all’oggettività come posizione filosofica integrata dal materiale offerto dalle *Lezioni sulla storia della filosofia* si veda CORTELLA L., *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Padova 2002.

L'immediatezza della relazione tra pensiero ed essere, infatti, implica che le relazioni tra i due termini siano relazioni esteriori, in cui l'uno rimane in un rapporto di esteriorità con l'altro. Con ciò, i due termini sono disposti l'uno indipendentemente dall'altro. L'essere, per l'esteriorità della relazione, è assunto come ente nudo e neutro; il pensiero, come ciò che lo determina, corrisponde ai suoi attributi o proprietà; secondo l'unità immediata tra i due, è affermato un realismo delle proprietà, ma tra le proprietà e l'ente di cui sono proprietà, l'unità è solo immediata, cioè esteriore<sup>83</sup>. Per quest'esteriorità delle relazioni tra proprietà e ente, quest'ultimo non può che essere neutro rispetto ad esse. La concezione della conoscenza che ne risulta, si caratterizza come l'attribuzione di predicati ad un soggetto, in cui il soggetto è concepito come un ente indifferente e i predicati sono immediatamente presi come attributi o proprietà dell'ente preso come soggetto, e predicabili di esso<sup>84</sup>.

Sulla base del modello ontologico dell'oggetto e della presupposta identità di pensiero ed essere, il conoscere è ridotto all'attribuzione di predicati al soggetto e il suo compito all'individuazione di quali predicati siano attribuibili al suo oggetto. L'elemento che conduce questo modo di procedere direttamente nelle braccia della critica all'empirismo, si palesa quando vengono sollevate domande quali: da dove i predicati? Quale la forza vincolante di quest'attribuzione? Da dove essa prende la propria forza vincolante? In altri termini: qual è la misura di legittimità con cui dei predicati, come denotanti sue proprietà, sono attribuiti ad un oggetto?

#### 4. *La critica alla "vecchia metafisica"*

Gli elementi a partire da cui Hegel muove la sua critica a ciò che chiama "vecchia metafisica" sono principalmente due. (a) Il primo riguarda l'elemento formale con cui

---

<sup>83</sup> Cfr. STERN R., *Kant, Hegel and the Structure of Object*, London 1991.

<sup>84</sup> Un tale modello, secondo Hegel, si potrebbe sostenere in linea generale, nonostante nella "vecchia metafisica" sia unito ad un realismo sugli attributi, conduce, come mostra la stessa successione delle posizioni del pensiero rispetto all'oggettività, una volta riconosciuto come tale e assunto coerentemente, inevitabilmente all'empirismo<sup>□</sup> e, radicalizzato, ad un nominalismo sugli attributi o proprietà.

essa procede, ossia l'attribuzione delle proprietà all'oggetto da conoscere attraverso la forma del giudizio, cioè come attribuzione di predicati ad un soggetto; (b) il secondo riguarda il criterio legittimante le pretese di verità avanzate da essa in tale attribuzione.

(a) La critica alla forma proposizionale come forma inadeguata ad esprimere il vero viene attuata da Hegel attraverso diversi argomenti, alcuni dei quali spesso risultano oscuri o addirittura piuttosto deboli<sup>85</sup>. L'argomento principale che può essere individuato nelle pagine dell'*Enciclopedia* dedicate a questa posizione del pensiero, può essere articolato in questo modo: la forma proposizionale, per la quale ad un soggetto si attribuisce un predicato denotante una proprietà dell'oggetto, non permette che i predicati di un medesimo soggetto, essendo differenti per contenuto, siano connessi reciprocamente se non in forma esteriore (Enz. § 28 Z; § 29)<sup>86</sup>. Ad esemplificare ciò si può utilizzare un esempio da Hegel formulato nel contesto della seconda posizione del pensiero, in cui, appunto, le determinazioni della cosa sono collegate dall'esterno, dal soggetto conoscente. Quando diciamo che questo pezzo di zucchero è dolce, bianco, solubile, ecc., non stabiliamo alcuna connessione tra questi predicati, e tra le proprietà che essi denotano, se non quella di essere predicati di uno stesso soggetto. La loro unità è data unicamente dal fatto che tali proprietà sono predicate di un soggetto da qualcuno. Se questo può non creare grossi problemi per proprietà quali la dolcezza, o l'essere cubico, per alcune di esse, quelle appartenenti alla struttura stessa dell'oggetto, ossia quelle che esprimono le proprietà intrinseche dell'oggetto, può essere alquanto problematico. È proprio questa struttura dell'oggetto, le interrelazioni delle proprietà espresse dai predicati, ciò che la sola forma proposizionale non riuscirebbe ad esprimere, rivelandosi così incapace di esprimere il vero. Essendo diverse le proprietà di un medesimo oggetto, essendo alcune di esse essenziali ed altre no, ed essendo esse predicate nello stesso modo del soggetto, questa modalità di procedere incentiverebbe la distinzione tra le proprietà e l'oggetto di cui sono proprietà, secondo quel modello ontologico di oggetto cui abbiamo già accennato. In altre parole, la forma proposizionale del giudizio "s è P" riflette la netta

---

<sup>85</sup> Cfr. per esempio INWOOD M., *Hegel*, London 1983, p. 181 e sgg.

<sup>86</sup> In contrasto con quest'esteriorità dovrebbe procedere «la conoscenza vera di un oggetto» essa, secondo le parole hegeliane, «deve essere *tale* che l'oggetto si determina muovendo da se stesso e non riceve i suoi predicati dall'esterno» (Enz. § 28 Z).

distinzione tra *s* e *P*, la separazione dell'ente dalle sue determinazioni, e dunque la sua indifferenza e neutralità nei loro confronti.

A questa difficoltà è da aggiungersi un'altra. Relativamente ai concetti empirici, sappiamo sulla base dell'esperienza quali proprietà siano da attribuire ad un oggetto empirico, nel caso delle rappresentazioni non empiriche, invece, il predicato viene ad essere ciò che determina il soggetto, ciò che gli conferisce senso. Solo attraverso i suoi predicati, il soggetto assume un qualche senso. Il concetto del soggetto, in questo caso, corrisponderebbe alla totalità dei predicati, totalità che è data dalle interrelazioni dei predicati. E la forma proposizionale, come abbiamo visto, è incapace d'esprimere tali interrelazioni<sup>87</sup>.

(b) Il secondo elemento nella critica hegeliana al procedere di questa prima posizione del pensiero riguarda il criterio legittimante le pretese di verità avanzate da essa.

L'oggetto di questa conoscenza, come accennato, è assunto come dato; i predicati sono quindi ricercati in ciò che l'oggetto presenta nella sua immediatezza, ovvero nella rappresentazione dell'oggetto. La rappresentazione dell'oggetto diviene così la misura vincolante dell'individuazione e dell'attribuzione dei predicati. I predicati, in altri termini, ricevono la loro legittimità dalla rappresentazione del soggetto, come se non fossero, secondo Hegel, proprio le rappresentazioni «a dover ricevere dall'intervento del pensiero una salda determinazione» (Enz. § 31).

Questo, per Hegel, produce in questa posizione una difficoltà a sostenere le proprie pretese di verità. Il criterio del vero nell'operazione conoscitiva di questa posizione è una rappresentazione. Il predicato viene individuato e attribuito a partire dall'analisi della rappresentazione del soggetto e attraverso l'esclusione delle proprietà opposte, mediante, cioè, il principio di non contraddizione. In altri termini, l'operazione di individuazione delle proprietà dell'oggetto e delle sue relazioni ad altro dipenderebbe dall'"idea" che ne abbiamo; le proprietà e le relazioni in contraddizione con essa

---

<sup>87</sup> Relativamente alle difficoltà cui incorre la forma proposizionale nell'espressione di un sistema olistico si veda BERTO F., *Kant, Hegel, Frege e la priorità del proposizionale*, «Il Pensiero», 46 (2007), pp. 67-83.

verrebbero escluse, come se quest'idea data fosse assunta immediatamente come l'idea adeguata dell'oggetto, o, in termini più hegeliani, il suo concetto.

Assumere come criterio di verità una rappresentazione non empirica - una rappresentazione degli oggetti della metafisica, per esempio la rappresentazione di Dio, dell'anima, del mondo - conduce, ancora una volta, inevitabilmente nelle braccia della critica all'empirismo, e più in particolare allo psicologismo, in quanto una rappresentazione non empirica ha come contenuto un prodotto spirituale che si presenta come essenzialmente segnato dalla particolare storia, cultura, educazione, ossia dalle innumerevoli variabili, di carattere soprattutto empirico, che determinano la vita spirituale, o l'attività mentale in senso ampio, del soggetto che lo pensa. La rappresentazione cioè si caratterizza come profondamente soggettiva, nel senso di essere strettamente legata all'individuo particolare della cui attività mentale è un prodotto<sup>88</sup>. Questa posizione del pensiero dunque avanzerebbe pretese conoscitive di oggettività assumendo una presunta oggettività della rappresentazione dell'oggetto, assumendo come criterio legittimante un modo soggettivo di rapporto all'oggetto, cioè un fenomeno soggettivo della coscienza. Ciò sembrerebbe dovuto proprio alla indistinzione tra ciò è da considerarsi pensiero, e tra la nostra presa sul pensiero e la presa del pensiero su di noi<sup>89</sup>.

Ponendo la rappresentazione dell'oggetto a criterio di verità, dunque, non solo è posto come elemento di legittimazione di una presunta conoscenza un qualcosa che è preso come dato, e che, come tale, non potrebbe porsi in funzione di ragione, ma esso si rivela altresì intrinsecamente dipendente dall'attività mentale del soggetto particolare che lo pensa. In questo modo, le pretese di verità avanzate sulla base di esso e le conoscenze prodotte a partire da esso sono segnate da elementi irriducibili di contingenza. Per quanto spesso non si possa che muovere a partire da rappresentazioni, assumere queste come criterio di legittimazione non può che condurre ad una forma di legittimità che può assurgere come forma più alta alla sola condivisibilità, condivisibilità segnata

---

<sup>88</sup> Nell'ultimo capitolo si cercherà di chiarire meglio quest'elemento soggettivo della rappresentazione.

<sup>89</sup> Ossia, tra la nostra certezza -la nostra presa sul pensiero-, e la necessità di qualcosa, determinata dagli elementi vincolanti del pensiero cfr. BRANDOM R., *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*, Cambridge-London 2000; *Articolare le ragioni. Un'introduzione all'inferenzialismo*, trad. it. C. Nizzo, Milano 2002, p. 83-4.

inevitabilmente dalla contingenza delle innumerevoli variabili di carattere storico, educativo, linguistico, ecc., e dalla casualità dell'associazione mentale, che intervengono nella formazione di una rappresentazione non empirica. Con ciò, certo, non è da intendersi che il procedere di un sostenitore della metafisica razionalista non avanzi con prove, argomenti, ecc., ma Hegel intende mostrare come ogni prova o argomentazione di questa posizione si basi alla fine su premesse o presupposizioni di carattere rappresentativo, assunte semplicemente come date, e fatte valere come autorità, dalla tradizione, o, in altri termini, come essa non consista che in un tentativo di "razionalizzare" intuizioni che ci appartengono, tanto nella vita di ogni giorno, quanto nella nostra tradizione culturale, permanendo però su una base rappresentativa. A partire da ciò, quanto può essere prodotto non sono che visioni del mondo, le cui differenze possono risultare irriducibili l'una all'altra, a meno di un intervento, o "trasformazione", della stessa rappresentazione. Anche nel caso di una piena condivisione di un'unica visione del mondo non si potrebbe avanzare per essa legittime pretese di verità, rimarrebbe comunque impregnata di un irriducibile carattere di arbitrarietà, derivante dal carattere psicologico e storico della sua formazione, che inficerebbe da subito la sua possibile presa sul mondo.



## TERZO CAPITOLO

### 1. *L'empirismo e il grande principio dell'esperienza*

La seconda posizione del pensiero rispetto all'oggettività è composta da due sezioni: l'empirismo e la filosofia critica. Empirismo e filosofia critica sono dunque prese come esempi paradigmatici per la caratterizzazione di questo secondo atteggiamento del pensiero. Queste filosofie sono accomunate sotto un unico atteggiamento principalmente secondo due aspetti: a) da un lato un bisogno di un «saldo punto d'appoggio» che viene trovato nell'esperienza; b) dall'altro lato una forte accentuazione dell'elemento soggettivo rispetto a quello oggettivo che porta direttamente ad un'accentuazione di un modello conoscitivo a sua volta soggettivo, quello dell'analisi. Al livello ontologico, in questa posizione viene approfondito e portato a maggior esplicitazione e coerenza il modello ontologico del substrato che abbiamo già visto implicito nella prima posizione rispetto all'oggettività<sup>90</sup>.

Con l'empirismo, e il principio insito in esso, vengono alla luce alcune delle tensioni più profonde che caratterizzano il conoscere e il pensare. Queste tensioni possono essere fatte emergere secondo le differenti modalità in cui viene esplicitato il «grande principio» dell'esperienza (Enz. §38 A). Questo principio afferma che

«per accettare e ritenere vero un contenuto, bisogna che l'uomo stesso *vi sia partecipe*, più precisamente, che l'uomo trovi tale contenuto in accordo e unione con la certezza di se stesso» (Enz. §7 A).

Esso, da un lato, sottolinea «che ciò che è vero, deve essere necessariamente nella realtà effettiva» (Enz. §38 A), opponendosi dunque alla duplicazione dei mondi, ossia all'istituzione di sensi che sovradeterminano la realtà a partire dal *dover essere* dell'intelletto che, in quanto tale, dall'alto del suo sapere e nel disprezzo del reale,

---

<sup>90</sup>

Cfr. STERN R., *Kant, Hegel and the Structure of Object*, London 1991.

duplica il mondo prescrivendo come esso «*debba* essere ma non è» (Enz. § 6 A). Di fronte alle vuote astrazioni dell'intelletto, l'empirismo muove l'appello - ripetuto nel secolo scorso, dalla fenomenologia di Husserl -: «smettete di muovervi nelle vuote astrazioni, guardate alle vostre mani, cogliete il *qui* dell'uomo e della natura, godete il presente» (Enz. § 38 Z).

L'importanza di tale aspetto del grande principio dell'esperienza si riflette nella stessa filosofia speculativa nel riconoscimento della necessità «del suo accordo con la realtà e con l'esperienza» (Enz. § 6). Come si cercherà di mostrare, sarà la modalità in cui questo accordo è ricercato uno dei principali elementi distintivi tra filosofia speculativa ed empirismo. Anticipando: mentre quest'ultimo, cerca nell'accordo la giustificazione della particolare filosofia, la filosofia speculativa non può appoggiarsi, e ciò a partire dalle stesse istanze di libertà che animano l'empirismo, radicalizzate ulteriormente, su tale forma di giustificazione. Questa deve essere interna, ossia razionale; per la filosofia tale accordo è necessario solo in quanto fornisce un criterio esterno della verità della filosofia in questione, assicurando che essa non sia solo uno dei possibili sistemi concettuali, ma non può in alcun modo fornire la sua legittimazione, la razionalità del suo sistema.

Tale principio, dall'altro lato, sottolineando la necessità per il soggetto conoscente di essere «partecipe» di ciò che accetta e ritiene vero, mostra come implicato in sé il principio della libertà. La questione della libertà, in Hegel, è un tema assai complesso e ne attraversa l'intera opera sia temporalmente che spazialmente. Lungi dal voler esaurirlo in poche battute, per ora basti qualche indicazione relativa alle questioni che ci interessano.

La libertà hegeliana può essere definita o articolata per molti aspetti come autonomia, ossia come la capacità di decidere qualcosa da se stessi, autonomamente, piuttosto che sulla base di un senso o una risposta già data da altri. In ambito conoscitivo, questa concezione della libertà si applica a ciò che ammettiamo come vero e a ciò che rifiutiamo come falso. In altre parole, in questo ambito, siamo liberi quando ammettiamo come vero o rifiutiamo come falso qualcosa sulla base di ragioni che abbiamo riconosciuto come tali. L'attività libera, pure in ambito conoscitivo, come ammissione del vero e rifiuto del falso, si può declinare, secondo la lezione kantiana, in due modi

strettamente interconnessi, uno negativo e uno positivo: come “libertà da” e come “libertà di”. Come “libertà da” essa si configura come un’attività di liberazione del pensiero che nega quanto è dato immediatamente istituendovi delle relazioni. Come “libertà di”, si configura come un’attività del pensiero che, istituendo relazioni tra determinazioni del pensiero, si autodetermina.

A partire da queste indicazioni si può già intravedere in quella tensione tra principio dell’esperienza e principio della libertà, quel conflitto che Sellars ha indicato come il conflitto tra l’immagine manifesta del mondo e dell’uomo e l’immagine scientifica<sup>91</sup> e la questione dell’individuazione del difficile ruolo che la filosofia deve assumere di fronte ad esso.

Come si può già notare, nonostante le poche pagine dedicate da Hegel all’empirismo in questa seconda posizione del pensiero rispetto all’oggettività, è molto riduttivo trascurarne l’importanza. Dentro questo atteggiamento del pensiero, infatti, Hegel discute tanto le scienze naturali quanto l’empirismo. A sostegno di ciò basti confrontare le espressioni da Hegel usate per caratterizzare l’operare delle scienze naturali, tanto in ambito introduttivo quanto nelle annotazioni, con quelle che ricorrono nella sezione dedicata a questa posizione del pensiero. Ulteriore elemento che viene ad aumentare la difficoltà con questa posizione è il trattare insieme da parte di Hegel in modo spesso indistinto, oltre che le scienze naturali e le filosofie che in qualche modo su di esse si basano, ciò che le scienze fanno e le asserzioni delle scienze su ciò che esse fanno. Se quest’indistinzione dal punto di vista hegeliano ha una ragione nell’unità di ciò che lo spirito è e del sapersi dello spirito, dal punto di vista delle scienze, tale connessione si presenta perlomeno problematica. Il metalinguaggio che le scienze sono costrette ad usare sul loro linguaggio spesso irrigimentato, si presenta spesso altamente informale e intriso di elementi metafisici non sottoposti ad accurata analisi. Tuttavia, la presenza di questi nel metalinguaggio con cui le scienze empiriche asseriscono o commentano i propri risultati, non implica di per sé la loro presenza nel linguaggio formalizzato con cui esse operano e dunque nella loro stessa attività.

---

<sup>91</sup> Cfr. SELLARS W., *Philosophy and the Scientific Image of Man; La filosofia e l’immagine scientifica dell’uomo*, trad. it. A. Gatti, Roma 2007.

## 2. Principio della libertà e scienze empiriche

Secondo Hegel l'attività delle scienze empiriche è guidata dal principio della libertà. Esse, in contrapposizione con i principi d'autorità della chiesa e della scolastica, sarebbero sorte mosse dal principio della libertà: al cuore della scienza moderna della natura ci sarebbe il rifiuto di riconoscere autorità non naturali<sup>92</sup>. Per accettare qualcosa per vero bisogna provarlo, e provarlo - a partire dall'istanza della concretezza del contenuto, di fronte alle presunte vuote astrazioni tanto della scolastica quanto della "vecchia metafisica", e a partire dall'istanza di un "saldo punto d'appoggio", che conduce appunto al riconoscere come unica forma di ragione quella fornita dal riscontro empirico - provarlo viene a significare provarlo sperimentalmente. Per spiegare i fenomeni naturali non si deve ricorrere ad altra autorità che non sia essa stessa natura.

La forte enfaticizzazione di Hegel su quest'aspetto, tuttavia, è tutt'altro che pacifica. Infatti, se le scienze naturali, ma non solo, presentano un aspetto cumulativo del sapere, ossia si presentano come un edificio che, per quanto possa subire mutamenti e rivoluzioni, si edifica pietra su pietra e sulla base dell'operare di comunità scientifiche, enfatizzare l'elemento soggettivo per cui una credenza per essere accettata come vera deve essere provata in prima persona potrebbe dar luogo ad una insostenibile concezione individualista della scienza. Per evitare tale rischio, gli autori che sottolineano che secondo Hegel l'istituzione delle regole sulla cui base un individuo agisce in modo libero, è un'istituzione di carattere sociale<sup>93</sup>: l'individuo non dà letteralmente a se stesso ogni regola che segue, ma si considera come membro di una comunità di cui ciascun membro prescrive regole per se stesso e per gli altri. In questo modo sarebbe possibile considerare la comunità come avente sviluppato le sue norme senza essere costretti a considerarle come date, ma sarebbero riconoscibili come razionali e vincolanti. La tesi centrale di quest'interpretazione della nozione della libertà è che il suo raggiungimento

---

<sup>92</sup> Cfr. RAND S., *The Importance and Relevance of Hegel's Philosophy of Nature*, cit., p. 391; cfr. anche il § 7 e la sua annotazione in cui Hegel lega il sorgere della scienza alla riforma luterana.

<sup>93</sup> Cfr. PINKARD T., *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge 1994; PIPPIN R. B., *Hegel's Idealism. The satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge 1988.

coincide con l'eliminazione di ogni fonte di autorità normativa data. Dunque io sono un agente autonomo se e solo se (1) tutte le mie ragioni per l'azione sono tali perché io le ho stabilite o (2) perché posso considerare me stesso come parte di una comunità che le ha collettivamente istituite<sup>94</sup>.

Una tale risposta, per quanto permetta di evitare il problema di una concezione individualistica della scienza, produce, tuttavia, per la genericità che introduce, tutta un'altra serie di problemi. Al livello generale, infatti, il problema si trova ad essere da un lato spostato sulla nozione di comunità, nozione che oggi più che mai sembra risultare altamente problematica. Di quale comunità si tratta? E' possibile fornire dei criteri di individuazione che permettano che una tale risposta non risulti completamente inefficace per la sua genericità? Una risposta di questo tipo, oggi, vista la revisione cui è sottoposto l'apparato concettuale politico, primo fra tutti il concetto di comunità, non mi sembra possa avere ancora un qualche senso, se non attraverso forti restrizioni.

In questo senso, relativamente all'ambito scientifico, questo problema può essere arginato grazie all'individuazione della comunità nella comunità scientifica, ora però è il secondo elemento che caratterizzava la libertà dell'operare scientifico, cioè il riconoscere come ragione per accettare una credenza solo una ragione naturale, a dover essere rivisto. Con l'estensione dell'elemento legittimante alla comunità cade la contrapposizione tra l'affidarsi ad una risposta o ad un senso dato da altri ed assumersi la responsabilità di quanto viene affermato o ritenuto per vero. In altre parole, viene a cadere la netta contrapposizione tra un procedere per una qualche autorità e il procedere attraverso il riconoscimento di ragioni. Ci si affida a risposte altrui tanto per le credenze religiose quanto per quelle di carattere scientifico. In entrambi i casi, inoltre, la credenza potrebbe dipendere dall'osservazione altrui; è tutt'altro che assurdo ammettere infatti che la credenza religiosa dipenda da esperienze ed osservazioni proprie ed altrui. La differenza potrebbe piuttosto essere individuata, come un qualsiasi manuale di sperimentazione insegna, nella ripetibilità dell'osservazione. In questo senso, affidarsi a risposte date dalla comunità scientifica significa affidarsi a risposte che si basano su prove, osservazioni ripetibili. L'elemento identificante, o per lo meno uno di essi, la comunità scientifica

---

<sup>94</sup> Cfr. RAND S., *The Importance and Relevance of Hegel's Philosophy of Nature*, cit., p.390.

sarebbe dunque la ripetibilità dell'osservazione sulla cui base un qualcosa è accettato come vero.

Se in questo modo vengono eliminati molti problemi causati dall'estensione della sfera dell'autonomia oltre la sfera dell'individuo attraverso comunità ristrette, ciò nondimeno resta il fatto che tale estensione da principio obbliga a porre in secondo piano quanto della nozione di libertà Hegel invece enfatizza, cioè, che l'individuo debba assumere ciò che assume sulla base di un riconoscimento delle ragioni per assumerlo condotto da lui stesso. Hegel enfatizzerebbe troppo e troppo spesso l'elemento soggettivo, di prima persona, di questa forma di libertà.

### 3. *Trasformazione*

L'empirismo nasce a fronte dell'astrattezza della modalità di concepire il pensiero e i suoi oggetti da parte della "vecchia metafisica", sulla base di un bisogno di concretezza dei contenuti e di una «salda base d'appoggio», al fine di impedire il girare a vuoto del pensiero. Esso cerca cioè di rispondere ad una doppia carenza: una contenutistica, l'altra metodologica.

Nel trattare le posizioni del pensiero rispetto all'oggettività, come già ricordato, Hegel mostra tanto i rispettivi punti di forza quanto le rispettive debolezze.

A partire dai due principi, quello dell'esperienza e quello della libertà, principale punto di forza dell'atteggiamento del pensiero che Hegel denomina "empirismo" è che questo, muovendo dall'esperienza, opera una "trasformazione" sui suoi contenuti, conferendo ad essi, alle percezioni, sentimenti, intuizioni, la forma «di *rappresentazioni, proposizioni e leggi, ecc., universali*» (Enz. § 38). Attraverso quest'operazione, un tale atteggiamento, come ricorda più volte Hegel riguardo alle scienze empiriche, offre il materiale per la filosofia. In altri termini, la filosofia, in questi casi, opererebbe sulla base di un materiale derivante dall'esperienza ma "elevato" alla forma del "pensiero". Una tale operazione è tutt'altro che sottovalutabile e merita una più attenta analisi. Come ha

mostrato Sebastian Rand, grazie ad essa può ritrovare maggior vigore un'interpretazione non-aprioristica della filosofia hegeliana, in particolare della filosofia della natura<sup>95</sup>.

Come ho cercato di evidenziare attraverso l'uso della virgolettatura, però, non è affatto chiaro cosa si debba intendere con tale trasformazione. Cosa si intende per "trasformazione", "elevazione", "pensiero", in questi casi? Come viene attuata questa "trasformazione"? Si modifica attraverso di essa, e se sì, come, il rapporto con l'esperienza, e l'esperienza ordinaria del mondo, del linguaggio e dei concetti della coscienza, visto che la filosofia esige un accordo, anche se solo esterno, con l'esperienza?

### 3.1 *La trasformazione in rappresentazioni e pensieri*

Quando Hegel afferma che l'atteggiamento di pensiero esposto con il nome di "empirismo" ha il merito di trasformare le percezioni, le intuizioni, in sentimenti in rappresentazioni, proposizioni, leggi, universali, sta caratterizzando un processo di trasformazione attuato dal pensiero che parte dalle singole intuizioni per giungere alle leggi e agli universali relativi al mondo empirico. Tale processo può essere distinto principalmente in due fasi: la prima, che culmina con la rappresentazione, trova la propria trattazione nella psicologia, e riguarda un primo processo di universalizzazione delle impressioni attraverso la loro interiorizzazione; la seconda riguarda principalmente la modalità con cui le scienze naturali muovendo dall'esperienza ricavano leggi e universali.

La prima fase di questo processo di trasformazione consiste, in linea generale - mi soffermerò più in dettaglio su di essa nel contesto dell'analisi dello spirito soggettivo -, in un processo di appropriazione e interiorizzazione che produce una prima universalità delle impressioni.

---

<sup>95</sup>

Cfr. Rand S., *The Importance and Relevance of Hegel's Philosophy of Nature*, cit.; e pure *From A Priori Grounding to Conceptual Transformation: The Philosophy of Nature in German Idealism*, cit..

### 3.2 *Che cosa opera la trasformazione?*

Cos'è ciò che opera tale processo di trasformazione? La risposta più immediata è senza dubbio: il pensiero. Tuttavia, per chiarire tale processo e le sue modalità occorre innanzitutto procedere attraverso una disambiguazione del termine "pensiero".

Nella prima fase, il pensiero che opera l'interiorizzazione è il pensiero come *Denken*, il pensiero inconscio che conferisce una struttura alle impressioni sensibili, introiettandole attraverso quella rete categoriale che nel primo capitolo abbiamo visto all'opera in tutto ciò che l'uomo fa suo.

Nella seconda fase di questo processo, il pensiero agisce al livello conscio ed è pensiero riflessivo, pensiero come *Nachdenken*. Se il pensiero come *Denken* è essenzialmente attività, il pensiero riflessivo, si distingue da questo in quanto si sdoppia in pensiero e pensato, ossia in un elemento inerte, l'oggetto del pensiero, e in un elemento attivo, l'attività del soggetto su quell'elemento<sup>96</sup>. Il pensiero riflessivo, inoltre, a differenza del pensiero inconscio, presuppone come proprio oggetto ciò che viene pensato, ossia le rappresentazioni, e le rappresentazioni presuppongono il pensiero come pura attività; senza di quest'ultimo, infatti, le rappresentazioni non sarebbero nemmeno incorporate nella struttura del soggetto, ovvero, rigorosamente, non si potrebbe nemmeno parlare di rappresentazioni, non vi sarebbe che la «massa amorfa»<sup>97</sup> dell'esteriorità.

### 3.2 *La trasformazione come cambiamento di forma*

La seconda fase di questo processo è descritta da Hegel come un cambiamento di forma. Le rappresentazioni, o meglio, i loro contenuti, assumono la forma dei pensieri. Una tale affermazione sembrerebbe implicare che, trattandosi di cambiamento di forma, il contenuto rimanga inalterato, e, in questa direzione Hegel, afferma esplicitamente che «sentimento, intuizione, immagine ecc.. sono [...] le *forme* di tale contenuto, che rimane

---

<sup>96</sup> Cfr. FLEISCHMANN E., *La science universelle ou la logique de Hegel*, Paris 1968; *La logica di Hegel*, trad. it. A.Solmi, Torino 1975, p. 4.

<sup>97</sup> *Ibidem*.



sempre lo *stesso*, sia che venga sentito, intuito, o anche sentito, intuito, ecc., con la mescolanza di pensieri, o pensato *senza alcuna mescolanza*» (Enz. § 3). In altri termini, nel vedere una persona, nel desiderarla, nel pensarla in quanto persona, vedere, volere, pensare non sono che forme differenti per uno stesso contenuto, la persona. Tuttavia, come abbiamo già accennato relativamente alla analogia della rapporto tra grammatica e linguaggio, la questione in Hegel non è del tutto pacifica.

Hegel nel § 3, subito dopo il passo citato, afferma: «il contenuto è *oggetto* della coscienza in una di queste forme o nella mescolanza di parecchie di esse. In questa oggettualità, però anche le *determinatezze di queste forme passano nel contenuto* in modo che, secondo ciascuna di queste forme, sembra sorgere un oggetto particolare, e quello che in sé è identico, può sembrare un contenuto diverso» (Enz. § 3). Il contenuto appare come un oggetto differente, a seconda della forma attraverso cui viene intenzionato poiché le determinatezze della forma “passano” nel contenuto: quando, assetato, desidero dell’acqua, non desidero H<sub>2</sub>O, ma acqua, possibilmente fresca. In altri termini, pensare qualcosa, piuttosto che desiderarlo, toccarlo o guardarlo, cambierebbe la nostra concezione di quel qualcosa, esso assumerebbe sensi differenti.

Hegel però sostiene che il contenuto permane il medesimo, questa volta con l’aggiunta dell’«in sé». Egli a tal proposito sostiene la tesi per cui questo «in sé» ha la sua forma appropriata solo nel pensiero: «il vero *contenuto* della nostra coscienza viene *conservato*, anzi soltanto allora viene posto nella sua luce peculiare, in quanto è trasferito nella forma del pensiero e del concetto» (Enz. § 5). Questa priorità del pensiero o del concetto sembra portare inevitabilmente ad una perdita di quelle differenze di senso prima rilevate con il cambiamento di forma. Per evitare tale “deriva”, affermare che il contenuto permane lo stesso nonostante la perdita di differenze, mi sembra necessario restringere questa tesi, che Hegel pone a livello generale, all’oggetto “Dio”, attraverso la sua contestualizzazione in particolare nel dibattito, già visto nel precedente capitolo, con le filosofie o teologie del sentimento. Ossia a differenza dei casi sopra citati, in cui si ha a che fare con singoli oggetti empirici per i quali mi sembra altamente problematica l’introduzione di una possibile “forma adeguata”, quando questa è pensata in termini di verità, visto che da principio, per il loro essere enti finiti, non sono e non possono essere veri, nel caso di Dio, perlomeno così come lo concepisce Hegel, non essendo soggetto a

finitezza, è l'unico oggetto che può essere vero in senso pieno e dunque essere contenuto di una forma adeguata rispetto al vero. Attraverso tale operazione di contestualizzazione, il contenuto della nostra coscienza sarebbe identificato con Dio, del quale la forma di coscienza appropriata sarebbe non il sentimento, l'intuizione, o la rappresentazione ma il concetto. Tale tesi, se ristretta a questo contenuto, non escluderebbe comunque la tesi, esplicita in Hegel, della completa traducibilità della rappresentazione di Dio del credente nei termini del puro pensiero.

### 3.3 *La trasformazione della riflessione*

Perché tale operazione di trasformazione è importante per la filosofia?

Nel § 12 Hegel sostiene che la filosofia, e ciò la accomuna alle scienze empiriche, ha come «*punto di partenza l'esperienza*». Infatti, nonostante nel § 1 o nell'Annotazione al §78 si dica che la filosofia, a differenza delle altre scienze, si caratterizza per la scomoda posizione della «completa assenza di presupposti» (Enz. § 78 A), si afferma pure che essa «*deve necessariamente presupporre una familiarità con i suoi oggetti*», ossia debba presupporre delle rappresentazioni di essi. Tale priorità della rappresentazione e tale necessità sono, naturalmente, di ordine cronologico: «lo spirito pensante anzi giunge a conoscere e comprendere con il pensiero soltanto *attraverso* il rappresentare e volgendosi *ad* esso» (Enz. § 1). In altri termini: qualcosa può essere concettualizzato solo a partire da rappresentazioni date; questo sarebbe pure il senso del prefisso *nach*, nel termine usato da Hegel per indicare il pensiero che opera sulle rappresentazioni: *Nachdenken*. Esso viene dopo, su qualcosa di già dato.

Tuttavia, sebbene la filosofia abbia il proprio «inizio» nell'esperienza, la sua giustificazione, come si nota in negativo nel passo già citato relativo al necessario accordo esterno con l'esperienza, deve essere interna alla filosofia, ossia indipendente dall'esperienza. L'esperienza, cioè, non può fungere da elemento giustificatore della filosofia.

L'operazione di trasformazione cui vengono sottoposte le intuizioni, le percezioni, le rappresentazioni, in breve l'osservazione empirica, si presenta della massima

importanza in quanto è l'operazione che permette l'indipendenza dall'esperienza, ovvero è quell'operazione che libera il materiale della filosofia dalla sua dipendenza dall'osservazione empirica. L'importanza di quest'operazione di trasformazione per la filosofia risiede perciò nel suo essere condizione necessaria per la liberazione del pensiero dalla sua dipendenza dall'esperienza. Essa è cioè, condizione necessaria affinché si dia qualcosa come un pensiero libero. «Pensiero libero» non significa che questo pensiero non sia sorto, non abbia la propria origine e non debba la propria formazione all'esperienza. Piuttosto, l'espressione «pensiero libero» indica, un pensiero che sorto dall'esperienza, si è liberato da essa, ovvero ha assunto una certa indipendenza. Che cos'è questa indipendenza? Il pensiero rimane dipendente dall'esperienza, e questa rimane la sua condizione, il suo presupposto, tuttavia, esso può giustificarsi da sé ed in questo essere senza presupposti. A tal proposito, nell'Annotazione al § 246, Hegel sembra fornire la distinzione tra il “di fatto” e il “di diritto” nei termini del genetico, formativo e del concettuale: «una cosa è il percorso attraverso il quale sorge e i lavori che la preparano, altra cosa è la scienza stessa; in essa quelli non possono più apparire come fondamento che qui deve essere piuttosto la necessità del concetto» (Enz. § 246 A)<sup>98</sup>.

Come si è più volte accennato, le rappresentazioni in termini di contenuto e forma sono caratterizzate dal fatto che i loro contenuti sono posti come isolati l'uno rispetto all'altro. La riflessione opera sulle rappresentazioni date istituendo, o portando in forma esplicita, relazioni tra le determinazioni dei loro contenuti. Le scienze empiriche, per esempio, istituendo relazioni necessarie tra i fenomeni osservati ricavano i «pensieri di ciò che esiste» (Enz. § 7 A). Con tale operazione di trasformazione le scienze empiriche offrono un materiale pronto per la filosofia fungendo da suo presupposto necessario. Le scienze cioè preparano un materiale, i pensieri che sono il risultato della seconda fase della trasformazione, ad una nuova trasformazione, quella propriamente filosofica. La filosofia, dunque, operando a sua volta una trasformazione su tale materiale, ponendolo al livello concettuale, attinge ad un grado di necessità, quello del concetto, differente da

---

<sup>98</sup> In altri termini se attraverso il processo di formazione delle rappresentazioni il pensiero umano si mostra condizionato dalla realtà, nel senso che questa può agire causalmente sulle intuizioni che forniscono il materiale che verrà interiorizzato, tale rapporto invece, non può essere adoperato per la spiegazione della razionalità del pensiero, ossia non può essere invocato per spiegare la razionalità delle connessioni concettuali.

quello delle scienze empiriche, fortemente dipendente dal riferimento all'empirico. Dunque se «non solo la filosofia deve concordare con l'esperienza della natura, ma la *genesi* e la *formazione (Bildung)* della scienza filosofica ha come presupposto e condizione la fisica empirica», tale presupposto e condizione sono solo fattuali, di diritto essa, istituendo la rete concettuale atta a giustificare i propri enunciati, se ne rende indipendente. Indipendente di diritto: il livello del “di diritto” non è che, appunto, il livello concettuale; in questo elemento, attraverso la rete concettuale che lo giustifica, tale materiale acquisisce l'indipendenza dall'esperienza da cui pure deriva.

#### 4. *Considerazioni sul rapporto tra i differenti modi del pensiero e l'esperienza*

Oltre alla trasformazione delle intuizioni, sentimenti, in rappresentazioni e pensieri operata dall'intelletto, dunque, c'è anche una terza trasformazione, quella che trasforma i risultati delle scienze empiriche in concetti, inserendoli all'interno di una rete categoriale più ampia rispetto a quella del particolare ambito di ricerca delle singole discipline. Tale trasformazione, è operata dal pensiero filosofico o *Nachdenken* speculativo.

Avendo continuamente sotto lo sguardo la tesi per cui la filosofia deve accordarsi all'esperienza, ora si può porre la domanda di come si rapportano le modalità di pensiero all'opera all'interno di questo processo di trasformazione con l'esperienza ordinaria che caratterizza il nostro rapporto quotidiano con il mondo.

Come già accennato la prima fase di questo processo di trasformazione, viene operata dal pensiero come *Denken*. Esso è essenzialmente caratterizzato come attività, che opera in modo inconscio e che, intrecciando la materia delle varie forme di coscienza, penetra tutto ciò che l'uomo fa suo, conferendo a quanto viene interiorizzato una prima struttura concettuale. Tale rete concettuale, come si è visto, può presentare diversi gradi di articolazione e strutturazione ed è il prodotto di sedimentazioni che coinvolgono tanto il linguaggio quanto la pratica umana in senso generale. Essa, essendo la struttura categoriale con cui lo spirito si rapporta tanto a se stesso quanto al mondo, rappresenta la modalità attraverso cui l'uomo si orienta nel mondo<sup>99</sup>, o meglio, visto che

---

<sup>99</sup> Cfr. WdL, p. 16 (p. 16).

le categorie che intrecciano i fili di tale rete operano al livello inconscio, e dunque non sono in possesso dell'uomo, ma l'uomo è dominato da esse<sup>100</sup>, è essa a conferire orientamento alla vita umana.

Il pensiero come *Denken*, come attività inconscia che accompagna tutto ciò che dell'uomo è umano, non è un'attività a parte, un'attività che si aggiunge ad altre attività; quando ho sete e vado a prendere un bicchiere d'acqua per dissetarmi, per esempio, non c'è da un lato un comportamento e dall'altro un pensiero che lo pianifica in termini di mezzi e fini. A tal proposito si potrebbe citare la famosa storiella secondo cui una rana chiese al millepiedi come facesse a camminare con tutte quelle zampette, e il millepiedi, confessando di non averci mai pensato, iniziò a rifletterci e si trovò così incapace di camminare. Ossia, questo pensiero non ci offre o non riguarda un sapere qualche cosa (sapere che disponiamo le nostre zampette secondo un certo preciso ordine), esso cioè non è un mezzo, uno strumento di cui disponiamo, ma è esso che conferisce un orientamento al nostro vivere nel mondo. In una battuta, non è un pensare su qualcosa, ma un pensare che permette di fare qualcosa. Altrettanto, tuttavia, seppur si possa distinguere questo pensiero irriflesso dal pensiero riflessivo, questi non sono due cose differenti, ma due modalità dello stesso pensiero. Operazioni che in un certo momento necessitano della modalità riflessiva possono ad un certo punto non necessitarne più. Non si vuole dunque proporre una rigida opposizione tra pensare su qualcosa e un pensare che permette di fare qualcosa. Il matematico, per esempio, o il logico, padroneggiando il calcolo, prima di metterlo in opera per ricavare la dimostrazione può intuire, anche nel caso di problemi molto complessi, la soluzione grazie ad una certa familiarità acquisita, che può, cioè, aver avuto bisogno del momento riflessivo per essere appresa<sup>101</sup>. Il *Denken*, in altri termini, sebbene sia inconscio non per questo non è un'attività guidata da regole. Se nel caso del bambino che deve imparare la grammatica è dato il compito di «collegare aggettivi e sostantivi [...] deve ricordarsi di una regola e ordinare il caso particolare secondo quella regola» (Enz. § 21 Z), nel caso dell'adulto, o di un bambino che parla correttamente la propria lingua, non è necessario né che questi ricordi la regola né che sappia la regola, è sufficiente infatti che il modo in cui collega aggettivi e

---

<sup>100</sup> Cfr. WdL, p. 14 (p. 14).

<sup>101</sup> Cfr. Enz. § 66 A.

sostantivi sia guidato dalla regola. Nella maggior parte delle attività governate da regole non abbiamo per nulla bisogno di essere consapevoli delle regole durante la loro esecuzione, ovvero non abbiamo per nulla bisogno di sapere perché agiamo proprio nel modo in cui agiamo. Anzi, come viene evidenziato dalla storiella della rana e del millepiedi, pensare alla regola durante l'esecuzione può essere causa di una cattiva esecuzione. Agire secondo delle regole non è dunque un'attività che si riferisce solo alla modalità riflessiva del pensiero, ossia non è necessariamente, e per lo più non lo è, un'attività sotto il nostro controllo.

Per tali motivi, la rete concettuale fornita dal *Denken* come attività inconscia si presenta come la cornice concettuale rispetto alla quale ogni altra struttura e operazione concettuale è immanente. In altri termini, essa rappresenta, idealmente, la cornice al cui interno si formano e sono possibili tanto le operazioni e strutture concettuali dell'individuo quanto quelle delle determinate comunità; un esempio ne è, per quanto si possa poi discostare da essa, quella scientifica, la comunità politica, quella religiosa, ecc. In tutti questi casi potrebbero essere individuate, infatti, trasformazioni categoriali operate sulla cornice concettuale di partenza. Ciascuna struttura concettuale, sia questa una teoria scientifica o, se qualcosa del genere può aver senso, una visione del mondo di carattere individuale, non è che una struttura concettuale costruita all'interno di quell'apparato concettuale che caratterizza l'esperienza del mondo così come lo viviamo.

Con ciò, naturalmente, non si intende sostenere una insuperabilità della sua forma, ossia non si tratta di una forma data e fissata una volta per tutte. La sua mobilità è sottolineata infatti da Hegel dalla possibilità tanto di differenti gradi di articolazione, quanto dal suo non essere una struttura sistematicamente chiusa o organizzata; essa è frammentata, le sue categorie s'intralciano vicendevolmente, ecc. Tuttavia, per quanto frammentaria essa possa essere, un pensiero per essere tale può aver luogo solo all'interno della cornice concettuale attraverso cui questo *Denken* opera o di una cornice che si è articolata a partire da esso. In ogni caso, se un pensiero può aver luogo solo all'interno di una struttura di pensiero, il suo abbandono, anche qualora tale rete risultasse fornire un'immagine falsata del mondo non sembra possibile; si tratterà in ogni caso di una sua trasformazione.

A questa esperienza irriflessiva del mondo e al pensiero che la caratterizza si contrappone l'immagine del mondo che viene posta dal modo riflessivo del pensare. All'immanenza categoriale cui prima si è accennato fa da contro altare la trascendenza di un'immagine del mondo<sup>102</sup>. Essa è indicata dallo stesso termine "immagine". Questo infatti può indicare un qualcosa che è soltanto immaginato in cui ciò che è immaginato può esistere come pure non esistere ed essere semplicemente irreali. E questa possibilità, derivante dal fatto che sia qualcosa di proiettato, di posto, sottolinea la distanza tra l'immagine e ciò di cui è immagine, tra il mondo e la visione del mondo posta da un atto riflessivo del pensiero.

Si tratta dell'operazione propria del pensiero riflessivo che separa il soggetto dall'oggetto. Attraverso tale operazione il pensiero può esercitarsi su un oggetto, può avere a proprio contenuto un oggetto. A differenza del pensiero irriflessivo, quest'ultimo è un'attività che si esercita su qualcosa, indipendentemente da questo qualcosa. Il pensiero inconscio, come si è visto, può permeare tutte le altre forme di coscienza attraverso le quali ci rapportiamo ordinariamente al mondo, dal sentimento alla rappresentazione, non ponendosi però come altro da esse. Il pensiero riflessivo, invece, si presenta come separato da queste, da esse distinto in quanto con esso, quell'attività che è il pensiero assume una forma propria e può prendere un proprio contenuto ad oggetto.

A partire da questa possibilità di separazione e di distanziamento tra soggetto e oggetto si apre la strada ad un pensiero che, come forma di un contenuto, può esprimersi in forma tetica avanzando pretese di verità sulle proprie dichiarazioni su ciò che di volta in volta pone a proprio oggetto. Il pensiero riflessivo dell'intelletto, dunque, è in grado di fissare il dato isolandolo e astraendolo dalle relazioni in cui è preso, rendendolo in questo modo oggetto di considerazione. Con ciò tuttavia, produce un'inevitabile sua cristallizzazione che ne toglie gli elementi di dinamicità. Il risultato è un'immagine astratta della realtà prodotta attraverso le categorie con cui il soggetto la rinserra, una visione o immagine del mondo separata e antagonista rispetto all'esperienza di esso così come vissuta quotidianamente.

---

<sup>102</sup> Cfr. HEIDEGGER M., *Die Zeit des Weltbildes*, in HEIDEGGER M., *Holzwege; L'epoca dell'immagine del mondo*, in HEIDEGGER M., *Sentieri interrotti*, trad. it. P. Chiodi, Firenze 1999, pp. 71-101.

Le discipline scientifiche, a tal proposito, sono spesso prese da Hegel come paradigmi di questo modo di operare del pensiero. Esse produrrebbero un'immagine del mondo astratta e separata dal vivere ordinario dell'uomo nel mondo, o per dirla usando la terminologia di Husserl, dal mondo della vita.

Ci sono forti argomenti per ritenere che non ci sia un qualcosa come *un'*immagine scientifica del mondo, primo fra tutti, la specializzazione di ciascuna disciplina su di un particolare ambito di ricerca a partire, spesso, da propri concetti fondamentali e da propri metodologie. Forse, si potrebbe dire, ci sono tante immagini quante sono le discipline scientifiche. Piuttosto che di una immagine scientifica del mondo, se non come idealizzazione – la cui stessa possibilità necessiterebbe di un lungo dibattito -, si tratta dunque di molteplici immagini scientifiche del mondo che, a volte, come nel caso della fisica e della biologia possono apparire persino irriducibili<sup>103</sup>. Il procedere analitico proprio del riflettere, che isola e astrae, infatti sembra portare inevitabilmente ad una frammentazione dell'esperienza di senso che invece accomuna e muove sia la religione che la filosofia. Se queste ultime sono mosse da un'istanza di senso che coinvolge l'intera realtà, le discipline scientifiche dividendo questa nei loro rispettivi ambiti si mostrano incapaci o indifferenti rispetto ad una tale istanza, se non articolandola intellettualisticamente nel progresso infinito delle conoscenze del proprio ambito, ossia in quello che Hegel chiama cattivo infinito. Con ciò inevitabilmente la ricerca scientifica si mostra separata da quella domanda di senso che caratterizza filosofia e religione.

L'intelletto con le scienze empiriche pone a proprio oggetto fenomeni appartenenti allo stesso mondo della vita e per comprenderli li sdoppia ricercando ciò che in essi permane, l'universale, ciò che in essi è vero. In questo modo crea doppi mondi costruiti sulle astrazioni dell'intelletto, cioè sulla base di universali astratti e leggi.

Il contrasto tra queste immagini del mondo e il mondo della vita, tuttavia, non si risolve nel solo elemento di astrazione delle immagini; queste immagini del mondo infatti si pongono come rivali rispetto a quella del mondo della vita. Con il raddoppiamento del fenomeno in un interno ed in un esterno, viene conferito valore, valore di verità, al primo a scapito del secondo. Le immagini scientifiche, dunque, per quanto si costituiscano

---

<sup>103</sup> Basti pensare a come a tutt'oggi sia ancora acceso il dibattito di una possibile riduzione della biologia alla fisica.



all'interno della cornice categoriale del pensiero che caratterizza il mondo della vita, si porrebbero come astratte e antagoniste rispetto all'immagine del mondo che caratterizza la nostra esperienza quotidiana.

In questo quadro complessivo, la filosofia in Hegel sembra avere il ruolo di produrre una sorta di conciliazione tra le immagini distinte, da un lato tra le immagini delle varie discipline scientifiche, dall'altro tra queste e il mondo della vita. Si tratterebbe dunque, principalmente di un compito volto a riportare concretezza all'immagine astratta del sapere scientifico riancorandolo al mondo della vita. Tale operazione sarebbe resa possibile dal fatto che seppur l'immagine scientifica sia antagonista rispetto a quella del mondo della vita, il suo apparato categoriale è secondo Hegel immanente alla cornice concettuale propria dell'esperienza ordinaria del mondo. Sarebbe dunque, questa cornice categoriale ciò che fornirebbe le basi per un ripensamento della costruzione scientifica. Ovvero solo in quanto il pensiero che attraversa il mondo della vita attraversa pure l'immagine scientifica del mondo sarebbe possibile riagganciare l'uno all'altro.

Questo compito verrebbe perseguito dalla filosofia secondo due operazioni distinte, una volta nei confronti della cornice concettuale del mondo della vita, l'altra su quello delle scienze.

#### *A) Operazione della filosofia sul pensiero che pervade ogni esperienza umana*

Relativamente alla prima operazione, ovvero l'operazione della filosofia sulla struttura concettuale che pervade il mondo della vita, Hegel è esplicito nell'Aggiunta al § 22:

Il compito della filosofia consiste soltanto nel portare esplicitamente a coscienza quello che rispetto al pensiero, da tempo inveterato, per l'uomo è sempre invalso (Enz. § 22 Z).

In altri termini, la filosofia deve portare ad esplicitazione la rete categoriale del *Denken* che opera nell'esperienza ordinaria del mondo. Ciò, tuttavia, non significa accettare tale rete così come essa si presenta nell'esperienza ordinaria, cioè, non significa accettare la datità di come tale struttura categoriale si presenta articolata. Come si è visto,

le determinazioni di pensiero che strutturano tale rete nell'esperienza ordinaria agiscono in modo implicito a diversi gradi e secondo differenti articolazioni, spesso l'una contro l'altra. Esse cioè non si presentano relate l'una all'altra secondo la propria struttura interna.

Il pensiero, così come lo spirituale, e dunque l'umano, è caratterizzato infatti dall'essere ciò che è sulla base dello specifico rapporto che esso intrattiene con se stesso<sup>104</sup>. E, forse, quando si afferma che l'uomo, o ciò che è umano, si distingue dagli animali per il pensiero, non si afferma altro che questo: l'uomo è uomo solo incontrandosi<sup>105</sup>. In altri termini, l'uomo, o il pensiero, per la capacità di autodeterminazione che gli è propria, diviene ciò che è solo rapportandosi a se stesso; attraverso questo rapporto a sé che lo costituisce, non è mai riducibile ad un qualcosa di dato. In questo senso l'esplicitazione delle categorie di pensiero che operano in maniera inconscia nella vita ordinaria, in quanto operazione del pensiero su se stesso, non è affatto un'operazione neutra, ossia non è un'operazione che portandole alla coscienza lascia il pensiero così come esso è. Ciò che si vuole sostenere è che lo sforzo del pensiero su se stesso non è solamente uno sforzo di tipo teoretico, ma pratico. Esso fa qualcosa; per cogliere le categorie che attraversano implicitamente il mondo della vita, agisce su di esse e su di sé. La loro esplicitazione implica una trasformazione delle modalità in cui esse si danno. Il pensiero filosofico, in questo suo compito, coglie le categorie nelle relazioni interne che le definiscono, o meglio, cogliendole nella loro concretezza le interconnette tra loro, riarticolandone così la struttura formale. In altri termini se, indubbiamente, i concetti, per esempio, di alterità, di causalità, ecc., quali sono esposti nella scienza della logica, come sistema delle determinazioni pure del pensiero nell'elemento del pensiero, sono differenti da quelli che attraversano la nostra coscienza ordinaria del mondo, lo sono in quanto essi hanno la loro determinazione, perlomeno idealmente, all'interno di una struttura concettuale sistematicamente organizzata in cui le

---

<sup>104</sup> A tal proposito già nel primo capitolo era stato sottolineato come momento fondamentale della realtà dello spirito il sapersi dello spirito: «lo spirito è essenzialmente ciò che esso sa di se stesso» § 385 Z.

<sup>105</sup> Si può citare ancora Sellars: «se l'uomo avesse avuto una concezione radicalmente diversa di se stesso, sarebbe stato un genere d'uomo radicalmente diverso» (SELLARS W., *Philosophy and the Scientific Image of Man*, cit., p. 37).

relazioni delle determinazioni di pensiero li definiscono. In questo modo, essi si presentano come concetti differenti dei concetti che agiscono in tale coscienza, e non riducibili quindi ad una esplicitazione meramente doxastica, o teorica, di quelli, così come le inferenze logiche, o le operazioni aritmetiche definite all'interno di un sistema formalizzato sono un'altra cosa dalle operazioni di inferenza e di aritmetica che compiamo nella vita quotidiana, seppur possano avere una derivazione genetica da queste ultime.

Al contempo però, secondo Hegel, quest'operazione della filosofia su tali categorie è un'operazione di esplicitazione. Tuttavia, cosa può significare qui "esplicitazione" se di fatto attraverso di essa ciò che viene esplicitato non rimane immutato?

Per risolvere la questione sembra necessario introdurre una distinzione tra il modo in cui tali determinazioni di pensiero e concetti, che operano al livello inconscio, si formano e si articolano nella coscienza ordinaria – processo che come si è visto è determinato da variabili non padroneggiabili di carattere geografico, storico, culturale, linguistico, ecc. - e la possibile logicità, o razionalità, con cui tali relazioni si possono determinare. Quest'ultima riguarda le determinazioni di pensiero come esse sono in sé ed ha indubbiamente a che fare con la teoria hegeliana del pensiero oggettivo, ovvero con la tesi della razionalità del reale. In altri termini l'esplicitazione operata dalla filosofia sulle determinazioni del pensiero che agiscono nell'esperienza ordinaria del mondo, non è un'esplicitazione di come queste agiscono in quella, ma è un'esplicitazione di ciò che in esse vi è implicito, ossia la loro razionalità.

Con ciò si è voluto sostenere che (a) le determinazioni di pensiero come agiscono nella vita ordinaria non sono di per se stesse, nella modalità in cui in essa operano, esteriormente, razionali, ossia interconnesse tra loro; (b) per questo motivo la loro esplicitazione operata dalla filosofia attraverso la loro interconnessione concettuale ne è una trasformazione; (c) esse si presentano, tuttavia, come elementi di possibile collegamento concettuale, o razionale; (d) la loro esplicitazione non è dunque che l'attuazione di questa possibilità, o potenza. Per questo motivo, dunque, come già prima accennato, l'esplicitazione del pensiero sulle proprie categorie operata dalla filosofia, si presenta più che come un'operazione di tipo meramente teoretico, come un'operazione

pratica. Un'operazione del pensiero sul pensiero attraverso la quale acquisisce razionalità. Se dunque il pensiero oggettivo riguarda la razionalità del mondo e del soggetto, esso è un qualcosa di conquistabile solo all'interno dello spazio concettuale aperto dalla sua possibilità nelle determinazioni di pensiero all'opera nella coscienza ordinaria del mondo. Nel pensiero, e a partire da quello che percorre inconsciamente tutto ciò che vi è di umano nell'uomo, si può esprimere la razionalità. E, a partire da quanto detto, sembra allora concepibile, solo come un da farsi<sup>106</sup>. E ciò può essere fatto solo attraverso il rapporto del pensiero con il pensiero e il rapporto del pensiero con il mondo, attraverso cioè la conoscenza razionale dell'uno e dell'altro. Sotto questa prospettiva, mi sembra, si chiarisca il senso dell'affermazione, per molti aspetti scandalosa, per cui ciò che prova la teoria del pensiero oggettivo non può essere alcun argomento determinato, ma il sistema stesso, ossia la conoscenza razionale del pensiero e del mondo. In altri termini il pensiero non è che l'elemento in cui la razionalità, dell'uomo e del mondo, può comparire.

*B) Operazione della filosofia sul pensiero che opera nelle discipline scientifiche e che è da esse prodotto*

La filosofia in Hegel, come abbiamo accennato, sembra avere il ruolo di produrre una sorta di conciliazione tra le immagini distinte, da un lato tra le immagini delle varie discipline scientifiche, dall'altro tra queste e il mondo della vita. Mentre la prima operazione della filosofia è attuata attraverso un processo di esplicitazione che è, al contempo, un processo di trasformazione della tessitura concettuale del pensiero che attraversa la nostra esperienza ordinaria del mondo e dell'uomo, la seconda operazione si presenta principalmente in quanto volta a riportare concretezza all'immagine astratta del sapere scientifico riancorandolo al mondo della vita. Come accennato, tale operazione è possibile in quanto la struttura categoriale di una teoria o di una disciplina scientifica, per quanto essa possa porsi come antagonista nei confronti dell'esperienza quotidiana del mondo e dell'uomo, non è completamente separata dalla struttura categoriale del pensiero che pervade il mondo della vita.

---

<sup>106</sup> Con ciò naturalmente, non si intende sostenere un idealismo costruttivista.

Questo secondo compito della filosofia, dunque, viene svolto sulle varie discipline empiriche, o più precisamente, sui loro risultati come sui loro concetti fondamentali. (a) Sui risultati in quanto l'universale – la legge o il genere - contenuto in essi, come dice Hegel al § 9, è:

«come indeterminato per sé, non collegato per sé con il *particolare*, ma entrambi sono esterni e contingenti, l'uno rispetto all'altro, proprio come i particolari collegati sono per sé reciprocamente esterni e contingenti»

E (b) sui concetti fondamentali su cui le varie discipline si basano in quanto questi:

«sono dovunque *immediatezze*, sono qualcosa di trovato, sono *presupposti*».

Riguardo al primo punto, dunque, la filosofia non mette mano sul contenuto dei risultati cui pervengono le scienze empiriche. Non è questo che le spetta. Non sta cioè ad essa, accettare o rifiutare quanto viene accettato o rifiutato dalla comunità scientifica<sup>107</sup>. Ma essa opera solo un cambiamento di forma attraverso un cambiamento di categorie, o meglio, riarticlando la forma dei loro risultati in forma concettuale.

In questa prospettiva si situa in modo molto convincente la lettura che S. Rand propone della *Filosofia della natura* di Hegel e del suo rapporto con le scienze empiriche<sup>108</sup>. Anche la filosofia della natura, all'interno di una visione più generale che legge l'intera filosofia hegeliana come non aprioristica, sarebbe essenzialmente coerente con la visione disincantata della natura quale prodotta dalle scienze empiriche, ossia con la visione che considera la stessa natura come unica fonte di autorità normativa relativamente alle spiegazioni scientifiche. L'importanza del principio della libertà, come si è visto, sottolineata da Hegel per quanto riguarda le scienze empiriche, a partire dalla loro stessa nascita, appare, cioè, nel rifiuto di qualsiasi altra autorità normativa data, sia questa l'autorità della parola della chiesa o della tradizione scolastica. La visione della

---

<sup>107</sup> Anche se si potrebbe portare qualche esempio dell'opposizione di Hegel nei confronti di qualche risultato e di qualche presupposto particolare di una disciplina scientifica.

<sup>108</sup> Cfr. Rand, *The Importance and Relevance of Hegel's Philosophy of Nature*, cit. pp. 391 e sgg.

natura che ne risulta è disincantata proprio perché è passata attraverso la negazione di autorità date, non naturali. Essa rappresenta dunque un grosso passo in avanti nell'acquisizione della libertà del pensiero. La filosofia della natura di Hegel, in questo, sarebbe pienamente conforme a scopi e valori delle scienze moderne.

L'operazione che la filosofia compie sui risultati e sui concetti fondamentali delle discipline scientifiche, dunque, non è un'operazione in contrasto con tali discipline. Che essa sia conforme agli stessi valori non significa per Hegel che essa non sia solamente in contraddizione con essi, ma che gli scopi e i valori della filosofia non sono che gli scopi e i valori attraverso i quali Hegel comprende le discipline scientifiche. La filosofia, rispetto a tali scopi e valori, non rappresenterebbe che una loro radicalizzazione volta al conseguimento di un maggior grado di scientificità. Dunque, ancora, non è contestata la scientificità delle scienze empiriche, ma è avanzato un ulteriore grado di scientificità per la filosofia rispetto a quello da esse realizzato.

Tale grado di scientificità della filosofia viene conseguito attraverso le due operazioni cui abbiamo fatto riferimento: (a) sui risultati e (b) sui concetti fondamentali. Esso, per quanto detto, rappresenta una conquista della ragione nella sua autonomia. Rispetto ad essa, sempre al § 9, Hegel in relazione agli elementi delle scienze empiriche sui quali la filosofia deve operare, afferma che la ragione «richiede ulteriore soddisfazione *quanto alla forma*, e questa forma è la *necessità* in generale», rimandando poi al § 1, e dunque ai passi che differenziano la filosofia dalle discipline scientifiche per la mancanza di presupposizioni circa i propri inizi, il proprio oggetto e il proprio metodo. L'acquisizione di un nuovo livello dell'autonomia della ragione viene dunque indicato come l'acquisizione di un nuovo grado di necessità. Il procedere delle scienze istituisce un primo grado di necessità attraverso l'operazione dell'intelletto che analizza il proprio oggetto connettendo le sue determinazioni secondo le sue relazioni interne e così facendo può produrre leggi e universali e raggiungere sulla loro base, fornendo giustificazioni che non poggiano su autorità date, un primo grado di autonomia della ragione. Con ciò stesso le determinazioni così collegate, a causa del procedimento analitico dell'intelletto - sua forza e sua debolezza - che separa il proprio oggetto dai nessi al cui interno è immerso, astraendolo dalle relazioni in cui è preso, vengono lasciate nella loro astrattezza rispetto al particolare e affette dagli elementi di contingenza che, come cercheremo di mostrare,

accompagnano quello che Hegel chiama il metodo analitico. La filosofia a tal riguardo non avrebbe che il compito di eliminare tale astrazione e tali elementi di contingenza e dunque raggiungere un maggior livello di concretezza e necessità. Da un lato, dunque, per Hegel questo compito della filosofia si svolgerebbe riarticolarlo i risultati delle scienze ad un livello più comprensivo, anche con l'ausilio dell'introduzione di nuove categorie, capace di togliere la necessaria astrazione operata per il loro stesso raggiungimento dall'intelletto; dall'altro, radicalizzando il principio di libertà che governa il lavoro scientifico, la filosofia dovrebbe togliere da tali risultati gli elementi di datità, e dunque di autorità esterna alla ragione stessa, che operano a livello del metodo e dei presupposti. In questo senso il compito della filosofia secondo Hegel sarebbe conforme al compito della scienza moderna: la libertà del pensiero. Libertà che si declina, negativamente, come libertà da ogni autorità data e positivamente come capacità di fornire o articolare giustificazioni. La libertà, come la scientificità (e per la stessa ragione), della filosofia si presenta per Hegel come un grado ulteriore di libertà, o scientificità, rispetto a quello delle varie discipline scientifiche in quanto la giustificazione che essa persegue non ha altro fondamento che non sia la stessa articolazione delle ragioni.

#### 4.1 *Un esempio matematico*

Per chiarire che cosa significhi fornire una giustificazione interna al pensiero o cercare o fare riferimento ad un «saldo punto d'appoggio» esterno ad esso, può essere utile fare riferimento ad un esempio matematico, per quanto per alcuni aspetti possa risultare fuorviante, proposto da M.J. Inwood<sup>109</sup>.

Si prenda un semplice sistema aritmetico composto dall'insieme dei numeri interi positivi e dall'operazione di addizione. Se confinati in questo sistema, piuttosto che “numeri interi positivi” dovremmo riferirci solo a numeri in quanto non abbiamo ancora alcuna idea di cosa potrebbe essere un qualcosa come i numeri negativi o le frazioni. Questo semplice sistema, composto solo da un insieme di elementi e da una regola di

---

<sup>109</sup> INWOOD M., *Hegel*, cit., pp.19 sgg.

derivazione, può già illustrare molto bene alcune delle caratteristiche del modo in cui la filosofia secondo Hegel opera con i pensieri. Come abbiamo visto, Hegel spesso fa riferimento al grande dibattito che vedeva impegnati già i filosofi pre-kantiani, empirismo e razionalismo, circa l'origine e la giustificazione delle nostre idee<sup>110</sup>; nel primo paragrafo dell'Enciclopedia è affermata tanto la necessità per la filosofia di essere senza presupposti quanto la necessità di avere una certa familiarità con il proprio oggetto, ossia la necessità di presupporre rappresentazioni di esso. In questo esempio, dunque le operazioni di pensiero che compiamo all'interno di questo sistema aritmetico presuppongono che noi, nella vita ordinaria, si compia operazioni di calcolo quali contare mele, pecore o altro. Inoltre, ci introduciamo in tale sistema, impariamo a muoverci in esso, per il fatto che eseguiamo tali operazioni nella vita ordinaria e riflettendo su cosa facciamo mentre le eseguiamo. È in questo senso che il pensiero con cui la filosofia opera presuppone le rappresentazioni, e le operazioni di pensiero presenti nelle attività pratiche di ogni giorno. Tuttavia fare un'operazione di calcolo nella vita ordinaria e fare un'operazione di calcolo in un sistema irragionato non è la stessa cosa. Nell'operazione pratica con cui a 4 pere aggiungo 5 pere, qualora mi venisse il dubbio di aver contato male, verificarei il risultato facendo attraverso un'operazione di riferimento, cioè guardando e ricontando le pere; nell'operazione che svolgo invece sommando il numero 4 al numero 5 e ottenendo 9, la verifica, o giustificazione del risultato, è data dalla stessa derivazione di esso. In altri termini, il risultato è determinato necessariamente dagli elementi interni del sistema aritmetico, ossia solo dal puro pensiero, senza riferimento ad un qualcosa ad esso esterno. Con l'istituzione di questo sistema aritmetico, quindi, abbiamo elevato al puro pensiero alcune operazioni pratiche. In questo senso la filosofia nasce, ha come punto di partenza l'esperienza (Enz. § 12).

Supponiamo ora che il nostro matematico voglia estendere il suo sistema aritmetico attraverso l'introduzione dei numeri negativi. Tre sarebbero i modi per procedere a tale estensione. A questi tre modi corrispondono tre differenti modalità di produrre giustificazioni. (1) Un primo modo, potrebbe essere che il matematico si decide semplicemente, o tramite la lettura di libri di matematica, che ci dovrebbero essere i numeri negativi, e dunque li introduce nel suo sistema. (2) Il matematico, invece, questo

---

<sup>110</sup> Cfr. BRANDOM R., *Articulating Reasons*, cit., p. 53.



il secondo modo, potrebbe procedere altrimenti e riflettere sulle operazioni di calcolo che quotidianamente compiamo, riconoscendo che oltre che guadagni ci sono perdite, oltre che movimenti in avanti, ci sono movimenti indietro. In questo modo, attraverso un'operazione di riflessione sull'esperienza il matematico sarebbe portato a inserire nel proprio sistema dei numeri negativi oltre che quelli positivi. (3) Il terzo modo per introdurre il sistema dei numeri negativi, invece, non fa riferimento a qualcosa che sia esterno al sistema stesso. Ossia l'inserimento di tali numeri dipenderebbe dal sistema stesso e non dal riferimento ad un qualche fenomeno empirico sia questo un nostro atto decisionale o di apprendimento, o un'operazione pratica. Infatti, nel caso in cui il sistema aritmetico fosse composto solo dall'insieme dei numeri positivi e dall'operazione di addizione e si introducesse l'operazione di sottrazione per opposizione concettuale all'altra, ci si troverebbe nella bizzarra situazione per cui mentre tutte le operazioni di addizioni presentano una soluzione, ci sarebbero alcune operazioni di sottrazione che la presentano, altre no, come per esempio 4-5. I numeri negativi, in questo modo, verrebbero introdotti come i risultati di quelle operazioni che non avrebbero risultato.

Sebbene questo esempio non riproduca tutto ciò che Hegel intende con il modo in cui la filosofia opera con il pensiero, e più in particolare può apparire fuorviante per il rapporto che secondo Hegel la filosofia ha con le discipline scientifiche, esso può essere utile come esempio per le differenti modalità con cui ci si appella ad una giustificazione ed in particolare quella che richiede che la giustificazione non sia esterna al pensiero stesso. (1) Il primo modo corrisponde alla modalità del pensiero che Hegel chiama "vecchia metafisica", in particolare con l'introduzione di definizioni ingiustificate o attraverso l'appello ad autorità date. (2) Il secondo modo corrisponde alla modalità con cui operano le scienze della natura, che partendo dall'osservazione di un fenomeno empirico ne ricavano leggi. (3) Il terzo modo corrisponde alla modalità in cui dovrebbe operare la filosofia in cui si richiede che la giustificazione non può essere esterna al processo che articola le ragioni.

Come si è cercato di porre in luce con le domande che muovevano questa parte del lavoro - cosa si intende per "trasformazione", "elevazione", "pensiero", in questi casi? Come viene attuata questa "trasformazione"? Si modifica attraverso di essa, e se sì, come, il rapporto con l'esperienza, e l'esperienza ordinaria del mondo, del linguaggio e

dei concetti della coscienza, visto che la filosofia esige un accordo, anche se solo esterno, con l'esperienza? - ci si potrebbe chiedere ora, relativamente all'esempio, se i concetti introdotti nel sistema aritmetico secondo i tre diversi modi siano o non siano lo stesso concetto. Il concetto introdotto nel terzo modo presenta indubbiamente legami concettuali interni al sistema che ne fanno un concetto differente, tuttavia, come si è cercato di chiarire relativamente alla nozione di "esplicitazione", tale differenza non risiede che nel fatto che essa traccia maggiormente la razionalità.

### 5. *La critica all'empirismo*

L'empirismo, a differenza della prima posizione del pensiero rispetto all'oggettività nella quale il rapporto tra pensiero ed essere era completamente sbilanciato sul secondo termine, si presenta caratterizzato - come del resto lo è l'intera modalità di pensiero della seconda posizione, quindi lo stesso criticismo - come paradossalmente sbilanciato sul lato soggettivo. Paradossalmente, in quanto è proprio tramite il riferimento all'empiria che tale atteggiamento di pensiero pretende di giustificare le proprie asserzioni. In altri termini, se l'empirismo ricerca per il proprio discorso un «saldo punto d'appoggio» nell'esperienza, perché, la sua modalità di conoscere non dovrebbe essere, come nel caso della metafisica, sbilanciata sull'oggetto?

Come si è visto, l'empirismo contiene il grande principio della libertà per il quale «l'uomo deve vedere *egli stesso* ciò di cui deve ammettere il valore nel suo sapere, deve *sapervisi presente egli stesso*» (Enz. § 38 A). Ora, dopo aver posto in luce l'importanza di tale principio, Hegel attraverso la critica a questo aspetto dell'empirismo mostra l'insufficienza con cui tale principio è contenuto e realizzato dall'empirismo. Che la conoscenza empirica sia sbilanciata sul lato del soggetto significa per Hegel che, nonostante il costante riferimento all'empirico, l'elemento legittimante risiede unicamente nel lato soggettivo della conoscenza, ossia la presenza immediata alla coscienza, la certezza. Per dirla usando una formula di Brandom, l'atteggiamento di pensiero che è proprio dell'empirismo, relativamente alla procedura giustificatoria è ancora tutto interno all'«era della filosofia» cui aveva dato origine Descartes attraverso la

sua riformulazione di quanto era concepito come avente status ontologico differente, il fisico e il mentale, in termini epistemologici di accessibilità alla cognizione, ossia in termini di certezza. L'empirismo, cioè non sarebbe ancora dentro alla nuova epoca della filosofia inaugurata con lo spostamento kantiano dalla certezza alla necessità. Mentre dunque l'attenzione alla certezza porterebbe con sé, come elemento legittimante, la nostra presa sui concetti (questa idea è adeguata, è vera, perché ce l'ho presente in maniera chiara e distinta), l'attenzione alla necessità implica invece come elemento legittimante la presa dei concetti su di noi, ovvero porrebbe in gioco nel processo giustificatorio il vincolo della razionalità (questa regola ci vincola?, in questo caso, questa regola è applicabile?)<sup>111</sup>. Tale aspetto vincolante dei concetti è ciò che Brandom chiama normatività, esso riguarda il loro valore regolativo, la loro autorità, forza vincolante o validità.

A questa "disattenzione" all'elemento normativo dei concetti relativamente alla legittimità delle connessioni tra idee, nell'empirismo si accompagna la ricerca sulla giustificazione delle connessioni delle idee a partire dalla loro origine. In altri termini il fatto è volto a fornire ragioni per le connessioni concettuali. Anche secondo questo aspetto, l'empirismo, come atteggiamento di pensiero, sarebbe ancora legato al rappresentazionalismo cartesiano secondo il quale è il concetto di rappresentazione, o contenuto cognitivo, l'elemento fondamentale per spiegare l'attività di pensiero. Le connessioni di pensiero cioè sarebbero spiegate a partire dal possesso di un contenuto, e non questo dal suo venir preso all'interno di relazioni di pensiero. In altri termini, le relazioni di pensiero possono acquisire validità solo a partire da un contenuto esperienziale, e non gli stati e gli atti mentali acquisire un contenuto, un senso, un riferimento e validità, quando sono coinvolti in connessioni di pensiero (comprendere un determinato concetto o un determinato contenuto di pensiero significherebbe padroneggiare le relazioni concettuali in cui è coinvolto)<sup>112</sup>.

---

<sup>111</sup> Cfr. BRANDOM R., *Articulating Reasons*, cit., pp. 83-84, pp. 163.

<sup>112</sup> R. Brandom, a tal proposito, propone di suddividere i filosofi pre-kantiani, piuttosto che tra empiristi e razionalisti, tra rappresentazionalisti ed inferenzialisti. Tale coppia concettuale, pur essendo coestensiva della coppia empirismo/razionalismo, sarebbe secondo il filosofo statunitense più fedele ai principi ultimi di questi pensatori (cfr. *ivi*, pp. 53-55).

In questo senso Hegel, nel ribadire l'elemento di forza dell'empirismo – l'elevazione dell'intuizione, del sentimento, della rappresentazione a pensiero –, esplicita l'elemento legittimante di questo atteggiamento del pensiero nel § 28:

la singola percezione è distinta dall'esperienza, e l'empirismo eleva il contenuto proprio della percezione, del sentimento e dell'intuizione, alla forma di *rappresentazioni, proposizioni e leggi, ecc., universali*. Ma questo avviene soltanto nel senso che queste determinazioni universali (per es. la forza) non devono avere per sé alcun altro significato ed alcuna altra validità, salvo quella derivante dalla percezione e non deve essere giustificato un nesso, salvo quello che può essere verificato nel fenomeno (Enz. § 38).

Ciò significa che un collegamento di pensiero non riceve il suo significato e la sua validità se non da ciò che si dà nell'esperienza e più in particolare nella percezione. L'elemento legittimante una connessione di pensiero, in quest'atteggiamento del pensiero, non è dunque che la sua verifica nella percezione. Nella percezione, tuttavia, le cose si danno solo secondo una moltitudine di percezioni secondo mutamenti successivi e oggetti giustapposti, e dunque l'empirismo se sviluppato coerentemente non può che sfociare nello scetticismo. La percezione, cioè, non può essere in grado di raggiungere né la necessità, che è radicalmente differente dalla successione e dalla giustapposizione, né l'universalità, che a sua volta è radicalmente differente dalla moltitudine.

L'empirismo si trova dunque preso in un doppio vincolo: da un lato mantiene la percezione come l'elemento che deve legittimare le connessioni di pensiero, ma dall'altro si trova a dover ammettere che la percezione non può svolgere alcun ruolo legittimante per le connessioni di pensiero. Se ciò che può svolgere adeguatamente un determinato ruolo deve avere i titoli per svolgerlo, la percezione, così concepita, non può svolgere alcun ruolo legittimante per le connessioni di pensiero proprio perché, in quanto separata, astratta, dal pensiero, non può essere presa all'interno di un procedimento che è un procedimento di pensiero, quello di articolare ragioni<sup>113</sup>. Una ragione, cioè, per essere

---

<sup>113</sup> Alcuni studiosi, fra cui C. Halbig, partendo dal libro *Mente e mondo* di McDowell, hanno rintracciato la critica al mito del dato, lì potentemente espressa, nella filosofia hegeliana soprattutto rifacendosi alla terza posizione del pensiero rispetto all'oggettività. Si ritiene, invece, che il luogo sistematico in cui Hegel affronti i problemi connessi a tale mito, siano da ricercare nella sezione della

tale, deve svolgere un ruolo all'interno di relazioni razionali, e le relazioni razionali possono essere supportate solo da una struttura di pensiero o concettuale. Qualcosa, dunque, per poter fungere da ragione, e dunque per poter essere suscettibile di relazioni razionali, deve essere strutturata concettualmente. La percezione, così, come concepita nella sua astrazione del pensiero, ossia come meri input non concettuali sul soggetto, non può svolgere alcuna funzione all'interno di relazioni di carattere concettuale e dunque non può nemmeno divenire una ragione, un qualcosa di legittimante.

Hume, dunque, era nel giusto sostenendo che la percezione sensibile, nella sua astrazione dal pensiero, non può giustificare le nostre credenze circa la causalità tra due eventi (Enz. § 39), ossia non può giustificare una connessione di idee, un pensiero. Tuttavia, sostenere che la percezione sensibile non possa assurgere a questa autorità, non significa ancora inficiare i giudizi causali o che questi non possano avere ragioni. L'empirismo ricerca tali ragioni spostando l'attenzione dalla questione della validità dei concetti alla loro origine; o, piuttosto, cerca di fondare la loro validità nella loro origine, ed in questo, ponendosi su un piano che è quello dello psicologismo, è condannato da principio a mancare la questione della loro validità. In altri termini, non si tratta di negare che le credenziali per la conoscenza empirica siano offerte soprattutto dall'esperienza, fare ciò significherebbe cogliere sì l'elemento concettuale delle relazioni razionali necessarie alla giustificazione, ossia l'aspetto inferenziale del pensiero, ma sarebbe parimenti un dimenticare il suo aspetto referenziale, ossia il suo vertere su qualcosa, il suo riguardare il mondo. Dimenticare quest'aspetto sembrerebbe portare inevitabilmente ad una concezione o visione del mondo di tipo astratto e intellettualistico in cui la verità è definita esclusivamente in termini della coerenza interna del sistema, ossia dal rapporto inferenziale tra i pensieri o credenze.

---

seconda posizione dedicata all'empirismo. Nella terza posizione del pensiero rispetto all'oggettività, infatti, l'oggetto del sapere immediato nel corpo dei paragrafi è solo ed esclusivamente Dio. Gli oggetti empirici e il sapere immediato come credenza (*belief*) riguardo agli oggetti empirici compaiono solo all'interno delle annotazioni, in cui, chiaramente, tanto la caratterizzazione hegeliana quanto quella jacobiana, rimandano per tale aspetti all'atteggiamento di pensiero dell'empirismo (cfr. HALBIG C., *The Philosopher as Polyphemus? Philosophy and Common sense in Hegel and Jacobi*, «International Jahrbuch des Deutschen Idealismus», 2005 n. 3, s. 261-265; e HALBIG C., *Objektives Denken: Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2002).

## 6. *La filosofia critica*

La seconda e ultima parte che tratta l'atteggiamento di pensiero della seconda posizione rispetto all'oggettività è dedicata all'analisi della filosofia critica. La filosofia critica, come l'empirismo, è utilizzata come paradigma di questo atteggiamento del pensiero per lo squilibrio presente nel rapporto conoscitivo a favore del soggetto conoscente. Dell'empirismo questa filosofia condivide molti aspetti, e da esso per alcuni altri si differenzia. (a) Come nell'empirismo, è l'esperienza ciò che viene considerato come l'«*unico terreno delle conoscenze*», sebbene qui l'ambito esperienziale non sia fatto coincidere con l'ambito della verità, ma con quello del fenomenico. Solo nell'ambito dell'esperienza abbiamo conoscenza, ma in esso la verità appare solamente, è una verità solo fenomenica. (b) Come l'empirismo la filosofia critica distingue due aspetti nell'esperienza, uno materiale e uno formale. L'aspetto materiale è il contenuto sensibile, sempre singolare, che è offerto alle relazioni universali appartenenti al pensiero del soggetto conoscente, alle quali spetta dar forma a tale materiale. Queste relazioni universali, tuttavia, a differenza di come venivano considerate nell'empirismo, non derivano dall'empirico, ma sono il prodotto della spontaneità del pensiero. (c) Come nell'empirismo, è riconosciuto al pensiero, cioè alla forma dell'esperienza, l'elemento di universalità e necessità, la cui presenza all'interno dell'esperienza è riconosciuta tanto dall'empirismo quanto dalla filosofia critica come un fatto; ma mentre nell'empirismo, che universalità e necessità appartenessero solo al pensiero e non fossero riscontrabili nel dato percettivo, ossia che fossero mere costruzioni concettuali imposte tramite abitudine ad un materiale sensibile che ne era intrinsecamente alieno, ne inficiava la validità, nella filosofia critica, vengono mantenuti come ciò che costituisce l'oggettività della conoscenza di esperienza (Enz. § 40). Il problema centrale diviene così come questi elementi a priori, che appartengono alla nostra mente, possano essere congiunti nel giudizio con qualcosa che ci viene da un mondo esterno al pensiero.

Nella distinzione tra conoscenza fenomenica e verità si apre la strada per quel passaggio, cui precedentemente si è fatto riferimento, dall'era cartesiana della certezza, a

quella kantiana della necessità. Se è solo nell'esperienza che ci può essere conoscenza, altrettanto nell'esperienza la verità solo appare, e dunque l'esperienza, la presenza alla coscienza, non può fungere da criterio del vero. Abbiamo solo conoscenze dell'ambito fenomenico, dunque una conoscenza fenomenica. La certezza, come presenza alla coscienza, in quanto è determinata dall'evidenza, dalla distinzione, dall'immediatezza, con cui un qualcosa appare alla coscienza, è essa stessa tutta interna al fenomeno, e perciò non può ergersi a garante del vero. Chi o cosa garantisce che ciò di cui sono certo è anche vero? La certezza, infatti, è un nostro stato cognitivo, ed essa, essendo come stato cognitivo in parte determinata dal nostro apparato cognitivo, non ha i titoli per essere presentata come criterio del vero. La rappresentazione che mi formo dell'oggetto è il prodotto congiunto dell'oggetto e dell'apparato cognitivo che adopero nel rapportarmi ad esso. Una volta separato essere e pensiero, una volta posto in dubbio che le determinazioni del pensiero corrispondano alle determinazioni ontologiche delle cose, l'esperienza di qualcosa, il solo provarlo, sperimentarlo da me stesso non può più fungere da criterio di legittimazione per ciò che posso ammettere o rifiutare.

Le determinazioni del pensiero che sole sono in grado di fornire l'universalità e la necessità richieste dalla conoscenza, secondo l'eredità assunta dall'empirismo, non sono più anche determinazioni delle cose, come avveniva per l'atteggiamento di pensiero della prima posizione. Le categorie del pensiero sono ora categorie della comprensione e non dell'oggetto che tramite esse viene compreso. Le determinazioni di pensiero sono dunque solo forme soggettive del conoscere. Esse, piuttosto che essere le determinazioni dell'oggetto di conoscenza, sono qualcosa che viene proiettato e imposto dal soggetto conoscente, facendo, dunque, dell'oggetto così conosciuto, un fenomeno di una realtà soggiacente che per definizione deve essere postulata come inconoscibile. In altri termini, il pensiero viene considerato come un mezzo atto a collegare due termini, il soggetto e l'oggetto, e in quanto tale dovrebbe essere considerato quale un terzo tra i due. Esso tuttavia, come attività del soggetto è concepito esclusivamente come un medio che appartiene a questi e a cui l'oggetto si trova ridotto. Come uno schema del soggetto e che il soggetto proietta sulla realtà, il pensiero si dimostra incapace ad operare il collegamento tra soggetto e realtà. In questo modo la separazione posta tra soggetto e oggetto, che il pensiero è chiamato a colmare, si ripresenta sempre nuovamente tra

l'oggetto pensato dal soggetto e l'oggetto, ovvero come separazione tra la certezza e la verità.

### *7. L'esame preliminare al conoscere*

Di fronte a tali difficoltà, una modalità di procedere sarebbe quella di sospendere i propri giudizi per approntare un esame sull'apparato cognitivo per verificare quali oggetti questo è in grado di conoscere e a quali questioni è in grado di rispondere. E così, il pensiero richiederebbe di essere esaminato da se stesso. La filosofia kantiana è per Hegel il modello di questo modo di procedere. L'analisi dei concetti nel tentativo di comprenderne la natura, il valore, la validità, in questa prospettiva, appare costituire – per usare un'espressione di Brandom - «l'autentico cuore dell'impresa filosofica kantiana»<sup>114</sup>.

In tale procedere si possono riconoscere due istanze: a) l'istanza di esaminare i concetti; b) l'istanza che questa operazione sia preliminare all'operazione propriamente conoscitiva.

Hegel fa propria la prima istanza e rigetta la seconda.

La critica a (b) è attuata scalzando l'analogia con lo strumento conoscitivo utilizzata da Kant (Enz. § 10 A): lo scienziato prima di produrre un'osservazione o prima di utilizzarli per ciò a cui sono destinati, deve testare i propri strumenti. L'analogia è fuorviante: per testare un microscopio, per esempio, per analizzarne il funzionamento e la struttura, non devo usare il microscopio; esso cioè è solo oggetto dell'esame. Nel caso delle facoltà conoscitive l'esame non può che avvenire diversamente: le facoltà conoscitive non sono solo oggetto dell'esame ma anche il soggetto che compie l'esame. In altri termini ancora, dicendola con Hegel:

«le forme di pensiero devono essere considerate in sé e per sé; esse sono l'oggetto e l'attività dell'oggetto stesso; esse stesse si sottopongono ad esame, devono

---

<sup>114</sup> BRANDOM R., *Articulating Reasons*, cit., p. 164.



necessariamente determinare esse stesse in se stesse i loro limiti e indicare i loro difetti»  
(Enz. § 41 Z. 1)

Così, la posizione per cui l'analisi degli strumenti del conoscere come preliminare al conoscere si rivela incoerente: esaminare le capacità conoscitive implica acquisire delle conoscenze a loro proposito, non si può acquisire delle conoscenze prima di conoscere. Tuttavia, sembra che tale contro argomento possa essere abbastanza facilmente neutralizzato qualora si restringa lo scopo dell'esame, e dunque riducendo l'istanza di un esame preliminare al conoscere, al conoscere un particolare ambito di oggetti o al rispondere ad un particolare tipo di questioni. Per esempio, se l'istanza di un esame preliminare al conoscere fosse preliminare non al conoscere tout court, ma alla questione se sia possibile o meno conoscere Dio, l'anima, il mondo, allora non si produrrebbe l'incoerenza di cui sopra. Su questo sembra basarsi l'intuizione che abbiamo, e per cui il procedimento kantiano è apparso convincente, secondo cui non è insensato chiedersi prima di tentare di rispondere ad una questione o ad un problema se siamo in grado di rispondere a tale questione o problema, o prima di indagare un determinato ambito di oggetti se siamo in grado di acquisire conoscenze di essi. Tuttavia ciò che sembra contare, nella prospettiva di Hegel, è in primo luogo il rifiuto dell'analogia con lo strumento. Il pensiero non può essere trattato come uno strumento, a disposizione di qualcuno, e che come tale possa essere analizzato e testato. Uno strumento può essere testato, può essere oggetto di esame, ma con ciò non è esso stesso ad esaminarsi e testarsi, abbisogna sempre di qualcosa di esterno ad esso su cui possa essere testato. Inoltre, secondo Hegel, relativamente all'argomento ristretto si potrebbe rispondere che non c'è alcun modo di rispondere negativamente in maniera giustificata alla questione se siamo in grado di conoscere o meno un determinato ambito di oggetti. Una tale prova, infatti, dovrebbe essere condotta esclusivamente mostrando che alcune caratteristiche interne del pensiero stesso non permettono alle nostre facoltà un rapporto conoscitivo con il tipo di oggetto di quell'ambito particolare. E secondo Hegel nessuna caratteristica interna del pensiero può mostrare che alcuni ambiti del mondo gli sono preclusi. Per Kant, invece, sono le antinomie cui incorre il pensiero a mostrare che vi sono alcuni ambiti preclusi al pensiero. Kant non pensa che vi sia una risposta corretta a

questioni come quella della finitezza o infinitezza del mondo, ma solo che a tale domanda, da parte nostra, non si possa rispondere.

### 8. *Il formalismo del pensiero*

Secondo Kant, il pensiero si avvolge in contraddizioni quando pretende di conoscere oggetti che trascendono l'ambito dell'esperienza. Le entità trascendenti l'ambito dell'esperienza, come Dio o l'anima, non forniscono alcun «saldo punto d'appoggio» sensibile per l'applicazione delle nostre determinazioni di pensiero, ed in alcuni casi da questa assenza di fondamento emergono antinomie, ossia la possibilità di attribuire ad una tale entità tanto un predicato quanto quello contrario.

Nonostante il grande merito che Hegel attribuisce a Kant di aver fatto valere l'istanza di attuare un esame delle determinazioni di pensiero nella convinzione, che solo nel pensiero sia comunque reperibile una qualche forma di oggettività, tale esame è attuato secondo Hegel solo in relazione all'opposizione tra soggetto ed oggetto<sup>115</sup>. In altri termini, le determinazioni di pensiero non sono analizzate in sé e per sé, ma in quanto categorie di un soggetto cosciente che si applicano ad un oggetto. Dunque, come categorie astratte. Secondo la ricostruzione hegeliana della filosofia kantiana, le categorie non hanno senso o non possono in alcun modo fornire conoscenze a meno che non siano supportate da dati empirici:

«questi concetti, come unità semplicemente della coscienza soggettiva, sono condizionati dal materiale dato, sono per sé vuoti, trovano applicazione ed uso soltanto nell'esperienza» (Enz. § 43).

L'accusa che Hegel muove a Kant, a tal proposito, è di formalismo, di concepire i pensieri in maniera puramente formale. Ciò, secondo Hegel, è dovuto al fatto che Kant

---

<sup>115</sup> Cfr. GUYER P., *Thought and Being. Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy*, in Beiser, *The Cambridge Companion to Hegel*, op.cit., pp. 171-210.

tratta le categorie del pensiero a partire dall'opposizione di soggetto ed oggetto, ovvero dalla questione se esse siano soggettive o oggettive (Enz. § 41)<sup>116</sup>. A partire da tale opposizione, il riferimento ai dati empirici viene ad essere un elemento determinante la stessa natura del pensiero: i pensieri sono vuoti di per sé, la loro natura richiede, per usare una terminologia di Husserl, un riempimento. Solo attraverso un tale riempimento esse acquisiscono senso, cioè un contenuto. Concepire le determinazioni del pensiero in questo modo, secondo Hegel, significa concepirle come le forme esterne del contenuto che conferisce loro senso. Il loro esame, dunque, non può che essere un esame di categorie astratte, dove, in tale astrazione viene mantenuto un necessario riferimento al contenuto ad esse esterno.

Hegel, come abbiamo visto, non rifiuta la necessità dell'esame delle determinazioni del pensiero, ma rifiuta il presupposto a partire dal quale esso si muoverebbe nella prospettiva kantiana: tale presupposto produce un'immagine distorta del pensiero. Il pensiero, per Hegel, non è una forma che riceve senso da un contenuto ad esso esterno. Il pensiero, cioè, anche se separato dal suo contenuto mantiene sempre un carattere intensionale, in se stesso, senza riferimento ad altro da sé. In tale aspetto risiede l'anti-rappresentazionalismo di Hegel relativamente al pensiero<sup>117</sup>. Il pensiero, cioè, non si definisce nei termini del suo contenuto esterno; piuttosto, è il contenuto a definirsi in termini di pensiero. Questo significa che:

(1) non è il pensiero ad avere senso a partire da un contenuto esterno ad esso – le categorie, così come le concepisce Kant sono vuote in se stesse -, ma ha senso in se stesso, cioè, nelle relazioni che la determinazione di pensiero intrattiene con le altre determinazioni di pensiero;

---

<sup>116</sup> PRIEST S., *Subjectivity and Objectivity in Kant and Hegel*, in Priest S. (Hrsg.), *Hegel's Critique of Kant*, op. cit., pp. 105-118.

<sup>117</sup> Assumo il termine "rappresentazionalismo" da Brandom. Tale termine, come già precedentemente accennato, indica la concezione per cui un contenuto cognitivo è analizzato a partire dal concetto fondamentale di rappresentazione e derivare dunque le relazioni di pensiero dai contenuti delle rappresentazioni. Un caso esemplare può essere considerato quello degli empiristi: si assume come un dato il contenuto delle proprie rappresentazioni e a partire da esso si indaga come questo dato possa assicurare la correttezza o legittimità delle relazioni di pensiero, quelle induttive per esempio (cfr. *ivi*, pp. 53-55).

(2) un contenuto esterno acquisisce senso solo a partire dalle relazioni che intercorrono tra le determinazioni di pensiero che lo attraversano – è in questo modo che un possibile contenuto diventa un contenuto umano: un qualcosa diviene umano quando è coinvolto in relazioni di pensiero.

Le categorie, dunque, per Hegel, non sono vuote in se stesse. In tanto che sono determinate, oltre al contenuto sensibile a cui possono applicarsi, esse hanno comunque un contenuto. Ciò secondo Hegel è testimoniato dalla stessa coscienza comune quando «si dice di un libro o di un discorso che è *ricco di contenuto*» (Enz. § 43 Z). Tale ricchezza infatti non sta ad indicare la quantità di fatti o situazioni isolate presenti in esso, ma i pensieri che attraversano e collegano i singoli eventi: «il *contenuto* è qualcosa di *più* del materiale sensibile; questo *più* sono poi i pensieri, e, in questo caso, le *categorie*» (Enz. § 43 Z). In realtà, l'esempio non sembra calzare molto, in quanto mostra solamente che la coscienza ordinaria riconosce che un qualcosa è ricco di contenuto in proporzione alle determinazioni di pensiero che esso contiene, e non già che le determinazioni di pensiero o le categorie hanno contenuto di per sé, indipendentemente da un possibile materiale empirico. L'esempio, cioè, mostra solo che la coscienza ordinaria concepisce il contenuto non solo come ciò a cui le categorie si applicano.

Ma perché Hegel sostiene che le determinazioni di pensiero hanno un contenuto di per sé, indipendentemente da ciò a cui si applicano? Per rispondere a tale domanda M. Inwood porta il paragone tra il pensiero formale, cioè il pensiero che di per sé è vuoto, in attesa di un riempimento per significare, e una forma proposizionale. Una forma proposizionale, rappresentata per esempio dalla formula "Fx", è formale in quanto abbisogna di essere interpretata, ossia di un contenuto, per diventare una proposizione. Tuttavia ciò non significa che noi non possiamo pensare a ciò che la stessa forma "Fx" esprime, indipendentemente dal contenuto che la rende una proposizione dotata di significato. Questo, infatti, è ciò che viene cercato di fare nei buoni libri di logica. Ma il pensiero con cui mettiamo a tema tale forma proposizionale, deve esso stesso essere puro pensiero. Un pensiero puramente formale, però, non può essere impiegato per riflettere su se stesso. In altri termini, il pensiero attraverso cui i logici pensano è differente dalle forme logiche che pongono ad oggetto. Ciò deriva secondo Hegel dalla stessa finitezza che intacca il pensiero formale, questo non è riflessivo: il pensiero formale che è oggetto

del pensiero del logico non è che un frammento del pensiero con cui il logico pensa e con cui il logico pensa lo stesso pensiero formale<sup>118</sup>. Hegel a tal proposito, afferma che le determinazioni del pensiero sono finite in quanto prese nel loro isolamento, cioè astratte dalle relazioni reciproche che le definiscono. A ciò contrappone la propria concezione del pensiero: «il pensiero per sua essenza è in sé infinito» (Enz. § 28 Z). Il pensiero formale è finito in quanto ha una fine, e «smette di essere là dove è connesso con il suo altro e, quindi, ne viene limitato». È un modo di pensare che rende il pensiero finito; esso è finito solo in quanto il pensiero si ferma su limitazioni fisse. Nella sua purezza, secondo Hegel, il pensiero, potendo porre le proprie determinazioni a proprio oggetto, in forma riflessiva, cioè pensando se stesso, non ha limitazioni di sorta ed è perciò infinito. Come già detto nel paragrafo precedente le forme del pensiero pongono se stesse ad oggetto, sono l'oggetto dell'esame e l'attività che esamina, ciò è quanto rende il pensiero infinito.

#### *9. Un elemento intensionale delle determinazioni di pensiero?*

Le categorie kantiane, secondo Hegel, sono determinazioni di pensiero astratte e formali in quanto sono considerate unicamente in relazione alle loro applicazioni. Ovvero, esse vengono concepite come forme di un contenuto, che è a loro esterno: senza quest'ultimo esse sono senza senso. Esse, in altre parole, non sono concepite di per se stesse, ma rispetto al contenuto che può riempirle di significato. Le determinazioni di pensiero, invece, secondo Hegel, sembrerebbero avere un contenuto in se stesse, indipendentemente dalla loro applicazione. Ma cosa significa che le determinazioni di pensiero hanno un contenuto in se stesse? Significa forse che esse hanno qualcosa come un significato in se stesse e dunque che esse debbano essere intese in base al loro significato o come è da intendere questo elemento intensionale?

Nell'annotazione al § 3, trattando della presunta inintelligibilità della filosofia, Hegel sembra rifiutare l'ipotesi che le determinazioni di pensiero abbiano un significato in se stesse e sembra suggerire che è un errore chiedere quale sia il significato delle determinazioni di pensiero:

---

<sup>118</sup> Cfr. Inwood, *Hegel*, cit. p. 267.

«accade di sentir dire: non si sa cosa *pensare* di un concetto che si è appreso; ora, a proposito di un concetto, non si deve pensare nient'altro che il concetto stesso. Quell'espressione ha però il senso di una nostalgia per una *rappresentazione già ben nota, usuale*; è come se alla coscienza fosse tolto il terreno sotto ai piedi, in quanto le si sottrae la forma della rappresentazione, un terreno su cui di solito ha la sua salda collocazione e dimora. Quando si viene trasportati nel mondo dei concetti non si sa *in quale* mondo si è» (Enz. § 3 A).

Dire che le determinazioni pure di pensiero hanno un significato sembrerebbe dunque implicare il rischio che esse debbano essere comprese in termini rappresentazionali, ossia *sulla base* di un significato. Certo, esse possono essere comprese a partire da rappresentazioni, ossia da significati di cui padroneggiamo l'uso. Questo, come si è visto, può essere uno dei modi per introdursi in un sistema formale: per poter entrare nel sistema aritmetico cui si è fatto cenno, ossia per poter capire i termini che mette in gioco e le operazioni che permette, partiamo dalle nozioni aritmetiche e dalle operazioni di calcolo che adoperiamo nella vita ordinaria. Tale introduzione però, come si è sottolineato, è meramente fattuale, una volta introdotti nel sistema ci si muove esclusivamente attraverso i termini e le relazioni che lo definiscono. L'esperienza di calcolo ordinaria, cioè, viene lasciata alle proprie spalle o, in termini hegeliani, viene superata. Da quanto qui Hegel dice, sembrerebbe dunque insensato parlare di un significato delle determinazioni di pensiero; ma allora: in che senso esse hanno un elemento intensionale al di là del loro possibile contenuto?

Ciò che qui Hegel ha in mente sembra essere il già citato rapporto tra il letterale e il metaforico. I concetti sono il significato letterale di quelle metafore che sono le rappresentazioni e così cercare il significato dei concetti, sarebbe cercare il significato del significato letterale; in altri termini, se il significato è dato dal contenuto della rappresentazione: spiegare il significato letterale con la metafora. Se possiamo spiegare il significato di una parola con un'altra parola, perché tra i due vi è una relazione simmetrica, nel caso del rapporto tra concetto e rappresentazione la relazione è invece asimmetrica. Il ricorso alle rappresentazioni, ai significati usuali per spiegare un concetto,

viene fatto, come si è visto, esclusivamente come una concessione, un aiuto per la poca familiarità a pensare puramente, cioè in funzione didattico-introductiva, e non quando si opera all'interno del sistema formale; cioè: che una determinata rappresentazione significhi un concetto, non implica che quel concetto sia riducibile a quella rappresentazione.

Per comprendere come il pensiero possa essere fatto oggetto di una considerazione che non faccia riferimento ad un contenuto ad esso estraneo, penso si debba spostare i termini del problema riconoscendo che la questione se le determinazioni di pensiero hanno un contenuto in sé è una questione ancora mal posta.

Quando qualcuno chiede che gli venga spiegato il significato di un concetto, o, per esempio, di un passo della *Scienza della logica*, non sta chiedendo a) che venga spiegato il *significato del significato letterale di alcune metafore*, né b) assumendo che i concetti o le determinazioni di pensiero abbiano un significato, può, con la sua richiesta, chiedere una spiegazione in termini dei contenuti a lui familiari, cioè in termini di contenuti rappresentazionali: la *spiegazione del significato letterale con la metafora*. Quando chiede che gli venga spiegato un concetto sta solo chiedendo che gli venga spiegato il termine, la parola, la proposizione, che esprime quel concetto; così come quando chiede il significato di un passo della *Scienza della logica*, non chiede tanto cosa vogliano dire i concetti lì espressi, ma chiede cosa vogliano dire le proposizioni che li esprimono. Ciò che la *Scienza della logica* immediatamente ci presenta, infatti, non sono determinazioni di pensiero, ma parole e proposizioni che, perlomeno nelle intenzioni di Hegel, esprimono determinazioni di pensiero. E tali parole hanno un significato.

Cosa e come significano tali parole?

Le parole che Hegel usa per esprimere le determinazioni del pensiero sono parole del linguaggio ordinario; tuttavia come si è visto nel caso del sistema aritmetico, il passaggio dall'uso ordinario ad un uso formalizzato, implica una trasformazione derivante dal fatto che nel sistema formale non ci si può appellare ad elementi esterni ad esso: così, si è visto, le operazioni di calcolo con cui facciamo i conti di fine mese, sono differenti dalle operazioni definite dal sistema. Si è anche visto, tuttavia, che le operazioni del sistema sorgono dalle operazioni ordinarie; la filosofia emerge dall'esperienza. In questo senso, le parole che esprimono le determinazioni di pensiero

della *Scienza della logica* ci sono intelligibili proprio in quanto con esse, come pure con le stesse determinazioni di pensiero, il sistema delle determinazioni di pensiero mantiene un legame, per quanto debole, con le parole e le determinazioni di pensiero che adoperiamo ordinariamente. Le determinazioni di pensiero che la filosofia esprime, come si è visto, sono le determinazioni di pensiero che operano nella coscienza ordinaria in modo irriflesso, sebbene trasformate attraverso la loro esplicitazione. Ed è proprio questo, il fatto che queste determinazioni di pensiero sono già presenti nel pensiero irriflesso, ciò che ci rende in grado di capire le parole che esprimono le determinazioni di pensiero.

Ma, ora che si è spostato l'accento dal contenuto in sé delle determinazioni di pensiero al contenuto delle parole che le esprimono, come si determina il significato di tali parole?

Come si è detto, per Hegel le determinazioni di pensiero della *Scienza della logica* sono le stesse determinazioni di pensiero che sono implicate in ogni nostro discorso ed esperienza (Enz. § 3); la determinazione di pensiero espressa dal termine "essere" al suo inizio, è la stessa determinazione che opera nella proposizione "la neve è bianca", e questo è ciò che ci garantisce l'accesso all'intelligibilità della prima categoria della *Scienza della logica*. Tuttavia, le parole della *Scienza della logica*, come in un sistema formalizzato, una volta che si sia entrati in essa, non possono esprimere il loro significato attraverso il riferimento a ciò che con esse esprimo nei discorsi del linguaggio ordinario. In un sistema formalizzato i simboli sono definiti da altri simboli e delle loro relazioni, e il loro contenuto è dato attraverso un'operazione di interpretazione. Nel caso del sistema delle determinazioni di pensiero, il pensiero che conferisce significato ai termini che esprimono le determinazioni di pensiero e le loro relazioni, come si è visto, dev'essere esso stesso compreso dal sistema. Nell'esame delle determinazioni di pensiero, queste sono tanto l'oggetto quanto l'attività dell'esame. Una volta entrati nel sistema, dunque, il significato dei suoi termini dovrebbe poter essere rintracciato indipendentemente dal loro uso nel linguaggio ordinario. Tuttavia, diversamente da un sistema formalizzato - i cui termini sono tutti simboli definiti da altri simboli, ma che devono ricevere un significato, pur sulla base delle relazioni interne al sistema, da un pensiero esterno al sistema - la riflessività richiesta per le determinazioni di pensiero nel sistema delle determinazioni



pure del pensiero, sembra obbligare all'uso, dentro il sistema, di parole che non esprimono determinazioni di pensiero del sistema; di parole che esprimono determinazioni di pensiero ad un livello del sistema in cui non sono ancora giustificate. In generale tuttavia, la determinazione del significato delle parole che esprimono pensieri puri è data dal luogo o funzione che esse svolgono nel sistema stesso. In altri termini: il significato di una parola o proposizione che esprime un pensiero puro è determinato (a) dal rapporto ai termini che esprimono le categorie che la precedono, e da cui è derivata; (b) dal rapporto con le parole che esprimono le categorie che da essa sono derivate. Il significato di una parola che esprime una determinazione di pensiero è dunque determinato dai rapporti concettuali che essa intrattiene con le altre parole che esprimono determinazioni di pensiero. Nel linguaggio hegeliano, il significato di una di tali parole o proposizioni è determinato dal dispiegarsi del concetto. In questo, il sistema hegeliano ci sembra caratterizzabile come un olismo concettuale<sup>119</sup>.

In questo modo, se si afferma un elemento intensionale per le determinazioni pure del pensiero, non si deve affermare che esse abbiano un contenuto a loro esterno in base al quale vanno comprese. Le determinazioni di pensiero, non vanno comprese con altro se non con determinazioni di pensiero: comprendere un concetto non è che pensare quel concetto. E pensare un concetto significa allora pensare le relazioni di pensiero che lo definiscono. Le relazioni inferenziali che definiscono un concetto sono quanto determina il significato della parola o proposizione che lo esprime. Comprendiamo una parola o una proposizione che esprime un concetto, quando comprendiamo le relazioni razionali che quel concetto intrattiene con altri concetti. Dire che le determinazioni di pensiero hanno un contenuto in se stesse è quindi un'espressione inadeguata, poiché le determinazioni pure di pensiero non hanno un contenuto, un significato, ma sono le parole che le esprimono ad averlo. Le determinazioni di pensiero piuttosto che avere un contenuto in se stesse, sono ciò che determina il significato di un qualcosa. Comprendere un qualcosa, conferirgli o riconoscergli un contenuto significa comprendere le relazioni razionali che lo attraversano e definiscono. Se dicessi, per esempio, in una situazione di vita ordinaria

---

<sup>119</sup> Cfr. BERTO, *Kant, Hegel, Frege e la priorità del proposizionale*, «Il Pensiero», 46 (2007), cit. e la sua monografia BERTO F., *Che cos'è la dialettica hegeliana? Un'interpretazione analitica del metodo*, Padova 2005.

che “il ghiaccio è caldo”, il mio interlocutore avrebbe tutte le ragioni per dubitare della mia comprensione del significato del termine “ghiaccio” o “caldo”, o in generale della mia competenza linguistica. Comprendere un significato, o far significare qualcosa, significa comprendere, almeno in parte, il ruolo che quel qualcosa svolge all’interno di alcune relazioni razionali.

Tornando dunque al rapporto che Hegel intrattiene con la filosofia critica, si comprende sotto questa luce la preferenza hegeliana nei confronti della *Dialettica trascendentale* rispetto all’*Analitica*. Tale preferenza è determinata dal fatto che in essa, Hegel riconosce il tentativo kantiano di esaminare le determinazioni di pensiero di per sé, indipendentemente, cioè, dal loro rapporto al soggetto e all’oggetto, dunque non come vuote astrazioni che aspettano di ricevere significato dal possibile contenuto esperienziale.

#### 10. Critica al soggettivismo kantiano

La seconda critica principale di tipo contenutistico che Hegel muove alla filosofia kantiana in questa posizione del pensiero riguarda il soggettivismo kantiano. Anche in questo caso si tratta della critica ad un dualismo; la prima riguardava l’opposizione astratta tra forma e contenuto del pensiero, questa invece tra il fenomeno e la realtà.

L’idealismo soggettivo che Hegel critica potrebbe essere riassunto sotto tre tesi:

(a) la conoscenza che abbiamo del mondo è il prodotto congiunto delle nostre attività di pensiero e degli input non concettuali della sensibilità;

(b) le forme di pensiero attraverso cui il soggetto conoscente organizza i dati sensibili sono forme appartenenti alla mente umana e relative alla sola spontaneità del pensiero;

(c) c’è una realtà oggettiva soggiacente al mondo che l’uomo esperisce e conosce. Tale realtà è inaccessibile all’uomo.

Riguardo a queste tre tesi si potrebbe dire che, più che fornirne una confutazione, la critica hegeliana consiste nel mostrare che l’una non è derivabile dall’altra. Hegel può concedere la tesi (a), senza dover ammettere (b) o (c). In altri termini Hegel accetta la tesi

che le categorie con le quali esperiamo il mondo non sono contenute nella sensazione immediata – questa l’eredità assunta dall’empirismo; quando percepiamo in modo immediato due eventi isolati che si succedono nel tempo, che l’uno sia la causa e l’altro l’effetto non può essere percepito, cioè la relazione causale che intercorre tra loro è data solo per il pensiero. Tuttavia, che le determinazioni di pensiero non siano nella percezione immediata, non implica che esse siano solo nella mente del soggetto conoscente, cioè che esse siano solamente soggettive e non appartengano anche alla realtà dell’oggetto. Ciò significa che l’idealismo soggettivo, affermando che le forme del pensiero sono solo forme soggettive, non può giustificare tale asserzione sulla base della separazione tra i dati non concettuali della sensibilità e il pensiero. Allo stesso tempo, tale separazione non può nemmeno giustificare (c): che vi sia una realtà soggiacente al mondo così come l’uomo lo esperisce è una tesi non giustificata sulla separazione tra dati sensibili non concettuali e pensiero. Che le determinazioni del pensiero possano essere anche determinazioni delle cose, e dunque che vi sia accesso alla realtà così come essa è, è una possibilità che non è di per sé negata da tale separazione.

L’operazione critica che Hegel compie, dunque, non si mostra come una confutazione delle tesi dell’idealismo soggettivo, quanto come un passo indietro rispetto ad esse, un passo indietro necessitato dall’istanza di assenza di presupposizioni<sup>120</sup>. Tali tesi si mostrerebbero infondate, in quanto non possono negare la possibilità che le determinazioni del pensiero siano anche determinazioni delle cose, ma semplicemente assumono che non lo siano a partire dalla concezione del pensiero che presuppongono. Le tesi di quello che secondo Hegel è l’idealismo soggettivo kantiano, si basano su un’assunzione ingiustificata che riguarda la concezione del pensiero: tale concezione, in generale, secondo Hegel, tende a ridurre il pensiero alla rappresentazione, ossia non distingue il concetto dalla rappresentazione e comprende il pensiero, dunque, secondo la contrapposizione tra soggetto e oggetto. A partire da tale assunzione, emergono da un lato l’astrazione della realtà da ogni elemento soggettivo, la cosa in sé, dall’altro l’astrazione del soggetto da ogni elemento oggettivo, l’astrazione formale dell’Io penso<sup>121</sup>.

---

<sup>120</sup> Cfr. HOULGATE S., *The opening of Hegel’s Logic. From Being to Infinity*, cit.

<sup>121</sup> Cfr. CORTELLA L., *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Padova 2002, pp. 78-89.

Per contro, facendo valere l'istanza di un esame delle categorie del pensiero, la filosofia critica rappresenta per Hegel un grande passo in avanti in direzione della libertà del pensiero, in quanto viene a rappresentare la messa in discussione della fede ingenua su cui la metafisica basa la convinzione del proprio accesso diretto al reale. Riguardo allo sbilanciamento del rapporto tra pensiero e realtà, a favore di quest'ultima, presente nella prima posizione del pensiero rispetto all'oggettività, sbilanciamento per cui l'oggettivo è la realtà che è esterna al soggetto conoscente, secondo Hegel, Kant riconosce, giustamente, che il carattere di oggettività è tale da spettare al pensiero: solo il pensiero può cogliere l'oggettività del reale. Tuttavia, Hegel vede nella filosofia critica all'opera, come presupposto ingiustificato, una concezione del pensiero che ne segna irriducibilmente i limiti. A causa di tale presupposto, ovvero a causa della non distinzione tra la rappresentazione e il concetto, il pensiero è compreso a partire dalla separazione e contrapposizione tra soggetto e oggetto e considerato esclusivamente come facoltà soggettiva. Concependo il pensiero esclusivamente come facoltà soggettiva, l'oggettività cui il pensiero può accedere non può dunque che essere soggettiva e il reale che il soggetto esperisce e conosce non può a sua volta che essere un reale che è da principio, sulla base delle determinazioni di pensiero con cui lo comprende, relativizzato al soggetto. Hegel dunque, nella sua critica, non attua una confutazione delle tesi principali dell'idealismo soggettivo, ma ne individua il presupposto nella concezione rappresentativa del pensiero, concezione che manca la distinzione tra rappresentazione e concetto.

## QUINTO CAPITOLO

### 1. *Il pensiero come attività del particolare*

Particolarmente interessante per il nostro argomento è la prima tesi del sapere immediato: il pensiero è *attività del particolare*. Essa segue la posizione della filosofia critica, per la quale il pensiero è inteso come a) soggettivo e come b) avente a sua determinazione ultima l'*universalità astratta*, l'identità formale. Introducendo questa terza posizione Hegel, afferma che essa, relativamente al pensiero; rappresenta il punto di vista opposto alla sua più alta determinazione, ovvero il pensiero come «*universalità in sé concreta*». La discussione della terza posizione del pensiero rispetto all'oggettività, per questa opposizione, si mostra particolarmente proficua per far luce su questa «più alta determinazione» del pensiero. Dunque ci si dovrà chiedere: che cos'è questo universale? Che cosa significa determinarlo come concreto?

L'espressione «pensiero come attività del particolare», nell'opera hegeliana, non presenta alcuna ricorrenza al di fuori di questa sezione dell'*Enciclopedia*. È la sua opposta a ricorrere innumerevoli volte: «pensiero come attività dell'universale». Che cosa significa quest'espressione?

In primo luogo occorre sottolineare la profonda ambiguità del genitivo. In essa può essere riconosciuta una ricca plurivocità di sensi organizzati gerarchicamente che condensano la concezione del pensiero del sapere immediato: (A) il genitivo come complemento di modo: che determina il modo in cui opera l'attività del pensiero; (B) genitivo oggettivo: che determina l'ambito di applicazione dell'attività del pensiero; (C) genitivo soggettivo: che determina il soggetto dell'attività del pensiero.

(A) Nel primo senso, quello principale di quest'espressione, il genitivo è da intendersi come complemento di modo. «Pensiero come attività del particolare», cioè, non si riferisce direttamente, ma solo in maniera derivata all'ambito delle cose particolari, i minerali, le piante, gli animali, le leggi, ecc., ossia alle cose particolari, finite su cui si applicherebbe; come pure non si riferisce direttamente, al soggetto particolare, l'uomo,

per esempio, come specie particolare rispetto ad altre, di cui il pensiero è l'attività. Non si tratta dunque, in primo luogo, di un genitivo oggettivo o di un genitivo soggettivo; esso determina innanzitutto il *modo* in cui quest'attività che è il pensiero opera: esso opera nel modo del particolare. Che cosa significa ciò?

Nel paragrafo precedente (Enz. § 61), introducendo la nuova posizione, Hegel ribadiva che la determinazione ultima del pensiero nella posizione del criticismo era l'*universalità astratta*. L'aggettivo "astratto", come abbiamo visto esaminando la parte dedicata alla filosofia critica nella seconda posizione del pensiero, determina l'universalità del pensiero come forma rispetto ad un contenuto; l'universale è, p.e., l'universale che, separato da questi, sussume sotto di sé i differenti elementi di una classe; l'ultima determinazione del pensiero della filosofia critica è una determinazione relativa alla sua relazione con un contenuto. Nel criticismo il pensiero opera *come* l'attività dell'universale astratto. Attraverso la formula «pensiero come attività del *particolare*» non si intende dunque dire che il pensiero non abbia la forma dell'universale, che non operi attraverso universali e che non produca universali. Tanto le leggi di natura, quanto le proprietà delle cose - e la concezione del pensiero di questa posizione non intende rinunciare a ciò - sono universali. Piuttosto, tanto la «determinazione ultima» (Enz. § 61) con cui viene inteso il pensiero nel criticismo, quanto quella con cui viene inteso dal sapere immediato esprimono il *modo* in cui l'attività del pensiero opera: secondo il criticismo *come* universalità astratta, secondo il sapere immediato *come* particolare. L'espressione «pensiero come attività del particolare» esprime dunque l'avanzamento della concezione del pensiero di questa posizione rispetto al criticismo; questo determina il modo in cui il pensiero opera attraverso il contenuto: il pensiero è un universale astratto rispetto al particolare che è il contenuto; il sapere immediato, invece, determina il pensiero sulla base della forma, in se stessa: il pensiero è attività del particolare rispetto alla particolarità della sua stessa forma. Determinandolo in questo modo fa emergere l'istanza di una visione completamente diversa della logica, ossia di una logica che non sia più logica di determinazioni del pensiero astratte rispetto ad un contenuto indipendente da esso, ma basata sulla forma di queste determinazioni, in se stessa.. Questo aspetto formale dell'universale considerato in se stesso è ciò che abbiamo discusso nel paragrafo relativo all'aspetto intensionale delle determinazioni del pensiero.

Tuttavia, questa forma, nel sapere immediato, viene considerata *soltanto* nella sua “particolarità”.

Il pensiero come attività del particolare così «ha come suo prodotto e contenuto soltanto le categorie» (Enz. § 62), forme di pensiero, che per la particolarità del suo procedere, sono considerate solo come «determinazioni limitate». Il pensiero come attività del particolare, dunque, opera con categorie, cioè, universali che sono forme particolari: universalità aventi una particolare forma. Concepire un qualcosa quindi, non significa altro che coglierlo secondo tali forme, e dunque, per il modo in cui è tenuta fissa la limitatezza di tali categorie, coglierlo come *limitato*, ossia *finito*. Finito è ciò che non ha in se stesso la condizione della propria esistenza, cioè, è un condizionato. La conoscenza, come risulta da questa concezione del pensiero, rivolgendosi a ciò che è mediante categorie o concetti, gli elementi mediativi del pensiero, come i rapporti di causa ed effetto, di ragione (*Grund*) e conseguenza, di forza e sua espressione, coglie le relazioni di ciò che è in una necessità che collega il condizionato alla sua condizione. Tuttavia, essendo ogni contenuto, per la limitatezza della forma, finito, la stessa condizione è a sua volta un condizionato, e dunque richiedente un’ulteriore condizione: una condizione dell’esistenza del figlio è stata l’esistenza di un padre, ma una condizione dell’esistenza del padre è stata l’esistenza di suo padre, e così via. Il conoscere, così, si presenta come un «procedere del pensiero attraverso *serie* che vanno da *condizionato* a *condizionato* e dove ciascun elemento che costituisce una condizione a sua volta è soltanto un condizionato, e, quindi un procedere attraverso *condizioni condizionate*» (Enz. § 62 A). Esso non può raggiungere una condizione che non sia a sua volta condizionata, una condizione che si sottragga alla serie dei condizionati, ossia, in altre parole, un incondizionato. Con ciò è minata alla base la possibilità di una conoscenza completa di un qualcosa. Secondo il primo significato dell’espressione «il pensiero come attività del particolare», il pensiero è dunque concepito come un’attività che opera attraverso forme aventi una propria e fissa determinatezza, forme finite.

(B) La forma del pensiero così concepita, quindi, individua ciò che è come cose particolari. Nell’espressione «pensiero come attività del particolare» si può allora vedere il senso del genitivo come oggettivo: questo pensiero ha come proprio ambito di applicazione l’*ambito del particolare*. Se questa conclusione in una certa misura coincide

con quella kantiana per cui l'ambito della conoscenza è l'ambito delle cose di cui abbiamo esperienza, dall'altro ne differisce perché non abbisogna del riferimento contenutistico all'empirico: essa è ricavata, infatti, solo sulla base della determinatezza formale delle categorie, ossia, come si è già detto, dal riconoscimento che la categoria, o determinazione del pensiero, in quanto tale è finita<sup>122</sup>.

Inoltre, sempre in rapporto alla posizione kantiana, se la conoscenza derivante da questo pensiero può essere considerata in certa misura soddisfacente per la cosa particolare, finita, in quanto considera le relazioni di necessità tra *elementi prossimi*, come per esempio la causa prossima del lampo, le cause prossime di una legge dello stato o della rivoluzione francese, relativamente agli oggetti che non sono finiti, che sono cioè incondizionati, non può che fallire, in quanto per il suo stesso modo di operare non può che coglierli come finiti, condizionati; può considerare, sì, l'incondizionato come una condizione, ma non può considerarlo come a sua volta non condizionato.

(C) Ulteriore senso dell'espressione «pensiero come attività del particolare» può essere individuato nell'interpretare il genitivo in senso soggettivo, e dunque nell'intendere “il particolare” come il soggetto dell'attività del pensiero. Anche se sono solo i primi due sensi, e tra di essi soprattutto il primo, ad essere esplicitati da Hegel, il senso soggettivo del genitivo presenta una certa importanza in quanto affetta della particolarità del soggetto questo procedere del pensiero. L'importanza di intendere l'espressione anche secondo il senso soggettivo del genitivo, inoltre, può emergere in controluce dalla concezione del pensiero propria di Hegel<sup>123</sup>.

Kenneth R. Westphal, nella sua analisi alla critica di Hegel a Jacobi contenuta in questi paragrafi dell'*Enciclopedia*, porta a sostegno di ciò - che il genitivo valga anche in senso

---

<sup>122</sup> In questo senso ho affermato una gerarchia tra i sensi del genitivo dell'espressione «pensiero del particolare»: il genitivo oggettivo deve essere messo in luce in quanto dipendente dal genitivo come complemento di modo.

<sup>123</sup> Westphal nota come, nella logica enciclopedica, ma la considerazione è estendibile per lo meno altri scritti berlinesi (si vedano per esempio le *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di R. Garaventa e S. Achella, Napoli 2008.), l'espressione «pensiero come attività del...» sia utilizzata da Hegel «nel caratterizzare considerazioni sul soggetto pensante in contrasto con considerazioni sugli oggetti di pensiero» K.R. Westphal, *Hegel's attitude toward Jacobi in the "Third attitude of thought toward objectivity"*, «The Southern Journal Philosophy», Vol. XXVII, 1989, n. 1, p. 137.



soggettivo – un argomento che si rifà direttamente a Jacobi: «secondo Jacobi, il pensiero non è l'attività di un *logos*, ma solo “un mezzo di sopravvivenza degli esseri umani”, un essere che sta tra gli animali che non hanno ragione e Dio, che non abbisogna della ragione. Così il pensiero è l'attività degli uomini come una particolare specie di esseri viventi»<sup>124</sup>. Quindi, secondo Westphal l'espressione «pensiero come attività del particolare» nel senso soggettivo del genitivo indica l'attività del pensiero come attività di un soggetto particolare in quanto appartenente ad una particolare specie di esseri viventi. Questa strategia interpretativo-argomentativa mi sembra inadeguata per due motivi: (1) presenta una certa debolezza in quanto fa ricorso ad un testo non hegeliano, ma di Jacobi, per determinare un'espressione hegeliana, e non di Jacobi; (2) sembra basarsi su una falsa premessa, o, perlomeno, alquanto discutibile.

I passi di Jacobi citati da Westphal nel suo argomento fanno parte della lunga *Introduzione* all'edizione completa degli scritti filosofici di Jacobi del 1812-1825, in cui il filosofo di Düsseldorf cerca di distinguere la ragione dall'intelletto per ovviare alle incomprensioni, agli «infelici errori», alle «difficoltà inestricabili»<sup>125</sup> in cui si trovava involupato nei suoi scritti precedenti a causa di tale indistinzione. A causa di essa, aggiunge Jacobi, l'autore (Jacobi parla in terza persona) non «poté dare un sostegno propriamente filosofico alla sua dottrina fondamentale, secondo la quale la forza della fede si eleva al di sopra della facoltà della scienza dimostrativa»<sup>126</sup>. Westphal trascura completamente questa distinzione, la quale, invece, è proposta proprio in quei passi dell'*Introduzione* a cui Westphal fa riferimento per la sua ipotesi interpretativa. Con quest'ipotesi, però, essendo in Jacobi la ragione ciò che distingue l'uomo dall'animale<sup>127</sup>, Westphal per poter concludere che il particolare si riferisce alla specie umana, deve ammettere di attuare un'identificazione del pensiero come attività del particolare con la ragione; però, l'espressione «il pensiero come attività del particolare», indicando l'attività mediativa che procede da condizionato a condizionato, designa ciò che, proprio in questi passi dell'*Introduzione*, è identificato con l'intelletto, il quale, per altro, a

---

<sup>124</sup> Ibidem.

<sup>125</sup> F.H. Jacobi, *Prefazione e, insieme, Introduzione all'edizione completa degli scritti filosofici dell'autore*, in *Idealismo e Realismo*, a cura di N. Bobbio, Torino 1948, p. 10.

<sup>126</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>127</sup> *Ivi*, p. 9.

discapito della “particolarità” dell’umano, è presente, in gradi diversi, anche negli animali. Certo, ciò che distingue l’uomo dagli animali è la ragione, questa è «l’organo per l’apprendimento del soprasensibile»<sup>128</sup>; ad essa, negli scritti precedenti, Jacobi «attribuiva il nome di “fede”»<sup>129</sup>, ma far passare questa ragione come attività del particolare significa invertire i termini in gioco. Il «pensiero come attività del particolare», secondo Hegel, è proprio ciò che nel sapere immediato è opposto alla fede, e dunque, dalla prospettiva di Jacobi, anche alla ragione, ossia il procedere dell’intelletto. L’argomento perciò si basa sulla falsa premessa per cui la ragione è il pensiero come attività del particolare.

Con questa critica all’ipotesi interpretativa di Westphal, non si vuole negare l’importanza di intendere l’attività del pensiero in quanto riferita ad un soggetto particolare; si tratta, piuttosto, da un lato di darle un sostegno differente e dall’altro di non intendere la particolarità del soggetto pensante come riferita alla particolarità della specie umana rispetto alle altre specie viventi. La tesi che il “particolare” dell’espressione «pensiero come attività del particolare» possa riferirsi anche al soggetto dell’attività, caratterizzandolo come un soggetto particolare, finito, e dunque la sua attività di pensiero come segnata da questa soggettività, mi sembra possa essere sostenuta a tergo, sulla base di una corrispondenza stretta con la concezione hegeliana del pensiero, in particolare in rapporto alla differenza tra il pensiero come pensiero *sulla* cosa e il pensiero come pensiero *della* cosa, laddove quest’ultimo si caratterizza come attività dell’universale, nel doppio senso del genitivo<sup>130</sup>. Ma su ciò ritorneremo.

Riassumendo: la posizione del sapere immediato concepisce il pensiero come un’attività che opera attraverso elementi mediativi, i concetti o le categorie, che sono particolari in se stessi, cioè, aventi una forma finita. L’ambito di questa attività dello spirito è l’ambito delle cose finite – è la sua stessa modalità operativa a fare di ciò che è, l’ambito delle cose finite. Il pensiero, essendo solo capace di comprendere i particolari, è dunque incapace di cogliere l’incondizionato in quanto tale; se lo coglie non può che coglierlo

---

<sup>128</sup> Ibidem.

<sup>129</sup> *Ivi*, p. 10.

<sup>130</sup> 1) Nel senso oggettivo in quanto ha ad oggetto e produce l’universale; 2) nel senso soggettivo in quanto il soggetto pensante deve farsi universale, eliminando la propria particolarità – il pensiero diviene il soggetto di un’attività il cui portatore è il soggetto finito.

che come condizionato. Nell'ambito delle cose finite, tale attività riceve legittimità dai suoi stessi successi, grazie alla riconduzione del fenomeno indagato alle sue condizioni più o meno prossime. Tale riconduzione, tuttavia, in quanto mai esaustiva, essendo ogni condizione a sua volta un condizionato, è segnata dalla particolarità degli interessi, degli scopi, ecc., del soggetto che la compie. In questo modo, l'attività del pensiero si presenta segnata essenzialmente dalla particolarità del soggetto di cui è attività. Nell'*Annotazione* al § 62, Hegel accenna, in relazione a Jacobi, come egli abbia tenuto presente, per la sua concezione del pensiero, soprattutto il modo di procedere delle scienze della natura. Nel capitolo dedicato alla proposta hegeliana del pensiero contenuta nel *Concetto preliminare* cercheremo di appurare come nella critica a questo modo di concepire il pensiero, Hegel, e sarebbe d'aggiungere, anche se da una prospettiva diversa, anche Jacobi, abbia di mira fra l'altro il paradigma costruttivista della conoscenza<sup>131</sup>.

## 2. Sapere immediato della verità

Se il primo avanzamento di questa posizione rispetto al criticismo consiste nel considerare il pensiero nella sua stessa forma, il secondo avanzamento consiste nella tesi per cui, seppur non si possa pensare e conoscere l'incondizionato, si ha comunque una qualche forma di sapere dell'incondizionato. Questo, l'incondizionato - in termini religiosi: Dio -, che è identificato con la verità, in quanto incondizionato, deve essere oggetto di un sapere che non sia mediativo, pena la sua riconduzione al condizionato. Il sapere dell'incondizionato deve essere dunque un sapere immediato; questo è chiamato anche *fede (Glauben)*. La posizione del sapere immediato apporterebbe dunque, secondo Hegel, un ulteriore progresso nella «giusta direzione metafisica»<sup>132</sup> riconoscendo che l'incondizionato è per lo spirito in una relazione di sapere.

---

<sup>131</sup> La critica a tale paradigma è presente in Hegel fin dagli anni di Jena: cfr. GAIARSA A., *Nota sul concetto di costruzione*, in HEGEL G. W. F., *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)*, a cura di F. Chiereghin, Trento 1982, pp. 429-443. Ma in riferimento alla conoscenza, pensata a partire da tale paradigma, come opposta al sapere di Dio, si vedano le VphR pp. 310-311 (pp. 352-353).

<sup>132</sup> Cfr. K.R. Westphal, *Hegel's attitude toward Jacobi*, cit.

Riguardo al contenuto di questo sapere, esso sa che il suo oggetto è, - che l'incondizionato, Dio, è. In altre parole: il sapere immediato dell'incondizionato, avendolo ad oggetto, coglie la connessione tra l'incondizionato e il suo essere. Riguardo alla forma, questo sapere sa che la rappresentazione dell'incondizionato è connessa all'essere in maniera *immediata*, ossia: nel sapere immediato la rappresentazione dell'incondizionato è «immediatamente e inseparabilmente collegata» con la *certezza* del suo essere. La connessione tra questa rappresentazione e l'essere, in quanto saputa, è colta come qualcosa di immediatamente certo.

Tuttavia, la posizione del sapere immediato non si limita a questo, ma la sua caratteristica principale consiste in un'ulteriore tesi, questa volta non più di primo, ma di secondo ordine, consistente nell'affermare «che il sapere *immediato* ha come contenuto la verità soltanto [...] *escludendo* la mediazione». Questa tesi è saputa dal sostenitore del sapere immediato come un *fatto*, ossia: il sostenitore del sapere immediato sa in modo immediato che la rappresentazione dell'incondizionato è connessa al suo essere in modo esclusivamente immediato. Questo, per il sostenitore del sapere immediato è un *fatto*, poiché se in questo sapere intervenisse il pensiero mediativo, il suo oggetto, l'incondizionato, verrebbe ridotto a condizionato. Con ciò, viene affermato non solo che il sapere che può avere come contenuto la verità deve cogliere immediatamente la connessione tra la rappresentazione dell'incondizionato e il suo essere, ma anche che l'unico sapere che può avere a contenuto la verità deve escludere la mediazione - esso può cogliere la verità se e solo se il suo atto cognitivo è un atto non strutturato da ulteriori elementi inferenziali.

### 3. *Critica all'esclusività dell'immediatezza e alla giustificabilità fattuale*

Le quattro obiezioni principali (Enz. §§ 66-70) che Hegel presenta alla posizione del sapere immediato, sono obiezioni alle due sue ultime tesi di secondo ordine: a) l'esclusività dell'immediatezza del sapere, ossia alla tesi che afferma che questo «ha per contenuto la verità soltanto *preso isolatamente, escludendo* la mediazione» (Enz. § 65); b) la giustificabilità di tale tesi sulla base fattuale, ossia che venga portato un fatto, un

qualcosa di saputo come un fatto, come criterio di legittimazione della tesi dell'esclusività dell'immediatezza.

Relativamente alle altre tesi del sapere immediato – che il pensiero operi attraverso categorie finite; che l'incondizionato sia per lo spirito; che lo spirito sappia l'incondizionato attraverso un sapere immediato; che ciò che questo sapere sa è che la rappresentazione dell'incondizionato è immediatamente connessa al suo essere – sono tutte tesi che, secondo Hegel, hanno un loro *postò* nella filosofia. Ciò non significa che non siano criticabili, ma, per Hegel, fanno tutte parte del progresso, o dello sviluppo della filosofia. A tal proposito Hegel è molto chiaro: «alla filosofia non può minimamente venir in mente di contraddire queste proposizioni del sapere immediato; la filosofia avrebbe piuttosto motivo di rallegrarsi che queste *sue* antiche proposizioni, che perfino ne esprimono il contenuto universale, in una certa misura e sia pur in un modo così poco filosofico, siano tuttavia diventate principi generali dell'epoca».

Hegel nella critica a queste due tesi, istituisce un gioco di specchi attraverso il quale all'affermazione di una tesi è contrapposta, sullo stesso livello, la sua negazione. Ciò che viene colto e affermato dalle obiezioni è dallo stesso autore indicato come “banale” (Enz. § 66 A). Tale banalità, però, non caratterizza le obiezioni - la loro forza non è diminuita da essa -, ma il loro contenuto; cioè, con tale operazione è mostrata la banalità stessa del livello da cui le tesi sono affermate. La banalità delle obiezioni, cioè, dipende dal terreno a partire da cui devono sollevarsi se vogliono presentarsi come obiezioni interne alla posizione che discutono. Esse, infatti, secondo Hegel, non devono muoversi a partire dalla considerazione della «natura della cosa», cioè dell'«aspetto logico dell'opposizione tra immediatezza e mediazione», in quanto una tale considerazione obbligherebbe o a una messa in discussione della tesi per cui il pensiero è un'attività esclusivamente mediativa o a una sua riaffermazione; in ogni caso si risolverebbero ad obiezioni esterne alla posizione. Il terreno a partire dal quale devono essere mosse è il fatto - fatto che Hegel caratterizza attraverso elementi appartenenti all'esperienza, al terreno del fenomeno psicologico -, in quanto è da questo terreno che le tesi sono affermate.

Le prime due obiezioni dunque portano all'assurdo l'esclusività dell'immediatezza del sapere mantenendo l'assunto che il criterio di verità sia il fatto del sapere, l'esperienza

che io so, o che ciò che so è risaputo. Esse hanno dunque il fine di creare una prima complicazione del rapporto tra immediatezza e mediazione<sup>133</sup>.

(1) La prima obiezione (Enz. § 66) consiste semplicemente nell'affermazione, come di un fatto saputo, della contraddittoria dell'asserzione riguardante l'esclusività dell'immediatezza del sapere: è un fatto, si sa per esperienza, che verità risultanti da considerazioni complesse si presentano *immediatamente* alla coscienza. Per cui alla tesi del sostenitore del sapere immediato per cui nel sapere immediato ciò che è saputo lo è in maniera esclusivamente immediata, è contrapposta la tesi per cui nel sapere immediato ciò che è saputo non lo è in maniera esclusivamente immediata. Vengono portati gli esempi del matematico a cui le soluzioni si danno immediatamente, ma che sono il risultato di analisi molto complesse; dell'uomo colto cui sono presenti immediatamente «un gran numero di prospettive e di principi generali» che derivano da un reiterato riflettere e dalla sua esperienza, o altrove, porta l'esempio del pianista: «un difficile brano per pianoforte può essere eseguito facilmente dopo che lo si è ripetuto molte volte, dopo che lo si è ripassato pezzo per pezzo; viene eseguito in modo immediato. Ma questa esecuzione immediata è il risultato di molte azioni singole medianti»<sup>134</sup>. Per raggiungere una certa familiarità con i diversi ambiti dello spirito, sapere, arte, tecnica, ecc., è

---

<sup>133</sup> In questa critica non si tratta per Hegel di affermare che ogni immediatezza implica di per sé la mediazione. Spostare la critica dal livello di secondo ordine a quello di primo ordine – cioè, riguardando ciò che sa il sapere immediato – implica una netta diminuzione della forza degli argomenti hegeliani. Nel caso dell'esempio dei genitori o del seme, p.e., ovvero di elementi che sono il risultato o il prodotto di un processo, Inwood mostra come passare indebitamente dal livello ontologico a quello epistemologico (per riconoscere un qualcosa che è il risultato o il prodotto di un processo come quel qualcosa di determinato, non abbiamo bisogno di conoscere anche il processo, e dunque le mediazioni, che l'ha prodotto: «possiamo, per esempio, facilmente sapere che Hegel è a Berlino senza sapere come ci è arrivato») renda l'argomento di Hegel «chiaramente invalido» (Inwood, *Hegel*, cit., p. 206). Hegel, in questi casi, non parla del sapere della mediazione implicata nel processo di determinazione dell'ente in questione come condizione necessaria per il riconoscimento di quell'ente in quanto determinato, ma solo dell'implicazione a livello ontologico della mediazione in casi del genere; suo fine, cioè, in questi casi, non è sottolineare la presunta necessità della mediazione al livello epistemologico, ma la sua necessaria implicazione, per la stessa determinatezza dell'ente in questione, a quello ontologico.

<sup>134</sup> VphR p. 209 (p. 256).

necessario che ci si coltivi in essi. L'immediatezza di questa familiarità è il risultato di una serie di attività mediative.

Come si può notare dagli esempi portati, Hegel contrappone alla tesi dell'esclusività dell'immediatezza nel sapere immediato, il fatto saputo che gli elementi mediativi non operano esclusivamente al livello coscienziale. L'immediatezza riguarda ciò che appare alla coscienza, ciò che si manifesta alla coscienza; la mediazione, fatta qui intervenire da Hegel, invece, è una mediazione che lavora alle spalle della coscienza e di cui l'immediatezza può essere il prodotto. Essa dunque, in tal modo, non contraddice l'immediatezza, ma la sua presunta esclusività. Il sapere immediato ha come proprio oggetto soltanto la manifestazione di un'attività, come essa si presenta alla coscienza. Ma la manifestazione di un'attività non coincide necessariamente con la sua natura. Il sapere immediato, dunque, non è il sapere in cui sappiamo l'esclusività dell'immediatezza, ma il sapere nel quale non abbiamo coscienza della mediazione.

(2) La seconda obiezione (Enz. § 67) si muove, come si è accennato, sullo stesso terreno della prima, cioè, consiste di un'asserzione affermata come un qualcosa di saputo, un qualcosa di cui abbiamo esperienza. A differenza della prima che riguarda la presunta esclusività dell'immediatezza al livello del sapere, questa seconda obiezione contraddice la presunta esclusività dell'immediatezza al livello del contenuto del sapere immediato, ossia contraddice la connessione esclusivamente immediata «di certe determinazioni universali con l'anima» (Enz. § 67). Essa consiste dunque nell'affermazione che è saputo che l'oggetto del sapere immediato per diventare contenuto di tale sapere necessita di uno sviluppo da parte del soggetto. È risaputo che il sapere immediato della religione, la fede in Dio, dell'eticità, implicano una certa educazione, una certa dottrina, una certa formazione. Nell'Annotazione, Hegel osserva che quest'obiezione si riduce all'obiezione rivolta ad una certa interpretazione dell'innatismo delle idee. Qualora quest'innatismo venga considerato come una connessione essenziale *esclusivamente* immediata dell'anima con queste idee, allora tutti gli uomini dovrebbero averne cognizione. Tuttavia, se per Hegel questa obiezione all'innatismo non coglie nel segno in quanto rivolta ad una sua interpretazione inadeguata, che considera la presenza di tali idee alla

coscienza solo nella forma «di idee, di rappresentazioni di ciò che si sa» (Enz. § 67 A)<sup>135</sup>, si può presentare come «del tutto pertinente rispetto al sapere immediato» (Enz. § 67 A). La necessità del sapere immediato riguardo alla religione è da considerarsi un «principio importante» secondo Hegel poiché sottolinea che questa, la religione, non può essere il prodotto meccanico di influenze esterne, siano queste socio-culturali, dottrinali o altro. Tuttavia, quanto Hegel, con la sua obiezione, intende sottolineare è la necessità di un sentimento, di una fede che siano *formati* e, attraverso questa formazione, riconoscere, nel sentimento stesso, operanti elementi noetici di carattere rappresentativo e concettuale. Questa co-presenza di elementi di livelli spirituali differenti – sentimento, rappresentazione, pensiero -, è un tratto caratterizzante della concezione dello spirito finito di Hegel. Lo spirito umano, secondo Hegel, non può, come vedremo, essere pensato come semplice un aggregato di facoltà, forze o attività, ciascuna operante isolatamente e collegata alle altre solo esteriormente, ossia come un qualcosa di organizzato a scomparti. Anche il livello più basso dello spirito può essere pervaso da elementi appartenenti ai livelli superiori. La sensazione, per esempio, «si nutre e si dà continuità tramite la rappresentazione; si rinnova e si riavvia grazie ad essa»: un sentimento come l'odio, l'ira, ect., si attiva attraverso la rappresentazione di ciò che l'ha suscitata, come l'ingiustizia subita, e tramite questa riceve continuità. La rappresentazione in questo modo alimenta e vivifica il sentimento, tanto che il venir meno di essa, può causare il venir meno del sentimento. Hegel nelle *Lezioni sulla filosofia della religione*, a tal proposito, fa riferimento esplicito sia al detto comune per cui basta non pensare a ciò che ha suscitato il sentimento per determinare la sua scomparsa, che alla strategia indicata da tanta moralistica per l'indebolimento di una passione, consistente nella distrazione dello spirito attraverso la presentazione di rappresentazioni di differenti situazioni. Anche prendendo come caso del sapere immediato quello in cui la sua forma è il sentimento, esso, perciò, di per sé, non esclude

---

<sup>135</sup> Con ciò si intende che potrebbe, nella concezione hegeliana, esserci spazio per una certa interpretazione dell'innatismo, in cui quelle idee o pensieri presenti nella coscienza in forma implicita nel suo operare necessitano per presentarsi ad essa nella forma di idee o pensieri in quanto tali, necessitano di un processo formativo-educativo.



la mediazione, ossia non esclude nel suo stesso operare – nel sentire - l'attività dei livelli superiori dello spirito.

(3) Il gruppo di paragrafi 68-70 si concentra sulla connessione di ciò che il sapere immediato sa, ossia, sulla connessione della rappresentazione di Dio con l'essere. I due paragrafi 68-69 presentano le due modalità in cui solitamente viene colta questa connessione. In altri termini, essi rispondono a questioni come: come posso avere un'idea o una rappresentazione di Dio a partire dall'essere delle cose che mi circondano? come posso affermare che Dio non è solo una rappresentazione, ma anche è?

Hegel, nei primi due paragrafi di questo gruppo, presenta come obiezione alla tesi del sapere immediato secondo la quale la determinazione dell'essere è immediatamente e originariamente connessa con la rappresentazione di Dio, due diversi percorsi attraverso i quali è riconosciuta questa connessione. Ovvero, solitamente, secondo Hegel, due sono i modi per collegare l'idea o la rappresentazione di Dio e la determinazione dell'essere; questi due modi sono caratterizzati da Hegel rispettivamente con le espressioni «nesso empirico esterno» e «senza alcun riferimento alle connessioni che appaiono empiricamente». Il primo modo consiste nel collegare la determinazione dell'essere con la rappresentazione di Dio, e dunque nel mostrare l'essere come l'essere di Dio. Il secondo modo consiste nel procedimento inverso, ossia, nel collegare la rappresentazione di Dio all'essere, e dunque di mostrare Dio come essente. Il primo modo pone questa relazione secondo «il nesso empirico esterno», ossia parte dalla determinazione dell'essere secondo la sua connessione empirica, cioè parte dall'esistenza mondana, dall'essere finito delle cose del mondo. Il secondo modo partendo dalla rappresentazione di Dio, la collega alla determinazione dell'essere in maniera aprioristica.

Il primo percorso, è secondo Hegel descritto “universalmente” come un'elevazione. Quest'elevazione è un movimento che ha un punto di partenza e un punto di arrivo, ossia è un passaggio da un contenuto ad un altro; tuttavia, esso non si configura come un movimento da un elemento ad un altro all'interno di una stessa serie. Esso, piuttosto, è il passaggio che da uno o più elementi di una serie passa ad altro, «rompendo la serie» (Enz. § 50 A); è il movimento di un salto che da un ambito passa ad altro, da un contenuto sensibile – l'ente finito - al contenuto soprasensibile – l'ente infinito -, passaggio dal finito all'infinito. Questo passaggio, in quanto tale, non elimina la

possibilità dell'immediatezza; la stessa terminologia usata da Hegel, «rottura», «salto», lo suggerisce. Nelle *Lezioni di filosofia della religione* del 1827, l'immediatezza del collegamento tra lo spirito e il suo oggetto è indicata con il termine «semplicità»<sup>136</sup>. In tale contesto la connessione della determinazione dell'essere con la rappresentazione di Dio descritta come elevazione offre il vantaggio di presentare la “semplicità” di questa relazione come una semplicità concreta, non astratta, ossia, nella terminologia della posizione del sapere immediato, come un'immediatezza concreta. L'affermazione di un passaggio dal contenuto finito a quello infinito, per Hegel, dunque, non negherebbe la semplicità o immediatezza del passaggio: che il sapere che si ha in questa relazione sia immediato, semplice, non negherebbe, cioè, che esso possa presupporre un «cammino di mediazione» (Enz. § 68). Il salto è immediato, deve esserlo in quanto salto; tuttavia, per esser tale, esso deve pure presupporre il terreno da cui ci si stacca, come la rottura presuppone la continuità con cui rompe.

Questa descrizione “universalmente condivisa”, ha il vantaggio di presentare il passaggio di colui che sa, anche in modo immediato, la connessione dell'essere con la rappresentazione di Dio come un passaggio concreto; passaggio, cioè, in cui è espresso il termine medio come negazione del finito. La negazione del finito o del sensibile – non di questo o quel finito per un altro finito, ma *del* finito –, dunque, è ciò che collega, media, il soggetto conoscente a Dio, come suo oggetto.

Il secondo percorso, descritto nel § 69, avvenendo «senza alcun riferimento alle connessioni che appaiono empiricamente», può essere indicato, a differenza del primo, come un passaggio astratto<sup>137</sup>. In questo contesto, relativamente a tale passaggio, Hegel si sofferma piuttosto poco: sottolinea solamente come la mediazione mostrata «in sé» in questa connessione non si presenta come una mediazione «con e mediante qualcosa di esterno» (Enz. § 69), ossia come una mediazione che connette elementi tra loro esteriori come è pensata dal sapere immediato relativamente alle relazioni tra condizionato a condizionato. In questo passo è dunque da intravedersi l'introduzione di un'ulteriore forma di mediazione rispetto a quella trattata in questa sezione. Precedentemente, la mediazione pur legando un termine ad un altro termine istituendo relazioni di dipendenza

---

<sup>136</sup> VphR p. 308 (p. 349).

<sup>137</sup> Cfr. VphR p. 308 (p. 350).

o altro, si dava sulla base dell'esteriorità dei due, ossia istituiva una relazione di condizionamento esterno: un termine era condizione dell'altro termine, ma come condizione esterna. L'identità di un termine rispetto a quella dell'altro, seppur il primo, in quanto condizionato, venga riferito ad altro, permaneva così in una certa indipendenza rispetto a quella dell'altro. Nel movimento di riferimento di questa seconda mediazione non è presente quest'esteriorità dei termini: questa è «concludentesi in se stessa» (Enz. § 69). Il passaggio di un termine all'altro, attraverso questo tipo di mediazione non è un passaggio da un termine ad un termine ad esso esterno<sup>138</sup>.

A partire dall'introduzione di quest'ulteriore forma di mediazione, nel Enz. § 70 questi due percorsi vengono rivisitati nell'orizzonte del problema di come sia possibile che l'essere sia l'essere dell'idea, o rappresentazione, di Dio, e non solamente l'essere dell'essere finito e sensibile; e di come sia possibile passare dalla rappresentazione di Dio al suo essere, in modo che questa non si riduca ad essere qualcosa di solamente soggettivo. All'interno di questa prospettiva problematica, l'immediatezza esclusiva della connessione tra le due determinazioni, è affrontata in relazione con la pretesa di verità avanzata dal sostenitore del sapere immediato.

Per il sostenitore del sapere immediato questa forma di sapere, cogliendo immediatamente la connessione tra la rappresentazione di Dio e l'essere, accede alla verità. L'operazione di Hegel consiste nel mostrare che qualora si avanzi tale pretesa di verità interviene, di fatto, la mediazione. L'unità di contenuto a cui perviene il sapere immediato non è un'universalità astratta, l'essere immediato o la rappresentazione astratta di Dio, ma è un'unità concreta, cioè un'unità di molteplici determinazioni: l'unità dell'essere e dell'idea. Il vero, cioè, non è né la sola rappresentazione di Dio – questa rimarrebbe un che di meramente soggettivo -, né l'essere di per sé, cioè l'essere separato da questa idea, che rimarrebbe l'essere meramente sensibile e finito del mondo. In quanto unità concreta, cioè di determinazioni distinte, non è un'unità immediata: ciascuna delle due determinazioni è vera solo se mediata dall'altra, l'essere è vero solo se mediato dall'idea di Dio e l'idea di Dio è vera solo se mediata dall'essere. Come si vede, Hegel fa intervenire un terzo termine, la verità, come elemento medio tra le due determinazioni.

---

<sup>138</sup> Relativamente alla presenza in questa critica all'immediatezza di due forme di mediazione, una finita e una infinita, si veda NIEL H., *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris 1945, p. 71.

Tale terzo termine, tuttavia, sulla base della mediazione introdotta nel § 69, non è un elemento esterno alle due determinazioni, ma ciò che rende una rappresentazione di Dio la rappresentazione di Dio e l'essere, l'essere di Dio. In altre parole, questo terzo elemento è la mediazione stessa<sup>139</sup>; certo, non la mediazione che rinvia ad altro, ad un altro elemento, condizionato a sua volta, esterno e che funge da condizione del primo, ma la mediazione che si conclude in sé, ossia che conclude i termini in un'unità. Si hanno dunque due termini differenti che mediante un terzo si congiungono in unità; il terzo non è altro dai due, ma è ciò che in essi, come nesso tra i due, li pone in unità. Questa, per Hegel, è precisamente la forma del sillogismo. Perciò, se il sapere immediato accede alla verità, e se accede alla verità tramite la connessione immediata che pone l'unità tra l'essere e la rappresentazione di Dio, allora la mediazione è contenuta anche nella connessione immediata saputa da questo sapere, qualora questa sia vera. Questo, che la mediazione sia già contenuta nell'immediatezza - essendo una determinazione vera solo mediante l'altra - , secondo Hegel, è un fatto rispetto a cui il sostenitore del sapere immediato non potrebbe obiettare nulla.

#### 4. *L'ancoraggio al fatto della coscienza*

Funzione del paragrafo che conclude le obiezioni alla presunta esclusività dell'immediatezza del sapere in questione è dunque quella di mostrare come, a partire dalla pretesa di verità circa il proprio contenuto, all'interno del sapere immediato operi la mediazione, cioè come essa operi alle spalle dell'immediatezza con cui è saputa la connessione tra l'idea di Dio e l'essere. Con ciò sono rifiutati in primo luogo la tesi per la quale gli elementi mediativi sarebbero esclusi nel sapere immediato e, in secondo luogo, la stessa modalità in cui è concepita la mediazione da questa forma di sapere, mostrando al contempo la necessità di una sua diversa considerazione, allargata, per così dire, ad un livello, quello inconscio, anteriore a quello in cui è relegata dal sapere immediato. In questo senso, la prospettiva del sostenitore del sapere immediato si presenta quindi come

---

<sup>139</sup> Hegel nell'Enz § 69 notava come la connessione delle due determinazioni mostrasse «in sé» la mediazione.

una prospettiva caratterizzata profondamente dalla rigidità con cui concepisce le due determinazioni dell'immediatezza e della mediazione, e dunque, essendo la mediazione considerata come il proprio del pensiero, dalla rigidità con cui è concepito lo stesso pensiero, ossia solo come un'attività in grado di operare in modo riflessivo e mediato.

Come si cercherà di mostrare la posizione di Hegel al riguardo è duplice: con le obiezioni avanzate alle tesi del sapere immediato sono state mostrate le insufficienze del modo in cui questo considera tanto il pensiero quanto l'elemento mediativo, cosa dunque che richiede una loro considerazione capace di far fronte a tale insufficienze. Queste insufficienze, come detto, riguardano la considerazione dell'attività del pensiero in forma esclusivamente riflessa (coscienziale) e mediativa, quindi, si tratta di fornire una considerazione del pensiero che, principalmente, renda conto di una mediazione, e di un pensiero, che lavori a livello inconscio e di un pensiero che oltre al livello inconscio possa presentarsi come intuizione immediata.

Come si è visto, le tesi del sapere immediato sono state avanzate sulla base fattuale, e a partire da tale base sono poi state da Hegel sollevate le obiezioni corrispondenti. Da questa terza parte della sezione dedicata alla terza posizione del pensiero rispetto all'oggettività si può ricavare le particolari difficoltà cui secondo Hegel va incontro il suo sostenitore.

Innanzitutto abbiamo una difficoltà di carattere epistemologico: la difficoltà del sostenitore del sapere immediato a fondare le proprie tesi. Infatti, come più volte accennato, tanto la mediazione quanto l'immediatezza sono in questa posizione concepiti come le modalità in cui qualcosa è presente alla coscienza. Entrambe, cioè, sono considerate esclusivamente al livello coscienziale: l'immediatezza, secondo questa posizione, ci dice che qualcosa è presente alla coscienza immediatamente, con un legame diretto; la mediazione, che qualcosa è presente alla coscienza mediante qualcosa d'altro che appartiene allo stesso ambito, l'ambito di ciò che è soggetto a condizione. A partire da ciò, cioè, dall'impossibilità di andare al di dietro della coscienza, ossia di considerare il contenuto della coscienza secondo la sua natura e non solo come appare ad essa, criterio di verità diviene il fatto della coscienza. In altre parole, il sostenitore del sapere immediato cerca l'ancoraggio per ciò che sa non *in ciò che sa*, ma *nel fatto che* ciò che sa *lo sa*, cioè nel fatto che ciò che sa è per la coscienza. Le conseguenze per Hegel sono

disastrose: la legittimazione di ciò che è saputo alla fine deve ridursi all'«asserzione che io nella *mia* coscienza trovo un certo contenuto» (Enz. § 71). La sottolineatura dell'aggettivo possessivo ha una precisa funzione critica. Infatti, l'aggettivo possessivo della prima persona singolare, secondo un usuale gioco linguistico in Hegel, rimanda al valore opinativo di un'asserzione che, non sorretta da argomentazione, è tutta intrisa della sola particolarità del soggetto conoscente.

«Asserzione», qui, traduce *Versicherung*. «Jeden etwas versichern» è assicurare qualcuno di qualcosa; «jeden versichern, dass...» significa assicurare a qualcuno che... A differenza della semplice asserzione, l'assicurazione implica, oltre all'elemento dichiarativo, un presunto atto di controllo, testimonianza, un atto in cui si accerta qualcosa, si verifica qualcosa, cioè, implica un riferimento ad una garanzia in base a cui si dichiara ciò che si asserisce. La semplice asserzione in quanto tale può avere pretesa di verità, ma nulla è portato a suo sostegno. L'assicurazione ha qualcosa di più, oltre alla pretesa di verità presenta implicitamente o vuole farlo una ragione per tale pretesa. Quando dico “ti assicuro che è andata in questo modo”, non dico solo che è andata in questo modo, ma avanzo anche una garanzia che sia andata così. Questa garanzia, in questo caso, può risiedere nel mio esser nella condizione di dire com'è andata la cosa, in quanto ho vissuto la cosa in prima persona: “ti assicuro che è andata così, io ero presente”. La garanzia cui fa implicito riferimento l'asserzione si basa sul fatto presunto che chi assicura ha compiuto un atto di verifica, di prova al proposito. Ciò di cui si assicura è presumibilmente provato in prima persona. Il riferimento alla prima persona sembra essere essenziale all'assicurazione. Chi assicura qualcuno di qualcosa vuole render certa e sicura quella persona di qualcosa mediante la sola ragione, vera o presunta, che egli è nella condizione di dire come sta quella cosa. Trattandosi di un voler render certo e sicuro qualcuno che si basa sull'appello ad una prova condotta in prima persona da chi assicura, l'assicurazione fa appello alla fede. La garanzia cui implicitamente si riferisce l'assicurazione, il fatto che chi assicura avrebbe provato, appurato, vissuto in prima persona, la cosa di cui assicura, cioè, per essere riconosciuta come garanzia, chiede la fiducia nei confronti di chi assicura: “ti assicuro che è andata così, io c'ero; devi credermi”. Che io sappia ciò che so può fungere da garanzia per ciò che so solo in quanto io sono colui che si trova o si è trovato nella condizione di aver provato in prima persona

ciò che è saputo. Ma questo, che io sia o sia stato in quella condizione, ancora non basta; per funzionare come garanzia, è necessario che il mio sapere, in quella condizione, sia universalizzabile: tutti saprebbero ciò che io so se fossero stati nella condizione per cui io so.

Nel caso di rappresentazioni non aventi un contenuto sensibile, come Dio, la moralità, il diritto, ecc., questa posizione del sapere immediato sembra dunque far leva su un argomento piuttosto debole: «ciò che io trovo nella *mia* coscienza viene elevato al rango di cosa che deve trovarsi nella coscienza di *tutti* e viene fatto passare per *natura* della coscienza stessa» (Enz. § 71 A). L'elevare ciò che io trovo nella mia coscienza al rango di ciò che si trova nella coscienza di tutti consiste in una prima universalizzazione del saputo. Una tale universalità, tuttavia, non soddisferebbe ancora l'istanza di legittimazione che Hegel pretende per la scienza. Essa potrebbe raggiungere solo il *consensus gentium*. Sulla sua base, cioè, potrebbe poi essere applicato l'argomento, che Hegel attribuisce a Cicerone, dell'*ex consensu gentium*. In questo caso, dunque, anche non facendo riferimento al secondo passo (anche questo problematico) della ricostruzione hegeliana dell'argomento<sup>140</sup>, la legittimazione del saputo si caratterizzerebbe come una condivisibilità di un fatto, condivisibilità di un apparire immediato alla coscienza. In altre parole si sosterebbe che un certo enunciato è vero in quanto tutti condividono che quel certo enunciato è vero.

La legittimazione qui in gioco dunque si caratterizzerebbe secondo questi elementi a) ciò che è saputo è qualcosa che è stato appurato in prima persona: un fatto che è o è stato presente alla mia coscienza; b) questo fatto può essere presente alla coscienza di tutti; c) lo è per la stessa natura della coscienza. La verità di questo fatto per essere condivisa fa appello alla fede; infatti, essendo essa determinata come presenza alla coscienza, non è comunicabile. In altri termini, poiché la legittimazione di un contenuto, presentato come vero, risiede nel suo rapporto alla coscienza che lo dichiara, tale legittimazione non può essere comunicata. Posso comunicare che il 15 novembre 2008 ho pranzato con un amico, e posso assicurare che è andata così. La verità di ciò che ho comunicato e

---

<sup>140</sup> L'argomento, come posto da Hegel nel testo del § 71, è composto di questi passaggi: 1) ho fede (sapere immediato) Dio; 2) tutti hanno fede (sapere immediato) in Dio; 3) la fede (sapere immediato) in Dio è una caratteristica essenziale della coscienza; quindi: 4) Dio esiste.

assicurato dipende dal fatto che sia andata così o no; la mia assicurazione che sia andata così, fa appello alla fede dell'altro nei miei confronti; egli, se non ha ragioni per dubitarne, dovrebbe credermi in quanto io sono nella posizione di dire se il 15 novembre ho pranzato o meno con un amico. Anche nel caso del contenuto empirico dunque, la legittimazione che può essere portata a sostegno di una pretesa di verità del genere non è intrinseca alla «natura del contenuto» di ciò che è comunicato, ma le è esterna. Se, invece, un matematico afferma di aver trovato la soluzione di un problema e la esprime, affinché la sua pretesa di verità venga riconosciuta non può fare appello alla fede della comunità scientifica nei suoi confronti, ossia non può semplicemente assicurare che quella formula è la soluzione di quel problema, ma deve anche derivarla. Solo se derivata o sulla base della derivazione, vengono avanzate legittimamente pretese di verità. In questo caso la legittimità della verità per il contenuto espresso è anch'essa comunicabile. Questi due esempi, costruiti sulla base della critica hegeliana all'assunzione da parte del sostenitore del sapere immediato del «fatto di coscienza» come criterio di verità, hanno la funzione di portare alla luce ciò che a Hegel interessa in questa critica. In essa, Hegel non vuole perdere l'elemento di oggettività, ossia la possibilità dell'esposizione della legittimazione, appartenente al procedere dimostrativo dell'intelletto cui il sostenitore del sapere immediato si è opposto. La legittimazione deve anch'essa essere oggettivizzabile. Non è sufficiente, cioè, che sia oggettivizzabile solo il contenuto del sapere, e che la sua legittimazione sia un fatto soggettivo.

Una tale istanza, tuttavia, è condivisibile solo alla luce di un'altra definizione e di un altro criterio di verità, o prendendo la posizione del sapere immediato come posizione filosofica già a partire da una, più o meno determinata, idea di filosofia. In questo caso la critica si risolverebbe alla critica della filosofia ad una posizione di pensiero che, implicitamente o esplicitamente, avrebbe la colpa o l'ingenuità di farsi passare per filosofia.



## 5. Piccola nota sulla giustificazione del sentimento e sul pregiudizio che il pensiero annienterebbe l'elemento religioso

Le distinzioni fondamentali proposte dal § 2, come già accennato all'inizio del secondo capitolo, possono apparire come mere distinzioni e definizioni stipulative. Per non essere ridotte a definizioni stipulative, esse devono essere inserite all'interno del quadro problematico da cui emergono e da cui solo possono ricevere ragioni a loro sostegno. Tale quadro, cui fa riferimento esplicito l'Annotazione allo stesso paragrafo, nelle sue linee più generali, vede coinvolta una questione che ha impegnato Hegel lungo l'intero arco della sua riflessione, fin dagli scritti giovanili; la questione del rapporto tra filosofia e religione. Obiettivo critico di Hegel, nella particolare declinazione che tale questione qui assume, è quello che egli indica come un pregiudizio della propria epoca, ossia il pregiudizio che «separa in tal modo il *sentimento* dal *pensiero* da renderli tra loro opposti, perfino così ostili che il sentimento, specialmente il sentimento religioso verrebbe inquinato, stravolto, anzi addirittura annientato dal pensiero, e la religione e la religiosità per la loro essenza non avrebbero nel pensiero la loro radice e il loro posto» (Enz. § 2)<sup>141</sup>.

In questa prospettiva, sembra innanzitutto necessario chiedersi perché, fin dal paragrafo iniziale dell'*Enciclopedia*, è principalmente la religione ciò in relazione a cui è attuata la prima determinazione del concetto di filosofia, ovvero perché sembra necessario ad un tal fine il chiarimento del rapporto tra la filosofia e la religione e con la sua propria facoltà conoscitiva. Nell'affrontare questa domanda tuttavia, occorre tenere presente che tale determinazione avviene *principalmente* in rapporto alla religione; bisogna ricordare, cioè, come si è mostrato precedentemente, che scienze e senso comune o ciò che, in termini

---

<sup>141</sup> Più in particolare, la critica alla concezione della religione quale solamente sapere immediato, negli anni berlinesi è rivolta contro Schleiermacher. Hegel tenne per la prima volta le *Lezioni sulla filosofia della religione* nel 1821, lo stesso anno in cui Schleiermacher pubblicava «la sua opera maggiore, *La dottrina della fede*, con la chiara intenzione di stabilire l'autonomia della religione nei confronti della filosofia» (così F. Chiereghin annota nel volume da lui curato degli scritti di filosofia della religione di Hegel, *Scritti di filosofia della religione*, cit, p. 116 n. 32).

più generali, può essere indicato attraverso l'espressione «sapere finito»<sup>142</sup>, con le rispettive modalità conoscitive, sono parimenti chiamate in causa nella delineazione di questo quadro. In termini più espliciti: è l'individuazione della modalità conoscitiva del sapere finito a porre la questione se essa sia o meno adeguata alla filosofia e al suo oggetto. Qualora tale modalità sia riconosciuta come l'unica modalità possibile del pensiero<sup>143</sup>, l'aspirazione dello spirito umano all'incondizionato potrà essere perseguita solo attraverso modalità che non siano il pensiero; e, di conseguenza, la religione, qualora la si consideri come l'unica forma di sapere che potrà pretendere di rispondere a tale bisogno umano, non potrà non essere inquinata e stravolta dal pensiero, e dovrà dunque rivolgersi a modalità che con il pensiero non abbiano nulla a che fare<sup>144</sup>.

---

<sup>142</sup> Per «sapere finito» si intende un sapere le cui determinazioni sono finite. Questa finitezza delle determinazioni, secondo l'Annotazione del § 25, è da intendersi in un duplice modo: 1) sono finite in quanto soltanto soggettive; 2) sono finite in quanto sono determinazioni di un contenuto limitato.

<sup>143</sup> In ciò consiste l'abbandono dello spirito alla riflessione finita cfr. § 573 A (426).

<sup>144</sup> La possibilità che il pensiero stravolga la religione e ciò cui essa si rivolge, è presente fin dagli scritti giovanili. In *Religione popolare e cristianesimo*, p. e., si dice: «come la religione in generale è cosa del cuore, così potremmo noi domandarci fino a che punto vi si può mischiare il ragionamento perché rimanga religione» (in *Scritti teologici giovanili*, cit., p. 43). Da notare che qui, non si fa distinzione ancora tra diverse modalità di pensiero, ma si parla solo di intelletto, ragionamento. Perché l'intelletto o il pensiero dovrebbe stravolgere la religione? In questo contesto l'opera dell'intelletto si configura come estraniante rispetto al contenuto religioso e dunque come nociva all'istanza totalizzante della religione. Tale azione viene descritta attraverso la contrapposizione tra il grande palazzo, prodotto di generazioni ed in continua crescita, con la piccola «casetta avita» (p. 46) del padre di famiglia. Mentre il padrone del palazzo conosce appena le sue stanze, il padre di famiglia «sa dare risposta e sa parlare di ogni chiodo» (p. 46), conosce concretamente, sapendone l'uso e la storia, concretamente, ogni aspetto di essa. In questo, è il padre di famiglia a sentirsi a casa propria, essa gli appartiene. Il grande palazzo è estraneo al suo padrone. Fuor di metafora, ci si chiede se l'opera dell'intelletto sia volta alla produzione di un edificio dottrinale che nessuno ormai può più padroneggiare, con ciò esso minerebbe proprio quella possibilità di conferimento di senso ultimo, capace di penetrare in ogni aspetto della vita umana, che è la religione. Non si tratta, naturalmente, di sentirsi «a casa propria» - nel senso di sentirsi a proprio agio - nella religione, ma di poter rispondere di ogni aspetto, del più grande come del più piccolo, della propria vita a partire dal suo conferimento di senso. L'opzione di una modalità conoscitiva al di fuori del pensiero era stata perseguita da Hegel negli scritti giovanili attraverso l'amore. Una tale strada gli si era rivelata sbarrata a causa del problema della sua oggettivazione.

Le distinzioni del § 2, dunque, si stagliano su un quadro teorico piuttosto preciso, volto a definire la particolare modalità conoscitiva, o di pensiero, della filosofia. Tale determinazione procede dunque a partire dall'individuazione di una presunta opposizione sussistente tra due forme di sapere e le corrispettive sotto determinazioni: un sapere finito o mediato e un sapere immediato, in grado di cogliere o relazionarsi in forma adeguata all'incondizionato, ma definito per lo più negativamente, in opposizione al primo. Queste classi vengono articolate attraverso differenti termini: mediato, immediato, condizionato, incondizionato, finito, infinito, astratto, concreto, molteplicità, unità, parte, totalità, ecc. Il tentativo di Hegel, consiste nel percorrere queste presunte opposizioni mostrando l'inadeguatezza dei concetti coinvolti nel loro costituirsi secondo tali opposizioni<sup>145</sup>, e, al contempo, individuando la base su cui esse sorgono, tale tentativo si prefigge di fornire quelle distinzioni – che per questo si presentano come fondamentali per la concezione del pensiero, e più in generale della filosofia - che da un lato permettono un approfondimento dei termini oppositivi riconoscendone un qualche valore, dall'altro lato permettono di uscire dalle ristrettezze oppositive in cui sono costretti e di offrire una loro ridefinizione concettuale. La questione che sta sullo sfondo di questo quadro problematico è la questione dell'individuazione dell'estensione dell'attività del pensiero, il suo campo d'azione. Più in particolare, la sua discussione, deve decidere se questo sia da limitarsi alla sfera del condizionato, e dunque se il pensiero non debba essere considerato solo come un'attività in grado di procedere solo da condizione a condizionato, dove la condizione non può che essere, a sua volta, essa stessa un condizionato. Nel caso in cui l'oggetto del pensiero sia riconosciuto solamente in quanto situato all'interno di una serie di condizioni, la loro totalità, come pure la loro origine – la condizione che è a sua volta non è un condizionato, cioè: l'incondizionato -, sia questa considerata come mondo, natura, Dio, ecc., travalicherebbe l'ambito del pensiero e richiederebbe dunque una differente modalità di rapporto<sup>146</sup>.

---

<sup>145</sup> Cfr. la prima parte della *Prefazione alla filosofia della religione di Hinrichs*, (in *Scritti della filosofia della religione*, Trento 1975, pp. 41-71, pp.41-53).

<sup>146</sup> Questa non è affatto una strada estranea al percorso filosofico hegeliano. Si tratta, infatti, di una via che lo stesso Hegel ha percorso negli scritti teologici giovanili attraverso i concetti della vita e dell'amore. Tale via, tuttavia, gli si è mostrata sbarrata proprio di fronte la questione dell'oggettività, questione che, differentemente articolata, è alla base delle stesse critiche volte contro le varie forme del

### 5.1 *Il ricorso al sentimento e la sua giustificazione*

La presunta opposizione tra sapere mediato e sapere immediato è istituita non solo orizzontalmente, ma anche verticalmente. Si tratta, cioè, di un'opposizione valoriale, in cui le determinazioni del secondo termine della relazione si pongono come reazione alle manchevolezze di quelle del primo termine. L'opposizione è istituita dunque, come una reazione ad una situazione data. Questa situazione data è la limitazione dell'attività del pensiero all'ambito del finito. Ciò che Hegel condivide con la posizione del sapere immediato è la reazione a questa situazione, tale reazione in Hegel si configura non in forma oppositiva, ossia a partire dall'accettazione implicita di quella situazione - cioè dell'enunciato: il pensiero è limitato all'ambito del condizionato –, ma come una reazione che coinvolge nella sua critica questa stessa situazione. In altri termini, Hegel condivide l'istanza del sapere immediato di non fermarsi al condizionato, ma la critica del presupposto implicito del sapere immediato gli permette di oltrepassare le limitazioni in

---

sapere immediato. La stessa questione del rapporto tra intelletto e religione trova formulazione esplicita in questi scritti, in particolare in *Religione popolare e cristianesimo*. Questa questione è formulata esplicitamente utilizzando la metafora della casa: «come la religione in generale è la casa del cuore, così potremmo noi domandarci fino a che punto vi si può mischiare il ragionamento perché rimanga religione» (*Hegels theologische Jugendschriften*, hrsgg. von H. Nohl, Tübingen 1970; *Scritti teologici giovanili*, trad. it. N. Vaccaro e E. Mirri, Napoli 1972, p 43); e ancora: «se la religione deve aiutare l'uomo a costruire la sua piccola casa, che solo allora egli può chiamare propria, sino a che punti [l'intelletto] può aiutarlo?». In questo contesto l'opera dell'intelletto si configura come un'opera di estraneazione nei confronti del contenuto religioso ed in ciò si mostra nociva nei confronti della capacità di conferimento di senso della religione a ciò che lo circonda. Tale azione viene descritta attraverso la contrapposizione del «grande palazzo», prodotto da più generazioni ed in continua crescita, con la piccola «casetta avita» (*ivi*, p. 46) del padre di famiglia. A differenza del padrone del palazzo che conosce a malapena le sue stanze, il padrone della «casetta avita» «sa dare risposta e sa parlare di ogni chiodo» (*ibidem*), ossia conosce concretamente, sapendone indicare l'uso, la storia, la ragione, ogni aspetto di essa. Per tal motivo è il padre di famiglia a sentirsi a casa propria, essa gli appartiene, mentre il padrone è un estraneo nel suo stesso palazzo. L'attività dell'intelletto, come attività estraneante, minerebbe l'attività di conferimento di senso attraverso cui l'uomo si approprierebbe del suo vivere.

cui questo si trova ad essere coinvolto proprio a causa della sua accettazione e del suo porsi in forma negativa rispetto ad essa. Hegel cioè, da un lato accettazione e, anzi, elogia la critica mossa al pensiero intellettuale attuata da una tale posizione, dall'altro però ne critica il presupposto che identifica il pensiero tout court con esso<sup>147</sup>.

Hegel nell'Annotazione del § 2 fa riferimento soprattutto alla declinazione che il sapere immediato, di derivazione essenzialmente jacobiana, riceve dalla filosofia della religione di Schleiermacher e che ne riconosce il principio essenzialmente nel sentimento, come sentimento religioso. In più luoghi, soprattutto a partire dalla *Prefazione alla filosofia della religione di Henrichs* e nelle *Lezioni sulla filosofia della religione*, Hegel rintraccia una giustificazione sia storica che teorica al ricorso del sentimento.

## 5.2 Giustificazione storica del ricorso al sentimento

La giustificazione storica del ricorso al sentimento la si può rintracciare sommariamente in quelli che Hegel indica come i «presupposti assoluti nella cultura del nostro tempo»<sup>148</sup>.

---

<sup>147</sup> Tale critica spesso appare viziata da un'ambiguità di fondo derivante dalle ambiguità insite nell'utilizzo del termine «pensiero» tanto in Hegel quanto in coloro che da Hegel vengono criticati. Nel sentimento religioso di Schleiermacher, che per lo più Hegel tende, troppo facilmente, a ricondurre ad un sentimento tra altri – mentre questi, anche se è su ciò più chiaro nella seconda edizione dell'opera *Der christliche Glaube* §§ 4-5 (1830-1831), che nella prima edizione (1821-1822) alla quale Hegel fa riferimento (a tal proposito, secondo Hodgson, Hegel si confronterebbe non con Schleiermacher ma con una sua caricatura; la polemica tra i due sarebbe contaminata da profonde incomprensioni (cfr. HODGSON P.C, *Hegel and Christian Theology*, Oxford-New York 2005, p. 110)), come pure nella fede o ragione di Jacobi è facilmente riconoscibile qualcosa come un'intuizione di carattere intellettuale, e dunque ancora qualcosa che apparterebbe all'attività del pensiero. Per quel che riguarda Hegel, invece, spesso è l'uso ambiguo del termine pensiero a creare delle difficoltà tanto interpretative quanto argomentative. A volte esso è utilizzato per indicare il pensiero in generale e dunque il pensiero in una qualsiasi sua modalità dal pensiero come attività inconscia, alla sua modalità rappresentativa, al pensiero intellettuale, al pensiero speculativo o razionale. Questa ambiguità se fa buon gioco all'argomentare di Hegel, ne mette anche in discussione l'operazione.

<sup>148</sup> *Prefazione alla filosofia della religione di Henrichs*, cit., p. 56.

Il primo presupposto afferma: «l'uomo non sa nulla della verità». Esso sarebbe provocato, ma non saputo, dall'intelletto illuminista che, secondo il principio della dignità dell'uomo per cui le «verità sono per lui»<sup>149</sup>, si rivolge contro ciò che Hegel chiama l'intelletto farisaico, in modo da «far posto alla verità». Con l'espressione «intelletto farisaico», Hegel intende l'intelletto che individua e fissa le determinazioni finite in ambito religioso e che le propone – per questo lo chiama anche “intelletto proponente” - ad un altro intelletto – che chiama “intelletto ricevente” -, quello della persona pia che nella religiosità assume il rapporto di obbedienza, di fede senza riserva. Si tratta dunque di una sapienza finita sulle cose finite, volta principalmente ai suoi aspetti storici, filologici ed esteriori, cioè di un'erudizione che da un lato prende il posto della fede; dall'altro colma il mistero della realtà divina con una più o meno inutile «quantità di notizie storiche esteriori»<sup>150</sup>. In questo modo tale intelletto lavora «contro la verità divina»<sup>151</sup>.

Di fronte questa situazione - contro la sottomissione dell'intelletto da parte di un altro intelletto e contro le determinazioni esteriori della religiosità – l'illuminismo avrebbe riaffermato la libertà dello spirito. Tuttavia la critica rivolta dall'illuminismo a questa situazione sarebbe stata compiuta utilizzando, a sua volta, esclusivamente il pensiero finito. Ossia, tale critica, attaccando l'errore e la superstizione, ma non sapendo compiere alcuna «*distinzione* tra determinazioni di un contenuto soltanto finito e determinazioni *della verità stessa*»<sup>152</sup>, avrebbe negato ogni determinatezza della religione, svuotando così la verità di ogni contenuto. La filosofia kantiana avrebbe dato all'intelletto illuminista la «giusta coscienza di sé»<sup>153</sup>. Questa, cioè, ponendo la distinzione tra determinazioni finite<sup>154</sup> e determinazioni della verità, e riconoscendo l'operare

---

<sup>149</sup> Ibidem.

<sup>150</sup> Ibidem; cfr. CHIEREGHIN F., *Introduzione*, in HEGEL G.W.F., *Scritti di filosofia della religione*, cit., p. 21.

<sup>151</sup> *Prefazione alla filosofia della religione di Hinrichs*, cit., p. 51

<sup>152</sup> Ibidem.

<sup>153</sup> *Ivi*, p. 57

<sup>154</sup> Come si è mostrato secondo Hegel questa distinzione si compierà solo con Jacobi. In Kant infatti, la finitezza delle determinazioni riguarda solo il loro contenuto, il loro ambito di applicazioni.

dell'intelletto come un'operare finito, cioè riconoscendolo come legittimato a rivolgersi solamente all'ambito fenomenico, avrebbe ristretto la scienza a scienza mondana o finita e, così facendo, sarebbe giunta alla proposizione che l'uomo non può sapere nulla di Dio. Il secondo pregiudizio, derivante dal primo, è che per l'aspirazione dell'uomo all'incondizionato, non potendo questa essere perseguita dal pensiero essendo la sua sfera d'azione ridotta al fenomenico, non resti che la «regione del sentimento»<sup>155</sup>. Secondo Hegel vi sarebbe dunque una derivazione diretta della religione del sentimento dalle posizioni della filosofia e religione dell'intelletto. Attraverso l'interiorità e l'intensità del sentimento, cioè, l'anima cercherebbe di supplire alla perdita del contenuto causata dall'intelletto.

Il terzo pregiudizio viene indicato da Hegel nell'opinione per cui «il sentimento è la vera e, addirittura, unica forma in cui la religiosità conserva la sua autenticità»<sup>156</sup>.

### 5.3 Giustificazione teorica del ricorso al sentimento

La giustificazione teorica del ricorso al sentimento riguarda le ragioni concettuali a sostegno dell'individuazione della forma del sentimento come forma adeguata di sapere per la sfera religiosa.

Riguardo alla religione – Hegel estende la cosa anche all'etica e al diritto – (ma come abbiamo visto la cosa è traducibile, anzi è tradotta, anche per la totalità del mondo o della natura o in termini “metafisici” per l'incondizionato), è richiesto che l'oggetto, il contenuto, compenetri il soggetto: per essere uomini religiosi non basta sapere di religione o avere qualche concezione di Dio. La religione, infatti, si presenta come una risposta al bisogno umano di riconoscere nella propria esistenza un senso. Essa è, cioè, una modalità di conferimento di senso capace di investire l'esistenza in ogni suo aspetto,

---

Jacobi riconosce come tale finitezza sia relativa alla stessa forma delle determinazioni e così come non relativa solo al loro livello contenutistico.

<sup>155</sup> *Ivi*, p. 59

<sup>156</sup> *Ivi*, p. 60

ossia nella sua totalità<sup>157</sup>. La fede religiosa, dice Hegel, è un «confidare nel rapporto dell'uomo a Dio»<sup>158</sup> che «espande il suo soffio» sulla totalità della sua esistenza, «su tutti i suoi sentimenti e le sue azioni»; in questo affidarsi a Dio, cioè, l'uomo rapporterebbe a lui tutti i fini ed oggetti come loro fonte; ogni sentimento e azione attingerebbe senso da tale fonte. Per questa sua caratteristica essa esige un'«identificazione» tra il soggetto e il contenuto della religione. La forma adeguata del rapporto religioso, dunque, deve soddisfare una tale condizione.

Nel sentimento in generale, soggetto senziente ed oggetto sentito confluiscono in uno. Questo confluire in uno è costituito dalla comunanza di ciò che è sentito dal senziente e di ciò che è sentito nell'oggetto sentito. Nel caso del «sentimento esteriormente sensibile»<sup>159</sup> per esempio, se allungo la mano sul tavolo e ne sento la durezza, la durezza - che è la determinazione di questo sentimento - è comune sia a me che al tavolo. Non ci sono, nel sentimento due esseri distinti, io e il tavolo, c'è solo l'affezione della durezza. Quest'affezione di durezza è il contenuto di questo sentimento, ed in essa io e il tavolo siamo uno. Nell'espressione «sento qualcosa di duro», invece, non si tratta più solo del sentimento, si è già ad un livello più complesso implicante la rappresentazione. In essa, cioè, non c'è già più l'identità di soggetto e oggetto, ma si è prodotto un raddoppiamento attraverso il quale attribuiamo il contenuto del sentimento ad un presupposto oggetto esterno.

Lo stesso avviene per il sentimento che ha un contenuto spirituale come il sentimento di Dio, dell'eticità e del diritto. In esso il soggetto senziente si è appropriato e si è lasciato appropriare dal contenuto. In quanto quest'unità o identificazione di soggetto e contenuto costituisce l'aspetto formale del sentimento, questo è in grado di soddisfare la condizione richiesta dalla caratteristica “totalizzante” del rapporto religioso.

Se pur il sentimento soddisfa la condizione richiesta da quest'aspetto della religiosità, ciò ancora non significa che esso sia la forma adeguata per essa. Secondo Hegel, infatti, la

---

<sup>157</sup> In questo senso, è stata descritta come una «figura della totalità», Cfr. CHIEREGHIN F., *Introduzione*, cit., p. 7.

<sup>158</sup> *Scritti di filosofia della religione*, cit., p. 80.

<sup>159</sup> VPhR p. 287 (p. 329).



fede religiosa deve essere determinata anche secondo un particolare contenuto, e il sentimento rappresenta solo la forma soggettiva di un possibile contenuto.

#### 5.4 Critica al ricorso al sentimento come forma adeguata del rapporto religioso

La critica hegeliana a questo ricorso al sentimento si rivolge alla posizione secondo la quale il sentimento, in quanto in esso il contenuto si identifica con il soggetto, sarebbe «la fonte della fede, del sapere di Dio, del diritto e dell'eticità»<sup>160</sup>, ossia alla concezione che pone il sentimento come principio, fondamento di questi, contrapposto al pensare. Tale critica si sviluppa secondo due argomenti: (1) il primo, di carattere generale, è rivolto contro il sapere immediato – in esso Hegel cerca di mostrare come il sapere immediato, oltre che condividere la concezione intellettuale del sapere e del pensiero per la quale questo è conoscenza, e pensiero, astratta e finita, alla fine si riveli essere esso stesso il sapere più astratto<sup>161</sup> - tale argomento è stato preso in considerazione trattando la terza posizione del pensiero rispetto all'oggettività, in riferimento a Jacobi -; (2) Il secondo argomento è l'argomento dell'indeterminatezza del sentimento e riguarda la legittimazione del suo contenuto.

(2) Argomento dell'indeterminatezza del sentimento: il sentimento in quanto tale è indeterminato, la sua natura è data dalla sua determinatezza. La determinatezza del

---

<sup>160</sup> VphR p. 288 ( 329).

<sup>161</sup> Il sapere immediato non solo presuppone che il pensiero sia solo pensiero intellettuale, intellettuale-astratto, ma di fatto non può che giungere allo stesso risultato del pensiero astratto: la coscienza immediata di qualcosa, proprio in quanto immediata, sa l'oggetto solo secondo le sue determinazioni più povere. Da un lato, dunque, il sapere immediato non sta «al di fuori della regione del pensiero», dall'altro si rivela essere, contro le sue stesse pretese, il pensiero più astratto dell'oggetto di cui è sapere – che non si possa sapere nulla di Dio è il punto di vista dell'illuminismo, e questo coincide con il sapere immediato. Riguardo alle cose mondane si ha la stessa astrazione: se ho coscienza immediata di un muro, di esso dico: «il muro esiste, è una cosa»; «una cosa», in quanto predicato di un soggetto, è un universale. Questo sapere del muro, che abbiamo nella coscienza immediata, se prendiamo il termine «cosa» come sinonimo del termine «ens» - in realtà sarebbe una determinazione più complessa – coincide con il sapere immediato di Dio, cioè con il sapere che Dio è. Il sapere immediato è ridotto alla connessione di una rappresentazione con l'essere.

sentimento è il suo contenuto. Se sono puro sentire, puro udire, gustare, ecc., non sento, odo, gusto, nulla; per sentire devo sentire qualcosa. Il sentimento di paura, per esempio, è determinato dalla paura, questa ne è il contenuto. Questo contenuto, tuttavia, non è dato dalla forma del sentimento, il sentimento in quanto tale può assumere i più diversi e opposti contenuti: può essere sentimento di gioia e tristezza, di benessere e dolore, come essere la forma di passioni determinate moralmente e religiosamente e quindi la forma tanto delle passioni buone quanto di quelle cattive, di quelle pie e di quelle non pie. Per questa sua stessa indeterminatezza il sentimento non può assurgere a ruolo di principio fondatore, in quanto non è in grado di legittimare il contenuto, per esempio, la distinzione tra bene e male, o giusto e ingiusto; entrambi, bene e male, «hanno posto» nel sentimento. Non può, per esempio legittimare un determinato comportamento: che io senta che un certo comportamento è il giusto comportamento per una situazione data, non solo non legittima a dire che tale comportamento è il comportamento giusto per quella situazione, ma neppure la giustizia che nel sentimento riconosco a tale comportamento deriva dal sentimento stesso. La legittimità del contenuto, cioè, non deriva dalla forma del sentimento. Che il sentimento religioso sia il sentimento della vera religione, non è cosa che possa essere decisa dal solo sentimento. Dato che il sentimento è indifferente al contenuto, e dato che la legittimazione è relativa al contenuto, questa deve riguardare un livello di complessità spirituale maggiore di quella del solo sentimento.

Relativamente al sentimento avente come contenuto determinazioni spirituali – il sentimento religioso, etico del diritto –, e riguardo alla soddisfazione della condizione posta dal carattere “totalizzante” della religione, Hegel sottolinea l’inadeguatezza del termine «sentimento»<sup>162</sup>. Il sentimento infatti, in quanto evento, è caratterizzato dalla fugacità, da una durata minima, e dalla sua singolarità: come questa gioia, questo dolore,

---

<sup>162</sup> Hodgson sottolinea che il termine *Empfindung* è usato normalmente nel manoscritto delle lezioni del 1821 per descrivere la soggettività della fede. Il termine *Gefühl* rimpiazza il primo termine nelle lezioni del 1824 2 1827, spiegando il cambiamento in questi termini: « questo scambio riflette indubbiamente l’impatto di *Der Christliche Glaube* di Friedrich Schleiermacher, pubblicato nel 1821-22, che introdusse il termine *Gefühl* come una categoria teleologica maggiore e ne fece il tema di controversia. Mentre *Empfindung* e *Gefühl* sono strettamente legati, c’è una sottile distinzione tra di essi, come Hegel stesso riconosce (Enz §§ 402-3)» (HODGSON P.C., *Hegel and Christian Theology*, Oxford-New York 2005, p. 109).

questo sentimento di pietà<sup>163</sup>. Il sentimento religioso, invece, se con esso si intende qualcosa che deve poter caratterizzare la vita umana in *tutte* le sue faccende – istanza richiesta dalla sua determinatezza di religiosità -, deve configurarsi come qualcosa di più duraturo e che ha a che fare con ciò che usualmente chiamiamo carattere. Per esempio, diciamo che una persona è una persona gioiosa non in quanto sta provando gioia, ma in quanto per lo più si comporta in modo gioioso; così l'uomo pio non è colui che è mosso da o a pietà, ma colui che per lo più si rapporta in modo pio con se stesso, gli altri e il mondo; colui, cioè, che ha la disposizione o la tendenza a comportarsi in modo pio. Non si tratta dunque del sentimento come avvenimento, ma del sentimento come tendenza o disposizione. Rispetto al termine «sentimento», Hegel propone il termine «cuore» o «animo»<sup>164</sup> in quanto questo indica maggiormente un'«unità comprensiva»<sup>165</sup>. Esso cioè, indicherebbe ciò che resta e che comprende i diversi sentimenti sia nella loro diversità che nella loro durata. Il cuore, come il sentimento, soddisfa l'istanza che le determinazioni del contenuto siano ad esso immanenti, che in esso il sentito sia identico al senziente, e dunque in questo supplisce all'esteriorità del rapporto proprio dell'intelletto astratto, e, a differenza del sentimento singolare, che non soddisfa pienamente l'istanza totalizzante, è in grado di mantenere in unità i diversi sentimenti particolari, in modo da poter estendere tale identificazione all'intera esistenza del soggetto<sup>166</sup>. In questo modo, Hegel condivide con la religione del sentimento la necessità del sentimento – declinato come cuore – per la fede religiosa, ma ancora, ne riconosce l'insufficienza. Tale condizione è condizione necessaria, ma non sufficiente. Rimane cioè il problema della legittimità del contenuto. Avere una religione nel cuore non determina

---

<sup>163</sup> cfr. § 472 Z.

<sup>164</sup> «Un uomo di cuore (*gemütlich*) si dice [...] chi lascia spazio alla sua sia pur limitata individualità di sentimento, fino a calarsi interamente nelle particolarità di questa, ed a lasciarsene riempire interamente» § 405 A.

<sup>165</sup> *Lezioni sulle prove della esistenza di Dio*, cit., p. 244 – 52.

<sup>166</sup> «Se [...] dico: “ho Dio nel cuore, ho il diritto nel cuore”, il sentimento di questo contenuto è espresso qui come modo continuativo e saldo della mia esistenza. Il cuore è ciò che io sono, non semplicemente ciò che io sono al momento [...]. La forma del sentimento come un che di universale, significa allora principi o abitudini del mio essere, fermezza del mio modo d'agire» Vphr p. 179 (pp. 227-8).

la verità o meno di quella religione. Per dire che qualcosa è giusto o vero «dobbiamo andare alla ricerca di motivi determinanti diversi dal sentimento»<sup>167</sup>. Una tale questione riguarda l'ambito delle ragioni, «e queste si trovano essenzialmente solo nel pensiero»<sup>168</sup>. Quindi, fintanto che il pensiero è escluso aprioristicamente dal contenuto, non è possibile giungere ad una sua legittimazione.

La legittimazione, come si è detto, deve riguardare il contenuto del sentimento. Con ciò già si rifiuta che il sentimento in quanto tale sia da considerarsi la fonte o il fondamento della fede religiosa. Il sentimento non è che il lato soggettivo della fede - e come tale Hegel ne riconosce l'importanza - il lato oggettivo riguarda il suo contenuto, esso è inizialmente dato nella forma della rappresentazione, e non può essere legittimato che dal pensiero.

---

<sup>167</sup> VphR p. 290 ( p. 332).

<sup>168</sup> VPhR p.298 (p. 340).

## SESTO CAPITOLO

### *1. Il pensiero come attività dell'universale*

Trattando della terza posizione del pensiero rispetto all'oggettività, Hegel ha caratterizzato il pensiero, così come concepito da tale atteggiamento, come l'«attività del particolare». Nel capitolo precedente abbiamo cercato di mostrare come una tale considerazione del pensiero si dimostrasse unilaterale e determinata dall'appiattimento del pensiero sul procedere intellettuale. Si è più volte mostrato come a partire da tale appiattimento, che riduce il pensiero ad un mero calcolo astratto procedente da condizionato a condizione, Hegel riconosca una giustificazione del ricorso al sentimento in un'istanza di interezza che il pensiero come intelletto non può soddisfare.

Si è mostrato come l'espressione «pensiero come attività del particolare» emergesse in contrapposizione con quella che è stata da Hegel indicata come la determinazione ultima del pensiero del criticismo «pensiero come universalità astratta». Sulla base di questo parallelo è stato possibile individuare un primo senso dell'espressione nel complemento di modo: le espressioni «pensiero come universalità astratta» e «pensiero come attività del particolare» indicano il modo in cui il pensiero opera. Nella filosofia critica, questo era concepito come una forma astratta rispetto al contenuto - ciò che di volta in volta è particolare - e bisognoso di questo per ricevere senso; la posizione del sapere immediato, invece, riconosceva al pensiero uno spessore formale di per sé, indipendentemente dal suo contenuto, ed in questo riconosceva il pensiero come particolare in riguardo alla sua stessa forma.

Un altro modo per intendere l'espressione, come si è visto, è di intendere il genitivo in senso oggettivo, e dunque l'espressione sarebbe volta ad indicare l'ambito degli oggetti del pensiero come ambito degli oggetti particolari.

Un terzo senso, inoltre, è riscontrabile nell'intendere il genitivo in senso soggettivo, e dunque nell'intendere il pensiero come un'attività di un particolare soggetto. Contestando l'ipotesi interpretativa di Westphal, per cui «particolare»

indicherebbe una particolare specie, quella umana, si è sostenuto che nell'espressione «pensiero come attività del particolare» il genitivo potesse essere inteso in senso soggettivo solo rapportandola in contropunto alla concezione hegeliana del pensiero: il pensiero come universale concreto, o come attività dell'universale.

Ora si cercherà di chiarire meglio il punto affrontando i primi paragrafi del *Concetto preliminare*.

La Logica secondo Hegel è la scienza dell'idea nell'elemento del pensiero. Tale scienza solitamente è concepita in termini puramente formali: la logica è scienza di una forma in attesa di contenuto, di modo che la correttezza di una derivazione non può porsi se non come correttezza formale e dunque non essere ancora indice di verità. Come si è visto, Hegel contesta questo modo di considerare la logica, riconoscendo nel pensiero un elemento intensionale coincidente con la sua forma stessa, o meglio con la determinazione della sua forma. La logica non è priva di contenuto, ma, nel senso in cui precedentemente si è chiarito, ha a contenuto la forma delle determinazioni di pensiero.

La *Scienza della logica* dell'*Enciclopedia* è introdotta dal *Concetto preliminare*; in esso Hegel espone il concetto preliminare di questa scienza. Questi paragrafi si presentano, per il tema che ci riguarda, di particolare interesse soprattutto in quanto, essendo la logica la scienza dell'idea nell'elemento astratto del pensiero, muovono alla determinazione della logica a partire dal modo in cui concepiamo usualmente il pensiero. Per determinare il concetto preliminare della logica, cioè, Hegel muove sotto il segno di ciò che ci è vicino, prossimo [*nächsten; zunächst*]; preso in questa prossimità il pensiero appare nel suo significato usuale, comune, cioè nel modo in cui ce lo rappresentiamo quotidianamente, ordinariamente.

Nel modo quotidiano di rappresentare il pensiero, il pensiero appare secondo tre aspetti: esso appare come (a) attività o facoltà tra altre; (b) prodotto di tale facoltà o attività; (c) pensiero in quanto soggetto. Questo è il significato usuale del pensiero, il suo significato soggettivo, il pensiero così come è rappresentato abitualmente.

A partire da questa rappresentazione del pensiero, lo sforzo compiuto da Hegel si presenta da subito nel pensare insieme questi differenti aspetti del pensiero, nel cogliere cioè il termine “pensiero” non come denotante tre cose differenti, ma come denotante lo stesso secondo tre diversi aspetti. Tale operazione si giustifica per la riflessività, qui non

esplicitata, interna al pensiero: che il pensiero operi significa anzitutto che il pensiero opera su di sé. In questo modo, pur partendo da quella, già viene posto uno scarto rispetto alla rappresentazione ordinaria del pensiero; nella nostra concezione ordinaria del pensiero infatti teniamo distinti prodotto, attività e soggetto pensante.

Dopo aver affermato questi due primi aspetti, il pensiero come attività e il pensiero come prodotto, Hegel si concentra dunque a relarli tra loro: il prodotto, l'universale, è «la determinatezza o forma del pensiero». Dunque: il pensiero è un'attività dello spirito, quest'attività è produttrice, ha cioè un prodotto che è esso stesso pensiero; il pensiero come prodotto dell'attività è la «determinatezza o forma» del pensiero, ossia: è una determinatezza o una forma, e queste sono del pensiero; ossia: il pensiero come attività produce una determinatezza o forma che è una determinatezza o forma del pensiero. Un pensiero, come prodotto del pensare, non è che la determinatezza del pensare, dell'attività del pensare. Il prodotto, o il pensiero, è dunque una determinatezza o forma dell'attività del pensiero.

Cosa significa qui determinatezza, forma?

Innanzitutto, indica il fissarsi di qualcosa. L'attività del pensiero assume (produce) delle determinatezze, ossia si forma. Queste determinatezze o queste forme dell'attività del pensiero sono i pensieri, gli universali, che in questa prospettiva ancora non sono distinti dall'attività di pensiero come attività soggettiva.

L'espressione «universale attivo» dice dunque il pensiero in entrambi questi due aspetti. Relando così questi due aspetti del pensiero, Hegel si scosta dal paradigma che concepisce il pensiero come attività separata o separabile dai suoi prodotti e i pensieri come enti a sé stanti in un qualche spazio interiore o altro cui l'attività di pensiero di un soggetto si relaziona. Il prodotto dell'attività del pensiero non è un qualcosa di esterno all'attività che lo produce, cioè non è qualcosa di esterno dal pensiero, ma è una determinatezza del pensiero stesso, una determinatezza dell'attività; è una determinatezza dell'attività e dunque esso stesso attivo. Parimenti, se i pensieri sono le determinazioni dell'attività di pensiero, non c'è un pensiero come attività al di là dei pensieri come prodotti; il tutto del pensiero non è che in questi prodotti qualora siano questi considerati come attivi; essi non sono che la forma, più o meno determinata, attraverso cui l'attività si realizza. La produzione di una determinatezza da parte del pensiero non è che il

determinarsi immanente di questa stessa attività. In questo, il pensiero è soggetto: essendo attivo, il pensiero dà a se stesso forma, determinazione; agisce su di sé; e questa determinazione è il prodotto del pensiero<sup>169</sup>.

Il pensiero come soggetto è pensante e – dice Hegel - «l'espressione semplice del soggetto esistente come pensante è: *Io*».

Ordinariamente ci rappresentiamo l'io come il luogo o il proprietario di un certo numero di facoltà o capacità distinte. Un io può desiderare, rappresentare, immaginare, ricordare, ecc. Tutte queste attività appartengono o sono svolte da ciò che chiamiamo io, e il pensiero, non è rappresentato che come una attività o facoltà tra queste, come un'attività o facoltà dell'io tra altre. Hegel rifiuta questo modo di concepire tanto l'io

---

<sup>169</sup> La traduzione italiana presenta un po' di difficoltà di comprensione delle proposizioni che seguono la determinazione del pensiero come universale attivo, proposizioni volte a determinare un ulteriore rapporto tra il pensiero come attività e il pensiero come prodotto. In esse Hegel commentando la determinazione del pensiero come universale attivo dice nella traduzione di Verra: «l'universale che si attesta con i fatti, in quanto il fatto, il prodotto, è proprio l'universale». In tedesco l'universale attivo è *das tätige Allgemeine*, il fatto è *die Tat*; il fatto è il portato fuori, il risultato, il prodotto. Se il fatto è il prodotto, allora il fatto dell'attività del pensiero è la determinatezza del pensiero, ossia la determinatezza di quell'attività. Per «fatto» (*Tat*), dunque, non bisogna intendere nient'altro che la determinatezza dell'attività (*Tätigkeit*) (nella Annotazione quando parla di «fatti» nel senso usuale, usa il termine latino *Facta*), così come in italiano «fatto» al livello più astratto non è che il prodotto o la determinatezza del «fare». In questo modo il fatto, in quanto determinatezza dell'universale attivo, è ciò che «testimonia» dell'universale attivo. Il pensiero «si testimonia con i fatti», anche qui la traduzione sembra fuorviante: *sich betätigende*, sembra meglio renderlo con si aziona, si mette in azione, è attivo, svolge un'attività. Cosa significa e implica ciò? Il pensiero non si presenta se non nelle sue determinazioni. Per quanto corretto possa essere, mi sembra che si allontani un po' troppo dal testo. Più vicino mi sembra Croce: «e propriamente quello che fa *se stesso*, giacché il fatto, il prodotto, è appunto l'universale». Questa traduzione presenta il vantaggio di rendere *sich betätigende* con «fa se stesso» e di rendere in modo più immediato la relazione con il fatto come determinatezza dell'attività. Mi sembra da ritradurre, in tedesco è: «*Das Denken als die Tätigkeit ist somit das tätige Allgemeine, und zwar das sich betätigende, indem die Tat, das Hervorgebrachte, eben das Allgemeine ist* » e potrebbe essere reso: «Il pensiero come *attività* è quindi l'universale *attivo*, e precisamente, quello (l'universale) che si aziona (si mette in azione, è attivo), mentre il fatto, il risultato (ciò che risulta), è proprio l'universale». Rendendo *indem* con l'avversativo *mentre*, al posto del quanto del Verra o del giacché del Croce, si mostra che si sta trattando il pensiero ancora sotto i due differenti aspetti dell'attività (facoltà) e dell'universalità (prodotto).



quanto il pensiero. Il pensiero, secondo Hegel, non può essere semplicemente un'attività tra le altre, ma deve occupare un posto speciale per la costituzione del sé. Hegel non si stanca di ripetere che il pensiero è ciò che distingue l'uomo dall'animale ed che esso è implicato in ogni stato o attività dell'uomo.

Tuttavia non è molto chiaro come ciò si debba intendere. In primo luogo, che il pensiero penetra ogni attività umana significa che il pensiero non è un'attività posta, per un qualche privilegio accordato all'uomo, in aggiunta ad un apparato di proprietà e attività che rimane quel che è. Ossia, non è da considerarsi come un qualcosa di calato dall'alto su un organismo per il resto già formato. Questo suo non essere in aggiunta indica che sulla sua base si istituisce un altro sé rispetto a quello animale. Che le differenti facoltà o attività siano penetrate da esso, significa che queste ricevono una diversa strutturazione a partire dal pensiero. Tuttavia su come ciò accada e in quale misura, Hegel non è affatto chiaro. A volte sembra che il pensiero attraversi ogni sensazione, ogni sentimento, ecc. dell'uomo, altre - tesi meno forte e più condivisibile - che il pensiero *può* attraversare le sensazioni, i sentimenti, ecc., e attraversandoli li rende umani. I sentimenti della morale, del diritto o i sentimenti religiosi, su cui Hegel si concentra, e con i quali esemplifica questa tesi, indubbiamente non esauriscono l'intero campo degli stati mentali dell'essere umano. Per sostenere una tale tesi, perlomeno nella sua versione forte, Hegel avrebbe dovuto mostrare come il pensiero permei anche stati più primitivi quali la paura, lo spavento, il panico nella loro immediatezza; stati che per quanto possano essere permeati dal pensiero, una volta che intervengano in essi elementi mediativi, non è certo evidente che lo siano nella loro immediatezza. Non è affatto balzana l'idea che tali stati, nella loro immediatezza, l'uomo li condivida con gli animali. Nonostante questa ambiguità a Hegel non sembra servire sostenere la tesi forte. Ciò che gli interessa è sostenere che gli stati, siano questi di sentimento, intuizione, ecc., che riconosciamo come stati umani, sono umani proprio in quanto permeati di pensiero. Il pensiero è ciò che rende umano l'umano. Stati come la paura, lo spavento, il panico, per quanto nella loro immediatezza possono essere stati che condividiamo con gli animali, nell'uomo possono divenire fonte di altro, possono cioè essere mediati dal pensiero, soprattutto attraverso pratiche di attenzione e di tipo ripetitivo, e possono essere inseriti in strutture cognitive che le rendono significanti.

Come accennato, Hegel fornisce anche un'interpretazione forte della tesi in questione: nell'uomo tutti gli stati, anche quelli più primitivi, anche quelli che saremo propensi a considerare condivisi con gli animali, sono permeati dal pensiero.

Tale tesi è sostenuta, questa volta, a partire dal pensiero come soggetto pensante:

L'io è il *pensiero* come soggetto, e in quanto Io sono al tempo stesso in tutte le mie sensazioni, rappresentazioni, in tutti i miei stati ecc., il pensiero è presente dappertutto e pervade tutte queste determinazioni come categoria (Enz. § 21 A).

Questa seconda interpretazione della tesi della pervasività del pensiero rispetto agli altri stati mentali si basa sulla considerazione che tali stati, sensazioni, intuizioni, ecc., sono tutti stati di un singolo io. È un singolo io che ha ed è cosciente di tutti questi stati. Dunque ciò che a Hegel serve è dimostrare che l'io è intimamente legato al pensiero, in modo da poter affermare che se l'io pervade tutti gli stati in quanto ad esso attribuibili, essi sono pervasi con ciò dallo stesso pensiero.

Il termine "io" è anzitutto considerato da Hegel come un universale. Esso si applica ad ogni io e non distingue l'uno dall'altro. A differenza degli altri termini universali, è un termine che viene considerato esprimere un universale al modo di altri deittici quali "questo", "quello", "qui", "ora". Termini, cioè, incapaci di per sé ad individuare i loro denotati in quanto esprimono «tutti quei singolari e ciascuno di essi» (Enz. § 20 A). Con il termine "io" «intendo me *come questo* che esclude ogni altro; ma quello che dico, ossia *io*, lo è pure ciascuno, un io che esclude tutti gli altri da sé» (Enz. § 20 A). L'io è dunque un universale, ma Hegel distingue pure la sua universalità dalla mera universalità astratta. Quest'ultima viene resa anche con il termine "comunanza". L'universalità astratta o comunanza è innanzitutto caratterizzata per il fatto di essere un'universalità estrinseca rispetto a ciò che la esemplifica. Essa è il prodotto di una riflessione soggettiva esterna su un gruppo di individui, tale operazione consiste nella focalizzazione di un aspetto che accomuna differenti singoli scartando o astraendo dagli elementi per cui essi si distinguono. In questo modo, sulla base di un elemento comune viene creata una classe di elementi; differenti elementi sono raggruppati attraverso un legame. Tale legame è astratto o estrinseco in quanto scelto solo attraverso l'eliminazione delle differenze. Spesso, per esemplificare la differenza tra l'universalità esteriore e

l'universalità concreta – l'universalità che presenta un legame interno con ciò che l'esemplifica -, Hegel porta l'esempio dell'uomo. Se consideriamo diversi individui, Caio, Tizio, Sempronio, ecc., il loro essere uomini non è soltanto un qualcosa che è loro comune, ma è il loro universale, il loro genere. Questi individui non sarebbero affatto uomini senza questo loro genere. Nel caso dell'universalità astratta, che Hegel chiama anche superficiale, le cose stanno diversamente: essa è solo ciò che spetta a differenti singolari e ne è l'elemento comune. Per questo l'universalità astratta è chiamata anche comunanza. Gli uomini, per esempio, a differenza degli altri animali sono accomunati dal fatto di avere i lobi dell'orecchio; tuttavia, se un uomo non avesse i lobi dell'orecchio, non sarebbe, dice Hegel, «intaccato quello che è altrimenti il suo essere, il suo carattere, le sue capacità, ecc.; non avrebbe alcun senso dire che Caio potrebbe anche non essere uomo, e tuttavia essere valoroso, colto, ecc.» (Enz. § 175 Z). Ciò che il singolo individuo è nella sua particolarità, lo è solo in quanto è innanzitutto uomo in universale. Questo elemento universale non è qualcosa di esterno ed ulteriore rispetto ad altre proprietà astratte che possono competere all'individuo – il suo essere valoroso, colto, p.e. -, ma è il carattere che «compenetra ed include in sé ogni particolare» (Enz. § 175 Z) dell'individuo di cui è l'universale.

L'esteriorità dell'universale astratto, dunque, caratterizza il rapporto tra l'universale e ciò che lo esemplifica. Che tale rapporto sia esteriore significa che è posto dall'esterno, ossia da un soggetto che riflette su di esso. La proprietà così attribuita all'individuo particolare, dunque, non è che una determinazione della riflessione. Un'universalità attribuita a qualcosa da un soggetto.

Diversamente starebbero le cose relativamente all'universalità concreta; essa presenterebbe un legame intrinseco con la struttura ontologica di ciò che la esemplifica. In altri termini, tale universale svolgerebbe una funzione costitutiva tanto ontologica quanto epistemologica nell'individuazione e riconoscimento dell'ente che lo esemplifica.

Gli stati e le attività mentali, inoltre, differiscono dalle proprietà delle cose sotto diversi rispetti; essi non sono innanzitutto solo stati ma stati di coscienza di oggetti – utilizzando il termine “oggetto” nel senso più ampio possibile -: immaginiamo qualcosa, percepiamo qualcosa, intuiamo qualcosa, ecc. L'io, a partire da questa prospettiva è caratterizzato da Hegel come il «vuoto, il ricettacolo per tutto e per ogni cosa, per il quale

tutto è e che conserva tutto in sé». In questo modo, più che essere un aspetto che accomuna elementi differenti è l'universalità che contiene elementi differenti, siano questi gli oggetti di coscienza che gli stessi stati mentali.

Certamente dunque l'io può essere considerato un universale astratto: tutti gli uomini «hanno in comune con me il fatto di essere degli "io", come è comune a tutte le mie sensazioni, rappresentazioni ecc., di essere *mie*»; tuttavia, questa concezione dell'io come universalità astratta – che Hegel come abbiamo visto, indica come l'ultima determinazione del pensiero della filosofia critica -, secondo Hegel non coglie l'universalità propria dell'io come «puro essere per sé in cui viene negato e superato ogni particolare» (Enz. § 24 Z 1). Hegel indica l'io non solo come un termine meramente negativo: l'io astratto dal particolare, ossia dal particolare rappresentare, sentire, intuire - astrazione grazie alla quale ci è possibile, nella concezione ordinaria di noi stessi, rappresentarci come gli stessi individui nel tempo -, ma come la pura relazione a se stesso per la quale il pensiero è presente in modo del tutto puro (Enz. § 24 Z 1)<sup>170</sup>. Rispetto all'universalità astratta dalle differenti attività o stati mentali, l'io è ciò che permane come lo stesso nei differenti stati e attività: io sono io, se penso, se sento, se intuisco, ecc. e in ogni mio pensare, sentire, intuire, sono io. Tuttavia, esso non è il substrato di questi differenti stati o attività come potrebbe essere un oggetto il substrato delle sue differenti proprietà. La relazione a sé è essenziale all'io, esso si costituisce in quanto relazione a sé, in quanto coscienza di sé. L'operazione di astrazione con cui il pensiero si stacca da tutti i particolari per rapportarsi a sé puramente non può dunque essere considerata solo un'operazione vuota e formale, ma si tratta di un esercizio cognitivo, o per meglio dire spirituale, che costituisce tanto l'io quanto il pensiero puro. Hegel regolarmente associa tale operazione con la libertà. Ordinariamente, quando pensiamo, non pensiamo in termini di puro pensiero, ma ci rappresentiamo un pensato avente contenuto empirico. Nella logica, invece, il pensiero non pensa altro contenuto se non quello appartenente al pensiero stesso e prodotto da esso. Avendo a che fare solo con pensieri puri «lo spirito è puramente presso di sé, e quindi è libero, giacché la libertà è proprio questo, cioè essere nel suo altro presso di sé, dipendere da sé, essere il determinante di se stesso». A differenza degli impulsi, delle volizioni, in cui sono dipendente e determinato da

---

<sup>170</sup> Su questi aspetti dell'io si tornerà più dettagliatamente nel prossimo capitolo.

un'esteriorità in quanto mosso da essa, nel pensiero, dice Hegel, «supero la mia particolarità soggettiva, mi immergo nella cosa, faccio agire il pensiero per sé, è un cattivo modo di pensare se aggiungo qualcosa di mio» (Enz. § 24 Z.2)

Secondo queste considerazioni, non solo il termine “io” è applicabile a ciascun soggetto, ma ciascun soggetto in quanto puro io, ossia «puro essere per sé in cui viene negato e superato ogni particolare» (Enz. § 24 Z.1), non si distingue qualitativamente dagli altri soggetti. Hegel pone in contrasto l'agire libero del pensiero puro, o dell'io, con quello degli altri stati o attività cognitive, quali la rappresentazione, il desiderio, la volizione. Ciò che differenzia un io dall'altro io sono solo i suoi particolari stati o attività<sup>171</sup>.

(a) Gli stati o le attività mentali non sono identici all'io, ma sono stati o attività dell'io. Essi sono contingenti, cioè sono un qualcosa che capita ad un io, un qualcosa che può essere come può non essere, mentre il pensiero puro non è un attività che io posso esercitare o subire, i pensieri puri non sono qualcosa che ho, ma, secondo Hegel sono identici o ciò che forma l'io puro.

(b) Gli stati o le attività mentali sono intenzionalmente indirizzate su qualcosa d'altro dall'io. Quando desidero, o mi rappresento qualcosa, o sono interessato a qualcosa, desidero, mi rappresento, sono interessato a qualcosa di distinto dall'io. Il pensiero puro, non essendo che pensiero che si relaziona a sé, io, non è pensiero d'altro da se stesso; il pensiero puro è cioè pensiero di pensiero, dove il pensiero pensato è esso stesso un pensiero non empirico. Anche gli stati o attività mentali possono essere attività di secondo ordine. Posso desiderare, per esempio, di avere o non avere desiderio di mangiare; tuttavia lo stato o attività di prim'ordine, in questi casi, è sempre intenzionato a qualcosa di determinato: non desiderio di desiderio *simpliciter*, ma desiderio del desiderio di qualcosa di determinato.

(c) Gli stati o attività mentali che sono intenzionalmente indirizzati sono suscitati, stimolati da qualcosa di esterno all'io. Con ciò Hegel, naturalmente non intende sostenere

---

<sup>171</sup> «Codeste determinazioni dell'animo nostro e del nostro spirito [i nostri sentimenti, istinti, passioni, interessi] ci si mostrano subito quali altrettanti particolari di fronte a quell'universalità che noi abbiamo la coscienza di essere, nella quale è riposta la nostra libertà; tanto che noi riteniamo di esser fuor del nostro potere, in coteste particolarità, di essere cioè dominate da quelle» WdL 14.

che ogni azione che non sia di puro pensiero è determinata dalle circostanze che stimolano uno stato o un'attività mentale in una certa direzione. L'uomo diversamente dagli animali può astrarsi da ogni stato dato<sup>172</sup>. Ciò che Hegel intende evidenziare è che l'azione compiuta attraverso la sottomissione ad uno stimolo esterno, è comunque un'azione non completamente autonoma, proprio in quanto si tratta di una sottomissione all'autorità di circostanze esterne.

(d) Gli uomini differiscono l'uno dall'altro non in quanto io puri, e dunque non in quanto pensano puramente, ma secondo il rispetto dei loro stati o attività mentali, che come abbiamo visto nei punti precedenti sono largamente dipendenti dalle circostanze esterne e dunque dalle loro variabili.

Come si può evincere da questi punti la libertà è paradossalmente associata da Hegel non alla particolarità dei singoli, ma alla loro conformità, cioè alla loro forma universale.

Ora possiamo chiarire l'espressione «pensiero come attività del particolare», con la quale Hegel caratterizzava il modo di concepire il pensiero della terza posizione rispetto all'oggettività nel senso soggettivo del genitivo caratterizzando la particolarità del soggetto del pensiero, non come la particolarità di una specie animale – secondo l'ipotesi interpretativa di Westphal -, ma come la particolarità o idiosincrasia di un io assorbito dai suoi stati o attività mentali, e di cui il pensiero non è che un'attività particolare tra altre.

Inoltre, ora, possiamo pure fornire qualche considerazione conclusiva relativamente alla tesi per cui ogni nostro stato o attività è permeato di pensiero. Essa sembra debba essere interpretata secondo due sensi differenti, da un lato il pensiero sarebbe implicato in ogni nostro stato o attività mentali in quanto questi sono stati o attività di coscienza dell'io, in cui il pensiero è presente nella relazione a sé. Tuttavia non è affatto ovvio come ciò possa corrispondere alla tesi per cui ogni stato o attività mentale sia permeata di pensiero. Un secondo senso della tesi riguarda la strutturazione che viene operata dal pensiero sugli stati e sulle attività mentali. Tale seconda interpretazione, però, se spiega cosa significa che tali stati o attività possano essere permeati dal pensiero, non

---

<sup>172</sup> «L'uomo inteso come ciò che è affatto indeterminato, sta al di sopra degli stimoli e li può determinare e porre come suoi» RPh § 11 Z.

rende conto dell'asserzione per la quale *tutti* gli stati o attività mentali sono permeati dal pensiero. Su ciò mi sembra, Hegel presenti un'ambiguità di fondo non decidibile sulla sola base testuale.

## 2. *Pensiero sulla cosa e pensiero della cosa*

La differenza tra il pensiero come attività del particolare e pensiero come attività dell'universale viene ulteriormente declinata da Hegel come differenza tra il pensiero sulla cosa e pensiero della cosa, articolandola dunque rispetto alla spinosa questione della soggettività o oggettività del pensiero.

Nei paragrafi che compongono il Concetto preliminare della scienza della logica, Hegel in pochissime battute concentra la problematicità delle questioni relative al pensiero oggettivo. Questa può essere riassunta in pochi punti:

- a) riflettere significa operare una trasformazione nel modo in cui il contenuto della coscienza è nella sensazione, intuizione, rappresentazione;
- b) attraverso tale trasformazione «viene alla luce la vera natura della Cosa»;
- c) ma poiché tale trasformazione è una *mia* attività, la vera natura della Cosa «è pure un *prodotto* del *mio* spirito».

Si pone dunque il problema di come la vera natura della Cosa possa essere tale ed essere al contempo un prodotto del mio spirito; in altre parole come essa possa venire alla luce, se questo venir alla luce è un prodotto.

Hegel, nei passi a cui faccio riferimento, è laconico. La vera natura della Cosa «è pure un *prodotto* del *mio* spirito, e, precisamente, del mio spirito come soggetto pensante, di me nella mia universalità semplice, come Io *essente* assolutamente *presso di sé* – o della mia *libertà*» (Enz. § 23)

Secondo Hegel, di fronte alla maggiore o minore caoticità dell'esperienza pre-scientifica del mondo, le scienze empiriche presentano un materiale ulteriormente organizzato relativo al mondo e lo presentano all'opera di strutturazione logico-concettuale della filosofia. Il problema diviene come attuare una tale operazione senza far ricorso - questa la scomodità della filosofia rispetto alle altre scienze - a vincoli di

carattere empirico. In altri termini, dato che la molteplicità che si presenta nel mondo può essere organizzata in differenti modi, come garantire che ciò che l'ordine prodotto mostri il mondo piuttosto che solo immaginarlo o riprodurlo? Ciò che è richiesto, cioè, è l'oggettività, ossia che l'ordine attraverso il quale il mondo viene organizzato si riferisca proprio al mondo. In altri termini ancora, cosa garantisce che la visione del mondo così prodotta non sia solo una visione sul mondo, ma una visione *del* mondo, ossia che le nostre credenze sul mondo corrispondano alla realtà oggettiva?

La corrispondenza delle nostre credenze sul mondo con la realtà richiede oggettività. Tale oggettività, nei passi che stiamo esaminando, viene spiegata nei termini dell'universalità del pensiero, dell'universalità su cui nel paragrafo precedente ci siamo soffermati relativamente all'espressione «pensiero come attività dell'universale» e all'universalità dell'io. Tale universalità è da Hegel articolata secondo la forma e secondo il contenuto del pensiero. Secondo la forma del pensiero essa corrisponde ad una sua sorta di desoggettivazione, riconducibile per differenti aspetti all'oggettività come intersoggettività. Secondo il contenuto riguarda l'essere immerso del pensiero nella Cosa e nelle sue determinazioni.

### *3. L'universalità del pensiero come aspetto formale del pensiero oggettivo*

Secondo l'aspetto formale dell'oggettività così intesa il soggetto empirico particolare non può aspirare ad essere il soggetto di un sapere che sia oggettivo. Il suo sapere è sempre un sapere affetto dall'accidentalità delle variabili che ne definiscono la particolarità, ossia è sempre un sapere tra altri: una visione o concezione della cosa tra altre visioni o concezioni della cosa. Il soggetto empirico particolare deve compiere un'operazione di desoggettivazione, operazione che si manifesta nel «voler pensare puramente», consistente nell'eliminazione degli elementi di accidentalità che intaccano la sua esperienza conoscitiva. In questo senso di oggettività richiesta al pensiero, non si ha dunque un'uscita del pensiero dalla sfera soggettiva per un presunto al di là: il pensiero è sempre pensiero di un soggetto. Il pensiero del soggetto può cogliere il vero della cosa, e questo vero della cosa è l'oggettivo, ma ciò che coglie il pensiero come oggettivo può



essere solo a sua volta pensiero, un prodotto dell'attività del pensiero. Ciò che della cosa può essere oggettivo, la sua verità, è solo per il pensiero e lo può essere, nella forma dell'oggettività, solo se universale<sup>173</sup>.

L'oggettività del pensiero in questo primo senso non si riferisce alla presenza di pensieri e di un'attività del pensiero al di fuori della sfera del mentale, come potrebbe essere nella vulgata platonica delle idee, presenza che l'uomo, e soprattutto il filosofo dovrebbe fare a sé. Il pensiero è oggettivo, formalmente, quando il soggetto che pensa si comporta come un io astratto, ovvero come un io che è uguale a tutti gli io. I singoli soggetti pensanti, cioè, non differiscono, secondo Hegel, in rispetto al loro essere pensanti, ma, come si è visto, in rispetto alle loro percezioni, ai loro desideri, alle loro opinioni, ossia in rispetto alle forme determinate di coscienza di un contenuto differenti dal pensiero. In queste forme di coscienza che sono i differenti stati o attività mentali del soggetto il rapporto conoscitivo è un rapporto segnato dalla parzialità determinata dalla particolarità e accidentalità che le affetta. Il soggetto come puro io o puro pensiero non è determinato da questa o quella particolarità, ossia non agisce sulla base dei pregiudizi, dei presupposti, che determinano la particolarità del suo essere soggetto empirico. Questi pregiudizi e presupposti, che ne definiscono la particolarità, sono sospesi, trattati come pregiudizi e presupposti tra altri: ad una particolarità è sempre opponibile un'altra particolarità. L'accesso ad un pensiero puro da parte del soggetto finito con la necessaria sospensione dell'affezione della particolarità dei suoi stati o attività, non è affatto cosa ovvia. Tuttavia, se l'universalità pura del pensiero o del sé può non essere accettata se concepita come uno stato cui si potrebbe conseguire, essa può apparire accettabile come processo di autocorrezione del pensiero, che si manifesta già al livello delle scienze empiriche. A ciò corrisponde l'esigenza del compiuto scetticismo o completa assenza di presupposizioni, che si compie «nella decisione di voler *pensare in modo puro*» (Enz. § 78 A).

---

<sup>173</sup> «Quando un uomo si appella, a proposito di qualcosa, non alla natura e al concetto della Cosa, o almeno a ragioni, all'universalità dell'intelletto, ma al proprio *sentimento*, non v'è nient'altro da fare che lasciarlo stare; in questo modo egli infatti si rifiuta di accettare la comunanza della ragione, chiudendosi nella propria isolata soggettività, nella sua *particolarità*» Enz. § 447 A.

#### 4. Il “pensiero della cosa” come aspetto contenutistico del pensiero oggettivo

Come accennato nei paragrafi dedicati alla trattazione della terza posizione del pensiero rispetto all’oggettività, la particolare importanza che Hegel attribuisce a Jacobi rispetto alla filosofia risiede tanto nell’individuazione delle insufficienze di un metodo quanto nella posizione di un compito. Con il contrasto tra “pensiero sulla cosa” e “pensiero della cosa”, Hegel, riprendendo la critica di Jacobi, ha di mira un particolare modo di procedere nell’ambito conoscitivo, il modo di procedere che Jacobi aveva individuato a partire dall’operare delle scienze della natura, e che Hegel in generale estende all’intero atteggiamento di pensiero della seconda posizione rispetto all’oggettività<sup>174</sup>. Ossia, il paradigma, più meno consapevolmente assunto, della conoscenza come costruzione<sup>175</sup>. Con paradigma costruzionista della conoscenza intendo, generalmente, e il concepire la conoscenza come un’attività di costruzione operata dal soggetto sulla base di materiali ad esso esterni e la pratica conoscitiva che opera, anche se inconsapevolmente, in tale modo. Conosco qualcosa solo quando sono in grado di ricostruirlo mentalmente<sup>176</sup>. Ciò che sono in grado di ricostruire mentalmente sono in grado di farlo, secondo il paradigma criticato da Jacobi e Hegel, solo attraverso rapporti dimostrabili e relazioni concettuali di tipo intellettualistico, ossia finiti e precedenti da condizionato a condizionato. In altri termini comprendiamo qualcosa quando la possiamo

---

<sup>174</sup> Lo stesso Jacobi sottopone anche Kant a questa critica, cfr. per esempio *Cose divine*: «il nocciolo della filosofia kantiana sta nella seguente verità elevata alla più completa evidenza dal suo proprio fondatore: noi concepiamo un oggetto soltanto in quanto siamo in grado di trasformarlo in un contenuto di pensiero, di produrlo nell’intelletto» (JACOBI F.H., *Le cose divine e la loro rivelazione*, in JACOBI F.H., *Idealismo e realismo*, trad. it. Bobbio, Torino 1948, pp. 229-284, pp. 237-38).

<sup>175</sup> Per il concetto di costruzione in Hegel cfr. GAIARSA A., *Nota sul concetto di costruzione*, in Hegel, *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)*, a cura di CHIEREGHIN F., pp. 429-443, Trento 1982.

<sup>176</sup> Per la presenza di questa critica in Jacobi e per come essa si basi su una critica al modello meccanicistico cfr. VERRA V., *F.H. Jacobi. Dall’illuminismo all’idealismo*, Torino 1963, pp. 243-6. Sulla conoscenza come costruzione si veda per esempio JACOBI F.H., *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, in JACOBI F.H., *Werke*, vol. IV.1, a cura di G. Fleisher, Leipzig, 1812-1825, p. 211.) in cui si afferma: «quando la ragione genera oggetti, si tratta di fantasmi»; cfr. anche VERRA V., *F.H. Jacobi. Dall’illuminismo all’idealismo*, op. cit., p. 165.

derivare dalle sue cause prossime, ossia dalle sue condizioni immediate. Questo riferimento alle cause prossime è ciò per cui il paradigma costruttivista si mostra basato sul modello meccanicistico del conoscere: la costruzione mentale dell'oggetto che comprendo avviene attraverso il reperimento di connessioni di tipo meccanico (cause prossime). Lo stesso Jacobi fa risalire tale modello a Pascal e Vico, di quest'ultimo in particolare cita: «noi dimostriamo la geometria perché la facciamo; se potessimo dimostrare la fisica, la faremmo»<sup>177</sup>. Poiché per comprendere l'oggetto devo poter produrlo, l'oggetto è ridotto ad artefatto. Tanto la critica di Jacobi quanto quella di Hegel al modo di procedere dell'intelletto astratto e a questo paradigma costruttivista muovono dalle difficoltà che questo modo di procedere riscontra nei casi di "enti" non riducibili a oggetti artefattuali, primi fra tutti lo spirito e gli organismi viventi. In una battuta: il conoscere nel paradigma costruttivista, che si muove sulla base del modello dell'oggetto come artefatto, attraverso connessioni di tipo meccanico, cause e condizioni prossime, si trova di fronte all'ostacolo della connessione delle parti nella totalità dell'oggetto che, essendo una connessione meccanica, può presentarsi solo come una connessione esterna, ricevuta dall'esterno. Mentre nell'artefatto l'unità viene conferita dal soggetto sulla base della funzione per la quale esso è prodotto, l'ente di natura richiede un'unità determinata da connessioni reciproche ed interne all'ente stesso. Comprendere l'ente di natura secondo questa concezione costruttivista del conoscere implicherebbe di per sé mancarlo in quanto ente di natura, riducendolo al modello artefattuale.

A partire da quanto detto mi sembra si possa comprendere la distinzione tra "pensiero sulla cosa" e "pensiero della cosa". Per distinguere il pensiero della cosa dal pensiero sulla cosa, Hegel afferma che il suo contenuto è «soltanto nella *Cosa* e nelle sue determinazioni», che il pensiero si è «approfondito nella *Cosa*» (Enz. § 23 A). Ma cosa significa che il pensiero "si approfondisce" nella *Cosa*? E in che senso questo si distingue da un pensiero che pensa *sulla* *Cosa*?

Per rispondere a tali domande mi sembra utile far riferimento ad un esempio tratto dalle *Lezioni di filosofia della religione* del 1827<sup>178</sup>. Secondo quanto qui si dice, dimostrare è, in generale, mostrare una connessione. Ci sono differenti tipi di

---

<sup>177</sup> Cfr. VERRA V., *F.H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*, op. cit. p. 244.

<sup>178</sup> VPhR pp. 310-311 (p. 352).

connessioni. Una distinzione usuale in Hegel è quella di connessioni esterne e connessioni interne agli elementi connessi. Le connessioni meccaniche sono connessioni esteriori. Hegel per le connessioni esteriori propone l'esempio della casa. Scopo della casa è innanzitutto quello di fungere da riparo. Dunque, oltre alle pareti, deve avere un tetto. La funzione della casa, quella di fungere da riparo, è ciò che connette le pareti al tetto. Questa connessione è una connessione esteriore in quanto non riguarda né l'essere delle pareti né l'essere del tetto. Al contempo, se tavole e travi costituiscono il materiale delle pareti della nostra casetta di legno, che essi costituiscano tali pareti è ancora una connessione affatto esteriore, non riguardante, cioè, il loro essere di per sé. Queste connessioni sono connessioni imposte a ciò che viene connesso dall'esterno, da un soggetto ad esso esterno che concepisce legno, travi, tavole, ecc. in funzione di un riparo.

Riguardo alle connessioni interiori Hegel propone un esempio geometrico. La somma dei tre angoli di un triangolo dà due angoli retti. Questo per Hegel è «una necessità della cosa stessa» (352). La connessione tra gli elementi, cioè, non è esteriore rispetto ad essi, poiché quando è posto uno di essi, è al contempo posto anche l'altro. Come si è più volte sottolineato, le scienze – in questo caso la geometria – possono raggiungere i «pensieri delle cose», ovvero possono fornire la struttura della cosa pensata, concettualizzata, tuttavia tanto la modalità con cui pervengono alla connessione degli elementi quanto quella con cui giustificano i propri risultati, ossia la modalità di produzione delle prove, risultano per Hegel insufficienti per una completa realizzazione della libertà del pensiero.

Anche nelle *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, la geometria è presa come l'esempio perfetto di questo modo di procedere. Sebbene i risultati a cui tale scienza perviene, i rapporti di grandezza, convengano all'oggetto stesso, ossia le determinazioni con cui pensiamo la cosa sono determinazioni della cosa stessa, il procedimento attraverso cui essa vi perviene, ossia attraverso cui tale scienza guadagna i rapporti dei suoi oggetti, le connessioni dei loro elementi, avviene nel modo in cui noi lo compiamo, e dunque nel procedimento costruttivo i rapporti compaiono come noi li produciamo nella nostra mente, e non come si danno nella cosa<sup>179</sup>. E al contempo, la giustificazione

---

<sup>179</sup> Così per esempio nella *Fenomenologia dello spirito*: «il movimento della dimostrazione matematica non appartiene all'oggetto, ma è un operare esteriore alla cosa. Ad esempio, la natura del

del risultato così raggiunto, la dimostrazione, ossia il procedimento che fa emergere la necessità per le connessioni interne alla Cosa, si mostra anch'essa distinta dalla struttura oggettiva della Cosa in quanto segnata dai presupposti dai quali muove e dalla particolarità degli scopi e degli interessi di chi la conduce.

Cosa significa, tuttavia, che il procedimento tramite cui perveniamo alle connessioni degli elementi dell'oggetto è un procedimento che non avviene secondo le connessioni stesse degli elementi della Cosa ma secondo i rapporti che istituimo nelle nostre operazioni mentali?

Senza entrare nei dettagli, è possibile fornire una risposta a tale questione prendendo in considerazione il metodo analitico, metodo con il quale Hegel caratterizza l'atteggiamento dell'intera seconda posizione e soprattutto delle scienze empiriche (Enz. § 38 Z).

Secondo Hegel l'uso dell'analisi condotto dall'empirismo conduce ad un'ontologia atomista in cui le cose sono riducibili ad una molteplicità di proprietà. Tale ontologia si basa sul metodo analitico per la scomposizione degli individui in una pluralità di universali, le loro proprietà, che ne costituirebbero la struttura atomica. Gli esempi di Hegel sono famosi: dal chimico che mette un pezzo di carne nell'alambicco e che in diversi modi lo "tortura", fino a scoprire che è costituito di azoto, carbonio, idrogeno, ecc. (Enz. § 227 Z), alla scomposizione di un oggetto paragonato ad una cipolla cui si tolgano le tuniche (Enz. § 38 Z.) L'analisi è volta a ricavare dall'oggetto concreto degli elementi universali. Per far ciò disgiunge le determinazioni dell'oggetto, le astrae le une dalle altre conferendo ad esse la forma dell'universalità. Attraverso l'analisi, dunque, non si lasciano gli oggetti e le loro determinazioni quali sono, ma si trasforma il concreto in astratto, e l'astratto è tenuto nel suo isolamento rispetto alle altre determinazioni e dunque come indifferente rispetto ad esse.

---

triangolo rettangolo non si dispone essa stessa così, come si rappresenta nella costruzione necessaria a dimostrare quel teorema, esprime il rapporto del triangolo medesimo» (PhdG p. 32 (97)), e più oltre: «[la costruzione] non scaturisce dal concetto di teorema, anzi viene imposta; e si deve ciecamente ubbidire alla prescrizione di tirare certe linee, mentre se ne potrebbero tirare infinite altre: tutto questo con una ignoranza pari soltanto alla fede che ciò andrà a buon fine per la condotta della dimostrazione» (ivi, p. 33 (99)).

Se rispetto alla natura inorganica Hegel riconosce una qualche legittimità a questo modo di procedere – posso scomporre il sale da cucina nei suoi elementi, ed affermare che è composto da acido cloridrico e sodio<sup>180</sup> –, altrettanto non vale per la natura organica. È il vivente che viene assunto da Hegel come paradigma avanzare la critica a questo modo di procedere e alla sua ontologica. Il vivente infatti, una volta scomposto nelle sue determinazioni viene perso in quanto vivente, di esso non restano che determinazioni morte. Il problema principale cui il metodo dell'analisi si trova a far fronte dunque è quello di come ricomporre in unità le determinazioni astratte ricavate per scomposizione. L'unica unità che è in grado di raggiungere è l'unità astratta dell'aggregato, in cui le proprietà, o determinazioni della cosa, sono poste l'una accanto all'altra. Unità, dunque, incapace di essere quell'unità delle differenze che per Hegel costituisce la struttura formale dell'oggetto. Spesso, facendo riferimento a Goethe, Hegel parla di tale legame come di un «legame spirituale»<sup>181</sup>. Le analisi hegeliane della logica soggettiva della *Scienza della logica*, propongono un modo alternativo di concepire l'universale, per il quale questo costituisce la natura essenziale dell'individuo come un tutto, unità che non può essere ridotta ad una collezione di parti. Oltre al problema dell'unità delle determinazioni distinte - problema non facilmente aggirabile vista l'ontologia atomista che è presupposta, ossia visto che il problema dell'individuazione dell'unità può essere riproposto ad ogni livello dell'analisi - la soggettività del procedere analitico si riscontra fin nella selezione delle determinazioni da astrarre. Selezione che è dipendente dagli scopi della ricerca in cui essa è condotta e dagli interessi del ricercatore che la conduce e dunque dai presupposti a partire da cui la ricerca si muove.

Quando all'espressione “pensiero sulla cosa” Hegel oppone l'espressione “pensiero della cosa”, dunque, si può concludere che Hegel intende proporre un pensiero oggettivo non tanto come un pensiero che sia al di là della sfera mentale del soggetto e che sia nel mondo, ma, in contrapposizione a quello atomistico-analitico, un modello ontologico per intendere la struttura costitutiva delle cose quanto il modello epistemologico ad esso appropriato. Essi si baserebbero su una concezione dell'universale essenzialistica e realistica, nei termini hegeliani: l'universale concreto.

---

<sup>180</sup> Cfr. Enz § 126 Z.

<sup>181</sup> Cfr. Enz § 38 Z.

In altri termini l'espressione "pensiero oggettivo" non designa un pensiero al di là del soggetto pensante, essa, come lo stesso Hegel nota, è un'espressione ossimorica e deve essere presa innanzitutto in senso polemico tanto rispetto a posizioni di idealismo soggettivo, ossia posizioni per le quali l'attività del conoscere è considerata quale unilaterale porre determinazioni di pensiero al di là del quale la cosa in sé rimane nascosta, quanto rispetto a posizioni di realismo ingenuo, ossia posizioni per le quali il pensiero soggettivo non è che una vuota identità che riceve dal di fuori le proprie determinazioni (che potrebbero essere figurato con l'immagine della tabula rasa). Indicando innanzitutto il determinarsi del pensiero in conformità all'universale concreto che è l'essenza della Cosa, l'espressione «pensiero oggettivo» potrebbe designare quello stesso universale concreto in virtù della corrispondenza di forma con il pensiero. Il pensiero oggettivo dunque non è che lo stesso pensiero del soggetto in quanto si articola secondo quanto costituisce l'oggetto stesso, e dunque in primo luogo in quanto pensa affrancato dalle particolarità delle altre attività o stati mentali e si approfondisce nella Cosa, ossia si libera dai propri presupposti: pensiero libero.

## SETTIMO CAPITOLO

### 1. *Introduzione*

In questo capitolo si affronterà la teoria hegeliana del pensiero in senso soggettivo, ossia la teoria della mente così com'è rintracciabile nel contesto della filosofia dello spirito soggettivo dell'Enciclopedia del '30, ponendo particolare attenzione a quello che più volte, precedentemente, è stato indicato come il tentativo hegeliano di uscire dal corno tra il paradigma rappresentazionalista e quello del realismo razionalista. In altri termini, si cercherà di mostrare come Hegel operi una radicale messa in discussione della tesi secondo cui la relazione conoscitiva del soggetto nei confronti del mondo sia esclusivamente condotta da strumenti rappresentativi che trovano fondamento solo nel soggetto conoscente e che fanno, dell'organizzazione razionale del mondo, semplicemente il prodotto di requisiti categoriali ad esso imposti dal di fuori. Senza con ciò, tuttavia, cadere in un realismo ingenuo delle relazioni razionali che determinano il pensiero, che ne farebbe la struttura costitutiva statica e a priori del mondo. Detto diversamente ancora, Hegel ammetterebbe tanto l'essenziale funzione conoscitiva svolta dagli elementi rappresentativi della mente, riconoscendo con ciò un'imprescindibile attività della mente nella relazione conoscitiva, e dunque le insufficienze del realismo ingenuo, quanto l'insufficienza del paradigma rappresentazionalista per un'adeguata teoria della conoscenza. Secondo Hegel, cioè, se da un lato è da riconoscere il ruolo positivo svolto dalle attività rappresentative e dunque il ruolo attivo svolto dalla mente nella relazione conoscitiva, dall'altro è da riconoscere pure che ogni conoscenza, mediata esclusivamente da elementi rappresentativi, non potrebbe di diritto assurgere allo statuto di scientificità richiesto tanto dalle discipline scientifiche particolari quanto dalla filosofia.

Parlando in termini generali, nei capitoli precedenti è stato sostenuto che al rappresentazionalismo, che può proporre sia una concezione del mondo per la quale non c'è alcun ordine in natura - e quello che si riscontra in essa è imposto dal soggetto



conoscente attraverso le sue categorie conoscitive sotto forma di possibili teorie esplicative sul mondo che rimangono però rispetto ad esso astratte e soggette al dubbio scettico -, sia una posizione per la quale c'è un ordine in natura ma esso è essenzialmente inaccessibile al soggetto conoscente, si può opporre un razionalismo spinto per il quale esiste un ordine a priori nella natura per cui tutto, compresi gli enti particolari – la famosa penna del Signor Krug -, può essere adeguatamente dedotto a priori da esso. Al rappresentazionalismo, però, come pure al razionalismo spinto, si può opporre anche una posizione più complessa per la quale esiste un ordine che trova nella natura una non completa o imperfetta realizzazione e che nel mondo, inteso come distinto dalla mera natura e comprendente oltre ad essa le relazioni di carattere socio-culturale, si mostra essenzialmente aperto alla trasformazione, per lo meno nelle sue determinazioni meno generali; un ordine cioè che sia del mondo e aperto alle trasformazioni del mondo. Ossia, al livello epistemologico, la teoria volta alla sua formulazione deve essere essenzialmente rivedibile sulla base delle istanze di correzione delle categorie esplicative che gli stessi elementi di novità del mondo recano con sé. Di qui si è sostenuto l'importanza dell'elemento auto-correttivo delle scienze e della ragione in genere. Riconoscere al mondo un ordine, in termini hegeliani una razionalità, che non sia a priori, significa riconoscere che la trasformazione del mondo può implicare la trasformazione delle determinazioni del suo stesso ordine, e dunque che deve implicare delle trasformazioni delle categorie volte alla sua formulazione.

La teoria hegeliana dell'identità di pensiero ed essere, ossia la teoria del pensiero oggettivo, quando predica il pensiero al reale, sia questo quello della natura o quello socio-culturale, non fa che operare un ampliamento semantico del termine "pensiero" sulla base della possibile razionalità del pensiero, ovvero sulla base della possibilità da parte del pensiero di giustificarsi. Come si è cercato di mostrare attraverso la chiarificazione dei differenti modi del pensiero, questo – il pensiero - non è di per sé razionale, ossia non lo è immediatamente. Il pensiero opera a differenti livelli e la razionalità è, nella teoria hegeliana del pensiero, un qualcosa che deve essere da esso raggiunto, conquistato. Le diverse forme del mentale, come abbiamo visto, recano con sé il pensiero che, per lo più, opera in forma inconscia, come una rete categoriale i cui fili e nodi, le sue determinazioni, si intralciano tra loro.

Certo, è possibile identificare la razionalità con la determinazione essenziale del pensiero, ossia con ciò senza cui il pensiero non è, però, attraverso una tale operazione si compierebbe solo un primo passo per l'attribuzione del pensiero alla realtà. Infatti, ciò permetterebbe solo di affermare che tanto la realtà quanto il pensiero sono razionali, ovvero si riconoscerebbe sia alla realtà che al pensiero una struttura di carattere razionale – cosa che, tutto sommato, può essere riconosciuta - come lo stesso Hegel ha fatto - implicita nello stesso lavoro delle scienze particolari. Ma da qui, ancora, perché attribuire al termine “pensiero”, cioè ad un termine utilizzato, tanto dal linguaggio comune quanto da quello filosofico tradizionale, esclusivamente per l'ambito mentale, ad un ambito che mentale non è? O ancora, se la conoscenza è data dall'unità del soggetto conoscente e dell'oggetto conosciuto, cioè del pensiero e dell'essere, ossia di universali soggettivi e di universali oggettivi, perché chiamare questi ultimi ancora “pensiero”, ossia comprenderli a partire da una determinazione appartenente innanzitutto al primo elemento di tale unità, e fare così di entrambi i momenti due lati del pensiero? Anche per la semplice comprensione, prima che per la valutazione, di una teoria del pensiero oggettivo che voglia attribuire il pensiero tanto alla sfera mentale quanto a quella non mentale, oltre che sostenere tra loro un'omogeneità d'ordine, la loro razionalità – intendendo in senso generale con razionalità l'elemento strutturale d'ordine -, ossia fare della sfera mentale e di quella non mentale due aspetti distinti di una medesima realtà, è necessario rispondere anche alla domanda del perché chiamare questa medesima realtà “pensiero”.

Si cercherà di rispondere a questa domanda sostenendo che Hegel elabora una teoria complessa e, per alcuni aspetti piuttosto problematica, soprattutto per la sensibilità della filosofia contemporanea, di ciò che è una determinazione essenziale. Tale problematicità risiede principalmente nella teleologicità con cui è concepita; teleologicità che non sembra essere esente da elementi di carattere valoriale – si pensi, per esempio, alla tesi dell'impotenza o dell'imperfezione della natura rispetto alla realizzazione della struttura razionale del reale, o della priorità del pensiero e del conoscere a partire dalla quale è organizzata la stessa filosofia dello spirito soggettivo.

## 2. Il naturalismo hegeliano: tra fisicalismo e dualismo

La prospettiva al cui interno si inserisce l'approccio qui proposto alla filosofia dello spirito soggettivo hegeliana, cerca di sostenere che la filosofia hegeliana non presenta alcuna rottura tra lo spirito e la natura. Secondo tale prospettiva, la filosofia hegeliana propone una concezione dell'uomo per la quale, sebbene ciò che lo distingue dagli animali sia il pensiero, l'uomo è compreso a partire dal contesto naturale. L'uomo, e dunque il pensiero, sorge all'interno della natura e dalla natura<sup>182</sup>.

Con il rifiuto del dualismo tra natura e spirito, o mente e corpo, Hegel tuttavia non sosterrebbe nemmeno la riducibilità del pensiero alle spiegazioni di tipo causale. Molto del pensiero, come di gran parte dell'attività spirituale o dei concetti che ad essa si riferiscono, come quelli di intenzione, di scopo, inferenza logica, ecc., non sembrano essere riducibili, senza una grossa perdita informativa, in termini causali. In altre parole, Hegel, secondo la prospettiva interpretativa cui mi appoggio, presenta un moderato naturalismo che rifiuta tanto il dualismo quanto il fisicalismo<sup>183</sup>.

Per sostenere una tale posizione sembra sia necessario compiere una doppia operazione: a) sulla natura, o meglio sulla spiegazione del naturale, e b) sullo spirito, o meglio sulla spiegazione dello spirituale. Infatti, se si vuole evitare il dualismo, il pensiero deve essere compreso all'interno del contesto naturale come qualcosa che sorge dalla natura, e sembra dover essere spiegabile in termini naturalistici, ovvero nei termini delle scienze della natura. Tuttavia, spiegare il pensiero in termini "naturalistici", sembra implicare lo spiegare il pensiero nei termini delle scienze della natura ossia in termini causali, con la conseguente ricaduta nel fisicalismo.

---

<sup>182</sup> PIPPIN R. B., *Naturalness and Mindedness: Hegel's compatibilism*, «European Journal of Philosophy», Volume 7, Issue 2, 1999, pp. 194-212.

<sup>183</sup> Si veda per esempio, sul rapporto anima-corpo in questa prospettiva TESTA I., Anima e corpo nell'*Enciclopedia* o il naturalismo di Hegel, in GINASI M.-GUADALUPE MASI F. (a cura di), *Il problema mente-corpo. Genealogia, modelli, prospettive di ricerca*, Milano 2008, pp. 139-158. Al livello più generale, per il problema del rapporto anima-corpo, cfr. anche WOLFF M., *Das Körper-Seele-Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830)*, § 389, Frankfurt a. M. 1992.

Il corno al cui interno si è presi, tuttavia, dipende da un presupposto di base: l'assunto per cui spiegare qualcosa a partire dal suo contesto naturale significa spiegarlo in termini di relazioni di causa-effetto, ossia inserirlo all'interno di un ordine causale, la cui completa descrizione può fornire la completa spiegazione di quel qualcosa. La messa in discussione di un tale presupposto è la condizione necessaria per assumere un naturalismo non fisicalista.

La prima operazione che Hegel compie, dunque, riguarda la natura, e può essere indicata, usando l'espressione di McDowell, come un «re-incantamento della natura». La seconda operazione, invece, indicata come una naturalizzazione dello spirito, è tendente a ricercare gli elementi naturali da cui nasce lo spirito, con l'individuazione di questi nell'abitudine, in quanto in grado essa di far sorgere una seconda natura, e con l'individuazione della costante presenza di elementi naturali nello spirito (le influenze geografiche, del clima, i meccanismi dello spirito, memoria, ecc.).

Se la visione della natura prodotta dalle scienze moderne è nata come una visione disincantata a partire dal rifiuto di considerare, nelle proprie spiegazioni, elementi sovranaturali e la causalità finale, questo re-incantamento della natura attua un allargamento della spiegazione naturale ad elementi di tipo teleologico senza implicare la reintroduzione di elementi sovranaturali.

La questione, compare fin dall'inizio della *Filosofia della natura* attraverso il rilievo dell'unilateralità e astrattezza delle due modalità con cui ci rapportiamo alla natura. Rapporto pratico e rapporto teoretico, le nostre modalità di rapporto alla natura, non sono che due astrazioni su una relazione fondamentale che ordinariamente abbiamo con essa. Con l'introduzione di elementi teleologici nella spiegazione della natura, Hegel non intende negare ciò che reputa l'effettivo passo in avanti compiuto dalle scienze moderne, ma piuttosto produrre un suo potenziamento ampliando l'ambito d'oggetto cui le spiegazioni naturali possono riguardare, sia nel caso di alcune spiegazioni delle scienze naturali, come quelle relative all'organismo, sia facendo della spiegazione "naturale" qualcosa di più ampio rispetto alla spiegazione delle scienze naturali<sup>184</sup>.

---

<sup>184</sup>

Cfr. ČAPEK M., *Hegel and the Organic View of Nature*, in R. S. Cohen, M. W.

Wartofsky (eds), *Hegel and the Science*, «Boston Studies in the Philosophy of Science», 1984 n. 64, pp. 109-121.

Non si tratta cioè, per Hegel, di negare l'effettivo valore esplicativo delle spiegazioni causali nel loro ambito scientifico, quanto di riconoscere la parzialità dell'approccio meccanicistico su cui tali spiegazioni si basano. E tanto meno restringere l'uso di tali categorie al solo ambito fisico-meccanico, sebbene, al di fuori di esso, queste debbano, però, assumere un ruolo ausiliario, ruolo e importanza determinati dalla loro posizione all'interno di un ordine esplicativo più comprensivo – si pensi per esempio agli elementi meccanici dello spirito, e alla loro importanza, quali la memoria o l'abitudine. Ciascuno stadio, sia questo quello descritto dalla meccanica, dalla chimica, o altro, porta, anche per i livelli più alti di spiegazione, un contributo alla comprensione complessiva del mondo. Si tratta, dunque, di una rivalutazione della relazione causale nel senso di una messa in discussione del suo valore prioritario nella spiegazione scientifica, per essere ricompresa quale elemento, necessario, di un approccio di portata più vasta, principalmente teleologico (Enz. §195).

Naturalmente, con una tale reintroduzione dei fini nella natura, Hegel non intende reintrodurre nella spiegazione scientifica empirica quelle causalità finali la cui espulsione dal regno della natura ha contribuito a portare alla nascita delle scienze moderne<sup>185</sup>. Per una tale operazione però il concetto di fine ha dovuto subire una forte revisione.

Il fine introdotto in natura, per Hegel, non è un fine pensato sul modello dell'intenzionalità o dell'artefatto, ossia un fine posto da un soggetto ad un qualcosa che rimane sostanzialmente estraneo ad esso; esso piuttosto, al livello naturale, è il paradigma di un tipo, genere naturale cui gli individui di quel genere tendono e in base al quale i diversi elementi o parti che li compongono ricevono unità e si codeterminano. Questo universale, il fine, è ciò che permette di pensare ad un qualcosa di naturale non solamente come un aggregato di parti, una mera somma, ma come un'unità. Questo è l'universale che Hegel chiama «universale concreto», un universale attivo all'interno di ciò di cui è l'universale (celebre esempio: la quercia nella ghianda), ed è contrapposto all'universale astratto che sussume sotto di sé differenti individui sulla base di una nota comune, che indica dunque una comunanza (le cose ruvide non hanno un'essenza attiva e interna che

---

<sup>185</sup> Sulla finalità intesa in senso “naturalistico”, ovvero come categoria atta a spiegare il vivente cfr. ILLETTERATI L., MICHELINI F. (eds.), *Purposiveness. Teleology between Nature and Mind*, Frankfurt 2008.

le accomuna). Quest'universale corrisponde ad un principio di unità, che non è ovviamente racchiuso al solo ambito naturale, che Hegel chiama anche, sulla scia di Goethe (Enz. § 38 Z), «legame spirituale». Per cui al livello più generale, il fine è l'elemento teleologico a partire dal quale è pensata l'unità del mondo, a partire dal quale, cioè, si organizza in unità sistematica la comprensione filosofica del mondo.

Quest'istanza di unità cui il concetto di universale concreto risponde, all'interno dello spirito soggettivo compare innanzitutto nella critica alla psicologia empirica.

### *3. Critica alla psicologia empirica*

La critica alla psicologia empirica si muove interamente all'interno della critica svolta al metodo dell'analisi, e più in particolare all'approccio meccanicista (Enz. §195ss), a cui, già precedentemente, si è fatto accenno. Sia relativamente al rapporto corpo e anima, sia nello spirituale relativamente ai suoi rapporti interni. Corpo e anima, in questo approccio, vengono concepiti come cose separate e indipendenti, collegati l'uno all'altro solo da rapporti estrinseci. Paradigmatico dell'istanza di unità avanzata da Hegel è il vivente; in esso parti e membra non devono essere considerate solo come parti, poiché esse, le membra, gli organi, sono ciò che sono solo nell'unità dell'organismo e il loro rapporto alle altre membra o organi non è affatto un rapporto di indifferenza, di exteriorità. Lo spirito, parimenti, nella psicologia empirica è analizzato nei suoi differenti fenomeni mentali che vengono poi attribuiti a differenti facoltà o attività. Allo spirito così analizzato manca un principio di unità intrinseco e rimane un aggregato di fenomeni e facoltà/attività individuate e ipostatizzate in modo arbitrario. Tali facoltà o attività vengono enumerate e descritte isolatamente, concepite come sussistenti l'una accanto all'altra in modo indipendente. In altri termini, all'atomismo ontologico che considera le cose come elementi indipendenti e auto-sussistenti corrisponde, al livello naturale, l'idea anatomista dell'organismo come insieme di parti indipendenti; al livello spirituale, l'ipostatizzazione delle facoltà, l'una posta accanto alle altre; così come l'intelletto analizzante scompone il proprio oggetto in diversi elementi atomici perdendone in tal modo l'unità (soprattutto per il vivente), così perde l'unità vivente dello spirito nella

confusione dell'agire delle diverse facoltà. L'analisi intellettuale si trova prima ad ipostatizzare e separare le facoltà per poi essere costretta ad inciampare sulla difficoltà di doverne spiegare il funzionamento congiunto. Sebbene è difficile che si parli delle facoltà o attività dello spirito come di parti o di enti a sé stanti, è in tal modo, finché non si supera il loro isolamento, che risultano trattate.

La critica principale mossa da Hegel alla psicologia empirica riguarda quest'ipostatizzazione e separazione delle facoltà che, oltre a porle le une accanto alle altre senza spiegarne le connessioni e il legame spirituale, pone il pensiero allo stesso livello delle altre attività spirituali, riducendolo a mero pensiero astratto. L'empirista in psicologia, secondo Hegel, colleziona e cerca di ordinare i differenti fenomeni mentali attraverso delle classificazioni. In questo modo attribuisce i differenti fenomeni a differenti facoltà, ma, secondo Hegel, la determinazione e divisione delle facoltà così compiuta non è attuata secondo alcun principio<sup>186</sup>. Per una giustificazione della determinazione e divisione delle facoltà è necessaria innanzitutto una teoria della mente nel suo complesso, ovvero una teoria della loro unità<sup>187</sup>. In altri termini, Hegel affermerebbe che le facoltà, così individuate e utilizzate, non essendo delle entità osservabili, sono entità teoriche che per essere postulate lo devono essere all'interno di una teoria la cui accettabilità ne giustifichi la postulazione.

#### *4. Rapporto tra l'empirico e il filosofico nella spiegazione dello spirito*

Come si è cercato più volte di sottolineare, Hegel non rifiuta o abbandona il lavoro svolto dalle discipline scientifiche particolari. Ma, eccezion fatta per alcune critiche particolari, ne riconosce la legittimità, e cerca piuttosto di inserirne i concetti fondamentali, i risultati e il procedere, in un contesto sistematico più ampio che non sembra affatto volto a dar

---

<sup>186</sup> Cfr. § 378 Z: «la psicologia empirica prende anche le particolari facoltà in cui essa lo divide come date nella rappresentazione, senza produrre, mediante deduzione di tali particolarità dal concetto di spirito, la prova della necessità che nello spirito ci siano proprio queste e non altre facoltà».

<sup>187</sup> Cfr. § 378 Z: «per quanto questa psicologia [la psicologia empirica] avanzi anche l'esigenza di realizzare una connessione armonica tra le diverse forze dello spirito [...], con ciò non si esprime l'unità originaria dello spirito, ma il dover essere dell'unità».

loro una fondazione metafisica. Le scienze empiriche, cioè, sembrerebbe che per Hegel non abbiano bisogno di una tale fondazione, perlomeno se si prende sul serio quanto si afferma nel paragrafo che apre l'intera *Enciclopedia*: le diverse scienze *possono* presupporre tanto i propri oggetti quanto il proprio metodo. La presenza di presupposizioni, di per sé, non inficia affatto il carattere di scientificità a loro proprio. Infatti la scienza particolare, in quanto tale, è positiva e lo è in quanto ha presupposizioni, se si affermasse che là dove vi sono presupposti non si dà scienza, si negherebbe l'esistenza delle scienze particolari. Alla sola filosofia tale privilegio non è concesso. Si tratta di livelli di scientificità differenti; e alle diverse discipline scientifiche per esser tali, per essere scientifiche, non è necessario il livello richiesto alla filosofia. Il contesto sistematico, in cui i risultati delle scienze particolari vengono inseriti, non è volto alla loro fondazione, ma alla produzione di una concezione unitaria e scientifica del mondo. In questa prospettiva, il compito della filosofia dello spirito soggettivo può essere suddiviso in tre gradi: a) deve individuare le teorie delle discipline psicologiche; b) deve fornire una metateoria filosofica sui loro principi attraverso una loro discussione; c) deve inserire tale metateoria all'interno di un contesto legittimante più ampio, che non fa appello a elementi empirici per la propria giustificazione (prima nell'intera filosofia dello spirito, poi nel sistema nel suo complesso)<sup>188</sup>.

Riguardo a questi tre livelli i concetti che li caratterizzano sono differenzialmente sensibili a elementi di carattere empirico, e lo sono in forma graduale. In altri termini, nuove scoperte scientifiche possono portare facilmente alla rielaborazione di concetti e teorie della psicologia empirica (a), meno facilmente dei principi d'ordine di tali teorie (b), e più difficilmente alla rielaborazione o abbandono dei concetti più sovradeterminanti che tracciano le relazioni sistematiche dei livelli più alti (p.e. quelli delle relative scienze (antropologia, fenomenologia, psicologia), o ancor più sovradeterminanti come quelli di spirito soggettivo, spirito oggettivo e assoluto, o ancora di natura e spirito) (c).

Il reale, nel suo complesso, viene dunque concepito come consistente di una molteplicità di gradi e livelli ordinati gerarchicamente, in cui i livelli superiori seguono quelli inferiori, sulla base dell'auto-realizzazione dell'assoluto. Ciascun livello presenta un insieme di concetti attraverso cui gli oggetti di quel livello possono essere descritti e

---

<sup>188</sup>

Cfr. DEVRIES, *Hegel's Theory of Mental Activity*, Itaca/Londra 1998, pp. 29-30.



spiegati. Il fisicalismo, ossia la posizione che si muove verso una scienza unitaria basata sulle relazioni causali, quindi, non sembra trovare alcuna presa nella filosofia hegeliana. I concetti messi in gioco a ciascun livello, cioè, sono irriducibili ai concetti in gioco ai livelli che li precedono, così come, dunque, le discipline che sovradeterminano quei concetti. La filosofia del reale ha il compito di indagare la natura dei concetti utilizzati dalle differenti scienze empiriche e le loro interrelazioni, come la logica ha il compito di indagare la natura dei concetti in generale; e, terzo, tali indagini sono condotte in relazione all'autorealizzazione dell'assoluto, dunque secondo il principio d'ordine dell'autodeterminazione. Come più volte notato, sebbene le indagini della filosofia siano dipendenti dai risultati delle scienze empiriche, in quanto queste presentano il materiale alla filosofia, il loro processo di giustificazione non può essere a sua volta empirico.

##### *5. Discrepanza e continuità tra natura e spirito*

Il principio d'ordine di ciò che è stato indicato come il terzo livello dell'operazione della ricerca filosofica è l'autodeterminazione o autorealizzazione, e come abbiamo visto l'autodeterminazione corrisponde, secondo Hegel, alla libertà. In questo senso, si chiarisce il passo dell'Annotazione al §12 in cui Hegel afferma che per quanto la filosofia sia «debitrice del proprio sviluppo alle scienze empiriche, dà al loro contenuto la figura essenziale della *libertà* del pensiero (dell'*a priori*)<sup>189</sup> e l'*inveramento della necessità*». La differenza essenziale tra natura e spirito consiste dunque nella modalità in cui un qualcosa della natura e dello spirito viene a determinarsi. Trattandosi di un ordine gerarchico a differenti livelli, questa modalità di determinazione è graduale. La coppia concettuale con cui Hegel solitamente distingue i fenomeni naturali da quelli spirituali è la coppia esterno/interno. Natura e spirito si differenziano in quanto l'una si determina

---

<sup>189</sup> Relativamente all'uso dell'*a priori* in questa sede, non è da intendersi come se le strutture razionali rintracciate dalla filosofia a giustificazione il contenuto delle scienze empiriche sia *a priori*. Abbraccio, piuttosto, la tesi di Rand per cui qui, l'espressione "a priori" ha funzione esclusivamente didattica (compare come una glossa di una glossa). A tal proposito rimando alla sua discussione in RAND S., *The Importance and Relevance of Hegel's Philosophy of Nature*, op. cit., pp. 386-388.

esteriormente (l'oggetto è determinato da altro)<sup>190</sup>, l'altro interiormente (l'attività spirituale si determina da sé). Lo spirito, cioè, si auto-determina. Il fenomeno spirituale è la manifestazione di un'attività che si auto-produce. Il modello con cui è pensata quest'attività è il modello teleologico dell'organismo in cui il fine non è esterno all'attività di determinazione. La differenza graduale della determinazione implica che vi siano nella natura livelli di minore determinazione esteriore e la presenza di gradi di determinazione interiore, come nel caso dell'organismo (sistema di auto-mantenimento). Il concetto di soggettività, indicante appunto una capacità di autodeterminazione, fa infatti la sua comparsa al livello dell'organismo animale<sup>191</sup>. Lo spirito dunque si distingue dalla natura per il livello di autodeterminazione. Ma a quale livello l'autodeterminazione distingue spirito e natura?

L'antropologia presenta la teoria hegeliana dell'anima consistente, in linea generale, nel sistema d'ordine organico che governa le iterazioni con il mondo. La differenza di livello che segna lo scarto tra l'autodeterminazione naturale e quella spirituale è rintracciabile nell'anima senziente: l'anima che sviluppa l'abitudine. Attraverso l'abitudine si passa dall'anima, che per quanto sia il livello più basso dello spirito, è propriamente il medio tra spirito e corporeità e ciò che li lega, allo spirito vero e proprio. Infatti, anche l'animale come l'uomo ha bisogni, impulsi e sensazioni, ovvero è anch'esso soggettività, in quanto è determinato dall'interno e non solo esteriormente. Tuttavia, mentre la sensazione occupa interamente l'intera anima animale, tenendola così legata a ciò che immediatamente le è dato, l'anima umana grazie all'abitudine non è più imprigionata da esso<sup>192</sup>. Quando ci abituiamo a qualcosa, il grado di attenzione che prestiamo nei suoi

---

<sup>190</sup> Queste le espressioni con cui Hegel caratterizza il concetto di natura all'apertura della *Filosofia della natura*: «l'idea nella forma dell'alterità», «in tal modo l'idea è il negativo di se stessa o esterna a sé»; «l'esteriorità costituisce la determinazione in cui essa è come natura» Enz. § 247.

<sup>191</sup> Su questo aspetto si sta concentrando negli ultimi anni il lavoro di L. Illetterati. A tale ricerca sono ampiamente debitore. Se ne vede già la presenza nella sua monografia sulla filosofia della natura, cfr. ILLETTERATI L., *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Padova 1995.

<sup>192</sup> Enz § 381 Z: «L'animale [...] non presenta che la dialettica senza spirito del passaggio da una sensazione singola che riempie tutta la sua anima, ad un'altra singola sensazione che in lui ha un dominio altrettanto assoluto; l'uomo soltanto si eleva al di sopra della singolarità della sensazione all'universalità

confronti cala notevolmente. Così, l'abitudine permette una prima liberazione dello spirito in quanto l'anima cessa di rispondere immediatamente allo stimolo ad essa presente, e può occuparsi d'altro. L'abitudine implica la riduzione della forza con cui uno stimolo è sentito, ossia, nel linguaggio hegeliano, non è che la negazione della sensazione immediata, e la liberazione da essa. L'abitudine è il concetto che funge da ponte tra la natura e lo spirito e ciò che permette di considerare lo sviluppo dell'attività spirituale come uno sviluppo naturale. Secondo le parole di McDowell, «la *Bildung*, [...] è un elemento del normale giungere a maturazione del tipo di animali che noi siamo»<sup>193</sup>; essa viene infatti chiamata anche seconda natura: «*natura*, perché è un immediato essere dell'anima; seconda perché è un'immediatezza *posta* dall'anima, un dar forma alla corporeità penetrandola»<sup>194</sup> (Enz. § 410 A).

---

del pensiero, al sapere di sé, a cogliere la propria soggettività, il proprio Io. In una parola: l'uomo soltanto è lo spirito pensante e per questo fatto – anzi solo per questo fatto – essenzialmente diverso dalla natura». Solo lo spirito si stacca dalla natura, solo con esso si ha il superamento dell'esteriorità: l'idealità. Tutte le attività dello spirito non sono che modi diversi di ricondurre l'esteriorità all'interiorità che è lo spirito stesso, e solo mediante questa riconduzione, questa idealizzazione o assimilazione dell'esteriorità, esso diviene ed è spirito: lo spirito nega l'esteriorità della natura, l'assimila a sé e in tal modo la idealizza. Il passaggio dalla necessità alla libertà non è semplice, ma è un procedere per gradi, attraverso numerosi momenti, la esposizione dei quali costituisce la filosofia della natura. Dal processo di formazione della soggettività, soggettività già presente nell'animale, fino alla soggettività che ha per oggetto se stessa che è l'uomo. La libertà nei confronti della natura consiste nel fatto che posso rapportarmi a me stesso al di là della sensazione che ho. Ossia, posso astrarre dalla sensazione; essa non pervade la mia anima interamente. L'essere-pensante dell'uomo lo pone al di là della sensazione che chiude l'animale nel circolo stimolo-risposta e che lo rende incapace di spingersi oltre la sua immediatezza biologica ed ambientale. Cfr. anche CHIEREGHIN F., *L'eredità greca nell'antropologia hegeliana*, «Verifiche», XVIII, 3, 1989, p. 259.

<sup>193</sup> Forse vale la pena di citare l'intero passo di McDowell: «la nostra *Bildung* realizza alcune delle potenzialità con cui siamo nati; non dobbiamo supporre che introduca una componente non animale nella nostra costituzione. E anche se la struttura dello spazio delle ragioni non può essere ricostruita a partire dai fatti sul nostro coinvolgimento nel regno della legge, può essere l'ambito in cui il significato diviene visibile solo perché i nostri occhi possono essere aperti dalla *Bildung*, che è un elemento della normale maturazione del nostro genere animale» (McDOWELL J., *Mind and World*, Cambridge 1994; *Mente e mondo*, trad. it. C. Nizzo, Torino 1999, p. 94).

<sup>194</sup> QUANTE M., *Die Natur: Setzung und Voraussetzung des Geistes. Eine Analyse des § 381*

## 6. L'io e il pensiero

Attraverso l'abitudine l'anima si determina come universalità astratta in quanto non è più dipendente dall'immediatezza degli stimoli sensoriali; con ciò perde il proprio essere immediato. A partire da questa identità non immediata dell'anima può emergere ciò che Hegel chiama "io". In termini negativi, esso è un'universalità astratta dalle particolari sensazioni che occupavano *in toto* l'anima nella sua immediatezza; in termini positivi, come io, è pura relazione a sé, o identità ideale con sé (cfr. § 413).

Anche l'io, come l'anima, è innanzitutto determinato come "universalità astratta", ma cosa distingue l'universalità dell'io dall'universalità dell'anima formata dall'abitudine? Si tratta di universalità che si applicano su differenti livelli d'ordine. L'anima con l'abitudine conferisce un ordine all'esperienza sensoriale; l'io invece emerge ad un ulteriore livello, come possibilità di dare ordine alle molteplici organizzazioni delle esperienze sensoriali. Con l'abitudine l'anima conferisce una forma, un ordine, alla molteplicità degli input sensoriali; l'io può emergere solo a partire dalla presenza di funzioni di second'ordine che permettano un'organizzazione unitaria delle esperienze sensoriali ordinate ad un primo ordine dall'abitudine. Ciò che distingue l'uomo dall'animale, non è dunque la presenza nell'uomo dell'abitudine; anche gli animali sviluppano delle abitudini con le quali organizzano le loro esperienze sensoriali, tuttavia gli animali non sarebbero in grado di sviluppare livelli di organizzazione maggiore. Ciò che distinguerebbe l'uomo dall'animale, dunque, a questo livello, sarebbe la capacità di sviluppare funzioni d'organizzazione di second'ordine che costituiscono le condizioni di possibilità per assurgere quell'autodeterminazione della propria soggettività, ossia un modo di regolarsi sulla base di se stesso, che caratterizza l'uomo e che agli animali sarebbe preclusa.

---

*der Enzyklopädie*, in B. Merker et al. (Hrsg.), *Subjektivität und Anerkennung*, Paderborn 2004, S. 81-101. Cfr. anche TESTA I., *Conoscere è riconoscere. L'epistemologia hegeliana del riconoscimento e il passaggio dalla prima alla seconda natura*, «Giornale di Metafisica», XXV, 2003, pp. 121-144.

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, Hegel rintraccia nel modo quotidiano di rappresentare il pensiero, tre aspetti: esso appare come (a) attività o facoltà tra altre; (b) prodotto di tale facoltà o attività; (c) pensiero in quanto soggetto. Da questi tre aspetti ricava, sulla base di un'istanza di unità tra di essi, la concezione del pensiero come universale attivo che si esprime in quanto soggetto con il termine "io". Tanto il pensiero come facoltà di pensare quanto il pensiero come prodotto di tale facoltà, non sono che determinazioni che si dà l'universale attivo che chiamiamo "io".

Ordinariamente, come già accennato, ci rappresentiamo l'io come il luogo o il proprietario di un certo numero di facoltà o capacità distinte tra loro e distinte dall'io stesso. Un io può desiderare, rappresentare, immaginare, ricordare, ecc. Tutte queste attività appartengono o sono svolte da ciò che chiamiamo io; e il pensiero, non è rappresentato che come un'attività o facoltà tra queste, come un'attività o facoltà dell'io tra altre. Il pensiero, l'intelletto, la ragione, non sarebbero che articolazioni della facoltà posseduta dall'io di relazionarsi con quegli enti dotati di uno statuto tutto particolare che sono i pensieri o le idee. Certo, in questa sua attività, al pensiero può essere riconosciuto un aspetto che lo rende speciale rispetto alle altre attività, derivante dal tipo speciale di oggetti con cui ha a che fare. Il pensiero, in questo modello generale, non sarebbe un'attività come il desiderare, il sentire, ecc. la cui intenzionalità sarebbe sempre diretta ad un particolare, ma sarebbe un'attività in grado di direzionarsi a degli universali. L'oggetto dell'intenzione del desiderio di una mela, non è lo stesso oggetto dell'attività di pensiero che si chiede che cos'è l'essere mela della mela; altrettanto c'è differenza nell'oggetto intenzionato dal sapere che Socrate è buono e nell'oggetto intenzionato dal sapere che cos'è la bontà. Il pensiero, in questo modello, sarebbe concepito come un aver a che fare con tali oggetti, chiamati universali, pensieri, idee astratte e con le loro relazioni, e questo al di là dello statuto ontologico ad essi attribuito, al di là cioè che si abbracci un realismo o un nominalismo degli universali<sup>195</sup>. Questa capacità di aver a che fare con universali e con le loro relazioni sarebbe ciò che distingue l'uomo dall'animale<sup>196</sup>. Sebbene Hegel spesso utilizzi una terminologia confacente a questo

---

<sup>195</sup> Cfr. PRICE H.H., *Pensiero ed esperienza*, a cura di D. Pesce, Milano 1964, pp. 334-446. Questo modello viene indicato da Price come il modello classico del pensiero.

<sup>196</sup> Cfr. RORTY R., *La filosofia e lo specchio della natura*, Milano 1986, pp. 36-40.

modello - si pensi per esempio a quando afferma che l'uomo è pensante in quanto l'universale è per lui, mentre l'animale si rapporta solo al singolare<sup>197</sup>, e che questa relazione è ciò che lo distingue dall'animale -, mi sembra si possa sostenere, egli rifiuta questo modo di concepire tanto l'io quanto il pensiero: da un lato (a) non c'è un io separato dalle attività e, a loro volta, (b) queste non sono attività isolate, ma momenti e determinazioni graduali di un'unica attività; dall'altro lato (c) il pensiero, secondo Hegel, non può essere semplicemente un'attività, per quanto del tutto particolare, tra le altre, ma deve occupare un posto speciale nella costituzione del sé; e, inoltre, (d) i pensieri non sono entità separate dal pensiero che li pensa, cioè non sono delle entità dotate di un qualche statuto speciale con cui un qualche soggetto infra-mentale potrebbe avere a che fare attraverso quell'attività che è il pensiero.

Riprendendo le caratteristiche appena evidenziate, l'io è innanzitutto caratterizzato come universalità astratta. Nell'Annotazione al § 20 tale caratterizzazione compare in riferimento a Kant e come abbiamo visto all'apertura della terza posizione del pensiero rispetto all'oggettività, la determinazione ultima offerta dal criticismo al pensiero era appunto l'«universalità astratta». Precedentemente avevamo cercato di intendere l'«universalità astratta» in quanto attribuita al pensiero sulla base della coppia concettuale

---

<sup>197</sup> Cfr. § 381 Z: «l'anima animale non è ancora libera, perché appare sempre facente tutt'uno con la determinatezza della sensazione e dell'eccitazione, come legata ad *una* determinatezza; per l'animale il genere non si dà che nella forma della singolarità [riproduzione] [...] nell'animale l'anima non è ancora per l'anima, l'universale come tale per l'universale». § 24 Z 1: «In primo luogo diciamo: l'uomo è pensante – ma al tempo stesso anche che intuisce, vuole, ecc L'uomo è pensante, ed è universale, ma è pensante solo in quanto l'universale è *per lui*. Anche l'animale in sé è universale, ma l'universale come tale non è *per* l'animale; per l'animale è sempre soltanto il singolo. L'animale vede una cosa singola, per es. il suo cibo, un uomo ecc., ma tutto questo per l'animale è soltanto una cosa singola. [...] La natura non porta a coscienza il *nous*, ma soltanto l'uomo si sdoppia in modo da essere l'universale *per* l'universale». Nell'uomo anche la sensazione sensibile ha a che fare soltanto con il singolo, ma quando questa viene pensata ed enunciata come “*questo* sapore”, “*questo* colore”, “*questo* dolore”, il pensiero fissa il singolare astraendolo dalle sue relazioni e facendone un universale. Così, le espressioni “*questo* sapore”, “*questo* colore”, “*questo* dolore” pur facendo riferimento ad un che di singolare, sono esse stesse nella loro forma universali: di ogni sapore, di ogni colore, di ogni dolore, posso dire “*questo* sapore”, “*questo* colore”, “*questo* dolore”. Sebbene il contenuto, il riferimento, possa rimanere singolare, la forma appartiene al pensiero ed è universale ed hanno contenuto semantico universale.

forma e contenuto e risultava che il pensiero riceveva dal criticismo la determinazione ultima di «universalità astratta» poiché concepiva il pensiero sempre come forma astratta di un contenuto, dunque sempre in relazione ad un contenuto diverso da sé; per questo costante riferimento ad un contenuto diverso da sé, l'universalità del pensiero si caratterizzava come astratta. Che l'io sia un'universalità astratta significa che esso si distingue dai particolari stati o attività in cui si trova o che svolge, come dalla sua stessa esperienza, ossia da tutti i suoi stati mentali (eccetto il pensiero) e fisici: in esso «si astrae dal rappresentare, dal sentire, da ogni stato come da ogni particolarità della natura, del talento, dell'esperienza ecc.» (Enz. § 20 A). Ma secondo tale caratteristica l'io non è che un indeterminato e potrebbe benissimo essere identificato con un termine vuoto, o perlomeno non si distingue ancora in nulla dal deittico “questo”, essendo quest'ultimo il termine che usiamo per riferirci ad un qualcosa quando astraiano da ogni sua proprietà. Si potrebbe infatti anche sostenere che una stessa cosa, uno stesso animale, permane lo stesso attraverso i vari cambiamenti che subisce nel tempo; tuttavia ciò non ne fa ancora un io. Per quanto spesso Hegel parli dell'“io” trattando anche degli altri deittici come “questo”, “qui”, “ora”, il termine “io” si distingue da questi in quanto oltre ad indicare un'universalità astratta dai particolari, designa una relazione pura a sé. L'io è «la relazione pura a sé» in cui si astrae dalle particolarità. Come sottolinea Inwood, io posso parlare di me stesso come di un io, mentre nessuna cosa o animale può riferirsi o pensare a se stesso in questa forma astratta<sup>198</sup>. Ciò non significa che l'animale pur non potendo parlare di sé come di un io, potrebbe essere dotato di un io senza esserne cosciente. La coscienza di sé, il rapporto a sé, è essenziale a ciò che è un io: se qualcosa è un io, esso può parlare o pensare di sé come di un io, solo allora è un io. L'io costituisce se stesso tramite la coscienza che ha di sé; non è cioè una sorta di substrato che sorregge o che porta le varie proprietà o stati, ma è pura relazione a sé, puro essere per sé.

Come sostenere la tesi che l'io è questa relazione a sé in cui si astrae dai vari particolari? E ancor prima, cosa significa che astrae dai particolari?

Innanzitutto si possono distinguere due tesi una più debole e una più forte: (1) l'io è la relazione a sé in cui si astrae da ogni particolare rappresentare, desiderare, sentire, ecc., ossia da ogni particolare contenuto di queste forme; (2) l'io è la relazione a sé in cui si

---

<sup>198</sup> Cfr. INWOOD M., *Hegel*, op. cit., p. 32.

astrae da ogni particolare, e dunque oltre che da ogni contenuto delle forme con cui ci relazioniamo a qualcosa anche dalle stesse forme, in quanto particolari forme di rapporto ad un qualcosa, e perciò anche dallo stesso rappresentare, desiderare, intuire, ecc. In (1) si sostiene solamente che l'io si astrae da questo particolare rappresentare - il rappresentarmi, per esempio, in montagna mentre mangio un panino con la mortadella -, da questo particolare desiderare - il desiderio che ho di essere in montagna a mangiare un panino con la mortadella -, e non richiede invece l'astrazione dal rappresentare in generale, dal desiderare in generale, dal sentire in generale, ecc., ossia da queste forme come attività particolari dell'io, che è la condizione richiesta invece da (2).

La prima tesi è indubbiamente più debole, e può essere sostenuta a differenti livelli di astrazione dell'io, a partire da quello di cui abbiamo visto una prima emergenza con l'abitudine relativamente alle sensazioni. Una tale tesi sembra sostenuta da Hegel quando in espressioni colorite caratterizza l'io come «ricettacolo» o «notte» come in questo caso: «l'io è questo vuoto, il ricettacolo per tutto e per ogni cosa, per il quale tutto è e che conserva tutto in sé. Ogni uomo è un intero mondo di rappresentazioni che sono sepolte nella notte dell'io» (Enz. § 24 Z). In questo senso questa tesi sembra vicina alla tesi kantiana per cui l'io accompagna tutte le mie rappresentazioni. Ciò che è sostenuto in una tale tesi sembra permettere fenomeni quali, per esempio, l'immedesimazione finzionale nei personaggi dei romanzi, dei film, ecc. Posso, cioè, ipotizzare, al livello di astrazione più alto, che la mia storia personale, le mie esperienze, i miei stati mentali e fisici, siano stati completamente differenti da quelli che sono e, tuttavia, nella relazione a me che costituisce l'io, rimanere io. E ciò proprio perché l'io in questione si presenta altamente astratto, ossia non affetto dalle particolarità di ciò che chiamiamo "io empirico", seppur non sia altro da esso. L'argomento attraverso cui questa prima tesi può essere sostenuta sembra dunque basarsi sull'evidenza del controfattuale.

(2) Riguardo alla seconda tesi, che cioè nella pura relazione a sé si astrae dalla particolarità delle forme di coscienza in quanto tali, le cose sembrano un po' più problematiche. Infatti non sembra molto sensato ricorrere anche per questa tesi al controfattuale, in quanto ciò che produrrebbe non sarebbe affatto oggetto di evidenza, non vi sarebbe cioè un'evidenza del controfattuale. Cioè, sostenendo che si può ipotizzare di avere forme di rapporto ad altro completamente differenti dal nostro



rappresentare, sentire, ecc., per esempio immedesimandosi con un alieno dotato di chissà quale apparato sensoriale, o con il famoso pipistrello e il suo biosonar per la ecolocalizzazione, si perde l'evidenza del controfattuale che veniva garantita dal permanere identico delle forme del rapporto a qualcosa. Cioè mentre con il principe Myškin di *L'Idiota* posso identificarmi abbastanza facilmente grazie alla condivisione di un apparato cognitivo e corporeo e alla possibilità di una ricostruzione piuttosto facile di un contesto semantico comune, queste possibilità non sono garantite nel caso dell'alieno o dell'animale – per dirla con Wittgenstein, «se un leone potesse parlare, non lo capiremmo comunque». In questo caso dunque, ricorrere al controfattuale non serve in quanto vengono meno gli elementi che, garantendo una condivisione delle “forme di vita”, ne sorreggono l'evidenza.

Un'altra via che è possibile percorrere è quella dell'identificazione dell'io con il pensiero. Come si è visto nell'elenco delle forme di rapporto ad altro della coscienza, da cui la relazione a sé che è l'io si astraie, non compare mai il pensiero. Ciò semplicemente per il fatto che Hegel identifica l'io, come pura relazione a sé, con il pensiero. Come abbiamo già visto l'io non è che la relazione pura a sé, e questa non è un sostrato di differenti proprietà o facoltà, ma un'auto-relazione che è solo nella misura in cui si attua, solo nella misura in cui si relaziona a sé. La riflessività, come si è visto, elemento essenziale del pensiero e i differenti livelli di astrazione (ossia di purezza) dell'io come relazione a sé che abbiamo visto, possono essere raggiunti sulla base del controfattuale. E il controfattuale può essere prodotto solo dal pensiero. Tuttavia, i controfattuali si applicano con evidenza solo rispetto ai particolari contenuti delle forme di coscienza, non alla particolarità della forma in se stessa. Per sostenere dunque la seconda tesi, è sufficiente appellarsi al fatto che per Hegel il pensiero puro non è solo un'universalità astratta, cioè sempre e solo forma di un contenuto dato, e dunque facente sempre riferimento ad esso, ma in quanto riflessivo può porre a contenuto la particolarità della propria forma, e dunque essere contenuto a se stesso. In questa prospettiva, se è possibile l'io come relazione pura a sé in cui si astraie dalla particolarità delle forme di coscienza che sono il rappresentare, l'intuire, il sentire, ecc., lo è non tanto attraverso la dissociazione da esse per mezzo di controfattuali ma solo in quanto si identifica con il pensiero puro. In questo

senso mi sembra si possa sostenere non solo che Hegel abbracci la tesi (1) nei suoi differenti livelli, ma anche la tesi (2)<sup>199</sup>.

A questo punto, però, la questione potrebbe essere rilanciata ancora una volta, ad un livello di astrazione maggiore: il particolare da cui nella relazione pura a sé che è l'io, il pensiero astrae, può riferirsi anche alle proprie particolari determinazioni, o il pensiero ha sempre bisogno di queste per potersi relazionare a sé? In altri termini, può il pensiero relazionarsi a sé senza relazionarsi a proprie particolari determinazioni? È possibile una riflessività che sia completamente indeterminata? A volte, Hegel sembra propendere per questa tesi sostenendo cioè una relazione immediata del pensiero con il pensiero. La questione è molto dibattuta e complessa; su di essa però non mi sembra il caso di soffermarsi in questa sede. Basti affermare che per Hegel il pensiero relativo allo spirito finito soggettivo, non essendo l'io come pura relazione a sé altro dall'io empirico, ossia essendo l'io empirico ciò a partire da cui si può costituire una relazione pura a sé, e dunque dovendo quest'ultima sempre essere incarnata, il pensiero deve essere sempre realizzato in qualche particolare e non può porsi nell'auto-relazione come completamente indeterminato.

---

<sup>199</sup> Questo aspetto non mi sembra presente nei testi presi in considerazione per questa parte del lavoro, soprattutto INWOOD M., *Hegel*, cit., pp. 30 e sgg.; né DEVRIES W., *Hegel's Theory of Mental Activity*, cit., pp. 90 e sgg. Anche Inwood distingue due tesi, una più forte e una più debole: (1) posso dissociarmi da tutti i miei desideri, da tutte le mie rappresentazioni, dalla mia esperienza intesa come un tutto; (2) posso dissociarmi da ogni particolare desiderio, da ogni particolare rappresentazione, ecc. A partire dal percorso compiuto durante la trattazione dei paragrafi delle tre posizioni del pensiero rispetto all'oggettività, attraverso le due tesi individuate ho raggruppato le due tesi di Inwood all'interno della prima, preferendo parlare di una gradualità di astrazione dell'io rispetto ai contenuti delle varie forme di coscienza, riferendosi entrambe alla particolarità dei contenuti delle forme della coscienza, mentre ho evidenziato la seconda tesi in quanto relativa alla particolarità delle stesse forme; dunque distinguendo le due tesi sulla base della coppia concettuale contenuto/forma.

## 7. La psicologia

La psicologia rappresenta il terzo momento e l'elemento culminante della sezione dedicata allo spirito finito soggettivo, posta dopo l'antropologia, che analizza le strutture d'ordine che regolano le interrelazioni tra il corpo e l'ambiente, e la fenomenologia che analizza lo spirito in quanto ha a che fare con l'oggettività come contrapposta alla coscienza.

Nell'espressione «spirito finito», l'attributo "finito" indica una qualche forma di discrepanza tra il concetto e la realtà cui si riferisce il sostantivo a cui esso è attribuito (Enz. § 386). Lo spirito finito, cioè, non corrisponde pienamente al concetto di spirito, quindi non è pienamente ideale, libero e manifesto<sup>200</sup>. In quanto comunque spirito, ossia in quanto comunque si determina da sé, lo spirito finito soggettivo per progredire nella realizzazione del proprio concetto deve lottare per liberarsi e autodeterminarsi.

Lo spirito finito si differenzia in spirito finito soggettivo e spirito finito oggettivo: lo spirito finito soggettivo si rivela in un materiale dato, mentre lo spirito oggettivo si rivela in un materiale che ha esso stesso prodotto, ossia determina da sé la propria rivelazione, informando di sé il mondo attraverso la società e lo stato civile. Lo spirito soggettivo si caratterizza così per una sorta di passività, in quanto deve ricevere un materiale dato, dall'esterno per farlo proprio, e riguarda lo spirito in quanto "io" individuale; mentre lo spirito oggettivo riguarda lo spirito come intersoggettività. Principio ontologico e principio epistemologico dello spirito, ossia ciò che individua e spiega lo spirituale, è, secondo Hegel, la libertà, cioè l'autodeterminazione. Lo spirito è essenzialmente attività in grado di auto-determinarsi. I fenomeni spirituali sono e devono essere spiegati quali manifestazioni o prodotti di un'attività che si auto-determina<sup>201</sup>. È a partire da questo principio che Hegel tratta e ordina nelle loro relazioni reciproche i fenomeni e le attività

---

<sup>200</sup> Il concetto di spirito è determinato attraverso tre aspetti: 1) idealità; 2) libertà; 3) esistenza come auto-manifestazione (Enz. § 381) cfr. DEVRIES, *Hegel's Theory of Mental Activity*, op. cit., pp. 49-52.

<sup>201</sup> Relativamente alla nozione di spirito si veda SOLOMON R. C., *Hegel's Concept of "Geist"*, «Review of Metaphysics», 1969-70 n. 23, pp. 642-61; WILLIAMS R., *Hegel's Concept of Geist*, in Stillman P.G. (Hrsg.), *Hegel's Philosophy of Spirit*, op.cit., pp. 1-20.

spirituali. La disposizione delle varie parti della Psicologia dunque non rappresenta né uno sviluppo temporale, né uno sviluppo trascendentale, ma il movimento di progressiva liberazione dello spirito, dall'elemento di maggior immediatezza a quello di maggior libertà<sup>202</sup>.

La psicologia si divide in spirito teoretico e spirito pratico. La parte della psicologia intitolata spirito teoretico indaga i concetti attraverso i quali lo spirito soggettivo comprende le proprie attività conoscitive; il suo sviluppo rappresenta il movimento di progressiva liberazione dello spirito finito soggettivo attraverso le forme in cui la mente conosce ciò che gli è dato appropriandosene: intuizione, rappresentazione, pensiero<sup>203</sup>.

## 8. *Sensazione e intuizione*

Se tradizionalmente le attività mentali venivano bipartite in attività percettive e in attività di pensiero, Hegel introduce una tripartizione in attività intuitive, rappresentative e di pensiero. I differenti livelli dello spirito essendo ordinati secondo il principio epistemologico e ontologico della libertà, sono analizzati a partire dalla distinzione passivo/attivo. Ossia, nello spirito teoretico Hegel espone le modalità con cui lo spirito soggettivo trasforma un contenuto conoscitivo dato in contenuto razionale. Il livello più basso di ciascun momento dello spirito finito soggettivo presenterà sempre un livello di passività maggiore rispetto ai livelli successivi. Così, l'intuizione, che è il primo momento dello spirito teoretico, ed è indicata anche come sensibilità razionale o percezione, rappresenta il livello in cui lo spirito teoretico ha maggiormente a che fare con la datità. Oggetto dell'intuizione è l'individuale, l'oggetto spazio-temporalmente determinato, ossia l'oggetto dell'esperienza percettiva con cui solitamente abbiamo a che fare<sup>204</sup>: “una

---

<sup>202</sup> Cfr. FERRARIN A., Hegel and Aristotele, op. cit., p. 286.

<sup>203</sup> Cfr. AIRKANESINEN T., Hegel's Psychology of Knowledge, in *Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie Societas Hegeliana IV*, op. cit., p. 36-42. HENRICH D. (Hrsg.), *Hegel philosophische Psychologie*, Bonn 1979.

<sup>204</sup> Infatti è solo con l'attenzione dell'intuizione che l'esperienza riceve una forma spazio-temporalmente determinata; il che significa ovviamente che gli oggetti con cui abbiamo a che fare

pienezza interrelata di determinazioni”, cioè una totalità. Esso è un dato immediato, ma si differenzia essenzialmente dall’oggetto della sensazione dell’anima, ovvero dal mero input sensoriale. L’intuizione è infatti una sensibilità razionale, non è un’affezione semplice come la sensazione. Come la sensazione, l’intuizione è uno stato mentale avente contenuto sensoriale diretto su singolarità, l’intuizione cioè è una forma di conoscenza materiale diretta su singolarità. Le intuizioni, a differenza delle sensazioni, sono già altamente strutturate; esse non sono le semplici controparti mentali delle affezioni corporee degli organi sensoriali, ma implicano processi di formazione normativi, governati da regole. Distinguendo in questo modo la sensazione dalla intuizione Hegel sembra voler mantenere nella sensazione un punto di partenza per ogni conoscenza non strutturata concettualmente e caratterizzato essenzialmente dalla sua passività. Con ciò, la sensazione non può ancora dirsi un’attività cognitiva della mente, se un’attività cognitiva, per esser tale, deve perlomeno poter rispondere a standard di correttezza<sup>205</sup>. In questo senso una sensazione non può essere vera o falsa in quanto non presenta una struttura tale che può sostenere vincoli oggettivi<sup>206</sup>. La sensazione in quanto tale, come affezione meramente passiva dell’animale, è interamente singolare e, sebbene mentale, contingente, non è di per sé cognitiva. Essa diviene cognitiva solo quando è inserita in una struttura cognitiva. Ma quando è inserita in una struttura cognitiva non è più quell’immediatezza interamente passiva, ma è diventata qualcosa d’altro. Attraverso la sensazione, dunque, Hegel vuole mantenere un dato non-concettuale che l’anima trova in sé. In questo, essa è il materiale immediato dell’attività mentale. Tuttavia, essa non può fungere in alcun modo da vincolo oggettivo, ossia non può farsi valere come un dato epistemologico. Sebbene l’intera esperienza, e la conoscenza, si radichi nella sensazione e da essa il pensiero si elevi (*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu* §8 A), tale dipendenza è solo una dipendenza genetica. Spetta infatti solo alle capacità concettuali di giustificare il dato dell’esperienza (*nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu* Ib.). La

---

nell’esperienza quotidiana, in quanto spazio-temporalmente determinati non sono gli oggetti della fenomenologia, per lo meno al livello sistematico.

<sup>205</sup> Cfr. DEVRIES W., *Hegel’s Theory of Mental Activity*, op. cit., p. 67.

<sup>206</sup> Al contempo, secondo la lezione aristotelica, facendo intervenire un altro concetto di verità, potrebbe essere anche detta sempre vera; cfr. CHIEREGHIN F., *Essere e verità. Note a Logik. Die Frage nach der Wahrheit di Martin Heidegger*, Trento 1984.

conoscenza ha le sue radici nell'impatto sensoriale tra uomo e mondo, tuttavia tale dato immediato viene superato nel processo di giustificazione del pensiero. Tanto nell'anima, quanto nella coscienza, quanto nello spirito, ci sono dunque diverse modalità in cui un dato viene trovato: nell'anima come un singolare indeterminato; nella coscienza come un dato esterno e indipendente dall'io; nell'intuizione viene trovato come un dato in un mondo strutturato spazio-temporalmente.

Nell'intuizione ciò che struttura il dato in modo spazio-temporale è l'attenzione. Ponendo attenzione a qualcosa infatti viene interrotto il flusso sensoriale, e l'oggetto intenzionato può assumere una determinazione indipendente dal soggetto (Enz. § 448 e Z). Che la forma spazio-temporale sia data dall'attenzione tuttavia per Hegel non significa necessariamente che essa sia una forma esclusiva del soggetto conoscente, ossia solo una forma con cui la mente del soggetto struttura i dati cognitivi. Ma se la forma spazio-temporale con cui si dà l'esperienza è una forma che il soggetto conoscente conferisce ai dati, come può Hegel sottrarsi alla stessa critica di soggettivismo e relativismo che indirizzava a Kant? In altri termini, il mondo come ci può apparire nella nostra esperienza, in quanto presenta un ordine spazio-temporale, non diviene solo un riflesso delle forme della nostra sensibilità? E dunque: l'oggettività cui si potrebbe aspirare non si riduce ad un'"oggettività" confinata ad essere solo relativa agli oggetti in quanto dati ai nostri sensi? O ancora: se le forme di spazio e tempo sono forme che appartengono alle strutture conoscitive del soggetto, cosa garantisce che siano le uniche possibili forme di organizzazione del dato sensibile?

Il fatto delle forme di spazio e tempo come forme della sensibilità, ossia la contingenza della particolarità di queste forme - e dunque il loro poter essere altrimenti -, sembra non poter non consegnare l'esperienza e la conoscenza che su di esse si fondano al relativismo e allo scetticismo epistemologico, provocando una frattura tra ciò che del mondo conosciamo e ciò che il mondo è di per se stesso<sup>207</sup>. Kant non può fornire ragioni sul perché proprio spazio e tempo siano le forme della sensibilità. A differenza

---

<sup>207</sup> A tal proposito cfr. McDOWELL J., *L'idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant*, in RUGGIU L., TESTA I. (a cura di), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, op. cit., pp. 451-477; e McDOWELL J., *Self-Determining Subjectivity and External Constraint*, «*International Yearbook of German Idealism*», vol. 3, 2005, pp. 21-37.

dell'impostazione trascendentale kantiana, ciò che permette a Hegel di aggirare l'ostacolo e dunque di non considerare le forme di spazio e tempo come forme appartenenti esclusivamente all'apparato cognitivo soggettivo, come invece potrebbe sembrare dalla tesi per la quale esse sono introdotte nella nostra attenzione, ma di considerarle oltre che forme costitutive della nostra esperienza anche come forme costitutive degli oggetti è il fatto di concepirle come dipendenti dalla stessa struttura del mondo. Spazio e tempo, cioè, non sono spiegate sulla base della soggettività e del suo rapporto all'oggetto, ma di per se stesse, come forme dell'esteriorità in generale, sia questa poi soggettiva che oggettiva. In quanto forme costitutive dell'esteriorità esse sono forme della nostra intuizione perché sono le forme in cui gli oggetti dell'esteriorità si costituiscono come tali.

### *9. Dall'intuizione alla rappresentazione*

Nell'intuizione è predominante l'elemento oggettivo del contenuto, e dunque l'elemento attivo dello spirito in essa è principalmente implicito. Il passaggio al livello rappresentativo avviene con il riconoscimento di questo implicito, ossia quando viene riconosciuto che è il soggetto conoscente ad avere l'intuizione. A partire da ciò lo spirito pone l'intuizione come propria facendola un qualcosa di interno (cfr. §§ 449-50 e Z). Con la rappresentazione diviene dunque esplicito l'elemento soggettivo del contenuto mentale, dove per esplicito non si intende che venga a coscienza del soggetto che si rappresenta, ma rispetto ad un punto di vista oggettivo implicante una riflessione sulla rappresentazione. Cosa significa però che mentre nell'intuizione predomina l'elemento oggettivo del contenuto, nella rappresentazione diviene esplicito quello soggettivo?

Sulla scorta di DeVries si può sostenere che un buon modo per rispondere sta nell'individuazione della differenza tra gli elementi rilevati per una spiegazione di un'intuizione e quelli per la spiegazione di una rappresentazione. Nella spiegazione di una intuizione devono essere considerati principalmente tre fattori: (a) l'ambiente; (b) l'apparato percettivo del soggetto; (c) l'apparato mentale del soggetto responsabile dell'attività costruttiva sui dati sensoriali. Nei casi normali di intuizione, dato che

l'apparato percettivo e quello mentale sono uniformi, il peso poggia principalmente sull'elemento oggettivo dell'intuizione, ossia sul contesto ambientale. Nel caso della rappresentazione, invece di essere in gioco mere relazioni di carattere causale, tra l'ambiente e l'apparato percettivo, tra questo e l'apparato mentale, entrano in gioco elementi semantici degli stati mentali che sbilanciano la spiegazione sull'attività mentale soggettiva.

Sebbene l'oggetto dell'intuizione sia razionale, cioè una pienezza di determinazioni, esso è ancora una singolarità. Per essere dotato di universalità esso dev'essere interiorizzato e posto nella memoria attraverso la capacità rappresentativa. Con l'*Erinnerung* l'esteriorità del dato intuito viene negata e dunque l'oggetto viene posto nello spazio e tempo interiore come immagine. In questo modo, posto come immagine, l'oggetto è rimosso dal suo contesto spazio-temporale, il che significa che l'immagine presenta una struttura interna astratta dallo spazio e dal tempo e che dunque si determina come l'immagine di un oggetto che non ha un particolare spazio e che non ha un particolare tempo. Sulla base di tale astrazione o generalità, l'immagine ritenuta acquisisce un potere normativo rispetto alle successive intuizioni degli stessi oggetti<sup>208</sup>. Tale passo è essenziale per qualsiasi altra attività cognitiva superiore in quanto permette di oltrepassare il contesto immediato in cui qualcosa è dato alla mente riportandolo al passato ritenuto in memoria.

L'oggetto come immagine, infatti, è conservato nell'inconscio trasformato in una sua potenzialità. Di per sé, infatti, l'immagine è fuggevole, essa viene conservata dall'intelligenza in modo inconscio. Questa memoria è caratterizzata da Hegel come «un pozzo notturno nel quale è custodito un mondo d'infinito immagini e rappresentazioni» (Enz. § 453 A)<sup>209</sup>. Che l'immagine sia una potenzialità significa che essa non esiste attualmente. L'intelligenza, cioè, sebbene Hegel spesso utilizzi metafore spazio-temporali, non è uno schedario interno in cui vengono depositate le schede-immagini, i suoi casellari del mondo, cui la mente può accedere a proprio piacimento. Le immagini non sono che delle potenzialità che possono essere riattualizzate dalla mente. Per esistere

---

<sup>208</sup> Cfr. FERRARIN A., *Hegel and Aristotele*, cit., p. 294

<sup>209</sup> Su questa metafora del «pozzo notturno», come noto, si è soffermato DERRIDA J., *Il pozzo e la piramide. Introduzione alla semiologia di Hegel*, in *Margini della filosofia*, Torino 1997, pp. 105-152.



un'immagine dev'essere supportata da un'intuizione presente che la attualizza (Enz. § 454); con tale riattualizzazione la mente non ha più a che fare con intuizioni isolate o con mere potenzialità. La mente ritrova l'immediata intuizione nell'immagine potenziale che ha ritenuto, e con ciò quella potenzialità è attualizzata nel ricordo. Quest'operazione permette il riconoscimento di un'intuizione presente attraverso la sua sussunzione in un universale. E al contempo, attraverso l'attualizzazione dell'immagine, quest'operazione permette il possesso dell'immagine da parte dell'intelligenza e dunque questa acquisisce una sua indipendenza rispetto alla presenza dell'intuizione.

Cosa significa che le immagini sono delle potenzialità conservate nella notte dell'io, e che vengono riattualizzate mediante l'intuizione presente?

Come già accennato, mi sembra fuorviante concepire l'intelligenza, il suo "pozzo", in termini spaziali, come fosse un contenitore in cui degli enti mentali sarebbero depositati. Spesso su queste metafore si basa un altro modello del pensare proprio del senso comune, e da alcuni filosofi in specie della tradizione empirista (Hume; Locke): concepire il pensare come un operare con immagini mentali e con le loro relazioni<sup>210</sup>.

Che le immagini siano concepite come delle potenzialità che abbisognano di essere riattualizzate, piuttosto che degli enti mentali discreti celati allo sguardo del presunto occhio mentale, significa concepirle come delle capacità, delle abilità di costruzione di immagini. Con il ricordo non vengono collegati due enti, l'intuizione e l'immagine mentale inconscia, ma viene prodotta una rappresentazione attraverso l'attualizzazione di una potenzialità. Quest'abilità nata dall'astrazione del contesto spazio-temporale non risulta legata alla singolarità dell'oggetto intuito e può dunque ripetersi su oggetti che presentano le stesse caratteristiche. In questo senso si ha una sorta di sussunzione dell'intuizione sotto un'immagine generale; sussunzione che non è altro che una prima forma di riconoscimento.

Ma qual è la differenza nel concepire l'immagine o la rappresentazione generale come un ente mentale sotto cui possono essere sussunti differenti particolari o concepirla invece come l'abilità di costruire un'immagine o rappresentazione?

Nel primo caso la relazione tra rappresentazione e intuizione è una relazione di sussunzione tra due enti distinti, l'immagine generale e l'intuizione come sua istanza

---

<sup>210</sup> Cfr. PRICE H.H., *Pensiero ed esperienza*, cit., pp. 269-298.

particolare; nel secondo caso invece si tratta dell'attualizzazione di una abilità generale a costruire un'immagine in un'istanza particolare: nell'istanza particolare - l'intuizione presente - si attua, si realizza l'abilità generale di costruire tale immagine: l'abilità di costruire un'immagine è, come si è visto, sulla base della sua astrattezza spazio-temporale, generale – e funge da regola generale per ogni attuazione -, ma si realizza sempre e ogni volta in un prodotto particolare. Immagine e intuizione in questo modo non sono più l'una distinta dall'altra.

Questa sorta di prima forma di riconoscimento, non può essere ancora considerata tale a tutti gli effetti, in quanto tale riconoscimento è ancora pre-linguistico e pre-concettuale. Esso riguarda piuttosto un processo di familiarizzazione rispetto le cose e l'ambiente, dipendente dall'occorrenza ripetuta di determinate intuizioni. Con ciò non si intende sostenere che l'universalità che l'immagine raggiunge sia secondo Hegel prodotta dalla ripetizione delle intuizioni, come nel caso di un modello cumulativo dell'universalità<sup>211</sup>, ma è la familiarità dell'operazione a dipendere dalla ripetizione. Che ci sia riconoscimento, non significa che vi sia una coscienza riflessiva sull'operazione compiuta, ma ciò nondimeno non significa che non vi sia un certo livello di riflessività. La familiarizzazione si incrementa con la progressiva facilità con cui un'abilità viene eseguita, e tale facilità dipende direttamente dalla sua ripetizione. Si tratta dunque di una forma di conoscenza che non riguarda il «sapere che», ma il «sapere come»<sup>212</sup>; non è una conoscenza teoretica ma pratica: l'abilità da parte dello spirito di produrre le proprie rappresentazioni attraverso un processo di progressiva familiarizzazione con cui questo acquisisce una sempre maggiore padronanza su di esse.

---

<sup>211</sup> Cfr FERRARIN A., *Hegel and Aristotele*, op. cit., p. 293. § 456 Z «è un errore privo di spirito l'ammettere che le rappresentazioni universali sorgano – senza la partecipazione dello spirito – dal sovrapporsi di molte rappresentazioni simili; che ad esempio il colore rosso vada a scovare il rosso di altre immagini che si trovano nella mia testa, fornendo così a me – semplice spettatore – la rappresentazione universale del rosso. Certamente, il particolare appartenente all'immagine è qualcosa di dato; ma la scomposizione della concreta singolarità dell'immagine, e la forma dell'universalità che ne risulta, provengono, come si è notato, da me».

<sup>212</sup> Riprendo questa distinzione da SELLARS W., *Philosophy and the Scientific Image of Man; La filosofia e l'immagine scientifica dell'uomo*, trad. it. A. Gatti, Roma 2007.

Attraverso questa maggiore padronanza nella costruzione di immagini, acquisita mediante la ripetizione, lo spirito diviene in grado di esercitare tale abilità in assenza dell'intuizione, e diviene così ciò che Hegel chiama "immaginazione riproduttiva" (Enz. § 455). Se nello stadio precedente, l'intuizione immediata in quanto necessaria all'attualizzazione dell'immagine poneva ancora dei vincoli di carattere oggettivo sulla produzione dell'immagine, ora che la presenza dell'oggetto all'intuizione non è più richiesta, la costruzione dell'immagine, la connessione di determinazioni che la costituiscono, non segue più la costituzione dello stesso oggetto. Rispondendo alla domanda posta precedentemente – che cosa significa che nella rappresentazione viene a dominare l'elemento soggettivo quando nell'intuizione predominava quello oggettivo? – dunque: la connessione delle determinazioni che va a costituire l'immagine è demandata interamente all'attività della mente, in particolare alla sua attività associativa. È la rappresentazione ritenuta dalla mente a fungere da regola associativa.

Nell'Annotazione al § 455, Hegel si concentra sulla critica delle cosiddette «leggi dell'associazione delle idee». La critica si concentra su due punti: (a) ciò che viene associato non sono idee ma immagini o rappresentazioni; (b) l'associazione non avviene attraverso leggi<sup>213</sup>. Riguardo ad (a) la critica non è altro che una critica terminologica esterna in quanto in essa Hegel oppone alla nozione di idea degli associazionisti, la propria nozione di idea. Riguardo a (b), Hegel afferma:

questi modi di relazione non sono per nulla *leggi*, già proprio per questo, che vi sono tante leggi sulla stessa Cosa; è accidentale infatti, se il legame associativo sia un'immagine od una categoria dell'intelletto, l'eguaglianza o l'ineguaglianza, principio e conseguenza ecc.

Hegel nega che le relazioni tra immagini o rappresentazioni, relazioni che vengono chiamate leggi, siano tali. L'associazione non è sottoposta a leggi in quanto la relazione con cui si può realizzare può essere una relazione di tipo differente, può essere

---

<sup>213</sup> La teoria dell'associazionismo svolge un ruolo fondamentale nell'epistemologia contemporanea ad Hegel. La tradizione humeana e lockeana si diffonde e sviluppa nella cultura tedesca dei primi del 1800 da un lato in opposizione alla deriva fichtiana del trascendentalismo kantiano, dall'altro come tentativo di giustificazione e depurazione della filosofia kantiana. Cfr. anche HALBIG C., *Objektives Denken: Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*, cit.

d'uguaglianza o di disuguaglianza, di principio e conseguenza ecc. La molteplicità del tipo di relazione che può associare diverse determinazioni è per Hegel ragione sufficiente per inficiarne il carattere di legge, ossia per rendere la relazione soggetta all'accidentalità. Che una relazione si realizzi secondo il principio di somiglianza, quello di causazione o di contiguità, è cosa decidibile solamente una volta che la relazione abbia avuto luogo. In altri termini, le presunte leggi di associazione non permettono la prevedibilità; che un fenomeno abbia luogo secondo l'una e secondo l'altra può essere deciso solo *a post hoc*. Nella stessa Annotazione Hegel accenna anche al concetto di astrazione utilizzato dai rappresentanti dell'associazionismo, e si scaglia contro un modello d'intendere lo spirito in generale sulla base del meccanicismo: gli associazionisti intenderebbero le rappresentazioni mentali a partire dal modo in cui intendiamo ogni altro ente fisico e le loro relazioni come le relazioni tra gli enti fisici. Ossia sulla base dell'atomismo: gli enti sarebbero atomi o riducibili ad atomi isolati e collegabili tra loro da relazioni estrinseche – non costituenti. Secondo Hegel ogni tentativo di fornire una costruzione della mente su base meccanica è destinato al fallimento in quanto manca da principio la struttura propria dello spirito, che è essenzialmente olistica. Se la precedente critica alle leggi dell'associazionismo era rivolta a mostrare che esse non sono affatto leggi, con quest'ulteriore critica rivolta al modello in base al quale il mentale è concepito viene posta in gioco la stessa applicabilità di leggi al mentale. O meglio ancora: è criticata la stessa nozione di legge. Non sono leggi a poter spiegare le relazioni di un sistema olistico<sup>214</sup>. In altri termini le relazioni tra le rappresentazioni come le stesse

---

<sup>214</sup> Cfr. ILLETTERATI L., *Hegel's Kritik der Metaphysik der Naturwissenschaften*, in T. S. HOFFMANN (Ed.), *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt. Beiträge zur Deutung der "Phänomenologie des Geistes"*, Hamburg 2008, in cui la critica alla nozione di legge è analizzata in funzione della sua inadeguatezza all'organico: «La legge è infatti per Hegel, in linea generale, una forma di rapporto in cui i relati che in essa vengono unificati rimangono comunque esteriori l'uno rispetto all'altro, in una maniera tale per cui l'unificazione alla quale la legge (*Gesetz*) giunge è una unificazione solo posta (*gesetzt*) e non realmente raggiunta<sup>□</sup>. La legge, cioè, per quanto rappresenti il tentativo di istituire un rapporto necessario fra elementi eterogenei, continua ad essere, secondo Hegel, solo la manifestazione dell'esigenza del togliimento dell'esteriorità di ciò che in essa viene connesso, ma non la forma adeguata di questo togliimento. Ciò che essa mette in relazione, come legge, rimane infatti comunque caratterizzato nella sua propria struttura dalla reciproca estraneità». Cfr. anche HOFFMEISTER J., *Hegel's Criticism of Law*, «Hegel-Studien», 27 (1992): 27-52.

rappresentazioni si determinano e devono essere spiegate sulla base della loro posizione, che ne individua pure il ruolo, all'interno di un sistema olistico. Degli atti mentali secondo Hegel bisogna dar conto, per la loro stessa natura, attraverso spiegazioni di tipo olistico.

Con l'immaginazione riproduttiva, la mente, acquisendo l'arbitrio di richiamare mediante associazione le immagini custodite inconsciamente, si è liberata del bisogno della presenza del dato immediato, ma non ancora della sua presenza interiorizzata, l'immagine; da questa si libererà solo con il linguaggio<sup>215</sup>.

Con l'immaginazione produttiva, dopo il processo di interiorizzazione o idealizzazione, inizia il secondo processo dello spirito: la propria manifestazione o esteriorizzazione.

In questa parte della psicologia Hegel analizza come l'intelligenza conferisce alle proprie rappresentazioni universali un'esistenza empirica particolare nei segni e nel linguaggio. Quest'esistenza empirica particolare diviene l'oggettività in cui l'intelligenza intuisce se stessa. Il particolare esistente posto dall'intelligenza, in quanto posto da essa, non si esaurisce in se stesso, ma rimanda ai contenuti della medesima: è il simbolo, il segno, il linguaggio. Simbolo, segno e linguaggio ancora una volta, secondo i principi d'ordine dello spirito, scandiscono un movimento di progressiva liberazione dello spirito sulla base del legame presente tra il particolare e l'universale cui questo rimanda. La liberazione dello spirito in queste forme di rimandi è proporzionale all'arbitrarietà del legame tra il particolare e l'universale. Il segno linguistico, così, si mostra essere l'elemento che è al culmine di questo processo in quanto il legame tra segno e significato è divenuto completamente arbitrario, cioè non più dipendente dalle caratteristiche del particolare oggetto d'intuizione. Nel simbolo, infatti, il legame tra il simbolo e il simbolizzato non è ancora completamente arbitrario in quanto condividono proprietà comuni. Se attraverso un'immagine del leone si simbolizza la forza, il legame tra il leone e la forza è simbolico in quanto al leone attribuiamo questa proprietà. In questo, il simbolo presenta ancora una dipendenza rispetto a ciò che è l'oggetto dell'intuizione. Tuttavia, al leone spettano anche altre proprietà. Solo la scelta della proprietà simbolizzata è oggetto di arbitrio. Che il segno presenti una relazione di rimando

---

<sup>215</sup> Cfr. BODAMMER T., *Hegel's Deutung der Sprache*, Cambridge 1969; CAMPOGIANI M., *Hegel e il linguaggio: dialogo, lingua, proposizioni*, Napoli 2001.

completamente arbitraria significa dunque che il significato cui il significante rimanda non deve appartenere necessariamente alle proprietà di ciò che funge da segno. Con la fantasia produttrice di segni si compie un decisivo passo in avanti per la liberazione dello spirito grazie al forte incremento della sua capacità di aver a che fare con contenuti universali, maneggiando relazioni segniche relativamente semplici oltre a rendere per la prima volta esplicita l'auto-comprensione dello spirito.

Con il passaggio al linguaggio si procede ad una maggior comprensione della natura dello spirito. Rispetto ad una concezione atomistica dei simboli e dei segni, infatti, il linguaggio richiede una struttura d'ordine più sistematica in cui gli elementi si definiscono secondo le relazioni che intercorrono tra di essi. Così alla rappresentazione statica di un linguaggio concepito come esclusivamente composto da parole significanti rappresentazioni o immagini mentali, il cui ruolo è principalmente quello comunicativo, ovvero concepito essenzialmente sulla base della trasmissibilità grazie alle parole di contenuti già formati (immagini mentali), Hegel sottolinea l'importanza dell'elemento formale del linguaggio e dunque di operatori come la congiunzione, l'esclusione, ecc.; termini che di fatto non significano alcuna immagine mentale. Tali operatori logici nel linguaggio testimoniano per Hegel della presenza di ciò che chiama "istinto logico" del linguaggio<sup>216</sup>. Esso non è altro che l'opera dell'intelletto che, nell'elemento formale del linguaggio, plasma le proprie categorie (Enz. § 459 A). In questo senso, tali operatori, come determinazioni del pensiero che operano nel linguaggio, non rappresentano che la capacità di fornire una struttura logica alle rappresentazioni e immagini mentali da un lato, e la capacità di produrre un'articolazione razionale dell'esperienza dall'altro. La determinazione di pensiero che opera nell'operatore logico della congiunzione «e» permette tanto di congiungere attraverso il linguaggio rappresentazioni e immagini mentali distinte, quanto di congiungere eventi o enti particolari dell'esperienza<sup>217</sup>. Inoltre, le determinazioni di pensiero presenti nel linguaggio permettono non solo di significare

---

<sup>216</sup> Sull'istinto logico del linguaggio cfr. GADAMER H.G., *L'idea della logica hegeliana*, in GADAMER H. G., *La dialettica hegeliana*, trad. it. R. Dottori, Genova 1996, pp. 80-107; D. Sacchi, *L'istinto logico del linguaggio. Le radici hegeliane dell'ontologia ermeneutica*, Genova 1991.

<sup>217</sup> Cfr. DEVRIES W., *Hegel's Theory of Mental Activity*, cit., p. 151.

le nostre rappresentazioni o immagini mentali, ma anche e soprattutto di pensare a queste e di riflettere sulle loro relazioni e strutture.

Attraverso il linguaggio complesse operazioni mentali vengono significate dai “nomi”. Il “nome” come rappresentante dell’operazione mentale rende possibile allo spirito di avere a che fare con le proprie operazioni senza essere costretto ogni volta alla loro esecuzione. Quando Hegel contrappone alla tesi per cui pensiamo in immagini, la tesi per cui pensiamo nei nomi, sembra intendere, non tanto che non ci sia un “pensiero” per immagini, o che per lo più, ordinariamente, non si pensi con immagini, ma che il nome offre la possibilità di pensare senza che la mente debba istanziare mentalmente ciò che da esso è significato: il nome «leone» per essere compreso non abbisogna più di evocare né l’intuizione né l’immagine mentale del leone per essere compreso<sup>218</sup>. Invece di pensare a qualcosa attraverso l’esecuzione dell’abilità di intuirlo, immaginarlo o riconoscerlo, mi è sufficiente pensare ad essa attraverso l’uso del nome che la designa. Con ciò, la mente si è dunque liberata oltre che del riferimento alla presenza immediata dell’intuizione, anche del riferimento ad essa data dall’immagine e si è aperta a ciò che Hegel chiama propriamente il pensiero.

## 10. *Il pensiero*

Il linguaggio, al livello del contenuto, permette di fare a meno del riferimento sia all’intuizione che all’immagine mentale nell’uso dei nomi, e, al livello formale, attraverso gli operatori – le determinazioni di pensiero implicite nel linguaggio -, costituisce l’elemento e la base formale attraverso cui la mente pensa. Attraverso questi aspetti il linguaggio permette alla mente non solo di designare le proprie rappresentazioni e abilità attraverso cui si forma le rappresentazioni, ma pure di pensarle e di pensare le loro relazioni e strutture interne. Con ciò, naturalmente, non si intende sostenere che i “nomi” “vengano prima” del pensiero, ma che l’attività soggettiva del pensiero si articola all’interno della dimensione discorsiva.

---

<sup>218</sup> Cfr. FERRARIN A., *Hegel and Aristotele*, cit., p. 300.

Come ad ogni livello anche al livello del pensiero si ripropone un processo che va da una maggiore ad una minore immediatezza o datità. In primo luogo dunque il pensiero si presenta come astratto e dato. È un astratto in quanto è un universale separato dagli altri pensieri ed è affetto da immediatezza in quanto il suo contenuto è ancora una rappresentazione. Questo primo livello del pensiero dà luogo ad un conoscere formale in quanto il suo contenuto non è articolato razionalmente, perciò, dice Hegel nell'aggiunta, «il pensiero sa l'unità di soggettività e oggettività come un'unità completamente *astratta, indeterminata, soltanto certa, non riempita, non verificata*». In altri termini, il contenuto del pensiero non è ancora compreso nelle sue relazioni interne, ma solo in forma astratta. Questo, più precisamente, è l'operare dell'intelletto che si limita all'indagine e applicazione delle proprie categorie astratte: il suo conoscere è un conoscere attraverso di esse, spiega il singolare attraverso le sue categorie astratte.

Questo primo momento immediato del pensare viene articolato nel paragrafo successivo come l'operare dell'intelletto che elabora le rappresentazioni, in generi, specie, forze (Enz. § 467). Attraverso il pensiero, cioè, la capacità della mente di associare le immagini assume determinate strutture d'ordine divenendo normativa, ossia le relazioni attraverso cui differenti immagini o rappresentazioni venivano collegate tramite un gioco di associazione, ora si trasformano in regole di connessione determinanti strutture d'ordine. Così un genere o una specie non è che la struttura d'ordine a cui le determinazioni che la costituiscono riportano le immagini e rappresentazioni degli enti di quel genere o specie. Al contempo, una legge non è che l'unità strutturale a cui una differente molteplicità è riportata. Nonostante il livello formale proprio dell'intelletto, già al suo livello si manifesta l'essenziale attività del pensiero, quella di produrre relazioni tra concetti. I concetti, attraverso il pensiero che li pensa, si determinano secondo le relazioni che li costituiscono l'uno rispetto all'altro.

Il giudizio rappresenta l'esplicita interconnessione dei concetti. Il giudizio per Hegel non è un semplice enunciato. Mentre l'enunciato limita il suo contenuto alla predicazione di qualcosa di individuale e accidentale circa un particolare soggetto (Vito nacque nell'anno 1974), il giudizio, secondo Hegel, richiede che il predicato sia relato al soggetto come una determinazione concettuale lo è ad un'altra determinazione concettuale, e perciò come un universale verso un particolare. Nel giudizio, il rapporto tra predicato e soggetto



deve stare in un rapporto di universalità (Enz. § 167 A). Il paradigma con cui Hegel sembra pensare il giudizio è l'attribuzione d'essenza, la predicazione ad un soggetto della sua natura. Ciò non significa che tutti i giudizi si presentino come predicazioni d'essenza, ma il paradigma dei giudizi, secondo Hegel, è questo. In questo senso, nel giudizio sono uniti due concetti. Come in Kant, ciò che attua o permette la relazione tra due concetti nel giudizio è da ricercarsi in un terzo che ne pone l'unità. Ma mentre in Kant, questo terzo è da ricercarsi nell'unità dell'appercezione del soggetto pensante, in Hegel esso è il concetto della cosa, cioè il suo universale concreto. La correttezza o meno del giudizio deriva direttamente dalla sua adeguatezza al concetto della cosa. Due concetti sono legati in un giudizio quando essi sono momenti di un terzo concetto che corrisponde a gradi diversi all'universale concreto della cosa, alla sua essenza. Così, viene a cadere per Hegel la necessità della distinzione tra giudizi analitici e giudizi sintetici, con la conseguente sottovalutazione dei giudizi analitici. Nei giudizi analitici ciò che è indicato come un predicato contenuto nel soggetto, non essendo i due concetti immediatamente identici, il predicato indica un concetto che deve essere mediato con il concetto del soggetto. I differenti gradi del giudizio del concetto – assertorio, problematico, apodittico -non fanno altro che porre la connessione mediativa tra i concetti.

L'intelligenza, come pensiero puro, ha dunque a proprio materiale i concetti e la sua attività consiste nel legarli e relazionarli insieme. Il materiale di quest'operazione, i concetti, sono identificati astrattamente, ossia facendo astrazione dalle concrete relazioni in cui sono implicati nelle rappresentazioni ed immagini mentali, sono astratti in quanto non contingenti cioè ideali, non più dotati di riferimento empirico; sono prodotti dell'attività di pensiero. Essendo tali i materiali di questo pensiero, l'attività del pensiero ha a che fare solo con le relazioni che sono intrinsecamente implicate nei concetti, relazioni che, come abbiamo visto con la metafora della rete e dei suoi nodi nel primo capitolo del lavoro, sono costitutive dei concetti, e non con quelle contingenti ed arbitrarie presenti nella capacità rappresentativa.

Nel giudizio, tuttavia, le relazioni concettuali, essendo ciascun termine dotato di una propria indipendenza rispetto all'altro, sono poste ancora in forma rigida. Questa forma è superata nel sillogismo. Questo pone esplicitamente l'interrelazione concettuale che già operava al livello implicito nel giudizio. La forma sillogistica, in altri termini, espone un

concetto come un sistema, secondo la metafora della rete un nodo, di relazioni concettuali esponendone la natura: sono individuali, particolari, universali<sup>219</sup>. I concetti sono individuali, e dunque differiscono l'un l'altro; sono particolari, in quanto determinazioni di un universale più astratto; sono universali, in quanto aventi determinazioni di specie o individui al di sotto di sé. Il sillogismo non è dunque che l'unità concettuale articolata da differenti concetti, il nodo in cui più fili si uniscono, la stessa forma del razionale (Enz. § 181 A).

Tanto i generi, le specie, le leggi quanto i giudizi e i sillogismi, per Hegel, non sono solamente forme del pensare ma parimenti sono le strutture razionali di ciò che è. Esse infatti sono le forme in cui si articolano i momenti di ciò che Hegel chiama "universale concreto".

Come abbiamo più volte osservato Hegel distingue l'universale astratto dall'universale concreto. L'universale astratto è l'universale che sussume sotto di sé differenti individui sulla base di una nota comune, che indica dunque una comunanza - le cose ruvide non hanno un'essenza attiva e interna che le accomuna -, e che viene acquisito già al livello rappresentativo del pensiero. Esso è astratto in quanto la relazione che intrattiene con i propri elementi è una relazione di esteriorità, non è una relazione essenziale con ciò che viene sotto di esso sussunto. Ossia: la distinzione tra universale e concreto vuole rispondere all'istanza di porre una distinzione tra l'universale che appartiene all'essenza di qualcosa e l'universale che non vi appartiene, ossia tra la proprietà senza la quale quel qualcosa non permane e non può essere conosciuto come ciò che esso è e la proprietà senza la quale quel qualcosa può permanere ed essere conosciuto come ciò che esso è. Si tratterebbe, cioè, dell'istanza di distinguere le relazioni differenti in gioco per esempio nell'essere ruvido di un muro rispetto all'esser pianta di una quercia. L'universale astratto in quanto tale, non dice nulla su ciò che rende una cosa quella particolare cosa; è astratto e attribuito alla cosa solo da un soggetto conoscente. L'universale concreto è ciò che secondo Hegel può rendere conto della sua unità, del suo non essere un mero aggregato di proprietà.

---

<sup>219</sup> Cfr. FUSELLI S., *Forme del sillogismo e modelli di razionalità in Hegel. Preliminari allo studio della concezione hegeliana della mediazione giudiziale*, Trento 2000

L'universale concreto non è che il concetto stesso della cosa. Esso sembra essere pensato attraverso l'unione o mescolanza di due modelli. Nel concetto hegeliano appare il modello kantiano per il quale un concetto è sempre «qualcosa di universale che serve da regola» (KrV A 106), e il concetto aristotelico di forma o essenza di una cosa. Unendo queste due caratteristiche il concetto hegeliano si presenta come corrispondente all'essenza universale di una cosa immanente e attiva in essa, come dotata di una forma normativa su di essa e come non semplice, ma la cui esistenza e conoscenza risulta dipendente dalle relazioni che la cosa intrattiene con le altre cose e che il suo concetto mentale intrattiene con gli altri concetti. In questo modo, un concetto non è che l'ideale normativo di un qualcosa; tale concetto è compreso all'interno di un sistema di altri concetti la cui normatività ha il mondo stesso a proprio oggetto; una normatività che è immanente al mondo. Il sistema dunque, come unità di questi ideali normativi, non è che l'universale concreto del mondo attraverso il quale, o meglio a partire e in direzione del quale questo si realizza e viene compreso.

## CONCLUSIONE

La questione principale da cui sono partito, per quanto riguardasse il pensiero in generale, per l'orizzonte epistemologico ed ontologico in cui la nozione di pensiero è presa nella filosofia hegeliana, si è vista concentrarsi, durante lo svolgimento del lavoro, sul pensiero oggettivo. Il percorso svolto, ora, ci fornisce alcuni elementi sulla cui base si può tentare di articolare qualche risposta.

Muovendo dal pensiero in generale, nel primo capitolo, mi sono concentrato a fornire una mappatura della nozione del pensiero attraverso le distinzioni fondamentali rintracciabili nell'Introduzione dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Tali distinzioni, si è sostenuto, emergono in contrasto con le cosiddette «filosofie della riflessione» e del sentimento, entrambe accomunate da uno stesso modo di considerare il pensiero. Entrambe intendono il pensiero come un'attività capace di procedere solo da condizionato a condizionato, come un'attività che separa e analizza il suo oggetto in parti che rimangono tra loro astratte e che, dunque, si mostra incapace di coglierne l'interrelazione e unità. Le filosofie della riflessione accentuano e procedono tramite l'elemento astratto del pensiero. Le filosofie del sentimento, invece, pur muovendo dallo stesso presupposto, il pensiero inteso solo come pensiero intellettuale, affermano contro il suo procedere, soprattutto in ambito religioso, un'istanza di unità e totalità. E, sulla base di questo modo d'intendere il pensiero e di quest'istanza di unità, queste ultime filosofie hanno mosso ad esso e alla filosofia in genere, l'accusa di sconvolgere, inquinare e annientare il sentimento religioso.

Le distinzioni dei modi di pensiero che si sono sottolineate emergono all'interno di questo quadro problematico. Esse si fanno carico dell'istanza di unità avanzata dalle filosofie del sentimento, e giungono ad eliminare la mera contrapposizione tra il pensiero e le altre forme della coscienza, quali il sentimento, l'intuizione, la rappresentazione. Tanto le filosofie del sentimento, quanto le filosofie della riflessione, secondo Hegel, identificando il pensiero con un operare meramente intellettualistico, si sarebbero mostrate incapaci di vedere la diversità dei modi in cui esso opera, e la sua non

riducibilità al solo pensiero astratto-intellettualistico. In questo modo, condividendo l'istanza di unità e totalità avanzata dalle filosofie del sentimento, la denuncia hegeliana dell'intellettualismo non si risolve in una fuga dal pensiero, ma comporta l'individuazione e una delimitazione del ruolo della modalità di pensiero propriamente intellettuale.

Secondo queste distinzioni interne al pensiero, questo è (a) pensiero come «logica naturale» che attraversa ogni attività umana, le cui determinazioni sono acquisite innanzitutto attraverso differenti pratiche sociali, tra le quali, di particolare importanza, il linguaggio; (b) pensiero riflessivo (*Nachdenken*), nelle sue diverse forme: intellettuale o speculativo; (c) pensiero come le determinazioni di pensiero che intessono tanto (a) che (b), e che si presentano in forma implicita in (a), e in forma sempre più esplicita in (b).

(a) La prima modalità del pensiero è il pensiero come elemento attivo operante in modo inconscio in tutto il mentale – che Hegel, spesso, chiama anche «logica naturale» o «logica inconscia». Tale attività attraversa ogni altra facoltà o attività mentale: i sentimenti, i desideri, le intuizioni, sono attraversate e formate da tale attività e dalle sue determinazioni logiche. Il contenuto di coscienza che è attraversato dal pensiero è da esso inserito in una struttura cognitiva che lo rende significante, e con ciò è reso umano. Questo pensiero non è un'attività a parte, un'attività che si aggiunge ad altre attività. Non si aggiunge, per esempio, ad un comportamento pianificandone i mezzi e i fini, ma attraversa dall'interno ogni comportamento e attività umana. Esso, inoltre, non coincide con ciò che la scienza della logica - la scienza che pone ad oggetto le determinazioni del pensiero nell'elemento del pensiero - espone. Quest'attività del pensiero, come si è visto con la metafora della rete può presentare differenti livelli di strutturazione e la sua struttura è essenzialmente mobile, i suoi nodi si possono intralciare, ecc. Certo, le determinazioni di pensiero che operano nella logica naturale non sono altre rispetto alle determinazioni di pensiero della scienza della logica; tuttavia, sussiste tra di esse una differenza essenziale, le ultime sono costituite dalle relazioni intrinseche con le altre determinazioni, mentre quelle della logica naturale lo sono solo implicitamente. Tale questione è stata affrontata, nel terzo capitolo, relativamente all'operazione della filosofia sulla struttura concettuale che pervade la nostra esperienza ordinaria del mondo, sottolineando che essa compie un'esplicitazione sulle categorie o

determinazioni di pensiero che operano in modo inconscio; operazione che, portando in forma esplicita ciò che è già contenuto in quelle determinazioni di pensiero e costituendole solo a partire da ciò, ne è, al contempo, una trasformazione. Per sottolineare tale differenza si è fatto ricorso alla differenza tra il significato di un termine o di un'espressione preso all'interno del discorso ordinario e il suo significato preso all'interno di un sistema formalizzato, laddove questo non è determinato da altro se non dalle relazioni interne al sistema. Tale pensiero, dunque, è presentato come una struttura a maglie mobili che conferisce orientamento alle attività umane. In altre parole, come si è più volte ripetuto nel corso del lavoro, non riguarda un "sapere che", ma un "sapere come", riguarda le abilità di fare qualcosa, il saper fare. A tal proposito, per evidenziare la differenza rispetto ad un'attività tra il suo operare e l'operare del pensiero riflessivo, il pensiero che riflette su qualcosa riguarda il "sapere che", e per mostrare come l'uno si incrementi e ristrutturi anche attraverso l'altro, nel contesto della questione del rapporto tra immediatezza e mediazione del pensiero, abbiamo visto come Hegel porti diversi esempi, tra i quali quello del pianista: «un difficile brano per pianoforte può essere eseguito facilmente dopo che lo si è ripetuto molte volte, dopo che lo si è ripassato pezzo per pezzo; viene eseguito in modo immediato. Ma questa esecuzione immediata è il risultato di molte azioni singole medianti»<sup>220</sup>.

(b) Altro modo del pensiero è il pensiero come forma della coscienza, ovvero come attività che conferisce ordine all'esperienza, come attività distinguibile dalle altre facoltà o attività: il *Nachdenken*. Esso è caratterizzato (1) da un elemento di riflessività che ne fa un «pensare su», «pensare a proposito di»; (2) dall'essere un'attività che separa e astrae; (3) dal porre tra le determinazioni relazioni necessarie, ossia relazioni intrinseche alle determinazioni.

Grazie a queste caratteristiche il *Nachdenken*, per Hegel, svolge l'importantissimo ruolo di portare a coscienza i pensieri, ossia, grazie alla riflessività che gli è propria, il soggetto può pensare, può porre ad oggetto del pensiero, le determinazioni di pensiero che operano al livello inconscio. Il pensiero come *Nachdenken*, dunque, si mostra come la condizione necessaria per poter esplicitare le relazioni di pensiero che nel pensiero inconscio operano ancora in maniera frammentata. Quest'operazione di esplicitazione, svolta al livello

---

<sup>220</sup> VPhR, p. 256.

filosofico, è concepita da Hegel come essenzialmente legata alla questione della sua legittimazione, e dovendo la filosofia caratterizzarsi per la completa assenza di presupposizioni, alla questione della libertà del pensiero come processo giustificatorio del pensiero. Se il *Nachdenken* intellettuale pone relazioni di necessità tra le determinazioni della riflessione, portandole in questo modo a coscienza, lo fa in maniera ancora astratta, lega determinazioni di un primo ordine, principalmente quello della rappresentazione, attraverso relazioni che sono determinazioni di pensiero, lasciando però ciascuna determinazione di pensiero, nel secondo ordine, nel suo isolamento. L'operazione di esplicitazione delle relazioni intrinseche alle determinazioni di pensiero è compiuta dal *Nachdenken* speculativo in quanto, operando ad un ulteriore livello rispetto alla riflessione intellettuale, può farle emergere attraverso un processo giustificatorio.

In questo senso sono state lette nei rispettivi capitoli le tre posizioni del pensiero rispetto all'oggettività che precedono l'inizio della *Logica* enciclopedica, e in cui la nozione del pensiero nei suoi differenti modi trova una prima articolazione. Tali posizioni sono state approcciate, certamente come referenti di modi storicamente determinati attraverso cui la riflessione filosofica si è mossa nel determinare il rapporto fra pensiero e realtà, ma soprattutto in quanto modi di considerare il pensiero che rimandano ad atteggiamenti generali di rapporto del pensiero nei confronti del reale. Atteggiamenti di pensiero nei confronti della realtà con le corrispettive modalità di legittimazione, o si potrebbe dire, con le corrispettive modalità di articolare ragioni. Atteggiamenti di pensiero che presentano punti di forza e punti di debolezza.

La prima posizione del pensiero rispetto all'oggettività corrisponde ad ogni atteggiamento del pensiero nei confronti della realtà, da quello del senso comune a quello delle scienze naturali, in quanto riconducibile ad un pensiero di tipo metafisico. Come si è cercato di mostrare, il pensiero metafisico è generalmente inteso come un pensiero che è caratterizzato da un bisogno di fondazione in cui questa è concepita esterna al fondato. Un fondamento, cioè, una «salda base di appoggio», esterno al pensiero e su cui e a partire da cui il pensare avanzerebbe le proprie pretese. Ogni modalità di pensiero, sia questo quello delle scienze empiriche, delle scienze astratte, o di particolari filosofie che avanzi una tale pretesa, è, secondo Hegel, riconducibile a tale atteggiamento di pensiero. Lo stesso empirismo, che è trattato nella seconda posizione del pensiero rispetto

all'oggettività, presenta elementi di carattere metafisico. Punto di forza, ma al contempo anche di debolezza di questa posizione, è la fede che riflettendo possiamo sapere cosa c'è di vero negli oggetti, negli avvenimenti e anche nei sentimenti, nelle intuizioni, nelle rappresentazioni ecc. Questa fede, che caratterizza anche il senso comune, è un punto di forza in quanto afferma, al livello del contenuto, la conformità tra il pensiero e il reale; è un punto di debolezza in quanto è solo una fede, e, dunque, un presupposto.

Il riflettere pone delle relazioni di necessità tra le determinazioni del dato immediato, sia questo rappresentativo, intuitivo, ecc., quali quelle di universale e particolare, causa ed effetto, ecc., e considera, sulla base della fede dell'identità di pensiero ed essere, tali determinazioni del pensiero come determinazioni fondamentali delle cose. Tuttavia, l'immediatezza in cui è posta la relazione di pensiero ed essere, implica che i due relati stiano tra loro in relazione di exteriorità e che dunque siano posti l'uno indipendentemente dall'altro. In questo modo, l'essere è implicitamente assunto come un ente nudo e neutro, e il pensiero come le proprietà indifferenti rispetto all'essere. La concezione della conoscenza che ne risulta, si caratterizza come l'attribuzione di predicati ad un soggetto, in cui il soggetto è concepito come un ente indifferente e i predicati sono più o meno immediatamente presi come attributi o proprietà dell'ente preso come soggetto, e predicabili di esso. Sulla base del modello ontologico dell'oggetto che emerge a partire da quest'atteggiamento del pensiero nei confronti del reale, il conoscere è ridotto all'attribuzione di predicati al soggetto; e il suo compito all'individuazione di quali predicati siano attribuibili al suo oggetto.

Si è visto come l'elemento vincolante l'individuazione e l'attribuzione dei predicati sia la rappresentazione dell'oggetto. Il predicato viene individuato e attribuito a partire dall'analisi della rappresentazione del soggetto e attraverso l'esclusione delle proprietà opposte. In altri termini, l'operazione di individuazione delle proprietà dell'oggetto e delle sue relazioni ad altro dipenderebbe dall'"idea" che ne abbiamo; le proprietà e le relazioni in contraddizione con essa verrebbero escluse, come se quest'idea data fosse assunta, più o meno immediatamente, come l'idea adeguata dell'oggetto. Ponendo come criterio del vero la rappresentazione, l'atteggiamento metafisico oltre che affidarsi ad un dato, prende per oggettivo ciò che è fortemente soggettivo, essendo la rappresentazione un prodotto essenzialmente segnato dalla particolare storia, cultura,



educazione, ossia dalle innumerevoli variabili, di carattere soprattutto empirico, che determinano la vita spirituale, o l'attività mentale in senso ampio, del soggetto che la pensa. In questo, essendo il criterio legittimante le pretese di verità di tale atteggiamento del pensiero intrinsecamente dipendente dall'attività mentale del soggetto o dei soggetti particolari e dunque intriso di variabili contingenti e non padroneggiabili, il pensiero metafisico si mostra incapace di giustificare le proprie posizioni, e la sua modalità di produrre giustificazioni soggetta alla critica all'empirismo.

A partire da ciò, si è sostenuto, che un tale atteggiamento di pensiero non possa che produrre differenti visioni del mondo, più o meno irriducibili tra loro, fortemente dipendenti dalle differenze storico-culturali dei loro soggetti.

La seconda posizione del pensiero rispetto all'oggettività, presa in considerazione nel terzo capitolo, è divisa in due parti – empirismo e filosofia critica – e accomuna ogni atteggiamento del pensiero nei confronti della realtà - quello delle scienze naturali, quello delle filosofie che su di esse si basano, e quello della filosofia critica - attraverso due aspetti: a) da un lato per il bisogno di un «saldo punto d'appoggio» che viene trovato nell'esperienza; b) dall'altro lato per una forte accentuazione dell'elemento soggettivo rispetto a quello oggettivo che porta direttamente ad un'accentuazione di un modello conoscitivo soggettivo, quello dell'analisi. Al livello ontologico, in questa posizione viene approfondito e portato a maggior esplicitazione e coerenza il modello ontologico del substrato.

Nonostante le poche pagine dedicate da Hegel alla sezione intitolata empirismo, nel lavoro mi sono particolarmente soffermato su di essa. Ciò principalmente per il motivo che, a partire dal fatto che in essa Hegel tratta sia dell'atteggiamento di pensiero alla base delle scienze empiriche che delle filosofie dell'empirismo, in esso Hegel vede l'emergere di quello che chiama il «grande principio dell'esperienza», principio che si oppone alla duplicazione dei mondi, ossia all'istituzione di sensi che sovradeterminano la realtà a partire da un suo presunto dover essere, che caratterizza le immagini o visioni del mondo. Come si è cercato di mostrare, l'importanza di tale aspetto del principio dell'esperienza è pienamente fatto proprio dalla stessa filosofia speculativa nel riconoscimento della necessità «del suo accordo con la realtà e con l'esperienza» (Enz. § 6). Si è mostrato come uno dei principali elementi distintivi tra la filosofia speculativa e

l'empirismo sia la modalità in cui questo accordo è ricercato. Mentre l'atteggiamento di tipo empirista cerca la giustificazione della teoria scientifica o della particolare filosofia nell'accordo con la realtà e l'esperienza, la filosofia speculativa non può appoggiarsi su tale forma di giustificazione, e ciò a partire da una radicalizzazione proprio delle stesse istanze di libertà che animano le scienze moderne e l'empirismo.

In tale principio, inoltre, Hegel vede implicato il principio della libertà, ed in questo tanto la filosofia quanto il pensiero secondo la sua più alta determinazione, secondo Hegel, risultano essere conformi a questi due principi dell'empirismo.

Al cuore dell'atteggiamento di pensiero che anima le scienze moderne, nascendo queste in contrapposizione ai dogmi dell'autorità ecclesiale e della scolastica, ci sarebbe il rifiuto di riconoscere autorità non naturali. Questo rifiuto di autorità date non è che il principio della libertà che anima la stessa filosofia e che in essa assume la forma del pensare puramente. I principi che animano le scienze moderne sono conformi ai principi che animano il pensiero filosofico, quelli di quest'ultimo non ne sono che una radicalizzazione. Infatti, se le scienze empiriche possono procedere sperimentalmente e fare appello per le proprie ragioni ai dati della natura, alla filosofia, seppur il suo risultato debba concordare con essa, non è permesso fare appello a questi dati per giustificare le proprie operazioni, non perché faccia ricorso ad entità o principi sovra-naturali, ma solo in quanto questi dati sarebbero ancora appunto autorità date. La giustificazione che la filosofia richiede per assurgere allo statuto di scienza si pone su un livello ulteriore.

A partire da quest'uniformità di principi con le scienze moderne, si è cercato di mostrare l'importanza di queste, e del *Nachdenken* - come modo di pensiero proprio delle scienze particolari -, per la filosofia. In questa prospettiva ci si è soffermati sull'opera di trasformazione attuata dal *Nachdenken* sulle intuizioni, percezioni, rappresentazioni, che conferisce ai loro contenuti la forma di leggi, universali, pensieri di ciò che esiste. Attraverso una tale operazione, le scienze offrono il materiale alla filosofia permettendole di operare su un materiale derivato dall'esperienza ma elevato alla forma del pensiero. L'esteriorità a partire dalla quale Hegel pensa il rapporto tra la costituzione ontologica della natura e lo sviluppo concettuale, obbliga a reperire l'universale, con cui la filosofia ha a che fare nella sfera della natura, a partire dalla

stessa natura<sup>221</sup>. Questo reperimento è effettuato dalle scienze empiriche. Sottolineare una tale operazione e soffermarsi sull'operazione operata dalla filosofia sulle scienze è alla base per una lettura non-aprioristica della filosofia hegeliana. Come ricordato nell'introduzione all'ultimo capitolo, questa lettura permette di considerare la posizione hegeliana come una posizione per la quale nel mondo è rintracciabile un ordine che trova nella natura una non completa o imperfetta realizzazione, e che si mostra essenzialmente aperto alla trasformazione, per lo meno nelle sue determinazioni meno generali; un ordine cioè che sia del mondo e aperto alle trasformazioni del mondo. Ossia, al livello epistemologico, la teoria volta alla sua formulazione deve essere essenzialmente rivedibile sulla base delle istanze di correzione delle categorie esplicative che gli stessi elementi di novità del mondo recano con sé. Di qui si è sostenuto l'importanza dell'elemento auto-correttivo delle scienze e della ragione in genere. Riconoscere al mondo un ordine, in termini hegeliani una razionalità, che non sia a priori, significa riconoscere che la trasformazione del mondo può implicare la trasformazione delle determinazioni del suo stesso ordine, e dunque che deve implicare delle trasformazioni delle categorie volte alla sua formulazione.

La critica all'empirismo si basa sul fatto che, per Hegel, questo si presenta, nonostante ricerchi il «saldo punto d'appoggio» nell'esperienza, sbilanciato sul lato soggettivo del conoscere. L'elemento legittimante la connessione delle idee, infatti, è ricercato, secondo la modalità propria dell'empirismo di declinare il principio dell'esperienza, nella presenza del dato alla coscienza, ossia nella presa della coscienza sul concetto: la certezza. Porre come elemento legittimante la nostra presa sui concetti, e non la presa dei concetti su di noi, induce a ricercare la giustificabilità delle connessioni tra idee nel fatto empirico mancando da principio di porre una distinzione tra origine e validità di queste connessioni. In altri termini, nell'indistinzione tra il fatto e il diritto, la legittimazione delle connessioni spetta al fenomeno, al contenuto esperienziale. Con ciò, l'empirismo, perlomeno quello che Hegel indica come empirismo ingenuo o metafisico, sarebbe tutto interno ad una prospettiva rappresentazionalista del pensiero. Ossia: la prospettiva per cui è il contenuto cognitivo l'elemento fondamentale per spiegare l'attività di pensiero: le connessioni di pensiero, gli stati e gli atti mentali,

---

<sup>221</sup> Cfr. NUZZO A., *Logica e sistema*, cit., p. 473.

acquisirebbero senso, un riferimento e una validità, solo a partire dal contenuto, e non dalle connessioni di pensiero in cui sono coinvolti. Contro la prospettiva rappresentazionalista, Hegel propone un olismo concettuale per il quale comprendere un determinato concetto o rappresentazione implica il saper padroneggiare le relazioni concettuali in cui è coinvolto, e questo senza disconoscere l'importanza dell'elemento propriamente rappresentativo.

A differenza dell'empirismo ingenuo, quello che Hegel chiama empirismo coerente è destinato allo scetticismo. Infatti esso, più che giustificare i nessi concettuali nel contenuto empirico, riconosce che i dati delle percezioni non si presentano che nella successione, nella giustapposizione e nella moltitudine, essenzialmente differenti tanto dalla necessità quanto dall'universalità. Come si è affermato, l'empirismo si trova così preso in un doppio vincolo: da un lato mantiene la percezione come l'elemento che deve legittimare le connessioni di pensiero, ma dall'altro si trova a dover ammettere che la percezione non può svolgere alcun ruolo legittimante per le connessioni di pensiero. Se ciò che può svolgere adeguatamente un determinato ruolo deve avere i titoli per svolgerlo, la percezione, così concepita, non può svolgere alcun ruolo legittimante per le connessioni di pensiero proprio perché, in quanto separata, astratta, dal pensiero, non può essere presa all'interno di un procedimento che è un procedimento di pensiero, quello di articolare ragioni.

Nella seconda parte della seconda posizione del pensiero rispetto all'oggettività, si è analizzata la critica alla filosofia critica sulla base della sua determinazione del pensiero come «universalità astratta».

Nonostante il grande merito che Hegel attribuisce a Kant di aver avanzato l'istanza di attuare un esame delle determinazioni di pensiero nella convinzione, a differenza dell'empirismo coerente, che solo nel pensiero sia comunque reperibile una qualche forma di oggettività, tale esame è attuato, secondo Hegel, solo in relazione all'opposizione tra soggetto ed oggetto, o perlomeno a partire da essa. In altri termini, le determinazioni di pensiero non sono analizzate in sé e per sé, ma in quanto categorie di un soggetto conoscente che si applicano ad un oggetto. Dunque, come categorie astratte rispetto ad un contenuto. Secondo la ricostruzione hegeliana della filosofia kantiana, le

categorie non hanno senso o non possono in alcun modo fornire conoscenze a meno che non siano supportate da dati empirici.

L'accusa di formalismo che Hegel muove al modo di concepire il pensiero che è tipico della filosofia kantiana, si radica nel fatto che Kant tratta le categorie del pensiero a partire dalla questione se esse siano soggettive o oggettive. A partire da tale opposizione, il riferimento ai dati empirici viene ad essere un elemento determinante la stessa natura del pensiero: i pensieri sono vuoti di per sé, la loro natura richiede, per usare una terminologia di Husserl, un riempimento. Con ciò, l'esame delle determinazioni di pensiero è condotto sulla base del loro possibile contenuto, od ambito d'applicazione, non in sé e per sé.

L'opposizione tra soggetto ed oggetto a partire da cui la filosofia critica si muoverebbe, la condannerebbe, quindi, secondo la ricostruzione hegeliana, ad un'immagine distorta del pensiero. Secondo la prospettiva anti-rappresentazionalista abbracciata da Hegel, le determinazioni di pensiero non si definiscono nei termini del loro contenuto esterno; piuttosto, è il contenuto a definirsi in termini di pensiero. Le categorie, dunque, per Hegel, non sono vuote in se stesse. In tanto che sono determinate, oltre al contenuto sensibile a cui possono applicarsi, esse hanno comunque un "contenuto". Attribuendo un carattere intensionale alle determinazioni di pensiero prese in sé e per sé, si è sostenuto anche che tale attribuzione può essere altamente fuorviante in quanto tendente a spiegare in termini rappresentativi ciò che definisce le determinazioni di pensiero, e che non è altro dalle stesse relazioni concettuali che intercorrono tra le varie determinazioni. In questo senso è da interpretare l'asserto hegeliano per cui «a proposito di un concetto, non si deve pensare che il concetto stesso» (Enz. § 3 A).

Questo elemento "intensionale" delle determinazioni di pensiero viene in luce con la terza posizione del pensiero rispetto all'oggettività. Esso si caratterizza dal considerare il pensiero «come attività del particolare». Esso, come si è visto, riconosce che al di là del contenuto rappresentativo, le determinazioni di pensiero presentano una particolarità formale, ossia sono forme aventi particolari determinazioni indipendentemente dal contenuto. Tuttavia, riducendo il pensiero al *Nachdenken* intellettuale, considera la particolarità delle determinazioni del pensiero solo in quanto finita, limitata. In questo

modo, il conoscere, come risulta da questa concezione del pensiero, rivolgendosi ai propri oggetti mediante categorie o concetti finiti - come i rapporti di causa ed effetto, di ragione e conseguenza, di forza e sua espressione - coglie le loro relazioni secondo la necessità che lega il condizionato alla sua condizione. Tuttavia, essendo ogni contenuto, per la limitatezza della forma, finito, la stessa condizione è a sua volta un condizionato, e dunque richiedente un'ulteriore condizione.

Oltre alla particolarità relativa alla forma, dunque, si è sottolineato che la particolarità attribuita al pensiero nell'espressione «pensiero come attività del particolare», vada ad indicare lo stesso ambito di applicazione di tale pensiero, quello degli enti particolari.

Ulteriore senso di quest'espressione è poi stato individuato, in contrapposizione a quella che Hegel propone come la più alta determinazione del pensiero - «attività dell'universale concreto», e a partire dal modo di procedere del pensiero così concepito - si è visto come nel procedere analitico la ricerca, come ricerca su qualcosa, sia essenzialmente guidata dagli scopi e dagli interessi del ricercatore -, come la particolarità del soggetto pensante, non tanto come la particolarità di una specie animale, ma come la particolarità o idiosincrasia di un io assorbito dai suoi stati o attività mentali, e di cui il pensiero non è che un'attività particolare tra altre.

Nel penultimo capitolo si è mostrato come rispetto alle determinazioni del pensiero come universalità astratta o attività del particolare, Hegel contrapponga “la più alta determinazione” del pensiero come universalità in sé concreta. Si è mostrato, inoltre, facendo di riferimento alla differenza tra il pensiero sulla cosa e il pensiero della cosa, come questa determinazione del pensiero emerga propriamente solo con il *Nachdenken* speculativo.

In questo capitolo è emerso come Hegel contrapponga ad un modello che concepisce il pensiero come un'attività separata o separabile dai suoi prodotti (i pensieri, le idee), e che concepisce i pensieri come enti a sé stanti in un qualche spazio interiore cui l'attività di pensiero di un soggetto si relaziona, un modello per il quale il prodotto dell'attività del pensiero non è un qualcosa di esterno all'attività che lo produce, ma una determinatezza dell'attività, cioè una determinatezza del pensiero. Il pensiero come prodotto dell'attività del pensare è una determinatezza dell'attività e dunque esso stesso attivo. Parimenti, se i pensieri sono le determinazioni dell'attività di pensiero, non c'è

un pensiero come attività al di là dei pensieri come prodotti. Il tutto del pensiero non è che in questi prodotti; essi non sono che la forma, più o meno determinata, attraverso cui l'attività si realizza. La produzione di una determinatezza da parte del pensiero non è dunque che il determinarsi immanente di questa stessa attività. Questo è quanto determina il pensiero come soggetto: essendo attivo, il pensiero dà a se stesso forma, determinazione; agisce su di sé; e tale azione lo determina e lo fa essere ciò che è. In questo senso, il pensiero non è una mera universalità astratta, ossia non è un universale sempre in istanza di riempimento, ma è un'universalità in sé concreta in quanto ricco delle determinazioni che lo costituiscono. Mentre l'universalità astratta è un'universalità esteriore in quanto, essendo la nota comune ad un gruppo di individui, determinata astraendo dagli elementi che li distinguono, e, dunque, legando individui differenti scartando le differenze, non può che presentare un legame esteriore tra gli individui, l'universalità concreta è l'universalità che presenta un legame interno con ciò che la esemplifica.

Attraverso la differenza tra pensiero sulla cosa e pensiero della cosa, si è articolata nuovamente la differenza tra il pensiero come universale astratto e il pensiero come universale in sé concreto in rapporto alla questione della soggettività o oggettività del pensiero. Tale differenza è stata evidenziata ponendo il problema di come «la vera natura della Cosa» possa emergere a partire da una trasformazione che viene attuata dal *Nachdenken* sul contenuto della coscienza, essendo questa trasformazione, e dunque quella «vera natura», un prodotto dell'attività mentale del soggetto pensante. In altri termini: rispetto alla maggiore o minore caoticità dell'esperienza pre-scientifica del mondo, e alla sua relativa strutturazione settoriale operata dalle particolari discipline scientifiche, si presenta il problema di come attuare una loro strutturazione logico-concettuale in una concezione del mondo che non sia una concezione tra altre, ossia che non sia un'ulteriore visione o immagine del mondo, ma che corrisponda effettivamente all'ordine del mondo. In che senso dunque il pensiero può assumere oggettività?

Si è distinto un elemento formale ed un aspetto contenutistico dell'oggettività attribuibile al pensiero nei passi del testo hegeliano cui si è fatto riferimento. Innanzitutto, come si è visto, il pensiero del soggetto empirico particolare, in quanto attività di un soggetto particolare, può produrre solo un sapere affetto dall'accidentalità

delle variabili che ne definiscono la particolarità. In questo, può solo produrre visioni, immagini, concezioni della cosa o del mondo tra altre. Solo attraverso un'operazione di desoggettivazione, operazione che si manifesta nel voler pensare puramente, e consistente nell'eliminazione degli elementi di accidentalità, tra cui tutti i propri pregiudizi e presupposti, che intaccano l'esperienza conoscitiva del soggetto conoscente, il suo pensiero può assurgere alla forma dell'oggettività. Questo pensiero non è altro dal pensiero del soggetto particolare, se non che il pensiero diviene soggetto, è esso il soggetto della propria attività, mentre il soggetto particolare non ne è che il portatore. L'oggettività del pensiero in senso formale, dunque, non implica di per sé la presenza di pensieri o di un'attività di pensiero al di fuori della sfera mentale, ma indica il determinarsi del pensiero unicamente sulla base di se stesso. Sulla base di questa libertà del pensiero, libertà dai presupposti e dalle particolarità in genere dell'attività mentale del soggetto finito, il pensiero può determinarsi in conformità alla struttura razionale del mondo.

Ulteriore condizione posta da Hegel affinché il pensiero sia pensiero oggettivo, infatti, è che questo sia pensiero della Cosa, che esso si approfondisca nella Cosa. Questa modalità del pensiero è stata chiarita in contrapposizione con il *Nachdenken* intellettuale che si caratterizza per un procedere sulla cosa attraverso il metodo analitico. Secondo quanto mostrato, l'analisi è volta a ricavare nell'oggetto concreto elementi universali. A tal fine scompone gli individui in una pluralità di universali, disgiungendo le determinazioni dell'oggetto, astraendole le une dalle altre e conferendo loro la forma dell'universalità. Tale modo di operare, però, conduce ad un'ontologia atomista in cui l'oggetto è ridotto ad una molteplicità di proprietà tra loro irrelate. Il problema principale cui si trova a far fronte l'analisi è appunto quello di ridare unità alle determinazioni astratte ricavate per scomposizione. L'unica unità che è in grado di raggiungere è l'unità astratta dell'aggregato, in cui le proprietà permangono in una relazione esteriore l'una rispetto all'altra. Quest'unità, cioè, è posta solo dal soggetto pensante attraverso la sua riflessione sulla cosa, e rimane perciò un'unità esteriore e astratta. A quest'universalità astratta Hegel contrappone l'universalità concreta come unità di determinazioni distinte immanente alla cosa. Quest'universalità concreta, principio di unità della cosa, sarebbe il vero della cosa, o in altri termini la sua essenza.



Hegel dunque, propone in alternativa ad un'ontologia atomista e al modello epistemologico dell'analisi, un modello ontologico e un modello epistemologico ad esso appropriato che si basano su una concezione dell'universale essenzialista e realista. In questo senso, si è sostenuto che il pensiero acquisisce oggettività nel proprio determinarsi in conformità alla struttura dell'universale concreto della cosa; e dunque che il pensiero oggettivo non è che lo stesso pensiero del soggetto, affrancato dalle sue particolarità, in quanto si articola secondo la struttura d'ordine dell'oggetto stesso, e del mondo nel suo complesso.

Nell'ultimo capitolo si è percorsa la teoria della mente hegeliana, così com'è rintracciabile all'interno della sezione della spirito teoretico della psicologia nella filosofia dello spirito soggettivo dell'*Enciclopedia*, cercando di mostrare come Hegel operi una radicale messa in discussione della tesi per cui la relazione conoscitiva del soggetto sia condotta esclusivamente attraverso strumenti rappresentativi che, trovando il proprio fondamento solo nel soggetto conoscente, fanno dell'organizzazione razionale dell'esperienza il semplice prodotto di requisiti categoriali imposti ad essa dal di fuori. Senza con ciò dover necessariamente cadere all'interno di un razionalismo, più o meno spinto, che ammetta la presenza di una struttura a priori del mondo.

Approcciando la filosofia dello spirito soggettivo hegeliana mi sono appoggiato alla prospettiva che cerca di sostenere che nella filosofia hegeliana non ci sia alcuna frattura tra spirito e natura, e dunque nessun dualismo, senza tuttavia dover sostenere la tesi del naturalismo spinto, ossia che l'attività spirituale sia riducibile, senza una grossa perdita informativa, in termini causali. In altre parole, secondo questa prospettiva, Hegel presenta un moderato naturalismo che cerca di sfuggire tanto al dualismo quanto al fisicalismo.

Muovendo con l'analisi della critica alla psicologia empirica, ho sottolineato come questa fosse riconducibile *in toto*, all'interno della critica effettuata al metodo dell'analisi. Lo spirito, nella psicologia empirica è analizzato nei suoi differenti fenomeni mentali attraverso la loro attribuzione a differenti facoltà o attività. Tali facoltà vengono enumerate e descritte isolatamente, concepite come sussistenti l'una accanto all'altra in modo indipendente. All'atomismo ontologico così, corrisponde, al livello spirituale, l'ipostatizzazione di differenti facoltà l'una posta accanto alle altre.

Così come l'analisi scompone l'oggetto nei suoi diversi elementi perdendone l'unità, così la psicologia empirica perde l'unità vivente dello spirito nella confusione dell'agire delle diverse facoltà. Attraverso tale critica emerge l'istanza di unità all'interno dello spirito, unità atta a spiegare le connessioni delle differenti facoltà.

Principio d'ordine dello spirito, sia ontologico che epistemologico, ossia ciò che individua e ciò che spiega lo spirituale, è secondo Hegel la libertà, ossia l'autodeterminazione dello spirito. In altri termini, lo spirito è essenzialmente attività in grado di autodeterminarsi, e i fenomeni spirituali devono essere spiegati quali manifestazioni o prodotti di un'attività che si autodetermina. A partire da questo principio Hegel tratta e ordina nelle loro relazioni reciproche i fenomeni e le attività spirituali. Lo sviluppo dello spirito teoretico, dunque, non è stato considerato né come uno sviluppo temporale delle facoltà dello spirito, né come il loro sviluppo trascendentale, ma come il movimento di progressiva liberazione attraverso le forme in cui la mente conosce ciò che gli è dato appropriandosene. Secondo quanto emerso in relazione al principio della libertà, dunque, nello spirito teoretico Hegel espone le modalità con cui lo spirito soggettivo trasforma un contenuto conoscitivo dato in un contenuto razionale.

Partendo, dunque, dall'elemento in cui maggiore è la passività nello spirito teoretico, si è mostrato attraverso il parallelo istituito tra l'intuizione – primo momento della psicologia – e la sensazione – primo momento dell'antropologia -, come attraverso quest'ultima Hegel volesse mantenere un dato non-concettuale che lo spirito trova in sé. E dunque, mantenere un punto di partenza per ogni conoscenza che non fosse strutturato concettualmente. Esso, come materiale immediato dell'attività mentale, non può, però, fungere in alcun modo da vincolo oggettivo, e dunque valere come dato epistemologico. Come affezione meramente passiva, il dato immediato, infatti, può svolgere una funzione cognitiva solo se inserito in una struttura cognitiva. Ma inserito in una struttura cognitiva, esso non è più quel dato interamente passivo dell'anima. Con ciò si è voluto sottolineare che sebbene la conoscenza abbia le sue radici nell'impatto sensoriale tra uomo e mondo, tale dato immediato viene superato nel processo di giustificazione messo in opera dal pensiero. In quest'ottica, si è sostenuto che Hegel cerchi di mantenere una presa con l'esperienza - di qui, ad un ulteriore livello, l'importanza del lavoro attuato dalle scienze

empiriche per la filosofia - per la quale la conoscenza si mostra dipendente dalle nostre interazioni con il mondo, ma tale dipendenza dev'essere superata attraverso il processo di legittimazione operato dal pensiero che rende la conoscenza giustificata. La dipendenza della conoscenza dall'interazione con il mondo non è che una dipendenza genetica, non epistemica.

Con l'intuizione, a differenza che con la sensazione, si ha a che fare non più con meri input sensoriali, ma con una «pienezza interrelata di determinazioni», corrispondente all'oggetto spazio-temporalmente determinato con cui abbiamo usualmente a che fare. Per questo motivo, se la sensazione era solo uno stato mentale con contenuto sensoriale diretto su una singolarità, l'intuizione invece è una forma di conoscenza materiale diretta su una singolarità. Sebbene l'oggetto dell'intuizione sia razionale, esso è ancora una singolarità. Per essere dotato di universalità esso dev'essere interiorizzato e posto nella memoria attraverso la capacità rappresentativa. Con l'*Erinnerung* l'esteriorità del dato intuito viene negata e dunque l'oggetto viene posto nello spazio e tempo interiore come immagine. Posto come immagine l'oggetto è astratto dal suo contesto spazio-temporale, così l'immagine presenta una struttura interna astratta dallo spazio e dal tempo determinati e si definisce come l'immagine di un oggetto che non ha un particolare spazio e che non ha un particolare tempo. Sulla base di tale astrazione o generalità, l'immagine ritenuta acquisisce un potere normativo rispetto alle successive intuizioni degli stessi oggetti. Di per sé l'immagine è fuggevole e momentanea; l'oggetto come immagine, è conservato nell'inconscio trasformato in una sua potenzialità.

Si è sostenuto che concepire le immagini come delle potenzialità che abbisognano di essere riattualizzate dalle intuizioni presenti, piuttosto che degli enti mentali discreti celati allo sguardo di un presunto occhio mentale, significa concepirle come delle capacità, delle abilità di costruzione di immagini. Con il ricordo, cioè, non vengono collegati due enti, l'intuizione e l'immagine mentale inconscia, ma viene prodotta una rappresentazione attraverso l'attualizzazione di una potenzialità. Quest'abilità, nata dall'astrazione del contesto spazio-temporale, non risulta legata alla singolarità dell'oggetto intuito e può dunque ripetersi su oggetti che presentano le stesse caratteristiche. In questo senso si ha una sorta di sussunzione dell'intuizione sotto un'immagine generale; sussunzione che non è altro che una prima forma di

riconoscimento. Questa sorta di prima forma di riconoscimento è ancora un riconoscimento pre-linguistico e pre-concettuale. Esso riguarda, piuttosto che un riconoscimento in senso pieno, un processo di familiarizzazione rispetto alle cose e all'ambiente, dipendente dall'occorrenza ripetuta di determinate intuizioni. In altri termini, che ci sia riconoscimento, non implica che vi sia una coscienza riflessiva sull'operazione compiuta, ma ciò nondimeno non significa che non vi sia un certo livello di riflessività. La familiarizzazione si incrementa con la progressiva facilità con cui un'abilità viene eseguita, e tale facilità dipende direttamente dalla sua ripetizione. Si tratta dunque di una forma di conoscenza che non riguarda il «sapere che», ma il «sapere come»; non è una conoscenza teoretica, ma pratica: o meglio, si tratta della capacità di produrre le proprie rappresentazioni attraverso un processo di progressiva familiarizzazione attraverso cui lo spirito acquisisce una sempre maggiore padronanza su di esse.

Attraverso la critica del modello proposto dall'associazionismo delle idee, Hegel propone il proprio modello olistico del mentale. Non ci sono leggi attraverso cui le rappresentazioni vengono collegate alle intuizioni immediate e attraverso cui sono collegate le une alle altre. Come si è visto, da un lato, quelle che gli associazionisti chiamano leggi non sono leggi, in quanto non presentano i titoli per essere considerate tali; dall'altro lato, in ogni caso, il mentale, secondo Hegel, non può essere spiegato attraverso leggi: le leggi, secondo Hegel, relano sempre due termini che permangono indipendenti l'uno rispetto all'altro. Degli atti mentali secondo Hegel bisogna dar conto, per la loro stessa natura, attraverso spiegazioni di tipo olistico. Così, tanto le relazioni tra le rappresentazioni quanto le stesse rappresentazioni devono essere spiegate sulla base della loro posizione, che ne individua il ruolo, all'interno di un sistema olistico.

Prima attraverso l'immaginazione riproduttiva poi attraverso l'immaginazione produttiva, la mente si libera della necessità dell'intuizione presente per attualizzare l'immagine e poi attraverso il linguaggio si libera della stessa immagine dell'oggetto. Dopo il processo di interiorizzazione e idealizzazione, inizia il secondo processo dello spirito: la propria manifestazione o esteriorizzazione. In questa parte della psicologia Hegel analizza come l'intelligenza conferisce alle proprie rappresentazioni universali un'esistenza empirica particolare nei segni e nel linguaggio. Quest'esistenza empirica particolare diviene

l'oggettività in cui l'intelligenza intuisce se stessa. Attraverso il linguaggio complesse operazioni mentali vengono significate dai "nomi". Il "nome" come rappresentante dell'operazione mentale rende possibile allo spirito di avere a che fare con le proprie operazioni senza essere costretto ogni volta alla loro esecuzione. Quando Hegel contrappone alla tesi per cui pensiamo in immagini, la tesi per cui pensiamo nei nomi, sembra intendere, non tanto che non ci sia un "pensiero" per immagini, o che per lo più, ordinariamente, non si pensi con immagini, ma che il nome offre la possibilità di pensare senza che la mente debba istanziare mentalmente ciò che da esso è significato. Al livello formale, inoltre, il linguaggio, attraverso gli operatori – le determinazioni di pensiero implicite nel linguaggio, ciò che Hegel chiama l'istinto logico del linguaggio -, costituisce l'elemento e la base formale attraverso cui la mente pensa. Attraverso questi aspetti del linguaggio, dunque, la mente può designare le proprie operazioni come pure relazionarle e pensarle secondo le loro relazioni interne. Si è sostenuto che con ciò non si intende affermare che i "nomi" vengano prima del pensiero, ma che l'attività soggettiva del pensiero si articola all'interno della dimensione discorsiva.

L'attività dell'intelligenza propria nel momento del pensiero consiste essenzialmente nel produrre relazioni tra concetti, determinandoli attraverso le relazioni che li costituiscono l'uno rispetto all'altro. Il primo momento del pensiero è l'operare dell'intelletto che elabora le rappresentazioni, in generi, specie, forze. Attraverso il pensiero, cioè, la capacità della mente di associare le immagini assume determinate strutture d'ordine divenendo normativa, ossia le relazioni attraverso cui differenti immagini o rappresentazioni venivano collegate tramite un gioco di associazione, ora si trasformano in regole di connessione determinanti strutture d'ordine. Così un genere o una specie non è che la struttura d'ordine a cui le determinazioni che la costituiscono riportano le immagini e rappresentazioni degli enti di quel genere o specie. Con il giudizio, quale secondo momento del pensiero, emerge chiaramente la sua attività come attività di interconnessione dei concetti. Il paradigma con cui Hegel pensa il giudizio è l'attribuzione d'essenza. In questo senso, nel giudizio al soggetto è predicata la sua essenza e dunque sono uniti due concetti. Ciò che permette la relazione tra i due concetti nel giudizio in Kant era identificato nell'unità dell'appercezione del soggetto pensante; in Hegel è anch'esso un terzo, ma un terzo che non è altro dai termini in gioco, esso è il concetto

della cosa, cioè il suo universale concreto. Due concetti sono legati in un giudizio quando essi sono momenti di un terzo concetto che corrisponde, a gradi diversi, all'universale concreto della cosa, alla sua essenza.

La forma rigida in cui i termini del giudizio sono presi, viene superata nel sillogismo. Nel sillogismo viene esplicitamente posta l'interrelazione concettuale che già operava al livello implicito nel giudizio. La forma sillogistica, cioè, espone un concetto come un sistema di relazioni concettuali esplicitandone la natura: sono individuali, particolari, universali. I concetti sono individuali, e dunque differiscono l'un l'altro; sono particolari, in quanto determinazioni di un universale più astratto; sono universali, in quanto aventi determinazioni di specie o individui al di sotto di sé. Il sillogismo non è dunque che l'unità concettuale articolata da differenti concetti, il nodo in cui più fili si uniscono. In esso si può riconoscere quella che è stata indicata come determinazione più alta del pensiero, il suo universale concreto. Con l'unità concreta del sillogismo, il pensiero è conforme alla stessa struttura della Cosa, al suo universale concreto, ossia è il pensiero della Cosa che ne coglie la verità. Con il sillogismo, cioè, il pensiero può cogliere adeguatamente le strutture complesse del mondo. Il sillogismo, infatti, si mostra come la stessa «forma del razionale»: «“tutto è sillogismo”. Tutto è *concetto*, e il suo essere determinato è la distinzione dei suoi momenti, per cui la sua natura universale si dà realtà esterna mediante la *particolarità* e, come riflessione-in-sé negativa, si trasforma in singolare. – O, viceversa, l'effettivamente reale è un *singolare* che si innalza al piano dell'*universalità* mediante la *particolarità* e si fa identico a sé. – L'effettivamente reale è uno [...], ma è anche il separarsi dei momenti del concetto, e il sillogismo è il processo circolare della mediazione dei suoi momenti, mediante il quale processo si pone come uno» (Enz. § 181 A). Il sillogismo, dunque, essendo legate in esso le differenti determinazioni della Cosa nella loro unità, è la forma del razionale, come tale esso è la forma dell'oggettivo cui la stessa attività pensante del soggetto può pervenire.

Ritornando dunque alla teoria del «pensiero oggettivo», con il mio lavoro ho cercato di sostenere una lettura della filosofia hegeliana per la quale essa si presenta essenzialmente volta a fornire una concezione unitaria del mondo nella sua totalità attraverso la formulazione della sua struttura d'ordine. Appoggiandomi anche ad alcune letture recenti della filosofia hegeliana, ho evidenziato la possibilità, e spero che ne sia emersa

l'importanza, di leggere tale struttura come una struttura non aprioristica, ma come essenzialmente aperta alla trasformazione: struttura immanente al mondo e dunque aperta alle sue trasformazioni.

Relativamente all'immanenza di tale struttura d'ordine, ho sottolineato l'importanza del lavoro delle scienze empiriche per la filosofia hegeliana. Ciò che permette alla filosofia di non produrre un'altra immagine astratta del mondo, imposta ad esso dal di fuori, e dunque di rimanere ancorata ad esso, sarebbe proprio il suo operare a partire dal lavoro delle scienze empiriche. La filosofia compierebbe sul materiale offerto dalle discipline scientifiche particolari un'operazione di cambiamento di categorie atta a inserirne i risultati in un contesto più comprensivo volto alla produzione di un'unica concezione del mondo. Quest'operazione della filosofia, secondo Hegel, è interamente conforme agli scopi e ai valori delle scienze moderne in quanto guidata dalla radicalizzazione del principio di libertà che ne ha segnato la nascita: la liberazione dall'autorità data. Se al livello delle scienze sperimentali, tuttavia, la scientificità richiesta ammette come unica autorità il dato empirico, al livello della filosofia, livello superiore rispetto quello delle scienze particolari, la giustificazione può essere data solo dal pensiero e l'accordo con il reale non diviene che un criterio esterno della sua verità. Di qui la necessità che il contesto più ampio al cui interno sia compreso il lavoro delle scienze sia di carattere sistematico, ossia, sia strutturato come un insieme olistico di determinazioni concettuali.

Relativamente alla trasformazione della struttura d'ordine del mondo, ho sostenuto che ammettere una tale apertura significa riconoscere che la trasformazione del mondo può implicare la trasformazione delle determinazioni del suo stesso ordine, e dunque che deve implicare delle trasformazioni delle categorie volte alla sua formulazione. Per questo motivo ho fatto più volte riferimento all'importanza dell'elemento auto-correttivo delle scienze, alla rivedibilità delle teorie scientifiche, e della ragione in genere.

A partire da questa lettura, mi sembra si possa affermare che con l'espressione «pensiero oggettivo», Hegel non voglia attribuire il termine pensiero a quanto non è spirituale, come, p. e., l'intelligenza pietrificata nella natura di Shelling (cfr. Enz. § 24 Z.1), ma indicare piuttosto una forma razionale che costituisce il reale e a cui il pensiero può pervenire. In altri termini, la teoria del pensiero oggettivo affermerebbe l'unione del pensiero e dell'oggettivo attraverso la forma del razionale, forma del razionale che al

pensiero filosofico spetta il compito di cogliere mediante il proprio processo giustificatorio.

Secondo la lettura qui proposta quindi, con la teoria del pensiero oggettivo, muovendo dall'istanza di un'uniformità d'ordine tra il pensiero e il reale, di un ordine che non sia dato a priori, ma sottoposto alla costante revisione per opera dell'auto-correzione della ragione, Hegel tocca un nodo problematico indubbiamente condiviso da molta letteratura filosofica contemporanea. In questo nodo, per esempio, si concentrano questioni quali quella della comunicabilità o incomunicabilità di schemi concettuali differenti, e dunque, più, in generale del rapporto inter-culturale, della presa del pensiero sulla realtà, e di come tale presa, o contatto con l'empirico, possa divenire significativa e giustificabile.

Indubbiamente, però, oggi, la risposta hegeliana a tali problemi non può essere semplicemente riproposta e assunta come tale. Oltre a presentare elementi ostici per la sensibilità contemporanea, quale, p.e., relativamente alla teoria del pensiero oggettivo, l'attribuzione del termine pensiero alla struttura d'ordine del reale, molti dei termini del quadro di riferimento al cui interno si alimenta il dibattito filosofico attuale sono cambiati, e primo fra tutti, si potrebbe sostenere, il forte sviluppo che ha avuto la ricerca filosofica nell'ambito logico a partire dall'inizio del secolo scorso. La logica con cui Hegel aveva a che fare è completamente differente dalla logica cui il dibattito filosofico contemporaneo ha a che fare. Certo, Hegel ha imposto alle categorie logiche una torsione tale da sottrarle alla particolare logica del suo tempo, ciononostante le categorie prese e torciate sotto le sue mani, sono categorie prese da essa. Concetto, giudizio, sillogismo, per esempio, non hanno più, nella logica contemporanea, la funzione fondamentale che avevano allora.

Con questo – sottolineando l'impossibilità, o forse l'inutilità di riproporre la filosofia hegeliana come risposta ad alcuni problemi in cui la filosofia contemporanea si dibatte -, tuttavia, non si intende nemmeno dire che la filosofia di Hegel sia da consegnare e relegare al lavoro, stimabile, dei soli storiografi della filosofia. Lo sforzo che si compie di fronte ad ogni grande filosofia permette sempre di attuare una presa migliore sulle proprie assunzioni e sui propri presupposti, di esplicitarli e in caso di criticarli. E questo vale soprattutto per la filosofia di Hegel, per la stessa modalità in cui egli la concepisce,



ossia per l'istanza di muoversi in assenza di presupposizioni. In altri termini, se fatto a viso aperto, è sempre un modo efficace per comprendere e discutere liberamente l'orizzonte concettuale del proprio tempo, di metterlo in discussione senza tuttavia presumere di sottrarsi ad esso, e così di reimpostare, laddove necessario, i termini con cui una questione nel proprio tempo si pone.

*BREVE EXCURSUS A MO' D'ULTERIORE CONCLUSIONE SULL'UOMO COME RAGIONE*

Nel corso del lavoro si è più volte sostenuto che il riconoscimento di una struttura razionale implicita al reale, permetta di considerare il pensiero, o la ragione non come delle proprietà data di cui quell'ente che è l'uomo sarebbe dotato, per un qualche privilegio metafisico, in aggiunta ad altre proprietà condivise con altri enti. Pensare il pensiero o la ragione in questo modo, non semplicemente come una proprietà dell'uomo, permette di riarticolare la definizione circa la razionalità dell'umano. In questa sede mi permetto dunque di fare qualche ulteriore considerazione sulla tesi per cui il pensiero "effettua" l'umanità dell'umano. A tal proposito mi è utile far riferimento alle pagine iniziali della *Logica della filosofia* di Eric Weil in cui il filosofo francese cerca di chiarire il senso della definizione dell'uomo come ragione.

Il passo in questione muove dalla constatazione della molteplicità delle definizioni per quell'ente che è l'uomo. Tra queste, nota il filosofo francese, ce n'è una che paradossalmente spicca sulle altre; essa riscontra un maggior successo rispetto alle altre da parte del senso comune, della tradizione religiosa e filosofica e «forma, storicamente, il fondo della nostra civiltà, del nostro pensiero, perfino dei nostri sentimenti»<sup>222</sup>. È la definizione dell'uomo «come animale dotato di ragione e di linguaggio, più esattamente di linguaggio ragionevole»<sup>223</sup>. La paradossalità, apparente o meno, di questo successo, o la sorpresa che si può provare di fronte ad esso, riguarda le difficoltà che la caratterizzazione dell'uomo come "ragionevole" mette in gioco; essa dà indubbiamente l'impressione di non essere che una definizione di un *obscurum per obscurius*. Definizioni di carattere più scientifico dell'uomo, in altri termini, presenterebbero segni distintivi, quali la presenza di estremità anteriori «formate in modo che un dito si contrappone agli altri», di essere quello, fra gli esseri superiori, in cui «il senso del tatto è

---

<sup>222</sup> WEIL E., *Logique de la philosophie*, Paris 1985; *Logica della filosofia*, trad. it. L. Sichirollo, Bologna 1997, p. 9.

<sup>223</sup> Ibidem.

sviluppato in maniera predominante»<sup>224</sup>, che permettono un immediato riconoscimento dell'oggetto per mezzo della loro distinzione specifica. Tali distinzioni specifiche sarebbero facilmente constatabili e non presenterebbero confusioni di sorta. Perché allora conferire tanta fiducia al “pensiero” o alla “ragione”, come segno distintivo? È in questa luce dunque, che Weil pone la domanda circa il senso dell'uomo come ragione e di questa definizione.

Quanto suggerisce il filosofo francese è che una tale definizione non serva al riconoscimento dell'ente da essa definito. Infatti basterebbe rilanciare la domanda per trovarsi invischiati in un groviglio di problemi: l'uomo è ragionevole, gli uomini lo sono? Da qui, occorre constatare che gli uomini non sono *ipso facto* ragionevoli. Oltre ai differenti gradi in cui la ragione può essere posseduta – gradi che non possono essere misurati -, ci si può imbattere «in animali che hanno tutto dell'uomo nel senso delle definizioni scientifiche, anche il linguaggio, e non posseggono l'essenziale nel senso del filosofo: folli, cretini, *homines minime sapientes*»<sup>225</sup>, ossia animali in cui riconosceremmo difficilmente la presenza della ragione, ma che, ciò nondimeno, anche senza appello alle definizioni scientifiche, siamo inclini a riconoscere come uomini. Come rivelano questi casi, la differenza specifica conviene e non conviene all'ente definito e perciò si rivela incapace a svolgere adeguatamente il compito del riconoscimento. A tale scopo, abbiamo visto, le differenze specifiche delle definizioni offerte dalle scienze sono molto più efficaci.

Il successo della definizione dell'uomo come ragione, come si è accennato, riguarda principalmente il senso comune, la religione, la filosofia, e ha svolto un ruolo fondamentale nella formazione della nostra civiltà e cultura. Per l'uomo che si rapporta al mondo e a se stesso attraverso queste modalità è inammissibile considerare umano un essere solo per la presenza dei lobi dell'orecchio, o del pollice che si può contrapporre alle altre dita. Non sono, cioè, queste caratteristiche a rendere umano un animale. Il successo di tale definizione dipende proprio dal non avere ciò che fa della definizione scientifica una definizione così efficace nel riconoscimento. L'essere umano dell'uomo, nel senso della ragione, cioè, non è una proprietà, una qualità di una cosa in cui l'uomo si

---

<sup>224</sup> Ibidem.

<sup>225</sup> Ivi, p. 11.

imbatte nel mondo, come ci imbattiamo in enti vertebrati o invertebrati, in alberi con foglie aghiformi o ovali. Piuttosto, “l’uomo è un animale dotato di ragione” significa che «gli uomini di solito non dispongono della ragione e del linguaggio ragionevole, ma *devono* disporne per essere del *tutto* uomini. L’uomo naturale è un animale; l’uomo come vuole essere, come vuole che sia l’altro perché egli stesso lo riconosca come suo eguale, *deve* essere ragionevole». La definizione *umana* dell’uomo come ragione, non è data dunque perché si possa riconoscere, individuare, l’ente che si chiama uomo, ma affinché lo si possa realizzare<sup>226</sup>.

Ciò che la definizione dell’uomo come ragione mette in evidenza, e che le definizioni di carattere scientifico, loro forza e debolezza, non possono pretendere di fare, è che l’uomo pur avendo una natura data e che è passibile di descrizione scientifica come qualsiasi altra natura, non si riduce alla natura che esso è. L’uomo non dispone solo di una natura, ma dispone anche di una storia. Non è ciò che è una volta per tutte; non è, cioè, un ente dato, o meglio, è un ente dato, ma non è riducibile solo ad esso. Ha pensieri, desideri, bisogni che non sono nella sua natura data, ma che si è lui stesso formato; non si accontenta, per esempio, di possedere sessualmente un membro della sua specie dell’altro sesso, ma vuole amare e ama un’altra persona, e vuole essere amato, e ciò persino indipendentemente dal sesso dell’altra persona<sup>227</sup>. Dispone di una storia, quindi, al cui interno si definisce, si cerca e realizza. Ossia: l’uomo, e ciò che rende umano l’uomo, è soggetto attivo del proprio divenire. Il pensiero, o la ragione, cioè, non sono proprietà date e descrivibili, aggiunte ad un ente indipendentemente da questo per un qualche privilegio metafisico, ma sono il prodotto in divenire di interazioni sociali e ambientali, e

---

<sup>226</sup> A tal proposito può essere indubbiamente citato il passo kantiano cui qui Weil si sta implicitamente riferendo: «per poter, dunque, attribuire all’uomo il suo posto nel sistema della natura vivente, e così caratterizzarlo, non rimane altro che dire che ha quel carattere che egli stesso si procura, in quanto sa perfezionarsi secondo fini liberamente assunti; onde egli come animale fornito di *capacità di ragionare (animal rationabile)* può farsi da sé un animale *ragionevole (animal rationale)*» (KANT I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Berlin 1917, B 313-314; *Antropologia pragmatica*, trad. it. G. Vidari, riveduta da A. Guerra, Roma-Bari 2007, p. 216).

<sup>227</sup> Oppure, per dirla con la Arendt: «senza l’impulso sessuale che scaturisce dai nostri organi riproduttivi, l’amore non sarebbe possibile; ma mentre l’impulso è sempre lo stesso, quanta varietà nei modi reali di apparire dell’amore!» (ARENDETT A., *The Life of Mind*, cit., p. 117).

in quanto tali non sono oggetto di descrizione delle scienze naturali<sup>228</sup>. È un prodotto che ha una natura e ha una storia, ossia è soggetto.

In questo senso l'uomo, come pure il pensiero, è certamente un essere dato, ma pure è un essere che si incontra: che incontra se stesso negli altri uomini, nella propria e altrui tradizione, nelle proprie e altrui pratiche linguistiche e sociali, ecc. In questo incontro è sempre chiamato a rispondere al nuovo, e di volta in volta, in ciascuna sua risposta e nelle differenti modalità di risposta, l'uomo diviene uomo, e il pensiero diviene pensiero.

---

<sup>228</sup> Cfr. BRANDOM R., *Articulating Reasons*, cit., p. 35.



## OPERE DI HEGEL

*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*, in *Werke in 20 Bänden auf der Grundlage der Werke von 1832-1845* (d'ora in poi cit. W), Bd. 8, red. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt a. M. 2003; *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, Torino 1981.

*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Zweiter Teil. Naturphilosophie*, in W, Bd. 9, red. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt a. M. 2003; *Filosofia della natura*, a cura di V. Verra, Torino 2006.

*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Dritter Teil. Philosophie des Geistes*, in W, Bd. 10, red. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt a. M. 2003; *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, Torino 2005.

*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in W, Bd. 7, Frankfurt a. M. 1970; *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio. Con le aggiunte di Eduard Gans*, a cura di G. Marini, Bari 2005.

*Hegels theologische Jugendschriften*, hrsgg. von H. Nohl, Tübingen 1970; *Scritti teologici giovanili*, trad. it. N. Vaccaro e E. Mirri, Napoli 1972.

*Jaener Systementwürfe II*, in *GW*, Bd. 7, hrsg. von R. P. Horstmann u. J. H. Trede, Hamburg 1971, pp. 3-178; *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)*, a cura di F. Chiereghin, Trento 1982.

*Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von H.-F. Wessels u. H. Clairmont, Hamburg 1988; *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. V. Cicero, Milano 1995.

*Prefazione alla filosofia della religione di Hinrichs*, in *Scritti di filosofia della religione*, op. cit., pp. 41-71.

*Religione popolare e cristianesimo*, in *Scritti teologici giovanili*, op. cit., pp. 3-103.

*Scritti di filosofia della religione*, a cura di F. Chiereghin, Trento 1975.

*Vorlesungen über die Beweise von Dasein Gottes*, hrsg. v. G. Lasson, Meiner, Hamburg 1966; *Lezioni sulle prove della esistenza di Dio*, cura di G. Borruso, Laterza, Roma-Bari 1984.

*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, in W, Bd. 18, Frankfurt a. M. 1971; *Lezioni sulla storia della filosofia*, Vol. I, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1998.

*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, in *W*, Bd. 19, Frankfurt a. M. 1971; *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. II, trad. it. E. Codignola e G. Sanna, Città di Castello/Perugia 1992.

*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, in *W*, Bd. 20, Frankfurt a. M. 1971; *Lezioni sulla storia della filosofia*, Vol. III T. 2, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1964.

*Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Der Begriff der Religion. Teil 1*, in *Philosophische Bibliothek*, Bd. 459, hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg 1993; *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di R. Garaventa e S. Achella, Napoli 2008.

*Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik. Die Lehre vom Sein* (1832), in *Gesammelte Werke* (d'ora in poi cit. *GW*), Bd. 21, hrsg. von F. Hogemann u. W. Jaeschke, Hamburg 1985; *La scienza della logica*, trad. it. A. Moni, riv. da C. Cesa, vol. 1, Bari 2004.

*Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik* (1816), in *GW*, Bd. 12, hrsg. von F. Hogemann u. W. Jaeschke, Hamburg 1981; *La scienza della logica*, trad. it. A. Moni, riv. da C. Cesa, voll. 2, Bari 2004.

## OPERE SU HEGEL

AIRKANESINEN T., *Hegel's Psychology of Knowledge*, in *Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie Societas Hegeliana IV*, op. cit., p. 36-42.

AQUILA R. E., *Predication and Hegel's Metaphysik*, «Kant-Studien», 1973 n. 64.

ARNDT A., *Natur und Geist. Hegels Naturphilosophie im Zusammenhang seiner systematischen Konzeptionen*, Bochum 1988.

BEISER F.C. (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge 1993.

BERTO F., *Che cos'è la dialettica hegeliana? Un'interpretazione analitica del metodo*, Padova 2005.

BERTO F., *Kant, Hegel, Frege e la priorità del proposizionale*, «Il Pensiero», 46 (2007), pp. 67-83.

BIGNAMI L., *Concetto e compito della filosofia in Hegel*, Trento 1990.

BODAMMER T., *Hegel's Deutung der Sprache*, Cambridge 1969.

BREIDBACH O., *Das Organische in Hegel Denken: Studie zu Naturphilosophie und Biologie um 1800*, Würzburg 1982.



- BUCHDAHL G., *Hegel's Philosophy of Nature*, «British Journal for the Philosophy of Science», 1972 n. 23, pp. 257-266.
- BUCHDAHL G., *Hegel's Philosophy of Nature and the Structure of Science*, «Ratio», 1973 n. 15, pp. 1-27.
- BURBIDGE J., *On Hegel's Logic: Fragments of a Commentary*, Atlantic Highlands NJ 1981.
- CAMPOGIANI M., *Hegel e il linguaggio: dialogo, lingua, proposizioni*, Napoli 2001.
- ČAPEK M., *Hegel and the Organic View of Nature*, in R. S. Cohen, M. W. Wartofsky (eds), *Hegel and the Science*, «Boston Studies in the Philosophy of Science», 1984 n. 64, pp. 109-121.
- CESA C. (a cura di), *Guida a Hegel. Fenomenologia, logica, filosofia della natura, morale, politica, estetica, religione, storia*, Roma-Bari 1997.
- CHIEREGHIN F., *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'idea giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Trento 1980.
- CHIEREGHIN F., *Essere e verità. Note a Logik. Die Frage nach der Wahrheit di Martin Heidegger*, Trento 1984.
- CHIEREGHIN F. (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, Trento 1995.
- CHIEREGHIN F., *Finalità e idea della vita. La recezione hegeliana della teleologia di Kant*, «Verifiche», XIX/1-2 1990, pp. 127-229.
- CHIEREGHIN F., *Introduzione a Scritti della filosofia della religione*, Trento 1975, pp. 5-35.
- CHIEREGHIN F., *L'antropologia come scienza filosofica*, in CHIEREGHIN F. (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, op. cit., pp. 429-454.
- CLARK M., *Logic and System: A study of the Transition from 'Vorstellung' to Thought in the Philosophy of Hegel*, The Hague 1971.
- COHEN R. S., WARTOFSKY M. W. (eds.), *Hegel and the Sciences*, Boston-London 1984.
- COOK D. J., *Commentary on 'Imagination and Presentation'*, in Stillman P. G., *Hegel's Philosophy of Spirit*, op. cit., pp. 89-93.

- CORTELLA L., *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Padova 2002.
- DERBOLAV J., NICOLIN F.(Hrsg.), *Erkenntnis und Verantwortung*, Düsseldorf 1961.
- DERRIDA J., *Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel*, in DERRIDA J., *Marges de la philosophie; Il pozzo e la piramide. Introduzione alla semiologia di Hegel*, in DERRIDA J., *Margini della filosofia*, op. cit., pp. 105-152.
- DERRIDA J., *Margini della filosofia*, trad. it. M. Iofrida, Torino 1997.
- DEVRIES W., *Hegel on Presentation and Thought*, in «Idealistic Studies», 1987 n. 17, pp. 123-132.
- DEVRIES W., *Hegel's Theory of Mental Activity*, Itaca/Londra 1998.
- ENGELHARDT H. T., PINKARD T.(eds), *Hegel reconsidered. Beyond Metaphysics and the Authoritarian State*, Boston 1994.
- FERRARIN A., *Hegel and Aristotele*, Cambridge 2001.
- FERRARIN A., *Hegel e il linguaggio: Per una bibliografia sul tema*, «Teoria», VII/1 1987, pp. 139-159.
- FERRARIN A., *Hegel interprete di Aristotele*, Pisa 1990.
- FERRARIN A. (a cura di), *La realtà del pensiero*, Pisa 2007.
- FERRARIN A., *Riproduzione di forme e esibizione di concetti: Immaginazione e pensiero dalla phantasia aristotelica alla Einbildungskraft in Kant e Hegel*, in G. Movia (eds), *Hegel e Aristotele*, op. cit. pp. 253-293.
- FINDLAY J. N., *Hegel. A Re-examination*, Londra 1958.
- FLEISCHMANN E., *La science universelle ou la logique de Hegel*, Paris 1968; *La logica di Hegel*, trad. it. A.Solmi, Torino 1975.
- FULDA H. F., *La logica speculativa come la "vera metafisica". Sulla trasformazione hegeliana della concezione moderna della metafisica*, in NUZZO A., *La logica e la metafisica di Hegel*, op. cit., pp. 53-68.
- FULDA H. F., *Pre-concetto e concetto della filosofia in Hegel*, in NUZZO A., *La logica e la metafisica di Hegel*, op. cit., pp. 69-88.
- FULDA H. F., *Philosophisches Denken in einer spekulativen Metaphysik*, in Pätzol D., *Hegels Transformation der Methaphysik*, op. cit., pp. 83-97.
- FULDA H. F., HORSTMANN R.-P. (Hrsg.), *Vernunft-begriffe in der Moderne*, 1994 Stuttgart.

- FUSELLI S., *Forme del sillogismo e modelli di razionalità in Hegel. Preliminari allo studio della concezione hegeliana della mediazione giudiziale*, Trento 2000.
- GADAMER H. G., *Die Idee der hegelschen Logik*, in GADAMER H. G., *Hegels Dialektik*, Tübingen 1971; *L'idea della logica hegeliana*, in GADAMER H. G., *La dialettica hegeliana*, trad. it. R. Dottori, Genova 1996, pp. 80-107.
- GAIARSA A., *Nota sul concetto di costruzione*, in HEGEL G. W. F., *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)*, a cura di F. Chiereghin, Trento 1982, pp. 429-443.
- GUYER P., *Thought and Being. Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy*, in Beiser, *The Cambridge Companion to Hegel*, op.cit., pp. 171-210.
- HABERMAS J., *From Kant to Hegel and back again. The move Towards Decentralization*, «European Journal of Philosophy», 7 (2), 1999, pp. 129-157; *Percorsi della detrascendentalizzazione. Da Kant a Hegel e ritorno*, in HABERMAS J., *Verità e giustificazione*, op. cit., pp. 181-222.
- HALBIG C., *Objektives Denken: Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2002.
- HALBIG C., *The Philosopher as Polyphemus? Philosophy and Common sense in Hegel and Jacobi*, «International Jahrbuch des Deutschen Idealismus», 2005 n. 3, s. 261-265.
- HARTMANN K., *Hegel: A Non-Metaphysical View*, in A. MacIntyre (eds), *A Collection of Critical Essay*, op. cit., pp. 101-124
- HENRICH D. (Hrsg.), *Hegel philosophische Psychologie*, Bonn 1979.
- HENRICH D. (Hrsg.), *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgart 1983.
- HODGSON P.C., *Hegel and Christian Theology*, Oxford-New York 2005.
- HOFFMANN T. S.(Ed.), *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt. Beiträge zur Deutung der "Phänomenologie des Geistes"*, Hamburg 2008.
- HOFFMEISTER J., *Hegel's Criticism of Law*, «Hegel-Studien», 1992 n. 27, pp. 27-52.
- HOLZ H. H., MANINNEN J. (Hrsg.), *Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie Societas Hegeliana IV: Von Wedern des Wissen*, Köln 1988.
- HORSTMANN R. P., *Die Grenzen der Vernunft*, Frankfurt a. M. 1991.
- HÖSLE V., *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggettivo*, Milano 1991.

HÖSLE V., *Hegels System. Der Idealismus des Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, vol. I-II, Hamburg 1988.

HOULGATE S., *La logica di Hegel*, in FERRARIN A. (a cura), *La realtà del pensiero*, op. cit., pp. 65-91.

HOULGATE S., *Hegel, Nietzsche and the criticism of Metaphysics*, Cambridge 2004.

HOULGATE S., *The opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*, West Lafayette 2006.

ILLETTERATI L., *Hegel's Kritik der Metaphysik der Naturwissenschaften*, in HOFFMANN T.S. (Ed.), *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt. Beiträge zur Deutung der "Phänomenologie des Geistes"*, op. cit.

ILLETTERATI L., *La decisione dell'idea. L'idea assoluta e il suo "passaggio" nella natura in Hegel*, «Verifiche», XXXIV (3-4), 2005, pp. 239-272.

ILLETTERATI L., *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Padova 1995.

ILLETTERATI L., *Vita e organismo nella filosofia della natura di Hegel*, in CHIEREGHIN F. (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, op. cit., pp. 337-427.

ILLETTERATI L, MICHELINI F. (eds.), *Purposiveness. Teleology between Nature and Mind*, Frankfurt 2008.

INWOOD M., *Hegel*, London 1983.

JAESCHKE W., *Objektives Denken. Philosophiehistorische Erwägungen zur Konzeption und zur Actualität der spekulativen Logik*, «The Independent Journal of Philosophy», 1979 n. 3, pp. 23-37; *Pensiero oggettivo. Considerazioni storico-filosofiche sulla concezione della logica speculativa e della sua attualità*, in NUZZO A., *La logica e la metafisica di Hegel*, op. cit., pp. 27-52.

KREINES J., *Between the Bounds of Experience and Divine Intuition: Kant's Epistemic Limits and Hegel's Ambitions*, «Inquiry», 50 (3), 2007, pp. 306-334.

KREINES J., *Hegel's Metaphysics: Changing the Debate*, «Philosophy Compass», 1/5, 2006, pp. 466-480.

LUGARINI L., *La "confutazione" hegeliana della filosofia critica*, in VERRA V. (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, op. cit.

- LUGARINI L., *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la «Scienza della logica»*, Milano 1998.
- MACINTYRE A. (eds), *A Collection of Critical Essay*, New York 1972.
- MALABOU C., *L'avenir de Hegel, Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris 1996.
- MARCUSE H., *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt a.M. 1932; *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, trad. it. E. Arnauld, Firenze 1969.
- McDOWELL J., *L'idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant*, in RUGGIU L., TESTA I. (a cura di), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, op. cit., pp. 451-477.
- MOVIA G. (a cura di), *Hegel e Aristotele*, Cagliari 1997.
- MURRAY P. T., *Hegel's Philosophy of Mind and Will*, Lewiston 1991.
- NICOLIN F., *Hegels Arbeiten zur Theorie des subjektiven Geistes*, in Derbolav & Nicolin (Hrsg.), *Erkenntnis und Verantwortung*, op. cit., pp. 356-374.
- NIEL H., *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris 1945.
- NUZZO A., *Begriff und Vorstellung zwischen Logik und Realphilosophie bei Hegel*, «Hegel Studien», 1990 n. 25, pp. 41-63.
- NUZZO A., *La logica*, in CESA C. (a cura di), *Guida a Hegel. Fenomenologia, logica, filosofia della natura, morale, politica, estetica, religione, storia*, op. cit., pp. 39-82.
- NUZZO A. (a cura di), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, Urbino 1993.
- NUZZO A., *Logica e sistema. Sull'idea hegeliana di filosofia*, Genova 1992.
- NUZZO A., *Rappresentazione e concetto nella 'Logica' della filosofia del diritto di Hegel*, Napoli 1990.
- NUZZO, *Vernunft und Verstand – Zu Hegels Theorie des Denkens*, in Fulda H. F. & Horstmann R.-P. (Hrsg.), *Vernunft-begriffe in der Moderne*, op.cit., pp. 261-285.
- PÄTZOLD D. (Hrsg), *Hegels Transformation der Metaphysik*, Köln 1991.
- PEPERZAAK A., *Vom Gefühl zur Erinnerung. Versuch einer strukturellen Analyse*, in Heinrich D. (Hrsg), *Hegels philosophische Psychologie*, op. cit, pp. 159-182.
- PERELDA F., *Hegel e Russell. Logica e ontologia tra moderno e contemporaneo*, Padova 2003.

- PETRY M. J. (ed.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stuttgart 1987.
- PINKARD T., *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge 1994.
- PIPPIN R. B., *Hegel's Idealism. The satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge 1988.
- PIPPIN R. B., *Naturalness and Mindedness: Hegel's compatibilism*, «European Journal of Philosophy», Volume 7, Issue 2, 1999, pp. 194-212.
- PRIEST S. (Hrsg.), *Hegel's Critique of Kant*, Oxford 1987.
- PRIEST S., *Subjectivity and Objectivity in Kant and Hegel*, in Priest S. (Hrsg.), *Hegel's Critique of Kant*, op. cit., pp. 105-118.
- QUANTE M., *Die Natur: Setzung und Voraussetzung des Geistes. Eine Analyse des § 381 der Enzyklopädie*, in B. Merker et al. (Hrsg.), *Subjektivität und Anerkennung*, Paderborn 2004, S. 81-101.
- RAMETTA G., *Il concetto del tempo. Eternità e «Darstellung» speculativa nel pensiero di Hegel*, Milano 1989.
- RAND S., *From A Priori Grounding to Conceptual Transformation: The Philosophy of Nature in German Idealism*, a Dissertation, Evaston, Illinois, 2006.
- RAND S., *The Importance and Relevance of Hegel's Philosophy of Nature*, «Review of Metaphysic», n. 60-2, 2007.
- ROCKMORE T., *Hegel's Circular Epistemology as Antifoundationalism*, «History of Philosophy Quarterly», 1989 n. 6, pp.101-113.
- ROCKMORE T., *Hegel's Metaphysics, or the Categorical Approach to Knowledge of Experience*, in ENGELHARDT H. T. and PINKARD T. (eds), *Hegel reconsidered. Beyond Metaphysics and the Authoritarian State*, op. cit., p. 43-57.
- ROSEN S., *G. W. F. Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom*, New Haven and London 1974.
- ROSENKRANZ K., *Hegels Leben*, Berlin 1844; *Vita di Hegel*, trad. it. R. Bodei, Firenze 1966.
- RUGGIU L., TESTA I. (a cura di), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Milano 2003.
- SACCHI D., *L'istinto logico del linguaggio. Le radici hegeliane dell'ontologia ermeneutica*, Milano 1991.

- SCHNÄDELBACH H., *Hegel zur Einführung*, Hamburg 1930; *Hegel*, trad. it. F. Ferraresi, Bologna 2002.
- SCHWANN A. (ed.), *Denken im Schatten des Nihilismus*, Darmstadt 1956.
- SIEP L., *Hegel's Idea of a Conceptual Scheme*, «Inquiry», 1991 n.34, pp. 63-76.
- SOLOMON R. C., *Hegel's Concept of "Geist"*, «Review of Metaphysics», 1969-70 n. 23, pp. 642-61.
- SOLOMON R. C., *Hegel's Epistemology*, «American Philosophical Quarterly», 1974 n. 11, pp. 277-89.
- STEKELER-WEITHOFER P., *Hegels analytische Philosophie*, Paderborn/München/Wien 1992.
- STERN R., *Kant, Hegel and the Structur of Object*, London 1991.
- STERN R., *Did Hegel Hold an Identity Theory of Truth?*, «Mind», 1993 n.102, pp. 645-647.
- STILLMAN P. G. (Hrsg.), *Hegel's Philosophy of Spirit*, Albany 1987.
- TAYLOR C., *Comment on Jürgen Habermas "From Kant to Hegel and Back Again"*, «European Journal of Philosophy», 7 (2), 1999, pp. 158-163.
- TAYLOR C., *Hegel*, Cambridge 1975
- TESTA I., *Hegel critico e scettico. Illuminismo, repubblicanesimo e antinomia alle origini della dialettica*, Padova 2002.
- TESTA I., Anima e corpo nell'*Enciclopedia* o il naturalismo di Hegel, in GINASI M.-GUADALUPE MASI F. (a cura di), *Il problema mente-corpo. Genealogia, modelli, prospettive di ricerca*, Milano 2008, pp. 139-158.
- TESTA I., *Conoscere è riconoscere. L'epistemologia hegeliana del riconoscimento e il passaggio dalla prima alla seconda natura*, «Giornale di Metafisica», XXV, 2003, pp. 121-144.
- THEUNISSEN M., *Begriff und Realität: Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffes*, in SCHWANN A. (ed.), *Denken im Schatten des Nihilismus*, op. cit., pp. 164-195; *Concetto e realtà. Il superamento hegeliano del concetto metafisico della verità*, in NUZZO A., *La logica e la metafisica di Hegel*, op. cit., pp. 109-136.
- VERRA V. (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Napoli 1981.
- VERRA V., *Lecture hegeliane. Idea, natura e storia*, Bologna 1992.

- WALSH W.H., *Kant as Seen by Hegel*, in Priest S., *Hegel's Critique of Kant*, op. cit., pp. 205-220.
- WESTPHAL K., *Hegel's Solution to the Dilemma of the Criterion*, «History of Philosophy Quarterly», 1988 n. 5, pp. 173-188.
- WESTPHAL K., *Hegel's Epistemological Realism*, Dordrecht 1989.
- WESTPHAL K., *Hegel's Attitude toward Jacobi in the 'Third Attitude of Thought toward Objectivity'*, «Southern Journal of Philosophy», 1989 n. 27, pp. 135-156.
- WESTPHAL K., *Hegel, Hume und die Identität wahrnehmbarer Dinge*, Frankfurt a.M. 1998.
- WILLIAMS R., *Hegel's Concept of Geist*, in Stillman P.G. (Hrsg.), *Hegel's Philosophy of Spirit*, op.cit., pp. 1-20.
- WOLFF M., *Das Körper-Seele-Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830)*, § 389, Frankfurt a. M. 1992.

#### ALTRE OPERE

- ARENDT A., *The Life of Mind*, New York – London 1978; *La vita della mente*, G. Zanetti, Bologna 2009.
- BARTH K., *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* Zollicon, Zürich 1952.
- BRANDON R., *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*, Harvard University Press 2000; *Articolare le ragioni. Un'introduzione all'inferenzialismo*, trad. it. C. Nizzo, Milano 2002.
- BRANDON R., *Perception and Rational Constraint: McDowell's Mind and World*, in Villanueva E. (Hrsg.), *Perception*, op. cit., pp. 241-260.
- DAVIDSON D., *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, in DAVIDSON D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, op. cit., pp. 183-198; *Sull'idea stessa di schema concettuale*, in *Verità e interpretazione*, op. cit., pp.263-282.
- DAVIDSON D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984; *Verità e interpretazione*, trad. it. R. Brigati, Bologna 1994.



- DERRIDA J., *Marges de la philosophie*, Paris 1972.
- DESCARTES R., *Les principes de la philosophie; I principi della filosofia*, trad. it. P. Cristofolini, Torino 1992.
- FREGE G., *Ester Teil: Der Gedanke*, in FREGE G., *Logische Untersuchungen*, op. cit., pp. 342-362; *Il pensiero. Una ricerca logica*, in *Ricerche logiche*, trad. it. R. Casati, a cura di M. Di Francesco, Milano 1988, pp. 43- 74.
- GINASI M.-GUADALUPE MASI F. (a cura di), *Il problema mente-corpo. Genealogia, modelli, prospettive di ricerca*, Milano 2008.
- GRIMM J. und W., *Deutsches Wörterbuch*, B. 2, Munchen 1991.
- HABERMAS J., *Wahrheit und Rechtfertigung, Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1999; *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, trad. it. M. Carpitella, Bari 2001.
- HEIDEGGER M., *Die Zeit des Weltbildes*, in HEIDEGGER M., *Holzwege; L'epoca dell'immagine del mondo*, in HEIDEGGER M., *Sentieri interrotti*, trad. it. P. Chiodi, Firenze 1999, pp. 71-101.
- HUME D., *A Treatise of Human Nature; Trattato sulla natura umana*, trad. it. P. Guglielmoni, Milano 2001.
- JACOBI F.H., *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, in *Werke*, vol. 2, Leipzig 1812-1825; *David Hume e la fede o idealismo e realismo*; in JACOBI F. H., *Idealismo e realismo*, op. cit., pp. 3- 68.
- JACOBI F.H., *Idealismo e realismo*, a cura di N. Bobbio, Torino 1948.
- F.H. Jacobi, *Prefazione e, insieme, Introduzione all'edizione completa degli scritti filosofici dell'autore*, in BOBBIO N. (a cura di), *Idealismo e Realismo*, op. cit., pp. 5-77.
- JACOBI F.H., *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, in *Werke*, op. cit., voll. 4.1- 4.2; *La dottrina di Spinoza: lettere al signor Moses Mendelssohn*, trad. it. F. Capra, Bari 1969.
- JACOBI F.H., *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, in *Werke*, op. cit., vol. 3; *Le cose divine e la loro rivelazione*, in JACOBI F. H., *Idealismo e realismo*, op. cit., pp. 229-284.
- KANT I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Berlin 1917; *Antropologia pragmatica*, trad. it. G. Vidari, riveduta da A. Guerra, Roma-Bari 2007.

- KANT I., *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1781; *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino 2005.
- LOCKE J., *An Essay Concerning Human Understanding*; *Saggio sull'intelletto umano*, trad. it. V. Cicero, M. G. D'Amico, Milano 2004.
- MARION J.-L., *Dieu sans l'être*, PUF, Paris 1991.
- McDOWELL J., *Mind and World*, Cambridge 1994; *Mente e mondo*, trad. it. C. Nizzo, Torino 1999.
- McDOWELL J., *Brandom on Representation and Inference*, «Philosophy and Phenomenological Research», 1997 n. 57, pp.157-162.
- McDOWELL J., *Self-Determining Subjectivity and External Constraint*, «International Yearbook of German Idealism», vol. 3, 2005, pp. 21-37.
- PRICE H. H., *Thinking and Experience*, London 1953; *Pensiero ed esperienza*, trad. it. R. Piovesan, Milano 1964.
- RICOUER P., *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994.
- RORTY R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford 1980; *La filosofia e lo specchio della natura*, trad. it. G. Millone, R. Salizzoni, Milano 1986.
- SACCHI E., *Pensieri e rappresentazioni. Frege e il cognitivismo contemporaneo*, Roma 2005
- SCHLEIERMACHER F., *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt: 1821-22.1*, in *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 7.1, Hrsg. von H. Peiter, Berlin-New York 1980.
- SCHLEIERMACHER F., *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt: 1821-22.2*, in *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 7.2, Hrsg. von H. Peiter, op. cit.
- SCHLEIERMACHER F., *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt: 1821-22.3*, in *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 7.13 Hrsg. von U. Barth, Berlin-New York 1984.
- SCHLEIERMACHER F., *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Zweite Auflage (1830/31)*, Teilband 1, in SCHLEIERMACHER F., *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. I.13,1, Hrsg. von R. Schäfer, Berlin 2003.

- SCHLEIERMACHER F., *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Zweite Auflage (1830/31), Teilband 2, in SCHLEIERMACHER F., *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. I.13,2, op. cit.
- SCHLEIERMACHER F. *La dottrina della fede esposta sistematicamente secondo I principi fondamentali della chiesa evangelica*, voll. 1 e 2, in *Opere scelte*, voll. 3/1 e 3/2, a cura di S. Sorrentino, Brescia 1981.
- SELLARS W., *Empiricism and the Philosophy of Mind; Empirismo e filosofia della mente*, trad. it. E. Sacchi, Torino 2004.
- SELLARS W., *Philosophy and the Scientific Image of Man; La filosofia e l'immagine scientifica dell'uomo*, trad. it. A. Gatti, Roma 2007.
- SPINOZA B., *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I. & II.*, in SPINOZA B., *Spinoza Opera*, vol. 1, hrsg. von C. Gebhart, Heidelberg , pp. 123-230 *Principi della filosofia di Cartesio*, in SPINOZA B., *Opere*, trad. it. F. Mignini, O. Proietti, op. cit., pp. 207-399.
- SPINOZA B., *Opere*, trad. it. F. Mignini, O. Proietti, Milano 2007.
- VERRA V., *F. H. Jacobi. Dall'illuminsmo all'idealismo*, Cuneo 1963.
- VILLANUEVA E. (Hrsg.), *Perception*, Atascadero 1996.
- WEIL E., *Logique de la philosophie*, Paris 1985; *Logica della filosofia*, trad. it. L. Sichirollo, Bologna 1997.
- WEIL E., *Problèmes Kantians*, Paris 1963; *Problemi kantiani*, trad. it. P. Venditti, Urbino 1980.
- WEIL E., *Senso e fatto*, in WEIL E., *Problemi kantiani*, op. cit., pp. 63-114.
- WITTGENSTEIN L., *Philosophische Untersuchungen*, Oxford 1921; *Ricerche filosofiche*, trad. it. R. Piovesan, M. Trinchero, Torino 1999.